

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Ústav filozofie a religionistiky

systematická filosofie

Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences humaines

Laboratoire du CERPHI

Lyon

Ondřej Švec

La phénoménologie de l'affectivité

Fenomenologie afektivty

Thèse de doctorat en cotutelle

Directeurs de thèse : Pierre-François Moreau, professeur des universités

Doc. Karel Thein, PhD.

2006

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Ondřej Švec

dédié à ma femme

INTRODUCTION : LE PROBLEME DES EMOTIONS.....	7
PREMIERE PARTIE.....	17
LES ENJEUX DES THEORIES DES PASSIONS DANS LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE :	
L'APPROCHE REFLEXIVE ET L'APPROCHE NATURALISTE.....	17
1. L'APPROCHE DE DESCARTES.....	17
1.1. <i>Les Passions de l'âme de Descartes : comment unifier les termes de l'âme avec les termes du corps.....</i>	<i>17</i>
1.1.1. L'approche réflexive : les passions en tant que <i>modi cogitandi</i>	17
1.1.2. L'approche causale et l'approche réflexive : concurrence ou complémentarité ?.....	20
1.1.3. L'approche naturaliste : la physique des passions.....	22
1.2. <i>Les apories de l'approche causale des passions chez Descartes.....</i>	<i>27</i>
1.2.1. L'indétermination du terme « cause » dans la physiologie cartésienne des passions.....	27
1.2.2. Les limites du modèle mécanique dans l'explication des passions.....	30
a) La difficulté de concevoir une efficacité causale dans un rapport foncièrement réversible.....	30
b) La concurrence des causes.....	33
c) L'incommensurabilité des forces dans la causalité des passions.....	39
1.3. <i>L'institution de la nature : le dépassement du dualisme ?.....</i>	<i>44</i>
1.3.1. La coordination entre les modifications corporelles et les sentiments de qualité : le rôle de l'institution de la nature.....	44
1.3.2. La perception et la théorie de la dissemblance.....	47
1.3.3. La théorie du code à l'œuvre dans les <i>Passions de l'âme</i>	49
Conclusion : L'institution de la nature comme garant de la complémentarité de l'approche causale et de l'approche réflexive.....	57
Intérêt général du <i>Traité des passions</i> pour notre recherche.....	59
2. L'APPROCHE DE SPINOZA.....	62
2.1. <i>La théorie spinoziste des affects est-elle un programme de naturalisation ?.....</i>	<i>62</i>
2.1.1. La radicalité de l'approche spinoziste.....	62
2.1.2. L'addition, la soustraction et la comparaison des affects.....	69
2.1.3. « Géométrie des affects » contre « Physique des passions ».....	74
2.2. <i>La place des affects dans l'enchaînement des idées.....</i>	<i>80</i>
2.2.1. Y a-t-il une approche réflexive des affects chez Spinoza ?.....	80
2.2.2. La primauté de l'approche naturaliste par rapport à l'approche réflexive.....	84
2.2.3. La psychologie vs. la physiologie des affects : concurrence ou complémentarité ?.....	88
2.2.4. L'autonomie des discours :.....	91
2.2.5. Les conséquences de l'interprétation internaliste.....	97
2.3. <i>Identité du corps et de l'esprit du point de vue des affects.....</i>	<i>101</i>
2.3.1. Simultanéité entre le niveau corporel et psychique dans l'expérience des affects :.....	101
2.3.2. La dissymétrie entre l'esprit et le corps.....	108
2.3.3. L'esprit, l'idée du corps.....	117

DEUXIEME PARTIE.....	121
LA FAILLE EXPLICATIVE.....	121
1. DECOMPOSER L'EMOTION	129
1.1. <i>L'argument de soustraction et l'ambiguïté de la théorie de James</i>	129
1.1.1. Émotion vécue et émotion analysée selon ses composantes	129
1.1.2. L'ordre des éléments dans la séquence émotionnelle	131
1.1.3. L'argument de soustraction et les deux façons de sa mise en pratique	133
1.1.4. L'interprétation forte de la théorie de James.....	136
1.2. <i>La reprise de la théorie somatique par la neurobiologie</i>	140
1.2.1. La radicalisation de la théorie de James par Damasio.....	142
1.2.2. La critique de Cannon et sa réfutation par Damasio	150
1.2.3. Réduire les émotions aux processus inconscients : Joseph LeDoux	156
1.2.4. Les promesses et les limites d'une solution réductionniste.....	160
1.3. <i>La reprise de l'argument de soustraction par les théories cognitives</i>	167
1.3.1. Les avantages de la théorie cognitive	171
1.3.2. La théorie de « cognitive appraisal »	173
1.3.3. Primauté cognitive versus primauté affective	175
1.3.4. Les pièges de l'argument de soustraction	180
2. L'INTENTIONNALITE DES EMOTIONS.....	187
2.1. <i>L'objet des émotions</i>	187
2.1.1. Distinguer les émotions selon leurs objets.....	187
Le dénombrement des passions selon « l'intérêt » de leurs objets chez Descartes	190
2.1.2. Husserl et l'intentionnalité des sentiments.....	194
2.1.3. Les contraintes formelles.....	199
2.2. <i>La différence entre la théorie cognitive et la théorie phénoménologique des émotions</i>	204
2.2.1. Le rôle du corps dans l'intentionnalité émotionnelle	207
2.2.1.1. La mise entre parenthèses des données physiologiques.....	208
2.2.1.2. Peut-on supposer une base physiologique de l'intentionnalité des émotions ?	211
2.2.1.3. L'intellectualisation à outrance des émotions.....	218
2.2.2. Repenser les émotions en termes de conduites	223
2.2.2.1. Les émotions comme préparations à l'action.....	223
2.2.2.2. Heidegger et l'intentionnalité comme comportement.....	224
2.2.2.3. Sartre : les conduites émotionnelles	228
2.2.3. Nécessité d'un point de vue personnel.....	232
2.2.3.1. Core relational themes.....	233
2.2.3.2. Émotions données par esquisses.....	236
TROISIEME PARTIE.....	243
1. DEFINIR LA PLACE ET L'ESSENCE DES EMOTIONS	243
1.1. La distinction entre les dispositions et les émotions	246
1.2. L'émotion, en tant qu'impulsion à l'agir, se distingue du sentiment.	248
1.3. Le rapport entre l'émotion et la motivation.	252

1.4. L'émotion, en tant qu'elle met en question nos capacités de réponse, se distingue de la réaction spontanée.	253
1.5. La passion se distingue d'une émotion en ce qu'elle se replie sur elle-même dans une conduite « magique » de l'auto-justification	255
2. LES EMOTIONS SONT-ELLES DES ACTIONS SUI GENERIS ?	260
2.1. Notre passivité face aux émotions :	262
2.1.1. Le point de vue du langage ordinaire et Médée victime de ses passions	262
2.1.2. Les émotions sont involontaires en tant qu'elles sont déterminées par leur causalité physiologique	265
2.2. Émotions : actions sui generis ?	267
2.2.1. Les Émotions en tant que stratégies	268
2.2.2. Émotions en tant que jugements implicites	270
2.3. Le dépassement des dichotomies : raison-passion, action-affection, déterminisme corporel – liberté de l'esprit	275
2.3.1. Les émotions impliquent un schème corporel, qui n'est pas une réponse automatique, mais un schème qui nous a été inculqué par notre éducation et notre culture.	275
2.3.2. Éprouver les émotions : évaluer le monde de façon corporelle	276
CONCLUSION	286
BIBLIOGRAPHIE:	289

Introduction : le problème des émotions

Les émotions, du fait même de leur nature psychophysique, représentent un défi à la fois pour la science et pour la philosophie. D'une part, nous pouvons donner une explication plus ou moins complète de leur déclenchement en termes de processus physiologiques. D'autre part, nous pouvons déterminer la signification spécifique des différentes émotions en décrivant de façon formelle les objets auxquelles ces émotions se rapportent et en identifiant les jugements, les représentations et d'autres pensées qui précèdent tel ou tel état émotionnel et qui le justifient.

Ces deux lignes explicatives entrent inévitablement en compétition lorsque nous voulons identifier de façon univoque les causes *réelles* du déclenchement des émotions. Les processus physiologiques qui font aujourd'hui l'objet des neurosciences de l'affectivité¹ apparaissent comme les candidats les plus adéquats pour figurer en tête de la séquence émotionnelle. En effet, dans certaines émotions telles que la peur subite, la réaction organique intervient avant même que nous puissions former une représentation de l'objet ou de l'évènement qui nous a effrayés. À ceux qui situent la cause des émotions dans la réponse organique au stimulus, il est toutefois possible d'objecter qu'aucun objet ni évènement ne saurait être considéré comme un fait émotionnellement chargé, s'il n'a pas déjà été évalué comme quelque chose d'injuste, de dangereux, de joyeux précisément du point de vue de mon expérience singulière, qui inclut, entre autres, certaines attentes et certains projets. La cause proprement dite

¹ Le terme de l'« *affective neuroscience* » a été promu par J. Panksepp in *Affective Neuroscience*, New York, Oxford University Press, 1998.

de l'émotion serait alors à chercher dans nos évaluations cognitives de la situation du point de vue de notre bien-être. Le débat peut ainsi se concentrer sur la question de la primauté logique et chronologique et déboucher sur une controverse autour des causes *premières* de nos émotions.²

La prise de conscience de la difficulté à expliquer les émotions par leurs causes n'est pourtant pas nouvelle. Le premier grand chapitre de notre travail sera consacré à la façon dont Descartes a relevé ce défi dans les *Passions de l'âme*. D'un côté, il souhaite expliquer les passions « en physicien », c'est-à-dire à partir de leurs causes corporelles. Cependant, lorsqu'il s'agit d'énumérer les différentes passions selon leurs caractéristiques constitutives, le critère préconisé par Descartes ne consiste pas à établir des différences au niveau des processus corporels, mais au niveau des divers objets formels auxquels les passions particulières se rapportent. Dans ce deuxième temps, Descartes situe à l'origine des émotions une certaine « première pensée » qui n'est autre que l'évaluation spontanée d'un objet émotionnellement chargé. Les deux niveaux d'explication semblent alors rentrer en compétition. Ainsi, à l'exception de l'admiration, dont la cause physiologique est conjointe à sa définition, Descartes traite séparément l'essence des différentes passions et leur causalité corporelle. Les significations et la variété des passions, semble-t-il, ne sont pas directement déductibles de la mécanique corporelle de leur déclenchement.

² Dans le chapitre intitulé « La faille explicative », nous illustrons cette difficulté à déterminer, de façon univoque, les antécédents de l'émotion sur l'exemple de la controverse entre ceux que nous appelons les « défenseurs de l'approche cognitive » et ceux que nous présentons comme « les partisans de la thèse somatique ».

Cette indépendance des définitions psychologiques des passions et des émotions par rapport à leurs causes physiologiques représente l'un des thèmes principaux de notre ouvrage. Nous étudierons tour à tour les différentes formes historiques et thématiques de cette relation épineuse entre les deux approches alternatives du phénomène émotionnel. En premier lieu, nous prêterons une attention toute particulière à la tentative cartésienne de relier les deux approches par un modèle causal. En même temps, notre interprétation du *Traité des passions* s'attachera à montrer les limites du modèle purement mécanique dans l'explication des passions. Selon nous, Descartes était lui-même conscient de la difficulté à concevoir un rapport causal entre deux termes radicalement incommensurables et c'est pour cette raison que sa thèse de l'*institution naturelle* vient modérer la conception mécanique du processus passionnel.

Ensuite, nous établirons le principe d'autonomie des discours comme la solution apportée par Spinoza à la difficulté qui nous intéresse : afin d'éviter la confusion des données réciproquement incommensurables dans une même histoire causale, les pensées ne doivent être expliquées que par des pensées, et les modifications du corps que par d'autres modifications du corps. Néanmoins, cette idée représente à son tour une difficulté redoutable : la complémentarité des deux aspects semble être rendue par la même caduque, de manière que la physiologie des émotions n'a rien à nous apprendre sur la signification des émotions en tant qu'états psychiques. De même, les interactions complexes des émotions avec d'autres pensées, jugements et représentations sont à concevoir indépendamment de leur conditionnement corporel. Le cadre ontologique moniste, explicitement établi par Spinoza, permet sans doute d'apporter une réponse cohérente à cette question. Au lieu de chercher comment le

corps et l'esprit peuvent être unis, Spinoza considère en effet les deux instances comme des moments dérivés d'une même substance, c'est-à-dire comme les expressions d'une seule et même chose sous deux attributs différents. En revanche, au niveau épistémologique, il est difficile de voir en quoi pourrait consister la complémentarité entre une approche physiologique et une approche psychologique des émotions.

Nous analyserons par la suite les enjeux actuels de cette difficulté en parlant de la « faille explicative » qui reste ouverte entre une explication psychologique et une explication physiologique d'un même phénomène. D'une part, puisque les émotions sont intentionnelles et qu'elles impliquent certaines appréciations, certains désirs ou certaines raisons normatives, elles semblent être déclenchées par des processus cognitifs, à travers lesquels une personne apprécie sa relation avec le monde et avec les autres. En identifiant l'ensemble des évaluations qu'une personne doit avoir pour ressentir une émotion spécifique, nous sommes convaincus de déterminer les conditions nécessaires et suffisantes pour le déclenchement de cette émotion. D'autre part, les neurobiologistes poursuivent leur explication des divers états émotionnels en recherchant les conditions physiologiques de leur déclenchement et de leur exécution. Après avoir donné une explication exhaustive du déclenchement émotionnel en termes de réactions musculaires, de changements hormonaux et de traitement inconscient des stimuli par le système nerveux autonome, ils considèrent avec une méfiance compréhensible l'explication des émotions en termes de désirs, de croyances, de représentations et d'évaluations cognitives. Car si l'une de ces deux explications est entièrement vraie, l'autre apparaît dès lors superflue. La conclusion de certains

chercheurs consiste alors à affirmer que l'explication en termes de processus cognitifs doit être réductible, au bout du compte, aux interactions entre les différents systèmes nerveux du corps et du cerveau. Qui plus est, le sentiment conscient – que nous considérons couramment comme un élément constitutif de l'émotion – apparaît dans la perspective de telles approches comme un résultat secondaire, voire un simple épiphénomène.³

Dans une optique phénoménologique que nous adoptons dans la deuxième partie du présent ouvrage, nous souhaitons contester le bien-fondé de tels réductionnismes. Afin de contredire la thèse réductionniste, nous allons montrer que la signification de l'émotion réside avant tout dans son intentionnalité, c'est-à-dire dans l'expérience dirigée *vers ce par quoi* et *à propos de quoi* nous sommes émus.

Cela nous amènera à nous interroger sur la relation que l'émotion entretient avec son objet. Notre manière habituelle de décrire la causalité dans la séquence émotionnelle est de dire : « tel objet a excité telle émotion ». Tel animal sauvage a provoqué ma peur. L'apparence anodine de cette phrase si simple occulte une difficulté fondamentale : Pouvons-nous vraiment supposer dans ce rapport apeuré à l'égard de l'animal une causalité objective ? Autrement dit, y a-t-il une relation de cause à effet entre l'animal qui jaillit devant moi et la peur qui est déclenchée en moi par son apparition soudaine ? Les réponses apportées à cette question vont différer, bien entendu, en fonction de la conception de l'unité psychophysique que l'on adopte. Descartes, dans la mesure où il défend la thèse de l'interaction entre l'esprit et le

³ cf. l'approche de Joseph LeDoux, analysée en détail dans le chap. 1.2.4. « Les promesses et les limites du réductionnisme » de la Deuxième partie du présent ouvrage.

corps, soutiendra que l'objet extérieur a causé tel mouvement physiologique qui, à son tour, a causé tel sentiment dans l'âme. Spinoza, qui n'admet pas de relation causale entre l'esprit et le corps, pourra décrire le même affect par deux chaînes explicatives différentes, soit comme l'enchaînement des idées, soit comme l'enchaînement des causes corporelles, en considérant le tout comme une seule et même chose comprise sous deux attributs différents. William James, qui s'intéresse principalement aux « conditions physiologiques de la pensée », situe la causalité entre l'objet émouvant et le sujet ému seulement au niveau organique, de sorte que le sentiment psychologique ne représente plus qu'une prise de conscience secondaire par rapport à la manifestation organique.⁴ Aux antipodes de cette analyse, Husserl soutiendra que l'objet qui excite la peur ne peut être considéré que dans son être intentionnel et non pas comme une chose physique, extérieure à moi, qui aurait le mystérieux pouvoir de déterminer ma vie psychique.⁵

Un sérieux problème se pose toutefois à l'approche phénoménologique pure, car l'application d'une telle méthode dans l'analyse du vécu émotionnel présuppose la suspension de la thèse d'une causalité physique. En mettant ainsi entre parenthèses tous les faits positifs concernant les causes physiologiques du déclenchement des émotions, la phénoménologie n'est-elle pas amenée à négliger le conditionnement corporel de notre vie émotionnelle ? Peut-être les émotions constituent-elles précisément le type de vécu devant lequel la phénoménologie doit avouer son

⁴ « Ma théorie, au contraire, est que les changements corporels suivent directement la perception du fait excitant, et que notre sentiment (*feeling*) de ces changements à mesure qu'ils se produisent, C'EST l'émotion. » William James, *Précis de psychologie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 341-342.

⁵ *Recherches Logiques II, 2, Cinquième Recherche*, Paris, PUF 1972, p. 195.

incapacité à rendre compte de toutes les expériences vécues par un discours fondé sur les actes de conscience ? En nous attachant à analyser le rôle attribué par Husserl aux « sensations affectives » (*Gefühlsempfindungen*) dans les *Recherches logiques*, nous essaierons de montrer qu'une approche intégrative, prenant au sérieux le rôle du corps et de l'excitation psychophysique, est possible au sein même de la phénoménologie. En effet, dans son analyse du vécu concret de la joie, Husserl reconnaît une double fonction aux sensations affectives : dans l'acte de la joie se donnent non seulement certaines propriétés axiologiques de l'objet, mais également un état affectif du sujet. La spécificité des sensations réside donc dans le fait qu'elles renvoient à la fois à la présence d'un objet et à une excitation intérieure dans laquelle le sujet se ressent lui-même comme un être physique. Selon l'analyse proposée par Rudolf Bernet, la première de ces composantes fait du sentiment un acte objectivant complexe. Le second aspect n'est pas moins important, puisqu'il donne la possibilité au sujet de se rencontrer soi-même à travers son état affectif.⁶

Cette indication demandera à être développée par la mise en valeur de notre orientation essentiellement somatique dans le *Monde naturel*. Le travail synthétique et irréfléchi de la conscience incarnée fait que nous éprouvons à travers notre corps propre les qualités de l'environnement qui sont décisives du point de vue de notre bien-être. Notre suggestion consiste à dire que certaines sensations corporelles sont d'ores et déjà des appréciations de notre bien-être, avant même que nous puissions évaluer, de façon consciente, les qualités des objets auxquels ces appréciations se

⁶ R. BERNET dans *La vie du sujet, Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 310.

réfèrent par le biais d'une intentionnalité latérale. L'approche de Husserl semble donc être une voie prometteuse qui demande toutefois à être corrigée sur un point. Les descriptions des *Recherches logiques* ne prennent en considération que les sentiments statiques, il n'est pas indiqué comment le sentiment de la joie pourrait évoluer dans le temps. À la limite, un esprit contemplatif pourrait éprouver la joie telle qu'elle est décrite par Husserl. Pour évaluer le rôle du corps et de l'engagement personnel dans nos émotions, nous serons obligés de considérer le sujet des émotions comme un sujet essentiellement agissant qui se projette dans un monde d'ustensiles et d'obstacles.

À condition de considérer les émotions du point de vue du sujet qui, par ses différents projets existentiels, est engagé dans le monde, nous pouvons trouver un discours qui permettrait de réunifier et d'intégrer le conditionnement corporel parmi d'autres aspects de notre vécu affectif. Nous devons reconnaître au corps cette capacité d'apprécier implicitement son espace selon les lieux d'attraction et les lieux de répulsion, selon les lieux de familiarité, mais aussi selon ses rencontres inattendues et ses butées contre les obstacles les plus divers. Par-là même, une possibilité de reconnaître le conditionnement physiologique de notre affectivité est ouverte : le corps pose ses repères à partir du sentiment implicite de sa puissance ou de son impuissance qui se répercute jusque dans les sensations affectives. La tâche d'une phénoménologie de l'affectivité consiste à décrire comment, dans le vécu émotionnel, fusionnent les divers éléments que les sciences empiriques ont disloqués pour pouvoir mieux formuler leurs hypothèses.

Notre étude finira alors par une étude phénoménologique de la nature eidétique de l'émotion. Cette approche devrait apporter une réponse à deux questions difficiles

concernant les émotions, celle de leur délimitation et celle de leur passivité apparente. La première tâche sera donc celle de définir l'essence et la place des émotions. Par quoi une émotion se définit-elle ? Quels sont ses traits qualitatifs ? Suffit-il, pour définir une émotion, de la différencier par rapport aux autres catégories de la vie affective ? Quel est le genre au sein duquel les émotions manifestent au mieux leur spécificité ? Faut-il les délimiter par rapport aux autres états psychologiques, les classer parmi d'autres réactions physiologiques ou bien les distinguer des autres types de conduites ? Si l'on considère des émotions aussi diverses que l'effroi et la honte pour un délit moral, nous sommes en droit de nous demander l'homogénéité de cette catégorie même : les émotions forment-elles une classe naturelle ?

La seconde tâche, intrinsèquement liée à la première, est celle d'expliquer le paradoxe de la passivité apparente des émotions. D'un côté, les émotions sont le plus souvent considérées comme des choses qui nous arrivent, malgré nous, et dont nous sommes le plus souvent des victimes. De l'autre, nous utilisons ces mêmes émotions pour faire faire à autrui ce que nous souhaitons qu'il fasse, nous réussissons à résoudre émotionnellement les situations dans lesquelles une approche purement rationnelle aboutirait à une impasse et nous exprimons à travers nos émotions la particularité et l'unicité de notre point de vue personnel.

À travers toutes ces questions, nous tenterons de saisir le vécu émotionnel à la fois dans son indistinction première et dans son articulation implicite. L'une des convictions du présent travail consiste dans la méfiance à l'égard des approches qui décomposent l'émotion en différentes composantes dont une seule est désignée comme la constituante essentielle de l'émotion de sorte que les autres ne puissent entrer en

ligne de compte qu'à titre d'effets secondaires ou d'épiphénomènes. Pour satisfaire à cette exigence, nous nous attacherons à mettre en relief l'imbrication qui existe entre les évaluations cognitives et les sensations affectives, entre les impulsions apparemment spontanées de notre corps et les schèmes culturels qui les façonnent.

PREMIERE PARTIE

**Les enjeux des théories des passions dans la philosophie classique :
l'approche réflexive et l'approche naturaliste**

1. L'approche de Descartes

1.1. Les Passions de l'âme de Descartes : comment unifier les termes de l'âme avec les termes du corps

1.1.1. L'approche réflexive : les passions en tant que *modi cogitandi*

Dans les *Méditations cartésiennes*, Edmond Husserl prend appuie sur les *Méditations métaphysiques* de Descartes pour en extraire sa propre définition de l'évidence apodictique. Lorsqu'il s'agit d'atteindre un fondement certain dans la philosophie, je ne peux admettre pour vrai que ce qui se présente à ma conscience dans une expérience originaire. Ainsi, « ego cogito » représente aussi bien pour Descartes que pour Husserl la certitude première, avec tous les *modi cogitandi* qui en font partie, dans la mesure où je ne peux pas révoquer en doute mes vécus propres. « Il me semble que je vois », « il me semble que j'ai froid », « je sens que j'ai peur », toutes ces certitudes restent immuables après la suspension de notre croyance dans la réalité du monde extérieur. Les passions et les émotions elles-mêmes devraient donc appartenir à cette sphère de l'« ego cogito » et la réflexion phénoménologique serait probablement la méthode la plus appropriée pour dégager leur essence. Mais Husserl n'aborde jamais cette question pour elle-même et Descartes, de son côté, affirme traiter les

passions « en physicien »⁷. Comment alors la philosophie première de Descartes se conjugue-t-elle avec son enquête tardive et naturaliste sur les passions ? Peut-on soupçonner chez Descartes un clivage entre l'approche réflexive des passions et l'approche physicaliste ?

Dans les *Méditations métaphysiques*, les passions s'inscrivent sous la catégorie générale des pensées, parmi d'autres phénomènes mentaux auxquels nous avons directement accès dans la réflexion. « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. »⁸ Même si l'incise « qui aime et qui hait » a été rajoutée dans la traduction de 1647, l'on voit bien que pour définir la pensée, Descartes a recours à une succession empirique des phénomènes psychologiques, dont les émotions de l'amour et de la haine font partie, qu'elles soient ajoutées par le traducteur ou par Descartes lui-même. Cela suggère la nécessité de considérer et de traiter les objets de l'amour et de la haine, et ceux des autres passions comme autant de *cogitata*, comme nous le verrons plus loin lorsqu'il s'agira d'analyser l'art. 52 des *Passions de l'âme*.

Que la passion puisse être traitée comme un genre spécifique de *cogitatio* et qu'elle puisse être différenciée des autres états psychologiques dans une approche purement

⁷ *Passions de l'âme*, l'envoi du 14 août 1649, AT, XI, 326. Descartes déclare n'avoir pas voulu « expliquer les passions en orateur » (à l'instar de l'Aristote dans sa *Rhétorique*), « ni même en philosophe moral » (la partie morale du *Traité* va ainsi occuper une place seconde et dépendante par rapport à l'importance de sa partie analytique). Mais cette déclaration initiale apporte moins une solution définitive quant au statut de la théorie cartésienne des passions qu'un défi à relever par nous, les lecteurs : Dans quelle mesure sommes-nous capables de retrouver dans le corps du texte la *physique des passions* que Descartes déclare y avoir mise ?

⁸ *Méditation troisième*, AT IX, 27.

réflexive, cela apparaît avec clarté dans la polémique entre Hobbes et Descartes sur ce sujet dans les *Troisièmes objections*. Hobbes a reproché à Descartes de postuler un nouveau genre de pensée, celui des mouvements de l'âme tels que les passions ou les volitions. Or, pour Hobbes, il n'y a de pensée que de type représentationnel et tout ce qui pourrait être ajouté aux représentations doit être relégué au niveau purement corporel ou comportemental :

Et quoiqu'à le bien prendre la crainte soit une pensée, je ne vois pas comment elle peut être autre que la pensée ou l'idée de la chose que l'on craint. Car qu'est-ce autre chose que la crainte d'un lion qui s'avance vers nous, sinon l'idée de ce lion, et l'effet (qu'une telle idée engendre dans le cœur) par lequel celui qui craint est porté à ce mouvement animal que nous appelons fuite ? Maintenant ce mouvement de fuite n'est pas une pensée ; et partant, il reste que dans la crainte, il n'y a point d'autre pensée, que celle qui consiste en la ressemblance de la chose que l'on craint.⁹

Or, la réponse de Descartes est d'une brièveté révélatrice :

Il est de soi très évident, que c'est autre chose de voir un lion, et ensemble de le craindre, que de le voir seulement.¹⁰

Que la passion contient plus que la représentation de l'objet dangereux relève d'une évidence. Mais l'évidence de cette différenciation n'a pu être obtenue que dans une attitude réflexive où l'on s'intéresse exclusivement aux différentes façons par lesquelles nous pouvons appréhender un objet. Si Hobbes se refuse à adopter cette attitude et s'il se met ainsi dans l'incapacité d'établir la différence entre « objet représenté », « objet perçu », « objet redouté » et « objet jugé », Descartes estime inutile de continuer le débat.

⁹ *Troisièmes Objections*, AT IX, 141-142.

¹⁰ *Troisièmes Réponses*, AT IX, 143.

À travers cette controverse sans issue entre Hobbes et Descartes se dessinent, de manière encore très schématique, les deux figures que peuvent revêtir les théoriciens des passions, en adoptant soit l'approche réflexive, soit l'approche naturaliste.

1.1.2. L'approche causale et l'approche réflexive : concurrence ou complémentarité ?

Loin s'en faut pourtant que Descartes traite les passions exclusivement sous une approche réflexive. Son aveu de vouloir traiter les passions « en physicien » se confirme par les passages où les passions sont décrites comme l'effet d'un certain mouvement des esprits animaux sur la glande pinéale¹¹ et dans la recherche des causes physiologique des passions¹².

Dans le *Traité des passions*, il faudra donc distinguer entre deux approches des passions : dans la première, la passion apparaît telle qu'elle est vécue à la 1^{ère} personne, tandis que dans la deuxième, elle est décrite du point de vue de la 3^{ème} personne, celui du « physicien ». Et l'alternance entre ces deux approches est en quelque sorte solidaire de la difficulté même du sujet. Cette difficulté se manifeste dans une contradiction apparente entre l'art. 1 et l'art. 28 qui répondent de manière diamétralement opposée à la question de savoir s'il est difficile ou non de connaître les passions.

¹¹ *Passions de l'âme*, art. 36, AT XI, 356-357.

¹² *Ibid.*, art. 96-111.

Dans l'art. 1, le sujet à traiter apparaît dans la simplicité, qui n'est pas sans rappeler la réponse donnée par Descartes à la critique de Hobbes dans les *Troisièmes Objections et Réponses*:

bien que ce soit une matière dont la connaissance a toujours été fort recherchée, et qu'elle ne semble pas être des plus difficiles, à cause que *chacun les sentant en soi-même on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature* [n.s.], toutefois ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose (...).¹³

En insistant sur la facilité du sujet à traiter, Descartes use-t-il purement et simplement d'une figure ironique ? Rien n'est moins certain, car il s'agit effectivement pour lui de dénoncer les fausses approches des passions tout en proposant la sienne, qui devrait se démarquer des autres également par sa simplicité. Mais une question subsiste toutefois, à laquelle nous aurons l'occasion de revenir : le retour de la pensée sur elle-même est-il vraiment chose facile ?

En opposition apparente avec la déclaration initiale, l'art. 28 proclame que les passions ne sont pas facilement connues par ceux mêmes qui les subissent:

l'expérience fait voir que ceux qui sont les plus agités par leurs passions ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux, et qu'elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures.

Cette contradiction se résout lorsque nous distinguons les deux approches possibles de l'expérience émotionnelle : l'approche réflexive et l'approche causale. Tandis que dans l'art. 1, Descartes prétendait expliquer les passions par le seul détournement du regard à l'intérieur de soi-même, dans l'art. 28 il établit le besoin d'une analyse qui dépasse les limites de ce qui nous apparaît et qui s'intéresse aux causes de nos

¹³ *Ibid.*, art 1, AT XI, 327.

processus émotionnels. Cette seconde approche, que l'on pourrait qualifier de naturaliste, fournira notamment un puissant remède à la confusion dans laquelle les passions se présentent à notre conscience.

Cette brève comparaison annonce déjà une dualité d'approches dans les *Passions de l'âme* qui résulte en une alternance de discours : d'un côté, les passions sont décrites en tant qu'elles « se rapportent particulièrement à l'âme », de l'autre, en tant qu'elles « sont causés, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits »¹⁴.

La même dualité d'approche a été relevée également par Pierre Guenancia :

Descartes se place ici (art. 25) du point de vue de l'épreuve subjective, il se réfère à la façon dont chacun expérimente en lui ses passions, car c'est cela même qui constitue l'être de la passion, dont la science devra ensuite expliquer la genèse et la formation à partir de la structure déjà connue du corps.¹⁵

Mais Pierre Guenancia ne se pose pas la question de la complémentarité de ces deux approches qui sera une question majeure tout au long de notre interprétation des *Passions de l'âme*.

1.1.3. L'approche naturaliste : la physique des passions

Tout d'abord, nous devons déterminer comment Descartes remplit sa déclaration initiale de traiter les passions en « physicien ». Plus particulièrement, nous nous proposons d'étudier comment la « physique des passions » se conjugue avec le cadre général de la physique cartésienne et comment s'établit sa complémentarité par rapport aux résultats de l'approche réflexive des passions.

¹⁴ Cf. la définition générale des passions dans l'art. 27, AT XI, 349.

¹⁵ Pierre GUENANCIA, *Lire Descartes*, Paris, 2000, Gallimard, p. 243

L'idée d'expliquer les passions exclusivement par leur origine somatique est d'ailleurs antérieure à la rédaction définitive du *Traité des Passions*, comme en témoigne ce passage de la lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645 :

on peut généralement nommer passions toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de sa volonté, et par conséquent, sans aucune action qui vient d'elle, par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n'est point action est passion. Mais on restreint ordinairement ce nom aux pensées qui sont causées par quelque particulière agitation des esprits.¹⁶

Descartes résume ainsi ce qui deviendra plus tard la définition générale des passions dans l'art. 27 de son *Traité*, selon laquelle une passion de l'âme semble n'avoir jamais d'autre cause qu'un phénomène purement corporel. Si tel était le cas, l'explication de la causalité des passions ne devrait se traduire que par un modèle purement mécanique. Autrement dit, si les passions sont tenues pour des effets, elles ne peuvent être expliquées qu'en étant reliées aux causes dont elles doivent être déduites. De ce point de vue, la science rationnelle des passions de l'âme ne dépendra que de la connaissance exacte des mouvements des corps qui les produisent : il s'agira d'expliquer comment prend naissance et en quoi consiste cette « quelque particulière agitation des esprits » qui constitue la cause prochaine de nos passions. D'où l'importance accordée par Descartes à l'explication des principales fonctions corporelles au début de son traité, dans les articles 5-16. Et c'est à partir de ces principes physiologiques de base que sera assignée une cause corporelle précise à chacune des passions principales dans les articles 96-111.

¹⁶ Descartes à Elisabeth, 6 octobre 1645, AT IV, 310

Dans cette optique, la déclaration de la *Lettre-préface* qui promet une explication physique des passions se conjugue à merveille avec leur définition qui inscrit les passions dans une causalité corporelle et qui trouve son application dans les articles 96-111. Mais si les passions doivent être rendues intelligibles par leur rapport aux causes physiologiques qui les font naître, encore faut-il s'entendre sur le statut de cette causalité psycho-physique. S'agit-il d'une causalité efficiente, de type mécanique, c'est-à-dire du seul type de causalité admissible selon les critères de la science cartésienne ?

À première vue, Descartes établit, entre les excitations physiologiques et les passions de l'âme, une causalité prise dans un sens beaucoup plus fort qu'il ne l'avait fait pour d'autres perceptions et sentiments. Il paraît significatif à cet égard que, dans le *Traité des Passions*, Descartes n'a jamais exprimé le rapport psycho-physique par le terme « occasion » qui semblait constituer une notion-clé dans son explication de la perception, aussi bien dans le *Monde* que dans la *Dioptrique*. Descartes se serait-il rendu compte de la méprise qui pourrait en découler ? Ou bien considère-t-il le terme approprié seulement dans le cas de la perception, mais inadmissible dans l'explication de la genèse passionnelle ? Ces questions ne peuvent être résolues que par une enquête sur la place de la causalité dans le *Traité de passions* qui diffère à nombreux égards de la causalité des textes antérieurs.

Nous pouvons déjà constater que le terme d'occasion n'apparaît pas fortuitement dans le compte rendu des actes perceptifs, si nous songeons à l'omniprésence de cette notion dans le *Monde* autant que dans la *Dioptrique*. En effet, on trouve l'expression

de cette causalité occasionnaliste aussi bien dans les exemples concrets du premier ouvrage de la physique cartésienne :

Or, il n'y a personne qui ne sache que les idées du chatouillement et de la douleur, qui se forment en notre pensée à l'occasion [n.s.] des corps du dehors qui nous touchent, n'ont aucune ressemblance avec eux.¹⁷

que dans la formulation des principes généraux de la sensibilité, établis à partir du cas d'aveugle qui touche à l'aide de son bâton des objets extérieurs :

ce qui donne occasion [n.s.] à l'âme de sentir tout autant de diverses qualités dans ces corps, qu'il se trouve de variétés dans les mouvements qui sont causées par eux en son cerveaux.¹⁸

En revanche, dans le *Traité des passions*, Descartes n'emploie jamais le terme de l'occasion pour décrire le processus, par lequel les passions se trouvent déclenchées dans l'âme.

Cette différence laisse suggérer que les passions de l'âme entretiennent avec leurs causes physiques un lien plus étroit que ne le font les perceptions des objets extérieurs ou même les sentiments que nous rapportons à notre propre corps, tels que la douleur ou le chatouillement. Autrement dit, les passions témoignent d'un régime mental particulièrement dépendant de la puissance du corps qui en détermine non seulement l'origine, mais aussi les qualités et les modalités. Notamment, les passions se distinguent des autres perceptions et sentiments intérieurs par un mouvement circulaire du sang et des esprits qui forme la boucle cardio-cérébrale. Et c'est précisément cette

¹⁷ *Le Monde*, AT XI, 5-6

¹⁸ *Dioptrique IV*, AT VI, 114

inertie de l'excitation corporelle qui empêche l'âme de maîtriser ses passions par un simple acte de sa volonté.

En outre, inscrire la passion dans une causalité revient à objectiver la passion afin de mieux l'analyser et, par conséquent, de mieux évaluer les possibilités d'une maîtrise des passions par la raison. Dans l'optique de ce discours causal, l'engendrement des passions obéit aux mêmes lois que toute la nature, car le corps humain où naissent les passions est désormais considéré comme un corps parmi d'autres, le modèle explicatif étant celui de la machine. Ce schéma causal et mécanique s'applique donc au niveau des processus physiologiques qui devraient déterminer l'essence des différentes passions. Ainsi, au lieu de décrire des types de caractères psychologiques, Descartes passe par-dessus les différences spécifiques des individus pour ne dégager que les lois auxquelles obéit la machine du corps : le battement du cœur, la contraction des muscles, la vasomotricité. À partir de la première partie des *Passions de l'âme*, il pourrait donc sembler que les passions de l'âme sont entièrement déterminées dans leur essence et dans leurs caractères distinctifs par leur conditionnement physiologique. La traduction de cette détermination en termes de causalité présente toutefois un certain nombre de difficultés que nous devons maintenant aborder, en s'attachant notamment à l'analyse cartésienne des six passions primitives dans la deuxième partie du *Traité*.

1.2. Les apories de l'approche causale des passions chez Descartes.

1.2.1. L'indétermination du terme « cause » dans la physiologie cartésienne des passions

Malgré la déclaration de la *Lettre-préface*, la deuxième partie des *Passions de l'âme* ne donne pas d'emblée une explication physicaliste des passions, mais commence par les définitions des passions selon leurs objets, tout en établissant toutes les distinctions sur un plan proprement psychologique. À l'exception de l'admiration, dont la cause physiologique est conjointe à sa définition, Descartes traite séparément l'essence des différentes passions et leur causalité corporelle. Cette séparation n'est d'ailleurs pas seulement formelle, car elle donne lieu à l'indépendance des définitions psychologiques des passions primitives par rapport à leurs causes physiologiques. Y a-t-il alors alternance des deux discours dans les *Passions de l'âme*, sans possibilité de les unifier ?

Conformément à la définition des passions, cette unification devrait se produire grâce au concept de la causalité qui relie les deux niveaux de description. Et pourtant, à l'issue de l'étude sur les causes physiologiques des six passions primitives, la relation entre les mouvements des esprits et la passion de l'âme ne semble pas univoque : au lieu d'une causalité, Descartes parle dans les art. 106 et 136 d'une « liaison établie entre notre âme et notre corps » ; plutôt que dire que les mouvements des esprits produisent ou déclenchent l'amour, il conclut sa description physiologique de cette passion avec la constatation suivante :

C'est pourquoi ce même mouvement des esprits a toujours *accompagné* [n.s.] depuis la passion de l'amour.¹⁹

de même qu'il remplace le verbe « causer » par le verbe « accompagner » en résumé de sa description physiologique de la haine :

D'où vient que ces mêmes mouvements ont coutume d'*accompagner* [n.s.] la passion de la haine.²⁰

Y a-t-il alors une indétermination de la notion de « cause » dans les textes cartésiens consacrés aux passions ? Dans les lettres à Elisabeth aussi bien que dans le *Traité des passions*, la causalité productrice des passions se traduit par tout un éventail de verbes servant à exprimer les modalités du rapport entre la cause physique et son effet psychique. Même si Descartes considérait toutes ces différentes expressions comme synonymes interchangeable, il existe néanmoins dans ses textes une oscillation des termes allant d'une causalité au sens forte, exprimée par des verbes *causer* ou *produire*, en passant par des termes plus nuancés, comme *exciter* ou *faire sentir* jusqu'à l'effacement de la causalité au sens stricte par la neutralité et réversibilité du verbe *accompagner* ou *être joint par l'institution de la nature*. Cette imprécision est d'autant plus troublante que les verbes à direction réversible tels qu'« accompagner », « être joint » apparaissent dans la seule partie du traité qui est consacrée à la genèse physiologique des passions, et notamment dans le passage qui résume en quelque sorte les tenants et les aboutissants de cette approche physiologique. En reformulant ce paradoxe sur un exemple concret, nous pouvons nous demander : si le mouvement

¹⁹ *Passions de l'âme*, art. 107, AT XI, 408

²⁰ *Ibid.*, art. 108, AT XI, 408

cardio-vasculaire spécifique « accompagne » l'amour, peut-on le considérer comme « la cause efficiente » qui explique le déclenchement d'une passion ?

À partir de ces difficultés d'ordre terminologique, des questions relatives au sens général du *Traité des passions* peuvent se poser : comment les définitions établies pour les différentes passions peuvent-elles se traduire en termes physiologiques ? Devons-nous considérer que c'est un mouvement particulier des esprits qui est la cause efficiente de la passion produite dans l'âme ? Faut-il interpréter la causalité qui se joue au niveau de la glande pinéale, selon le modèle de la cause mécanique, tel qu'il a été généralisé dans les fondements de la physique cartésienne ?

Si l'on s'en tient à la définition cartésienne des passions (art. 27), illustrée par l'exemple du déclenchement de la peur (art. 36), on peut certainement s'en tenir à la thèse somatique, selon laquelle certains états d'âme ou pensées sont excités ou conditionnés par certains processus corporels. Mais que veut dire ici précisément *conditionner*, par lequel nous avons voulu rendre toute l'envergure de l'usage que fait Descartes du verbe *causer* ? Car toute la difficulté du dualisme cartésien semble se réduire à cette imprécision conceptuelle de la causalité psycho-physique. Ainsi, Malebranche et Cordemoy pourront traduire *causer* par *occasionner*, tandis que Leibniz reprendra la voie indiquée, mais non poursuivie par Descartes, lorsque celui-ci avait employé le terme *accompagner* dans un contexte où l'on s'attendrait à lire *causer* ou *produire*. Peut-on alors concevoir un mouvement particulier sur la glande comme une cause efficiente de telle ou telle passion ?

1.2.2. Les limites du modèle mécanique dans l'explication des passions

Trois raisons principales remettent en question l'intelligibilité du rapport entre l'âme et le corps en termes de causalité mécanique :

Premièrement, il faut évoquer la réversibilité entre la cause et l'effet dans le processus affectif : l'émotion appartenant à l'âme est tantôt désignée comme l'effet, tantôt comme la cause du processus corporel concomitant. Deuxièmement, nous sommes confrontés dans les *Passions de l'âme* à un dédoublement du discours, comme s'il existait deux façons indépendantes et mutuellement indifférentes d'expliquer les passions, au niveau psychique et physiologique. La question est de savoir si l'unification de ces discours peut se faire en établissant une causalité entre leurs termes respectifs. Enfin, il faudra aborder le problème de l'incommensurabilité entre une pensée et un mouvement corporel qui exclut la possibilité de concevoir un rapport causal entre deux termes, dont la nature absolument hétérogène.

a) La difficulté de concevoir une efficacité causale dans un rapport foncièrement réversible

Nous pouvons opposer d'un côté la thèse somatique (art. 27) qui implique une dépendance asymétrique de la constituante mentale de la passion sur sa constituante physiologique, et de l'autre côté la déclaration faite par Descartes sur une dépendance réciproque et réversible entre les mouvements corporels et les pensées. Dans sa lettre à Elisabeth de mai 1646, Descartes nous donne une idée explicite de cette réversibilité,

qui rend caduque le concept de la cause efficace en ce qui concerne le déclenchement somatique des passions :

il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps, que les pensées qui ont accompagnées quelques mouvements du corps, dès le commencement de notre vie, les accompagnent encore à présent, en sorte que si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent en l'âme les mêmes pensées, et réciproquement, si nous avons les mêmes pensées, elle produisent les mêmes mouvements.

Cette constatation d'une implication réciproque entre les mouvements corporels et les passions de l'âme se retrouve dans l'art. 107 du *Traité des passions* :

(...) il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous après que l'autre ne s'y présente aussi.

Les conséquences de cette réversibilité semblent lourdes pour la thèse initiale qui attribue à chaque passion une cause physiologique, du moment que cette dernière peut redevenir à son tour le simple effet d'une pensée émotive qui prend son origine dans l'âme. Car la causalité au sens fort du mot doit nécessairement inclure une asymétrie entre ses termes, sous peine d'être réduite à une simple constatation de coprésence. Logiquement parlant, une relation causale doit prendre la forme « si A, alors B », tandis qu'une relation d'interdépendance s'exprime « A et B », les deux termes étant toujours vrais simultanément. Cette dépendance ontologique de l'effet par rapport à sa cause est exprimée par Descartes dans la *Méditation III* :

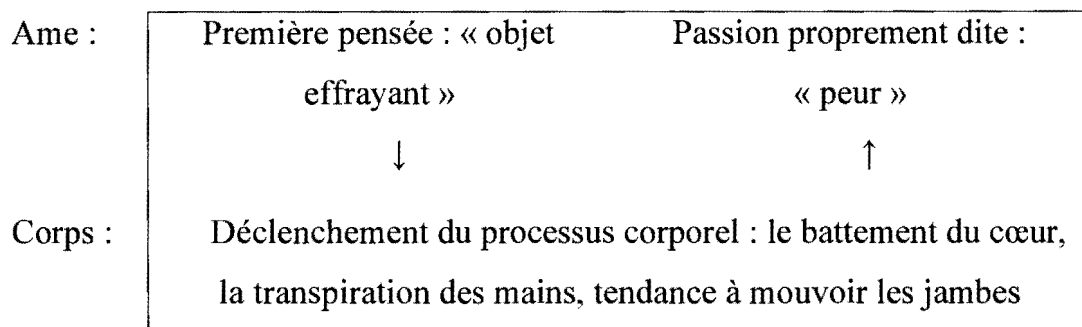
c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ?²¹

La réversibilité entre les deux termes qui peuvent déclencher la passion, n'est-elle pas alors en contradiction avec l'idée d'une causalité métaphysiquement fondée ? Si l'on veut tenir pour valide le concept d'une causalité psycho-physique au sens fort du terme, relatif à celui de la cause efficiente, il faut donc trouver une dépendance asymétrique de la composante psychique à l'égard de la composante physiologique. Sinon, Descartes ne pourrait établir que la simultanéité de ce qui se passe dans le corps et dans l'esprit, au point de s'approcher de la conception spinoziste d'une corrélation entre les deux modes d'expression des affects.

Il faudra donc relativiser cette symétrie apparemment parfaite qui résulte du principe générale de l'association entre les pensées et les mouvements corporels. C'est peut-être dans cette optique que Descartes introduit au début du mécanisme passionnel une certaine « première pensée » qui n'est pas encore la passion elle-même, mais une incitation de la part de l'âme à déclencher le processus responsable aussi bien de l'excitation corporelle que de l'émotion proprement dite de l'âme. Le recours à cette première pensée sera systématique dans l'explication de la constituante physiologique des passions dans les articles 102, 103 et 105 qui décrivent les mouvements du sang et des esprits dans l'amour, la haine et le désir. La première considération de l'objet de la passion apparaît dans ses articles comme l'une des conditions nécessaire de toute passion, en ce qu'elle se situe à l'origine du processus corporel, qui, à son tour,

²¹ *Méditation troisième*, AT IX, 32

provoque la passion proprement dite dans l'âme. Le schéma explicatif est alors le suivant :



L'asymétrie nécessaire pour concevoir un rapport causal entre l'âme et le corps peut être ainsi réintroduite dans le déclenchement des passions. Mais des difficultés plus redoutables encore surgissent même à travers ce nouveau schéma, comme si tout modèle psycho-physique était prédestiné à faire défaut aussitôt qu'on le redéfinit avec une précision strictement réservée aux machines.

b) La concurrence des causes

b1) La surdétermination causale des passions

Si le problème de la réversibilité a pu être relativisé grâce à l'intervention d'une « première pensée » au début du processus passionnel, ce n'est qu'au prix de nouvelles difficultés. Car il reste à savoir comment la réponse passionnelle vis-à-vis d'une situation donnée sera choisie. Face à un animal effroyable, quel sera le facteur qui décidera entre une réponse émotionnelle lâche (déclenchement de la peur) ou une réponse émotionnelle courageuse (déclenchement de la hardiesse)? À travers l'analyse

réponse émotionnelle courageuse (déclenchement de la hardiesse)? À travers l'analyse de la passion exemplaire, la peur, article 36 indique un grand nombre de facteurs responsables de ce choix. Du côté physiologique, Descartes énumère un mouvement particulier des esprits animaux, le tempérament du corps et l'intervention de la mémoire corporelle (une certaine disposition du corps qui s'établit par l'habitude et qui pousse les esprits animaux à suivre toujours la même voie). Du côté de la pensée, Descartes prend en considération non seulement le jugement implicite sur la qualité de l'objet (jugé « effrayant » en l'occurrence), mais il donne aussi un rôle décisif à la force ou la faiblesse de l'âme, capitale dans l'alternative entre la peur et la hardiesse. Et l'article 48 précise que la force de l'âme consiste dans « les jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal ».

Le problème rencontré ici réside dans la difficulté à identifier une condition nécessaire et suffisante au déclenchement de la passion. Car si le problème de la surdétermination causale peut trouver une solution précise dans le domaine de la physique, où l'ensemble des conditions peut être désigné comme la cause nécessaire et suffisante d'un effet, en revanche, il se transforme dans le cas étudié en aporie, dès lors qu'il n'est plus possible d'assurer l'homogénéité d'un tel ensemble de causes. Comment expliquer les passions en physicien, lorsque les conditions nécessaires à leur production se situent dans deux ordres radicalement différents ? L'attribution du rôle causal devrait alors revenir au facteur qui se révèle comme principal, mais encore faut-il établir la manière dont les différentes causes partielles sont reliées à cette cause principale, étant donnée l'hétérogénéité de l'ensemble de toutes ces conditions. Peut-on établir des relations univoques entre d'une part, l'impression dans les nerfs, le

tempérament du corps et la mémoire corporelle, et d'autre part, les jugements de qualité et la force ou la faiblesse de l'âme ?

Certes, le problème de la surdétermination causale pourrait être résolu de façon simple, si l'on admettait deux explications différentes des passions, mutuellement indépendante entre elles. Ainsi, il n'y aurait en effet pas de contradiction à attribuer le rôle principal tantôt à la cause physiologique, tantôt à la cause psychique, puisque les deux explications se tiendraient sur deux niveaux essentiellement différents. Une telle solution justifierait du même coup l'indépendance des définitions des passions primitives par rapport à leurs causes physiques que nous avons évoquée plus haut. Mais cette voie, même si elle peut être conjecturée à partir de la position cartésienne des problèmes, est celle suivie par Spinoza et la solution proposée par Descartes est radicalement différente. Car le défi des *Passions de l'âme* est justement de poser le dualisme comme règle méthodique, de décrire ensuite les mêmes phénomènes en termes de corps et en termes de pensée, et de réunifier finalement ces deux discours par un modèle causal. Et c'est dans cette perspective qu'il faut lire l'hypothèse cartésienne sur l'interaction entre l'âme et le corps au niveau de la glande pinéale.

b2) Le modèle de la glande pinéale présente-t-il une solution au problème de la surdétermination causale ?

L'article 34 des *Passions* aborde une question à laquelle Descartes a longtemps refusé de donner une réponse précise et univoque²² :

²² cf. *À Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 664 : « L'autre [chose en l'âme humaine est] qu'étant uni au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière. » ; cf. *À Arnauld*, 29 juillet 1648, AT

comment l'âme et le corps agissent l'un contre l'autre.

Nous attendons avec impatience que Descartes nous éclaire sur ce sujet, en précisant ce qu'il entendait par la troisième notion primitive dans les *Lettres à Elisabeth*. Car il devrait s'agir ici, dans l'article 34 des *Passions de l'âme*, de l'application et de l'explicitation de cette troisième notion laissée en suspens dans les *Lettres*, étant donné que c'est précisément par elle que nous entendons

la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions.²³

Mais non seulement Descartes passe le terme de la « troisième notion primitive » sous silence tout au long du *Traité des passions*, mais encore il emploie ici un modèle faisant référence au contact entre deux corps, en contradiction flagrante avec les principes qu'il a lui-même établis dans sa correspondance avec Elisabeth.²⁴

Pour comprendre cette lacune et cette omission principielle, il faut se souvenir que l'union, correspondant à la troisième substance, ne peut jamais être distinctement conçue, mais seulement confusément vécue. Cette impossibilité de proposer un modèle distinct de l'union pourrait notamment expliquer pourquoi Descartes préfère thématiquer, dans l'art. 34 de son *Traité*, les seuls processus corporels, au lieu de s'attacher à expliquer comment le corps et l'esprit sont étroitement joints dans les

V, 222: « l'âme est consciente de son union avec le corps, mais cette conscience n'est pas connaissance. Autrement dit, l'âme est certaine de l'union sans la pouvoir comprendre et l'évidence expérimentale ne peut s'accompagner ici d'aucune comparaison et d'aucune raison. »

²³ *À Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 665

²⁴ *Ibid.*, AT III, 666 : « la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir des notions, pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas, comme [...] lorsqu'on veut concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un corps meut un autre corps. »

passions. Car c'est bel et bien du point de vue de l'étendue qu'il décrit le mécanisme par lequel l'âme reçoit, par le biais de la glande pinéale, les impressions des esprits et comment elle dirige ceux-ci, par le même biais, vers les nerfs :

Ajoutons ici que la petite glande qui est le principal siège de l'âme, est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits, qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons qu'il y a de diversités sensibles dans les objets ; mais qu'elle peut aussi être diversement mue par l'âme, laquelle est de telle nature qu'elle reçoit autant de diverses impressions en elle, c'est-à-dire qu'elle a autant de diverses perceptions qu'il arrive des mouvements en cette glande. Comme aussi réciproquement la machine de notre corps est tellement composée que de cela seul que cette glande est diversement mue par l'âme ou par telle autre cause que ce puisse être, elle pousse les esprits qui l'environnent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres.²⁵

À lire attentivement ce compte rendu de l'interaction psycho-physique, il ressort clairement qu'il ne s'oppose nullement au modèle du pilote en son navire, pourtant explicitement rejeté dans la *VIème Méditation*, mais qu'il en donne au contraire une version plus précise du point de vue mécanique. Car dans l'hypothèse de la glande pinéale, il n'est question que des processus corporels et l'âme elle-même est assimilée à un corps qui reçoit et qui transmet différents types de mouvement, à savoir les perceptions et les volitions. Non qu'il y ait ici nécessairement une contradiction dans le système de Descartes : le *Cinquième discours de la méthode* a déjà suggéré que le modèle dit du « pilote en son navire » pourrait peut-être s'appliquer au cas des mouvements volontaires :

il ne suffit pas que [l'âme] soit logée dans son corps comme un pilote dans son navire, *sinon peut-être pour mouvoir ses membres* [n.s.]; mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement

²⁵ *Passions de l'âme*, art. 34, AT XI, 354-355

avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme.²⁶

En outre, l'argument même de la *VIème Méditation métaphysique* consistait à dire que le pilote ne pourrait avoir que des perceptions « distinctes » des mouvements produits dans son vaisseau, mais qu'il ne connaîtrait pas la façon confuse dont nous ressentons la douleur ou la faim²⁷. Or, les perceptions des différents mouvements du corps, qui se répercutent sur la glande pinéale, sont nécessairement « distinctes », selon les termes mêmes de l'art. 34 :

autant de diverses perceptions qu'il arrive des mouvements en cette glande.

Ainsi, l'analogie entre l'âme et le pilote semble acceptable dans le cas du mouvement volontaire et de la perception distincte, et même conforme à l'hypothèse qui joint l'âme à la glande pinéale. En revanche, pour comprendre l'affectivité, on ne peut pas s'en tenir seulement à ce modèle de rapport extrinsèque entre mon âme et mon corps. L'hypothèse de la glande pinéale est donc plausible du point de vue de système, mais elle souffre d'une insuffisance explicative à l'égard des passions, des appétits et d'autres perceptions confuses.

C'est pour cette raison que Descartes devra compléter son schéma de la glande pinéale par la référence à l'institution naturelle : grâce à l'hypothèse de la glande pinéale, nous comprenons comment l'âme peut être affectée par les mouvements qui se produisent dans n'importe quelle partie de son corps, mais c'est seulement grâce à celle de l'institution naturelle que nous comprenons pourquoi, au lieu de percevoir ces

²⁶ *Discours de la méthode*, 5ème partie AT, VI, 59

²⁷ cf. *Méditations sixième*, AT IX, 64

affections sous forme de déplacements spatiaux, l'âme perçoit confusément des qualités. Et l'institution de la nature sera également la réponse cartésienne à ceux qui contestent la possibilité d'un rapport causal entre une modification corporelle et une pensée, entre lesquelles il n'y a pas de proportion concevable. Car c'est précisément cette question qui rend problématique l'apparente simplicité de l'interaction psychophysique : comment peut-on ramener la qualité et l'intensité des passions à la détermination d'un mouvement particulier des esprits ? Avant de passer à l'examen détaillé de l'institution naturelle, nous devons donc aborder la plus grande difficulté de l'interactionnisme de Descartes, celle qui lui a valu la plupart des critiques et des rejets de la part de ses successeurs :

c) L'incommensurabilité des forces dans la causalité des passions

Même si Descartes prétend expliquer les passions « en physicien », il lui est difficile de trouver des lois de proportionnalité entre la cause corporelle et l'effet passionnel qui se rapprocheraient des lois établies dans la Seconde partie des *Principes de philosophie*. Il lui est notamment impossible de représenter les forces qui s'exercent sur la glande pinéale par deux vecteurs réciproquement comparables. Car comment pourrait-on évaluer la quantité de la force nécessaire à l'âme pour transformer la crainte en hardiesse et pour éviter la peur ? Et pourtant la proportionnalité joue un très grand rôle dans l'explication cartésienne de la causalité, comme le montre l'article 36 de la Seconde partie des *Principes*, selon lequel la force de mouvement d'un corps équivaut au produit de sa grandeur et de sa vitesse :

lorsqu'une partie de la matière se meut deux fois plus vite qu'une autre, et que cette autre est deux fois plus grande que la première, nous devons penser qu'il y a tout autant de mouvement dans la petite que dans la grande.²⁸

Par cette équation, Descartes a voulu rendre intelligible la notion de « force » qui, dans son système, ne doit pas être attribuée aux corps comme une qualité réelle, mais qui doit être entièrement réductible aux notions de figure et de mouvement. Or, cette réduction s'accomplit ici en définissant la force comme le produit de la grandeur et de la vitesse. Mais pouvons nous opérer la même réduction pour le terme de *force de l'âme* qui revient si souvent dans le *Traité des passions* ? La notion même de la force de l'âme ne reste-t-elle pas obscure, parce qu'elle est impossible à traduire en termes de grandeur et de vitesse ?

Dans l'article 46, Descartes abandonne la tripartition traditionnelle de l'âme et exprime l'opposition entre la volonté et les passions en termes de forces qui se combattent au niveau de la glande pinéale :

il n'y a point en ceci d'autre combat sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau, pouvant être poussée d'un côté par l'âme, et de l'autre côté par les esprits animaux, qui ne sont que des corps (...), il arrive souvent que ses deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre.

Mais ces forces sont nécessairement incommensurables : d'un côté, la force de l'âme et de la volonté ne consiste que dans des « jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels la volonté a résolu de conduire les actions dans sa vie ». De l'autre, la force des esprits animaux n'est que

²⁸ *Principes*, AT IX-2, 84

« figure et mouvement ». Comment trouver une commune mesure entre les jugements de la volonté d'un côté, et les impulsions exercées par des parties du sang de l'autre ?

Sur ce point précis, il faut avouer que la force de l'âme représentée dans la théorie cartésienne des passions est une chose énigmatique et difficile à concevoir, comme l'ont signalé de nombreux postcartésiens, à commencer par Malebranche et Spinoza, et comme l'ont avoué également les commentateurs les plus attachés à Descartes, tels que Geneviève Rodis-Lewis²⁹ ou Denis Kambouchner³⁰.

Ainsi Spinoza recentre-t-il sa critique de la théorie cartésienne des passions autour de la question des forces qui sont censées s'opposer au niveau de la glande pinéale. La Préface de la partie V de l'*Éthique* renverse la physique cartésienne des passions par le raisonnement suivant : si les forces de l'esprit et du corps sont réciproquement incommensurables, la causalité à l'œuvre dans les passions humaines, telle que la conçoit Descartes, est inintelligible. Même si Spinoza partage avec Descartes le projet d'expliquer les passions par leurs causes prochaines et naturelles, le *Traité des passions* n'est pas en mesure, aux yeux de l'auteur de l'*Éthique*, d'analyser cette causalité à sa juste mesure :

je ne puis assez m'étonner, certainement, de voir un philosophe [...], après avoir si souvent reproché aux scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par les qualités occultes, adopter une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte. Qu'est-ce qu'il entend, je le demande, par union de l'esprit et du corps ? Quel concept clair et distinct a-t-il, dis-je, de la pensée très étroitement unie à une certaine petite portion de quantité ? [...] Ensuite, je voudrais bien savoir combien de degrés de mouvement l'esprit peut attribuer à cette petite glande pinéale, et avec quelle force il peut la tenir

²⁹ G. RODIS-LEWIS, « Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes », in : *Descartes, Cahiers de Royaumont*, Paris 1957, p. 227

³⁰ D. KAMBOUCHNER, *L'Homme des passions*, op.cit., p. 163

suspendue ; [...] et il est sûr quand il n'y a pas de rapport de la volonté au mouvement, qu'il n'y a pas non plus de comparaison entre les puissances ou les forces de l'esprit et celles du corps.³¹

Les arguments de Spinoza contre l'hypothèse interactionniste de Descartes se divisent en trois mouvements : d'abord, Spinoza considère l'union établie par Descartes entre l'âme et le corps comme une idée confuse, puisque cette union n'a aucune cause prochaine assignable ; ensuite, il insiste sur l'incommensurabilité des forces de l'âme et celles du corps qui rend leur comparaison impossible et, par là même, leur interaction inintelligible ; enfin, il reproche à Descartes d'avoir recours à une anatomie fantaisiste, contestée par la dissection même du cerveau. Mais le reproche majeur se concentre sur la question d'une mesure commune : puisqu'il n'y a pas de rapport mathématique entre une pensée et un mouvement, il n'y a aucune comparaison possible entre la force de l'esprit et celle du corps. Par hypothèse, la force exercée sur la glande par les esprits animaux, pourrait être, à la limite, exprimée en termes mathématiques. Mais comment pourrait-on rendre précise ou calculable la quantité de force par laquelle cette glande est mue par la volonté de l'âme ? C'est pour cette raison que Spinoza, même s'il reprend le programme cartésien de l'explication des forces par leurs causes prochaines, refuse de reconnaître le modèle explicatif de Descartes comme valable. Il résulte de cette critique que Spinoza, de son côté, ne pourra reprendre le terme de la « force de l'esprit » que dans une étude comparative où les forces des affects et ceux de l'intellect se situeront dans un même système d'intelligibilité géométrique, sur lequel nous serons obligés de revenir dans la Deuxième partie, chap. « Géométrie des affects ».

³¹ SPINOZA, *Éthique* V, Préface, trad. Pautrat, Paris 1999, p. 483-485

Tandis que Spinoza insiste dans sa critique sur l'impossibilité de l'action de l'âme sur le corps, Malebranche semble s'occuper davantage de l'impossibilité de la causalité inverse, celle que les modifications corporelles peuvent exercer sur nos pensées.

À de nombreuses reprises, Malebranche s'acharne à démontrer qu'il n'y a pas de commune mesure entre les modifications de l'étendue et les qualités sensibles.³² Or, s'il n'y a pas de proportionnalité entre la cause et l'effet, nous ne pouvons avoir aucune idée claire d'une telle causalité. Lorsque Théodore démontre à Aristote que le son n'est pas au son ce que la corde est à la corde, il prend l'exemple d'un stimulus physiologique incomparable à l'effet perçu par l'esprit : alors qu'un léger toucher produit du plaisir, un toucher trois fois plus grand au même endroit du corps ne produira pas du plaisir, mais de la douleur.³³ De cette absence de proportionnalité résulte qu'il ne faut pas attribuer aux « ébranlements du cerveau » le statut des causes réelles de nos sentiments. Ces modifications physiologiques constituent tout au plus l'occasion pour que les sentiments se produisent dans l'âme.³⁴

D'autres auteurs ne peuvent s'empêcher de manifester une perplexité identique à celle de Malebranche ou de Spinoza devant la communication ou la causalité entre deux substances définies comme incommensurables. Ainsi Gassendi résume-t-il l'une de ses objections capitales contre la conception cartésienne de l'homme :

³² *Recherche de la Vérité*, in : *Œuvres complètes*, éd. A. Robinet, Paris, 1965, tome I, p. 126

³³ *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, in : *Œuvres Complètes*, op. cit., tome XII, p. 79-81.

³⁴ *Ibid.*, p. 96-97

mais, pour dire en un mot, cette générale difficulté demeure toujours, qui est de savoir comment se qui est corporel se peut faire sentir et avoir communication avec ce qui n'est pas corporel, et quelle proportion l'on peut établir entre l'un et l'autre.³⁵

Selon Gassendi, il n'y pas de communication sans proportionnalité. Par conséquent, la distinction cartésienne entre l'âme et le corps rend leur union mystérieuse et incompréhensible.

Nous ne chercherons pas à multiplier ici les exemples des critiques qui contestent qu'une union puissent s'établir entre deux substances réellement distinctes et incommensurables. Nous nous efforcerons plutôt de restituer l'intelligibilité du modèle propre à l'explication des passions.

1.3. L'institution de la nature : le dépassement du dualisme ?

1.3.1. La coordination entre les modifications corporelles et les sentiments de qualité : le rôle de l'institution de la nature

Malgré les remarques acerbes que cette idée a suscité chez les postcartésiens, Descartes n'a jamais jugé nécessaire que deux choses soient d'une même nature pour qu'elles puissent agir l'une sur l'autre. Cette certitude, que les successeurs de Descartes ne partagent point, se situe sur deux niveaux : d'une part, il n'est pas obligatoire que l'esprit soit de même nature que le corps pour qu'elle puissent entretenir des relations causales, comme le signale Descartes à Clerselier en résumant les objections de Gassendi :

³⁵ *Cinquièmes objections*, in : *OP II*, éd. Alquié, p. 784

toute la difficulté qu'elles contiennent ne procède que d'une supposition qui est fautive, et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir, que si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre.³⁶

De l'autre côté, les modifications corporelles peuvent être à l'origine de sentiments qui n'ont aucune affinité avec eux, comme le signale Descartes à de nombreuses reprises. Ainsi, dans la *Méditation Sixième*, le rapport des mouvements de notre corps aux pensées de notre âme se manifeste irréfutablement, même si nous n'en pouvons donner aucune proportionnalité et aucune autre raison qu'une certaine institution naturelle :

quand j'examinais [...] pourquoi cette je ne sais quelle émotion de l'estomac, que j'appelle faim nous fait avoir envie de manger [...] je ne pouvais en rendre aucune raison [lat : ratio] sinon que la nature me l'enseignait, car il n'y a certes aucune affinité ni aucun rapport entre cette émotion de l'estomac et le désir de manger.³⁷

Aucune commune mesure n'est donc nécessaire pour se convaincre qu'une certaine émotion de l'estomac éveille dans l'âme le sentiment de la faim. Cependant, Descartes lui-même constate la difficulté à rendre raison de cette unité compositionnelle autrement que par une certaine institution de la nature. Comment cette institution de la nature s'applique-t-elle au rapport qu'entretiennent les modifications du corps avec les passions de l'âme ? Et comment peut-elle rendre raison de la correspondance constatée entre les processus physiologiques et les processus mentaux ?

Pour répondre à ces questions, il nous faut revenir aux ouvrages antérieurs de Descartes qui expliquent le processus perceptif en faisant appel à une institution de la

³⁶ *Lettre à Clerselier*, faisant partie des réponses de Descartes aux instances de Gassendi, AT IX, 213

³⁷ *Méditation Sixième*, AT IX ; la même idée est exprimée avec concision dans les *Troisièmes Réponses* : « Les actes intellectuelles n'ont aucune affinité avec les actes corporels », AT IX, 137

nature. Le rapprochement entre la théorie de la perception et celle de l'affectivité se justifie par deux raisons principales : d'une part, les perceptions appartiennent à la même famille de pensées que les passions ; de l'autre, le déclenchement des processus passionnel est souvent décrit par Descartes en continuité parfaite avec un certain acte perceptif : la perception d'un animal comme effroyable constitue déjà la passion de la crainte.

C'est ainsi que dans l'art. 35, la perception de l'animal a pour effet quasi immédiat le déclenchement de la passion, la condition nécessaire étant que l'animal soit *vu* comme effrayant :

les deux images n'en composent qu'une seule sur la glande, qui, agissant immédiatement contre l'âme, lui fait voir la figure de cet animal.

Un doute subsiste sur une telle formulation : comment l'âme peut-elle voir l'image formée sur la glande, si elle n'a pas d'yeux pour regarder l'image formée sur la glande ? Descartes suppose peut-être de la part de son lecteur un certain acquis, que ce dernier avait pu tirer des explications beaucoup plus élaborées dans la *Dioptrique* :

ce sont les mouvements par lesquels [la peinture, c'est-à-dire l'image] est composée qui agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la nature pour lui faire avoir de tels sentiments.³⁸

L'âme n'a donc pas affaire à l'image comme telle, mais elle se trouve seulement affectée par un certain mouvement déterminé (impression), qui lui fait sentir quelque chose. Ce principe de communication par impression se confirme dans l'article 36 des

³⁸ *Dioptrique V*, AT VI, 130

Passions de l'âme où Descartes décrit l'excitation proprement dite de la passion de la peur :

Car de cela seul que ces esprits entrent en ces pores ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature, pour faire sentir à l'âme cette passion.

Quelle est ici la valeur explicative de l'institution de la nature ? Si nous avons souligné précédemment l'insuffisance et l'inintelligibilité de la formule « tel mouvement des esprit *est la cause* de telle passion », pouvons nous remédier maintenant à cette difficulté en s'attachant à la formule « tel mouvement *est institué par la nature* pour que telle passion se produise dans l'âme » ? Pour évaluer le rôle de l'institution de la nature dans l'explication cartésienne de l'affectivité, il faudra donc déterminer dans quelle mesure la théorie des passions de 1649 rejoint et réinvestit la théorie de la perception développée dans les écrits antérieurs.

1.3.2. La perception et la théorie de la dissemblance

Dans la plupart des textes consacrés à la perception, Descartes compare la perception des qualités sensibles à la compréhension d'un signe linguistique. L'analogie entre la perception et le modèle de la signification va souvent au-delà d'une simple comparaison formelle, puisqu'elle permet d'expliquer, comment certaines modifications physiques excitent ou produisent dans l'âme la perception des qualités sensibles, même s'il n'existe aucune ressemblance et affinité de nature entre les uns et les autres. L'approfondissement de cette analogie nous permettra notamment de répondre aux objections des postcartésiens qui ont considéré le modèle cartésien

comme inintelligible en insistant sur l'incommensurabilité et la disproportionnalité entre les sentiments de l'âme et les mouvements corporels qui les excitent.

Pour montrer qu'il n'est pas nécessaire de présupposer une ressemblance entre les qualités physiques de l'objet et les qualités ressenties dans l'âme, Descartes propose dans le Quatrième discours de la *Dioptrique* cette belle réflexion sur les tailles-douces, qui

n'étant faites que d'un peu d'encre posée ça et là sur le papier, nous représentent des forêts, des villes, [...] bien que, d'une infinité des diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance.³⁹

Pourquoi avoir choisi les tailles-douces ? La raison de ce choix est simple : dans ce genre de gravure, on retrouve uniquement des *figures* qui ne reproduisent pas les qualités sensibles, mais qui les expriment ou les signifient. Ainsi, les couleurs s'y trouvent réduites à des surfaces hachurées, et pourtant, nous reconnaissons immédiatement ce que ces surfaces représentent, sans s'attarder à leur interprétation, parce qu'elles ont la valeur implicite des signes. Descartes peut ainsi réfuter la théorie des espèces intentionnelles qui présupposent une affinité, une ressemblance entre l'objet physique et l'image transmise jusqu'à l'âme. Mais plus qu'à la critique des espèces intentionnelles, nous nous intéressons ici à « l'infinité des diverses qualités » que les surfaces hachurées permettent de figurer. Car il s'agit pour nous de comprendre comment les modifications de l'étendue peuvent produire les qualités sensibles perçues par l'âme.

³⁹ *Dioptrique V*, AT VI, 113

Ce contexte nous invite à revenir aux fameuses figures schématiques de la Règle XII⁴⁰. Au même titre que les tailles-douces, les carrés hachurés nommés ‘blanc’, ‘bleu’ et ‘rouge’ ont servi à Descartes d’exemple par excellence d’une retranscription non ressemblante des données sensibles, dont la vertu consiste à délivrer l’esprit de la confusion inhérente aux couleurs. À l’instar du graveur de tailles-douces, le physicien s’attache à exprimer la différence entre les qualités sensibles telles que les couleurs par diverses figures de géométrie,

puisqu’il est sûr que la diversité des figures suffit à exprimer toutes les différences des choses sensibles⁴¹

Et ce présupposé de codage reste au fondement de l’explication cartésienne de l’interaction entre le corps et l’âme, qui est de telle nature

qu’elle reçoit autant de diverses impressions en elle, c’est-à-dire qu’elle a autant de diverses perceptions qu’il arrive de divers mouvements en cette glande.⁴²

Il reste à savoir comment ce codage s’effectue et comment il peut résoudre le problème de l’incommensurabilité entre la cause physiologique et son effet passionnel dans l’âme.

1.3.3. La théorie du code à l’œuvre dans les *Passions de l’âme*

Nous rejoignons ici l’une des conclusions établies par J.-L. Marion à propos de l’analogie entre la sensation et le processus sémiotique :

⁴⁰ *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 413

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Passions de l’âme*, art. 34., AT XI, 355

entre la cause de la sensations et la sensation, le rapport de signifiant de signifié introduit l'unité d'un signe, que Descartes marque avec netteté, en risquant l'étrange formulation 'action qui signifie' (*Le Monde*, AT XI, 4) ». ⁴³

Nous allons donc appliquer ce que J.-L. Marion appelle « la théorie du code » au schéma donné par Descartes de l'institution de la nature, et nous demander si l'on peut tirer quelque profit du réinvestissement de ce modèle à la théorie cartésienne des passions. Comme nous l'avons déjà souligné, non seulement Descartes a-t-il insisté, depuis ses premiers écrits sur *Le Monde* jusqu'aux *Passions de l'âme*, sur l'institution de la nature à l'œuvre dans la perception, mais surtout, il n'a jamais manqué de comparer son modèle perceptif au processus sémiotique qui est à l'œuvre dans la compréhension et dans la production des mots. C'est ainsi que dans les premières pages du *Monde*, Descartes n'hésite pas à comparer « l'institution de la nature » qui détermine notre perception, à l'association étroite qui relie le son et la chose signifiée, et qui est due à l'institution des hommes :

Or, si des mots qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance, pourquoi la nature ne pourra-t-elle aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien en soi qui soit semblable à ce sentiment ?⁴⁴

Le signe peut, en effet, provoquer dans l'âme des pensées et des sentiments, sans leur ressembler nécessairement. Par analogie avec le langage, Descartes instaure entre les pensées et les modifications du corps la même relation qui existe entre le signe et le sens ou, pour utiliser les termes de Saussure, entre le signifié et le signifiant.

⁴³ Jean-Luc MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, p. 257

⁴⁴ *Le Monde*, AT XI, 4

Dans le contexte de notre étude sur les théories des passions, et au-delà de la thèse de J.-L. Marion, il s'agit maintenant de démontrer que l'analogie cartésienne ne concerne pas uniquement des actes perceptifs. L'art. 197 de la Quatrième partie des *Principes*, La Lettre à Chanut de 1^{er} février 1647 ainsi que l'art. 50 du *Traité des passions* confirment que les passions connaissent elles aussi cette institution bipolaire qui s'établit naturellement entre certaines modifications du corps et les sentiments excités dans l'âme.

Dans les *Principes de la philosophie*, à la fin de sa physique du monde visible, Descartes se propose de démontrer, comme il l'avait déjà fait dans le *Monde* et dans la *Dioptrique*, la dissemblance entre les modifications de l'étendue et les pensées qui sont suscitées par ces modifications. En occurrence, cette dissemblance se situe entre les tâches d'encre disposée sur le papier (des lettres écrites) et les *cogitationes confusae quae sensus, sive sensationes, dicuntur*. Or, dans le développement plus détaillé qui suit, il devient manifeste qu'il s'agit des passions de l'âme puisque ces mêmes états sont désignées d'abord comme *commotionae in animis nostris*, concrétisés ensuite sous forme d'*affectus indignationis et tristitiae* auxquels s'opposent enfin, et seulement dans la traduction française, *des passions de l'amour et de la joie*. Certes, l'article 197 insiste notamment sur la dissemblance entre la forme des lettres et la forme de la passion excitée par ces lettres, mais il démontre par là même que l'émotion suscitée dans l'âme doit être nécessairement décrite sur un plan différent que celui sur lequel se situe la modification corporelle.

De la même façon qu'il parlait dans le *Monde* d'une « action qui signifie », c'est-à-dire qui nous fait avoir la perception de la lumière, Descartes établit de même, dans sa

théorie des passions, une telle corrélation entre les modifications corporelles et les affections passionnelles qui peut se comprendre à partir du concept de la signification. Cette analogie ressort tout particulièrement dans la lettre à Chanut de 1^{er} février 1647 où Descartes résume les principes sur lesquels il a bâti sa conception psycho-physique des passions. Pour mieux suivre l'argument de Descartes, nous avons découpé le passage concerné en trois mouvements. D'abord, nous pouvons constater que la théorie de la dissemblance y a été réinvestie pour l'étude des passions :

Et ce n'est pas merveille que certains mouvements de cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance,

ce principe étant ensuite rattaché à l'institution naturelle qui s'établit par habitude entre certains mouvements corporels et les pensées parmi lesquelles il faut compter les passions :

car, de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvements ou autres dispositions de ce corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent à l'âme les mêmes pensées ; et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition.

Enfin, le principe général régissant la psycho-physique des passions est rendu facilement concevable par l'analogie entre la dualité des passions et la bipolarité des signes du langage :

Ainsi, lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots, qui sont des choses matérielles, avec leurs significations, qui sont des pensées ; en sorte que, lorsqu'on oit

après derechef les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses, et quand on conçoit les mêmes choses, on se ressouvient des mêmes mots.⁴⁵

Et il n'y a aucun doute quant à l'identification des pensées qu'il s'agit ici d'associer aux mouvements corporels. Il s'agit bien de ces pensées d'espèce particulière que sont les passions, car l'exemple qui précède et qui suit le passage cité est celui de l'amour et de son association étroite et immédiate avec la chaleur produite autour du cœur.

Cette comparaison entre la bipolarité des passions et celle des signes ne suffit certainement pas à expliquer toutes les difficultés propres à l'incommensurabilité des passions de l'âme relativement aux modifications corporelles qui les ont éveillées ; elle garde toutefois l'avantage de ramener un rapport difficilement concevable à quelque chose de très connu. D'autre part, la valeur explicative de cette analogie consiste à rendre intelligible le caractère réversible de la liaison établie entre les pensées et les mouvements corporels qui les accompagnent. Là où le modèle mécanique souffrait d'une insuffisance explicative, il fallait non pas changer, mais transposer le paradigme de la causalité : les deux termes constitutifs de la passion sont associés par l'institution de la nature de façon analogue à la liaison immédiate que l'institution des hommes a établie entre le son et le sens des paroles. Un autre avantage de cette analogie est la possibilité qu'elle donne de conserver des termes causals dont nous avons besoin pour exprimer le conditionnement physiologique des passions. Ainsi, le mouvement des esprits sur la glande est un signe qui, en vertu de ses propres traits distinctifs, incite l'âme à sentir certaines choses relativement à un certain objet. C'est l'institution de la

⁴⁵ R. DESCARTES, *À Chamut*, 1er février, AT IV, 603-604.

nature qui assure la liaison entre les deux termes constitutifs de la passion et c'est l'analogie avec le processus de signification qui la rend concevable :

Et ce n'est pas merveille [n.s.] que certains mouvements de cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance.⁴⁶

Mais cela n'est pas tout. Dans les *Passions de l'âme*, le paradigme du langage est doté d'une double fonction : d'une part, il nous montre en quoi la liaison établie naturellement entre deux termes incommensurables consiste (1), comme il l'a déjà fait dans les *Principes* et dans la *Lettre à Chanut* ; et d'autre part, il nous montre la possibilité d'une réappropriation de cette liaison naturelle (2).

ad (1) - Au début de notre vie, il s'agit d'une institution première, telle que l'association entre la digestion d'un aliment agréable et l'amour sentie dans l'âme⁴⁷.

ad (2) - Mais parfois cette institution première peut se produire à notre désavantage : ainsi le mal de tête produit chez l'enfant par l'odeur des roses peut se transformer dans une aversion ou une allergie pour les roses dans la vie adulte, comme nous pouvons le lire dans l'art. 136 des *Passions*. Il en va de même dans les étranges phobies que certains peuvent avoir à l'encontre des chats. Et il est important de remarquer que c'est par l'analogie avec le langage que Descartes établit la possibilité d'apporter un correctif à cette institution première, en lui substituant une association plus avantageuse :

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ cf. *Les Passions de l'âme*, art. 107. « Quelle est la cause de ces mouvements [du corps] en l'amour, AT XI, 407-408.

Et il est utile ici de savoir que, comme il a déjà été dit ci-dessus, encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude : ainsi que l'expérience fait voir aux paroles qui excitent des mouvements en la glande, lesquels selon l'institution de la nature ne représentent à l'âme que leur son lorsqu'elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres lorsqu'elles sont écrites, et qui, néanmoins, par l'habitude que l'on a acquise en pensant à ce qu'elle signifient, lorsqu'on a ouï leur son, ou bien qu'on a vu leurs lettres, ont coutume de faire concevoir leur signification, plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes.⁴⁸

Ainsi, dans les *Passions de l'âme*, l'institution de la nature est réinvestie par une habitude spontanément acquise et même par une habitude que nous pouvons nous imposer à nous-mêmes. Pour une maîtrise durable de nos passions, il s'agit de naturaliser cette habitude d'association pour qu'elle devienne une sorte de seconde peau, substituée aux éventuels inconvénients liées à l'institution première, comme pourrait être celle d'une nature trop craintive : dans ce cas, il faudra associer aux processus corporels conditionnant la crainte les pensées de hardiesse et de gloire. Et l'analogie avec le langage sert ici à justifier la possibilité d'un tel correctif, tout en faisant apparaître, une fois de plus, les limites du modèle mécanique : la relation entre les mouvements corporels et les sentiments provoqués dans l'âme n'est pas traduisible en termes de causes proportionnelles à leurs effets, mais bien plutôt par la relation du signifiant au signifié.

Alors, il nous semble que c'est par sa théorie de l'institution de la nature que Descartes enrichit sa conception de la physique des figures et des mouvements, de manière à expliquer l'engendrement des qualités sensibles par des processus purement

⁴⁸ *Passions de l'âme*, art. 50, AT XI, 369.

physiologiques. Car au codage effectué par l'institution de la nature doit répondre le décodage entrepris par la science. C'est dans ce cadre de déchiffrement que Descartes puise une méthodologie scientifique appropriée aux passions.

Pour s'en convaincre, il faut analyser le procédé de décodage tel qu'il est mis en application dans les articles 96-111 qui traite de la physiologie des passions primitives. Après avoir constaté la complexité des phénomènes physiologiques propres à chacune des passions, Descartes procède par distinction de ce qui appartient à chacune d'elle comme s'il s'agissait d'un problème mathématique. Voici le compte-rendu qu'il donne de son procédé à la princesse Elisabeth :

il est vrai que j'ai eu de la difficulté à distinguer [les mouvements corporels] qui appartiennent à chaque passion, à cause qu'elles ne sont jamais seules, mais néanmoins, parce que les mêmes ne sont pas toujours jointes ensemble, j'ai tâché de remarquer les changements qui arrivaient dans le corps, lorsqu'elles changeaient de compagnie.⁴⁹

Ainsi Descartes répond aux philosophes moralistes qui ont jugé impossible de traiter des passions, au même titre que d'autres maladies, par une approche scientifique. Ainsi, Montaigne ridiculise la médecine en demandant, « par exemple, comment [le médecin] trouvera-t-il le signe propre de la maladie, chacune étant capable d'un nombre infini de signes ? »⁵⁰ Aussi bien pour Montaigne que pour Charron, les passions ne peuvent devenir objet de science, mais seulement de la morale, puisqu'elles présentent trop de différences au niveau individuel et ne peuvent pas être subsumées sous les catégories universelles comme les corps de la physique. L'ensemble conceptuel de l'institution de la nature et de la théorie du code représente

⁴⁹ R. Descartes, *À Elisabeth*, mai 1646, OP III, p. 649.

⁵⁰ Montaigne, *Essais*, livre II, chap. 37, Paris, PUF, 1992, p. 773.

ainsi la base méthodologique de la psycho-physique cartésienne. Permet-il alors la réunification des discours alternatifs, celui de la psychologie et celui de la physiologie ?

Conclusion : L'institution de la nature comme garant de la complémentarité de l'approche causale et de l'approche réflexive

Grâce à l'examen des difficultés méthodologiques auxquelles se confronte une « physique » des passions, il devient possible d'apprécier la spécificité du régime affectif de l'âme, qui requiert deux approches complémentaires, irréductibles l'une à l'autre :

D'un côté, les émotions demandent à être saisies comme des excitations physiologiques et des activations comportementales, par rapport auxquelles les pensées et les évaluations cognitives ne peuvent représenter que de simples corrélats psychiques. Ainsi, les passions peuvent être observées et décrites à la troisième personne, par un discours causal, qui trouve son fondement dans les principes de la physique mécanique.

Cependant, Descartes montre que le sens des passions ne s'épuise pas dans cette description physiologique. Car les passions représentent une forme particulière d'expérience subjective qui nécessite une nouvelle réflexion sur les rapports entre l'âme et le corps, de façon à rendre compte de leur union indivisible dans le vécu affectif. C'est ainsi que la thématization des passions amène Descartes à substituer à la dichotomie de la pensée et de l'étendue, une différenciation selon les différents axes de

leur visée intentionnelle (bonté – nocivité ; possibilité – nécessité ; trois axes de la modalité temporelle) : il est intéressant de remarquer que la valeur de ces distinctions est strictement fonctionnelle et ne souffre pas de connotation métaphysique.

Pour garantir un rapport intrinsèque entre les différentes composantes de la vie émotive, la physique cartésienne des passions ne peut pas trouver son fondement dans le modèle de la mécanique, mais elle se voit obligée de lui substituer le paradigme de l'institution naturelle, analogue au modèle de la compréhension et de la production des signes. L'institution de la nature est donc introduite dans la physique cartésienne pour expliquer comment les mouvements corporels se transforment en qualités sensibles, confusément perçues par l'âme. C'est ce processus que J.-L. Marion appelle le codage et qui représente selon nous le meilleur modèle interprétatif pour rendre compte du rôle joué par l'institution de la nature dans la psychophysique cartésienne. Même si l'expression de l'institution de la nature n'est jamais analysée par Descartes pour elle-même, elle représente le cadre conceptuel dans lequel il est possible de concevoir la communication entre deux termes réciproquement incommensurables, notamment grâce à l'analogie de la production et de la compréhension des signes. Avec Pierre Guenancia, on pourrait alors qualifier l'institution de la nature comme « l'opérateur qui établit une correspondance entre les propriétés d'une substance étendue et les modes d'une substance pensante »⁵¹.

Même si Descartes n'a jamais formulé une véritable « théorie de l'institution de la nature », il nous semble, pour les raisons évoquées ci-dessus, qu'elle est d'un grand intérêt méthodologique à la fois pour sa théorie de la perception que pour celle des

⁵¹ P. GUENANCIA, *Lire Descartes*, op. cit., chap. « Institution de la nature », p. 320.

passions. Car finalement, une théorie des passions ne peut pas se limiter à une éternelle recherche sur ses conditions de possibilité, mais elle doit s'attacher à décrire les processus physiologiques sous-jacents à telle ou telle passion. Or, vis-à-vis de cette tâche, l'ensemble conceptuel de l'institution de la nature et de la théorie du code représente un cadre propice à son accomplissement. Si nous comprenons facilement que les signes éveillent en nous des pensées qui sont incommensurables avec les qualités physiques de leurs supports signifiants, alors nous ne devons plus trouver problématique cette capacité de certains mouvements cérébraux (déterminables par la physiologie) à exciter en nous divers sentiments et émotions (qui feront l'objet d'une étude psychologique). L'un des intérêts de l'institution de la nature, réinvestie par la théorie du code, est d'éviter la réduction des processus mentaux aux processus physiologiques, tout en permettant de concevoir la transition immédiate des uns aux autres.

Dans ces conditions, même si le *Traité des passions* ne peut pas expliquer son objet de façon exhaustive par la seule approche mécaniste, il n'est pas pour autant exclu d'y lire une véritable « physique des passions », pourvu qu'on entende par cette notion une science de l'ordre et des rapports entre les termes, ce qui permettra d'y inclure la sémiotique.

Intérêt général du *Traité des passions* pour notre recherche

Nous avons attaché une attention toute particulière au *Traité des passions* pour plusieurs raisons décisives pour la suite de notre recherche : d'abord, parce que le *Traité des passions* représente l'une des premières grandes tentatives théoriques

d'analyser les passions pour elles-mêmes, selon leurs composantes constitutives et dans une approche qui se situe à la charnière de la philosophie et de la science. Dans ce double discours, nous avons dégagé l'alternance d'une approche réflexive et d'une approche naturaliste dont résultera une double filiation de la pensée cartésienne. Ensuite, l'étude du *Traité des passions* nous importait pour dégager les problèmes liés au dualisme que l'on retrouvera même dans les théories qui souhaitent adopter une approche holiste et non-dualiste: en effet, Descartes pose au début de son *Traité* la distinction entre le corps et l'âme comme la règle méthodique de la connaissance des passions, tout en reconnaissant dans l'affect une réalité psychophysique qui exige un discours mixte exprimant l'aspect corporel et psychologique à parité. Nous chercherons par la suite comment d'autres auteurs ont fondé et adopté un tel discours mixte pour expliquer les passions, une fois qu'ils ont reconnu que les modifications corporelles se produisent conjointement aux modifications mentales. Enfin et surtout, les *Passions de l'âme* de Descartes exemplifient à merveille les grands types de problèmes que les théories philosophiques de l'affectivité doivent affronter et qui concernent en particulier la relation du corps et de l'esprit. Autrement dit, l'analyse du texte des *Passions* nous a permis de dégager certains écueils, auxquels nous allons nous heurter et auxquels nous tenterons d'apporter une réponse au cours de l'examen des autres théories des passions, fournies par les philosophes du XVIIème et du XXème siècle. Ces difficultés tournent autour des points suivants :

Comment unifier une explication physiologiste et une explication psychologique dans une théorie holiste des passions? Nous sommes confrontés notamment à l'indépendance des définitions des passions particulières, obtenues sur le plan

psychologique, par rapport à leur explication en termes des mécanismes physiologiques qui les ont engendrées. Si l'on explique ainsi les différents états affectifs d'une part en termes de corps et d'autre part en termes de pensée, comment restituer l'unité psychophysique des passions et comment expliquer l'expérience indivise que nous en avons ?

La solution cartésienne consistait à établir entre les deux niveaux un rapport de causalité, ce qui a laissé apparaître une nouvelle difficulté : comment relier les deux causalités opérantes dans les passions, sans tomber dans le problème de la surdétermination causale ?

Est-il possible d'analyser conjointement les passions au niveau de l'esprit et au niveau du corps, en se référant simultanément à la puissance de l'un et de l'autre ? Nous verrons que la notion de *conatus* - ou l'effort de persévérer dans l'être - concerne chez Spinoza le mental et le corporel à la fois. Dans la mesure où Spinoza situe l'origine commune des affects dans les variations de notre *conatus*, ne permet-il pas de comprendre que la puissance de notre esprit se développe simultanément à la puissance de notre corps ?

2. L'approche de Spinoza

2.1. La théorie spinoziste des affects est-elle un programme de naturalisation ?

2.1.1. La radicalité de l'approche spinoziste

L'approche de Spinoza se situe dans une optique que l'on pourrait certainement qualifier de scientifique : il ne faut pas se fier à la manière dont nous ressentons intérieurement les passions, il ne faut pas faire confiance non plus au langage courant dans lequel cette expérience intime s'extériorise ; en revanche, il existe un ordre réel des passions que seule la science peut découvrir, en adoptant le modèle de la géométrie, comme le propose Spinoza dans sa Préface à la Troisième partie de l'*Éthique*. Ce modèle permettra notamment de minimiser l'anthropocentrisme et le finalisme qui lui est conjoint et qui nous pousse à voir dans les affects une exception irrationnelle par rapport à l'ordre naturel des choses. Pour éclairer l'importance de cette « naturalisation » des passions, il faut noter que Spinoza s'oppose ici à un large consensus prédominant dans la première moitié du XVIIe siècle où la plupart des auteurs ont considéré la passion comme un phénomène contraire aux lois de la nature. Nous citerons ici trois exemples des philosophes moraux dont les théories des passions s'accordent sur un point précis : ils partagent tous la conviction que l'objet de leur étude perturbe l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit. Ainsi Nicolas Coëffeteau définit-il la passion comme

un mouvement de l'appétit sensitif causé de l'appréhension ou de l'imagination du bien ou du mal, qui est suivi d'un changement qui arrive au corps, *contre les lois de la nature* [n.s.].⁵²

On remarque aisément que cette définition est conforme à l'anthropologie thomiste, car elle insiste sur la faiblesse de l'appétit sensitif et le caractère violent du phénomène passionnel. Jean-François Senault la reprend à son compte en des termes presque identiques :

La passion n'est autre chose qu'un mouvement de l'appétit sensitif causé par l'imagination d'un bien ou d'un mal apparent ou véritable, qui change le corps *contre les lois de la nature* [n.s.].⁵³

Enfin, on retrouve cette même définition dans le petit manuel du Feuillant E. de Saint-Paul, cité par Etienne Gilson comme l'une des sources de l'instruction jésuite, reçue par Descartes au collège de La Flèche :

Animi passio definitur a morali philosopho : motus appetitus sensitivi ex apprehensione boni vel mali cum aliqua mutatione non naturali corporis.⁵⁴

Contrairement à ces lieux communs du XVII^e siècle, inspirés par l'anthropologie scolastique, Descartes évite d'accorder aux passions un tel statut extra-ordinaire et anti-naturel. Au contraire, il propose d'expliquer les premières causes des passions en tant que *physicien*. C'est probablement pour cette raison que Spinoza, dans la Préface

⁵² Nicolas Coëffeteau, *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, (1^{ère} éd., 1621), cité d'après l'édition nouvelle, revue et augmentée de Paris, S. Cramoisy, 1625, p. 2. Le caractère extra-ordinaire et anti-physique des passions est explicité quelques pages plus bas : « En dernier lieu, il se peut recueillir de la définition de la passion que ce changement qui intervient au corps, arrive contre les lois de la nature ; parce que comme nous venons de dire, il jette le cœur hors des bornes du mouvement que la nature lui a prescrites et l'agite extraordinairement. » *Ibid*, p. 16.

⁵³ Jean-François SENAULT, *De l'usage des passions* (1^{ère} éd., 1641), rééd. de Fayard, Paris 1987, p. 52

⁵⁴ Eustachio a Sancto Paulo, *Summa Philosophica quadripartita*, Paris, 1609, t. II, p. 100-101, cité d'après E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, 2^{nde} édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1979, p. 206.

de la 3^{ème} partie, lui réserve un traitement à part, alors qu'il rejette d'un seul trait toutes les théories des passions rédigées par les moralistes. Concrètement, il décide de rendre un hommage à l'acuité de l'« ingenium » de Descartes, autrement dit à la pénétration de son esprit, même s'il s'agit d'un jugement ambivalent :

Je sais, bien entendu, que le très célèbre Descartes, bien qu'il ait cru lui aussi que l'Esprit avait sur ses actions une absolue puissance, s'est pourtant appliqué à expliquer les Affects humains par leurs premières causes, et à montrer en même temps par quelle voie l'Esprit peut avoir sur les Affects un empire absolu ; mais, à mon avis, il n'a rien montré d'autre que la pénétration de son grand esprit, comme je le démontrerai en son lieu.

D'un côté, Spinoza s'accorde avec Descartes en ce qu'il faut adopter, à l'égard des passions, une approche scientifique, c'est-à-dire les analyser selon leurs causes et selon les mécanismes de leur engendrement. De l'autre, il considère qu'un tel projet n'a pas été mené à bien dans les *Passions de l'âme*. Nous pourrions même avancer à titre d'hypothèse que dans la Préface de la Cinquième partie, Spinoza soumet le texte cartésien à une critique détaillée précisément parce qu'il partage le même projet, celui d'un traitement scientifique des affects. Nous n'allons pas revenir ici sur le détail de cette critique que nous avons déjà analysée dans la partie précédente⁵⁵. Nous aimerions montrer que ce n'est pas seulement la question de l'interaction psycho-physique qui sépare les deux théories des passions. Selon nous, l'approche de Spinoza s'annonce d'emblée plus radicale que celle de Descartes précisément dans cette revendication de scientificité qui est commune aux deux auteurs.

Certes, Descartes, aussi bien que Spinoza, tente de conformer sa théorie des passions aux exigences d'une science qui veut expliquer son objet à partir de ses

⁵⁵ cf. notre chap. 1.2.2.c) l'incommensurabilité des forces de l'âme et du corps.

causes naturelles. Il ne faut pas traiter des passions en termes de vices ou de vertus, mais les expliquer selon des lois qui sont à l'œuvre dans leur engendrement. L'écart avec Spinoza pourrait ainsi sembler minime, notamment lorsqu'on prend en considération le traitement géométrique proposé par Descartes comme la voie royale de la résolution de tous les problèmes de la physique.⁵⁶ Si Descartes voulait « expliquer les passions en tant que physicien », il aurait dû, pour rester conséquent, les traiter comme autant de grandeurs, figures et mouvement, autrement dit *more geometrico*.

Et pourtant, lorsque Descartes réfléchit sur l'usage des passions en tant qu'elles sont produites par l'union de l'âme et du corps, il ne s'interdit pas de porter sur son objet une perspective finaliste. Du point de vue du sujet affecté, les passions apparaissent comme autant d'incitations à agir.⁵⁷ Dans le système cartésien, le domaine de l'union de l'âme et du corps – qui est le domaine propre des passions – ne saurait être expliqué par les mêmes lois que les autres processus physiques présents dans la nature, car l'analyse de leurs effets ne peut s'accomplir sans recours aux notions de l'intention, de la volonté incitée et de l'action. C'est ainsi que l'approche réflexive joue un rôle prépondérant dans la détermination de l'essence des passions. La perspective proprement physicaliste est inopérante dans la classification des passions.

⁵⁶ cf. *Lettre du 27 juillet*, AT II, p. 268, où l'explication en physique se fait de manière géométrique : « toute ma physique n'est autre chose que géométrie ».

⁵⁷ L'article 40. du *Traité des passions* nous apprend qu'elles « incitent et disposent [notre] âme à vouloir les mêmes choses auxquelles elles préparent [notre] corps », AT XI, 359. Cf. aussi l'art. 51. où le principe de dénombrement des passions est donné par *l'importance* des objets auxquels elles se rapportent.

Or, alors que Descartes reconnaît la nécessité de traiter les passions à la première personne et qu'il engage une recherche sur l'intentionnalité de nos vécus affectifs, Spinoza s'impose de traiter les affects à la manière des choses. Dans les dernières lignes de sa Préface de la 3^{ème} partie, il fait le pas décisif que Descartes n'osait pas accomplir : il fait un lien direct entre le caractère naturel des affects et le traitement géométrique qui s'impose.

je considérerai les actions et appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans ou des corps.

La théorie spinoziste des affects peut être dite radicalement naturaliste dans la mesure où les affects doivent être expliqués et classifiés par les mécanismes de leur engendrement et non plus seulement décrits selon les effets produits dans une perspective de la première personne. Dans la *Troisième partie de l'Éthique*, les êtres humains et leurs vécus affectifs deviennent objet d'une physique géométrique, comme des choses qui se comportent selon les lois impersonnelles de la nature. En assimilant les affects à des objets de la géométrie, Spinoza peut restituer à l'affectivité sa dimension pleinement naturelle en soustrayant ce domaine à son apparente exceptionnalité et irrégularité.

Il y a donc une rupture dans le lien même qui unit l'approche de Descartes et celle de Spinoza et qui différencie leurs théories des passions par rapport aux traités écrits par des moralistes. En effet, la confusion et l'irrégularité caractérisent les affects uniquement si on les considère du point de vue subjectif. La variabilité et la violence des passions représentent leurs manifestations les plus frappantes, mais ne sont pas constitutives de la nature des affects. Derrière ce désordre phénoménal, il faut

découvrir l'ordre naturel des causes, discerner les mécanismes qui régissent le domaine des affects. Descartes et Spinoza, malgré la différence de leurs approches, partagent ce même projet. Descartes distingue toutefois trois notions primitives qui correspondent aux trois domaines de la réalité. Par la même, il interdit d'appliquer le même concept de causalité, qui est à l'œuvre dans l'explication des phénomènes purement physiques, au domaine de la troisième notion primitive, celui de l'union de l'âme et du corps.⁵⁸

En comparaison avec la distinction cartésienne des substances, le système de Spinoza nous introduit dans un univers bien plus uniforme et homogène : les différents attributs d'une substance unique ne représentent pas les différents domaines de la réalité, car il n'existe qu'un seul enchaînement des causes qui est à l'œuvre dans toute la nature. Les hommes et leurs affects ne font pas exception à cette règle et, à partir de la troisième partie de *l'Éthique*, ils se soumettent aux mêmes lois que les autres phénomènes de la nature :

Et donc les affects de haine, de colère, d'envie, etc., considérés en soi, suivent les uns les autres par la même nécessité et vertu de la nature que les autres singuliers ; et partant, ils reconnaissent des causes précises, par lesquelles ils se comprennent, et ont des propriétés précises, aussi dignes de notre connaissance que les propriétés de n'importe quelle autre chose (...).⁵⁹

C'est ainsi que Spinoza prend ses distances avec les moralistes précartésiens, selon lesquels les passions ne peuvent jamais devenir l'objet d'une science, mais seulement d'une sagesse, car elles varient selon les individus et n'obéissent pas à des lois

⁵⁸ cf. *Lettre à Elisabeth* du 21 mai 1643, AT III, p. 665.

⁵⁹ *Éthique* III, Préface

constantes. À la différence de ces moralistes⁶⁰, l'approche de Spinoza consiste à traiter des affects comme des choses qui arrivent à d'autres choses. Ce projet anti-humaniste s'inscrit dans une logique de naturalisation de la vie affective et semble, au premier abord, être en contradiction radicale non seulement avec une approche moraliste, mais aussi avec une description phénoménologique des émotions. Un phénoménologue pourrait ainsi soulever la question si Spinoza rend suffisamment justice aux données de l'expérience, en ordonnant les affects selon leur ordre géométrique, et se demander si la déduction de toutes les émotions à partir des trois affects primordiaux n'est pas une simplification abusive, en contradiction avec le principe husserlien selon lequel toute connaissance des faits et des essences doit se fonder dans l'intuition originaire, sans recours aux entités hypothétiques à chercher derrière les phénomènes.

Dans un premier temps, nous souhaitons dissoudre de telles objections en déterminant « la manière géométrique » mise en œuvre dans le traitement spinoziste des affects. Cela nous donnera l'occasion de revenir avec plus de précision sur la distinction entre la géométrie spinoziste des affects et la physique cartésienne des passions. Ensuite, nous nous intéresserons au clivage entre l'approche naturaliste et réflexive dans la théorie spinoziste des affects. Enfin, nous essaierons d'articuler cette théorie à la lumière de l'identité ontologique entre le corps et l'esprit, établie dans la Deuxième partie de l'*Éthique*.

⁶⁰ parmi lesquels il faut également compter, en plus des auteurs cités au début de ce chapitre, les penseurs de l'humanisme tardif et sceptique, en particulier Montaigne et Charron. Cf. le chapitre I, 38 des *Essais* « Comme nous pleurons et rions d'une même chose ». Par une analogie entre « les pointes de l'âme » et les rayons du soleil, Montaigne illustre ici l'impossibilité d'établir une étiologie des passions. (*Essais* I, 38, Paris, PUF, 1992, p. 235). En ce qui concerne Charron, il faut lire le chapitre XIV du Livre III de la *Sagesse* où la « sagesse » se distingue par sa supériorité de la « science ».

2.1.2. L'addition, la soustraction et la comparaison des affects

Considérés sous l'attribut de l'esprit, les affects peuvent être apparentés à un seul genre, à savoir celui des idées, qui sont la plupart du temps confuses et par lesquelles

l'esprit affirme une force d'exister de son corps plus grand ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'esprit lui-même à penser plutôt à ceci qu'à cela.⁶¹

En définissant ainsi les affects, Spinoza se permet de les comparer entre eux comme autant de forces vectorielles qui diminuent ou augmentent la puissance d'agir de l'homme. Et c'est seulement en tant que l'on considère l'utilité de l'homme que l'on peut ajouter un signe négatif ou positif à des affects, ce qui permettra de les ajouter les uns aux autres, de les comparer ou de les soustraire, d'une manière entièrement géométrique et aucunement moraliste. Ainsi, Spinoza peut multiplier les schémas qui décrivent tel ou tel affect dans telle ou telle situation. Parfois, les forces des vecteurs affectifs se surajoutent les uns aux autres, comme dans le cas où nous désirons une chose et voyons les autres désirer la même. Mais ces vecteurs peuvent, dans d'autres circonstances, s'opposer les uns aux autres, ce qui donne naissance au flottement de l'âme. Celui-ci advient par exemple dans le cas où nous ne savons pas s'il faut désirer ou non une chose qui augmente notre joie, mais que tous les autres ont en aversion. Cela peut aussi bien concerner le goût d'une littérature frivole dans un milieu intellectuel que l'amour pour une personne que tous nos amis mésestiment :

Si nous imaginons que quelqu'un a en aversion ce que nous aimons, ou inversement, alors nous pâtirons d'un flottement de l'âme.⁶²

⁶¹ *Éthique*, III, Définitions des affects, définition générale des affects

⁶² *Éthique*, III, 31

Le traitement vectoriel des affects possède ensuite une grande importance pour la possibilité d'une libération passionnelle, car il permet une comparaison *formelle* des affects selon leur degré d'intensité. Une telle comparaison s'énonce selon les règles établies de la proposition 9 à 13 de la *Quatrième partie*. Ces règles peuvent être résumées sous forme d'un tableau récapitulatif :

Proposition:	La comparaison formelle entre les forces des affects, relativement à leurs objets :
IV, 9	objet présent > objet n'existant pas à présent
IV, 10	objet situé dans un futur proche > objet situé dans un futur éloigné
IV, 11	objet nécessaire > objet possible ou contingent
IV, 12	objet possible > objet contingent
IV, 13	objet contingent < objet passé

Il importe ici de souligner que cette comparaison reste purement formelle et présuppose la mise entre parenthèses du contenu des affects. La formule qui atteste le caractère formel de cette comparaison se trouve dans le corollaire de la proposition 9 « *caeteris paribus* »⁶³ : « toutes choses égales par ailleurs », un objet présent va toujours susciter un affect plus puissant qu'un objet éloigné dans le temps et dans

⁶³ *Éthique*, IV, 9, corollaire

l'espace. Ce rappel du caractère formel de la comparaison revient ensuite systématiquement, et l'on retrouve la formule « caeteris paribus » dans les propositions IV, 11, 12, 13 et 18 ainsi que dans V, 5.

Les différentes forces des affects sont ainsi délimitées selon le seul « principe de la mesure des puissances »⁶⁴. Il est possible de comparer les forces des affects d'après le genre des choses qu'elles représentent : les objets présents ou absents, nécessaires ou contingents, passés ou futurs. Grâce au tableau indiqué ci-dessus, nous pouvons, sans s'attacher au contenu concret, classer les affects dans une série graduée, dont les deux extrêmes sont aisément identifiables : les plus forts sont les affects attachés aux choses présentes, les plus faibles les affects tournés vers des choses contingentes, situées dans un futur éloigné.

Bien évidemment, ce traitement géométrique de l'affectivité a des conséquences considérables pour déterminer la puissance de l'esprit sur ses affects. Dans la Quatrième et la Cinquième partie de l'*Éthique*, Spinoza fonde les prescriptions rationnelles concernant l'usage des affects sur cette évaluation comparée de leurs intensités potentielles. Et c'est ainsi qu'il atteint la commune mesure que Descartes cherche avec tant de difficultés. Alors que Descartes avait du mal à adopter une perspective comparative sur la force de l'âme à l'égard de ses passions, Spinoza déduit le degré d'influence que les affects peuvent avoir sur l'âme, sur leur assimilation aux vecteurs : il y a un *quantum* de puissance naturellement attaché à chaque affect

⁶⁴ Nous avons emprunté ce terme à Pierre Macherey qui l'emploie systématiquement pour désigner la règle générale de comparaison entre les forces de la raison et celle des affects (Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : Quatrième partie : la condition humaine*, Paris, PUF, 1997, p. 99)

particulier, dont l'orientation est définie par l'augmentation ou la diminution de notre *conatus*.

N'y a-t-il pourtant pas là une ambiguïté concernant l'usage du mot *force*, qui rabattrait la géométrie prétendument rigoureuse des affects à une entreprise vague et métaphorique ? En effet, nous constatons que Spinoza applique, à l'instar de Descartes, le terme de *force* indistinctement aux phénomènes mentaux et aux phénomènes corporels. Il n'entre pourtant pas en contradiction avec son démenti antérieur d'une interaction quelconque entre l'esprit et le corps. C'est la proposition 2 de la 3^{ème} partie qui fixe scrupuleusement les conditions de l'application du terme de la force : il n'est possible de comparer un certain degré de force mentale qu'exclusivement à un autre degré de force mentale, de même qu'il n'est permis de comparer un certain degré de force corporelle qu'exclusivement à un autre degré de force corporelle.

Le raisonnement qui permet à Spinoza d'utiliser le terme de *force* pour décrire les variations au niveau mental peut être résumé ainsi : les affects, en tant qu'ils sont des idées, et par conséquent des choses, sont dotées d'un *conatus*, d'une puissance d'être et d'agir, qui les poussent à persévérer dans leur être et à produire tous les effets qu'ils peuvent en tant que causes. Ceci est la base théorique qui explique comment les affects, de même que toutes les autres choses de la nature, peuvent être soumis au principe de la mesure des puissances. Lorsque l'esprit est affecté par deux affects réciproquement opposés, c'est le plus puissant, toutes choses égales par ailleurs, qui doit l'emporter.

L'article 14 du *De Servitute humana* précise que si la force de la raison peut être comparée avec la force des affects, c'est seulement à condition que l'on considère la vraie connaissance du bien et du mal à son tour comme un affect. L'idée vraie n'est donc pas en mesure de vaincre un affect par la seule présence de la vérité en elle. La connaissance vraie du bien et du mal, pour autant qu'elle demeure de l'ordre de connaissance théorique, ne produit rien sur le plan de l'action. En revanche, c'est en s'incarnant concrètement dans un affect, que dotée d'une certaine puissance d'être et d'agir l'idée vraie peut entrer en confrontation avec les forces des affects passifs. Après avoir énoncé cette condition, Spinoza entreprend dans les propositions 15 et 17 de la même partie la comparaison entre les forces des affects et celles de la raison. Les règles générales concernant les degrés d'intensité attachées aux différentes catégories d'affects et établies dans les propositions 9 – 13, trouvent ainsi leur champ d'application, et permettent notamment de résoudre le problème classique de l'*akrasia*.

La faiblesse de la volonté représente aux yeux de Spinoza une donnée de l'expérience. La formule « *video meliora deterioraque sequor* » correspond à une situation que tous les hommes ont expérimentée : je vois ce qu'il serait bien de faire, mais dans les faits, je me laisse entraîner par un désir contraire à cette connaissance du bien. C'est le cas du fumeur lecteur des statistiques. Dans la proposition 15, Spinoza l'explique par la faiblesse du désir lié à la connaissance du bien, dans la mesure où celui-ci peut avoir tout au plus la force de l'individu désirant, nécessairement surpassé par une infinité des causes extérieures. La proposition 16 concerne le cas le plus fréquent de l'*akrasia*: je néglige mon bien futur pour le désir d'un agrément présent. Il est important ici de souligner l'utilisation faite par Spinoza d'une règle établie dans la

proposition 9, conformément au principe de la comparaison formelle des puissances : « toutes choses égales par ailleurs, un affect à l'égard d'une chose future est plus relâché qu'à l'égard d'une chose présente. » Cette règle explique la préférence que nous accordons spontanément aux choses présentes, car elles nous inspirent des affects et notamment des désirs beaucoup plus intenses que les choses qui sont à venir et que nous rejetons à l'arrière-plan de nos préoccupations. C'est pour cela que les hommes se laissent souvent tenter par les appâts présents, tout en sachant que leur conduite aura pour eux des conséquences néfastes dans le futur. Nous voyons que dans l'explication de ces conflits intérieurs, Spinoza ne compare jamais la force de l'âme à la force du corps ; ce sont les affects spécifiques, indissolublement liés à la connaissance du bien et du mal, qui s'opposent aux affects qui s'expliquent par des causes extérieures. D'après cette explication, l'impuissance morale de l'homme ne consiste pas dans un vice ou dans un péché, mais elle correspond au résultat naturel d'un conflit intérieur entre deux forces contraires, où les rapports de force sont défavorables à l'individu.

Une fois esquissées les règles selon lesquelles les affects se composent, se surajoutent les uns aux autres ou s'opposent, nous arrivons au point où il est possible de distinguer avec netteté « la géométrie spinoziste des affects » de la « physique cartésienne des passions ».

2.1.3. « Géométrie des affects » contre « Physique des passions »

Premièrement, la théorie spinoziste des affects peut être appelée *géométrique* dans la mesure où tous les affects humains peuvent être déduits de la composition des affects fondamentaux qui sont le désir, la joie et la tristesse. Il s'agit d'une approche

génétiq ue, conforme aux règles établies par Spinoza pour l'art de définir. Une bonne définition en géométrie est celle qui s'énonce comme une explication génetique : le cercle est défini à partir de la rotation d'un segment dont l'une extrémité est fixe et l'autre mobile. De même, la sphère est définie comme une figure décrite par un demi-cercle qui tourne autour de son axe. C'est le mouvement même donnant naissance au cercle ou à la sphère qui en apporte les définitions. Il en est de même pour les passions. Une explication génetique se fait en termes de mouvements et de mécanismes par lesquels ces mouvements se combinent. Appliquée au domaine de l'affectivité, cette méthode consiste dans la déduction des différents affects à partir des conditions de leur formation.

Dans un premier temps, les affects primaires sont comme des lignes dont l'orientation est définie par l'augmentation ou la diminution de notre puissance d'agir (joie et tristesse). Dans un deuxième temps, ces affects primaires s'orientent vers leurs causes imaginaires ou réelles et les prennent pour objets (l'amour et la haine se déduisent à partir de la joie ou de la tristesse et du mouvement qui les porte vers leur objet). Enfin, le principe de l'imitation des affects explique la reproduction des affects entre deux individus qui s'imaginent réciproquement semblables. L'imitation des affects – qui est fondée sur la similitude ressentie ou imaginée par les personnes affectées – explique alors la genèse des conduites qui ne pourraient être déduites de la simple structure sujet-objet. À travers tous ces différents cas de figure, l'approche géométrique confirme sa suprématie : faire connaître les affects revient à démontrer la composition des mouvements qui les forment. Les lois de filiation déterminent la place

et la nature de chaque affect dans le schématisme géométrique de l'affectivité humaine.

Par contre, lorsque Descartes établit les lois de filiation entre les six passions primitives données au début de la Seconde partie de son *Traité*, celles-ci varient considérablement selon le point de vue adopté. Lorsque Descartes prend en considération l'usage naturel des passions qui est « d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps et à le rendre en quelque façon plus parfait », il ajoute :

« en ce sens, la tristesse et la joie sont les deux premières qui sont employées [n.s.]⁶⁵.

Ainsi, l'âme est avertie des choses nuisibles à son corps d'abord par la sensation de la douleur, laquelle produit premièrement la passion de la tristesse, deuxièmement celle de la haine à l'égard de ce qui cause cette douleur, et troisièmement le désir de s'en délivrer. Symétriquement, le chatouillement produit d'abord la joie, suivie par l'amour et ensuite par le désir. À première vue, cette genèse des passions pourrait être considérée comme un présage de l'approche génétique que l'on retrouve chez Spinoza. Deux raisons s'opposent toutefois à cette conclusion : d'abord, les définitions mêmes des passions primitives ne dépendent nullement chez Descartes de cette genèse esquissée seulement à la fin de la deuxième partie du *Traité des passions*. Mais surtout, lorsque Descartes change de point de vue et considère les passions en tant qu'elles appartiennent à l'âme, l'ordre de la genèse s'en trouve bouleversé. Car, d'autant que nous tenons le corps pour notre « moindre » partie,

⁶⁵ R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 137, AT XI, 430

nous devons principalement considérer les passions en tant qu'elles appartiennent à l'âme, au regard de laquelle *l'amour et la haine viennent de la connaissance et précèdent la joie et la tristesse* [n.s.].⁶⁶

Du point de vue de l'âme, nous ressentons d'abord de l'amour envers une chose que nous savons nous être utile, et ensuite la joie ou la tristesse selon que la chose nous appartient ou non.⁶⁷ En dernier lieu vient le désir de la conserver ou de l'acquérir. L'ordre de la déduction des affects est donc différent dans le cas de l'amour basé sur la connaissance et dans celui de l'amour-passion, généré à partir de la joie selon l'article 137. À la différence de Spinoza, la genèse des affects ne joue qu'un rôle secondaire par rapport à l'importance de leurs définitions, qui ne sont pas établies par la déduction, mais par une variation eidétique.

La deuxième raison pour laquelle la géométrie spinoziste des passions nous apparaît plus scientifique, et plus naturaliste encore que la physique cartésienne des passions, consiste dans le rejet de la notion de volonté. En effet, Spinoza refuse d'introduire, dans sa théorie des affects, cet élément typiquement cartésien et nullement quantifiable : la volonté et ses pouvoirs. En introduisant dans son *Traité des passions* une puissance auquel il donne dans les *Méditations* une puissance absolue, Descartes dépasse le cadre strictement scientifique ou géométrique et discrédite ainsi le caractère naturaliste de son étude aux yeux de Spinoza. Tandis que ce dernier cherche à fonder une évaluation comparée des affects déclenchés par des rencontres fortuites et ceux qui sont nés de la raison, Descartes introduit la volonté comme un pouvoir d'emblée placé en dehors de toute perspective de comparaison. Descartes cherche vainement à établir

⁶⁶ *Ibid.*, art. 139, AT XI, 432

⁶⁷ R. Descartes, *À Chanut*, 1^{er} février 1647, AT IV, 601-602

une commune mesure entre les passions nées dans le corps et les décisions de la volonté⁶⁸. Chez Spinoza en revanche, grâce à sa conception géométrique des appétits et des actions humaines, la force des affects et la force de la raison peuvent être comparées sur un même plan : celui de la conservation de notre être.

Toutes ces raisons nous amènent à conclure que Spinoza insiste plus que son prédécesseur sur le caractère naturel des affects : les affects ne sont plus saisis comme des vécus propres à l'homme, mais comme des choses dotées d'un certain effort. Ce qu'il y a de plus spécifique dans l'affectivité humaine s'explique par le principe de l'imitation des affects : deux choses qui s'imaginent réciproquement semblables imitent, par la seule vertu de leur constitution naturelle, leurs affects respectifs.

Dans ces conditions, nous pouvons nous demander quelle est la place que Spinoza accorde à l'expérience que nous avons nous-mêmes de nos affects. Dans quelle mesure les hommes comprennent-ils les émotions qu'ils ressentent ? À première vue, il semble que l'approche de Spinoza est plus radicalement naturaliste également à cause de son refus explicite de prendre racine dans l'expérience commune de la vie affective. Alors que Descartes écrit : rien n'est plus facile à connaître que les passions, puisque chacun les expérimente en lui-même ; Spinoza refuse de déduire sa théorie des passions de leur simple usage et des considérations que nous pourrions développer sur cette base. Bien au contraire, il tente une reconstruction détachée de tout présupposé, y compris des présupposés véhiculés par le langage ordinaire.

⁶⁸ Cf. notre analyse de cette « force » que l'âme possède pour changer les impressions dans le cerveau, in : chap. 1.2.2.b) « Surdétermination causale des passions ».

D'où il appert que les noms des affects furent inventés à partir de leur usage vulgaire plutôt que de leur connaissance scrupuleuse.⁶⁹

En établissant une distinction nette entre la connaissance adéquate et la connaissance confuse des passions, Spinoza n'hésite pas à contredire leur appellation commune, lorsque les noms en usage ne respectent pas les critères scientifiques.⁷⁰ Il ira jusqu'à refuser à la jalousie le statut d'une passion particulière, car elle se réduit, selon lui, à un simple flottement de l'âme, déchiré entre l'amour et la haine, accompagné par l'idée d'un autre qu'on envie⁷¹. Toutefois, l'expérience commune verrait dans la jalousie bien plus qu'un produit dérivé du déchirement entre l'amour et la haine. La colère en est aussi l'une des composantes essentielles, parce que l'infidélité est envisagée comme une offense à l'amour-propre et que nous sommes obligés d'interroger nos capacités à faire face à la situation. Tirant ses ressources dans la description la plus fidèle de cette expérience vécue, l'approche réflexive pourrait peut-être mieux démontrer en quoi consiste la spécificité de cette passion, en scrutant son enracinement dans l'amour-propre, l'émulation et le désir de s'approprier autrui. La thèse naturaliste, ne conduit-elle pas Spinoza à restreindre indûment la valeur de l'expérience interne ?

⁶⁹ Spinoza, *Éthique*, III, 52, scolie (cf. de même III, définitions des affects, 31, explication, « les noms des affects concernent leur usage plutôt que leur nature »)

⁷⁰ On peut se demander si Spinoza lui-même n'a pas été dupe du langage des passions, tels qu'il avait hérité de ses prédécesseurs, et notamment de Descartes. Stephen H. Voss a démontré que les doublettes dans la traduction latine des différentes passions énumérées par Descartes, peuvent être tenues pour responsables pour de nombreux aspects surprenants de l'énumération spinoziste des affects (et même d'une certaine difficulté de maintenir une structure rigoureuse dans la théorie générale des affects). Cf. S. H. VOSS, « How did Spinoza enumerated the affects », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 63, 1981, p. 167-179.

⁷¹ *Éthique*, III, 35, scolie

2.2. La place des affects dans l'enchaînement des idées

2.2.1. Y a-t-il une approche réflexive des affects chez Spinoza ?

La question mérite alors d'être posée si tout ce que Spinoza a établi concernant la causalité des affects relève de l'acquis d'une approche à la troisième personne. Spinoza lui-même ne ferme pas complètement la voie à ce qu'on a antérieurement appelé « approche réflexive » dans laquelle les affects apparaissent comme des modalités spécifiques de notre conscience. Non seulement son système lui permet de « mettre entre parenthèses » toute recherche physiologique, lorsqu'il s'agit d'éclairer le déclenchement de telle ou telle passion, mais il souligne explicitement la liaison qui existe entre les affects d'une part, et les autres modes de pensées, notamment les idées confuses produites par l'imagination. L'accent sur les rapports de la pensée à l'affectivité apparaît le plus clairement dans l'axiome III de la Deuxième partie où les affects sont subordonnés à la catégorie générale des « modi cogitandi » :

Modi cogitandi, ut amor cupiditas, vel quicunque nomine affectus insigniuntur, non dantur, nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desiratae, etc.

De plus, le rapport de l'affect et de l'imagination apparaît dans les propositions 12 et 13 de la partie III, où la liaison entre les passions et leurs objets s'explique d'abord par les processus imaginatifs : nous nous rapportons à un objet avec amour, lorsque nous imaginons qu'il peut accroître notre puissance d'agir. La géométrie des affects n'est peut-être pas incompatible avec la phénoménologie de l'imagination.

En ce qui concerne l'exemple de la jalousie, en regardant de près le texte spinoziste, on remarque d'ailleurs que la définition donnée n'est nullement réductionniste et qu'elle rend justice de la grande complexité de l'expérience vécue de la jalousie. Premièrement, Spinoza explique pourquoi nous pouvons difficilement éviter d'être jaloux dans III, 31 : le désir d'amour étant renforcé par la conviction imaginaire que les autres désirent le même objet avec la même force, il en résulte que nous associons, malgré nous, cet objet à la jouissance d'un autre. Par là même, nous nous imaginons séparés de l'objet de notre amour, et la tristesse qui en résulte sera suivie de la haine à l'égard de ce que nous imaginons en être la cause : la chose aimée et la personne qui s'est jointe à elle. Cela explique également pourquoi notre rival n'est pas nécessairement une personne concrète : n'importe qui peut jouer ce rôle dans notre imaginaire, son visage estompé n'empêche aucunement notre jalousie de devenir une passion violente. C'est à la fois le rival et la relation entre lui et la chose aimée qui ont ce caractère imaginaire. Deuxièmement, Spinoza ne se contente pas de constater la parenté entre l'envie et la jalousie, comme le faisaient avant lui les moralistes. Il explique précisément le mécanisme de ce renforcement réciproque entre les deux affects. En outre, on comprend aisément pourquoi les qualités que nous attribuons de façon imaginaire au rival, doivent nécessairement augmenter et renforcer l'affect de la jalousie : plus nous imaginons qu'est grande la joie dont la chose aimée est affectée à cause du rival, plus nous allons ressentir l'envie à son égard. Enfin, l'approche géométrique de Spinoza qui fait de la jalousie un cas typique de *fluctuatio animi*, permet de rendre intelligible ce qui apparaît complètement absurde dans l'expérience de la jalousie telle qu'elle est éprouvée du point de vue de la première personne. Etant

jaloux de ma femme, tantôt j'ai envie de voir un malheur arrivé à elle et à son amant, tantôt j'ai envie de lui faire les plus belles preuves d'amour et de la combler de bonheur. Dans le langage de Spinoza, cela s'explique de manière suivante : la personne dont je suis jaloux est tantôt représentée comme cause de ma joie, tantôt comme cause de ma tristesse, tantôt nous nous efforcerons de la remplir de joie, tantôt de la détruire (par la proposition III, 39).

Quelle importance revêt alors l'approche réflexive, si l'on prend en considération la structure générale de l'*Éthique* ? Du point de vue du sujet passionné, qui poursuit l'itinéraire de l'*Éthique*, le chemin commence nécessairement par la connaissance inadéquate des affects (l'origine des passions est toujours dans la pensée fautive, avec les délires anthropomorphiques qui projettent sur la nature des finalités vertueuses ou vicieuses, au lieu d'y voir la causalité naturelle) ; il se prolonge par la critique de l'imaginaire, en montrant que l'origine de l'imagination et de ses délires est dans le désir lorsqu'il n'est pas critiqué, c'est-à-dire, lorsqu'il appartient à l'homme qui, spontanément et naïvement, « s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou renforce » sa puissance d'agir ; enfin, ce chemin permet au lecteur de se libérer de l'aliénation par les passions, à condition qu'il ait compris la nécessité de leur engendrement.

Il est significatif à cet égard que le § 38 de la *Réforme de l'entendement* définit la méthode philosophique comme « connaissance réflexive ». Spinoza conçoit ici la vérité à partir de la certitude réflexive et son système n'est pas exempt de ce tournant que constitue chez Descartes le moment de Cogito. Dans l'itinéraire proposé par l'*Éthique*, la réflexion est non seulement le moyen de la connaissance vraie, mais encore la condition et le moyen de la libération passionnelle. Résumons en quelques

mots de mots l'importance de la réflexion pour l'accès à la connaissance adéquate de nous-mêmes.

Selon Spinoza, l'affectivité quotidienne équivaut au désir spontané, irréfléchi, prisonnier des préjugés. L'homme désirant croit que l'objet de son désir en est aussi la cause. Je suis en colère contre vous à cause de l'injustice que vous avez commise à mon égard. Dans l'approche réflexive, Spinoza invite l'homme à comprendre que la vraie cause d'un désir, d'une colère ou d'une tristesse se trouve dans la constitution de l'individu désirant. On peut ainsi rapprocher la théorie spinoziste du désir de sa doctrine de la connaissance adéquate, en montrant que Spinoza veut fonder une connaissance philosophique de l'intérieur :

Je dis expressément que l'Esprit n'a ni de lui-même, ni de son propre Corps, ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée, chaque fois qu'il perçoit les choses à partir de l'ordre commun de la nature, c'est-à-dire chaque fois qu'il est déterminé du dehors, à savoir par la rencontre fortuite des choses, à contempler ceci ou cela, et non déterminé du dedans, à savoir de ce qu'il contemple plusieurs choses à la fois, à comprendre en quoi ces choses se conviennent, diffèrent ou s'opposent ; chaque fois en effet que c'est du dedans qu'il se trouve disposé de telle ou telle manière, alors il contemple les choses de manière claire et distincte.⁷²

Or, la progression de la servitude à la liberté passe nécessairement de la simple conscience que nous avons de nos affects à la connaissance réflexive que nous pouvons en acquérir. Il résulte de leur définition même que les affects soient nécessairement conscients : si l'affect est l'idée d'une affection du corps, l'esprit en est nécessairement conscient (selon II, prop. 12). Et c'est parce que les affects sont déjà des formes de conscience, qu'ils peuvent être réflexivement connus et transformés ainsi en affects actifs. Je peux finir par comprendre que ma colère à votre égard est due

⁷² *Ethique*, II, 29, scolie

à mon manque de sommeil ou à mon ambition démesurée, et cette passion, du seul fait qu'elle a été rapportée à ma propre constitution, s'en trouve par là même inhibée et remplacée par la joie d'une communauté retrouvée entre moi et mon entourage.

2.2.2. La primauté de l'approche naturaliste par rapport à l'approche réflexive

Malgré ces indices d'une approche réflexive, Spinoza ne donne pas à la réflexion le statut du procédé méthodologique idéal pour construire une théorie des émotions : au contraire, il proclame traiter le sujet des passions en naturaliste, en cherchant les causes prochaines de leur engendrement. Et en premier lieu, il proclame que pour comprendre la spécificité de l'esprit humain, il faut d'abord connaître la nature du corps dont il constitue l'idée et mesurer l'étendue de sa puissance d'agir.

Pourquoi ? Pierre-François Moreau, dans son étude sur la relation de l'âme et du corps dans la troisième partie de *L'expérience de l'éternité*, donne certains éléments de réponse. À propos du livre II, consacré à l'étude de l'esprit, Moreau souligne le même paradoxe, auquel nous nous sommes heurtés dans le livre III sur les affects : Puisque les deux ordres de connaissance sont identiques, pourquoi ne pas aller directement à la science de l'esprit ? Pourquoi Spinoza doit-il faire un détour par la physique des corps ?⁷³

La difficulté concerne l'interprétation de la scolie suivante, reprise par Damasio dans sa tentative de présenter Spinoza comme précurseur de toute recherche neurologique sur les émotions.

⁷³ cf. Pierre-François MOREAU, *L'expérience de l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 521

pour déterminer en quoi l'esprit humain diffère des autres, et l'emporte sur les autres, il nous est nécessaire de connaître, comme nous l'avons dit, la nature de son objet, c'est-à-dire le corps humain.⁷⁴

Plutôt que d'admirer, à l'instar de Damasio, la clairvoyance de Spinoza, tout en lui attribuant la paternité de toute recherche neurobiologique sur les émotions, penchons-nous sur les vraies raisons de cette priorité accordée à l'étude du corps. La primauté logique et chronologique d'une science des corps sur la science de l'esprit peut s'expliquer, selon Moreau, de deux façons. Tout d'abord, on pourrait invoquer la volonté de Spinoza de constituer une psychologie selon le modèle scientifique, dont la physique représente à ses yeux le meilleur exemple. La connaissance de la pensée devrait ainsi rattraper son retard sur la connaissance de la physique. Mais cette explication n'est que contextuelle et ne s'appuie pas directement sur la cohérence interne du système spinoziste.

Une seconde réponse doit alors nécessairement compléter la première, en rattachant au plus près la connaissance des mouvements de l'âme aux affections de notre corps. Et c'est précisément ici que l'écart entre Descartes et Spinoza devient infranchissable, puisque le dernier n'admettrait jamais une connaissance directe de l'âme par elle-même, comme le souligne Moreau.⁷⁵ Le jugement porté par Spinoza sur la philosophie réflexive apparaît au mieux dans sa théorie de l'*idea ideae* : la scolie de la proposition 21 de la deuxième partie démontre non pas l'impossibilité d'une philosophie réflexive, mais sa stérilité foncière. En effet, la conscience de soi n'est autre chose que la conscience imaginative de son corps, puisque l'esprit ne se connaît qu'à travers les

⁷⁴ *Éthique* II, 13, scolie ; cf. Antonio DAMASIO, *Spinoza avait raison : joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 212

⁷⁵ cf. P.-F. MOREAU, *L'expérience de l'éternité*, op. cit., p. 521

actions des autres corps sur son propre corps, autrement dit par les idées nécessairement inadéquates de ces affections. L'acte réflexif n'ajoute par soi-même ni de clarté, ni de distinction aux données originairement confuses : l'idée de l'idée d'une affection corporelle n'est pas plus claire et distincte que l'idée de l'affection elle-même, si l'on s'en tient aux termes de la proposition II, 28. D'où il résulte que la conscience de soi ne représente pas un dépassement de la conscience du corps, comme chez Fichte, mais qu'elle reste sur le même plan⁷⁶. Par le détournement du regard à l'intérieur d'elle-même, l'âme n'atteint pas une conscience transcendantale, mais seulement une conscience empirique d'elle-même, déduite entièrement à partir des affections corporelles :

l'homme est conscient de soi à travers les affections qui le déterminent à agir.⁷⁷

On est là aux antipodes de la métaphysique cartésienne, selon laquelle la première connaissance adéquate est celle qui s'acquiert dans la réflexion, basée elle-même sur l'apperception. « Videre videor » est indubitable⁷⁸, alors que « video » peut prêter à la confusion : je ne sais pas si je rêve, je ne sais pas si l'objet que je vois n'est pas une chimère. En revanche, lorsque je sens que je vois, je peux tirer de cette impression immédiate que j'ai de voir une première connaissance adéquate de moi : « d'où je commence à connaître quel je suis ». Et c'est grâce à cette auto-justification de l'idée dans l'apperception que la connaissance de la pensée par elle-même précède, selon

⁷⁶ cf. Gueroult, M., *Spinoza, II - De l'âme*, Paris, 1974, p. 247.

⁷⁷ *Éthique*, III, 30, démonstration qui résume ainsi le contenu de la proposition II, 19.

⁷⁸ « At certe videre videor », « à tout le moins me semble-t-il que je vois », cf. AT IX, 23 et l'analyse de M. Henry dans la *Préface* de la *Phénoménologie matérielle*.

Descartes, la connaissance que nous avons de notre corps⁷⁹. Inversement, la conscience de l'homme n'est pas pour Spinoza une conscience constituante, mais bien plutôt constituée, dans la mesure où elle est engendrée à travers les affections du corps.

Outre cela, la critique spinoziste d'une conscience qui pourrait planer au-dessus des vécus dans une distance théoriquement pure a une autre conséquence encore, directement applicable à la théorie des émotions. Si la conscience n'a pas le rôle de l'observateur détaché qui se penche sur les processus causals qui sont en train de se jouer dans nos émotions, il faut reconnaître que ces « idées des idées » font elles-mêmes partie de l'état émotionnel. Tous nos jugements réfléchis sont alors logiquement connectés aux idées premières qui constituent nos émotions. Par ce raisonnement strictement logique, nous pouvons démontrer en poursuivant les propositions de Spinoza, pourquoi il n'est pas possible de prendre contrôle de nos émotions par un simple acte de réflexion.

On peut ainsi pousser plus loin encore la description spinoziste et expliquer pourquoi la réflexion avec laquelle nous nous penchons sur nos passions prend souvent la forme de l'auto-justification. C'est pour ainsi dire la manifestation phénoménale de la connexion logique entre les idées du premier ordre (constitutives des émotions) et les idées du second ordre (notre réflexion sur les émotions). Si nous ressentons la colère contre quelqu'un, la réflexion se met bien plus souvent au service de notre émotion : dans l'acte de la réflexion, ma colère m'apparaît nécessairement comme une colère juste, légitimée le plus souvent par l'acte particulièrement hideux ou offensant de la personne haïe. Et si l'acte de réflexion nous amène à reconnaître qu'une telle

⁷⁹ cf. Principes, I, 11.

colère est injustifiée, cela ne peut jamais être au moment même où cette colère me travaille, mais seulement une fois qu'elle a disparu. Ainsi, juger que quelqu'un mérite d'être détesté ne revient pas à construire un commentaire qui se penche sur l'émotion, mais ce jugement de valeur fait déjà partie de l'émotion même. L'approche naturaliste semble donc l'emporter sur l'approche réflexive, la vérité n'étant pas garantie par un simple acte de réflexion.

2.2.3. La psychologie vs. la physiologie des affects : concurrence ou complémentarité ?

Nous avons évoqué les raisons pour lesquelles Spinoza donne la priorité à l'approche naturaliste devant l'approche réflexive. Bien entendu, il serait erroné de conclure qu'il abandonne ainsi le domaine de la psychologie ; au contraire, en appliquant un traitement causal aux processus mentaux, Spinoza instaure une nouvelle psychologie sur le modèle de la physique géométrique. La causalité qui relie les idées, les imaginations, les sentiments et les souvenirs représente à ses yeux le même enchaînement des causes que celui qui gouverne toute la nature.

L'enchaînement des idées et l'enchaînement des modifications corporelles apparaissent, dans ces conditions, comme deux voies possibles pour rendre compte de nos affects. Étant donnée que (1) l'enchaînement des idées et l'enchaînement des modifications corporelles est une seule et même chose et que (2) la définition des affects englobe leur double aspect psycho-physique, nous pouvons conclure qu'il existe, *de iure*, deux explications possibles du déclenchement d'une même émotion. D'un côté, nous pouvons décrire comment les idées se sont enchaînées pour donner naissance à un jugement de type affectif. Par exemple, les insultes à mon égard

peuvent provoquer en moi le jugement d'offense qui équivaut au sentiment de la colère, saisi au sein d'un enchaînement des idées. Mais de l'autre côté, un neurologue peut tourner son attention vers l'excitation corporelle qui, dans mon cerveau, a déclenché une certaine effusion des hormones, qui correspond à ce que Spinoza appelle « une affection du corps qui augmente ou diminue la puissance d'agir de ce corps ». Le cadre théorique, tel qu'il est posé par Spinoza au début de la Troisième partie de l'*Éthique*, rend possibles et légitimes les deux façons d'expliquer les émotions, sans annoncer explicitement laquelle des deux serait exploitée. La possibilité d'approcher les affects, soit selon leur causalité mentale, soit selon leur causalité physiologique, nous amène à la question suivante :

Spinoza procédera-t-il à l'étude des causes corporelles des affects ou expliquera-t-il leur enchaînement selon une causalité purement intrapsychique ? À cette question, Pierre Macherey souhaiterait apporter une réponse dénouée de toute équivoque :

« En se fixant pour objectif d'*expliquer les affects par des causes exclusivement psychiques* [n.s.], ce qui interdit de faire intervenir dans cette explication une interaction du corporel et du mental, [la démarche de Spinoza] se démarque expressément de la conception cartésienne de l'union de l'âme et du corps ». ⁸⁰

Cette interprétation possède l'avantage d'établir une nette différence entre la physique cartésienne des passions et la géométrie spinoziste des affects : alors que la première s'attacherait à la recherche des causes physiologiques des passions, avec le présumé d'une causalité psycho-physique, la seconde expliquerait les affects en se tenant exclusivement à l'ordre et à l'enchaînement des idées, en décrivant la genèse

⁸⁰ Pierre Macherey, « Descartes et Spinoza devant le problème de l'usage des passions », in : *Spinoza, puissance et impuissance de la raison*, éd. Christian Lazzeri, PUF, Paris, 1999, p. 95

des affects sous l'attribut de la pensée. Ainsi y aurait-il une approche psychologique et une approche biologique des passions, les deux étant également scientifiques, mais aucunement complémentaires. Et Spinoza, quant à lui, nous proposerait dans la troisième partie de *l'Éthique* une déduction exclusivement psychologique des affects, tout en reconnaissant à la biologie la possibilité d'établir une explication aussi exacte et valable, sous l'attribut de l'étendue.

Une telle interprétation pourrait ainsi trouver son fondement dans les passages de *l'Éthique*⁸¹ qui établissent ce qu'on pourrait appeler le principe de l'autonomie des discours, qui sert à évacuer les fausses issues de l'interaction psycho-physique. Toutefois, même en admettant ce refus explicite de mélanger les causes psychiques à des causes corporelles, pouvons-nous souscrire pleinement à la thèse de Macherey selon qui Spinoza explique les affects exclusivement selon leur causalité intrapsychique ?

Certes, il nous faudra reconnaître, à la suite de Macherey, que la distinction entre les affects actifs et les affects passifs s'explique par des déterminations strictement mentales, indépendamment de l'intervention du corps. Seulement, il ne faut pas s'arrêter sur ce constat, dont les termes nous paraissent mal posés, dans la mesure où ils négligent la définition psychophysique des affects, dans laquelle Spinoza insiste sur la coïncidence entre leur aspect corporel et leur aspect mental. Au début de la Troisième partie, Spinoza définit les affects à la fois par leur conditionnement physiologique et leur insertion dans l'ordre des pensées : un changement au niveau de ma vitalité physiologique va toujours de pair avec un changement au niveau de ma

⁸¹ Telles que la proposition 2 de la Partie III, avec sa longue scolie.

puissance de penser. Peut-on affirmer que les deux versants susdits, qui sont co-présents dans chaque affect, exigent deux niveaux d'explications réciproquement indépendants ? Et si c'est le cas, faut-il conclure de l'analyse des trois dernières parties de *l'Éthique* que Spinoza ne fait aucun usage du conditionnement physiologique de notre vie affective (qu'il reconnaît pourtant) dans sa propre explication des passions ?

Après avoir examiné le principe d'autonomie des discours, qui permettra de considérer des affects soit comme des affections corporelles, soit comme des idées de ces affections, il s'agira donc d'expliquer de quelle nature est cette liaison entre les deux aspects, marquée par le terme de jonction « simul » : les affects sont *en même temps* corporels et psychiques. Et de poser la question à Pierre Macherey : comment pourrait-on rendre compte des affects par un discours exclusivement intrapsychique, si chaque affect, même considéré sous l'attribut de la pensée, est non seulement déterminé par une autre idée, mais s'il est *simultanément* l'idée d'une affection corporelle ? Sera-t-il alors possible d'expliquer les affects par un discours psychophysique, où sera reconnu aussi bien le conditionnement mental que physiologique de nos passions ?

2.2.4. L'autonomie des discours :

De prime abord, l'autonomie des discours apparaît sous forme d'auto-suffisance explicative aussi bien à l'attribut de la pensée qu'à celui de l'étendue. Si une idée ne peut être limitée et déterminée que par une autre idée⁸², alors, celui qui explique la

⁸² cf. *Éthique* I, définition 2 ; mais surtout III, 2 : « Le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit déterminer le corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe). »

causalité entre les différents *modi cogitandi* n'est pas obligé de faire appel aux processus corporels. Et réciproquement, lorsqu'il s'agit d'expliquer la construction des temples, il suffirait de se référer à la constitution des corps des constructeurs et à la physique des solides pour faire une théorie exhaustive de ces merveilles. Il n'y a pas d'insuffisance fatale propre aux explications de l'étendue, il n'y a qu'incomplétude effective de notre connaissance actuelle.

À partir de ces présupposés, deux voies semblent s'ouvrir vers un horizon illimité. La voie de la pensée et la voie du corps sont également propices pour arriver à la connaissance de toute chose :

«aussi longtemps qu'on considère les choses comme des manières de penser, nous devons expliquer l'ordre de la nature toute entière, autrement dit l'enchaînement des causes, par le seul attribut de la pensée, et en tant qu'on les considère comme des manières de l'étendue, l'ordre de la nature toute entière doit également s'expliquer par le seul attribut de l'étendue »⁸³

Chaque discours voit donc son champ d'application s'étendre à l'infini. Autrement dit, dans chaque discours on peut envelopper tout le réel. Il semble que la physiologie peut décrire et expliquer l'intégralité des processus affectifs et que la psychologie des émotions, de son côté, est en mesure de proposer une théorie complète de l'affectivité. Il en résulte qu'une psychologie des affects traite de son sujet de façon aussi exhaustive qu'une physiologie achevée des affects. Que l'on commence par les modifications corporelles ou par les idées de ces affections, la règle méthodologique est toujours la même : les deux attributs dans lesquels l'affectivité humaine nous

⁸³ *Éthique* II, 7, scolie

apparaît⁸⁴ sont à connaître et à expliquer de façon indépendante. Dans ces conditions, il n'est certainement pas impossible de concevoir que les passions soient expliquées par des causes intrapsychiques sans aucune référence faite au corps. Telle est précisément la thèse de Pierre Macherey que nous avons déjà évoquée:

« Ce qui singularise la théorie spinoziste de l'affectivité, c'est donc ce qu'on pourrait appeler son internalisme, la règle qu'elle s'impose de rendre compte intégralement des affects à partir des conditions idéelles intrapsychiques. »⁸⁵

Quelles sont les raisons qui ont amené le commentateur à voir dans la théorie des affects une psychologie dénouée de toute référence corporelle?

Premièrement, l'on pourrait rendre raison d'une telle interprétation en invoquant l'absence de considérations anatomiques ou physiologiques dans la Troisième partie de l'*Éthique*.

Deuxièmement, Spinoza s'oppose vivement à Descartes lorsque celui-ci identifie un certain « mouvement des esprits » comme la cause prochaine des passions. Lorsqu'il s'agit d'expliquer la genèse des passions dans leur opposition aux actions, Spinoza identifie les idées inadéquates comme la causes prochaines des affects passifs et les idées adéquates comme la cause des affects actifs. La distinction entre actions et passions est donc établie « à partir des conditions idéelles intrapsychiques », selon le mot de Macherey cité ci-dessus.

⁸⁴ En désignant ainsi les deux attributs, nous pourrions peut-être désigner deux régions phénoménologiques : la région « esprit » qui nous apparaît certes sous son attribut spécifique, mais tout en restant ontologiquement identique à la région « corps ».

⁸⁵ P. Macherey, « Descartes et Spinoza devant le problème de l'usage des passions », *op. cit.*, p. 95.

Enfin, lorsqu'il s'agit de définir, de façon générale et en conclusion de leur étude géométrique, les affects, Spinoza fait explicitement l'impasse sur le conditionnement physiologique de notre vie affective :

« nous pourrons définir les affects, *en tant qu'ils se rapportent seulement à l'esprit* [n.s.], de la manière que voici. »⁸⁶

« La définition générale des affects » à la fin de la *Troisième partie* restreint ainsi l'affect à son seul aspect mental, et semble donner raison à Macherey selon laquelle Spinoza se propose d'analyser les affects en se plaçant seulement du point de vue de l'esprit. La classification des différents affects est obtenue selon les différents états mentaux qui s'associent à la joie, à la tristesse et au désir. Nulle trace ici de l'explication cartésienne où le processus déclencheur est décrit en termes physiologiques.

Et pourtant, nous souhaiterions réfuter la thèse de Macherey pour trois raisons suivantes.

Premièrement, il nous semble difficile d'affirmer que tous les affects puissent s'expliquer indépendamment des propriétés corporelles, car Spinoza nomme explicitement des passions où l'explication physiologique est déterminante. Ainsi, pour expliquer la genèse du dégoût, Spinoza met à jour le mécanisme par lequel le corps atteint la satiété et transforme l'agrément initial en incommodité.

(...) quand nous imaginons quelque chose dont la saveur, d'ordinaire, nous plaît, nous désirons en jouir, c'est-à-dire en manger. Or, aussi longtemps que nous en jouissons, l'estomac se remplit, et le Corps change d'état. Si donc, le corps ayant changé d'état, l'image de ce même aliment, parce qu'il est

⁸⁶ *Éthique* III, Déf. 48, scolie.

lui-même présent, se trouve alimentée, ainsi que, par conséquent, l'effort ou désir d'en manger, le nouvel état du Corps répugnera à ce Désir ou effort, et par conséquence la présence de l'aliment auquel nous avons aspiré sera odieuse, et c'est ce que nous appelons Dégoût ou Ennui.⁸⁷

Or, cette description physiologique obéit à la règle, annoncée dans le scolie de la proposition 2 de la *Troisième partie*:

selon que le Corps est plus apte à ce que s'excite en lui l'image de tel ou tel objet, ainsi l'Esprit est plus apte à contempler tel ou tel objet.

Et cette règle fait à son tour référence au principe méthodologique énoncé dans la scolie du II, 13 dont nous avons déjà démontré l'importance dans le chapitre précédent : pour comprendre la nature de l'Esprit humain, il faut tout d'abord connaître la nature de son objet, c'est-à-dire du corps humain. De façon analogue, l'étude des affects humains, dans la mesure où elles se rapportent à l'esprit, présuppose elle aussi la connaissance du corps et des différentes manières dont il peut être affecté.

Deuxièmement, toutes les propositions de la *Troisième partie* qui font référence à l'imagination et à la mémoire apparaissent comme autant des cas concrets du principe énoncé ci-haut. En particulier, tous ces passages présupposent la connaissance du mécanisme par lequel une image est excitée à partir des traces corporelles des objets. Ainsi la démonstration et le premier scolie de la proposition 18 reprennent à leur compte les acquis de la théorie spinoziste de la mémoire et de l'imagination concernant la conservation et l'association des images dans le corps, avant de conclure :

⁸⁷ *Éthique* III, 59, scolie

Par ce qu'on vient de dire, nous comprenons ce qu'est l'Espérance, la Crainte, la Sécurité, le Désespoir, le Contentement, et le Remords de conscience.

Il en résulte que la connaissance des mécanismes par lesquels le corps conserve et associe les images a été une condition préalable de leur compréhension adéquate. De même, lorsqu'il s'agit, dans la proposition 27, de démontrer le fonctionnement de l'*imitatio affectuum*, l'intégralité de l'explication se joue au niveau des affections corporelles auxquelles correspondent les images des choses.⁸⁸ Le conditionnement physiologique de nos affects n'est donc pas évincé de l'analyse spinoziste, dans la mesure où ceux-ci dépendent étroitement de la mémoire et de l'imagination.

Enfin, la définition III des affects au début de la troisième partie de l'*Éthique* serait nécessairement incomplète si elle faisait abstraction des affections produites dans le corps et de leur influence sur notre puissance d'agir. Les affects, telles qu'ils sont définis par Spinoza, recouvrent à la fois une affection corporelle et une modification mentale. L'affect concerne donc premièrement le corps en tant qu'il peut être modifié en vertu de sa nature. L'inclusion de cette composante physiologique dans la définition des affects contient une double référence : *primo*, elle renvoie à la nature très composée du corps humain, qui le rend apte à être affecté d'un très grand nombre de manières ; *secundo*, elle renvoie à la condition propre de l'homme qui, du fait même de sa corporéité, est d'ores et déjà surpassé par une infinité des forces qui l'entourent et qui le rendent passif⁸⁹. La physique du corps humain fait donc partie intégrante de la

⁸⁸ *Éthique* III, 27, démonstration

⁸⁹ cf. *Éthique* IV, 3, « La force par laquelle l'homme persévère dans l'exister est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment ».

théorie des affects, telle qu'elle est présentée au début de la Troisième partie de l'*Éthique*.

Pour ces trois raisons, nous trouvons contestable la thèse de Macherey, selon laquelle la troisième partie de l'*Éthique* serait dominée par un certain « internalisme » psychologique qui représenterait le trait distinctif de la théorie spinoziste des affects.⁹⁰ Certes, il existe chez Spinoza des tendances à postuler un tel internalisme et nous avons parcouru les raisons qui semblaient donner raisons au commentateur français. Mais dans le cas où cet internalisme serait « intégral », comme l'affirme Macherey, il porterait en son sein une conséquence redoutable que nous souhaitons esquisser dans le chapitre suivant.

2.2.5. Les conséquences de l'interprétation internaliste

En effet, si les affects peuvent être conçus indépendamment de leur ancrage corporel, et si la psychologie des affects se promeut, à travers l'*Éthique* de Spinoza, comme une science entièrement autonome par rapport à toute explication physiologique, nous risquons d'aboutir à une situation de schizophrénie. Cette situation serait schizophrénique dans la mesure où l'explication des affects par leurs causes physiologiques n'aurait aucune importance pour la saisie de leur essence au niveau psychologique. Tout au plus, Spinoza pourrait développer alternativement une approche mentale et une approche physique des affects, de manière que les deux

⁹⁰ Nous reprenons ici le terme de l'internalisme dans le sens que lui attribue P. Macherey, c'est-à-dire dans le sens d'une « règle que [la théorie spinoziste de l'affectivité] s'impose de rendre compte intégralement des affects à partir des conditions idéelles intrapsychiques ». P. Macherey, « Descartes et Spinoza devant le problème de l'usage des passions », *op. cit.*, p. 95.

discours se succèdent sans être jamais véritablement coordonnés autour d'un concept commun. Ce doute nous paraît comme une conséquence directe de l'observation selon laquelle Spinoza fait abstraction de tout conditionnement physiologique des émotions dans son schématisme de la vie affective. Car si les références faites au corps ne sont aucunement décisives dans la déduction des affects à partir des trois affects primordiaux, nous sommes tentés naturellement de conclure sur une autonomie intégrale de la théorie spinoziste des affects à l'égard de la physique des corps, qui s'insère dans le texte de l'*Éthique* entre les propositions 13 et 14 de la seconde partie de l'*Éthique*.

D'où le problème suivant : Si Spinoza s'en tient réellement à une indépendance absolue entre la psychologie et la physiologie, n'est-il pas confronté à son tour à un nouveau type de dualisme qui serait seulement masqué ou relativisé par la déclaration solennelle de l'identité du corps et de l'esprit ? Tout ce qu'on aurait à retenir de la solution spinoziste aux problèmes traditionnels du rapport esprit-corps, consisterait-il dans une alternance des points de vue sous lesquels l'homme est analysé ? Ne voyons nous pas surgir chez Spinoza le même problème que nous avons déjà signalé chez Descartes ? Malgré leur conception différente de l'unité psychophysique, n'y a-t-il pas chez les deux auteurs l'alternance d'un discours psychologique et d'un discours physicaliste ? Pour Descartes, il s'agissait de l'indépendance de l'identification et de la distinction des passions primitives par rapport à leur genèse physiologique. Chez Spinoza, nous constatons un traitement séparé des deux causalités : d'un côté, nous percevons un enchaînement des forces physiques qui s'explique par les lois du mouvement et du repos ; de l'autre, un enchaînement tout aussi nécessaire des idées

qui s'explique par l'attribut de la pensée. Ainsi, aussi bien chez Descartes que chez Spinoza, nous sommes confrontés à une succession des discours concernant l'esprit et le corps, avec une affirmation de leur identité profonde, qui est peut-être plus marquée chez le second que chez le premier des deux auteurs.

Ces difficultés, liées à l'interprétation du texte spinoziste, reflètent la généralité du problème thématique par notre travail, à savoir la surdétermination causale des émotions. Il apparaît avec de plus en plus de clarté que la question « quel est l'origine des affects ? » aboutit systématiquement à deux réponses possibles : les affects ont leur origine dans les affections du corps, dans la mesure où ils relèvent d'une causalité physique, mais il est aussi vrai de dire que ces mêmes affects sont les fruits d'un enchaînement des idées et donc d'une causalité mentale. Le danger du dualisme, conjuré par Spinoza au niveau ontologique, revient ainsi au niveau de l'explication. Car la proposition II de la 3^{ème} partie entraîne nécessairement une conséquence méthodologique fondamentale : les pensées ne peuvent être expliquées que par des pensées, et les modifications du corps que par d'autres modifications du corps.

Pour résoudre ce problème, il faut d'abord montrer que l'impasse du dualisme ne concerne que les interprétations de Spinoza qui insistent sur l'internalisme intégral de sa théorie des affects. Or, comme nous l'avons vu, une telle autonomie de la psychologie serait contradictoire avec tous les passages de l'*Éthique* où le conditionnement physiologique de nos pensées, perceptions, imaginations et émotions joue un rôle cardinal dans la théorie des affects. Et surtout, l'autonomie absolue de la psychologie s'opposerait au rôle primordial accordé au corps dans la conscience que l'âme peut avoir d'elle-même, de manière que Spinoza établit lui-même la

connaissance du corps comme une condition de possibilité de connaissance de la vie de l'esprit :

« [...] pour déterminer en quoi l'esprit humain diffère des autres, et l'emporte sur les autres, il nous est nécessaire de connaître, comme nous l'avons dit, la nature de son objet, c'est-à-dire le corps humain. »⁹¹

On ne peut donc pas trancher une limite imperméable entre la connaissance de l'esprit et celle du corps. Insister sur l'internalisme de la doctrine spinoziste des affects revient, selon nous, à renforcer l'interprétation paralléliste des rapports entre l'esprit et le corps. Or, comme nous essaierons de le montrer, le parallélisme peut jouer tout au plus une fonction critique chez Spinoza qui s'en sert essentiellement pour réfuter la thèse de l'interaction psycho-physique. À la différence de Leibniz, Spinoza ne donne pas au parallélisme une valeur explicative : il constate une co-présence ou une co-variance systématique entre l'enchaînement des affections corporelles et celui des idées, mais il n'en conclut jamais que les fonctions de l'esprit et celles du corps représentent deux lignes parallèles, sans doute parce qu'il ne veut pas introduire un nouveau type de dualisme entre les deux fonctions. Pour le démontrer cette hypothèse, nous nous intéresserons avant tout aux passages qui récusent l'interprétation paralléliste, insuffisante, selon nous, à expliquer l'unité psychophysique de l'homme. Cela nous donnera l'occasion de montrer que l'affectivité humaine offre un champ d'investigation privilégié pour la connaissance simultanée de l'esprit et du corps, car le domaine des affects permet d'analyser conjointement la puissance d'agir du corps et de l'esprit. Pour cela, il faut s'intéresser au rôle particulier de la notion de *conatus* qui

⁹¹ *Éthique* II, 13, scolie.

concerne à la fois le mental et le corporel : ontologiquement première, cette notion est introduite dans la théorie de l'affectivité avant même qu'on passe à la distinction de ce qui est corporel et de ce qui est mental. Dans la mesure où il situe l'origine commune des affects dans le conatus, Spinoza nous permet de comprendre que la puissance du corps se développe simultanément à la puissance de l'esprit. C'est seulement ensuite, dans la distinction entre le désir, l'amour et la haine que Spinoza distingue ce qui se rapporte à l'esprit de ce qui se rapporte au corps.

2.3. Identité du corps et de l'esprit du point de vue des affects

2.3.1. Simultanéité entre le niveau corporel et psychique dans l'expérience des affects :

L'altération du corps humain n'est pas la cause du sentiment éprouvé dans l'âme, l'affect psychique étant le strict équivalent sur le plan de la pensée de ce qu'est l'affection corporelle sur le plan de l'étendue. Les deux aspects de l'affect se manifestent toujours simultanément et cette simultanéité est interprétée par Spinoza comme un rapport d'expression : selon la scolie rattachée à la II, 7,

une manière de l'étendu (modus extensionis) et l'idée de cette manière, c'est une seule et même chose, mais exprimée de deux manières (duobus modis).

Une seule et même chose (par exemple, la diminution de notre puissance d'agir) s'exprime à la fois sous forme d'affection corporelle (abattement général ou mélancolie) et sous forme d'idée de cette affection dans l'âme (tristesse).

Par affect, j'entends les affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient la puissance d'agir de ce Corps, et *en même temps* [n.s.] les idées de ces affections.⁹²

Que la simultanéité soit inscrite dans la définition même de la notion d'affect, démontre l'importance qu'elle revêt aux yeux de Spinoza. À première vue, il pourrait certes sembler qu'il s'agit ici d'une simultanéité toute relative à l'esprit de celui qui pose la définition, comme par exemple, dans la phrase : par les fruits du verger, j'entends « à la fois » les pommes et les poires. La conjonction « et simul » aurait, dans ce cas-là, une signification distributive. Cependant, la scolie de la proposition 2 de la 3^{ème} partie rend explicite la vraie signification de cette simultanéité entre les modifications du Corps et celles de l'âme : il ne s'agit pas d'une simultanéité toute relative au regard de celui qui observe les affects, mais d'une *coïncidence naturelle* des deux aspects d'une même réalité :

L'ordre des actions et passions de notre corps va par nature de pair (*simul est naturâ*) avec l'ordre des actions et des passions de notre esprit.

La coïncidence entre l'ordre des actions et des passions du corps et de l'âme est naturelle, et par là même absolue. L'expression « simul est naturâ », traduite par Guérinot et Pautrat, par « aller de pair », pourrait être également rendue par « coïncider avec ».⁹³ En effet, les processus mentaux ne sont pas simplement

⁹² *Éthique* III, définition 3.

⁹³ Roger Caillois traduisait « simul est naturâ » par « correspondre à », Charles Appuhn par « concorder avec ». Robert Misrahi, quant à lui, a refusé à juste titre l'idée d'une quelconque concordance (qui suggère l'idée d'un parallélisme harmonieux) et lui a préféré l'expression : « être par nature contemporain de ». Cette dernière traduction est peut-être la plus proche de la lettre du texte latin, car elle insiste sur la « contemporanéité » des processus mentaux et physiologiques, contenu dans l'adverbe « simul ». Cependant, nous avons voulu proposer

accompagnés par les modifications du corps ; les premiers coïncident, par nature, avec les seconds. Autrement dit, il n'y a pas deux réalités différentes qui seraient alignées l'une parallèlement à l'autre pour composer ensemble un affect, mais il s'agit d'une seule et même chose, considérée sous deux aspects différents.

Il reste encore à expliquer pourquoi, selon nous, il est préférable de parler d'une coïncidence naturelle plutôt que du parallélisme entre les deux aspects. Car on pourrait objecter que les deux modèles suppose exactement la même chose, à savoir, une co-présence systématique entre les modifications du corps et celles de l'esprit.

Si la pensée de Spinoza n'est pas dépourvue d'un certain parallélisme, celui-ci ne peut jamais y tenir le rôle d'un modèle explicatif. Le parallélisme, tel que l'on le retrouve par exemple dans le scolie du III, 2, se borne à une simple constatation de la co-variance entre certains phénomènes physiques et mentaux. Or, constater que les deux phénomènes se produisent simultanément n'est pas encore expliquer leur rapport. Le premier pas qui donne à cette constatation l'allure d'un modèle explicatif est celui que nous avons déjà accompli : il consiste à interpréter la co-présence des deux termes comme une coïncidence naturelle. C'est ici que la simultanéité reçoit une importance capitale pour la conception spinoziste des affects. Si Spinoza insiste sur la simultanéité des manifestations corporelles et psychiques des affects, c'est qu'il veut mieux garantir la relation intrinsèque entre l'affection du corps et la passion de l'âme, par opposition aux relations causales qui ne peuvent être qu'extérieures et mécaniques. Au lieu de s'interroger sur la nature psychologiques ou physiologique de nos affects et de leurs

ici non pas une traduction, mais une interprétation ontologique de cette simultanéité et c'est pour cela que nous préférons le terme de coïncidence qui suggère l'idée d'une identité entre les deux aspects concernés.

causes, Spinoza dit que les affects sont constitués par la coïncidence d'une affection corporelle et de l'idée de cette affection telle qu'elle est produite simultanément dans l'âme. La théorie spinoziste des affects apporte ainsi une solution aux problèmes soulevés par la conception cartésienne qui non seulement instaurait un rapport causal entre deux entités incommensurables, mais qui, en plus, avait du mal à justifier une causalité univoque dans un rapport foncièrement réversible.⁹⁴ Dans la scolie de la première proposition de la Partie V, Spinoza conçoit cette réversibilité à partir de l'identité entre l'ordre mental et l'ordre corporel :

De même que l'ordre et l'enchaînement des idées dans l'esprit se fait selon l'ordre et l'enchaînement des affections du corps, de même inversement l'ordre et l'enchaînement des affections du corps se fait selon que les pensées, et les idées des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans l'esprit.

Alors que le modèle causal proposé par Descartes avait du mal à éviter un rapport d'extériorité entre les éléments constitutifs des émotions, Spinoza réussit à assurer l'unité psychophysique de l'affect en le définissant comme « une seule et même chose exprimée de deux manières ». Une telle formulation, même si elle ne vient pas de la plume de Spinoza, est sans doute permise pour peu que nous appliquions à la définition des affects (III, def. 2) l'affirmation contenue dans la scolie de II, 7 qui concerne tous les modes de la substance, y compris les affects humains. Spinoza opère d'ailleurs une telle synthèse dans la scolie du III, 2 lorsqu'il identifie les appétits de l'âme avec les déterminations du corps de façon suivante:

Toutes choses qui montrent assurément clairement que tant le décret que l'appétit de l'esprit, et la détermination du corps, vont de pair par nature (*simul esse naturâ*), ou plutôt sont une seule et même

⁹⁴ voir notre chap. *La difficulté de concevoir une efficacité causale dans un rapport foncièrement réversible.*

chose, que nous appelons décret quand on la considère sous l'attribut de la pensée, et qu'elle s'explique par lui et que nous appelons détermination quand on la considère sous l'attribut de l'étendue, et qu'elle se déduit des lois du mouvement et du repos.

Retenons ici l'expression : « simul esse naturâ, vel potius unam, eandamque rem ». Simultanéité entre les déterminations de l'âme et celles du corps relève d'un constat que chacun peut formuler à partir de son expérience ordinaire. L'originalité de Spinoza consiste à interpréter cette simultanéité comme une coïncidence absolue : « plutôt une seule et même chose ». La coïncidence chronologique, qui se manifeste au niveau de l'expérience ordinaire, n'est qu'une conséquence de la coïncidence ontologique de l'esprit et du corps, telle que la conçoit Spinoza.

Il faut donc rejeter l'idée du parallélisme qui exprime mal l'essence de la pensée spinoziste. Le schéma paralléliste, lorsqu'il reçoit la valeur d'un modèle explicatif, ne restitue pas fidèlement l'idée de l'identité ontologique qui est désignée par Spinoza comme la véritable cause de la covariation parfaite que nous constatons entre les processus mentaux et physiologiques. Il en va tout autrement chez Leibniz, qui interprète la coïncidence chronologique entre les déterminations de l'âme et celles du corps comme le résultat d'une concordance préétablie entre deux lignes ontologiquement séparées. Il introduit par là une forme de dualisme comme le démontre le passage où Leibniz justifie le choix du parallélisme pour expliquer les relations de l'âme et du corps :

J'ai établi un parallélisme parfait entre ce qui se passe dans l'âme et entre ce qui arrive dans la matière, ayant montré que l'âme avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matière, mais que cependant elle est toujours accompagnée des organes de la matière, et qu'aussi les fonctions de

l'âme sont toujours accompagnées des fonctions des organes, qui leur doivent répondre, et que cela est réciproque et pour toujours.⁹⁵

On voit bien que le parallélisme qui charrie l'idée d'un dualisme entre les fonctions corporelles et les fonctions mentales ne correspond pas à la pensée de Spinoza. Comme le suggère Chantal Jacquet, il serait « judicieux de bannir désormais le terme de *parallélisme* et de le remplacer par celui d'*égalité* »⁹⁶ entre l'ordre des idées et celui des affections du corps. Mais comment s'exprime cette égalité entre les deux attributs, lorsqu'il s'agit des affects ? Selon Chantal Jacquet, il faut, en premier lieu, prendre en considération de l'égalité entre la puissance de penser et la puissance d'agir. Elle cite notamment le passage où l'adjectif « *aequalis* » est employé comme synonyme de l'adverbe « *simul* » :

Mais l'effort ou puissance qu'a l'esprit en pensant est égale à, et par nature va de pair avec (*aequalis et simul natura*), l'effort ou puissance qu'a le corps en agissant.⁹⁷

Il est fondamental de remarquer que les ordres du corps et de l'esprit suivent une même courbe, qu'ils connaissent les mêmes variables. Chacun peut le constater, il existe une covariance systématique entre les changements du corps et ceux de l'esprit. La loi de cette covariance est la suivante : plus le corps agit, plus l'esprit est actif ; plus le corps pâtit, plus l'esprit souffre des passions. Cependant, il ne faut pas s'arrêter à ce constat du parallélisme entre l'esprit et le corps, il faut s'interroger sur la manière dont

⁹⁵ G. W. LEIBNIZ, *Considération sur la doctrine d'un esprit universel* (1702), § XII, éd. Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften*, Band 6, 1885, p. 533.

⁹⁶ Chantal JACQUET, *L'unité du corps et de l'esprit : Affects, actions et passions chez Spinoza*, p.16

⁹⁷ *Éthique*, III, 28, démonstration.

l'aspect corporel et l'aspect intellectuel sont liés. Y a-t-il une origine commune et préalable à la distinction des deux attributs ?

Lorsque Spinoza souhaite déterminer le principe qui reste le même tout en s'exprimant sous les deux attributs, il en revient toujours au *conatus*. Peu importe si l'on exprime l'essence de tel ou tel affect dans le langage de la pensée ou dans celui de l'étendue, il aura toujours la forme d'un passage vers une plus grande ou moindre perfection. Tous les affects sont, par définition, des états de transition de notre effort pour persévérer dans l'être. Ainsi formulée, l'inclusion de notre *conatus* dans la définition même des affects s'applique indistinctement aux deux ordres mental ou corporel et constitue la source commune de la vie affective, préalable à la distinction des deux attributs. Mais surtout, c'est à partir du *conatus* que tout le schématisme des affects est dérivé dans la partie III de l'*Éthique*. Si les deux explications, psychologique et physiologique, se situent chacune à un niveau différent, elles décrivent néanmoins une seule et même courbe - celle qui est décrite par les variations de notre *conatus*. Autrement dit, la puissance d'agir de notre corps ne décrit pas une ligne parallèle à la puissance de penser de notre esprit, mais il s'agit là de deux expressions différentes d'une même courbe.

Cependant, les deux manières, par lequel les affects s'expriment, ne gardent pas toujours la même importance. D'un côté, Spinoza nous montre comment la vieillesse, l'ébriété ou le sommeil diminuent la puissance d'agir de notre corps, ce qui simultanément entrave la puissance de penser de notre esprit. De l'autre, il démontre comment les affections du corps peuvent s'enchaîner selon un ordre pour l'intellect. Nous constatons donc deux situations de dissymétrie où l'un des aspects semble

l'emporter sur l'autre. Plutôt que de voir dans ces cas de dissymétrie autant de preuves d'incohérence de la doctrine spinoziste, nous essaierons de montrer qu'ils apportent des raisons complémentaires pour ne pas lire dans l'*Éthique* un parallélisme strict entre l'esprit et le corps.

2.3.2. La dissymétrie entre l'esprit et le corps

Il y aurait comme un paradoxe entre les termes de la proposition III, 2 et la scolie qui en développe des enjeux. La proposition elle-même exclut, de manière formelle, toute influence de l'esprit sur le corps, ou du corps sur l'esprit :

Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit le Corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si cela existe).

Et pourtant, Spinoza s'attache dans la scolie qui développe cette thèse générale, à multiplier des exemples dans lesquels les processus physiologiques ont une influence concrète et tangible sur la pensée : la vieillesse, l'ébriété, le sommeil. De façon que le lecteur est amené à se demander si l'esprit serait dépendant du corps, tandis que le corps obéirait seulement à sa propre causalité. Le modèle proposé par Pierre Macherey pour comprendre ce passage va dans le sens d'une telle interprétation.

L'affect représente un changement d'état, qui, dans l'âme, exprime un changement d'état du corps, exactement de la même manière que procède un appareil enregistreur, comme par exemple un potentiomètre, en réagissant avec une extrême sensibilité aux transformations de la réalité dont il perçoit les variations.

Macherey ne voit-il pas que l'exemple du potentiomètre correspond plutôt à un modèle épiphénoménaliste ? Car l'on peut certainement considérer les processus mesurés dans le monde physique comme les seuls porteurs d'un pouvoir causal, tandis

que les effets produits sur le potentiomètre apparaîtront comme de simples épiphénomènes qui suivent exactement, selon les règles de la covariance, les changements des états physiques. Or, entre deux états successifs du potentiomètre, il n'existe aucune liaison causale. Pour Spinoza par contre, il existe très certainement un enchaînement causal entre les idées qui se suivent dans l'âme.

C'est dans le même type de détournement d'idées que certains cognitivistes se réfèrent à Spinoza afin de cautionner l'idée d'un primat du cerveau sur l'esprit. Certes, toute la scolie discutée ici s'attache à montrer que l'esprit ne fonctionne pas de façon indépendante par rapport au corps. De plus, Spinoza reconnaît que toute pensée est *à la fois* une affection corporelle. Mais est-il légitime d'en conclure que toute pensée est *d'abord* une affection corporelle ? Et de stipuler que la véritable causalité des affects se joue au niveau des modifications cérébrales ?

Ainsi, pour Damasio, toute explication causale des émotions doit se faire en termes du mécanisme neurobiologique. Sans vouloir aucunement contester la légitimité de l'approche neurologique des émotions, nous souhaiterions critiquer la thèse qui voit en Spinoza le précurseur d'une naturalisation physicaliste des affects. Tout particulièrement, Spinoza se voit attribuer l'idée, selon laquelle il serait nécessaire de déterminer les modes de connexions synaptiques à l'intérieur du cerveau pour rendre compte de nos pensées.⁹⁸ Dans le même ordre d'idée, Damasio se complaît à revendiquer sa filiation avec Spinoza, en citant le scolie de la proposition II, 13, sans

⁹⁸ cf. les références à Spinoza dans les propos assez réductionnistes de Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Paris, Editions Odile Jacob, 1998, p. 34.

préciser pourtant la place qui revient à la physique des corps dans le déroulement de la deuxième partie de l'*Éthique*.

Mais nul ne pourra comprendre l'esprit humain de façon adéquate, autrement dit distincte, s'il ne connaît d'abord de manière adéquate la nature de notre corps.⁹⁹

Mais cette filiation s'avère aussitôt douteuse, lorsque le neurologue américain essaie d'insérer cette idée spinoziste dans son propre modèle qui stipule une émergence de l'esprit à partir du corps :

Il faut comprendre que l'esprit *émerge* [n.s.] d'un cerveau ou dans un cerveau situé dans le corps proprement dit avec lequel il interagit ; que, par suite de la médiation du cerveau, l'esprit a pour fondement le corps proprement dit ; que l'esprit s'est développé au cours de l'évolution parce qu'il aide à préserver le corps et qu'il *émerge* [n.s.] d'un ou dans un tissu biologique – les cellules nerveuses.¹⁰⁰

Certes, nous pourrions déduire de la Deuxième partie de l'*Éthique* que le degré de la complexité du corps est en rapport directe avec la complexité de l'âme correspondante : selon le degré de la complexité du corps, l'esprit qui en est l'idée sera plus ou moins complexe, plus ou moins conscient, plus ou moins puissant. Cela peut sembler proche des modèles émergentistes qui stipulent que les propriétés mentales, tout en étant structurellement différentes des propriétés physiques correspondantes, émergent à partir d'une certaine combinaison des propriétés physiques dont la complexité reste à déterminer. Toutefois, puisque le rapport entre les propriétés physiques et les propriétés mentales émergentes est conçu comme un rapport causal, nous pouvons rejeter l'idée que Spinoza soit le précurseur des théories d'émergence.

⁹⁹ Cf. A. DAMASIO, *Spinoza avait raison*, op. cit., p. 212

¹⁰⁰ A. DAMASIO, *Ibid*, p. 191

Nous avons déjà expliqué, dans le chapitre 2.2.2., pourquoi l'approche réflexive est nécessairement précédée d'une physique rudimentaire du corps humain. Pour apprécier les passages sur la primauté du corps dans sa corrélation avec l'esprit à leur juste mesure, il faut ajouter encore deux raisons complémentaires.

Premièrement, il ne faut pas oublier la vraie intention polémique de Spinoza dans la scolie de III, 2 : il s'agit surtout de nier la possibilité d'une action de l'esprit sur le corps et d'éliminer l'idée d'une puissance incorporelle, qui pourrait, par un libre décret d'esprit, mouvoir les organes du corps. Les passages où le corps semble constituer le principe dominant et où l'esprit est décrit dans son impuissance doivent alors être lus comme autant d'arguments contre la thèse d'une action de l'esprit sur le corps et non pas comme des justifications, avant date, des théories de l'émergence ou de la survenance de l'esprit sur le corps.¹⁰¹ Car la corrélation entre la puissance d'agir du corps et la puissance de penser de l'esprit, qui se manifeste dans l'ébriété, ne peut pas être interprétée comme l'expression d'une détermination ou d'une limitation réciproque. Sur ce point, la doctrine de Spinoza s'exprime de façon univoque : une idée ne peut être déterminée que par une autre idée et un corps que par un autre corps.

¹⁰¹ En effet, Damasio propose tour à tour trois modèles différents pour comprendre le rapport de l'esprit et du corps, sans se rendre compte de leur incompatibilité. Chose plus étrange encore, il revendique la conformité de sa propre doctrine, aussi peu cohérente soit-elle, avec celle de Spinoza. Ainsi, il passe de la doctrine du parallélisme [1], au modèle de l'émergence [2], en passant par la théorie de la survenance [3]: ad [1], cf. « Qu'a-t-il vu alors [Spinoza]? Que l'esprit et le corps sont des processus parallèles et mutuellement corrélés » (*Spinoza avait raison, op. cit.*, p.217) ; ad [2] cf. « le niveau mental ne se réduit pas au niveau des cartes neurales parce qu'il possède des propriétés d'émergence créées par ce dernier », *Ibid*, p. 314, n. 20 et « Peut-être ne voulait-il pas seulement ruiner la conception traditionnelle selon laquelle le corps proviendrait de l'esprit, mais aussi préparer les découvertes qui justifieraient la conception inverse ». (*Ibid*, p.216) ; ad [3], cf. « il affirme que l'idée d'un objet d'un esprit donné ne peut apparaître sans que le corps existe ou sans que surviennent sur ce corps certaines modifications causées par l'objet » (*Ibid*, p. 213)

Deuxièmement, il faut observer de près la lettre de ces passages, où l'on retrouve à nouveau le terme « simul » qui évoque l'idée d'une coïncidence :

si le corps (...) est inerte, l'esprit en même temps (simul) est inapte à penser.¹⁰²

Nous avons déjà constaté qu'il ne faut pas interpréter cette simultanéité ou cette covariance dans les termes du parallélisme, mais dans les termes d'une coïncidence absolue entre les processus corporels et les processus mentaux. Ce qui nous importe ici, c'est qu'il ne peut y avoir aucune priorité chronologique entre les deux termes, la modification cérébrale ne pouvant précéder la modification de la pensée. Cette précision devrait suffire à discréditer les interprétations qui voient dans la pensée un phénomène second par rapport aux processus primaires ayant lieu dans le cerveau. Spinoza ne saurait jamais admettre un primat chronologique du neuronal au mental.

Il subsiste pourtant un doute, introduit par l'ordre dans lequel les différents termes de cette coordonnée hypothétique sont énoncés. Si le corps..., alors l'esprit... À vrai dire, l'effet produit sur le lecteur est celui d'une dépendance asymétrique du second terme à l'égard du premier. Nous avons donc l'impression d'être confrontés à une incohérence de la doctrine spinoziste: s'il n'y a aucune possibilité d'interaction entre les deux termes, peut-il y avoir cependant une dépendance asymétrique entre eux ?

Selon nous, un élément de réponse peut être apporté par la proposition II, 13 et par toutes les propositions concernant la mémoire et l'imagination qui en découlent (notamment II, 14-18) et qui expliquent le primat du corps dans l'enchaînement des idées. Etant donné que l'esprit est défini par Spinoza comme l'idée du corps et de ses

¹⁰² *Éthique*, II, 3, scolie

affections, il est possible de comprendre que les phénomènes corporels décident de la manière dont les idées s'associent pour l'homme :

[la mémoire] n'est en effet rien d'autre qu'un certain enchaînement d'idées qui enveloppent la nature des choses qui sont à l'extérieur du corps humain, enchaînement qui se fait dans l'esprit suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain.¹⁰³

Par là, nous comprenons également comment l'esprit de l'ivrogne ou du vieillard est affaibli selon sa constitution corporelle, sans stipuler pour autant une relation causale entre l'esprit et le corps. Par ailleurs, l'exemple de l'ivresse n'est pas à prendre comme un cas à part, il s'étend à tout homme qui appréhende les choses uniquement en suivant l'ordre des affections de son corps. Simplement, les exemples présentés dans la scolie du III, 2 montrent avec plus de vivacité comment l'association des idées est réglée sur la contingence des phénomènes corporelles. La dissymétrie entre le corps et l'esprit, interprétée de cette manière, n'apparaît donc plus en contradiction avec l'impossibilité d'un lien causal.

Mais le problème se complique considérablement dans la Cinquième partie de l'*Éthique* où le but éthique consiste dans la libération à l'égard de la contingence des affections corporelles. Si l'homme veut connaître les choses selon la nécessité de leur production, il ne peut plus se fier aux rencontres fortuites de son corps avec les autres, il doit enchaîner les idées selon l'ordre propre de l'entendement seul. Dans la scolie rattaché au II, 29, Spinoza dit que pour atteindre la connaissance adéquate, l'esprit doit être disposé « du dedans », *internè*. Cela signifie que l'entendement ne suit plus l'ordre des affections corporelles, mais qu'il appréhende les choses par leurs causes

¹⁰³ *Éthique*, II, 18, scolie

premières. Si l'homme est capable d'atteindre ce genre de connaissance, le rapport qui fait correspondre chaque idée à une affection corporelle est inversé : désormais, l'enchaînement des idées devient le principe régulateur pour l'enchaînement des phénomènes dans le corps. Ce renversement des priorités dans la correspondance psycho-physique est exprimé pour la première fois dans la proposition V, 1 :

Selon que les pensées, et les idées des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans l'esprit, de même très exactement les affections du corps, autrement dit les images des choses, s'ordonnent et s'enchaînent dans le corps.

Comme le remarque Wolfgang Bartushat¹⁰⁴, la démonstration adjacente ne justifie pas suffisamment la possibilité d'un enchaînement des affections corporelles suivant l'ordre propre de l'entendement. En effet, la démonstration renvoie d'abord à la proposition II, 7 (qui stipule que l'ordre et l'enchaînement des causes est le même, qu'il soit considéré sous l'un ou l'autre attribut) et ensuite à la proposition II,18 (qui explique le primat du corps dans la formation des idées). Ces deux références suffisent pour justifier la dépendance asymétrique de l'esprit à l'égard du corps. Mais lorsqu'il s'agit d'expliquer la possibilité du renversement d'ordre dans cette correspondance, Spinoza se réfère à la proposition III, 2 qui n'en apporte pourtant aucune preuve.¹⁰⁵ La nouvelle étape franchie au début de la Cinquième partie, à savoir la possibilité d'un

¹⁰⁴ cf. Wolfgang Bartushat, « Remarques sur la 1^{ère} proposition de la 5^{ème} partie de l'*Ethique* », in : *Revue philosophique*, n°1/4, Paris, 1994, pp. 5 – 21.

¹⁰⁵ « Pour que la correspondance se renverse, Spinoza, en renvoyant à la proposition 2 de la 3^e partie, ne fait que se réclamer du fait qu'il n'existe pas une relation causale entre idée et corps. Bien évidemment, cela ne constitue pas une preuve. Car il ne s'ensuit pas de là que les affections corporelles se règlent sur une connexion des idées produites par l'entendement ». *Ibid.*, p. 10.

enchaînement des affections suivant l'ordre de l'entendement, reste encore à démontrer.

Selon nous, il est possible d'expliquer le primat de l'esprit dans l'enchaînement des affections en introduisant une distinction entre les deux points de vue, adoptés par Spinoza dans l'*Éthique*, V, 29, scolie :

Nous concevons les choses comme actuelles de deux manières, selon que nous les concevons soit en tant qu'elles existent en relation à un temps et à un lieu précis, soit en tant qu'elles sont contenues en Dieu, et suivent de la nécessité de la nature divine. Et celles qui sont conçues de cette deuxième manière comme vraies, autrement dit réelles, nous les concevons sous l'aspect de l'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu (...).

À considérer les choses *sub specie aeternitatis*, il faut stipuler une coïncidence absolue entre l'ordre et l'enchaînement des choses et l'ordre et l'enchaînement des idées. En ce qui concerne Dieu ou la Nature productrice de toute chose, ces deux ordres ne sont qu'un seul et il serait impossible de chercher une relation ou un primat de l'un sur l'autre. Cette thèse ontologique est d'ailleurs assumée par la première partie de l'*Éthique* où l'attribut « pensée » et l'attribut « étendue » sont à égalité. Mais à partir de la deuxième partie de l'*Éthique*, c'est le point de vue de l'homme qui est analysé dans ses différentes manières d'appréhender le monde, et notamment à partir de la distinction entre la connaissance adéquate et inadéquate. Du point de vue gnoséologique, il faut prendre en considération l'influence primordiale de l'un ou de l'autre attribut qui détermine notre manière de comprendre la nature des choses. Sous le régime de la passivité, l'homme se voit déterminé de l'extérieur et sa connaissance est toute relative aux rencontres fortuites de son corps avec les autres. En revanche, dans la perspective inverse d'une connaissance adéquate, c'est par les opérations

internes de l'entendement que s'explique l'association des idées et l'ordre des affections corporelles correspondantes. L'égalité absolue entre l'esprit et le corps ne fonctionne donc que du point de vue ontologique. Le point de vue gnoséologique permet de privilégier l'enchaînement des idées ou l'enchaînement des affections corporelles, selon qu'il s'agit de la connaissance adéquate ou inadéquate. Tant que nous imaginons, nous avons les idées qui s'enchaînent selon l'ordre des affections de notre corps. Lorsque nous comprenons les choses de manière adéquate, c'est-à-dire lorsque nous formons des idées sur la base des propriétés communes entre nous-même et les choses extérieures, l'ordre des idées se déduit à partir de l'entendement et de ses notions communes.

En même temps, le point de vue gnoséologique reste en conformité avec la conception ontologique de Spinoza qui définit l'esprit humain comme l'idée du corps et de ses affections. Selon cette définition, l'esprit humain consiste d'abord dans la perception que l'homme a de son corps et dans la conception que l'homme se fait du monde extérieur à travers les diverses modifications produites dans son corps. Cette définition rend donc possible de penser la constituante affective de l'esprit, en tant qu'il est déterminé de l'extérieur. Mais cette assimilation de l'esprit à une idée fait également référence à la puissance de penser qui se manifeste dans la production des idées selon l'ordre propre à l'entendement seul.¹⁰⁶ Ainsi, la proposition II, 13 rend concevable aussi bien le primat du corps sur l'esprit que le renversement des priorités.

¹⁰⁶ La définition de l'esprit par l'idée renvoie à la définition II de la Deuxième partie, où Spinoza met en relief le caractère actif et productif de l'idée : « Par l'idée, j'entend un concept de l'esprit (...) Je dis plutôt concept que perception, parce que le nom de perception semble indiquer que l'esprit pâtit d'un objet. Alors que le concept semble exprimer une action de l'esprit. » *Éthique*, II, définition 2 et son explication.

Il reste à expliquer le statut et les conséquences de cette thèse fondamentale, selon la quelle l'esprit est uni au corps de la même façon que l'idée se rapporte à son objet.

2.3.3. L'esprit, l'idée du corps

Nous avons insisté, dans le dernier chapitre de la partie consacrée à Descartes, sur l'importance du modèle sémiotique dans l'analyse cartésienne des passions. À travers les exemples des signes linguistiques, Descartes nous invitait à penser l'union de la composante physiologique et psychologique des passions sur le modèle de la relation entre le signifiant et le signifié. Spinoza, quant à lui, nous propose de concevoir les rapports entre l'esprit et le corps selon le modèle de l'idée et de son objet. La proposition 13 de la Deuxième partie établit que « l'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps ». Quel est le rôle joué ici par le modèle du rapport de l'idée à son objet ? Selon nous, son rôle consiste à rendre intelligible ce qui est obscure en soi, en l'occurrence l'union de l'esprit et du corps. La scolie de II, 13 confirme notre hypothèse :

Par là, nous comprenons non seulement que l'esprit humain est uni au corps, mais aussi ce qu'il faut entendre par union de l'esprit et du corps.

Grâce au pouvoir explicatif du modèle, une chose difficilement concevable (l'unité du corps et de l'esprit) devient plus facile à connaître. Chez Descartes, le procédé est celui d'une connaissance par analogie. Selon l'auteur français, personne ne trouve difficile de concevoir une relation causale entre la forme des lettres écrites et les qualités qu'elles expriment, malgré l'absence d'une commune mesure entre les deux niveaux.

Par analogie, il n'est pas plus difficile d'envisager une relation causale entre les mouvements du sang et des esprits et les émotions provoquées dans l'âme.

Spinoza, à son tour, nous propose un autre modèle, celui de la relation d'une idée à son objet, afin de nous faire comprendre « ce qu'il faut entendre par union de l'esprit et du corps ». Les deux modèles, cartésien et spinoziste, n'ont pourtant pas la même valeur épistémologique. Alors que Descartes procède par simple analogie, c'est par un procédé homologique que Spinoza constate entre le corps et l'esprit le même rapport qui existe entre l'idée et son objet. Or, pour les besoins de la science, l'homologie est un instrument bien plus puissant que l'analogie. L'analogie nous dit que les choses se passent de façon semblable, même si l'explication causale peut être différente pour chacun des termes comparés : par exemple, il existe une analogie entre la nageoire caudale des poissons et celle des cétacés, puisqu'elles ont une forme semblable et remplissent la même fonction. Leur origine embryonnaire étant différente, la comparaison entre les deux nageoires caudales ne peut pas être fondée sur une homologie structurelle : c'est par simple analogie que nous constatons des similitudes entre l'une et l'autre.

En revanche, la science qui veut expliquer les similitudes entre les espèces par une évolution parallèle ou par une origine embryonnaire commune, doit procéder en établissant des homologies : certaines propriétés sont dites homologues non parce qu'elles remplissent la même fonction, mais parce qu'elles connaissent une même histoire causale. La même origine embryonnaire et le même type de formation expliquent alors pourquoi les deux propriétés possèdent aussi la même structure fondamentale, même lorsque celle-ci n'est pas visible à première vue. Ainsi, l'os

articulaire de la mandibule des reptiles et le marteau de l'oreille moyenne des mammifères sont homologues. L'homologie de la structure fondamentale est ici l'effet d'une même histoire causale.

Cette digression était nécessaire pour montrer qu'il est légitime de stipuler une homologie entre l'union de l'esprit et du corps d'un côté, et le rapport entre l'idée et son objet de l'autre. Les rapports de l'esprit au corps et de l'idée à l'objet sont structurellement homologues, parce qu'ils s'expliquent par une genèse identique. Les deux expressions découlent d'une substance unique par le même enchaînement causal. Or, nous comprenons bien cette structure, lorsqu'il s'agit du rapport entre l'idée et son objet, et la clarté de ce modèle devrait nous aider à mieux comprendre la relation entre l'esprit et le corps. Le modèle concret proposé par Spinoza est celui du rapport entre un cercle (tel qu'il existe dans la nature) et son idée (en tant qu'elle est formée par l'esprit):

Par exemple, un cercle existant dans la nature, et l'idée du cercle existant, qui est également en Dieu, sont une seule et même chose, qui s'explique par des attributs différents¹⁰⁷

Alors que le cercle existant dans la nature possède un centre et une périphérie équidistante à ce centre, l'idée du cercle ne peut pas avoir les mêmes propriétés : elle peut être claire, distincte et adéquate, ou au contraire, confuse et inadéquate. Et pourtant, sans avoir les mêmes propriétés que le cercle existant, l'idée du cercle exprime la même réalité unique. Le cercle et l'idée du cercle, voilà deux expressions d'une seule et même chose qui sont à la fois identiques (les deux désignent une même réalité) et diverses dans leurs propriétés respectives.

¹⁰⁷ *Éthique*, III, 7, scolie

Appliquons maintenant le même rapport à l'union de l'esprit et du corps – puisque Spinoza nous y invite - et prenons, à titre d'exemple, l'émotion de la colère. Celle-ci est constituée d'un aspect psychologique (le jugement d'offense et le désir de vengeance) et d'une excitation corporelle (le battement accéléré du cœur, les poings crispés). L'un et l'autre aspect présentent des propriétés qui sont structurellement incommensurables, mais qui sont dans un rapport de réciprocité expressive : la colère en tant que jugement d'offense exprime, dans l'ordre qualitatif, le sens du battement accéléré du cœur. Cependant, l'idée d'une offense liée au désir de se venger exprime tout ce que les processus corporels contiennent de significatif. La classification des affects par leurs contenus spécifiques – par leurs manières de se rapporter à tel ou tel objet – ne saurait pas être une réplique à l'identique de la classification des affections corporelles qui se distinguent par leurs propriétés de mouvement et de repos. Pourtant, cette incommensurabilité des deux niveaux d'expression n'aboutit pas à une aporie dans le système de Spinoza. Au lieu de chercher comment le corps et l'esprit peuvent être unis, il considère les deux moments comme des moments dérivés d'une même substance, c'est-à-dire comme des expressions d'une seule et même chose sous deux attributs différents. Le problème qui se posait à Descartes, celui de l'indépendance relative de la classification des passions par rapport aux déterminations physiologiques de leur engendrement, se trouve par là même dissout.

Par rapport au modèle cartésien, le modèle spinoziste exprime mieux l'idée que la corrélation globale entre les déterminations de la pensée et les déterminations du corps, ne doit pas être comprise comme une relation entre deux entités indépendantes.

DEUXIEME PARTIE

La faille explicative

Pour analyser les émotions, nous sommes naturellement portés à les décomposer en différents éléments : nous distinguons ainsi dans les émotions l'aspect physiologique, cognitif, comportemental ou expressif. Les émotions se manifestent à la fois sous forme de phénomènes psychiques, de phénomènes physiologiques ou de phénomènes sociaux. Dans le domaine des sciences empiriques, la spécialisation de la recherche impose que seul l'un de ces aspects soit étudié en profondeur par le théoricien des émotions. Lorsqu'il s'agit ensuite de recomposer l'émotion dans son intégralité, la tentation est grande de conclure que l'aspect qui a fait l'objet d'une étude minutieuse représente la composante essentielle, constitutive de l'émotion.

Autrement dit, la perspective privilégiée est souvent présentée comme la plus adéquate et la composante étudiée est supposée définir l'essence même de l'émotion. La théorie que nous voulons proposer ici devrait non seulement éviter une telle partialité, mais aussi prendre au sérieux les résultats que les différentes recherches empiriques nous apportent. Notre but est d'éviter l'erreur de certaines approches qui prétendent réduire la complexité des émotions à un seul aspect, à l'aide de la formule magique « rien d'autre que... ». Pour illustrer la partialité de telles approches, nous allons résumer dans les chapitres suivants le débat qui oppose depuis plusieurs décennies les théories cognitives et les théories non-cognitives.

Sous l'appellation des théories cognitives des émotions, nous entendons les théories selon lesquelles l'essence des émotions consiste dans un jugement, une évaluation, une

pensée ou une représentation, autrement dit dans une cognition.¹⁰⁸ Dans le camp opposé, nous rassemblons sous le nom de « thèse somatique » toutes les théories qui stipulent un processus neurophysiologique déterminé à la base de toute émotion et considèrent la cognition comme un aspect secondaire dans la détermination de l'état émotionnel¹⁰⁹. Nous ne voulons aucunement suggérer par là que toutes les théories existantes des émotions se réduisent soit au premier, soit au deuxième type. Certains auteurs traitent les émotions sous l'angle de l'évolution et s'intéressent essentiellement aux fonctions adaptatives de nos réactions émotionnelles ; d'autres les décrivent comme autant de constructions sociales. Cependant, c'est entre les théories cognitives et non-cognitives que se situe, d'après nous, le clivage le plus radical entre les différentes perspectives à partir desquelles nous pouvons expliquer les émotions.

Ce débat est d'ailleurs très proche du dilemme qui se pose depuis Descartes et que nous avons traité dans le chapitre « La concurrence des causes » de la Première partie¹¹⁰. Dans ce débat, il s'agit de savoir si la cause, par laquelle nous pouvons expliquer le déclenchement et la spécificité de tel ou tel état émotionnel, se situe au niveau d'un processus physiologique ou bien au niveau des enchaînements des

¹⁰⁸ Il ne faut donc pas confondre dans ce qui suit « la théorie cognitive » des émotions avec ce que l'on appelle – très grossièrement – « le cognitivisme ». Alors que la théorie cognitive des émotions s'attache à décrire les émotions comme des processus mentaux irréductibles à une simple stimulation des centres nerveux, on utilise souvent le terme de « cognitivisme » pour désigner le programme de la naturalisation de la conscience, poursuivi dans le domaine des sciences cognitives. Selon nous, cette deuxième acceptation du terme « cognitivisme » est peu appropriée et nous n'y aurons jamais recours dans les pages qui suivent.

¹⁰⁹ La théorie cognitive et la théorie somatique des émotions doivent être considérées dans ce qui suit comme des « types idéaux », tout en sachant que les thèses soutenues par les différents auteurs présentés se rapprochent avec plus ou moins d'exactitude de l'un ou de l'autre « type » de théorie.

¹¹⁰ Cf. le chapitre 1.2.2.b) ainsi que la conclusion de la Partie A : « Intérêt général du *Traité des passions* pour notre recherche ».

pensées. Les théories cognitives considère la cognition (une représentation, un jugement ou une évaluation) comme le facteur principal, déclencheur du processus émotionnel. Elles sont alors attaquées par les défenseurs de la thèse somatique selon lesquels la cognition représente tout au plus un aspect secondaire : selon certains neurobiologistes, l'émotion est en effet déclenchée par les opérations du système limbique (notamment par l'amygdale) qui sont indépendantes de l'activité du néocortex, responsable quant à lui de la cognition. Comme le résume D. Goleman, « l'amygdale est capable de déclencher une réaction émotionnelle avant que les centres corticaux comprennent ce qui se passe ».¹¹¹ Selon cette approche physicaliste, les émotions apparaissent comme des fonctions biologiques du système limbique, alors que l'intervention d'une évaluation cognitive ne vient qu'*après coup* et ne joue aucun rôle décisif.

C'est à travers la controverse entre les deux types de théories qu'apparaissent au mieux les insuffisances relatives aux unes et aux autres

Ainsi, si l'on veut réduire l'intégralité de l'émotion à une excitation des centres limbiques, il devient très difficile d'expliquer comment les émotions se rapportent à leurs objets. De plus, si les émotions conscientes n'étaient rien d'autres que les enregistrements des modifications corporelles résultant d'un stimulus, il ne serait plus possible de reconnaître en elles cette intelligibilité, qui les relie au sens général que nous donnons à notre existence. En d'autres termes, les émotions réduites aux simples sensations paraîtraient dénuées de signification. Ainsi, pour évaluer si telle émotion est

¹¹¹ D. Goleman, *Emoční inteligence*, Praha 1997, p. 29.

appropriée ou non, nous devons prendre en considération son caractère intentionnel : se rapporte-t-elle de façon juste à son objet ? La seule possibilité de poser une telle question pour l'ensemble de nos états émotionnels démontre que les émotions disposent d'une intelligibilité dont sont dépourvues de pures sensations. En effet, il est très naturel de se demander si telle colère, telle joie ou telle peur sont justes (justifiées) ou non, alors que nous ne saurions évaluer de la même façon une faim ou une douleur. Comme nous le verrons par la suite, c'est que les émotions ne sont pas *causées*, mais plutôt *motivées par l'objet qu'elles visent*.

Si, par contre, on s'attache à expliquer les émotions en termes de jugements évaluatifs et de représentations, elles apparaissent comme autant de pures modifications de la conscience, qui seraient, tout au plus, accompagnées d'une excitation physiologique. Dans la plupart des cas, les défenseurs de la théorie cognitive ne sont pas à même de reconnaître le rôle crucial que les sensations jouent dans les émotions. Comme nous le verrons, certains sont prêts à réduire les émotions aux attitudes propositionnelles, ce qui les amène à négliger le conditionnement physiologique de notre émotionnalité. Comment peuvent-ils justifier une telle négligence ?

Conformément à la phénoménologie husserlienne, les défenseurs de l'approche cognitive affirment que les sensations ne sont pas intentionnelles par elles-mêmes : elles n'expriment que des modifications corporelles et elles ne se rapportent pas à un objet *en tant qu'objet*. Autrement dit, elles ne sauraient être dirigées vers un objet dans le même sens où nous disons que la conscience est toujours conscience de quelque chose. La théorie cognitive souligne d'ailleurs que les différences entre les sensations

ne sont pas aussi fines que celles qui existent entre les différents types d'émotions qui se distinguent précisément par les objets visés en elles. Dépourvues de l'intentionnalité, les sensations ne sont pas en mesure de qualifier la spécificité de telle ou telle émotion. Dans le chapitre consacré à l'intentionnalité des émotions, nous aurons l'occasion de revenir sur la question de l'intentionnalité des sensations. Pour garder le dilemme sous sa forme la plus tranchée, contentons-nous d'admettre, pour le moment, que les modifications corporelles et leurs expressions sous forme de sensations ne portent pas sur les objets.

Où se situe précisément la faille explicative ?

Il y a une faille entre la façon dont nous comprenons les émotions en tant qu'états intentionnels et la façon dont nous expliquons les émotions à partir de leurs causes physiologiques. Nous avons deux possibilités d'interpréter cette faille entre les deux explications. Dans le premier cas de figure, nous considérons que l'explication des émotions en termes de processus cognitifs est complémentaire de l'explication physiologique, mais le problème consiste à trouver un discours adéquat pour unifier les deux explications dans une seule théorie holiste. Dans ce cas, il s'agit d'une faille dans l'édifice de l'unité de la science : les théories cognitives des émotions apparaissent autonomes par rapport à la neurobiologie des émotions. Les deux théories ne se renvoient pas nécessairement dos à dos, mais il est très difficile de cerner en quoi pourrait précisément consister leur complémentarité.

Dans le deuxième cas de figure, nous considérons que la tâche la plus importante d'une théorie des émotions consiste à déterminer avec rigueur les causes *véritables*

auxquelles il faudra attribuer leur déclenchement. Dans ce cas là, l'explication cognitive et l'explication neurobiologique apparaissent comme concurrentes. Le choix entre les deux explications se pose sous forme d'alternative. Ou bien une émotion telle que la colère est déclenchée par des modifications organiques (l'excitation du système limbique, suivie des répercussions cardiovasculaires) qui sont des réactions aux stimuli pertinents (niveau de bruit, bousculade dans la foule), mis en valeur par nos dispositions somatiques (la fatigue, l'overdose de café) ; ou bien nous pouvons avoir recours à l'explication de cette même émotion en termes de jugements : c'est parce que je considère injuste et inapproprié le comportement de mon voisin dans le métro que je me fâche contre lui.

Les deux sortes de prétentions, selon lesquelles les émotions « ne sont rien d'autre que... » nous paraissent injustifiées. Aucun des programmes qui consistent à réduire les émotions soit aux processus physiologiques, soit aux croyances et désirs, ne saurait atteindre son but s'il omet d'expliquer les aspects des émotions que le programme adverse réussit à rendre intelligible. Or, même si nous donnons une histoire causale complète des processus neurobiologiques déclencheurs des émotions, il restera toujours quelque chose à dire sur son intentionnalité, son intelligibilité et son caractère approprié ou inapproprié. Outre cela, il est difficile, voire impossible, de décrire dans les termes purement physicalistes « l'effet que cela fait » de ressentir une colère. Inversement, lorsque nous expliquons notre réaction colérique uniquement par l'enchaînement des croyances et des désirs qui a débouché dans un jugement d'injustice à notre égard, nous méconnaissons, de façon flagrante, le conditionnement physiologique de notre affectivité.

Pour une approche holiste des émotions

Selon nous, une théorie des émotions doit pouvoir rendre compte à la fois de leur intentionnalité et de leur conditionnement corporel. Autrement dit, le problème capital de notre étude des émotions consiste à développer une théorie qui réconcilie ces deux faits fondamentaux. Nous ne voulons pas dire par là que pour résoudre le problème, il suffirait d'additionner la composante physiologique avec la composante intentionnelle afin de conclure que l'émotion consiste dans la somme des deux termes. Nous serons ainsi amenés à critiquer les théories qui pensent combler la faille en déclarant que les émotions consistent dans les excitations physiologiques auxquelles *s'ajoute* un rapport à l'objet ; nous allons également montrer l'insuffisance des théories qui définissent les émotions comme un rapport à l'objet, *accompagné* d'une excitation corporelle. À la différence de telles recompositions, nous essaierons de chercher la manière par laquelle l'analyse intentionnelle pourrait rendre adéquatement compte de notre vécu émotionnel, tout en mettant en valeur son conditionnement corporel. Il s'agira donc de montrer comment le vécu émotionnel, avec ses qualités subjectives, prend origine dans un corps interagissant avec son environnement.

La contagion

Pour conclure ce chapitre préliminaire, notons que du point de vue du sens commun, les deux niveaux d'explication n'apparaissent aucunement exclusifs l'un de l'autre. Notre manière ordinaire d'expliquer les émotions n'hésite pas à joindre dans un seul enchaînement logique à la fois les causes physiologiques et les motifs

psychologiques. Revenons encore une fois à l'exemple cité précédemment, celui de la colère qui a été déclenchée soit par l'ensemble des causes physiologiques (l'overdose de café, la disposition de l'organisme et les différents stimuli sonores ou tactiles qui attaquent nos centres perceptifs et se répercutent dans le système limbique), soit par l'enchaînement des idées qui aboutit au jugement : « une injustice a été commise à mon égard ». Le sens commun ne voit pas de contradiction à reconnaître que toutes les causes qu'on vient de citer concourent au déclenchement de la colère. Après une longue nuit de travail sur ma conférence, lors de sa présentation aux étudiants, je suis interrompu à plusieurs reprises par des chuchotements dans la salle. Je considère injuste ou offensant une telle attitude de la part de mes étudiants et j'y vois la raison pour laquelle je me suis mis en colère. Cependant, je suis bien conscient du fait que cette même émotion a été conditionnée tout aussi bien par la fatigue de mon organisme et par l'effet excitant du café que j'ai bu sans modération pour me tenir éveillé.

L'émotion, plus que tout autre vécu, nous invite – par sa position ambiguë entre le psychique et le corporel – à introduire un élément du déterminisme physiologique dans un enchaînement des idées. Aux yeux de Spinoza, comme nous l'avons vu, une telle contagion de discours psychologique et physiologique représente une confusion illégitime. Cependant, il faudra nous pencher sur les raisons qui nous amènent, dans notre quotidien, à adopter un discours mixte qui unifie l'ordre des pensées avec celui des causes physiologiques. N'y a-t-il pas là une vérité profonde qui risque de disparaître chaque fois que nous décomposons l'émotion selon ses différentes constituantes pour mieux l'analyser au niveau théorique ?

1. Décomposer l'émotion

1.1. L'argument de soustraction et l'ambiguïté de la théorie de James

1.1.1. Émotion vécue et émotion analysée selon ses composantes

Assez paradoxalement, William James, tout en étant responsable de la décomposition des émotions en constituantes hétérogènes, accorde une grande importance à l'expérience indivise dans laquelle nous éprouvons les émotions corporellement et mentalement à la fois. Cette unité est une donnée de l'expérience immédiate dans laquelle nous comprenons nos émotions sans nous poser de questions théoriques. C'est par analogie avec l'expérience de la perception que nous pouvons nous faire une idée plus précise de ce que James entend par cette expérience pure avant toute discrimination, dissociation ou différenciation :

Such experiences point to a primitive stage of perception in which discriminations afterwards needful have not yet been made. A piece of experience of a determinate sort is there, but there at first as a 'pure' fact. (...) Something like this is true of every experience, however complex, at the moment of its actual presence.¹¹²

Mais ce point de vue de l'expérience immédiate, aussi proche soit-il de la nature de la perception (ou de l'émotion) sous sa forme la plus complète, reste foncièrement stérile. Il reste immanent à l'expérience – il la décrit telle qu'elle est vécue –, mais se trouve incapable, pour cette raison même, d'en articuler l'immédiateté. C'est toujours un tout qui nous est donné dans l'expérience pure, et il n'y a pas lieu de distinguer un élément physique d'un élément purement psychique. Tout en étant fidèle à

¹¹² William JAMES, « The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience », Chapter 5 in: *Essays in Radical Empiricism*, New York: Longman Green and Co, 1912, p. 145.

l'expérience telle qu'elle est, ce point de vue est trop silencieux pour la psychologie : c'est une intuition qui n'arrive pas à formuler des hypothèses, car elle risquerait de décomposer l'unité du vécu en éléments auxquels nous n'avons plus accès dans notre expérience immédiate. Dans le lexique de James, ce point de vue est nommé *knowledge by acquaintance* (« connaissance par familiarité »). Pour analyser ce savoir immédiat, enveloppé dans cette connaissance par familiarité, il faut adopter un autre point de vue, celui de *knowledge-about* (« connaissance sur... » ou « connaissance objective »).

Or, selon James, s'il y a quelque chose de précis à saisir dans le flux de la conscience, c'est la manière dont le corps se manifeste à travers nos pensées : l'image ou l'écho du corps dans les différents processus psychiques. Pour acquérir une connaissance sur nos différentes fonctions psychiques, il s'agit d'identifier les processus par lesquels les pensées se font conscientes tout en tirant leur origine du corps :

Chaque fois que je tente de ressentir ma pensée en activité, ce que je parviens à saisir est un fait corporel, une impression qui me vient du front, de la tête, de la gorge ou du nez.¹¹³

La question par laquelle James souhaite inaugurer une psychologie nouvelle se pose dans les termes suivants : quelle est l'activité corporelle qui correspond à mon activité mentale ? La métaphore de la « table harmonique » signifie précisément cela : la conscience répercute tous les mouvements du corps et la théorie doit rendre compte de cette répercussion somatique au niveau mental. Appliquée aux émotions, la théorie de

¹¹³ William JAMES, *Précis de psychologie*, trad. par Nathalie Ferron, Paris : les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 433

James est donc une théorie de la conscience émotionnelle qui prend au sérieux son conditionnement physiologique. Elle met en relief l'intrication nécessaire entre les émotions et le cadre corporel d'où elles tirent leur origine : les différentes émotions telles que l'amour, l'indignation ou l'orgueil, dès lors qu'elles sont considérées à partir de leurs antécédents corporels, apparaissent comme les résultats du même processus organique que les plaisirs ou les douleurs.

1.1.2. L'ordre des éléments dans la séquence émotionnelle

Afin de déchiffrer la manière par laquelle les émotions deviennent conscientes, il faut d'abord établir avec précaution l'ordre dans lequel les différentes étapes s'enchaînent. C'est ainsi que William James arrive à sa fameuse réfutation de l'opinion commune sur la priorité de l'émotion saisie au niveau mental sur ses manifestations physiologiques :

l'idée que nous nous faisons naturellement de ces émotions grossières, c'est que la perception mentale d'un fait excite l'affection mentale qu'on appelle "émotion", et que ce dernier état d'esprit donne naissance à l'expression corporelle. Ma théorie, au contraire, est que les changements corporels suivent directement la perception du fait excitant, et que notre sentiment (*feeling*) de ces changements à mesure qu'ils se produisent, C'EST l'émotion.¹¹⁴

¹¹⁴ William JAMES, *La théorie de l'émotion*, Paris : F. Alcan, 1903. Le passage que nous citons ici dans la traduction de G. Dumas provient de l'article William JAMES, « What is an emotion ? », in *Mind*, 1884, n°9, p. 189-190. Ce même passage est repris littéralement dans les *Principles of Psychology* ainsi que dans *Psychology. The Briefer Course*. (1892). Voir *Précis de psychologie*, Paris, Les Empecheurs de penser en rond, 2003, p. 341-342.

Si nous faisons provisoirement abstraction de la conclusion elle-même, nous verrions que le véritable enjeu du problème des émotions, tel qu'il est posé par James, consiste à établir l'ordre de la séquence dans laquelle l'émotion est déclenchée et exécutée. L'ordre de cette séquence, supposé par le sens commun, est que la perception d'un objet entraîne un jugement (jugement de danger, d'offense ou de perte) qui explique à lui seul le déclenchement de l'émotion, alors que l'excitation corporelle, située à la fin de cette séquence, n'en est que la manifestation extérieure. L'ordre de cette séquence est renversé par James : nous ne pleurons pas, parce que nous sommes tristes, mais nous sommes tristes, parce que nous pleurons. L'exemple de l'ours semble plus parlant encore car la séquence causale déterminant l'émotion de la peur comporte davantage d'éléments distincts : *la perception d'un stimulus émotionnellement compétent* (l'ours), *l'excitation physiologique* (battement de cœur), *la réaction motrice* (fuite) *et la conscience subjective ou le sentiment de l'excitation et de la réaction motrice susdite* (la prise de conscience de la peur éprouvée). Dans les deux cas, l'émotion proprement dite consiste dans le sentiment de ce qui se passe dans le corps.

En établissant ainsi un ordre de séquence, James divise l'émotion en différentes composantes qui s'enchaînent, mais qui ne font plus un vécu immanent. Une fois l'émotion divisée entre ses différentes composantes, l'unité de l'émotion semble poser problème : est-ce vraiment possible de concevoir un lien de cause à effet entre les différents éléments que nous avons ainsi isolés par introspection ? Comment concevoir la causalité entre les manifestations physiologiques (pleurer) et le sentiment de la tristesse ? Même si cette causalité est rendue métaphysiquement concevable grâce au

« monisme vague », prôné par James, n'y a-t-il pas dans l'effet psychique quelque chose que l'on ne peut pas déduire de la seule cause physiologique ? Même si le rôle de la conscience n'est que d'enregistrer ce qui se passe dans le corps, ne sommes nous pas portés à objecter que toute tristesse présuppose d'abord la conscience d'une perte ? Pourquoi est-il tellement difficile de recomposer dans un ensemble unifié les différents éléments auxquels qui sont le résultat d'une approche analytique ?

1.1.3. L'argument de soustraction et les deux façons de sa mise en pratique

Pour répondre à ses questions, James décide de cerner avec plus de précision la composante essentielle de l'émotion, à laquelle les autres aspects doivent être rattachés. Sa méthode est celle de la soustraction. Il a proposé de soustraire de l'émotion tout ce qui relève du physiologique : « si nous soustrayons tout ce qu'apportent les sensations corporelles, que va t-il rester ? ». Sa réponse ne semble pas vraiment poser problème : une fois que nous avons soustrait tout ce qui relève des sensations physiologiques, il ne reste plus rien qui puisse être identifié en tant qu'émotion proprement dite.

Les émotions sont donc identifiées par James à partir des sentiments par lesquelles nous enregistrons ce qui se passe dans le corps. Nous ressentons nos émotions comme le résultat de certaines modifications corporelles, notamment viscérales. Cette analyse est importante non seulement pour son résultat qui va à contre-courant de la pensée ordinaire, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, mais l'article de James a également une importance majeure dans la recherche sur les émotions également par sa façon d'argumenter.

Du point de vue strictement méthodologique, l'argument de soustraction peut s'entendre de deux manières. Premièrement, nous pouvons nous demander d'emblée si les émotions peuvent être conçues indépendamment de leurs concomitants physiologiques (manifestés sous forme de sensations corporelles). Si la soustraction des sensations corporelles s'avère impossible, nous concluons qu'ils représentent une condition *sine qua non* des états émotionnels. Ou bien, cette méthode peut être utilisée comme un procédé réductif par lequel nous soustrayons, l'une après l'autre, différentes couches appartenant à l'émotion, jusqu'à parvenir à celle que l'on ne peut plus soustraire sans altérer l'essence de l'émotion elle-même. C'est ainsi que l'argument de soustraction peut parvenir jusqu'au noyau dur des émotions, tout en considérant les couches préalablement soustraites comme moins essentielles pour la détermination des états émotionnels. Dans cette seconde optique, nous dirions que la seule chose que l'on ne peut pas enlever sans altérer l'émotion elle-même, c'est la sensation des changements physiologiques.

La première façon d'utiliser l'argument de soustraction a surtout une portée critique. Elle permet de dénoncer les théories intellectualistes et spiritualistes des émotions, qui supposent des états émotionnels purement psychiques. À l'encontre de Herbart et d'autres théoriciens intellectualistes des émotions, l'argument de soustraction permet d'établir que le sentiment des changements organiques est une condition nécessaire de l'émotion :

If we fancy some strong emotion, and then try to abstract from our consciousness of it all the feelings of its bodily symptoms, we find we have nothing left behind.¹¹⁵

Une fois les sentiments des symptômes corporels soustraites, il ne reste plus rien qu'un état froid et neutre qui n'a rien à voir avec l'émotion telle que nous l'éprouvons :

a cold and neutral state of intellectual perception is all that remains¹¹⁶

L'épreuve de la soustraction a ainsi montré que les sentiments correspondants aux différents processus organiques, déclenchés par la perception de l'objet, représentent des composantes indissociables de l'émotion. C'est ce qu'on pourrait appeler la thèse minimale de James. Comme nous l'avons déjà indiqué, elle est dirigée contre les philosophes qui croient saisir l'émotion dans son essence pure, détachée du trouble corporel. Sans le sentiment produit par des changements organiques, nous n'aurions pas affaire à une émotion, mais à une perception neutre, à une interprétation calme de la situation :

Without the bodily states following on the perception, the latter would be purely cognitive in form, pale, colorless destitute of emotional warmth. We might then see the bear, and judge it best to run, receive the insult and deem it right to strike, but we should not actually *feel* afraid or angry.¹¹⁷

Cependant, nous allons voir que James laisse place à une interprétation forte de son argument et c'est cette interprétation radicale qui deviendra fameuse dans les discussions ultérieures (lorsqu'elle n'est pas caricaturalement réduite à l'histoire de

¹¹⁵ *The Principles of psychology*, New York : Henry Holt & co., 1890, vol. II, p. 451.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 450.

l'ours qui nous fait fuir). La thèse forte consiste à dire que les émotions ne sont rien que les changements organiques, tout en délaissant la question de la conscience.

1.1.4. L'interprétation forte de la théorie de James

Comme nous l'avons vu, c'est un changement dans le corps qui est la cause immédiate de l'émotion correspondante. Tout champ de conscience est d'abord un état ou une disposition du corps. L'émotion, en tant qu'état psychologique, ne serait que le retentissement, l'écho dans la conscience de certaines modifications corporelles. Si nous développons cette thèse dans le sens du réductionnisme, elle apparaît comme une thèse fondamentalement physiologique où la conscience peut être réduite, en fin de compte, à un simple épiphénomène. Une telle conception n'est pas sans conséquences pratiques pour toute étude sur les émotions : désormais, le théoricien des émotions doit se concentrer sur la recherche des antécédents physiologiques des émotions.¹¹⁸

Une telle interprétation est peut-être trop simplificatrice dans la mesure où James porte son intérêt d'abord à la conscience que nous avons de notre corps dans les différentes expériences émotives. C'est elle pourtant qui est entrée dans l'histoire sous le nom de *James-Lange Theory*. Nous pourrions nous demander quelle est la part de Lange dans cette réinterprétation de la théorie jamesienne. Si la théorie de James se limite à relever que la sensation des changements corporels est une condition

¹¹⁸ Suite à la publication quasi simultanée des théories de James et de Lange, de nombreuses recherches ont vu le jour, fondées sur la méthode des variations concomitantes et consacrées notamment à des expériences de laboratoire sur les variations du pouls et de la circulation en général dans ses rapports avec les états affectifs. La peur et la colère ont été les deux émotions les plus étudiées, mais des états affectifs plus complexes, tels le sentiment religieux ou esthétique ont également fait l'objet d'études menées par des procédés divers (enquêtes, questionnaires, méthode comparative). Cf. article « Emotion », in : *The Encyclopaedia Britannica*, Chicago, University of Chicago, vol. VIII, p. 340-341.

nécessaire de l'émotion, peut-être pourrions-nous attribuer à Lange son inflexion dans le sens d'une déclaration simplificatrice, à savoir que l'émotion *n'est rien d'autre que* la sensation des changements corporels.

Du point de vue historique, nous nous limiterons à observer que Carl Lange (auquel James renvoie à plusieurs reprises dans son chapitre sur les « Émotions » des *Principes*) était un physiologiste et non pas un philosophe. Il ne partageait pas l'intérêt de James pour l'explication de la manière dont les émotions deviennent conscientes. En revanche, il considérait que cette théorie permettrait surtout une explication générale des émotions comme autant des données physiologiques mesurables.

Également, tandis que James décrit un large éventail des réponses corporelles et surtout viscérales, Lange préfère articuler son hypothèse d'une façon bien plus spécifique : les émotions sont des réponses aux changements vasculaires. Pour le physiologiste danois, les changements corporels pertinents pour l'étude des émotions ont leur origine dans le système vaso-moteur :

The truly scientific problem in this field is the determination of the emotional reaction of the vasomotor system to various influences.¹¹⁹

L'idée commune à James et à Lange est que l'émotion ne commence pas avec l'expérience consciente de l'affect. Pour tous les deux, les réponses corporelles et comportementales représentent les premières étapes de la séquence émotionnelle. La distinction principale entre les deux auteurs est donc celle de leurs centres d'intérêt respectifs : alors que James a fait de l'émotion consciente le noyau de sa

¹¹⁹ C. LANGE, *The Emotions*, (traduit en anglais par I.A. Haupt), Baltimore, Williams and Wilkins, 1992, p. 80. (L'oeuvre originale était publiée en danois en 1885).

théorie, pour Lange, l'émotion ne consiste que dans l'excitation physiologique et l'expérience émotionnelle subjective a peu de valeur pour la théorie.¹²⁰

À partir de là, nous comprenons pourquoi la théorie de James et Lange peut servir d'inspiration à la fois à ceux qui prêchent un réductionnisme physiologique qu'à ceux qui s'y opposent en insistant sur le rôle de la cognition.

Nous ne cherchons pas à suggérer pour autant que James serait le véritable précurseur des recherches sur les antécédents cognitifs des émotions, tandis que Lange serait, lui seul, à l'origine de toutes les théories réductionnistes. L'assimilation de la théorie jamesienne avec celle de Lange s'appuie non seulement sur la primauté des réponses viscérales dans la séquence émotionnelle, défendue par les deux auteurs, mais également sur certains passages où James laisse supposer la prépondérance du point de vue physiologique sur toute autre approche des émotions :

That part, if there be any, of emotional feeling which is not of afferent origin should be admitted to be *insignificant* [n.s.], and the name 'emotion' should be suffered to connote organic excitement as the distinctive feature of the state.¹²¹

Il est important de noter la radicalité de cette déclaration : le processus déclencheur qui détermine les espèces particulières des réactions émotionnelles est fondamentalement physiologique : c'est l'action d'un stimulus apporté par voie

¹²⁰ Certains chercheurs qui s'inscrivent dans la lignée de la *James-Lange theory* revendiquent même que l'expérience consciente est un épiphénomène. cf. M. A. WENGER, « Emotion as visceral action : An extension of Lange's theory » in : *Feelings and Emotions : The Mooseheart Symposium*, New York, Willey, 1950, p. 3-10.

¹²¹ Telle est la conclusion de l'article « The Physical Basis of Emotion », originellement publié par James en 1894 (*Psychological Review*, 1, 516-529), en réponse aux critiques qui lui ont été adressées par Wundt et d'autres psychologues. Nous le citons d'après la réédition parue in *Psychological Review*, 1994, Vol. 101, n°2, p. 205-210, p. 210.

afférente qui se convertit en réaction viscérale et musculaire. James semble avouer que la conscience affective – le thème qui nous intéresse – est devenu pour lui un thème secondaire.

Une autre raison encore nous invite à supposer que James souhaitait mesurer et délimiter les émotions précisément à partir des modifications corporelles, en faisant abstraction de la manière dont les émotions sont ressenties par le sujet. À la différence de certaines approches cognitives,¹²² James ne croit pas que la contribution corporelle à l'émotion consiste seulement dans un état indifférencié de l'excitation physiologique. Au contraire, il affirme que les réponses physiologiques constitutives des émotions peuvent être « nombreuses et nuancées quasiment à l'infini ».¹²³ Le grand enjeu de cette thèse consiste dans la possibilité de découper le champ affectif par des instruments de mesure objectifs, sans avoir recours aux données confuses et vagues de l'expérience subjective. Si les modifications physiologiques sont capables de refléter tout l'éventail des nuances que notre vie affective peut revêtir, il ne reste plus qu'à élaborer des procédés de mesure suffisamment sophistiqués pour construire une théorie complète des émotions humaines. Ainsi, il a été déjà possible de constater des différences catégorielles entre les modifications physiologiques correspondant aux deux émotions principales, celles de la peur et de la colère. Le battement de cœur et la

¹²² cf. la théorie de Schachter et Singer, appelée *théorie du double-facteur*. Schachter, S. et Singer, J.E., « Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state », *Physiological Review*, 1962, n°69, p. 379-399

¹²³ « But not even a Darwin has exhaustively enumerated *all* the bodily affections characteristic of any one of the standard emotions. More and more, as physiology advances, we begin to discern how almost infinitely numerous and subtle they must be. » « What is an emotion ? », in op. cit. 1884, p. 191.

pression sanguine connaissent des variations différentes pour chacune des ces émotions respectives.

Avant de nous attacher à considérer un tel projet sous l'angle de la phénoménologie, nous allons maintenant montrer à la fois l'importance cruciale, mais aussi les limites foncières, d'une approche somatique des émotions.

1.2. La reprise de la théorie somatique par la neurobiologie

Les découvertes de la neurobiologie concernant le rôle du système limbique (et notamment la fonction de l'amygdale et de l'hypothalamus) dans la régulation des émotions semblent avoir donné de sérieux gages à la théorie de James-Lange. Ainsi, les sujets avec une lésion cérébrale qui les empêche de ressentir correctement les changements produits dans leur corps manifestent une nette réduction des réponses émotionnelles.¹²⁴

Les études ont été menées sur la fonction des différentes parties du système limbiques : l'activation de l'amygdale et du cortex préfrontal ventromédian a été désignée comme le déclencheur principal de l'émotion, puisque ces centres sont capables (en interaction avec l'activité subséquente d'autres sites) d'apprécier certaines configurations comme menaçantes ou désagréable, avant même que nous puissions nous en rendre compte de façon consciente. Cette première détection du stimulus émotionnellement compétent a pour conséquence (par l'intermédiaire de l'hypothalamus et du tronc cérébral) des changements dans notre milieu interne, dans

¹²⁴ H.D. CRITCHLEY et al. « Neural correlates of first and second-order representation of bodily states », in : *Nature Neuroscience*, 2001, 4, p. 207-212.

les viscères, dans le système musculaire et osseux. Ceci produit des comportements et des expressions de type spécifique pour chaque émotion. L'un des arguments les plus forts en faveur de la thèse jamesienne est l'antériorité de toutes ces réactions gérées par le système nerveux autonome par rapport à la prise de conscience de ce qui se passe sous forme de sentiment spécifique à telle ou telle émotion.¹²⁵

De semblables résultats des recherches empiriques semblent renforcer l'idée que les émotions, dans la mesure où ces dernières résultent des perturbations physiologiques, peuvent être comprises entièrement et strictement en termes biologiques.

À partir de telles observations dont nous allons donner par la suite d'autres exemples, certains neurobiologistes ont formulé des thèses générales sur l'émotionnalité humaine dont la plupart dépassent le niveau empirique de recherche et sont dotées d'une portée philosophique. Pour synthétiser les conclusions tirées à partir de telles recherches empiriques, nous allons en résumer l'essentiel sous l'appellation de « thèse somatique » dont nous pouvons provisoirement énumérer les quatre points fondamentaux : 1) les émotions consistent dans des réponses chimiques et neurales à un stimulus émotionnellement compétent, détecté par le cerveau.¹²⁶ Par conséquent, l'étude des émotions doit se concentrer sur la recherche des antécédents physiologiques. 2) Les émotions primaires sont produites par le système limbique et

¹²⁵ Des stimuli émotionnellement compétents (par exemple, des visages en colère ou joyeux) sont détectés même lorsqu'ils se trouvent dans un champ de vision dans lequel, à cause d'une lésion cérébrale, le sujet *ne voit rien* (au sens où il n'est conscient d'aucune perception dans ce point aveugle de sa vision). cf. P. VUILLEUMIER, S. Schwartz, « Modulation of visual perception by eye gaze direction in patients with special neglect and extinction », in *NeuroReport*, 12, 2001, p. 2101-2104 et P. VUILLEUMIER, S. Schwartz, « Emotional facial expressions capture attention » in *Neurology*, 56, 2001, p. 153-158.

¹²⁶ LeDoux décrit les émotions tout simplement comme des fonctions biologiques du système nerveux. L. LEDOUX, *Emotional brain, op.cit.* p. 40

interviennent avant que nous puissions identifier notre état émotionnel et son objet de façon consciente ;¹²⁷ 3) les émotions primaires sont communes aux hommes et aux animaux ;¹²⁸ 4) elles ont une fonction adaptative.¹²⁹ Les paragraphes suivants seront consacrés à l'analyse des arguments qui semblent favoriser la thèse somatique vis-à-vis d'autres approches ainsi qu'à l'examen critique de leurs implications et limites.

1.2.1. La radicalisation de la théorie de James par Damasio.

L'influence de James se manifeste d'abord sur le plan méthodologique. Les chercheurs dans le champ des neurosciences affectives partagent l'idée de James qu'on ne peut pas formuler des hypothèses sur l'émotion tant qu'elle est considérée comme un « tout ». Ainsi, Damasio n'hésite pas à disséquer la séquence émotionnelle en différentes étapes pour établir, de façon empirique, l'ordre dans lequel les différentes étapes s'enchaînent. Comme nous allons le montrer, une telle approche présuppose que les étapes ainsi délimitées correspondent aux différentes composantes élémentaires de ce que nous décrivons ordinairement comme un tout émotionnel.

¹²⁷ Les études d'imagerie cérébrale ont montré que l'amygdale et l'hypothalamus (situés au cerveau limbique) déclenchent des réactions typiques de la peur ou de la colère, avant même que les stimulus émotionnellement compétents soient enregistrés par la partie supérieure du cerveau (le néocortex où se nichent les fonctions cognitives telle que la perception, le langage, les images mentales, etc.) cf. A. DAMASIO, *L'Erreur de Descartes. La raison des émotions*, Odile Jacob, 1999, chap. « Emotions primaires ».

¹²⁸ « Si nous n'avons pas besoin d'invoquer les sentiments conscients pour expliquer des comportements que nous disons émotionnels chez certains animaux, alors nous n'en avons pas besoin non plus pour les expliquer chez l'homme. » J. LeDoux, *Le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 19

¹²⁹ cf. A. DAMASIO, *Spinoza avait raison*, op. cit., p. 58 « Le résultat final de ses réponses, directement ou indirectement, est de placer l'organisme dans des circonstances contribuant à sa survie et à son bien-être ». cf. J. LEDOUX, *Emotional brain*, op. cit. p. 40: "Emotions did not evolve as conscious feelings. They evolved as behavioral and physiological specializations, bodily responses controlled by the brain, that allowed ancestral organisms to survive in hostile environments and procreate."

En développant la théorie de James, Damasio s'attache à démontrer que les émotions impliquent des modifications corporelles comme leurs constituantes premières et que la qualité phénoménale associée à telle ou telle émotion s'explique essentiellement par la perception de ce qui se passe déjà dans notre corps. En même temps, sa théorie semble plus radicalement « somatique » que celle de James car Damasio veut donner une signification plus restreinte au terme même d'émotion. En effet, il ne conçoit plus l'émotion comme un tout qui englobe à la fois les réactions motrices (au moment où la stimulation de l'organisme se produit) et l'enregistrement de ces modifications sous la forme de sentiment. Bien au contraire, Damasio souhaite établir une nette différence entre d'une part :

- *l'émotion* qui correspond à l'évaluation par le système limbique d'un stimulus émotionnellement compétent et au déclenchement d'une réaction corporelle « pattern » (en ajoutant que seules les émotions ont des manifestations publiques à travers les expressions du visage et des comportements spécifiques) ;

et d'autre part :

- le *sentiment* qui correspond à la perception conjointe de l'état du corps et de l'objet qui a causé cet état émotionnel, y compris aux implications cognitives qui suivent cette perception (tout en définissant ces sentiments comme privés : « seul celui qui les possède peut les voir »).¹³⁰

L'émotion proprement dite ne consiste alors que dans les réponses chimiques et neurales à un stimulus, tandis que les sentiments sont les transcriptions de ces

¹³⁰ A. DAMASIO, *L'erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob, 1995, chap. « Émotions et sentiments ». cf. aussi : *Spinoza avait raison*, op. cit., chap. « Des appétits et des sentiments », p. 32 pour la citation.

émotions sur le théâtre de l'esprit, au moyen d'un processus que Damasio dénomme « l'encartage mental ». En suivant la méthodologie de James, Damasio explique la nécessité de séparer en deux composantes ce qui, du point de vue de l'expérience vécue, nous apparaît comme un tout unifié :

Les émotions et les sentiments sont si intimement liés qu'ils forment ensemble un processus continu et que nous avons tendance, ce qui est bien compréhensible, à penser qu'ils ne sont qu'une seule et même chose. Cependant, dans les situations normales, nous pouvons faire apparaître différents segments dans ce processus continu et, sous le microscope des neurosciences cognitives, il est légitime de dissocier un segment de l'autre.¹³¹

L'objectif de Damasio est de fonder la légitimité de sa distinction sur l'antériorité de l'émotion par rapport au sentiment et de conclure, à partir de cette antériorité, que ce qui se passe « sur le théâtre de l'esprit » (i.e. au niveau du sentiment) est en grande partie dépendant et déductible à partir « des mécanismes du cerveau et du corps qui sont responsables du déclenchement et de l'exécution d'une émotion ».¹³²

Résumons en quelques lignes l'exemple promu par Damasio pour démontrer de façon empirique l'antériorité de l'émotion par rapport au sentiment. Il s'agit du cas d'une patiente étudiée par Yves Agid.¹³³ Après une stimulation électrique par des électrodes positionnées au tronc cérébral de la patiente, celle-ci a brusquement cessé de parler, a baissé les yeux et au bout de quelques secondes, elle s'est mise à pleurer.

¹³¹ *Ibid*, p. 32.

¹³² *Ibid*, p. 33.

¹³³ La patiente été soignée à la Salpêtrière pour une maladie de Parkinson. L'un des traitements consiste à implanter de petites électrodes dans le tronc cérébral des parkinsoniens afin de permettre le passage d'un courant électrique de faible intensité et de haute fréquence qui, en général, fait disparaître les symptômes de la maladie. L'expérience décrite ici était due à un mauvais positionnement des électrodes. *Spinoza avait raison, op. cit.* p. 71-79. Pour plus de détails, cf. l'article d'Yves Agid et al., « Transient acute depression induced by high-frequency deep-brain stimulation », in *New England Journal of Medicine*, 340, 1990, p. 1476-1480.

Ensuite, elle a commencé à expliquer combien elle se sentait triste, inutile, désespérée. Elle a exprimé également son dégoût pour la vie et n'y voyait que vanité. Quarante-deux secondes après l'arrêt du courant, ses sanglots se sont arrêtés, cinq minutes plus tard, elle s'est montrée joyeuse et surprise, sans avoir compris ce qui s'était passé et sans savoir ce qui avait provoqué son désespoir incontrôlable. À ces questions et à la perplexité de la patiente, Damasio souhaite apporter une « réponse assez claire » :

Le courant électrique (...) avait gagné un des noyaux du tronc cérébral qui contrôle des types particuliers d'actions. Ces actions, ensemble, produisent une émotion de tristesse. Ce répertoire comprend des muscles du visage, des mouvements de la bouche, du pharynx, du larynx et du diaphragme, qui sont nécessaires pour pleurer et sangloter. (...) Ce répertoire complet d'actions avait été engagé dans un concert instrumental bien réglé, chaque étape accomplie au bon moment et au bon endroit de sorte que l'effet semblait manifester intentionnellement la présence de pensées capables de causer de la tristesse – autrement dit la présence des stimuli émotionnellement compétents. Sauf que, bien sûr, la patiente n'avait pas eu de pensées de ce type avant l'incident et qu'elle n'était pas non plus encline à avoir spontanément ces pensées. Les pensées liées à l'émotion ne venaient qu'*après que* [souligné par A.D.] l'émotion avait commencé.¹³⁴

Notons la rapidité de la conclusion damasienne : l'émotion est la réaction motrice et le jugement évaluatif que nous portons sur le monde n'en est que la répercussion. Aussi peu convaincante que l'expérience retracée ci-dessus puisse nous paraître,

¹³⁴ Spinoza avait raison, *op. cit.* p. 74.

Damasio n'hésite pas à louer les avantages de telles méthodes expérimentales par rapport à la simple introspection où tous les aspects émotionnels se mélangent : du point de vue de l'introspection, les éléments de la séquence émotionnelle constituent un tout dans lequel il paraît presque impossible d'établir un ordre de séquences :

Alors même que tous ces phénomènes se mélangent - les pensées qui peuvent causer l'émotion ; les comportements d'émotion ; les phénomènes mentaux que nous appelons des sentiments -, il est difficile de dire par introspection ce qui est apparu en premier. Le cas de la dame nous aide à y voir plus clair. Elle n'avait pas de pensées causant de la tristesse ou un sentiment de tristesse avant d'éprouver l'émotion appelée « tristesse ». Ces données plaident en faveur de l'autonomie relative du mécanisme de déclenchement neural de l'émotion et de la dépendance du sentiment à l'égard de l'émotion.¹³⁵

L'honnêteté intellectuelle empêche à Damasio de formuler à partir de ce cette étude isolée sur un sujet unique une conclusion décisive quant à « la dépendance du sentiment vis-à-vis de l'émotion »¹³⁶ qu'il stipule, semble-t-il, plutôt à titre d'hypothèse. Par ailleurs, parler de dépendance ne revient pas pour Damasio à réduire le sentiment (vécu et éprouvé subjectivement) à l'émotion (strictement analysable dans les termes neurobiologiques). Bien au contraire, son intention est d'analyser les émotions et les sentiments comme des composantes différentes et les données en faveur de l'antériorité des premières par rapport au second lui valent surtout pour la confirmation qu'une telle étude est envisageable.

La nécessité d'une approche spécifique pour l'une et l'autre composante du processus émotionnel se confirme dans l'assertion damasienne selon laquelle « les

¹³⁵ *Ibid*, p. 76.

¹³⁶ *Ibid*. L'affirmation de la dépendance du sentiment à l'égard de l'émotion intervient néanmoins à deux reprises sur la même page.

émotions se manifestent sur le théâtre du corps, les sentiments sur celui de l'esprit. »¹³⁷

L'usage des termes « esprit » et « corps », selon la déclaration de l'auteur ne relève pas ici d'un glissement par inadvertance dans le dualisme des substances. Comme Damasio l'explique dans le chapitre « Le corps, le cerveau et l'esprit », il considère que les phénomènes que nous appelons ordinairement « esprit » et « corps » proviennent d'une unique substance biologique, ce qui ne devraient pas nous empêcher de les traiter comme des objets de recherche différents. Si nous développons le cadre ontologique dans lequel Damasio tente de résoudre les problèmes des émotions et de leur double aspect, nous sommes amenés à la conclusion qu'il existe un tout formé par émotion-sentiment : ces deux aspects ne sont pas réellement distincts, mais notre stratégie de recherche empirique nous invite à les considérer comme des objets qui doivent être scrutés par des méthodes indépendantes.

Certains problèmes avec la distinction persistent toutefois. En ce qui concerne le cadre ontologique dans lequel Damasio opère, il nous semble non seulement assez vague,¹³⁸ mais aussi peu propice au dépassement promis par l'auteur du dualisme entre le niveau physiologique et psychologique des phénomènes affectifs. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'intentionnalité de nos émotions, Damasio a recours à l'encartage cérébral où les cartes neuronales d'un état donné du corps s'associent aux cartes

¹³⁷ *Ibid*, p. 32.

¹³⁸ À part la confusion entre le parallélisme et l'émergence, nous trouvons chez Damasio également un concept curieux de la fabrication de l'esprit. Cf. « Beaucoup de recherches menées sur la conscience sont en fait centrées sur la question de la fabrication de l'esprit. Il s'agit alors d'expliquer comment le cerveau peut produire des images qui sont synchronisées et éditées pour former ce que j'ai appelé le "film-dans-le-cerveau" ». *Spinoza avait raison, op. cit.*, p. 198.

neurales de l'objet perçu ou imaginé.¹³⁹ Seulement, nous ne trouvons nulle part l'explication de cette transmutation des cartes neurales en images mentales, cette transmutation étant évoquée tantôt en termes d'émergence ou d'émersion, tantôt en termes de production. Systématiquement, Damasio nous émerveille par le détail concernant les structures neurales qui constituent les soubassements physiologiques des sentiments, mais en fin de compte, il nous laisse dans l'incertitude au sujet de la manière dont ces cartes neurales acquièrent les qualités caractéristiques des sentiments, et notamment l'intentionnalité :

(...) le cerveau construit des cartes de ces modifications corporelles dans un grand nombre de régions idoines à l'aide des signaux chimiques qui s'expriment dans la circulation du sang et des signaux électrochimiques qui transitent par les voies nerveuses. En fin de compte, les cartes neurales deviennent des images mentales [n.s.].¹⁴⁰

Il est difficile de ne pas être déçu par une conclusion aussi abrupte : décrire les soubassements physiologiques du sentiment ne suffit évidemment pas pour comprendre comment on passe du niveau des « cartes neurales » à celui du « mental ». Nous venons pourtant de constater que la différence entre les émotions et les sentiments est justifiée par Damasio précisément sur cette autre différence entre les processus objectivement observables dans le corps et l'effet produit par ces processus « sur le théâtre de l'esprit ». Si telle distinction prétend à la légitimité, sans pour autant conduire au dualisme explicitement rejeté par l'auteur, elle devrait s'accompagner par

¹³⁹ Nous sommes persuadés et nous allons le démontrer dans le chapitre consacré à l'intentionnalité des émotions que le lien entre l'émotion et son objet ne consiste pas seulement dans un lien d'*association*, mais qu'il existe entre l'émotion et son objet un lien essentiel qui qualifie telle ou telle émotion.

¹⁴⁰ *Spinoza avait raison, op. cit.*, p. 196.

l'explication de la façon dont les structures objectivement descriptibles produisent les propriétés subjectives et intentionnelles.

Il serait toutefois injuste de taire que Damasio est conscient de ce problème et qu'il avoue à plusieurs reprises son incompetence pour résoudre la question de la production d'images à partir des « cartes neurales » :

Au niveau des systèmes, je peux expliquer le processus qui va jusqu'à l'organisation des structures neurales sur la base duquel les images mentales apparaissent. Mais je me garde bien de suggérer, en encore plus d'expliquer, comment les dernières étapes du processus de production d'images sont menées à bien.¹⁴¹

Le fossé que nous avons constaté dans l'introduction – le fossé entre les propriétés physiologiques et les propriétés intentionnelles et subjectives dans l'analyse du vécu émotionnelle – reste donc à combler.

Aussi proche la théorie de Damasio semble-t-elle de l'intuition jamesienne, elle entraîne des conséquences bien plus radicales. Si nous acceptons la distinction entre émotion et sentiment proposée par le neurobiologiste américain, nous pouvons aisément concevoir une émotion sans sentiment : au sens de Damasio, nous pouvons parler des émotions d'une paramécie (puisque'elle lutte pour préserver l'équilibre de son milieu intérieur), sans pouvoir lui attribuer des sentiments (il lui faudrait un système neuronal plus développé, capable de produire les cartes neurales et de les associer à la représentation de l'objet émotionnellement compétent). En revanche, il n'existe pas de sentiment sans émotion, car c'est l'émotion elle-même qui précède et qui donne son contenu au sentiment éprouvé subjectivement. Au contraire, dans la

¹⁴¹ *Ibid*, p. 198.

conception jamesienne, le rôle du sentiment assure l'unité du vécu émotionnel qui, sans atteindre le niveau de la conscience, serait assimilable à n'importe quel autre état d'excitation.

À cette différence près, il semble que la conception de Damasio représente une version développée de la théorie jamesienne, avec un centre d'intérêt déplacé vers les processus qui n'atteignent pas le seuil de la conscience. Les émotions apparaissent ainsi comme des réactions automatiques de l'organisme qui se trouve exposé à un stimulus intercepté par notre système nerveux autonome. Voyons maintenant comment les précisions apportées par Damasio peuvent servir de défense aux critiques qui ont été adressés à la théorie somatique de James. Parmi ces critiques, la plus célèbre est certainement celle de Cannon.

1.2.2. La critique de Cannon et sa réfutation par Damasio

Cannon conteste l'idée jamesienne selon laquelle chaque type d'émotion puisse s'appuyer sur un ensemble physiologique qui lui est particulier. C'est que les réponses physiologiques associées selon James à chaque émotion (transpiration des paumes, battements rapides du cœur, tensions musculaires) sont trop similaires dans un grand nombre d'émotions distinctes. Le critère jamesien ne permet donc pas d'identifier le type d'alerte dans lequel nous nous trouvons.

Selon Cannon,

[the same visceral changes] occur in such readily distinguishable emotional states as fear and rage as well as in such relatively mild affective states as those attending chilliness, hypoglycemia and difficult respirations, and such a markedly different experience as that attending the onset of fever.¹⁴²

Les réponses viscérales qui constituent d'après James la seule base logique de toute théorie émotionnelle qui se veut scientifique, semblent ainsi trop uniformes pour nous donner un moyen satisfaisant de distinguer les émotions ayant des qualités subjectives très différentes. Qui plus est, elles peuvent s'apparenter aux symptômes de simples affections corporelles sans aucune charge émotionnelle, d'où les exemples de l'hypoglycémie, de la fièvre et autres dans le passage cité.

Et pourtant, le programme défini par James ne donne pas une liste close des affections corporelles que le théoricien des émotions devrait prendre en considération. Bien au contraire, en disant que les sentiments correspondent nécessairement aux perceptions du corps modifié par l'émotion, il ouvre la voie à des recherches dans le domaine de la neurobiologie, tout en envisageant une variété des affections qui restent à découvrir :

More and more, as physiology advances, we begin to discern how almost infinitely numerous and subtle [the bodily affections] must be.¹⁴³

Reprenant ce projet à son compte, Damasio s'attache à décrire les mécanismes par lesquels nous ressentons les différents changements organiques sans en être conscients. Le sentiment que nous en avons n'est alors rien d'autre que la perception des affections organiques [*bodily affections*, dans le lexique de James], dont la plupart

¹⁴² W. CANNON, *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*, New York, Appleton 1929, p. 351

¹⁴³ « What is an emotion ? », in *op. cit.* 1884, p. 191.

sont causées par les circuits sous-corticaux qui déterminent la spécificité de telle ou telle réponse émotionnelle.

Bien entendu, Damasio conçoit cette perception du corps modifié par l'émotion différemment de James. Alors que celui-ci parlait du sentiment que nous ressentons lorsque nos mains transpirent, notre estomac se contracte et notre cœur commence à battre plus fort, le neurobiologiste exprime cette proprioception dans les termes de l'encartage cérébral : différentes régions cérébrales enregistrent et mettent à jour à tout moment des cartes sensorielles des différents systèmes et organes qui communiquent à chaque instant leur état interne, ce qui leur arrive, dans quel position ils sont, etc. Alors que pour James, la proprioception peut être rendue consciente par une attention particulière, l'encartage cérébral est un processus fondamentalement inconscient et non verbal. Parmi les changements organiques pertinent pour la détermination de notre état émotionnel, il y a donc non seulement des changements viscéraux et les expressions manifestes, mais aussi les modifications de notre milieu interne, y compris les variations des niveaux hormonaux. De telles variations sont, bien entendu, inaccessible à la conscience et ne peuvent être décrites que par la neurobiologie et notamment par des procédés d'imagerie cérébrale. Nul ne doute que ces cartes cérébrales puissent être aussi variées que les nuances émotionnelles que nous arrivons à verbaliser.

L'autre raison pour laquelle la conjecture de James a été critiquée par Cannon, est la lenteur avec laquelle les changements décrits par James se produisent et sont perçus. Autrement dit, les émotions ne peuvent consister dans la perception des changements viscéraux tout simplement parce que les viscères mettent du temps à réagir. Cette

seconde objection devait en même temps soutenir la thèse propre de Cannon pour qui les réactions émotionnelles ne sont pas déterminées par des centres périphériques, mais bel et bien par le thalamus, capable d'évaluer le caractère de la situation à laquelle nous réagissons.

Damasio suggère que les réponses émotionnelles ne sont pas nécessairement réalisées par des changements corporels. Elles peuvent être réalisées directement au cerveau par l'intermédiaire d'un mécanisme qu'il appelle « as-if loop », traduit en français par « la boucle quasi corporelle ».¹⁴⁴ Grâce à cette fonction, le cerveau est capable de simuler de façon interne certains états émotionnels du corps. Ainsi, dans les cas d'empathie avec d'autres personnes, notre cerveau crée momentanément des cartes corporelles qui ne correspondent pas exactement à la réalité actuelle de notre corps : voilà pourquoi chacun fait spontanément une grimace de douleur, lorsqu'il voit son prochain se cogner contre une chaise. Face à l'objection formulée par Cannon, Damasio peut sauver le théorie jamesienne en insistant sur l'importance de la « boucle virtuelle » dans la plupart de nos émotions. Car non seulement les mécanismes de « as-if loop » ont l'avantage de se produire rapidement, mais il se trouve aussi que les émotions se produisent souvent par une perception anticipée, c'est-à-dire en simulant l'état du corps avant même qu'il se produise. La lenteur des réponses viscérales n'est donc plus une contrainte pour l'acceptation de la théorie jamesienne, après la révision effectuée par Damasio. Les sentiments ne dérivent pas nécessairement des états réels

¹⁴⁴ « As if » signifie plutôt « comme si c'était réel » : la fonction de la boucle décrite par Damasio consiste surtout dans la *simulation* des états du corps. « As-if loop » pourrait être donc être rendu également par « boucle virtuelle ».

du corps, mais des *cartes* des états du corps, dont certains sont réels et d'autres simulés. Autrement dit, l'essentiel du contenu des sentiments dépend de l'encartage d'un état réel ou simulé du corps.

En résumant à notre compte les résultats des recherches de Damasio, nous pouvons dire que les réactions émotionnelles se produisent essentiellement dans deux sphères : 1) dans le corps proprement dit et 2) dans nombre de régions du système nerveux central dont la fonction est de « mapper », comme le dit Damasio, les états du corps, réels ou simulés. L'important, c'est que cet « encartage mental » puisse se passer à notre insu et que nous ne soyons pas obligés d'être conscients des modifications produites dans notre organisme pour être émus : au niveau psychique, nous n'en ressentons que des effets.

En insistant sur l'importance de la carte du corps dans le vécu émotionnel (au lieu de se limiter à la perception des paumes qui transpirent et du cœur qui bat), Damasio approfondit la thèse de James qui ne postulait qu'un nombre trop restreint de paramètres pour différencier les états du corps de façon satisfaisante. Ainsi, tout en enrichissant la thèse somatique, Damasio est aussi à même de réfuter les critiques adressées à son prédécesseur pragmatiste.

Les recherches empiriques menées par Damasio et d'autres neurobiologistes cités semblent vérifier la thèse d'une origine somatique des émotions. Cependant, les résultats et les arguments mentionnés ci-dessus ne permettent pas d'écarter l'hypothèse que les processus cognitifs jouent également le rôle des antécédents des émotions, même si la thèse somatique implique que l'on puisse en faire l'abstraction pour

expliquer à la fois le déclenchement et l'exécution de l'émotion. Jusqu'à là, les résultats des recherches empiriques ont surtout montré que la composante physiologique était nécessaire et inévitable. Rien n'empêche toutefois que cette modification puisse avoir elle-même pour antécédent un état cognitif préalable. Deuxièmement, il n'a pas été démontré que l'essence des émotions aussi complexes et durables que la jalousie ou le sentiment de culpabilité puisse être déduite à partir des structures neurales qui dressent les « cartes » de l'état du corps. Les généralisations opérées par les neurobiologistes qui parlent volontiers des émotions en général paraissent moins convaincantes lorsqu'on s'aperçoit que l'éventail des émotions étudiées par les neurobiologistes se limite souvent à la peur et à la colère.

Mais le défaut le plus grave, c'est l'impasse faite par la thèse somatique sur l'intentionnalité des émotions. Ni dans sa version jamesienne, ni dans sa version revue par Damasio, la thèse somatique n'explique pourquoi chaque émotion présuppose un objet de type spécifique qui la définit et qui la rend intelligible. Comment se fait-il qu'un objet, pour devenir l'objet de la colère, doit apparaître comme quelque chose d'offensant, d'injurieux ou d'invasif ?

La reprise et la radicalisation de la théorie somatique par Damasio ne permettent pas de donner une réponse entièrement satisfaisante à ses questions. Cependant, il existe des auteurs qui sont prêts à aller bien plus loin dans le réductionnisme, quitte à considérer l'objet des émotions comme un facteur inessentiel pour leur déclenchement, et à considérer le sentiment associé aux émotions comme un épiphénomène sans aucune efficacité causale.

1.2.3. Réduire les émotions aux processus inconscients : Joseph LeDoux

Selon Joseph LeDoux, il est nécessaire de construire une théorie des émotions exclusivement à la troisième personne, ce qui permettra notamment d'éviter les problèmes liés à la validité scientifique de l'introspection. Qui plus est, une théorie qui élimine le point de vue subjectif est libérée de la nécessité d'expliquer l'effet que cela fait de ressentir les émotions. La position de LeDoux est particulièrement tranchée sur ce point. En paraphrasant Donald Hebb, le père de la biopsychologie, LeDoux remet en question la pertinence du vécu à la première personne pour une théorie des émotions :

Outside observers are far more accurate at judging a person's true emotional state than is the person himself. When I say I'm angry, I may be, but I might also be wrong. I might really be afraid or jealous or some combination of all of these.¹⁴⁵

La possibilité d'une interprétation erronée de son propre état émotionnel est ici présentée comme un argument suffisant pour écarter le point de vue du sujet de la théorie des émotions. L'intention de LeDoux semble à première vue assez claire : une analyse qui expliquerait l'émotion par des critères strictement objectifs serait immunisée contre ce genre de confusions :

The conscious feelings that we know and love (or hate) our emotions by are *red herrings, detours* [n.s.], in the scientific study of emotions.¹⁴⁶

Le terme de « red herrings » renvoie aux leurres par lesquels les théoriciens des émotions se laissent tenter : parmi les mauvaises routes sur lesquelles les leurres des

¹⁴⁵ J. LEDOUX, *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York, Simon and Schuster, 1996, p. 65.

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 18.

sentiments nous ont détourné, LeDoux compte surtout les théories qui s'appuient sur des réflexions introspectives, mais en général toutes celles qui présupposent un mécanisme d'évaluation cognitive à la base de nos réponses émotionnelles. La question de l'aspect phénoménal ainsi que celle des antécédents cognitifs des émotions se trouvent ainsi relativisées et rejetées comme non pertinentes.

Ce n'est donc pas la constitution de l'objet menaçant au niveau de la conscience, mais le système capable de détecter le danger en premier que nous devons élucider pour comprendre nos émotions. Pour légitimer une telle option, LeDoux doit d'abord démontrer que les émotions se produisent en nous de façon inconsciente.¹⁴⁷

L'argument pour cette thèse se trouve dans la description donnée par LeDoux de la séquence émotionnelle. Comme nous le verrons, la représentation de l'objet ne peut jouer aucun rôle ni dans le déclenchement, ni dans l'exécution de l'émotion, puisqu'elle vient en dernier lieu de cette séquence. Voici comment les choses se passent lorsque nous nos récepteurs sensoriels enregistrent un mouvement sinueux dans l'herbe sous nos pieds (qu'il s'agisse ou non d'un serpent) :

1. Thalamus reçoit le stimulus et le transfère à l'amygdale.
2. L'amygdale enregistre le danger.
3. Amygdale émet [triggers] une réaction physique instantanée et automatique.
4. Une image claire et distincte du serpent est envoyée au cerveau conscient pour décider de la réponse appropriée.

¹⁴⁷ « Emotional responses are, for the most part, generated unconsciously ». *The Emotional Brain*, op. cit., p.17.

Une telle description de la séquence, lorsqu'elle est généralisée, permet de construire une théorie des émotions dans laquelle la représentation de l'objet émouvant ne joue aucun rôle.

Notons aussi que l'explication tient à un seul niveau, celui des phénomènes physiques. Les actions que les phénomènes physiques exercent dans notre organisme n'ont pas besoin d'être traduites et reconnues comme objets pour provoquer des émotions. Les émotions sont avant tout des réactions inconscientes à des causes physiques. Autrement dit, l'identification d'un « objet » comme cause d'une réaction émotionnelle est superflue. Dans cette conception éliminativiste, l'émotion ne renvoie à aucun objet spécifique ou formel.

Cet argument permet à LeDoux non seulement d'éliminer le point de vue du sujet, mais également d'éviter la question de l'intentionnalité de nos émotions. Dans la mesure où l'aspect mental ou subjectif des émotions est désigné comme non pertinent, la thèse de LeDoux congédie simultanément toutes les apories liées à l'interaction (ou l'interface) psycho-physique ainsi que toute thèse intentionnelle.

Les thèses proposées par LeDoux n'ont malheureusement pas cette structure argumentative que nous cherchons ici à reconstituer. La plupart des thèses - dont nous souhaitons dégager la portée philosophique - ne se justifient que par des généralisations basées sur des faits empiriques. L'argument consiste donc là encore dans une description des processus impliqués dans la séquence émotionnelle et repose notamment sur l'antériorité de la réaction automatique par rapport à l'apparition d'un sentiment conscient.

Les réponses émotionnelles élémentaires sont déclenchées par des sentiers qui mènent directement des centres perceptifs au cortex temporel et du thalamus à l'amygdale. La fonction de l'amygdale est de donner l'ordre aux autres secteurs du cerveau afin de déclencher une réponse corporelle automatique face à la configuration perçue. Dans les cas étudiés par LeDoux, qui s'intéresse systématiquement à la peur, l'intervention d'un jugement n'est nullement nécessaire pour produire de telles réponses :

Emotional responses can occur without the involvement of the higher processing systems of the brain, systems believed to be involved in thinking, reasoning, and consciousness.¹⁴⁸

De plus, ni les centres perceptifs, ni l'amygdale ne possèdent des ressources qui leur permettraient de former un concept aussi analytique qu'un « serpent venimeux » (dans le cas de la peur) ou aussi subtile qu'une « offense dégradante » (dans le cas de la colère). Tout au plus, on pourrait estimer que l'amygdale détecte quelque chose qui, une fois interprétée, pourrait être nommée « danger ! » ou « attaque ! ». LeDoux insiste : aucun concept n'est nécessaire pour que l'amygdale, par l'intermédiaire de l'hypothalamus, accélère le battement de notre cœur ou provoque d'autres réactions instantanées et automatiques. Ce n'est donc que rétroactivement que la conscience peut former une représentation de l'objet avec ses qualités émotionnellement chargées, lorsqu'elle emploie ses moyens pour envisager les motifs de la réaction corporelle automatique.

Par ailleurs, LeDoux considère ses arguments comme des preuves supplémentaires pour une conception évolutionniste des émotions : les émotions sont déclenchées dans

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 161.

la partie de notre cerveau qui est phylogénétiquement plus ancienne que le cortex et la fonction du « cerveau émotionnel » consiste à nous procurer des moyens d'adaptation de base dans un environnement fondamentalement hostile. Voilà un dernier argument contre l'intervention de cognition dans le processus émotionnel. Le mécanisme inconscient exécutant les émotions ne relève pas du domaine des activités cognitives, mais d'une réaction de préservation de la vie.

1.2.4. Les promesses et les limites d'une solution réductionniste

Le réductionnisme de Joseph LeDoux apparaît à première vue comme un candidat compétent pour nous débarrasser de la faille qui reste ouverte entre l'explication des émotions en termes de causes physiologiques d'une part et leur compréhension en termes de jugements, représentations et sentiments, d'autre part. Les émotions ne sont rien d'autres que les résultats d'une réaction physiologique dont le mécanisme reste inconscient. Par conséquent, les explications habituellement utilisées par la psychologie commune ne reposent que sur des appréciations illusoire de ce qui s'est passé. En outre, la faille explicative se referme en raison de la dévalorisation des sentiments conscients et de leur rôle dans le phénomène émotionnel. Joseph LeDoux souhaite apporter à cette question une réponse plus tranchée encore que Damasio : si les états émotionnels subjectifs correspondant aux émotions existent, elles ne sont que

le résultat d'un traitement automatique des informations et surtout, elles ne jouent aucun rôle causal ni dans le déclenchement, ni dans l'exécution des émotions.¹⁴⁹

Les sentiments conscients deviennent ainsi des épiphénomènes qui accompagnent les processus physiologiques sans pouvoir les infléchir. Si des éléments cognitifs surviennent à des processus physiologiques, c'est seulement qu'ils enregistrent, après coup, un état émotionnel déjà déclenché et exécuté par le cerveau. La faille explicative est ainsi comblée : la psychologie des émotions est déclarée inexacte, car fondée sur des données confuses telles que des vécus subjectifs. Le problème de la concurrence des causes est également éliminé, car les représentations, jugements et interprétations relatives à l'objet perçu n'interviennent que rétroactivement et les sentiments conscients sont privés de tout pouvoir causal. Et pourtant, des problèmes persistent.

Premièrement, les émotions apparaissent dans cette conception réductionniste comme des phénomènes analogues à la faim, à la soif ou à la température interne : des états dépourvus d'intentionnalité et contrôlables au niveau du système nerveux central. Ainsi, la stimulation des centres cérébraux appropriés (centres du déclenchement de la faim ou centre des émotions) ou l'injection des substances endocriniennes appropriées (celles qui sont libérées par le thalamus, telle l'adrénaline pour la colère) suffisent pour provoquer le phénomène correspondant. En situant l'essentiel du contenu émotionnel dans les activités des centres cérébraux, Joseph LeDoux manque peut-être ce qui fait leur spécificité par rapport à d'autres affections organiques.

¹⁴⁹ Les sentiments conscients sont au mieux "end result of information processing occurring unconsciously.", *op. cit.*, p. 37

À travers la généralisation de résultats obtenus par des expériences sur des rats, la relation intentionnelle à l'objet est réduite à une qualité secondaire et nullement essentielle pour la compréhension des émotions. La démarche de Joseph LeDoux, dans la mesure où elle s'inscrit dans un projet réductionniste, ignore la problématique de la compréhension du sens. Certes, le sens d'une émotion est parfois défini *a priori* dans les termes évolutionnistes comme une réaction d'adaptation, mais le plus souvent, il est délibérément ignoré au profit d'une approche purement comportementaliste réduisant les données à un nombre réduit d'éléments observables. D'où aussi la réduction des émotions humaines aux émotions animales :

If, indeed, emotional feelings and emotional responses are effects caused by the activity of a common underlying system, we can then use the objectively measurable emotional responses to investigate the underlying mechanism, and, at the same time, illuminate the system that is primarily responsible for the generation of the conscious feelings. And since the brain system that generates emotional responses is similar in animals and people, studies how the brain controls these responses in animals are a pivotal step toward understanding the mechanisms that generate emotion feelings in people.¹⁵⁰

C'est donc au prix d'une assimilation entre les émotions animales et les émotions humaines que LeDoux peut construire sa théorie sur la base des données empiriques, obtenues par l'observation et la manipulation neurobiologique du comportement animal. Ne voit-il pas cependant qu'il s'interdit par la même d'établir un critère de différenciation entre les émotions appropriées et émotions inappropriées, qu'il restreint à outrance la fonction des émotions à la réaction d'adaptation alors que de nombreuses émotions obéissent aux configurations intersubjectives les plus diverses, dont certaines se réfèrent aux systèmes symboliques culturellement déterminés ? Les concepts

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 19

psychologiques grâce auxquels nous décrivons nos émotions sont-ils vraiment réductibles aux concepts neurophysiologiques ?

Par ailleurs, il apparaît de façon claire que la volonté du neurobiologiste d'opposer la méthodologie de son travail, basé sur des données objectivement mesurables, à la naïveté de la psychologie commune, considérée comme confuse et illusoire, possède elle aussi ses leurre. LeDoux tend ainsi à sous-estimer l'importance des notions qu'il utilise lui-même implicitement comme des instruments de travail et qui font déjà partie de la psychologie quotidienne. Il nous semble difficile de soutenir qu'il appartient au scientifique de voir si tel processus observé chez tel sujet correspond à l'émotion de colère ou de la jalousie, alors que le sujet lui-même n'en sait que peu de chose. Telle est pourtant l'une des thèses qui permet à LeDoux d'éliminer le point de vue du sujet. D'où aussi sa méfiance par rapport aux distinctions établies entre les émotions par la psychologie commune ou par l'introspection (LeDoux a d'ailleurs tendance à confondre ces deux notions¹⁵¹). En cela, la confiance du scientifique dont l'approche objective des émotions peut corriger et modifier les termes utilisés dans le langage commun est très proche de l'attitude critique adoptée par Spinoza à l'égard des découpages du champ émotionnel par le langage.

Some of the differences between the basic emotions lists of different investigators have to do with the words used rather than with the emotions implied by the words. For example, joy and happiness, basic emotions in different lists, are probably just different names for the same emotion.¹⁵²

¹⁵¹ « Proponents of folk psychology (a kind of introspective psychology), argue that people know what is in their minds and they use this information all the time. » *Ibid*, p. 65

¹⁵² *Ibid*, p. 121.

Comme nous l'avons déjà vu plus haut, Spinoza n'hésite pas à contredire les appellations communes des affects, lorsque les noms en usage ne respectent pas les critères de son approche géométrique. En adoptant un point de vue behaviouriste, LeDoux veut connaître les émotions selon leurs manifestations observables à la troisième personne, en défiant les distinctions établies par les langues naturelles.

In a sense, coming up with a list of the special adaptative behaviors that are crucial to survival would essentially be a list of basic emotions. I think starting with universal behavioral functions is a better way of producing a list of basic emotions than the more standard ways – facial expressions, emotion words in different languages, or conscious introspection. However, I m not concerned with defining, from the start, what the different emotions are.¹⁵³

Selon nous, adopter une telle approche revient à oublier que le champ des émotions est déjà préstructuré par le langage ordinaire. Autrement dit, l'accès aux données exploité dans la théorie neurobiologique est d'ores et déjà médiatisé par le langage. Ainsi, la compréhension préscientifique du phénomène émotionnel de même que le découpage du champ affectif par le langage ordinaire précèdent nécessairement la formulation de l'hypothèse. En effet, le neurobiologiste ne serait pas en mesure de formuler une hypothèse sur le rôle de l'amygdale dans la peur et dans la colère, s'il ne comprenait d'ores et déjà les significations des termes „peur“ et „colère“.

Bien entendu, le chercheur empiriste veut mettre hors circuit cette précompréhension pour construire un nouveau concept de l'émotion. Le phénomène émotionnel est certainement l'un des plus intrigants à cause de son imprécision conceptuelle et à causes des préjugés qu'il véhicule. L'ambition du réductionnisme est alors d'autant plus compréhensible – d'ailleurs, on peut observer ses avantages dans

¹⁵³ *Emotional Brain, op. cit.*, p. 126.

toutes les sciences exactes. Ainsi, la génétique moléculaire présente une avancée unique dans l'explication de l'hérédité, laquelle, à son tour, permet de mieux comprendre le concept d'évolution, qui, quant à lui, permet de rendre compte de l'immense variété des espèces. L'intention de réduire les apparences complexes à des unités plus primitives et plus simples apparaît comme entièrement légitime et compréhensible. Dans le cas concerné, nous voulons pourtant poser la question si la nouvelle délimitation du terme « émotion » qui se dégage à travers les expériences sur la peur chez des rats pourra donner une vision plus précise du concept des émotions, tel que nous le comprenons et utilisons, en y incluant des sentiments subjectifs. Or, nous sommes portés à avoir des réserves sur la valeur du nouveau concept d'émotion, puisqu'il correspond finalement à une séquence qui se produit entre quelques fractions de millisecondes et quelques secondes. Il se peut que LeDoux nous donne ici la meilleure explication existante de quelque chose que nous pourrions appeler « *réflexe émotionnel* » ou « *affect program* ». ¹⁵⁴ Cependant, sa théorie ne peut être dite « une théorie des émotions » si nous persistons à comprendre sous le nom des émotions des choses telles que la jalousie d'Othello à l'égard de Desdémone, la rancœur d'Oreste et d'Électre à l'égard de leur mère ou les désespoirs faisant suite aux amours éprouvés par Emma Bovary ? Considérées du point de vue des émotions durables complexes et

¹⁵⁴ Le terme d'*affect program* a été choisi par Paul Ekman qui a voulu décrire par ce terme le caractère automatique du déclenchement de certaines émotions primaires. Il le décrit comme un "mechanism that stores the patterns for complex organized responses" (P. EKMAN, « Biological & cultural contributions to body & facial movement in the expression of emotions » in A. O. Rorty. (éd.) *Explaining Emotions*. Berkeley, University of California Press, 1980, p. 82). Notre suggestion consiste ici à dire que LeDoux décrit de façon très précise cette entité appelée *affect program* telle qu'elle a été définie par Paul Ekman, mais qu'il ne s'agit là que d'une proto-émotion. Pour la distinction entre l'émotion proprement dite et la réaction spontanée, voir. le chap. « Définir la place et l'essence des émotions » infra.

durables, qui donnent lieu cependant à de courts épisodes émotionnels, quelle est la pertinence d'une thèse qui vise à nier un pouvoir causal aux sentiments consciemment éprouvés à l'égard d'un objet pour le simple fait que certaines réactions corporelles ont été déclenchées quelques millisecondes avant que nous ayons pris conscience de ce que nous éprouvons ? Voilà pourquoi nous sommes convaincus qu'il s'agit là d'une réduction illégitime du terme émotion à quelques proto-émotions élémentaires, en délaissant de côté la grande variété des états d'âme que nous savons éprouver et nommer.

Même si nous admettions que le terme d'émotion pourrait être réservé à celles qui sont décrites par LeDoux et dans lesquelles le déterminisme biologique joue un rôle essentiel, une dernière objection mérite d'être soulevée. Elle vise le simple fait que nous éprouvons les mêmes émotions d'une façon radicalement différentes des animaux. Nous pouvons certes observer chez certains animaux des comportements caractéristiques de la peur et nous entendons par ce mot « peur animale » quelque chose de très proche (à la fois structurellement et fonctionnellement) de la « peur humaine ». Jusque là, la méthode de Joseph LeDoux qui consiste à induire des conclusions sur la peur humaine à partir des manipulations cérébrales des rats et des chiens nous paraît légitime. Le neurobiologiste américain a cependant tort de conclure à partir d'une telle assimilation des émotions humaines et animales que les processus conscients ne sont aucunement pertinents pour expliquer des comportements émotionnels. Même si nous nous limitons au cas privilégié par LeDoux, à savoir la peur, il est bien évident que les hommes peuvent avoir peur d'un événement qui viendra dans le futur. Un écolier peut avoir peur d'être battu à cause une mauvaise

note, une fois que son père va rentrer à la maison après son travail, disons dans trois heures. Dans la même famille, un chien, après avoir laissé tomber un vase, peut avoir peur que son maître le bat sur le champ (à cause d'un conditionnement émotionnel décrit déjà par I.P. Pavlov). En aucun cas, le chien ne pourrait avoir peur d'être battu dans trois heures, une fois que le maître rentrera de son travail. La temporalité et la conscience du temps qui s'écoule joue un très grand rôle dans notre vie émotionnelle. De façon incontestable, l'évaluation de ce qui va se passer détermine la quantité et l'intensité de l'émotion que je ressens en ce moment. La réduction des comportements émotionnels à de simples mécanismes automatiques et inconscients, qui se déroulent dans l'espace de quelques millisecondes, ne peut donc pas donner lieu aux généralisations portant sur l'ensemble des émotions.

Ce sont les théories cognitives qui s'attachent à décrire précisément les caractéristiques de notre vécu émotionnel qui ont été négligées ou considérées comme secondaires par les partisans de la thèse somatique.

1.3. La reprise de l'argument de soustraction par les théories cognitives

Selon les défenseurs des théories cognitives, une théorie des émotions ne peut pas faire abstraction de la dimension intentionnelle de l'émotion. Ainsi, les défenseurs d'une approche cognitive comptent parmi les plus virulents critiques de la thèse somatique qui réduit l'émotion à un sentiment des modifications corporelles (si ce n'est au processus physiologique lui-même), dépourvu d'un rapport logique avec l'objet visé par l'émotion.

Contre cette réduction de l'émotion à son substrat somatique, les cognitivistes insistent sur l'intentionnalité des émotions comme leur principal critère de distinction par rapport aux simples affections corporelles. Par exemple, la crispation de l'estomac ou le mal de tête sont ressentis sans aucune pensée ou perception dirigée *vers quelque chose*, alors que la colère est toujours dirigée *contre x* et requiert ainsi une base mentale, un contenu cognitif. Dans la peur de l'ours, le contenu cognitif correspond à la représentation de l'ours, voire à l'interprétation de l'ours comme un animal dangereux. C'est dans ces contenus cognitifs qu'il faut chercher la base des émotions, le critère de leur différenciation réciproque ainsi que leur différence par rapport aux autres processus cognitifs. Pour dire les choses dans un lexique plus proche de la phénoménologie, toute conscience émue est conscience de quelque chose d'émouvant : ma colère n'est pas un simple titillement d'origine physico-chimique, elle est dirigée *contre* quelqu'un.

Les théories cognitives reviennent ainsi à un aspect de la théorie jamesienne qui a été omis dans le réductionnisme physicaliste. En effet, si l'on s'intéresse à la lettre de la définition proposée par James, on s'aperçoit qu'elle laisse une place importante à « la perception du fait stimulant » :

Ma théorie au contraire est la suivante : *les changements corporels suivent directement la perception du fait stimulant [the perception of the exciting fact], et notre sentiment de ces changements au moment où ils surviennent CONSTITUE l'émotion.*¹⁵⁵

¹⁵⁵ W. JAMES, « What is an emotion ? », in *Mind*, 1884, n°9, p. 189-190. La traduction française est reprise de *Précis de psychologie*, Paris, Les Empecheurs de penser en rond, 2003, p. 341.

En effet, dans l'ordre de la séquence émotionnelle, telle qu'elle a été établie par James, la perception d'un « fait stimulant » intervient en tout premier lieu. Dans la réinterprétation que les cognitivistes pourraient donner de la théorie jamesienne, la perception de ce qui est stimulant ou excitant joue le rôle de L'ANTECEDENT par lequel toute la séquence commence. Autant dire que James reconnaît, avant date, une évaluation cognitive en tant que première étape du processus émotionnel. Pour ne pas paraître arbitraire, une telle réinterprétation pourrait insister sur le fait que James lui-même illustre sa thèse non seulement par des exemples des objets physiquement présents devant nos organes sensoriels, mais également par des exemples d'objets imaginaires ou remémorés :

il en est des émotions comme des instincts : la seule mémoire ou imagination de l'objet peut suffire à provoquer l'excitation. L'on peut s'irriter plus en pensant à une insulte qu'au moment même où on la reçoit ; nous nous attendrissons plus à la pensée d'une mère morte que nous ne l'avons jamais fait de son vivant.¹⁵⁶

Dans le passage cité, le souvenir d'une injure qui nous a été faite, la pensée d'une mère morte se substitue à l'exemple canonique de la perception de l'ours. James semble ici reconnaître que la plupart de ces réactions organiques sont à leur tour provoquées par une perception, une imagination, un souvenir, en bref, par ce que nous appelons aujourd'hui un état cognitif. Pour être porteur d'une charge affective, la situation doit être interprétée ou appréciée déjà au niveau de sa perception ou de sa remémoration. Certes, parmi les antécédents de l'émotion mis en valeur par James, les

¹⁵⁶ W. JAMES, *The Principles of psychology, op. cit.*, t. II, p. 442-443. C'est par ailleurs l'un trait des instincts de l'intentionnalité, qu'elle nous met en relation avec ce qui peut être seulement visé, remémoré ou imaginé et qu'elle permet ainsi de penser des relations selon un autre modèle que celui d'une influence causale.

modifications organiques occupent une place prépondérante. Cependant, il faut reconnaître que la perception d'une situation, le souvenir d'un moment ou l'imagination d'une personne qui nous est chère se retrouvent tout au début de la séquence émotionnelle. Considérée sous cet angle, la théorie de James peut servir d'inspiration pour les théories cognitives.

Seulement, il s'agit de savoir si la perception ou la représentation en question porte en elle-même l'évaluation de la chose *en tant qu'elle est émotionnellement chargée*. Selon James, la réponse est non¹⁵⁷ : seule une réaction organique et les sensations concomitantes peuvent donner une coloration affective à la situation perçue, au moment remémoré ou à l'être imaginé. Pour les défenseurs d'une approche cognitive en revanche, il semble évident que le message ne passe pas directement de la rétine dans les viscères. Comme nous allons le voir, la plupart des théories cognitives considèrent la première étape de la séquence émotionnelle comme évaluative, de sorte que la réaction organique n'est plus déterminante : la véritable cause étant l'évaluation cognitive, la réaction viscérale n'est plus que l'expression de l'état émotionnel, voire un phénomène accessoire.

Là encore, nous serons amenés à refuser à la fin de notre analyse la tentation réductionniste qui voudrait conclure que les émotions ne sont, tout compte fait, que des jugements de valeur, composés des croyances et des désirs.

¹⁵⁷ Une fois les sensations corporelles soustraites, il ne reste plus qu'une perception intellectuel, un état froid et neutre.

1.3.1. Les avantages de la théorie cognitive

La théorie cognitive des émotions se veut un prolongement scientifique de la psychologie commune. Le bon sens indique qu'il faut juger une chose comme étant dangereuse pour ressentir la peur à son égard. De même, nous expliquons notre colère par la conviction d'avoir reçu une offense ou d'avoir souffert d'une injustice. Équipée de son lexique propre, la théorie cognitive traduit cette intuition triviale de la manière suivante : toute émotion inclut ou présuppose un jugement qui évalue les qualités de l'objet – et notamment son intérêt pour notre bien-être – et qui détermine notre façon de l'appréhender. Une manière plus radicale encore de formuler cette thèse revient à dire que l'émotion *consiste* – avant toute autre chose – dans ce jugement évaluatif. Au sein même de la peur, il y a un jugement qui évalue l'objet comme dangereux ou menaçant. Au sein de l'amour, il y a un jugement ou une croyance qui apprécie la personne aimée comme merveilleuse. La jalousie, quant à elle, consiste surtout dans le jugement qu'un autre risque de nous priver de ce qui nous appartient de façon légitime.

L'approche argumentative est d'ailleurs assez semblable aux théories qui soutiennent la thèse opposée, celle que nous avons nommée « thèse somatique ». Nous avons déjà montré que les neurobiologistes se plaisent à citer la fameuse question posée par William James :

What kind of an emotion of fear would there be left if the feelings neither of quickened heartbeats or of shallow breathing (...) were present? Can one fancy the state of rage and picture no ebullition of

it in the chest, no flushing of the face, no dilatation of the nostrils, no clenching of the teeth, no impulse to vigorous action, but in their stead limp muscles, calm breathing, and a placid face?¹⁵⁸

En effet, il est difficile d'imaginer des émotions en l'absence de l'excitation physiologique. Cela n'empêche pas pour autant de proposer une paraphrase renversée de James, comme le fait par exemple Robert C. Solomon :

What would anger be, stripped of thoughts – the thoughts of the offense, perhaps of the leer on the face of the perpetrator, thoughts of retaliation, thoughts about one's now-threatened states in the eyes of the world – but a mere agitation and physiological disorder, a mindless tendency to vigorous action?¹⁵⁹

Puisqu'il est, en effet, impossible de concevoir la colère en faisant abstraction de la pensée d'offense, en négligeant des représentations des différentes façons possibles de se venger et en omettant des souvenirs de l'humiliation subie, nous sommes en droit de conclure que les processus cognitifs constituent une condition nécessaire à l'émotion. L'intentionnalité des émotions s'explique alors sur la base des jugements qui portent en leur sein des thèmes relationnels spécifiques, tels qu'une offense dégradante (colère), un danger (peur) ou une perte (tristesse).

Apparemment, les théories cognitives possèdent un certain avantage sur les théories somatiques dans la mesure où elles rendent compte du lien intrinsèque qui existe entre la représentation, le jugement, l'émotion en général et les attentes liées à notre projet existentiel. Être en colère implique la reconnaissance d'une offense, une atteinte à l'amour-propre et aux valeurs que nous tenons pour inviolables. Si ce n'était pas le cas et si les émotions étaient des phénomènes réductibles à la perception de ce qui se passe

¹⁵⁸ William JAMES, « What is an emotion ? », in *Mind*, 1884, n°9, p. 194. Joseph LeDoux fait référence à ce passage dans son *Emotional Brain*, *op.cit.*, p. 40.

¹⁵⁹ R. C. SOLOMON, *Not Passion's Slave*, Oxford, University Press, 2003, p. 182.

dans le corps, il serait difficile d'expliquer le rôle que les émotions jouent dans notre existence. C'est pour cette raison que les défenseurs d'une approche cognitive ont décidé d'accorder une importance particulière à l'appréciation du fait stimulant dans le déclenchement de la séquence émotionnelle :

To arouse an emotion, the object must be appraised as affecting me in some way, affecting me personally as an individual with my particular experience and my particular aims.¹⁶⁰

Comme nous allons maintenant le voir, le débat entre les défenseurs de l'approche cognitive et les partisans de la thèse somatique s'est concentré sur la question de l'antériorité de l'appréciation cognitive par rapport à la réaction corporelle.

1.3.2. La théorie de « cognitive appraisal »

Afin d'illustrer les enjeux et les limites de l'approche cognitive, nous avons choisi de présenter la théorie de Richard S. Lazarus pour les trois raisons suivantes : ce chercheur a été l'un des premiers à affirmer que l'évaluation cognitive d'une stimulation détermine l'émotion.¹⁶¹ Il a également formulé sa théorie de façon radicale au sens où :

- 1) seule une stimulation *évaluée* [appraised] comme ayant une importance centrale pour le bien-être de l'organisme conduit à l'émotion ;
- 2) cette évaluation intervient *avant* la réaction corporelle ;

¹⁶⁰ Magda B. ARNOLD, *Emotion and Personality*, New York, Columbia University Press, 1960, p. 171

¹⁶¹ Richard S. LAZARUS, *Psychological stress and the coping process*, New York, McGraw-Hill, 1966

3) la nature et l'intensité de l'émotion *dépendent* du résultat de cette évaluation. Enfin, c'était précisément la théorie de Lazarus qui a déclenché une vive opposition parmi les défenseurs d'une approche non-cognitive des émotions.

Le terme central de la théorie de Lazarus est « *appraisal* » que nous pourrions rendre en français par *évaluation* ou *appréciation*. Ce terme est défini par Lazarus comme une appréciation de notre relation avec l'environnement qui concerne notre bien-être personnel :

Appraisal, which is an evaluation of the significance of what is happening in the person-environment relationship for personal well-being, and which is influenced by both environmental and personality variables is the central construct of [my] theoretical system.¹⁶²

Il s'agit d'une appréciation qui n'est pas forcément réfléchie, qui ne procède pas par des opérations logiques, mais dont le rôle consiste d'abord à catégoriser les événements soit comme dissonants par rapport à nos fins et attentes, soit comme congruents avec nos projets personnels :

Cognitive appraisal can be most readily understood as the process of categorizing an encounter, and its various facets, with respect to its significance for well-being. It is not information processing *per se* (...) although it partakes of such processing. Rather, it is largely evaluative, focused on meaning or significance, and takes place continuously during waking life.¹⁶³

¹⁶² Richard S. LAZARUS, *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press, 1994 (2e éd.), p. 87.

¹⁶³ Richard S. LAZARUS et Susan FOLKMAN, *Stress, Appraisal, and Coping*, New York, Springer, 1984, p. 31

En considérant *l'appraisal* comme une condition nécessaire et suffisante de l'émotion, Lazarus pose pour fondement de sa théorie le principe suivant : un profil d'évaluation particulier, produit par le processus de *cognitive appraisal*, conditionne le déclenchement d'une émotion spécifique :

The quality (e.g. anger versus fear) and intensity (degree of mobilization of motor-physiological change) of the emotional reaction depends on subjective evaluations – I call these cognitive appraisals – of this knowledge about how we are doing with respect to our goals in the short- and long-run. ¹⁶⁴

Ainsi, l'appréciation ou l'interprétation du « fait stimulant » constitue le *déterminant cognitif* d'une émotion. Il serait pourtant assez problématique de conclure que les évaluations cognitives sont les causes premières de nos émotions et que les processus physiologiques occupent une place secondaire dans leur déclenchement.

1.3.3. Primauté cognitive versus primauté affective

Cette thèse a suscité un vif rejet de la part des défenseurs de la thèse somatique, à cause de l'importance cruciale qu'elle a attribuée aux processus cognitifs. La controverse a été déclenchée par Robert Zajonc qui contestait la thèse d'une « primauté de l'évaluation cognitive du stimulus » au profit d'une « primauté affective ». ¹⁶⁵ Selon le premier argument de Zajonc, si le processus d'évaluation cognitive serait une condition nécessaire pour le déclenchement de l'émotion, nous serions obligés de rejeter l'idée que les animaux ont eux aussi leurs émotions primitives, telle que la peur

¹⁶⁴ Richard S. LAZARUS, *Emotion and Adaptation*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁶⁵ Pour éviter les malentendus liés au terme même de l'affect, Zajonc aurait pu certes choisir une formule moins ambiguë que celle de « primauté affective ». Cette thèse se résume pourtant de façon très simple : dans la séquence émotionnelle, l'affect (au sens de réponse organique et inconsciente à un stimulus) précède l'évaluation cognitive et se produit indépendamment d'elle.

ou la rage. Une théorie cognitive des émotions introduit ainsi une coupure radicale entre les émotions primitives chez les hommes et chez les animaux.¹⁶⁶

La réponse de Lazarus est d'une brièveté remarquable : les émotions primitives des hommes, précisément celles que nous partageons avec les animaux et les petits enfants, ne demandent pas des appréciations de type sophistiqué. Rien n'empêche alors de conclure que les animaux puissent faire eux aussi des « appréciations » des événements. En effet, jusqu'à un certain niveau d'évaluation, « l'appréciation cognitive » ne demande rien d'autre que la possibilité de comprendre ce que c'est qu'un danger, une menace ou une perte.

Dans la suite du débat, Robert Zajonc s'est appuyé sur des recherches empiriques pour montrer que nous pouvons ressentir des émotions sans avoir la possibilité de faire un jugement quelconque, puisque nous ne connaissons aucun des facteurs décisifs pour nos préférences. Dans son étude, Zajonc a projeté à un public américain des idéogrammes chinois en demandant aux sujets de spéculer si tel idéogramme est porteur d'une signification positive ou négative. Avant le début de l'expérience, certains sujets ont été exposés à certains de ces idéogrammes de façon brève. Même si leur conditionnement s'est déroulé de façon subliminale (un test accessoire a confirmé que tous les idéogrammes ont été jugés nouveaux), les sujets inconsciemment familiarisés avec certains de ces idéogrammes ont montré une nette tendance à leur attribuer une connotation positive. Plus souvent un idéogramme a été montré lors de la

¹⁶⁶ Robert B. Zajonc, « On the primacy of affect », in K. Scherer & P. Ekman (dir.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Assoc., 1984, pp. 259-270.

séance précédente, plus les sujets avaient tendance à réagir de façon positive, sans pouvoir donner une raison de leur choix. À partir de cette expérience de laboratoire, Zajonc arrive à formuler des conclusions audacieuses : ce ne sont pas les appréciations cognitives qui déclenchent les réponses émotionnelles. Bien au contraire, les réponses affectives et inconscientes de notre organisme constituent une base préalable à nos évaluations cognitives. Il en résulte, selon lui, que les réponses émotionnelles sont essentiellement non-cognitives.

De telles conclusions puissent paraître exagérées : d'abord, il n'est pas clair comment une expérience de laboratoire sur des sujets manipulés de façon subliminale pourrait aboutir aux thèses sur le fonctionnement habituel des émotions dans notre vie normale où les processus cognitifs et émotionnels ne fonctionnent pas de façon aussi indépendante que Zajonc l'aurait souhaité. Par ailleurs, les sujets en question n'ont pu différencier que la valence positive ou négative des stimuli. N'y a-t-il pas là une preuve supplémentaire que la variété des émotions que nous sommes capables de décrire et de ressentir ne peut être réduite au simple mécanisme biologique, amendé uniquement par un certain apprentissage par conditionnement ?

Les dernières contributions de Zajonc dans son débat avec la théorie cognitive s'appuient bien plus souvent sur des résultats des recherches menées en neuroanatomie. Il reprend ainsi la distinction opérée par LeDoux entre la voie directe sub-corticale (qui permet un traitement grossier, mais très rapide des caractéristiques les plus simples des stimuli) et la voie supérieure (où les stimuli complexes passent par les régions néo-corticales qui assurent une analyse et une synthèse détaillées). Zajonc est convaincu que la découverte de la voie sub-corticale qui mène directement des

centres perceptifs à l'amygdale apporte une preuve suffisante qu'au moins certaines de nos émotions primitives n'ont besoin d'aucune évaluation cognitive. Ainsi, avant qu'un stimulus du serpent soit reconnu comme un serpent, le cerveau émotionnel (la voie directe thalamico-amygdalienne) a déjà pu détecter le danger et déclencher une réponse corporelle adéquate. La même chose peut se produire lorsque nous sommes surpris par un son strident, par une perte de stabilité ou par un objet qui jaillit soudainement devant nos yeux. Là aussi, une réponse émotionnelle est déclenchée avant qu'une appréciation quelconque puisse être faite. Certes, les appréciations de la situation suivent immédiatement. Cependant, l'antériorité d'une réponse corporelle indépendante de la cognition semble empiriquement invalider la thèse de Lazarus.

Les objections de Zajonc, appuyées par les découvertes de LeDoux, ont amené Lazarus à donner un sens plus large à son concept de « cognitive appraisal ». Que les sujets puissent affectivement répondre à un stimulus sans savoir pourquoi ne veut dire autre chose que les processus d'évaluation cognitive se déroulent à un niveau sub-conscient. Ceci n'empêche nullement de considérer qu'un grand nombre des émotions sont déclenchées par des évaluations produites au niveau conscient.

Quant à la découverte d'une réponse automatique, brusque et inconsciente aux certains stimuli, Lazarus ne la considère pas comme une preuve suffisante pour remettre en question la thèse principale de sa théorie, selon laquelle l'activité cognitive est nécessaire pour le déclenchement d'une réponse émotionnelle. Pour le défenseur de la théorie de « cognitive appraisal », cette découverte permet au contraire d'envisager la possibilité d'une évaluation à plusieurs niveaux. L'erreur de la critique de Zajonc

réside l'assimilation illégitime de l'évaluation cognitive au traitement cortical et complexe, car apprécier un stimulus ne veut pas forcément dire analyser son contenu :

It is, in effect, important not to equate cognitive activity with relatively slow, progressive, stepwise generation of meaning from meaningless stimulus bits, or with deliberate, volitional and conscious appraisals, and instead to recognize that emotional meanings can be generated in more than one way.¹⁶⁷

Pourtant, il nous semble que le concept même de l'appréciation cognitive, une fois élargi pour comprendre également les réactions automatiques, inconditionnées et inconscientes, est trop peu spécifique pour garder sa valeur explicative originelle. Les expériences menées par LeDoux nous semblent d'ailleurs suffisamment convaincantes pour affirmer qu'une réponse spontanée face à un danger puisse être générée immédiatement et avant toute intervention cognitive.

Avec les défenseurs d'une approche somatique, nous partageons donc des réserves quant à la primauté de la cognition sur l'affect. Les expériences menées indépendamment par J. E. LeDoux et par R. B. Zajonc nous empêchent de croire qu'une interprétation quelconque puisse s'insérer dans la causalité d'un système aussi rapide et rudimentaire que les réactions émotionnelles primaire. Nous ne cherchons pas à suggérer pour autant que nous sommes d'accord avec la thèse d'une primauté de l'affect dans le vécu émotionnel. Au bout d'un long parcours des controverses parfois futiles, nous souhaiterions remettre en question les termes dans lesquels ce débat a été mené.

¹⁶⁷ Richard S. LAZARUS, *Emotion and Adaptation*, op. cit., p. 190.

1.3.4. Les pièges de l'argument de soustraction

Nous avons vu que l'argument de soustraction a été utilisé à la fois par les partisans de la thèse somatique que par les défenseurs de l'approche cognitive. Les premiers l'ont employé pour démontrer la primauté logique et chronologique d'une réaction corporelle dans le déclenchement et dans l'exécution de l'émotion. Il est certain que l'argument de soustraction permet de montrer que les perturbations produites dans le corps contribuent à créer des sensations, sans lesquelles un état émotionnel n'aurait pas la chaleur qu'on lui connaît. Pourtant, cet argument à lui seul ne permet pas d'affirmer que la base logique et chronologique des émotions est à chercher précisément dans les réactions corporelles et les sensations qui en résultent. Notamment, cet argument n'exclut pas la possibilité que les sensations concernées ne soient que des effets concomitants des émotions déclenchées par les évaluations cognitives.

Cependant, la même critique peut être adressée, *mutatis mutandis*, aux défenseurs de l'approche cognitive qui s'acharnent à démontrer la primauté de la cognition par rapport à la réaction organique. Magda B. Arnold a certainement raison, lorsqu'elle s'attache à démontrer qu'aucun stimulus ne saurait être « émotionnellement compétent » à lui seul, s'il n'était pas évalué à la lumière d'un projet personnel, aussi vague que celui-ci puisse être (allant de l'instinct de survie jusqu'à l'envie de s'imposer dans le monde académique). Nous pourrions en effet nous demander si nous pouvons prétendre avoir une émotion sans procéder à une évaluation cognitive du fait stimulant. Cependant, cette impossibilité de soustraire l'évaluation cognitive ne suffit

pas à démontrer qu'une telle évaluation intervient en tout premier lieu de la séquence émotionnelle.

L'intention de William James, lorsqu'il a désigné l'ordre de la séquence émotionnelle comme « le » problème à résoudre au sujet des émotions, avait certes porté ses fruits sous formes de nombreuses recherches empiriques. En même temps, son impulsion était à l'origine d'une obsession de controverse concernant l'ordre des différents aspects du vécu émotionnel. L'interprétation du fait excitant, le sentiment subjectif, la réaction viscérale et l'impulsion à agir sont débattus depuis comme autant de candidats à la primauté. De l'élément qui est désigné comme chronologiquement premier sont alors censés dépendre tous les autres. Comme si la question la plus importante concernant les émotions consistait à arranger ou à réarranger ces éléments dans la séquence émotionnelle et de tester laquelle de ces étapes se produit de façon la plus rapide pour figurer en tête de cette séquence !

À regarder les différents schémas de séquence, tels qu'on les trouve par exemple dans le compte rendu fait par LeDoux,¹⁶⁸ on dirait qu'ils expriment une causalité purement mécanique entre des entités élémentaires qui se trouve sur une même voie linéaire. Ainsi pour James, l'ordre de la séquence serait le suivant :

stimulus ⇒ réaction organique ⇒ feedback ⇒ sentiment

tandis que pour Lazarus, la séquence se composerait ainsi :

stimulus ⇒ appréciation cognitive ⇒ réponse corporelle ⇒ sentiment

Enfin, Zajonc établirait l'ordre de la façon suivante :

¹⁶⁸ *Emotional Brain*, op. cit., p. 40-53.

stimulus ⇒ *affect inconscient* ⇒ *sentiment*

Nous avons volontairement omis de donner des schémas semblables lors de notre interprétation des auteurs cités, car nous considérons ces figures linéaires non seulement trop grossières et imprécises, mais surtout suggérant une mauvaise conception du problème à résoudre. Se concentrer uniquement sur l'ordre à établir entre le fait stimulant, la réponse organique, l'appréciation cognitive et les sentiments plus ou moins conscients revient à considérer tous ces aspects du phénomène émotionnel comme des choses, qui se rapportent les unes aux autres à l'instar des boules de billard. Même la théorie cognitive – qui devrait éviter pourtant une conception purement mécanique des choses – semble suggérer que la boule de l'« appréciation cognitive » met en marche la boule nommée « réponse corporelle », qui à son tour déclenche le mouvement de la boule portant le nom du « sentiment éprouvé ».

Le premier défaut de tels schémas, le moins grave peut-être, consiste dans une séparation temporelle des états qui se recouvrent dans le temps et qui sont interreliés au plus haut degré, comme c'est le cas entre le feedback corporel et l'évaluation cognitive (qui consiste d'ailleurs dans une réévaluation sans cesse renouvelée). Mais ce qui prête le plus à confusion, c'est une transposition du modèle causal, tel qu'on le conçoit au niveau physiologique, à l'interface psycho-physique. En effet, il est difficilement concevable qu'un jugement pourrait déclencher une réaction corporelle de la même façon que l'accélération du battement cordial puisse augmenter la pression

sanguine. Le problème est bien sûr celui de l'incommensurabilité des forces qui concourent au déclenchement de nos émotions.¹⁶⁹

Si nous voulons intégrer ensemble les deux types de conditionnement qui semblent déterminer ce que nous ressentons, nous voilà de retour devant le dilemme auquel nous nous sommes déjà heurtés lors de notre lecture des *Passions de l'âme*. D'un côté, puisque les émotions sont intentionnelles et impliquent certaines appréciations, certains désirs ou certaines raisons normatives, elles semblent être déclenchées par des processus cognitifs, à travers lesquels une personne apprécie sa relation avec le monde et avec les autres. En identifiant l'ensemble des jugements qu'une personne doit avoir pour ressentir une émotion spécifique, nous sommes convaincus de déterminer les conditions nécessaires et suffisantes pour le déclenchement de cette émotion.¹⁷⁰ De l'autre côté, les neurobiologistes poursuivent leur explication des divers états émotionnels en recherchant les conditions physiologiques de leur déclenchement et de leur exécution. Après avoir donné une explication exhaustive du déclenchement émotionnel en termes de réactions musculaires, de changement hormonaux et de traitement inconscient des stimuli par le système nerveux autonome, ils considèrent avec une méfiance compréhensible l'explication des émotions en termes des désirs, des croyances, des représentations et des évaluations cognitives. Car si l'une de ces deux explications est entièrement vraie, l'autre apparaît comme superflue. La conclusion de certains chercheurs consiste alors à affirmer que l'explication en termes

¹⁶⁹ cf. notre chap. 1.2.2. c) L'incommensurabilité des forces dans la causalité des passions

¹⁷⁰ cf. R. C. SOLOMON: « One might well make one or several judgments of the system without having the emotion, my claim is that one cannot make *all* of them and not have the emotion. » *Not Passion's Slave*, p. 21.

de processus cognitifs doit être réductible, en fin de compte, aux interactions entre les différents systèmes nerveux du corps et du cerveau.

Et pourtant, une telle réduction nous priverait de l'intelligibilité des émotions et du rôle central qu'elles jouent dans nos projets existentiels. Les émotions représentent à la fois des fins que nous recherchons, telles que le plaisir, l'attachement ou l'amusement, mais elles sont également des stratégies que nous utilisons à faire faire aux autres ce que nous voulons. Il y a donc une nécessité d'expliquer l'interconnexion qui existe entre nos émotions et nos attentes, nos buts, nos jugements et nos raisons normatives. Une telle approche semble, en effet, irréductible à l'explication de ce qui se passe au niveau des réactions organiques.

Quelles sont donc les conditions nécessaires et suffisantes du déclenchement et de l'exécution d'un état émotionnel ?

Pour notre part, nous croyons qu'il est possible de concevoir la compatibilité des deux approches susdites moins par la complémentarité des réponses qu'ils apportent à la question susdite, mais plutôt par une certaine différence entre les façons dont les uns et les autres l'abordent et l'interprètent. C'est que la question « qu'est-ce qui déclenche telle ou telle émotion ? » peut s'entendre de deux manières. D'un côté, les partisans de la thèse somatique s'attaquent à ce problème en recherchant des causes physico-chimiques. L'avantage de leur approche consiste dans une méthodologie conséquente avec une acceptation uniforme du concept de causalité. De leur côté, les défenseurs de l'approche cognitive répondent à une question différente (même s'ils la formulent d'une manière identique à celle des neurobiologistes). En effet, lorsque Magda Arnold ou Richard Lazarus recherchent les causes nécessaires et suffisantes d'une émotion

spécifique dans l'ensemble des appréciations cognitives qui doivent être réunies pour son déclenchement, ils ne répondent pas directement à la question : « qu'est-ce qui déclenche cette émotion ? », puisque celle-ci se pose différemment ; une manière plus précise de la formuler pourrait être : « quel objet devrait, au cas où l'émotion est appropriée, déclencher tel ou tel type d'émotion ? ». Il est clair qu'une telle question ne saurait recevoir de réponse adéquate si nous faisons abstraction du sujet qui évalue sa relation avec le monde et qui se soucie pour son bien-être. L'irréductibilité d'une théorie cognitive à la théorie neurobiologique est par là même garantie. Pour apprécier l'écart qui sépare les deux manières de s'intéresser aux conditions nécessaires du déclenchement d'un état émotionnel, il faudrait aussi creuser la distinction entre les motifs et les causes de ce que nous faisons. Nos émotions sont certainement *causées* par une excitation corporelle, mais pour comprendre leur signification, nous devons également chercher les jugements par lesquelles ces mêmes émotions ont été *motivées*. La distinction entre les causes et les motifs ne peut être qu'ébauchée pour le moment et nous serons obligés d'y revenir. Néanmoins, les jugements évaluatifs peuvent être d'ores et déjà conçus comme autant des motifs sur la base desquelles nos émotions sont dirigées vers leurs objets spécifiques.

Qui plus est, l'approche cognitive, en s'intéressant aux différentes possibilités d'appréhender l'objet en tant qu'il est porteur d'une certaine charge affective, permet de rendre compte de toute la richesse du dispositif émotionnel dont nous disposons pour nous « débrouiller » dans la vie. Les recherches sur les évaluations cognitives nécessaires et suffisantes au déclenchement de telle ou telle émotion nous paraissent importantes non pas parce qu'elles donneraient une explication « plus juste » ou « plus

objective » de la séquence émotionnelle que les théories neurobiologiques, mais parce qu'elles seules permettent d'établir avec rigueur les différences et les nuances entre les émotions. De toute évidence, il serait très difficile d'expliquer des fines discriminations qui existent dans l'éventail de nos émotions uniquement sur la base des distinctions aussi grossières que celles qui existent entre les fonctions adaptatives de défense et d'accouplement.¹⁷¹ Même si nous admettons une certaine priorité de l'affect sur la cognition, au moins pour les réactions émotionnelles primitives, il est clair que la plupart des émotions sont non seulement nommées, mais encore éprouvées selon les découpages établis au sein de notre culture. Comme nous l'avons vu déjà chez Descartes et Spinoza, il est impossible de définir les différentes émotions autrement qu'en termes des pensées et des évaluations complexes, même si leur conditionnement physiologique n'est nullement contesté. En faisant abstraction de l'intentionnalité de nos émotions, comment expliquerions-nous la différence entre la honte et les remords, entre l'espoir, l'envie et la jalousie ou entre l'indignation et la colère ? En effet, la thèse somatique paraît manquer de ressources pour expliquer ces différences qui sont pourtant capitales pour une compréhension adéquate de notre vie émotionnelle.

¹⁷¹ En effet, la plupart des recherches neurobiologiques sur les émotions reprennent à leur compte un certain fonctionnalisme de type darwinien et attribuent aux processus observables dans le corps la fonction d'assurer la survie de l'individu et de l'espèce.

2. L'intentionnalité des émotions

Il est important de s'intéresser à l'intentionnalité des émotions pour au moins trois raisons, qui sont d'ailleurs étroitement liées: premièrement, les différentes façons d'appréhender un objet doivent rendre compte de la diversité des émotions que nous savons nommer et éprouver ; deuxièmement, la question de l'intentionnalité implique la nécessité d'inclure un point de vue personnel, puisque la valeur affective d'un objet ou d'un événement est intrinsèquement liée à la subjectivité qui l'apprécie et qui est capable d'agir sur lui. Enfin, seule une approche intentionnelle peut vraiment expliquer l'intelligibilité de nos émotions et fournir un critère adéquat pour distinguer les émotions appropriées et inappropriées, rationnelles et irrationnelles.

2.1. L'objet des émotions

2.1.1. Distinguer les émotions selon leurs objets

Alors qu'il est difficile de distinguer les émotions selon les sensations dont les qualités nous paraissent peu différenciées, il est aisé de voir que chaque émotion spécifique admet un objet formel qui lui est propre et qui possède ses propres traits distinctifs. De toute évidence, la différence entre l'envie et l'espoir ne peut être établie au niveau des sensations provenant de notre corps. Il paraît même hautement improbable de pouvoir observer un jour une différence entre les soubassements

neurologiques de ces deux émotions. En revanche, il est très facile d'établir une différence entre les objets ou les buts visés par l'une et l'autre. Alors que l'envie est dirigée vers une chose à laquelle nous attribuons une grande valeur et qui est possédée par un autre, l'espoir, quant à elle, vise un état des choses évalué comme souhaitable, mais plus ou moins improbable.

À la différence des sensations telles que la faim ou la douleur des dents, dont nous ne pouvons donner qu'une explication causale, nos émotions ne sont pas des états sourds et aveugles, mais perçoivent leurs objets d'une manière spécifique. Ainsi l'amour

perçoit son objet comme splendide et merveilleux [...] et cette façon de percevoir l'objet est essentielle à ce qui caractérise l'émotion.¹⁷²

À partir de telles considérations, nous sommes amenés à voir le lieu de lisibilité de l'émotion non pas dans le corps, mais dans le rapport de la conscience à son objet.¹⁷³ Considérée du point de vue de son intentionnalité, l'émotion n'apparaît plus comme une perturbation corporelle, mais comme un acte psychique doté des caractéristiques propres. Dans son *Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre souligne que l'émotion n'est pas un simple corrélatif de troubles physiologiques, mais une conscience *du monde* :

Il est évident, en effet, que l'homme qui a peur, a peur de quelque chose. Même s'il s'agit d'une de ces angoisses indéfinies qu'on éprouve dans le noir, dans un passage sinistre et désert, etc., c'est

¹⁷² « Les émotions comme jugements de valeur » in *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*, Ed. Patricia Paperman et Ruwen Ogien, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1995, p. 25.

¹⁷³ La nature de ce rapport fera l'objet d'une analyse dans le chapitre suivant.

encore de certains aspects de la nuit, du monde que l'on a peur. Et, sans doute, tous les psychologues ont noté que l'émotion était déclenchée par une perception, une représentation-signal, etc. Mais il semble qu'ensuite pour eux, l'émotion s'éloigne de l'objet pour s'absorber en elle-même. Il ne faut pas beaucoup réfléchir pour comprendre au contraire que l'émotion revient à chaque instant sur l'objet qui l'alimente. On décrit la fuite, par exemple, dans la peur, comme si la fuite n'était pas avant tout une fuite devant un certain objet, comme si l'objet fui ne restait pas constamment présent dans la fuite même, comme son thème, sa raison d'être, ce devant quoi l'on fuit. Et comment parler de la colère, où l'on frappe, injurie, menace sans mentionner la personne qui représente l'unité objective de ces insultes, de ces menaces et de ces coups ? En un mot, le sujet ému et l'objet émouvant sont unis dans une synthèse indissoluble. L'émotion est une certaine manière d'appréhender le monde.¹⁷⁴

Sartre proteste contre les théories où l'objet de l'émotion figure sous forme d'un simple stimulus qui n'intervient qu'au début de la séquence émotionnelle afin de déclencher une réponse appropriée et de s'effacer aussitôt après avoir rempli sa tâche.¹⁷⁵ L'évaluation de l'objet en tant qu'émotionnellement chargé n'est pas seulement la cause du déclenchement de l'émotion, mais elle constitue un caractère intrinsèque du processus émotionnel durant tout son développement : si l'objet de la peur cesse d'apparaître comme quelque chose d'épouvantable, l'émotion s'estompe. Les défenseurs de la théorie cognitive partagent cette intuition phénoménologique d'un lien indissoluble du sujet affecté avec l'objet qui l'affecte. Comme nous avons constaté dans le chapitre précédent, aucun objet ni événement ne sauraient jouer le rôle du stimulus s'ils n'étaient pas constitués comme des faits stimulants par une personne, qui les apprécie du point de vue de son bien-être.

¹⁷⁴ J. P. SARTRE, *L'Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995, p. 70-71.

¹⁷⁵ Sa critique vise donc essentiellement des théories behavioristes et ce serait un contresens de vouloir l'appliquer aux théories cognitives actuelles.

Le dénombrement des passions selon « l'intérêt » de leurs objets chez Descartes

Nous avons déjà entrevu une intuition analogue chez Descartes, lorsque nous avons mis en relief la différence entre les deux approches dans son explication des passions. Malgré le caractère mécanique du modèle général du déclenchement des passions, Descartes se trouve devant la difficulté d'établir les différences entre elles uniquement selon les processus physiologiques qui sont censés les déclencher. Ainsi, dans la seconde moitié des *Passion de l'âme*, son critère d'énumération et de différenciation consiste à relever pour chaque émotion une évaluation particulière des qualités de l'objet émouvant. Revenons donc une nouvelle fois à l'ambiguïté du texte de Descartes qui, tout en passant à un autre niveau de description à la fin de la première partie, ne veut aucunement abandonner le modèle causal.

Dans le chapitre consacré aux « Limites du modèle mécanique dans l'explication des passions », nous avons ainsi constaté un recours systématique chez Descartes à une certaine « première pensée », située tout au début de la séquence émotionnelle. La première considération de l'objet de la passion apparaît dans les articles 102, 103, 105 comme l'une des conditions nécessaires de toute passion, car elle se situe à l'origine du processus corporel, qui, à son tour, provoque la passion proprement dite dans l'âme. Au-delà de l'agitation des esprits animaux, l'émotion de la haine, par exemple, tire ses origines de la considération de la nature virtuellement nuisible de l'objet qui donne de l'aversion.

Pour bien comprendre le sens de ces passages à la lumière des théories actuelles de l'émotion, il faut revenir à l'art. 51, où Descartes établit une distinction entre les « causes prochaines » et les « causes premières » des passions. Par le terme des causes prochaines, Descartes désigne l'agitation que les esprits animaux provoquent sur la glande. Seulement, comme il est extrêmement difficile d'en donner une description détaillée, notamment pour établir les traits distinctifs de chaque passion particulière, Descartes ajoute aussitôt que la physiologie de la glande ne donne pas une explication suffisante et que la théorie des passions est obligée de « rechercher leurs sources et d'examiner leurs premières causes »¹⁷⁶. Or, ces causes premières des passions ne sont autres que « les objets qui meuvent les sens ». Afin d'apprécier l'implication de la théorie cartésienne dans les controverses actuelles sur la primauté de l'affect ou de la cognition, il s'agit de savoir, si « les objets qui meuvent les sens » en question jouent le rôle des causes premières en tant qu'objets dotés de certaines caractéristiques physiques ou bien en tant qu'objets dotés de toutes les qualités que nous percevons, même de façon confuse, en eux.

Or, il nous semble que Descartes décide, à partir de la Seconde partie de son *Traité des Passions*, de rejeter de sa théorie des passions toute considération concernant la réalité physique des objets extérieurs :

¹⁷⁶ *Les Passions de l'âme*, art. 51, AT XI, p. 371 : « On connaît, de ce qui a été dit ci-dessus, que la dernière et plus prochaine cause des passions de l'âme n'est autre que l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. Mais cela ne suffit pas pour pouvoir les distinguer les unes des autres ; il est besoin de rechercher leurs sources, et d'examiner leurs premières causes. »

Je remarque, outre cela, que les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général nous être importants.¹⁷⁷

Il faut apprécier ici l'adresse avec laquelle Descartes substitue à l'étude mécaniste *des figures et des mouvements* des corps une recherche nouvelle portant sur les *qualités* des objets, évaluées selon le critère de leur importance et non pas selon leur constitution physique.¹⁷⁸ Les qualités des objets correspondent désormais à la façon dont ces objets nous apparaissent à nos sens intérieurs ou à notre raison comme bons ou mauvais ou autrement importants.

Car nous appelons communément bien ou mal ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature.¹⁷⁹

En poursuivant l'énumération des différentes façons dont les objets peuvent nous émouvoir, Descartes ne s'intéresse pas aux propriétés physiques de tels objets. Il s'intéresse aux différentes modalités et combinaisons des jugements qui font que ces objets nous apparaissent comme qualitativement divers. La différenciation entre les objets se traduit ainsi par une différenciation des passions qui s'y rapportent : chaque passion se distingue par la modalité particulière du rapport de la conscience à son

¹⁷⁷ *Ibid.*, art. 52, AT XI, p. 372.

¹⁷⁸ Il résulte de l'art. 70 de la Première partie des *Principes* que les qualités sensibles sont causées par les corps, mais que ce serait une erreur de supposer que toutes ces qualités se trouvent dans les objets matériels qui les causent. Il importe de souligner que ces qualités sont causées *en nous*, c'est-à-dire qu'elles appartiennent à l'âme. Les qualités ne sont donc pas à chercher dans les objets eux-mêmes, mais plutôt dans la façon dont ces objets apparaissent à la conscience.

¹⁷⁹ *Les Passions de l'âme*, art. 85, AT XI, p.391.

objet, qui apparaîtra tantôt comme admirable, tantôt comme effrayant, tantôt comme désirable ou autrement important.¹⁸⁰

On voit apparaître ainsi chez Descartes ce que Husserl appellera plus tard l'objet intentionnel. Il est significatif à cet égard que nous pouvons retrouver chez Husserl, dans les pages consacrées à l'intentionnalité des sentiments, la distinction entre l'objet, en tant que porteur de certaines propriétés physiques, et l'objet, tel qu'il est vécu, :

L'être-agréable ou plutôt le sentiment de plaisir 'fait partie' de ce paysage non comme une réalité ni comme un effet physique, mais il en fait partie dans la conscience de l'acte qui entre ici en jeu en tant que paysage qui apparaît de telle ou telle manière, ou qu'éventuellement il est jugé de telle ou telle manière, ou qu'il évoque tel ou tel souvenir, etc. ; en tant que tel, il 'appelle', 'éveille' des sentiments de ce genre.¹⁸¹

L'auteur des *Recherches logiques* rejoint ainsi Descartes qui, pour déterminer la signification des différentes émotions, met entre parenthèses toute considération naturaliste concernant l'interaction physique entre les objets qui meuvent les sens et notre corps. En effet, pour déterminer la spécificité de telle ou telle émotion, il importe de s'intéresser notamment aux différentes façons dont ces objets apparaissent *importants* du point de vue de notre bien être.

Il ne reste que donner une analyse plus détaillée de la relation entre la représentation d'un paysage ou plutôt l'appréciation de ce paysage dans son être-agréable et le sentiment lui-même.

¹⁸⁰ Ces qualités se conjuguent ensuite selon que nous considérons l'objet de notre émotion comme un sujet libre ou non, que nous le jugeons présent ou éloigné dans le temps et dans l'espace, et ainsi de suite, selon la grammaire propre aux passions.

¹⁸¹ *Recherches Logiques II, 2, Cinquième Recherche*, Paris, PUF 1972, p. 195.

2.1.2. Husserl et l'intentionnalité des sentiments

Husserl aborde la question de l'intentionnalité des sentiments¹⁸² dans le § 15 de la *Vème Recherche logique*. Selon la conception husserlienne de l'intentionnalité, chaque sorte de *cogitatio* possède un type spécifique d'objet : la perception est tournée vers le réel, l'imagination vers l'irréel, la mémoire vers le passé, la volonté vers le voulu, et le désir vers le désiré. Le § 15 de la *Vème Recherche logique* est assez particulier dans l'œuvre de Husserl, car il met à l'épreuve la théorie de l'intentionnalité même. Cette théorie est-elle applicable à tous les vécus de notre conscience ? Y a-t-il quelque chose comme l'objet intentionnel des sentiments ? Tous les sentiments et émotions ont-ils nécessairement un objet ?

Husserl a hérité ses questions de Brentano, selon qui les sentiments constituent une catégorie spéciale des phénomènes intentionnels. Pour Brentano, cette intentionnalité se constate déjà dans le langage de tous les jours :

Nous disons couramment que quelque chose nous réjouit ou nous attriste. En termes philosophiques, nous dirions : les représentations constituent la base ultime des sentiments.¹⁸³

Le sentiment est défini ainsi par Brentano comme un acte qui est fondé sur autre chose que soi-même : il est fondé sur la représentation, il présuppose cette représentation. Le sentiment, en tant qu'acte non-objectivant, doit être fondé sur un acte objectivant, à savoir une représentation qui n'appartient pas elle-même à la sphère

¹⁸² Etant donné que Husserl lui-même n'utilise pas le terme « Emotion » dans son œuvre et que le terme « Gefühl » en allemand est assez proche du terme émotion en français, nous allons considérer que les analyses des *Gefühlen* dans les *Recherches logiques* s'appliquent non seulement aux sentiments, mais également aux émotions. Pour désigner le domaine global des actes affectifs, Husserl emploie le terme « *Gemütssphäre*. »

¹⁸³ F. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier, 1947.

affective. Brentano s'arrête à cette description, sans voir les problèmes qui en surgissent. Et pourtant, sa description renferme certains problèmes devant lesquels Husserl ne veut pas se dérober. Nous pourrions résumer ces problèmes sous forme de trois questions suivantes : Que doit-on entendre par cette primauté absolue des actes objectivants sur les actes non-objectivants ? Plus concrètement, comment devons-nous comprendre que l'acte du sentiment est fondé sur l'acte représentatif ? Cette relation entre les deux actes, est-ce une relation d'association, une relation causale ou tout autre chose ?

Husserl semble donner d'abord raison à Brentano : lorsque nous nous tournons vers telle ou telle chose et nous éprouvons à son égard du plaisir ou du déplaisir, alors nous nous représentons en même temps cette chose. Néanmoins, après ce premier accord avec la thèse de Brentano, Husserl cherche à la préciser et à la compléter, afin de démontrer que les sentiments sont des actes intentionnels authentiques.

En premier lieu, Husserl refuse l'hypothèse d'une association entre le sentiment et la représentation :

nous n'avons pas seulement ici la représentation et en plus le sentiment comme quelque chose qui est lui-même sans rapport avec la chose, et qui ensuite, lui serait seulement rattaché par association.¹⁸⁴

La démonstration s'appuie sur la différence entre la relation intentionnelle et la relation associative d'interconnexion : la représentation de Vésuve est accompagnée de la représentation de Naples et vice-versa. Et pourtant, je peux penser à Naples et laisser Vésuve de côté. Or, pour les états affectifs, une telle dissociation est impensable, car le plaisir et le déplaisir se rapportent immédiatement à l'objet

¹⁸⁴ E. HUSSERL, *Recherches Logiques II, 2, Cinquième Recherche*, Paris PUF, p. 193

représenté et il ne serait même pas possible de parler de plaisir ou de déplaisir, s'il n'y avait pas là une représentation de la chose qui plaît ou qui déplaît. La relation entre le sentiment et la représentation est donc indissociable. L'essence spécifique de l'acte du sentiment exige cette visée de quelque chose, et cette exigence ne peut pas être interprétée, comme le font les associationnistes, comme un accompagnement d'une représentation qui peut être là ou non. Autrement dit, le sentiment est impensable sans cette relation à la représentation et en ce sens, il est « redevable » à cette représentation sous-jacente. Faut-il alors interpréter cette redevance en terme de causalité, comme le font aujourd'hui certains défenseurs de l'approche cognitive ?

C'est précisément cette thèse, selon laquelle il pourrait y avoir une relation causale entre le sentiment et la représentation, qui est niée dans un deuxième temps par Husserl. Certes, tout le monde s'accorde à dire « Tel objet éveille en moi un tel sentiment ». Mais encore faut-il s'entendre sur la signification de ce verbe « éveiller » ou bien « exciter » ! Selon Husserl, cette excitation ne peut pas être comprise comme le résultat d'une causalité objective,

car l'objet intentionnel, qui est conçu comme 'efficient' n'entre ici en ligne de compte qu'en tant qu'objet intentionnel ; mais non pas comme existant véritablement hors de moi, ni comme déterminant ma vie spirituelle réellement par une action psychique et physique.¹⁸⁵

Autrement dit, pour comprendre l'essence de ces vécus que sont les sentiments, nous devons mettre entre parenthèse l'histoire causale de nos expériences affectives et leur dépendance sur l'activité cérébrale.

¹⁸⁵ *Ibid*, p. 195

Dans l'approche phénoménologique, il serait donc aberrant de dire que ce paysage que je regarde évoque en moi des sentiments de joie à cause de certaines de ses qualités physiques, de même qu'il est contraire au sens de notre vécu de supposer une représentation préalable de ce paysage, auquel s'ajouterait *ensuite* une coloration affective. La description adéquate est beaucoup plus simple : je me réjouis directement de ce paysage, tant que j'éprouve à son égard du plaisir. Nous n'avons donc pas affaire à une causalité, mais à un rapport de motivation : tel aspect, telle courbe ou telle couleur de ce paysage peut être le « motif » de mon plaisir. Dans les *Recherches logiques*, le thème de motivation n'est pas encore à l'honneur, mais il gagnera toute son importance dans les *Idées II* et nous serons obligés d'y revenir dans le chapitre consacré au rôle du corps dans l'intentionnalité des émotions.¹⁸⁶

Pour le moment, quels enseignements pouvons-nous tirer de l'étude husserlienne sur l'intentionnalité des sentiments ? Premièrement, l'intentionnalité appartient aux sentiments de manière fondamentale, elle n'est pas exclusivement le trait caractéristique des représentations, auxquelles se surajouterait une coloration affective par association. Voilà pourquoi Husserl précise que les sentiments sont des actes, « intentions d'authentiques actes, au sens que nous donnons à ce mot ».¹⁸⁷ Que veut dire, dans le lexique husserlien, un acte au sens authentique du terme ? L'acte est une façon de viser l'objet par le biais d'une intention, à laquelle correspond en tant que corrélat une certaine manifestation spécifique de l'objet. Pour Husserl, nous pouvons parler d'un acte seulement là, où nous distinguons entre la matière et la qualité, entre

¹⁸⁶ cf. 2.2.1. « Le rôle du corps dans l'intentionnalité émotionnelle » *infra*.

¹⁸⁷ *Recherches Logiques II*, 2, Cinquième Recherche, *op. cit.*, p. 194.

une certaine vision et ce qui est visé. Or, le sentiment possède *primo* une matière sur laquelle ces états puissent être fondés : les sensations ; *secundo*, le sentiment possède bien son propre objet intentionnel qui ne doit pas être confondu avec l'objet de la représentation, même si la représentation est présupposée dans tous les sentiments.

Et pourtant, l'ébauche d'une intentionnalité des sentiments nous laisse insatisfaits. Premièrement, le rapport entre la représentation et le sentiment est dit « essentiel », mais il n'est pas précisé au-delà. Ensuite, Husserl n'indique pas comment le sentiment peut évoluer dans le temps, comment il est lié à certaines impulsions à l'action, quel est son lien avec les tendances relatives à notre existence. L'analyse de la *Vème Recherche Logique* ne peut découvrir que des structures saisissables dans la réflexion, qui est effectuée du point de vue d'un spectateur désintéressé. Et c'est peut-être pour cela que le thème de la motivation se trouve à peine évoqué et reste dans l'obscurité, même si l'hypothèse d'une causalité physique ou psychique est d'ores et déjà exclue de la théorie phénoménologique des sentiments.

Il est également à noter que Husserl thématise les sentiments par rapport aux objets qui s'offrent à un esprit contemplatif plutôt qu'à un sujet agissant. Le choix même de son exemple est assez révélateur de cette conception statique des états affectifs : le paysage que je regarde m'inspire le sentiment de la joie. Cette approche statique peut alors difficilement expliquer pourquoi nous appréhendons l'objet précisément de telle façon – en tant que motif de notre joie – et non pas d'une autre, et pourquoi y a-t-il une étroite liaison entre les états affectifs et les motivations. Nous chercherons donc de compléter cette première ébauche de l'intentionnalité par les trois thèmes suivants :

1. une analyse des contraintes logiques déterminant la spécificité de l'objet pour chaque émotion ;
2. une analyse du rôle des sensations affectives dans l'intentionnalité des émotions ;
3. la mise en valeur du caractère motivé et pratique de l'intentionnalité émotionnelle.

2.1.3. Les contraintes formelles

Comme nous venons de voir, selon Husserl, l'acte intentionnel et l'objet intentionnel sont « corrélés de manière essentielle ». C'est par cette corrélation essentielle entre l'émotion et son objet que chaque émotion est porteuse d'une signification. Si l'on veut comprendre, ce qu'une émotion signifie, il ne suffit pas de dire que la relation entre l'émotion et son objet consiste dans une association, puisque n'importe quel fait pourrait devenir l'objet d'une même émotion ; pour montrer le sens de l'émotion, il faut montrer en quoi cette relation est logique.

Premièrement, la relation entre l'émotion et son objet est logique dans la mesure où les émotions ont leur propre façon de se rapporter à un objet et la nature de cet objet est logiquement déterminée par le type de l'émotion en jeu. La logique de ce rapport consiste dans les contraintes qui définissent ce qui peut et ce qui ne peut pas devenir l'objet de telle ou telle émotion. Ainsi, je peux me mettre en colère seulement contre quelque chose qui blesse mon amour-propre et que je considère implicitement comme injuste. Nous pourrions ainsi trouver des contraintes logiques pour chacune des émotions particulières : on ne peut être embarrassé que par une situation qui est

pénible, on ne peut avoir honte dans une situation pénible que si l'on en est au moins en partie responsable. À travers tous ces exemples, nous sommes confrontés à une relation logique qui ne relève ni d'une association des idées, ni d'un rapport causal.

Deuxièmement, la corrélation essentielle entre l'émotion et son objet suppose que les deux ne peuvent être considérés comme deux termes existants séparément. Ce qui me met en colère ne peut être véritablement distingué de ma colère, comme si ma colère pouvait exister indépendamment de son objet. Ce qui est en jeu, c'est à chaque fois mon « être-amoureux-de-x », « être-en-colère-contre-x », « être-fier-de-x ». La preuve en est que les déclarations telles que « Je suis en colère », « je suis fier », « je suis amoureux » sont toujours considérées comme trop parcimonieuses pour se suffire à elles-mêmes et demandent un éclaircissement immédiat. Si l'objet de nos émotions n'est pas clairement identifié selon le contexte, notre interlocuteur s'attendra à ce que nous lui indiquions le « pourquoi » ou « contre quoi » ou « de qui » de nos émotions dans la suite de notre conversation.

Il faut cependant rester vigilant au sens que l'on donne au concept de l'objet intentionnel. En effet, dans les deux paragraphes précédents, nous avons employé le terme de « l'objet intentionnel » dans deux sens différents qu'il s'agit maintenant de préciser.

Distinction entre l'objet matériel et l'objet formel

Anthony Kenny a su donner à ces observations triviales un sens précis en établissant une distinction cruciale entre les objets particuliers et les objets formels de nos émotions. Selon lui, toutes les émotions possèdent un objet intentionnel dans un

double sens. D'un côté, chacune de nos émotions vise un individu particulier, un événement concret ou un objet matériel. De l'autre côté, les mêmes émotions sont déterminées par leur rapport à un objet formel : la tristesse est tournée vers une perte, la peur est concernée par un danger, la colère par une offense qui m'a été faite. Je peux être aussi bien en colère contre un ami qui m'a calomnié que contre un inconnu qui m'a bousculé dans le métro. Dans les deux cas, l'objet formel de ma colère reste le même, même si ma colère est en réalité dirigée contre deux personnes différentes. Sur la base de cette distinction, Kenny arrive à la même conclusion que Husserl : la relation entre l'émotion et l'objet qui l'avait « déclenchée » ne devrait pas être comprise comme une relation causale :

Descartes and Hume, with the philosophers and psychologists who followed them, treated the relationship between an emotion and its formal object, which is a logical one, as if it were a contingent matter of fact. If the emotions were internal impressions or behavioral patterns there would be no logical restrictions on the type of object which each emotion could have. It would be a mere matter of fact that people were not angered by being benefited, nor afraid of what they already know to have happened; just as it is a mere matter of fact that most people are nauseated by slugs crazling from beneath an upturned stone and sneeze on getting pepper in their nostrils.¹⁸⁸

Afin de ne pas se laisser leurrer par l'expression « tel objet a déclenché telle émotion », il est d'une importance capitale d'observer la distinction susdite. Nous parlons souvent d'un objet matériel comme d'un stimulus émotionnellement compétent et nous pensons que la relation entre ce stimulus et la réponse émotionnelle obéit à une nécessité logique, que nous interprétons en termes de causalité. Nous avons ainsi tendance à oublier que la relation entre cet objet matériel et notre émotion n'est que contingente. En effet, une immense variété des événements particuliers aurait pu

¹⁸⁸ A. KENNY, *Action, Emotion, and Will*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 192

donner naissance à ma fierté : je peux être fier aussi bien de la performance exceptionnelle des joueurs de football de mon équipe préférée que d'une promotion au travail. De même, deux personnes différentes peuvent ressentir une émotion opposée face à un même événement, comme les supporters des équipes opposées regardant le même match de football.

En revanche, il y a une nécessité logique à établir entre les émotions et leurs objets formels. Les contraintes logiques de cette relation peuvent être vérifiées par l'impossibilité d'être fier pour une chose que nous regardons comme un mal auquel ne s'ajoute aucun bien, par l'impossibilité de ressentir l'envie à l'égard d'une chose que nous considérons comme nous appartenant ou de se faire des remords à cause d'une chose pour laquelle nous ne ressentons aucune responsabilité.¹⁸⁹

En prétendant que la relation de l'objet matériel et de l'émotion qui s'y rattache n'est que contingente, Kenny ne veut pas dire qu'une personne serait incapable de ressentir l'envie par rapport à un objet matériel qui lui appartient selon le droit. Mais nous pouvons parler de l'envie seulement à condition que cette personne croie que l'objet concerné appartient à quelqu'un d'autre :

it is possible to be envious of one's own fruit trees; but only if one mistakenly believes that the land on which they stand is part of one's neighbor's property.¹⁹⁰

Il résulte de la distinction de Kenny que les émotions ne visent pas seulement des objets particuliers qui seraient, à cause de leurs paramètres physiques, porteurs des stimuli émotionnellement compétents, mais qu'elles présupposent également et

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 193.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 193.

nécessairement des objets formels tels que le danger, l'offense, l'injustice, la petitesse, la nouveauté.

Anthony Kenny en déduit que les émotions sont autres choses que des perceptions de la réponse organique, déclenchée par un stimulus. Tandis que les relations stimulus-réponses sont contingentes (je peux être effrayé par un bout de bois qui rassemble à un serpent), les émotions entretiennent avec leurs objets des relations complexes, obéissant à une logique propre.

if the emotions were internal impressions (...) there would be no logical restrictions on the type of object which each emotion could have.¹⁹¹

De notre point de vue, en insistant sur les contraintes logiques entre les émotions et leurs objets formels, Anthony Kenny n'a pas pourtant invalidé la thèse d'une origine somatique des émotions ; il a plutôt déterminé les conditions qui doivent être réunies pour que nous puissions considérer une émotion comme appropriée ou comme rationnelle.

In fact, each emotion is appropriate - logically, and not just morally appropriate - only to certain restricted objects.¹⁹²

Cependant, établir les critères selon lesquelles une émotion peut être considérée comme appropriée n'équivaut pas à en fournir une explication – c'est plutôt en donner une description normative. En effet, lorsque Kenny rejette la thèse d'une origine somatique de nos émotions en argumentant par les restrictions formelles auxquelles les émotions obéissent, il a tendance à confondre les propriétés des émotions elles-mêmes

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 192

¹⁹² *Ibid.*, p. 192.

avec les propriétés de leur description.¹⁹³ Ainsi, le conditionnement physiologique de nos émotions n'est peut-être pas contradictoire aux descriptions des émotions en termes de jugements, des pensées et des croyances. Alors que les recherches neurobiologiques *expliquent* les émotions par leurs causes immédiates, les théories cognitives donnent une *description* des conditions qui doivent être réunies pour que l'on puisse parler d'une émotion appropriée. Ces descriptions normatives, fournies par les théories cognitives, nous permettent de mieux délimiter le champ affectif ainsi qu'à dégager la signification des émotions au sein de nos projets existentiels. Il est d'une importance cruciale pour la phénoménologie de les reprendre et de les comparer aux résultats obtenus par la méthode de la réduction eidétique.

2.2. La différence entre la théorie cognitive et la théorie phénoménologique des émotions

L'argument de soustraction, tel qu'il a été employé à la fois par les partisans de la thèse somatique et les défenseurs de l'approche cognitive, a été utilisé par les uns et les autres surtout comme un cheval de bataille dans la détermination des antécédents de l'émotion. En effet, cet argument permet notamment d'accuser l'adversaire d'avoir soustrait un élément essentiel de l'émotion ; ainsi peut-on conclure que l'émotion n'apparaît, dans la théorie adverse, que sous sa forme mutilée. Comme nous l'avons vu, la conclusion a été souvent poussée plus loin encore, jusqu'à la constatation que

¹⁹³ cf. la critique adressée à Kenny par J. R. S. WILLSON, *Emotion and Object*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 27.

l'élément que l'on ne peut soustraire – sans altérer la nature de l'émotion – occupe une place chronologiquement première dans la séquence émotionnelle et représente la condition principale de son déclenchement.

La phénoménologie elle aussi a souvent recours à cet argument, notamment pour déterminer les contraintes logiques de telle ou telle expérience. Depuis Husserl, cette manière de procéder pour déterminer les conditions *a priori* d'une expérience porte le nom de la réduction eidétique. L'intention de Husserl se distingue pourtant de celle des sciences empiriques en deux points au moins. Premièrement, la réduction eidétique ne permet pas de conclure laquelle des étapes d'une séquence perceptive précède les autres. Deuxièmement, il ne faut pas interpréter les résultats obtenus par l'approche eidétique en termes de causalité. Il serait illégitime d'identifier l'élément que l'on ne peut soustraire de l'expérience émotionnelle comme la cause dont les autres aspects ne seraient que des effets. Par ailleurs, si la phénoménologie pose la question de l'essence de l'émotion, aucune énumération des conditions nécessaires pour son déclenchement ne saurait assouvir son désir de savoir exactement ce que l'émotion signifie pour l'homme qui l'éprouve et quelle est la structure interne au moyen de laquelle une telle signification puisse apparaître.

La tâche de l'eidétique consiste alors à dégager la signification spécifique de l'émotion, en prenant au sérieux à la fois son unité vécue et son conditionnement corporel et psychologique. Tout en échappant ainsi aux tentations du réductionnisme, la réduction eidétique ne peut être atteinte par la critique la plus fréquemment adressée aux psychologues, car elle ne repose ni sur l'introspection du penseur, ni sur les

rapports verbaux des sujets qui représentent une autre répercussion de l'introspection sur les résultats obtenus.

Les théories cognitives actuelles ont certes recours aux méthodologies élaborées pour faire face à de telles objections. Leur objectif est d'étudier l'émotion à la troisième personne, en établissant des relations causales entre les différentes étapes de la séquence émotionnelle. Pourtant, la perspective subjective joue un rôle primordial dans la détermination des contenus intentionnels. À la différence des théories qui cherchent entre les diverses composantes des émotions surtout des liens causals, la phénoménologie souhaite intégrer ces différentes composantes à partir de la perspective subjective. Évaluer la perspective subjective à sa juste valeur revient à comprendre comment apparaît, dans cette perspective, un type spécifique du vécu, qui n'est réductible ni à la combinaison des croyances et des désirs, ni au résultat final d'une réaction physiologique. Entre le Scylla de l'introspection et la Charybde d'une analyse neutre des contenus (comme s'ils n'étaient possédés par personne en particulier), la phénoménologie se fraie son propre chemin en s'intéressant à la manière dont le vécu complexe des émotions se constitue.¹⁹⁴ Dans les chapitres suivants, nous allons proposer une eidétique des émotions dont l'objectif sera de montrer :

¹⁹⁴ L'introspection se passe à la manière d'une réflexion impure où le sujet cherche à donner à ses propres vécus le statut des entités transcendantes, dotés d'un pouvoir causal. L'analyse phénoménologique au contraire ne se propose pas de découvrir l'ordre de la séquence émotionnelle, mais plutôt une *invariance* qui devrait se manifester au cours de l'expérience de variation eidétique. Cela demande de suivre l'émotion dans l'expérience des différentes situations et en relation aux différentes conditions caractéristiques de la vie humaine.

1. que l'émotion présuppose nécessairement une conscience incarnée et que les émotions ne peuvent pas être expliquées seulement en termes de croyances, des jugements et de désirs ;

2. que l'objet formel présupposé par toute émotion ne serait pas un objet émouvant si l'émotion n'était d'ores et déjà une conduite émotionnelle ;

3. que le sens de l'émotion est indissociable de l'implication personnelle de l'individu qui l'éprouve de sorte que la compréhension du vécu affectif ne se réduit pas à l'identification des causes objectives qui l'ont déclenchée.

Par ailleurs, ces trois caractéristiques ne seront pas considérées séparément, mais elles seront envisagées la plupart du temps à partir d'une perspective commune. Seule leur intégration dans un vécu unifié et primitivement indivis permettra de dépasser la dichotomie du sujet qui constitue face à lui un objet émotionnel, comme nous avons parfois tendance à le croire en définissant le concept de l'intentionnalité selon le modèle de la représentation. Plutôt que de partir d'un objet représenté comme émouvant par un sujet, il faut partir d'une relation charnelle (1), essentiellement pratique (2) et personnelle (3), par laquelle nos conduites émotionnelles nous engagent dans le monde.

2.2.1. Le rôle du corps dans l'intentionnalité émotionnelle

L'un des problèmes auxquels nous nous sommes perpétuellement heurtés lors de la comparaison des différentes approches des émotions était celui de la concurrence entre l'explication en termes de processus physiologiques et l'explication en termes d'évaluations cognitives. La phénoménologie, est-elle mieux placée que les sciences

empiriques pour résoudre l'opposition entre les deux explications qui apparaissent comme réciproquement exclusives ?

2.2.1.1. La mise entre parenthèses des données physiologiques

Husserl insiste à plusieurs reprises que la description phénoménologique passe par la suspension de la thèse du monde. L'objet de l'expérience, l'aspect noématique, se donne comme un aspect essentiel de l'acte mental, désigné comme l'aspect noétique de l'expérience. Une telle description des choses suppose toutefois la mise entre parenthèses de toutes les données scientifiques ainsi que de toutes les questions concernant la causalité psychique ou physique. Cette approche peut sans aucun doute donner lieu à des descriptions riches d'enseignement concernant la signification des émotions. Un problème se pose pourtant : la méthode phénoménologique ne s'interdit-elle pas de prendre mesure du conditionnement physiologique des émotions ? Ainsi, la formulation du point de départ d'une phénoménologie des sentiments et des émotions par F.-J.-J. Buytendijk semble particulièrement prompte à être rejetée par la plupart des chercheurs qui s'intéressent aux émotions d'un point de vue empirique :

Une pure description à partir de la connaissance purifiée du soi affecté et sentant, de la situation et du mode d'existence concret de cette situation, ignore tous les faits positifs, par exemple, les lois psychogénétiques et les conditions physiologiques.¹⁹⁵

Devant les chercheurs en neurobiologie ou en psychologie empirique, une telle approche suscite une perplexité compréhensible. Comment serait-il possible de rendre

¹⁹⁵ F.-J.-J. BUYTENDIJK, « The phenomenological approach to the problems of feelings and emotions », in J. J. KOCKELMANS, *Phenomenological psychology. The Dutch School*, Dordrecht, Marinus Nijhoff publishers, 1987, p. 120. Cité d'après la trad. de P. Cabestan : « Approche phénoménologiques du problème des sentiments et des émotions », in *Alter*, 1999, n° 7.

compte des émotions, après avoir dissocié le phénomène émotionnel de son ancrage matériel ? La suspension de la thèse du monde amène-t-elle nécessairement la suspension de toute considération sur l'interaction de mon corps avec son environnement ? La réduction phénoménologique, en permettant d'expliquer les émotions seulement en termes d'actes mentaux, semble entraîner une conséquence fâcheuse : la manière dont l'émotion est ancrée dans son corps est perdue de vue. L'émotion est une façon parmi d'autres pour la conscience de se rapporter au monde.

En situant l'émotion explicitement au niveau de la conscience, la perspective de Sartre s'inscrit en opposition avec les théories postulant une origine somatique de nos émotions. Selon Sartre, aucune donnée de la physiologie ne permet de qualifier un vécu psychique signifiant. Cette exclusion se signale dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* par une indifférenciation des données physiques :

comment admettre que des réactions organiques banales puissent rendre compte d'états psychiques qualifiés ?¹⁹⁶

Il est difficile de dire ce que Sartre entend par « la banalité » d'une réaction organique, à part peut-être le fait que les excitations du sujet psychophysique sont toujours du même type et ne diffèrent que par leur intensité :

Voilà pourquoi les manifestations physiologiques sont au fond des troubles d'une grande banalité : ils ressemblent à ceux de la fièvre, de l'angine de poitrine, de la surexcitation artificielle, etc.¹⁹⁷

Mais surtout, il résulte clairement de ces passages que Sartre ne considère pas une excitation corporelle comme étant en elle-même significative : le bouleversement

¹⁹⁶ J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 33

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 99.

corporel « n'est rien » en lui-même¹⁹⁸, il n'a de valeur que celle qui lui est associée dans le psychisme, ce qui produit une sérieuse disjonction entre la conscience et le corps propre.

L'erreur de Sartre est de sous-estimer l'importance de l'initiative que le corps peut prendre de lui même, de sa capacité à détecter ce qui est important pour le bien-être. Sa conception intellectualiste des émotions ne prend pas au sérieux le fait que la conscience est incarnée et ainsi conditionnée par des facteurs sur lesquels sa spontanéité n'a pas de pouvoir. Pour Sartre, le corps n'entre en ligne de considération que sous forme des gestes qui viennent se joindre à l'émotion proprement dite.¹⁹⁹ Une fois le type de conduite déterminé au niveau de la conscience, l'excitation du corps se manifeste pour l'enrichir, pour lui donner de la crédibilité. La conscience magique dispose de son corps de manière à ce que l'émotion puisse la rendre captive. Ainsi, les facteurs corporels font partie de l'auto-empoisonnement de la conscience qui a besoin de croire à l'objectivité des qualités dont elle est, pourtant, la source originelle. C'est grâce au corps que la conscience est « victime de son propre piège ».²⁰⁰ Même si nous souhaitons défendre par la suite certains points originaux de la thèse de Sartre, notamment sa conception des émotions comme des phénomènes intrinsèquement liés à certains types de conduites, nous croyons devoir la rejeter pour sa grande partie à cause du rôle qu'elle attribue au corps.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Sur ce point, Paul Ricœur adresse une critique légitime à Sartre dans sa *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, p. 258.

²⁰⁰ J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 101.

De leur côté, certains défenseurs de l'approche cognitive des émotions n'hésitent pas à se joindre à la thèse phénoménologique selon laquelle les expériences mentales doivent être considérées séparément du substrat physiologique. À l'instar de Sartre, ils vont au-delà du projet d'une mise entre parenthèses des faits positifs de la physiologie ; ils refusent de leur accorder une pertinence quelconque pour qualifier l'émotion. Ainsi, Solomon considère que les processus neurobiologiques ont peu à voir avec la nature de l'émotion elle-même, en tant qu'elle est éprouvée par le sujet et dotée d'une signification précise.

The chemistry of body and the sensations caused by that chemistry have in themselves nothing to do with the emotions.²⁰¹

C'est donc la reconnaissance de l'unité psychosomatique qui fait défaut à l'analyse de Sartre et de Solomon, lorsqu'ils essaient de démontrer que l'important des émotions se joue au niveau des états et des modifications de la conscience.

2.2.1.2. Peut-on supposer une base physiologique de l'intentionnalité des émotions ?

Une façon d'ancrer les émotions dans leur conditionnement corporel consisterait à décrire le lien étroit entre les émotions et les sensations qui constituent leur soubassement. Selon nous, une possibilité est ouverte par l'analyse husserlienne des

²⁰¹ R. SOLOMON, *The passions*, chap. « On Physiology and Feelings », New York, 1976, réimprimé in: *Not Passion's Slave*, o. cit., p. 29. À la défense de Solomon, il faut noter qu'après avoir longtemps refusé d'inclure dans sa théorie des affects toute considération physiologique, il n'hésite plus à reconnaître dans ses derniers articles que toute expérience émotionnelle puisse avoir un soubassement physiologique, comme toutes les réponses ont un s.

sensations affectives (*Gefühlsempfindungen*). D'un point de vue purement descriptif, ces sensations affectives forme une classe homogène avec les sensations de toucher, du goût, de l'odeur, etc.²⁰² Elles ne sont pas intentionnelles par elles-mêmes, mais elles donnent le matériel à une interprétation (*Deutung*) ou une apperception (*Auffassung*) affective pour former ensemble un vécu complexe doté d'un contenu réel : le sentiment au sens propre.²⁰³ Si nous donnons à cet acte le nom du sentiment, nous dit Husserl, c'est précisément parce que son tissu est essentiellement celui des sensations affectives. Toujours selon Husserl, ces sensations affectives, telles que le plaisir ou le déplaisir, renvoient à deux instances à la fois : à l'excitation affective du sujet psychophysique et à l'apparaître d'une qualité objective de l'événement. Après avoir démontré, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2.1.2., que la joie est dotée d'une intentionnalité et qu'elle est un acte au sens propre, Husserl poursuit son analyse de cet acte en le caractérisant comme un vécu complexe doté d'un contenu réel. Dans ce vécu complexe se produit la fusion des sensations affectives et des sensations représentatives :

La joie à propos d'un événement est certainement un acte. Cependant cet acte, puisqu'il n'est pas un simple caractère intentionnel, mais un vécu concret et *eo ipso* complexe, comprend non seulement dans son unité la représentation de l'événement joyeux et le caractère d'acte du plaisir qui s'y

²⁰² Il n'est pas impossible d'établir une parallèle entre les deux propositions suivantes : « Je ressens une douleur dans l'estomac », « Je ressens de la tristesse ». Les émotions, en tant qu'elles contiennent certaines sensations spécifiques, semblent tomber dans le même genre que les autres sensations corporelles, des démangeaisons, des douleurs de dents, des perceptions viscérales, et d'autres proprioceptions. Comme nous l'avons déjà suggérée, les émotions se distinguent au sein de cette catégorie par leur capacité à être dirigées vers les objets. Toute la question est alors de savoir comment ces sensations affectives, intrinsèquement liées aux émotions, peuvent-elles être rapportées à la fois au sujet psychophysique et aux qualités des événements perçus.

²⁰³ E. HUSSERL, *Recherches logiques*, op. cit., p.182.

rapporte, mais à la représentation se rattache aussi une sensation de plaisir qui est appréhendée et localisée, d'une part, comme une excitation affective du sujet psychophysique qui l'éprouve, et d'autre part, comme une qualité objective ; l'événement nous apparaît comme nimbé de rose.²⁰⁴

Concentrons-nous sur la double localisation des sensations affectives : d'un côté, elles constituent cette part de notre vécu émotionnel que nous caractérisons comme l'excitation du sujet psychophysique ; de l'autre, elles correspondent à la qualité objective de l'événement appréhendé comme quelque chose de joyeux (ou, selon l'expression de Husserl, « comme nimbé de rose »). Husserl reconnaît donc une double fonction aux sensations affectives dans le vécu complexe de la joie : dans l'acte de la joie se donnent non seulement certaines propriétés axiologiques de l'objet, mais également un état affectif du sujet.

Par cette double fonction des sensations affectives, les actes de sentiment se distinguent des autres catégories des actes intentionnels. Le premier trait distinctif de ces actes consiste dans le fait qu'ils renvoient à la fois à la présence d'un objet et à un *état affectif* du sujet. Si nous portons notre attention à la première de ces deux composantes, le sentiment apparaît comme un acte objectivant complexe. Si nous nous concentrons sur l'autre aspect, nous voyons que l'acte du sentiment peut donner lieu à une rencontre du sujet avec lui-même.²⁰⁵

À partir de ces analyses, plusieurs voies semblent ouvertes.

1. En portant notre attention seulement à l'excitation affective du sujet, nous pouvons parler (et seulement dans ce cas là), d'une véracité intrinsèque à tous les

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 198-199.

²⁰⁵ Telle est l'interprétation de ce passage donnée par R. BERNET dans *La vie du sujet, Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 310.

sentiments et toutes les émotions. Le sujet qui s'éprouve lui-même à travers ses émotions, ne peut pas se tromper sur ce qu'il ressent. Bien entendu, c'est à condition qu'il ne conjecture pas à partir de son état des hypothèses concernant les qualités des objets ressentis de telle ou telle manière. Descartes a exprimé cette idée dans les termes suivants :

[les passions] sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent.²⁰⁶

C'est également la voie poursuivie par Michel Henry, qui interprète cette découverte par Descartes de l'auto-transparence affective comme « la première venue à soi de l'apparaître ».²⁰⁷

2. La deuxième voie consiste à accentuer la différence entre la conscience affective par rapport à la conscience logico-perceptive. Après avoir démontré que le sentiment ne vise pas un objet simplement représenté, mais qu'il vise un certain objet précisément dans son-être-agréable, Husserl pourrait poursuivre jusqu'à la conclusion que le sentiment se dirige, tout compte fait, vers l'être-agréable en tant que tel. Autrement dit, que le sentiment vise en définitive toujours une valeur. Husserl donne, en effet, une esquisse de cette voie dans ses *Leçons sur l'éthique*:

Le sentiment se joint (*knüpft sich*) à l'apparaître (*Erscheinung*) et son objet apparaît (*erscheint*) comme une valeur.²⁰⁸

²⁰⁶ *Passions de l'âme*, art. 26, AT XI, 348. cf. aussi la suite « encore qu'on soit endormi ou qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste, ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a cette passion ». *Passions de l'âme*, art. 26, AT XI, 349.

²⁰⁷ cf. Michel Henry : « Le Cogito et l'idée de phénoménologie », in : *Autour de Descartes : le dualisme de l'âme et du corps*, Paris, 1991, p. 248-249.

C'est Max Scheler qui s'engagera de façon systématique dans cette voie, en poursuivant l'idée husserlienne selon laquelle l'intentionnalité affective ne vise pas le même objet que l'intentionnalité représentationnelle, mais quelque chose de complètement différent, un objet-valeur, que nous pouvons saisir directement dans nos expériences d'amour, de la joie, etc.²⁰⁹

3. La troisième voie consiste, en revanche, à ne pas perdre de vue les sensations affectives qui donnent de la matière au vécu complexe des sentiments. C'est la voie que nous avons décidé de poursuivre.

Selon nous, les émotions incluent, d'une manière essentielle, les sensations de notre corps propre, conformément à ce qui a été suggéré par James et Damasio. Seulement, dans le vécu concret et complexe d'un sentiment, ces sensations mêmes ne se dissocient jamais de la référence à ce qui est visé.

Le travail synthétique et irréfléchi de la conscience incarnée fait que nous éprouvons à travers notre corps propre les qualités de l'environnement qui sont décisives du point de vue de notre bien-être. Notre suggestion consiste à dire que certaines sensations corporelles²¹⁰ sont d'ores et déjà des appréciations de notre bien-être, avant même que nous puissions tourner notre attention à elles. Toutes ces appréciations somatiques sont déjà lourdes d'une signification, mais le plus souvent,

²⁰⁸ Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. Husserliana XXVIII*, éd. par Ullrich Melle, Dordrecht: Kluwer, 1988, p. 410.

²⁰⁹ Scheler, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1991.

²¹⁰ notamment les sensations mises en relief par James (sensations viscérales), mais également toutes les sensations relatives au « feedback corporel » dont l'importance pour l'exécution de l'émotion a été relevée par Damasio.

elles fusionnent les unes avec les autres pour constituer la tonalité affective, décrite par Husserl dans les manuscrits du type M.²¹¹ À la différence des jugements conscients, dans lesquelles nous faisons référence aux concepts afin d'analyser les différentes solutions envisageables de la situation à gérer, les appréciations somatiques nous informent sur nos chances de faire face aux événements à travers les sensations accentuées de notre corps propre. Les sensations constituent ainsi une base matérielle de la signification qui, sans être conceptuelle, assure un lien intrinsèque entre le corps et son environnement.

Dans notre émotion, plus que dans toute autre forme de vécu, nous avons une conscience aigüe de nos réactions, ne serait-ce que par le sentiment d'un trouble ou d'une certaine maladresse à gérer la situation. Dans la colère, je sens mes poings se crispier. La tristesse me recroqueville et me plie sur moi. Mais notre corps a tendance à sortir de son ombre également dans les émotions dites positives : dans la joie impatiente, j'ai tendance à sautiller et trembler et je me reconnais joyeux à travers ces manifestations de mon corps. N'y a-t-il pas ici une intuition de type particulier, n'y a-t-il pas là quelque chose comme la présence latérale de notre corps, où la kinesthésie se prononce de façon marquée ?

En effet, la parallèle entre les jugements kinesthésiques et les jugements qui sont à l'origine de nos émotions peut nous éclairer au sujet du rôle à accorder aux sensations dans les appréciations de l'évènement. Nous avons vu que Lazarus, pour défendre sa thèse de la primauté de l'appréciation cognitive, était prêt à reconnaître que de telles

²¹¹ cf. Nam-In Lee, « Edmund's Husserl's Phenomenology of Mood », in N. Depraz et D. Zahavi (éd.), *Alterity and Facticity*, Dordrecht, Kluwer, 1998, p. 103-118.

appréciations sont le plus souvent préreflexives, spontanées et non conceptuelle.²¹²

Dans les *Ideen II*, Husserl présente la kinesthésie comme la façon dont le corps évalue son environnement, son *Umwelt*, à travers son « je peux » (qui présuppose aussi un « je ne peux pas »). Pourquoi en serait-il différemment dans le cas des appréciations constitutives de nos émotions ? La dissymétrie entre nos attentes et les obstacles qui s'y opposent, en tant que génératrice des émotions, peut être sans doute appréciée à partir de la même perspective corporelle que celle décrite par Husserl. La joie ou la peur que nous ressentons sur un grand huit nous sont procurées par la sensation corporelle du genre « cette situation me paraît instable ». Le sentiment du sublime dans la montagne est, selon Kant, le résultat d'une comparaison implicite entre l'insignifiance de notre corps et la majesté d'une telle grandeur à laquelle nous ne pouvons faire face. Certes, de telles appréciations peuvent être articulées sous forme de jugements et arriver à la conscience, mais l'important ici, c'est que nous pouvons évaluer une situation sans porter sur elle un jugement conscient. De la même façon, je peux ressentir une parole qui m'a été adressée comme offensante ou blessante sans porter un jugement articulé qui consisterait à dire : je suis offensé par ce qu'il vient de dire ou de faire, parce que je le considère injuste à mon égard. Ainsi, la question de la primauté des affects ou des appréciations cognitives nous semble futile. La façon dont nous ressentons l'excitation corporelle et la façon dont nous appréhendons des

²¹² Cf. Richard S. LAZARUS, *Emotion and Adaptation*, op. cit., p. 190. Seulement, l'intention de Lazarus a été d'élargir la notion de l'appréciation cognitive de telle manière qu'elle puisse englober aussi bien la première étape de la séquence émotionnelle, avant ce que Zajonc appelle l'affect. Notre thèse veut en revanche montrer la fusion entre ces deux aspects dans l'acte de l'émotion.

événements comme chargés d'une valeur émotionnelle fusionnent dans l'acte du sentiment et de l'émotion. Les sensations affectives sont un élément indispensable des différentes valeurs que nous distinguons et la variété de telles valeurs dépasse certainement l'opposition entre nuisible et utile pour le corps.

Pourquoi voulons-nous insister sur un aspect qui semble pourtant aller de soi ? Premièrement, notre objectif était de dessiner un tableau des émotions auquel ne manque pas la chaleur et la passion du cœur. Deuxièmement, nous souhaitons montrer, à l'encontre de certains défenseurs de l'approche cognitive, que l'intentionnalité des émotions n'est pas réductible à l'intentionnalité des croyances et des désirs qui participent à leur formation.

2.2.1.3. L'intellectualisation à outrance des émotions

Ainsi, certains auteurs prétendent que nos émotions ont pour objet une proposition.²¹³ Si je suis en colère contre un collègue qui m'a calomnié, alors ma croyance portant sur le fait qu'« il m'a calomnié » donnerait le contenu à ma colère, tandis que le désir présenterait le côté dynamique par lequel une émotion m'emporte soit à demander des explications, soit à me venger, selon les cas.

Selon Martha Nussbaum, les pensées, en vertu desquelles les émotions sont des états intentionnels, possèdent une structure propositionnelle. Le contenu cognitif d'une émotion est toujours une proposition, même si cette proposition n'est pas

²¹³ John Deigh, dans son article « Cognitivism in the Theory of Emotion : A Survey Article », *Ethics*, 104, juin 1994, pp. 824-854, distingue entre le « cognitivism traditionnel » qui considère les contenus de pensée seulement en tant qu'ils se réfèrent aux objets du monde, et le « cognitivism récent », selon lequel tous les contenus de pensée consistent invariablement dans des propositions.

explicitement exprimée dans tous les cas. Il suffit qu'elle soit traduisible sous forme de proposition. Par conséquent, éprouver une émotion revient à donner son consentement à un jugement concernant un événement important du point de vue de notre bien-être :

(...) assenting to a judgment that something important to personnel well-being has transpired. ²¹⁴

Il est clair que certaines émotions se prêtent mieux que d'autres à ce genre d'analyse. Si nous regrettons que *p*, c'est que *p* a eu véritablement lieu. Espérer que *p* revient à dire, que l'espoir vise un état des choses plutôt qu'un objet isolé. L'intentionnalité des émotions dépend de celle de leur base cognitive : c'est la contenu de la proposition qui est le véritable objet de l'émotion. Peut-être pourrions-nous ainsi retraduire toutes nos émotions ?

Toutefois, certaines émotions, comme les émotions ayant pour base un contenu directement perceptuel, semblent échapper à une telle analyse conceptuelle. Percevoir un mouvement sinueux dans le sable, ce n'est pas former une proposition : « il y a un danger, représenté par un serpent venimeux ! ». Le dégoût, lui aussi, semble plus étroitement lié à des bases perceptuelles qu'à des pensées ayant pour objet une proposition déterminée ou déterminable. Si quelqu'un a craché dans ma soupe, la perception de la chose me dégoûte avant même que je puisse former un jugement ou saisir une proposition.

D'autre part, la pensée prépositionnelle présuppose des capacités linguistiques, qui appartiennent aux seuls les hommes. Or, il y a un nombre des émotions qui sont

²¹⁴ Martha NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 89-138.

communes aux hommes et aux animaux. Le dilemme est le suivant : soit nous devons admettre que les animaux eux aussi construisent leurs émotions sur la base des croyances et des désirs, qui ont implicitement un contenu prépositionnel, soit nous devons conclure que le fondement des émotions humaines, même des plus primitives telle que l'effroi, n'a rien à voir avec celui des émotions des primates ou des animaux. Plutôt que de conclure à une discontinuité radicale, nous préférons de dire, à l'encontre des nombreux cognitivistes, que les émotions primitives ne peuvent pas avoir pour leur objet une proposition. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les émotions possèdent une structure intentionnelle particulière, dans laquelle les sensations du sujet psychophysique fusionnent avec les qualités ressenties du fait stimulant.

Notre conclusion permet d'expliquer pourquoi les sensations donnent une coloration affective à la situation avant même que nous puissions former une représentation de l'objet transcendant et des ses qualités. Ainsi seulement pouvons-nous rendre compte des processus décrits par Joseph LeDoux, où notre peur est dirigée vers la configuration sinueuse qui nous effraie, avant même que nous puissions percevoir qu'il s'agit d'un serpent (et longtemps avant que nous puissions juger s'il est venimeux). Par ailleurs, de telles appréciations inconscientes ne concernent pas seulement les réactions émotionnelles spontanées, telles que l'effroi. Même dans les émotions plus complexes et socialement conditionnées, les micro-perceptions inconscientes conditionnent à la fois la qualité et l'intensité de notre vécu émotif. Considérons le cas où l'un de nos collègues rejette la validité de notre démonstration en disant « ton argument ne tient pas debout ! ». Dite sur un ton bienveillant qui lui

enlève le point d'exclamation final, une telle observation pourrait donner lieu à un échange d'idées stimulant. La distinction d'une intonation acide, l'ombre d'un geste dédaigneux, l'impression incertaine d'avoir noté un mouvement de lèvres caractéristique de mépris, en bref, tout un ensemble des microperceptions nous incitent à donner libre cours à une réponse typique de la colère, au lieu de retourner à un dialogue posé concernant le sujet de notre désaccord. Très probablement, ce n'est que rétro-activement que nous pouvons nous demander si la remarque du collègue était à prendre comme une offense dégradante (et si elle avait pour origine une intention de sa part) ou bien si ce n'était qu'un moyen rapide auquel il avait recours pour résumer son opposition à notre thèse. Même si le jugement d'avoir subi une offense constitue une caractéristique essentielle de la colère, ce n'est pas ce jugement lui-même qui décidera si notre conduite par rapport à cette offense aura un caractère passionnel ou non. Les chercheurs en sciences cognitives auraient d'ailleurs tout intérêt à développer dans ce contexte les expérimentations sur la validité du principe spinoziste de l'imitation des affects, qui explique la reproduction d'une émotion entre deux individus s'imaginant réciproquement semblables. L'enjeu d'une telle étude consisterait à montrer que la structure sujet-objet ne donne pas une explication exhaustive des relations affectives. Au lieu d'expliquer l'origine d'une émotion par un jugement subjectif concernant un événement objectif, le principe établi par Spinoza donne à penser que deux personnes imitent, par la seule vertu de leur constitution naturelle, leurs affects respectifs.

Si nous avons voulu mettre en relief le rôle joué par les sensations dans notre vécu émotif, c'était également pour faire face à une intellectualisation illégitime des émotions, qui apparaît aussi bien dans certaines analyses phénoménologique du vécu émotionnel (le cas de Sartre) que dans certains tableaux explicatifs de la théorie cognitive (le cas de la théorie prépositionnelle). En partant de la distinction du sentiment *en tant qu'acte* et du sentiment *en tant que sensation*, nous avons tenté d'intégrer dans l'analyse du vécu émotionnel les états affectifs du corps, avec la conviction qu'ils constituent un trait essentiel de l'expérience émotionnelle par rapport à d'autres types d'expérience. Il y a quelque chose de spécifiquement éprouvé dans le fait d'être jaloux, d'être triste ou d'être en colère et cette spécificité ne peut s'expliquer seulement par les actes de conscience. Dès lors que nous considérons les émotions sous leur aspect « éprouvé » ou « expérientiel », il devient flagrant qu'elles ne peuvent plus être réduites aux attitudes prétendument plus primitives de croyance et de désir. Juger qu'une offense m'a été faite n'est pas la même chose que d'être en colère contre celui qui m'a offensé. Cette différence vient du fait que les désirs et les croyances, dans la tradition analytique qui en fait l'usage dans les théories des émotions, peuvent être considérés comme subjectivement neutres et dépourvus de toute perspective de la première personne.

Notre tâche sera désormais d'expliquer que nous ne pouvons comprendre la signification complète des évaluations affectives, essentielles aux émotions, en faisant abstraction de notre engagement pratique dans le monde. Dans la plupart des chapitres précédents, nous avons conçu les émotions principalement du point de vue d'un sujet neutre qui pouvait être aussi bien un sujet contemplatif. Désormais, nous allons

considérer les émotions comme des types de comportements spécifiques : si le sujet peut se rencontrer lui-même à travers son émotion, ce n'est qu'en passant d'abord par une relation pratique au monde.

2.2.2. Repenser les émotions en termes de conduites

2.2.2.1. Les émotions comme préparations à l'action

Dans le chapitre consacré à l'intentionnalité des émotions, nous avons stipulé que la différenciation des émotions correspond essentiellement aux objets formels auxquels les émotions se rapportent. Cependant, il n'a pas été dit que ces objets formels ne peuvent être spécifiés en faisant abstraction de l'action à laquelle ils nous incitent. Husserl et Kenny semblent admettre que les objets formels des émotions peuvent être spécifiés sans référence aux conduites que nous associons habituellement aux émotions respectives. L'objet formel de la peur serait ainsi quelque chose que nous pourrions identifier en faisant abstraction de la fuite, puisque l'action elle-même semble contingente (je peux aussi bien opter pour la défense que pour la fuite), alors que l'objet formel entretient une relation logique et nécessaire avec l'émotion qui le vise. Et pourtant, nous avons plusieurs raisons de penser que les objets formels visés par la peur, par la colère ou par toute autre émotion primaire ne sont autre chose que ce qui nous incite à fuir, à attaquer ou à réagir de n'importe quelle autre façon. Nous voulons insister ici sur le lien essentiel entre la fuite et la peur, entre l'attaque et la colère, entre le désir de se cacher et la honte, entre le recul et le dégoût. En faisant abstraction de ce lien, nous ne serions même pas en mesure de rendre compte du

rapport entre l'excitation du sujet psychophysique et les émotions qu'il éprouve à l'égard de son environnement, dont nous avons déjà esquissé les traits préliminaires.

Il ne faut donc pas dissocier un état émotionnel et l'action exécutée à partir de cet état, comme si le premier n'était que la motivation du second. En effet, la signification d'une émotion nous échapperait si nous faisons abstraction de l'action à laquelle l'appréciation affective nous incite. Les gestes et les comportements ne sont pas des expressions qui viendraient a posteriori manifester une émotion qui, quant à elle, serait déjà entièrement déterminée à l'intérieur du sujet (que ce soit par une évaluation cognitive ou par le conditionnement physiologique). Les gestes et les incitations à agir font plutôt partie de l'émotion même. Ainsi, la colère – même si elle compte parmi les émotions les plus impérieuses – ne saurait durer sans avoir la possibilité de se réaliser sous forme de conduite colérique, comme nous pouvons le lire dans le conseil suivant donné par Kant :

Quelqu'un entre chez vous en colère, et veut dans la violence de son indignation vous injurier : contraignez-le poliment à s'asseoir ; y parvenez-vous, son invective déjà sera plus douce ; car lorsqu'on est commodément assis, on éprouve une détente qui n'est pas compatible avec les cris et les gestes de menaces qu'on fait quand on est debout.²¹⁵

2.2.2.2. Heidegger et l'intentionnalité comme comportement

Il faut partir des structures fondamentales de notre Dasein pour expliquer comment les émotions incitent aux actions et comment, à travers ces incitations, elles se rapportent à leurs objets. Or, l'une des catégories fondamentales de notre existence

²¹⁵ E. KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1979, p. 110.

consiste dans l'affectivité (*Befindlichkeit*)²¹⁶. En ce qui concerne les émotions au sens étroit du terme, Heidegger a tendance à les considérer comme des simples modes ontiques de cette *Befindlichkeit*.

En incluant l'affectivité dans l'analytique du Dasein, Heidegger s'oppose à la notion contemplative de la conscience. Il ressort clairement des analyses heideggériennes de l'angoisse que le sentiment est la manifestation sentie d'une relation au monde plus profonde que celle de la représentation. Tandis que la première nous permet de saisir l'homme en tant qu'il baigne dans le monde, la deuxième nous amène souvent à concevoir ce rapport comme une pluralité du sujet et de l'objet. Dans les pages consacrées à l'affectivité, il s'agit pour Heidegger d'analyser cette expérience primitive que l'homme a de lui-même, sans pour autant se poser comme *Cogito* et sans qu'il soit nécessaire d'établir une dichotomie entre l'homme et le monde.

Selon Patočka, qui s'inspire sur ce point de Heidegger, la philosophie aurait intérêt à repenser toutes les différentes catégories psychologiques du point de vue de l'homme conçu comme l'ouverture sur l'étant. Cela permettrait de dépasser à la fois l'intellectualisme (considérant les états mentaux comme des données premières) et le matérialisme (incapable de reconnaître ne serait-ce qu'une pertinence limitée aux catégories traditionnelles de la psychologie). Le correctif apporté à la théorie husserlienne de la conscience consisterait ici à souligner à la fois (1) son immersion affective et (2) son engagement pratique dans le monde.

²¹⁶ cf. § 29 de *l'Être et le Temps*. Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduction de François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

(1) Chez Patočka comme chez Heidegger, le moi est lié à lui-même de façon plus fondamentale que ne le fait croire la conception husserlienne de la réflexion, car il s'agit toujours d'un sens global de la vie qui est en train de se jouer dans les tonalités affectives de mon appartenance au monde. Nous avons vu pourtant que Husserl entrevoit cette possibilité d'une rencontre affective du sujet avec lui-même dans le vécu complexe et concret du sentiment. Cette idée indique la voie que l'on doit poursuivre pour comprendre le paradoxe de l'émotion : l'émotion est à la fois ce qui entraîne le plus loin dans le monde, et ce qu'il y a de plus profond en l'homme.

(2) En ce qui concerne le caractère essentiellement pratique de notre être-dans-le-monde, Heidegger rassemble toutes les modalités de notre intentionnalité (non seulement nos volontés, mais aussi nos perceptions, nos émotions, nos actions) sous le terme générique du *comportement*²¹⁷. Selon cette thèse, la compréhension de l'être n'équivaut jamais à la pure contemplation, l'homme a à se décider devant ses possibilités et c'est par rapport à cette tâche qu'il vit le monde de façon affective.

La phénoménologie des émotions doit donc montrer ses distances par rapport à la philosophie de la représentation afin de dépasser la dichotomie d'un sujet qui se représente, face à lui, un objet doté de telles ou telles qualités. En quoi cette précision apportée à la conception husserlienne peut-elle nous faire avancer dans notre questionnement sur l'essence des émotions ? Premièrement, la philosophie doit

²¹⁷ cf. par exemple *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 9b, « En outre, cette relation du percevoir au perçu revient également à d'autres modes de comportement : au simple représenter qui se réfère à un représenté, au penser qui pense un pensé, au jugement qui détermine un jugé, à l'amour qui se rapporte à un aimé. (...) Les comportements se comportent par rapport à quelque chose, ils sont dirigés sur ce rapport-là, ils sont pour parler formellement, relatifs. »

considérer les émotions et les passions comme autant d'ancrages qui permettent à l'homme de s'enraciner dans le monde et d'entretenir son milieu, l'homme étant d'ores et déjà plongé dans une communauté intersubjective. Deuxièmement, la difficulté typiquement husserlienne du rapport entre l'intentionnalité représentative et l'intentionnalité émotionnelle²¹⁸ est rendue caduque par l'approche heideggérienne. Si l'on thématise l'existence humaine à partir de sa capacité à être affecté, il devient facile de comprendre pourquoi

un mal à venir (*malum futurum*) n'est en aucun cas d'abord constaté et ensuite redouté.²¹⁹

Enfin, en traitant les émotions en termes de comportements et non plus comme un genre spécifique des *modi cogitandi*, nous pouvons voir le conditionnement réciproque de l'agir et de l'être-affecté. Le couple formé par l'action et l'émotion forme, en effet, un cercle herméneutique : seul un être affecté est capable d'agir, seul un être agissant est capable de vivre ses affections sous le mode des émotions. Le danger éveille dans le Dasein une expérience affective, où l'action possible est la condition de l'émotion et l'émotion est la condition du passage à l'action: dans la peur, je me découvre comme essentiellement actif (j'ai à choisir entre courir, frapper, me cacher, et c'est la difficulté et la confusion du choix qui entretient et fortifie mon émotion) ; en même temps, il est certain que l'action ne saurait être le résultat d'un calcul purement rationnel, qu'on ne saurait se mouvoir sans être ému.

²¹⁸ Chez Husserl, l'intentionnalité du sentiment doit être fondée sur quelque chose qui ne ressort pas du domaine affectif, elle est fondée sur l'intentionnalité de la représentation. Cf. notre chapitre 2.1.2. « Husserl et l'intentionnalité des sentiments ».

²¹⁹ *Être et Temps*, p. 141 de l'édition allemande, p. 117 de l'édition Authentica, 1985

Pourquoi Hamlet n'accomplit-il pas sa vengeance sans tarder, dès que sa tâche lui est annoncée ? Parce qu'il se place dans l'attitude du sujet réfléchissant, il s'interroge sur les conditions qui doivent être réunies pour que son père assassiné puisse être adéquatement vengé, il pèse le pour et le contre de son acte, différant ainsi son accomplissement. Il faut attendre alors le cinquième acte où les émotions éclatent (affrontement avec Laertes), fournissant ainsi à Hamlet l'impulsion requise à son action.

2.2.2.3. Sartre : les conduites émotionnelles

L'esquisse d'une théorie des émotions peut être considérée comme une tentative de réfléchir sur les émotions à partir de la perspective des conduites émotives et de leur finalité pratique. Le mérite de Sartre est reconnaître l'importance d'un projet que toute émotion présuppose. La conduite émotive est organisée en vue d'un but, l'émotion étant elle-même dotée d'une finalité et d'une signification dont on ne saurait rendre compte en définissant l'émotion comme un *état*.

Sartre rend d'abord hommage à la psychanalyse pour avoir porté son attention sur le sens véhiculé par l'émotion. En même temps, il dénonce l'équivoque qui planerait dans toute la psychanalyse entre l'explication en termes de causalité et l'explication en termes de compréhension. Certes, Freud reconnaît à l'ensemble des faits psychiques une signification, mais le phénomène conscient (l'émotion) n'est qu'un effet produit par un désir refoulé par la censure. Il en résulte, selon Sartre, que « le *signifié* est entièrement coupé du *signifiant*. »²²⁰

²²⁰ *Ibid.*, p. 61.

Par conséquent, l'émotion consciente ne peut avoir qu'un rapport externe à ce qui l'a causé, à savoir le désir inconscient. En bref, Sartre reproche à la psychanalyse d'avoir chosifié les faits psychiques et de les avoir unis exclusivement par une relation causale. Après avoir démontré que l'inconscient ne peut pas remplir la fonction d'organisateur, qui organise les conduites émotives en vue d'un but, Sartre ne voit qu'une seule possibilité : seule la conscience peut rendre compte de la finalité des émotions. En effet, ils suffit de substituer à la notion d'inconscient celle de conscience irréfléchi pour rendre compte des faits que seule la notion d'inconscient était censé expliquer : l'obscurité du sens inhérent à la situation, le caractère spontané et apparemment involontaire de la conduite émotionnelle. La conscience irréfléchie vit les significations du monde comme autant des indicateurs, des voies possibles et des voies barrés : c'est parce qu'elle est essentiellement une conscience pratique qu'elle est conscience du monde comme espace « hodologique ». La situation émotionnelle est celle où la carte hodologique se montre brouillée, où les voies semblent barrées, où nos projets risquent de subir un échec.

À présent nous pouvons concevoir ce qu'est une émotion. C'est une transformation du monde. Lorsque les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemin, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile.²²¹

La terminologie de Sartre laisse entrevoir des emprunts du phénoménologue français à la fois aux théories de Lewin et aux analyses de Heidegger. Le premier inspire Sartre à voir dans l'émotion une possibilité d'échapper à la frustration, une résolution du conflit par la restructuration du champ. Le deuxième l'inspire à

²²¹ *Ibid.*, p. 79.

compléter cette idée par la conception des choses-ustensiles et par le rapport pratique de l'homme au monde. Tant que le monde est un « complexus organisé d'ustensiles », ²²² nous pouvons poursuivre nos projets sans attacher une importance aux choses, aux personnes, aux événements. C'est seulement lorsque l'ustensile perd son caractère de maniabilité facile que le monde est saisi comme un monde difficile, comme un monde qui nous défie. Pour donner un exemple banal, il suffit de penser combien de fois nous sommes en colère, lorsque notre ordinateur reste bloqué ou lorsque la caissière nous fait attendre. Selon Sartre, l'émotion est une conduite magique qui redonne aux objets leur maniabilité, même s'il ne s'agit, bien entendu, que d'une maniabilité imaginaire. L'important, c'est de déjouer la conscience de notre échec.

Ainsi, dans la peur, la conduite de fuite ou l'évanouissement de la conscience sont deux manières magiques par lesquelles nous voulons spontanément anéantir le danger. Ni dans la fuite (conduite de « peur passive »), ni dans l'évanouissement (« conduite de peur active »), je ne suis obligé de faire face au danger, je lui tourne le dos ou je le supprime en supprimant ma propre conscience. Les deux conduites partagent une finalité commune : supprimer l'objet dangereux en anéantissant le monde à partir duquel l'objet nous menace.

Ainsi le véritable sens de la peur nous apparaît : c'est une conscience qui vise à nier, à travers une conduite magique, un objet du monde extérieur qui ira jusqu'à s'anéantir, pour anéantir l'objet avec elle. ²²³

²²² *Ibid.*, p. 114.

²²³ *Ibid.*, p. 85.

Notons aussitôt qu'avant même de concevoir l'essence de l'émotion, Sartre conçoit le contexte de son déclenchement de telle façon qu'elle peut être difficilement autre chose qu'une conduite d'évitement d'échec : placée d'emblée dans une situation d'impasse, ne pouvant agir efficacement à la situation, elle ne serait finalement qu'une forme difficilement évitable de mauvaise foi. C'est avec ce présupposé que Sartre élabore sa définition de l'émotion comme conduite magique. Les exemples donnés sont le plus souvent des exemples de lâcheté qui n'osent pas avouer leur nom.²²⁴

Mais c'est pour d'autres raisons encore que la première esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions nous laisse insatisfaits. Lorsque les émotions se rabattent à des concrétisations pratiques de la mauvaise foi et de la conscience magique, elles semblent perdre leur spécificité. En effet, puisque Sartre n'explique pas en quoi les émotions s'écartent de la croyance au pouvoir irréalisateur de la conscience et en quoi elles s'écartent des conduites de mauvaise foi, nous sommes en droit de lui reprocher qu'il a tendance à rabattre l'émotion sur quelque chose qu'elle n'est pas. L'émotion ne s'oppose, au bout du compte, qu'à la conduite adaptée et rationnelle. La conscience émotionnelle, quant à elle, se rapproche des « consciences du sommeil, du rêve, et de l'hystérie ».²²⁵

Malgré une certaine dévalorisation à la fois du rôle de corps et des conduites émotionnelles en général, le grand mérite de Sartre consiste à introduire au sein des tautologies typiques de la phénoménologie (si nous aimons une femme, c'est parce

²²⁴ « La crise émotionnelle est ici abandon de la responsabilité. » *Ibid.*, p. 88.

²²⁵ *Ibid.*, p. 100.

qu'elle est aimable) l'idée que les différentes émotions correspondent à des projets spécifiques de la conscience. L'émotion n'est envisageable qu'à partir du point de vue d'« un sujet qui cherche une solution pratique dans le monde ».²²⁶ L'introduction d'une perspective pragmatique permet à la fois de rendre compte du lien indissociable du sujet affecté et de la situation stimulante, et de souligner qu'une théorie des émotions ne peut pas faire abstraction du point de vue personnel. En effet, les évaluations, les croyances et les jugements dont parlent les théories cognitives, sont moins des descriptions de l'état des choses par l'individu : considérer sa femme comme la femme la plus admirable au monde n'est peut-être pas la manière objectivement la plus précise de la décrire, mais cette considération exprime d'une façon intrinsèquement véridique l'engagement d'un moi, un acte pragmatique et personnel qui projette son auteur dans l'aventure d'une émotion durable.

2.2.3. Nécessité d'un point de vue personnel

Insister sur l'intentionnalité pratique des émotions revient à considérer l'objet émouvant et la personne émue dans une optique de synthèse : l'objet figure dans l'émotion tel qu'il apparaît à la personne affectée, tel qu'il est perçu par elle. L'expérience des choses comme étant dangereuses ou irritantes ou aimables n'est possible que s'il existe un moi qui évalue le monde selon ses intérêts et ses projets.

Nous pouvons maintenant mieux saisir la différence qui sépare l'explication d'une émotion en termes des causes qui sont suivies par certains effets et la compréhension de la signification qu'elle porte. Trouver la cause « réelle » de l'émotion revient à

²²⁶ *Ibid.*, p. 71.

proposer une explication de son déclenchement : identifier l'étape située au début de la séquence émotionnelle. Mais cette explication n'épuise pas toute la richesse du vécu émotionnel. Pour cela, il faut tenir compte du rapport complexe qu'un moi entretient avec l'objet de son émotion : dans la vengeance, il ne suffit pas d'expliquer les raisons qui ont provoqué le désir de me venger, mais il faut encore comprendre que c'est moi qui doit faire souffrir celui qui m'a offensé et personne d'autre. C'est pour cela que les proches des victimes d'une agression partent souvent insatisfaits du tribunal où la justice fût rétablie : du point de vue émotionnel, il leur aurait fallu se sentir plus intrinsèquement liés à l'attribution ainsi qu'à l'exécution de la peine. Toute émotion obéit ainsi à un réseau complexe des relations. Les « définitions » des émotions que nous trouvons dans les traités des passions du XVIIe siècle et dans les manuels actuels de la psychologie n'en saisissent qu'un certain aspect, qui est peut-être le plus saillant, mais qui n'épuise jamais leur signification pleine et entière. Ainsi, la colère a été souvent identifiée comme le jugement d'une offense qui m'a été faite. Et pourtant, je peux bien juger qu'une offense m'a été faite et ne donner place à la colère, si j'évalue mon statut comme nettement inférieur à celui qui m'a traité ainsi. Mon émotion sera alors celle d'une amertume, d'un regret ou d'un mépris, selon les cas.

2.2.3.1. Core relational themes

Il est donc clair qu'une simple évaluation ne saurait déclencher à elle seule une émotion. Si elle peut donner naissance à une émotion véritable, c'est seulement en interaction avec d'autres appréciations qui implique notamment ma capacité à faire face à la situation. La théorie de « core relational themes » de Lazarus tente de dégager

une grammaire de cette complexité. Son objectif est de montrer qu'il existe, pour chaque émotion, des ensembles d'appréciations qui doivent être réunies pour que l'émotion concernée se produise. Lazarus distingue ainsi entre les appréciations primaires et secondaires : par le biais de l'appréciation primaire, le sujet identifie ce qui lui importe du point de vue de son bien-être : il évalue une situation comme une menace, une perte, un danger, une nouveauté ou un accord heureux avec ses attentes. Une deuxième appréciation se produit alors à travers laquelle l'individu évalue ses capacités d'adaptation.

Primary appraisal concerns whether something of relevance to the person's well-being has occurred. (...) *Secondary appraisal* concerns coping options – that is, whether any given action might prevent harm, ameliorate it, or produce additional harm or benefit.²²⁷

Lazarus distingue par la suite un espace virtuel aux six dimensions pertinentes qui correspondent aux six relations entre l'individu et la situation évaluée comme émotionnellement chargée. D'une part, au cours du processus d'évaluation primaire, nous nous demandons : Quelle est l'importance de cet événement pour mon bien-être ? Comment est-ce que cela arrange ou contredit mes attentes ? Dans quelle mesure suis-je impliqué ? À travers une évaluation secondaire, nous interrogeons alors nos capacités de faire face aux défis que la situation présente : Est-ce que je peux imputer la faute à quelqu'un ? De quels moyens puis-je disposer pour faire face à cette situation ? Quel résultat mon action peut-elle donner ? Les questions principales qu'une situation puisse poser à l'individu étant ainsi déterminées, les émotions sont différenciées selon les différentes façons d'y répondre.

²²⁷ R. S. LAZARUS, *Emotion and Adaptation*, *op. cit.*, p. 134

La signification d'une émotion correspond ainsi à un résumé synthétique des réponses que l'individu peut donner aux questions concernant sa relation avec la situation. Puisque toutes ces évaluations cognitives sont censées spécifier les *relations* que la personne peut avoir avec son environnement, Lazarus donne à ces significations le nom des « core relational themes ». Voici quelques exemples de ces « schèmes relationnels »²²⁸ : les appréciations qui sont constitutives de la colère visent « une conduite offensante envers moi ou mes proches » ; la tristesse est définie par mon appréciation d'avoir subi une perte irrévocable. Le sentiment de culpabilité consiste à juger d'avoir transgressé un impératif moral.²²⁹

Indépendamment du fait que Lazarus cherche à donner à sa théorie des « schèmes relationnels » la valeur d'une explication naturaliste, nous pouvons considérer que son point de vue relève d'une importance majeure pour dépasser une approche mécaniste de l'émotion. L'avantage de cette approche relationnelle consiste dans le fait qu'elle permet de dépasser la dichotomie du sujet et de l'objet. L'évaluation d'un fait comme stimulant ne correspond pas à une représentation d'un objet et à la perception de ses qualités objectives, elle est centrée principalement sur la relation de la personne aux aspects stimulants de la situation, à laquelle il faut faire face. Cette relation est saisie par la synthèse des différentes évaluations possibles, qui interviennent la plupart du temps de façon spontanée, irréfléchie et même inconsciente, mais dont l'ensemble

²²⁸ Étant donné qu'aucun des ouvrages de Lazarus n'a pas encore été traduit en français, nous nous permettons de proposer ici de rendre les « core relational themes » par le terme des « schèmes relationnels », plutôt que d'opter pour la traduction « thèmes relationnels centraux » que nous avons rencontrés dans certains comptes-rendus écrit par les chercheurs français dans le domaine des sciences cognitives.

²²⁹ cf. « Table of core relational themes for each emotion » in : R. S. LAZARUS, *Emotion and Adaptation*, op. cit., p. 122.

donne naissance à une émotion déterminée. Pour Lazarus lui-même, ces évaluations correspondent aux causes réelles des émotions.

Dans la réinterprétation que nous proposons de cette théorie, la détermination d'un « schème relationnel » correspondant à telle émotion particulière est plutôt une description des conditions qui doivent être obtenues pour que l'émotion en question puisse être considérée comme une émotion appropriée. Ainsi, nous aimerions déplacer l'accent sur l'aspect normatif des descriptions données par la théorie cognitive. Selon Lazarus, les évaluations cognitives, résumées sous forme d'un « schème relationnel » représentent des conditions suffisantes pour le déclenchement et l'exécution d'une émotion. La version que nous proposons consiste dans la reformulation suivante : pour qu'une émotion puisse être considérée comme appropriée, toutes les conditions nécessaires et suffisantes définies par Lazarus doivent être remplies.

2.2.3.2. Émotions données par esquisses

Récapitulons les résultats auxquels nous avons aboutis jusque là. Les émotions ne sont pas des objets, ni des états psychiques, mais des modes pratiques de faire face aux défis du monde. Le sujet ému se pose des questions sur ses capacités à maîtriser la situation et se ressent ainsi lui-même à travers son émotion. La conscience que nous avons de nos émotions est nécessairement une conscience incarnée, car la plupart des émotions correspondent aux situations où le corps n'assure plus sa maîtrise automatique des choses. Les évaluations de l'importance de telles situations sont par nature psychophysiques et se déroulent à des niveaux de conscience différents. Le plus souvent, il ne s'agit en effet que des approximations, car l'urgence de la situation

émotionnellement chargée ne procure ni le temps, ni la transparence nécessaires pour se faire une idée claire et distincte de ce que nous sommes en train d'éprouver.

La conscience que nous avons de nos émotions passe par des esquisses les plus diverses : l'évaluation cognitive de l'importance de la situation pour mon bien-être, l'appréciation de mes capacités de faire face à la situation, les sensations affectives qui forment le soubassement de telles évaluations, autant des esquisses à partir desquelles se constitue le phénomène émotionnel. Le rôle du sentiment subjectif est de synthétiser continuellement de telles esquisses dans une signification. Du fait, j'ai toujours une conscience latérale de mon corps et de ma façon d'être au monde. Autrement dit, je suis toujours de bonne ou de mauvaise humeur, je me retrouve en telle ou telle disposition émotionnelle par rapport à mes divers projets existentiels. Ce n'est que de temps en temps, à partir de ces dispositions continuellement présentes, qu'une épisod émotionnel surgit avec une violence inattendue et les différentes esquisses demandent à être synthétisées d'une manière explicite : il leur faut un nom. Par ailleurs, cet étiquetage n'est pas un acte aussi neutre qu'on le croit. En synthétisant de différentes *Abschattungen* sous forme d'une émotion concrète qui porte son nom, j'accomplis plusieurs choses à la fois. D'une part, en me disant, « je suis en colère », je réactive les schèmes corporels et comportementaux, véhiculés par la culture qui m'a formé. Sans abandonner ma perspective personnelle, je réactive ainsi tous les scénarios possibles auxquels une colère peut donner lieu (dans le cas de la colère, il peut s'agir d'un scénario du tribunal où j'accomplis à tour de rôle la fonction de victime, celle du requérant, et parfois même celles du juge et de l'exécuteur). D'autre part, en acquiescant de ressentir cette émotion précise, j'en fais une unité transcendante et je

peux la manier comme telle. En faisant « une réflexion impure »²³⁰ sur ce que je ressens par rapport à telle personne et en me trouvant dans un état de colère, je chosifie, certes, un processus encore en cours. Toutefois, grâce à cette synthétisation de quelque chose dont la signification était jusqu'à présent douteuse, je peux insérer et utiliser cette unité dans l'explication de mes actes passés et futurs. Ainsi, selon Sartre

dire « je hais » ou « j'aime » à l'occasion d'une conscience singulière d'attraction ou de répulsion, c'est opérer un véritable passage à la limite assez analogue à celui que nous opérons quand nous percevons un cendrier ou *le bleu* du buvard.²³¹

Pourquoi ce « passage à la limite » est-il décrit ici comme une forme d'apparaître analogue entre les sentiments et les perceptions ? Les différentes unités que nous appelons sentiments ou émotions constituent des ensembles, des *touts* dont la signification globale décide de la signification particulière que nous donnons aux parties, c'est-à-dire aux composantes de notre vécu émotionnel. En ajoutant à nos sentiments un nom concret, nous sommes capables de les modifier, de les renforcer ou de les affaiblir : lorsque nous expliquons par exemple à quelqu'un pourquoi nous sommes irrités en disant « je me suis mal réveillé ce matin », nous affaiblissons certainement les conséquences de ce qui pourrait suivre, si nous avions décidé de lui dire « j'en ai marre de toi ». Cette deuxième possibilité nous jette dans l'aventure d'une émotion dont nous ne pouvons pas prévoir encore toutes les conséquences, mais les scénarios possibles nous viennent déjà certainement à l'esprit au moment même où nous proférons ces paroles.

²³⁰ J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1988, p. 47.

²³¹ J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, p. 47.

Donner un nom concret à son émotion relève donc d'un acte du langage au fort potentiel pragmatique. Voilà pourquoi Sartre conteste l'idée que l'émotion nous fait ressentir les qualités objectives du monde : plutôt que de se trouver affectée par elles, la conscience projette ces qualités dans le monde pour le restructurer à sa guise. Voilà également pourquoi nous appelons l'amour romantique un sentiment aveugle : les actes les plus répréhensibles de la personne bien-aimée se transforment, dans les yeux de l'amant, en adorables caprices. L'émotion accentue notre perspective sur le monde, elle renforce la subjectivité de notre point de vue. Nous pourrions ainsi l'opposer à une attitude qui s'attacherait à bien considérer toute chose, à ne rien projeter de son intériorité sur les situations à considérer. Cela ne veut pas dire pour autant que les évaluations inhérentes aux émotions sont arbitraires. En effet, une émotion, aussi « subjective » soit-elle, peut être jugée (sur la base des critères précis et nullement arbitraires.

Il est désormais possible de préciser le sens que nous donnons à notre révision de la théorie cognitive des émotions. Pour Lazarus, l'ensemble des appréciations concernant le fait stimulant constitue une cause du déclenchement de l'émotion. C'est pour cette raison qu'il situe l'appréciation cognitive au début de la séquence émotionnelle. À la différence de la psychologie empirique, la phénoménologie s'interdit de découper la conscience en différents états qui entretiennent les uns avec les autres les rapports d'efficience causale. La phénoménologie est pourtant à même de reconnaître que les différentes manières d'apprécier la situation, déterminées par Lazarus de façon formelle pour chaque émotion, jouent un rôle majeur dans la genèse du vécu émotionnel. Commençons par observer que les situations émotionnelles quotidiennes

sont d'habitude beaucoup plus incertaines que celles décrites dans les manuels de la psychologie.

Notre thèse consiste à considérer de telles appréciations spontanées et irréfléchies comme autant d'esquisses à travers lesquelles la signification de ce que nous ressentons se fraie le chemin. La fonction de la conscience est de synthétiser ces différentes esquisses avant même que les réponses soient claires. x Les situations sont ambivalentes, nos prochains imprévisibles, les sensations provenant du corps nous confondent. Et pourtant, la conscience affective ou latérale que nous avons de nous-mêmes synthétise, de façon continue, ces appréciations esquissées dans un sentiment subjectif. C'est précisément pour cette raison que nous ne sommes pas toujours capables de distinguer si nous détestons une personne ou bien si nous sommes seulement en colère contre elle.

La thèse naturaliste oblige Lazarus à attribuer aux appréciations cognitives une relevance causale pour le déclenchement des émotions. Il exprime l'idée de cette causalité d'une part en considérant ces appréciations comme des conditions nécessaires et suffisantes pour le déclenchement de l'émotion concernée, d'autre part en formulant sa thèse sous forme d'une loi, formulée à l'instar d'une loi de la nature :

*If a person appraises his or her relationship to the environment in a particular way, then a specific emotion, which is tied to the appraisal pattern, always follows.*²³²

Or, dès que la théorie des appréciations cognitives emprunte cette allure naturaliste, la voilà de retour face au problème de la concurrence des causalités, car les partisans d'une approche somatique ne manquent pas de présenter des arguments redoutables

²³² R. S. LAZARUS, *Emotion and Adaptation*, op. cit., p. 191

pour déjouer la prétention de « cognitive appraisal » à constituer une condition nécessaire et suffisante de l'émotion.²³³

Comme nous l'avons déjà indiqué dans le chapitre précédent, du point de vue de la phénoménologie, il y a une manière de sauver le plus essentiel de la théorie cognitive sans contredire la thèse de l'origine somatique de nos émotions. Selon nous, Lazarus a réussi à établir mieux que tout autre théoricien des émotions des critères de distinction formels entre les émotions, tout en évitant la dichotomie du sujet ému et de l'objet émouvant. En effet, plutôt que de parler des objets formels, il distingue les différentes relations pratiques par lesquelles un individu est d'ores et déjà engagé dans un monde intersubjectif. Pour éviter la controverse avec les partisans de la thèse somatique, il suffirait que Lazarus interprète les résultats de ses recherches (« les schèmes relationnels ») comme des critères formels d'une logique des émotions qui nous permettent d'évaluer à quelles conditions nous pouvons considérer une émotion comme appropriée. Alors qu'il y a toujours une contingence dans la relation causale qui mène de l'objet matériel à la réaction organique, la façon dont l'individu se rapporte émotionnellement aux objets formels n'a rien d'arbitraire.

À notre sens, il n'y a pas de incompatibilité fatale entre les théories neurobiologiques et les théories cognitives des émotions : les premières décrivent les causes immédiates des émotions, tandis que les secondes décrivent la signification et la place des émotions dans notre existence. Les descriptions des « schèmes relationnels » n'identifient pas les causes nécessaires et suffisantes des émotions ; bien

²³³ cf. nos chapitres 1.3.3. « Primauté cognitive versus primauté affective » ainsi que 1.3.4. « Les pièges de l'argument de soustraction ».

plutôt, elles développent et précisent les descriptions déjà existantes de ces émotions et permettent de mieux dégager leur signification, leur intelligibilité et les critères de leur pertinence.

Lorsqu'une théorie des émotions tente d'imposer son approche en contestant la légitimité des approches alternatives, elle devrait montrer en quoi sa façon de concevoir l'émotion puisse résoudre les problèmes théoriques que les émotions posent. C'est pour cette raison que nous allons, dans les deux chapitres suivants, tester la fécondité de la thèse présentée en nous attaquant à deux problèmes principaux: Comment délimiter le domaine des émotions par rapport à d'autres états affectifs ? Comment résoudre l'ambiguïté foncière des émotions qui nous apparaissent à la fois comme des états imposés de l'extérieur et comme des sensations les plus personnelles que nous ressentons ? Autrement dit, nous allons tester la valeur heuristique de l'approche phénoménologique des émotions, telle que nous l'avons présentée.

TROISIEME PARTIE

1. Définir la place et l'essence des émotions

Lors du compte rendu que nous avons donné de la controverse de la « primauté des affects » *versus* « la primauté des appréciations cognitives » dans la séquence émotionnelle, nous avons vu les adversaires se référer à des émotions très différentes. Alors que les partisans de la thèse somatique proposent de considérer comme paradigmatiques les émotions telles que la peur, l'effroi, la colère et d'autres émotions dites primitives, les défenseurs de l'approche cognitive insistent sur les émotions qui durent, qui sont fortement conditionnées par le contexte socio-culturel et qui présupposent une interaction complexe avec d'autres processus psychiques. L'impossibilité d'un déclenchement non-cognitif de l'émotion est alors démontré sur les exemples de la honte, de la jalousie, des remords, etc. L'impression d'une certaine futilité d'un tel débat nous amène à la question suivante : les émotions forment-elles une classe naturelle unifiée ? Ne serait-il pas envisageable que les états et les processus étudiés par les neurosciences de l'affectivité soient des états et des processus fondamentalement différents des « schèmes relationnels » qui font l'objet d'une théorie cognitive ? Si nous répondons à cette seconde question par l'affirmative, il n'y aurait alors pas d'émotion en général, seulement des différents types des émotions, réciproquement hétérogènes. Dans ce cas là, il serait vain de vouloir rendre compte de leur déclenchement, de leur développement et de leurs conséquences par un modèle

explicatif unique. À la question « est-ce que les émotions nécessitent un antécédent physiologique ? », « est-ce que la nature et l'intensité des émotions dépendent de l'évaluation cognitive ? », nous ne pourrions donner qu'une réponse triviale : c'est vrai pour certaines émotions, c'est faux pour d'autres. Afin de contester une telle solution, au bout du compte tout aussi décevante que les apories précédemment citées, nous nous proposons de chercher le lieu exact des émotions et d'en délimiter le concept par des traits qualitatifs.

Pour déterminer la spécificité des émotions, les neurobiologistes décrivent l'activation de la voie thalamico-amygdalienne, les psychologues les définissent par des appréciations cognitives de type particulier, les évolutionnistes parlent de réponses adaptatives et les sociologues les conçoivent comme des constructions sociales, déterminées par la culture et le langage. Notre choix sera de considérer les émotions comme un type spécifique de *conduites*, avec leur propre engrenage de motivations, d'évaluations, de réactions motrices et d'expressivité. L'avantage de cette approche est d'éviter au moins les apories caractéristiques de certaines controverses où les données sont d'emblées faussées par des présupposés dualistes. Or, pour éviter cet écueil, les émotions ne doivent pas être comprises en premier lieu comme des états de conscience. Partir des « états de conscience » revient à considérer les émotions comme autant de données intérieures qui ne demandent qu'à être découvertes par le détournement du regard à l'intérieur de soi. Non seulement il devient dès lors impossible de prendre en considération tout le conditionnement physiologique des émotions, mais c'est méconnaître la nature même de la conscience : ma conscience n'est pas un réceptacle dans lequel je pourrais observer, grâce à l'introspection, les

états mentaux les uns à côté des autres, elle est ce qui me met en situation dans le monde. En reprenant les termes utilisés par Max Scheller, nous voudrions refuser l'attitude intellectualiste qui réduit « le tout émotionnel » à des états.²³⁴

Toutefois, parler des émotions en termes de comportements ne signifie aucunement retourner aux théories behavioristes, qui, à la différence de notre approche, partent d'une conception réductionniste de « comportement observable » et s'empêchent ainsi de concevoir l'émotion autrement que comme une réaction spécifique à un stimulus intense. Éviter le danger de l'intellectualisme et du behaviorisme signifie en même temps - refuser d'expliquer le tout émotionnel par les mécanismes de leur déclenchement, qu'il soit stipulé au niveau des états cognitifs ou au niveau des états physiologiques. En nous intéressant à l'essence des émotions, nous nous éloignons de la psychologie descriptive, soucieuse pour son compte d'expliquer les émotions par leurs causes.

Analyser les émotions en termes de conduites devrait nous permettre de mieux cerner la spécificité de l'émotion en tant qu'elle se différencie non seulement des autres types de comportements (comportement rationnel, réaction spontanée), mais également des autres phénomènes affectifs (sentiment, passion).

On considère l'émotion le plus souvent comme un processus complexe, incluant des composantes cognitive, physiologique, comportementale et mimo-posturo-gestuelle. L'intégration de ces composantes formerait ainsi le sens référentiel du terme « émotion ». Une telle intégration pourrait probablement délimiter la spécificité des

²³⁴ Max SCHELER, *Le formalisme en Éthique et l'Éthique Matériale des Valeurs*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, p. 275.

émotions par rapport à d'autres états de notre vie affective. Mais d'abord, il s'agit de délimiter le concept même de l'affectivité.

1.1. La distinction entre les dispositions et les émotions

Tous nos actes ont une tonalité agréable ou désagréable, bien que celle-ci passe souvent inaperçue. La qualité même de cette tonalité est difficilement discernable, car elle n'est pas un acte qui se dirige vers un objet. La tonalité affective ne possède pas de relation intentionnelle explicite à quelque chose d'objectif et diffère ainsi à la fois des émotions et des sentiments, qui sont des actes et qui se définissent précisément par leur relation à l'objet.

À travers l'analyse husserlienne de l'intentionnalité des sentiments, nous avons montré la thèse contestable d'une primauté de la représentation sur le sentiment. Dans l'exemple de la joie ressentie devant un paysage, l'être-agréable éprouvé sous forme d'une sensation affective (*Gefühlsempfindung*) doit être fondé sur la représentation de ce paysage. La mise en valeur de la *Befindlichkeit* par Heidegger consiste à renverser cette primauté. La tonalité affective, qui n'est pas une intentionnalité objectivante, est une façon d'ouvrir le monde et c'est seulement sur l'horizon de cette affectivité originelle que des actes objectivants, émotions ou sentiments, peuvent se réaliser. La tonalité affective, en tant qu'ouverture du monde, possède la primauté sur tous les actes objectivants, puisque ceux-ci ne sauraient être effectués que dans un monde préalablement ouvert. Nous donnerons à cette disposition plus profonde le nom de « tonalité affective », conformément à la traduction sartrienne du terme *Befindlichkeit*.

La *Stimmung*, que nous rendrons par « l'humeur » désignera désormais les humeurs superficielles par lesquelles l'affectivité se manifeste au niveau ontique.

Cela ne veut pas dire pour autant que la tonalité affective est dépourvue de toute relation avec quelque chose d'objectif. De façon implicite, j'entrevois ce qui m'empêche d'être heureux et ce qui me prédispose à la sérénité. La rédaction d'une thèse de doctorat a une dimension de plaisir-déplaisir selon le rythme allègre ou morne des pensées qui viennent à l'esprit. C'est que le travail intellectuel lui-même répond à un souci existentiel de bien-faire. Mais de telles humeurs ne sont que la surface d'une disposition plus profonde. En effet, seule l'angoisse possède cette structure qui nous ouvre à l'être. Cette possibilité est assurée par le fait que l'angoisse ne se laisse capter par aucun étant particulier. En s'inspirant de Heidegger, Sartre désigne cette disposition affective qui nous ouvre à la facticité de notre existence par le terme de la nausée. Dans l'expérience de la nausée, le pour-soi saisit, de façon non-positionnelle, sa propre contingence.

Il ne faut pas confondre ces dispositions fondamentales avec les épisodes émotionnels. C'est toujours sur le fondement de ces dispositions affectives que se produisent les épisodes émotionnels que nous éprouvons quotidiennement. Ce n'est que dans certaines situations privilégiées que la nausée remonte à la surface des choses pour donner à l'ensemble des choses ce goût fade et insurmontable décrit par Sartre dans le roman du même nom. De même, ce n'est que dans des situations exceptionnelles que l'angoisse nous empêche de poursuivre nos préoccupations quotidiennes et nous pose devant la question de l'être. C'est seulement dans une telle

situation privilégiée que nous nous apercevons que la fin ultime de nos petits projets fait défaut.

Pourquoi la signification de telles humeurs nous reste fondamentalement inaccessible et n'apparaît qu'à travers des situations que nous ne choisissons pas ? C'est que nous avons tendance à diriger notre intentionnalité non pas vers son fondement profond, mais bien plutôt vers les objets de monde, considérés comme autant d'ustensiles ou obstacles du point de vue de nos différents projets existentiels. La signification de l'affectivité constituante n'apparaît donc qu'à travers les différents épisodes émotionnels auxquels nous avons habituellement affaire. L'émotion suppose un projet à partir duquel elle se détache des autres vécus affectifs.

Les distinctions que nous allons faire dans les chapitres suivants prendront un tel projet pour trait distinctif de l'émotion, car c'est seulement en tant qu'il est orienté par un projet vital que l'individu peut réaliser les différentes appréciations de valeur, rendues explicites par la théorie cognitive. Il va de soi que les distinctions proposées sont établies au niveau de l'affectivité constituée.

1.2. L'émotion, en tant qu'impulsion à l'agir, se distingue du sentiment.

La question de l'essence des émotions mérite alors d'être posée en termes de comportement : en quoi une conduite émotionnelle se distingue-t-elle d'une conduite sentimentale, en quoi diffère-t-elle d'une réaction spontanée ?

Commençons par la distinction entre les émotions et les sentiments. Le terme sentiment admet lui-même plusieurs significations possibles. Par sentiment, nous pouvons entendre premièrement une sensation, comme lorsque nous avons froid au

pieds ou sentons la faim. C'est dans cette acception que les auteurs anglo-saxons utilisent le terme de « feeling » pour débattre de la question de savoir s'il représente ou non une composante essentielle de l'émotion. En effet, le problème de traduction devient immédiatement un problème de délimitation : alors que James parle indifféremment d'un « sentiment de bleu » [*feeling of blue*], d'un « sentiment de froid » [*feeling of cold*], et puis, dans le chapitre consacré aux émotions, des sentiments relatifs à l'état affectif comme l'envie de pleurer, la langue française aurait tendance à situer les premiers sous la catégorie des sensations et les seconds dans la catégorie des sentiments. Seulement, la théorie jamesienne des émotions est basée sur cette polysémie du terme « *feeling* » en anglais. Ainsi, le *feeling* constitutif des émotions correspond d'un côté à la proprioception des modifications corporelles déclenchées par la perception d'un fait stimulant et de l'autre côté au *sentiment* de l'état agréable ou désagréable dans lequel nous nous trouvons.

C'est dans cette deuxième signification que le sentiment acquiert une certaine synonymie avec le domaine des émotions. Apparemment, l'un ou l'autre terme peut s'appliquer presque indifféremment aux vécus tels que l'amour, la haine, la jalousie ou la honte. La distinction que nous souhaitons établir entre les émotions et les sentiments consiste donc à tracer une limite, pénétrable certes, au sein de cette synonymie.

Il ne s'agit pourtant pas de trancher une frontière entre le sentiment et l'émotion comme s'il s'agissait de deux espèces différentes appartenant au genre des états mentaux. Tant que nous les considérons comme deux classes voisines des états mentaux, nous sommes tentés de qualifier les sentiments comme des états affectifs plus stables, plus durables et moins violents, alors que les émotions se caractériseraient

par leur intensité et brièveté. Mais ce critère d'intensité montre bien facilement son insuffisance : n'est-il pas possible d'envisager une émotion faible sans qu'elle se confonde pour autant avec un sentiment ? Ainsi, la peur et l'angoisse peuvent bien connaître des variations extrêmes dans leurs intensités respectives et pourtant, la première se distinguera toujours de la seconde par l'objet intentionnel qu'elle présuppose. C'est qu'une différence d'intensité n'est pas suffisante pour rendre compte d'une différence de nature, comme le montre Bergson dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Serait-il alors possible de déduire une distinction plus précise à partir de l'analytique heideggérienne ? Nous sommes toujours affectés de telle ou telle manière, nous nous sentons bien ou mal, agréablement ou désagréablement dans une situation (*Stimmung*). Mais c'est seulement lorsque nous procédons à la confrontation de nos tendances avec notre situation que naissent les émotions à partir du senti. C'est seulement un sujet potentiellement agissant qui peut ressentir une émotion, en confrontant les attentes propres de son projet avec ce qu'il ressent comme ressort ou comme obstacle par rapport à son action virtuelle ou réelle. Ainsi, c'est une chose de s'ennuyer pendant une conférence (sentiment d'ennui) et une autre d'être empêché de partir par le conférencier qui prolonge sa contribution inutile au-delà des soixante minutes que vous aviez prévu de lui consacrer (l'ennui se transforme en colère). L'émotion a ici pour base le sentiment de déplaisir, mais elle demande en plus la confrontation d'un projet vital concret (partir) avec une contrainte extérieure (le conférencier n'arrête pas de parler).

Voilà aussi pourquoi une émotion peut être liée à une situation présente aussi bien qu'à une situation future, mais beaucoup plus difficilement à une situation passée. Voici un exemple qui semblerait contredire notre thèse. La nouvelle que quelqu'un m'a maltraité en public, il y a une semaine, me met en colère contre cette calomnie passée. Mais cette colère elle aussi peut s'expliquer non seulement par le fait qu'en apprenant cette nouvelle pour la première fois, la situation devient pour moi entièrement présente, mais surtout par la difficulté de faire avec, de se venger ou de faire quoi que ce soit pour rétablir la justice. Elle est donc reliée à cette confrontation frustrante entre l'action désirée et le manque de moyens, elle est donc encore une fois reliée à la structure d'une intentionnalité virtuellement agissante.

Il reste à savoir si les émotions joyeuses ont pour la base un accord bienheureux entre le projet vital et la situation. Considérons le cas d'un agent boursier qui est excité en apprenant que les valeurs des actions ont connu subitement une augmentation extraordinaire à la Bourse de Paris : nous pourrions qualifier son excitation de joie impatiente. Il respire plus profondément, son cœur bat plus fort que d'habitude. Pourtant, il devrait procéder à une décision rationnelle et rester calme. Mais il n'y a pas de quoi s'étonner, car c'est précisément cette nécessité de passer à l'action, de prendre une décision de placement, qui explique le déclenchement des émotions. Si cet homme n'avait rien à vendre ni à acheter, la nouvelle de l'augmentation des valeurs boursières produirait chez lui tout au plus le regret de ne pas pouvoir y participer. Or, le regret est précisément un sentiment qui n'appelle ni l'action, ni la conduite, ni la décision à prendre. À la différence du sentiment, une émotion présuppose la possibilité

de s'imaginer une action, pour que l'entrave qui s'y oppose puisse donner naissance aux conduites émotionnelles typiques.

1.3. Le rapport entre l'émotion et la motivation.

En même temps, c'est le rapport entre la motivation et l'émotion qui se précise. Les psychologues ont étudiés certaines conduites irrationnelles à la bourse dont il ressort que les situations à forte charge affective nous poussent à agir, alors qu'il existe des raisons objectives pour se réfugier dans l'inactivité, tant que la situation ne s'éclaircit pas. Même les agents financiers, qui devraient se fier à un calcul strictement mathématique, obéissent à des motivations secondes dont seule « la théorie des jeux » permet de rendre compte.

On pourrait ainsi aboutir à une conception pan-affective de la vie psychique, comme le fait Pradines dans son *Traité de la psychologie générale* : selon Pradines, toute représentation a un caractère biologique et une dimension affective, sans lesquelles elle serait inagissante. Mais Pradines cherche l'origine de l'émotion dans un « dérèglement de la fonction représentative ». Ce dérèglement a des origines diverses : d'une part, il peut être dû aux circonstances ; de l'autre, il correspond à une surévaluation typiquement humaine des fins affectives (par exemple la peur de la mort) ; enfin, il peut résulter d'un excès d'imagination, qui présente un fait à venir comme immédiat, provoquant ainsi un télescopage du futur vers le présent.

Considérer l'émotion en termes de dérèglement nous paraît réductionniste, puisque l'émotion nous pousse souvent à réagir avec l'intensité nécessaire pour arriver à nos

fins. Par ailleurs, Pradines n'atteste-t-il pas, peut-être malgré lui, la nécessité et l'utilité de ce « dérèglement » ? Si les fins affectives n'étaient pas surévaluées, qu'est-ce qui nous ferait agir dans les situations qui exigent une motivation forte ? L'attitude passive par rapport à l'existence, dont fait preuve Phineas O. Gage, le blessé apathique décrit par Damasio, témoigne du fait que les choix rationnels ne relèvent ni exclusivement ni principalement du domaine du calcul, mais d'une attribution de valence affective à tel choix plutôt qu'à un autre. Les émotions participent par là même à ce que l'on pourrait appeler la rationalité pratique. Ainsi nous retournons à la thèse proposée plus haut par les théoriciens de « l'appréciation cognitive » : ce qui est en jeu dans les émotions, c'est la signification des événements pour le bien-être de la personne.

1.4. L'émotion, en tant qu'elle met en question nos capacités de réponse, se distingue de la réaction spontanée.

Une fois établie la différence entre le sentiment et l'émotion, il nous sera possible d'avancer une définition provisoire qui nous permettra de distinguer d'abord l'émotion et la réaction spontanée, et ensuite les émotions et les passions. L'émotion nous apparaît, à ce stade du raisonnement, comme une réaction spécifique à un rapport anormal entre nos tendances et les moyens (extérieurs ou intérieurs) de les réaliser.

En premier lieu, il faudra déterminer la spécificité de ce type de réaction, notamment en opposition à la réaction spontanée, car les deux peuvent être définies comme autant d'impulsions à l'agir. Pour justifier mon présupposé de départ (les émotions ne précèdent pas les conduites émotionnelles, mais elles se réalisent dans ces conduites), je dois montrer pourquoi la réaction, en tant qu'elle est émotionnelle, prend la forme d'une conduite. Il ne suffit pas de dire que l'émotion met en jeu notre

capacité d'évaluer la situation, ne serait-ce qu'au niveau de l'implicite, mais il faut encore rapporter l'émotion à la façon dont nous ressentons le conflit ou l'accord entre la situation et nos capacités à nous débrouiller. En cela, une émotion se distingue radicalement de ce qu'on appelle une réaction spontanée : si la réaction est proportionnelle au stimulus, elle n'interroge pas les moyens dont je dispose pour répondre.

Qu'est-ce qui distingue par exemple un tressaillement d'une peur ? Le claquement d'une porte qui nous fait tressaillir, peut difficilement être assimilée à une situation émouvante. La *vraie peur* ne survient que dans une situation où nous sentons combien sont réduites nos possibilités de s'enfuir ou de survivre face à un danger. Les endroits ténébreux représentent des contextes typiques où nous ressentons la peur, étant donnée la capacité limitée de notre vue, nous sentons notre puissance à agir diminuer et la disproportion avec les stimuli est alors d'autant plus grande.

La réaction spontanée et l'émotion nous apparaissent comme deux formes conjointes de l'impulsion à l'action, mais tandis que la première se joue au niveau organique, la seconde doit s'insérer, avec plus ou moins de cohérence, parmi d'autres tendances incluses dans notre projet vital. Il ne s'agit donc pas d'opposer la réaction spontanée et la conduite émotive comme si elles étaient deux catégories réciproquement séparées, mais de voir dans la réaction adaptative un simple moment de certaines expériences émotionnelles, qui sont pourtant plus complexes et interagissent avec nos processus cognitifs.

L'inclusion de la réponse adaptative dans l'émotion se remarque aisément dans les cas exemplaires, tels le mouvement vers l'objet bénéfique ou le mouvement qui nous

pousse à fuir la menace. Mais la plupart de nos réponses sont plus complexes, comme le mouvement qui nous porte vers un résultat souhaitable ou qui nous pousse à éviter l'erreur et ses conséquences. Dans ces cas, les conduites émotionnelles ne se comprennent pas sans intervention des évaluations implicites de nos chances. C'est pourquoi la définition des émotions, proposée plus haut, inclut un rapport anormal entre nos tendances (notre désir) et les moyens (ou obstacles) qui permettent (ou empêchent) leur réalisation.

1.5. La passion se distingue d'une émotion en ce qu'elle se replie sur elle-même dans une conduite « magique » de l'auto-justification

Ces distinctions préliminaires devraient finalement aboutir à la différenciation entre les émotions et les passions. Malgré certaines apparences, cette distinction n'est pas encore présente chez Descartes, ou plutôt, la distinction cartésienne entre les passions et les émotions doit être comprise indépendamment des différences entre ces deux notions dans le lexique contemporain. Premièrement, les passions représentent pour Descartes tous les états affectifs sans distinction d'intensité ou de durée : le dégoût, la tristesse, l'humilité ou l'espérance sont aussi bien des passions que les exemples classiques de la colère ou de l'amour. Par le terme de « passions », Descartes entend donc, conformément au sens couramment adopté aux XVI^e et XVII^e siècles, aussi bien les émotions les plus vives que les sentiments les plus calmes. Et deuxièmement, lorsque Descartes définit les passions comme

des perceptions ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits,²³⁵

il n'entend nullement par là subdiviser le genre des passions en trois espèces, qui formeraient les trois catégories distinctes de notre affectivité. Au contraire, toutes nos passions sont *en même temps* des perceptions, des sentiments et des émotions ; chacun des moments, distingué ainsi par Descartes, révèle un certain aspect de ce vécu complexe que sont les passions :

1. le terme de « perceptions » indique que l'âme est non pas active, mais percevante et qu'une passion peut être comprise également comme une idée confuse, passivement perçue.

2. le terme de « sentiments » indique que les passions ont leur origine dans les sensations en provenance du corps et qu'elles se rapportent également aux qualités des objets qui meuvent nos sens.²³⁶

3. le terme d'« émotions » indique enfin que les passions ébranlent et agitent notre âme plus fort que tous les autres *modi cogitandi*. Il ne faut pas pourtant confondre cet « ébranlement » avec le dérèglement accentué par Pradines. Descartes précisera le sens de cet ébranlement dans l'art. 40 par la fonction motivationnelle des

²³⁵ *Les Passions de l'âme*, art. 27, AT XI, 349.

²³⁶ L'art. 51 qui précisera que les qualités sensibles, qui sont pertinentes pour expliquer le déclenchement des passions, sont notamment celles qui s'opposent selon le critère nuisible-utile : « les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants ».

passions qui prédisposent notre volonté à vouloir les mêmes choses auxquelles elles préparent notre corps.

Dans la IIe partie du *Traité de Passions*, Descartes fait une nouvelle distinction, une distinction spécifique entre deux genres, à savoir entre les émotions purement intellectuelles, qui viennent en l'âme par la seule action de l'âme, et les passions de l'âme au sens propre, qui sont toujours causées et entretenues par des processus cérébraux et corporels. Mais cette distinction nous semble presque contraire à celle que nous établissons ordinairement aujourd'hui : tandis qu'une émotion présuppose toujours une réaction corporelle typique et plus ou moins observable et prend sa source souvent dans une situation perceptive, une passion peut très bien être produite et entretenue par le simple jeu de l'imagination, des souvenirs. Dans une passion, du fait même de sa durée prolongée, se perd alors cet engagement corporel qui caractérise l'émotion.

Si nous adoptons une optique proche de l'*Esquisse* sartrienne, nous pourrions dire que la conduite émotive se distingue d'une conduite passionnelle par la façon dont je m'apprends moi-même et dont j'apprends le monde. Lorsqu'une conduite négative se trouve en impasse, il vient un moment où il ne reste d'autre choix que d'assumer l'échec ou de le nier par tous les moyens. C'est cette deuxième voie qu'emprunte la passion.

La conduite passionnelle se différencie ainsi d'une conduite émotive dans la mesure où le sujet passionné cherche à sélectionner dans les éléments du réel exclusivement des stimuli qui le renforcent dans sa conviction : c'est d'ailleurs pour

cela qu'à l'inverse des émotions, la passion est liée à des comportements de refoulement, qui se caractérisent par l'omission ou la distorsion des faits.

De ce point de vue, il semble que les descriptions des différentes conduites magiques, fournies par Sartre dans son *Esquisse*, s'adaptent mieux aux passions qu'aux émotions. En attribuant à la passion la fonction de réduire la dissonance cognitive, nous comprenons pourquoi cette magie passionnelle prend si souvent des apparences de raisons. L'autre trait caractéristique des passions réside dans la captivité de la conscience qui s'auto-aliène en se projetant dans l'avenir la même tonalité affective qui imprime son monde actuel. Ce n'est pas dans l'émotion, comme le dit Sartre, mais bien plutôt dans la passion que la conscience confère au monde des qualités définitives et substantielles de manière que celui-ci m'apparaît comme terrifiant pour l'éternité. La passion tend à se perpétuer en projetant vers l'avenir les mêmes qualités affectives auxquelles elle s'attache aujourd'hui :

Le monde magique se dessine, prend forme, puis se resserre sur la conscience et l'étreint : elle ne peut pas vouloir lui échapper, elle peut chercher à fuir l'objet magique, mais le fuir, c'est lui donner une réalité magique plus forte encore. Et ce caractère même de captivité, la conscience ne le réalise pas en elle-même, elle le saisit sur les objets, les objets sont captivants, enchaînants, ils se sont emparés de la conscience.²³⁷

De ces exemples résulte que la passion s'accompagne toujours d'un retour sur soi, car l'auto-justification fait nécessairement partie de la passion, à la différence d'une émotion. Et c'est justement cette pseudo-réflexion, qui imite le calcul rationnel, qui permettra de changer les normes, de restructurer le champ pour mieux s'y retrouver et de s'enfoncer plus profondément dans l'attitude « magique » par rapport au monde.

²³⁷ J.-P. SARTRE, *L'Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 103.

Par la réflexion, nous pouvons travailler notre colère ou notre haine pour la rendre plus vive encore : non seulement nous voyons le monde différemment par la suite, mais nous y sommes engagés par le biais même de notre attitude passionnelle. Nous projetons dans l'objet (l'autre personne) l'unique possibilité de remplir ou de frustrer nos attentes et nos exigences.

Pour comprendre ce que signifie une conduite émotionnelle, nous étions obligés de décomposer le vécu émotionnel selon ses différents moments et de voir leur imbrication réciproque. Ainsi avons-nous distingué, dans le processus émotionnel, une réaction corporelle, une évaluation cognitive de la situation, une séquence comportementale (avec ses propres impulsions et motivations à l'action) et finalement les tendances globales de notre existence (lesquelles se manifestent sous forme d'émotions devant un certain type d'obstacle).

En s'interdisant de considérer tel ou tel aspect de la séquence émotionnelle comme la cause dont les autres aspects ne seraient que des effets, nous avons voulu saisir l'expérience affective à la fois dans son indistinction première et dans son articulation implicite. Nous avons notamment essayé de montrer l'imbrication qui existe entre les évaluations cognitives et les motivations émotionnelles, entre les impulsions spontanées résultant de la situation et les tendances durables. Quant aux réactions corporelles, nous les incluons dans le vécu complexe des émotions au même titre que les évaluations spontanées : ce sont des esquisses de certaines qualités de l'objet que nous éprouvons à travers nos sensations affectives.

2. Les émotions sont-elles des actions sui generis ?

Les émotions présentent un paradoxe frappant : d'un côté, nous nous accordons le plus souvent pour dire que les émotions nous adviennent, qu'elles nous surprennent, qu'elles surgissent malgré nous et que nous en sommes d'une certaine façon victimes. C'est ainsi que nous nous trouvons parfois submergés par une colère et par une peur panique dont nous regrettons ensuite les conséquences. Cependant, nous devons reconnaître que les mêmes émotions dépendent dans une large mesure de nos jugements, de notre propre engagement dans le monde et que nous en sommes alors nous-mêmes responsables. Ma colère peut provenir d'une considération injuste d'autrui, ma peur panique peut avoir son fondement dans une évaluation précipitée. La question se pose alors : faut-il ranger les émotions du côté des événements qui arrivent à l'individu ou bien devraient-elles être classées parmi nos actions propres ?

Cette question demande à être développée sur deux versants. D'une part, elle débouche sur un problème pratique : sommes-nous en mesure de contrôler nos émotions ? D'autre part, elle présente un enjeu théorique concernant la nature même de notre conscience : comment notre conscience peut-elle être affectée ? Y a-t-il des processus (dans notre corps, dans notre entourage) que l'esprit conçoit comme hétérogènes par rapport à lui et qui le déterminent pour ainsi dire de l'extérieur ? Pour répondre à cette double question, il faudra dénouer la relation complexe entre la passivité et la spontanéité de notre conscience.

Après l'examen des arguments qui peuvent être avancés soit en faveur de notre activité, soit en faveur de notre passivité face aux émotions, j'essaierai de dépasser cette alternative simpliste. Dans la dernière partie, je donnerai d'abord raison à ceux qui soutiennent que l'excitation physiologique constitue une composante déterminante de l'émotion. Je définirai alors les émotions à partir des évaluations essentiellement somatiques qui nous poussent à agir, de manière le plus souvent irréfléchie. Reconnaître l'importance de la composante physiologique ne revient pas pour autant à dire que les émotions ne laissent aucune place à notre prise de responsabilité : les réponses corporelles sont à leur tour conditionnées par notre éducation et notre culture, de sorte que la conscience a tendance à s'identifier pleinement avec ses états émotionnels. Or, nos identifications culturelles et sociales n'échappent certainement pas à notre pouvoir. Même dans nos réactions les plus automatiques, il n'y a donc pas de passivité proprement dite : les émotions se développent selon des modèles profondément intériorisés et adopter une conduite émotive revient à donner raison à tel ou tel modèle. Il faudra éviter le dualisme qui assimile une action du corps à une passion dans l'âme et démontrer que la spontanéité du corps ne signifie aucunement la passivité de l'esprit.

2.1. Notre passivité face aux émotions :

2.1.1. Le point de vue du langage ordinaire et Médée victime de ses passions

Les métaphores suggérant que les émotions arrivent à l'homme sans qu'il puisse en être l'auteur sont nombreuses : nous pouvons ainsi dire d'un homme qu'il a été « paralysé par la peur », « emporté par la colère », « surpris par la jalousie », « abattu par les remords » ou, dans le meilleur des cas, « atteint par la flèche d'Eros ». Parallèlement à cette conception commune, la mythologie grecque nous fournit l'exemple paradigmatique d'un sujet victime de ses passions, dont la source se trouve à l'extérieur de lui : les passions sont ainsi apparentées aux différentes sortes de malédictions décrétées par les dieux. Dans les poèmes homériques, les passions résultent des forces qui s'exercent à l'extérieur du héros tragique, elles n'ont pas l'origine dans son âme. La fureur d'Achille gonfle son thumos et le pousse à dégainer l'épée pour tuer Agamemnon, et c'est seulement l'interdiction d'Athéna qui l'empêche d'exécuter sa vengeance.

Plus intéressante pour nous que la poésie homérique, une conception plus tardive des passions les fait apparaître dès le Vème siècle avant J.-C., comme autant de conflits situés à l'intérieur de l'âme humaine. Je ne veux pas parler ici de l'image platonicienne d'une âme tripartite, mais de l'exemple paradigmatique d'un être victime de ses passions : Médée.

Au lieu d'un homme soumis aux forces qui le dépassent, Euripide nous présente une femme déchirée par un conflit interne : l'amour et l'obéissance au devoir s'opposent dans le cœur de Médée. Le mythe de Médée a connu de nombreuses

adaptations dans l'Antiquité : on connaît l'existence d'au moins six pièces grecques et six pièces latines consacrées à Médée, mais c'est le poète latin Ovide qui a résumé le déchirement de Médée par cette formule devenue canonique : « video meliora proboque, deteriora sequor. »²³⁸. Par cette formule, Ovide traduit le sentiment d'impuissance d'une femme auquel le devoir commande d'être fidèle au roi son père et à son pays ; malgré cette vision claire et distincte de ce qu'il faut faire, Médée cède à l'amour qu'elle conçoit pour Jason, tout en ayant le pressentiment des conséquences désastreuses de cette passion pour elle et pour son entourage. Qu'est-ce qui s'oppose à quoi ? La raison aux passions ? C'est ce que semble indiquer le vers d'Ovide qui suit de près l'imprécation déjà citée « aliudque cupido, mens aliud suadet ».

Descartes refuse qu'un tel conflit puisse véritablement avoir lieu. Dans une lettre à Mersenne de 1637, il écrit : « le mot *video meliora proboque* (...) n'est que pour les esprits faibles »²³⁹, c'est-à-dire les individus dont l'entendement est si faible qu'il laisse leur volonté indéterminée. C'est donc parce qu'ils ont mal raisonné que les gens s'attachent au pire.

Leibniz interprète l'exemple de Médée comme la confirmation du fait que nous agissons toujours par inclination : selon lui, Médée choisit la voie du pire, parce qu'elle recherche par là un agrément caché, dont elle n'est pas entièrement consciente. L'explication proposée par Leibniz est la suivante : la représentation de cet agrément n'est pas perçue par Médée de façon claire et distincte, car elle se trouve immergée dans la masse des petites perceptions et des appétitions qui lui sont associées.

²³⁸ OVIDE, *Métamorphoses*, VII, 21: « Je vois le meilleur, l'approuve et fais le pire ».

²³⁹ Lettre à Mersenne, fin mai 1637, *Oeuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, p. 534.

Spinoza se sert de l'exemple de Médée pour rendre compte des « forces des affects ». Bien que ces forces tirent leur origine et leur énergie dans le *conatus*, c'est-à-dire dans l'impulsion à vivre et à conserver son être qui se trouve au plus profond de l'individu, elles relèvent du régime inadéquat de la pensée et détournent alors leur énergie contre la personne qui en est victime. Les passions se détachent ainsi de l'individu et se retournent contre ses intérêts propres, d'où l'impression largement partagée qu'elles constituent une contrainte extérieure dont la maîtrise nous échappe. La conscience de Médée est ainsi habitée et hantée par les affects qui lui nuisent et qui mènent irrémédiablement à sa perte. Si Médée peut être dite « aliénée », c'est parce qu'elle est en proie à une passion qui la dépossède de sa propre puissance d'agir, en exerçant sur sa raison une influence contraire que cette raison n'a pas elle-même la capacité de contrôler. La personne de Médée est le siège des passions qui échappent à toute maîtrise.

Il existe donc des significations hautement contrastées de l'histoire de Médée, mais c'est toujours l'aliénation passionnelle qui ressort à travers toutes ces différentes interprétations. L'histoire de Médée raconte le fait d'être pris par quelque chose de fondamentalement étranger à la conscience, contre quoi on ne peut rien, tant cette chose a pris possession intimement de la personne. Peut-on se satisfaire de la réponse de Descartes selon qui la formule « *Video meliora proboque* » ne vaut que pour les esprits faibles ? Non, car Descartes lui-même reconnaît qu'il y a dans les passions une composante qui s'oppose à une maîtrise instantanée de notre excitation. C'est le mécanisme physiologique qui est responsable du déclenchement des émotions et qui

est défini comme un mouvement circulaire du sang et des esprits animaux qui viennent harceler notre glande pinéale et exercent ainsi une influence déterminante sur nos pensées : c'est la circularité du phénomène qui empêche à l'âme de prendre un pouvoir absolu sur ses passions, comme en témoigne l'art. 46 des *Passions de l'âme*.

2.1.2. Les émotions sont involontaires en tant qu'elles sont déterminées par leur causalité physiologique

Selon la conception physicaliste, le déclenchement de nos passions est entièrement involontaire et nous ne sommes pas en mesure d'arrêter une émotion par une simple décision. Malgré une description physiologique plutôt désuète, la théorie de Descartes n'est pas si loin de certaines conceptions actuelles, même si peu d'auteurs oseraient déclarer un rapport de filiation direct avec Descartes. Ainsi Paul Ekman affirme-t-il: « puisque les émotions adviennent avec un brusque déclenchement, à travers une évaluation automatique qui n'engage qu'une conscience minimale, et qu'elles incluent des réponses involontaires consistant dans les changements expressifs et physiologiques, nous faisons souvent l'expérience que les émotions nous arrivent sans que nous les choissions ».²⁴⁰

Cette façon d'accentuer notre passivité envers les émotions consiste à prendre pour fondamentale leur composante physiologique, tout en soutenant que la prise de conscience de nos vécus émotionnels ne représente qu'un aspect secondaire, voire un

²⁴⁰ P. EKMAN, *The Nature of Emotion*, New York, Oxford University Press, 1994.

épiphénomène. La passivité des émotions résulterait ainsi de leur conditionnement neurobiologique. Les réductionnistes insistent sur l'indéniable passivité avec laquelle nous subissons certains types de réactions corporelles : nous sommes, par exemple, entièrement passifs par rapport à la crispation de notre estomac, à la moiteur de nos mains ou au battement accéléré de notre cœur. Selon ce modèle, nous éprouvons nos émotions plus ou moins de la même façon que nous subissons passivement une douleur dans le bras. Si les émotions consistent d'abord et surtout dans ces phénomènes de réactions corporelles, nous sommes donc condamnés à les subir passivement. La limite d'une telle conception est toutefois frappante : il n'y aurait plus de différence radicale entre douleur et émotion ; or, du point de vue de la première personne, une telle distinction est fondamentale. À cette objection, un neurologue des émotions tels que Joseph LeDoux est prêt à répondre que l'expérience de la première personne ne joue aucun rôle pour une théorie scientifique des émotions basées dans le cerveau émotionnel.

Il est donc intéressant de constater comment le réductionnisme physiologique et certains courants de la neurobiologie ont tendance à renforcer ce présupposé suffisamment répandu que les émotions nous arrivent et que nous les subissons.

2.2. Émotions : actions *sui generis* ?

C'est notamment à la conception physicaliste des émotions que Sartre (1938) et Solomon (1976) se sont opposés en insistant sur la responsabilité que nous avons de nos émotions. Selon ces deux auteurs, nous avons toujours le choix de nous laisser emporter par une émotion, de nous identifier à elle, ou bien de nous y opposer.

Ainsi Sartre voit-il dans les émotions des stratégies volontaires dont la finalité consiste à contourner une difficulté ou un échec. Les conduites émotionnelles apparaissent alors comme des actions de type inférieur que nous adoptons lorsque « nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile »²⁴¹. De son côté, Robert Solomon déclare :

Emotions are not occurrences and do not happen to us. I would like to suggest that emotions are rational and purposive rather than irrational and disruptive, are very much like action, and that we choose an emotion much as we choose a course of action.²⁴²

L'homme aurait-il donc en son pouvoir de choisir les émotions de la même façon qu'il choisit chaque matin ses vêtements ? Certes non, et Solomon précise que : plutôt que de choisir les émotions, nous choisissons les situations, mais ce précisément en raison de la gratification émotionnelle qu'elles peuvent nous procurer. Ce n'est donc pas la situation en tant que telle que nous choisissons. C'est la situation en tant qu'elle conduit à l'émotion, où encore mieux, en tant qu'elle constitue l'objet même de l'émotion.²⁴³ Si je traverse une frontière avec des poches pleines de narcotiques que

²⁴¹ J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit. p. 79.

²⁴² R. C. SOLOMON, *Emotions and Choice*, in : *Not Passion's Slave*, op. cit., p. 3.

²⁴³ *Ibid*, p. 224.

j'espère vendre par la suite, il est indubitable que c'est moi-même qui ai choisi une situation génératrice de peur et même de panique.²⁴⁴

Mais la possibilité que nous avons de choisir une situation à forte charge émotionnelle ne signifie pas à elle seule que nos émotions peuvent être assimilées sans réserve à des actions. Qu'est-ce qui permet alors de dire que les émotions sont des actions *sui generis* ?

2.2.1. Les Émotions en tant que *stratégies*

Les émotions ont une fin qu'elles poursuivent, de même que les actions s'acheminent vers un but qui leur donne leur signification. Non seulement par nos conduites rationnelles, mais également par nos émotions, nous sommes en train d'accomplir quelque chose : rendre une offense, anéantir le danger, s'approprier des objets et des personnes. On pourrait ainsi apparenter les émotions à des stratégies, à condition qu'on n'entende pas par ce terme exclusivement un calcul ou une conduite intégralement réfléchi. En tant que stratégies, les émotions servent notre propos, elles défendent nos intérêts. Si ce n'était pas le cas, il serait dépourvu de sens de

²⁴⁴ On pourrait adresser ici à Solomon un reproche d'incohérence. Alors qu'il opère une identification sans réserve des émotions et des situations émotionnelles, en défendant notre part active dans les émotions, il rejette de l'autre côté cette proximité entre les émotions et les situations émouvantes, en cherchant à démontrer que les émotions en elles-mêmes ne sont nullement irrationnelles, car cette irrationalité n'est autre chose que la difficulté des situations où les émotions apparaissent. D'un côté, Solomon affirme donc que nous choisissons nos émotions parce que nous sommes libres de choisir telle ou telle situation à charge émouvante ; mais de l'autre, il affirme que seules les situations sont irrationnelles et que l'émotion n'est pas entièrement assimilable à la situation qui l'a déclenchée. Cf : « But an emotion is not to be confused with an emotional crisis or an emergency situation ; (...) it is not the emotion that is 'irrational' ; it is the situation that is 'irrational', unexpected, and unpredictable, 'beyond one's reason' or 'unreasonable'. », *Ibid*, p. 40.

s'interroger sur le « pourquoi » et le « vers quoi » de nos émotions. Or, des questions telles que « pourquoi te mets-tu en colère ? » « Qu'est-ce que tu désires ? » nous semblent naturellement intelligibles. En revanche, si les émotions étaient intégralement réductibles à des processus physiologiques et si leur explication s'épuisait dans l'histoire causale de leur déclenchement, il ne serait alors plus possible de les distinguer des sensations pures telle que la douleur abdominale ou la démangeaison cutanée. Or, une telle distinction est nécessaire, puisqu'il est cohérent de demander si telle émotion peut aboutir au résultat qu'elle vise, si telle colère est raisonnable ou non, mais il serait absurde de poser la même question à propos d'une douleur abdominale. Tandis qu'une émotion est essentiellement liée à son motif, une douleur ne connaît que sa cause. À la différence des sensations, et parallèlement à nos actions, les émotions sont intentionnelles, même dans le cas où leur intention n'accède pas pleinement à la conscience.

Par rapport à ce que nous entendons généralement par nos « actions », les émotions présentent une particularité : ce sont des actions d'un type spécifique dans la mesure où elles visent non seulement à changer le monde (comme les actions « réelles »), mais également et surtout à modifier notre point de vue sur le monde. Sartre et les gestaltistes se sont mis d'accord pour reconnaître que les émotions visent à restructurer le monde tel qu'il nous apparaît, notamment en projetant sur lui des valeurs nouvelles. L'exemple du dégoût (ressenti par rapport aux raisins hors de ma portée) amène Sartre à la conclusion suivante : lorsque l'action réelle s'avère impossible, les émotions visent à transformer le monde par le pouvoir magique de la conscience. Des émotions

telles que le dégoût ou la rancœur peuvent ainsi changer la situation d'échec dans une situation de victoire, sans qu'il y ait aucun changement de la réalité elle-même.

Il faut en conclure que les émotions ne sont certainement pas des actions délibérées, qu'elles ne résultent pas de plans ou de stratégies explicites. Solomon, lui, voudrait les classer dans le domaine des actions « semi-conscientes, inattentives, quasi-intentionnelles, habituelles, spontanées, ou même automatiques ».²⁴⁵ Ainsi, les émotions ne sont ni des actions délibérément poursuivies (arriver au bout d'un calcul mathématique), ni des manifestations passives d'une force qui nous échappe (comme lorsque nous subissons une crise cardiaque). Elles se situent entre ces deux extrêmes et impliquent des jugements de type spécifique, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

2.2.2. Émotions en tant que jugements implicites

Une autre façon de défendre notre part active dans le vécu émotionnel consiste à accentuer le lien intrinsèque entre nos émotions et nos jugements. Si toutes les émotions impliquent un jugement, ou plutôt tout un système de jugements interdépendants, nous avons sur elles le même pouvoir que nous avons sur nos actions. Il suffit de bien juger pour être bien ému. Une raison légitime d'indignation donnera lieu à un jugement approprié qui prendra la forme d'une colère vertueuse. De la même façon, je peux me mettre en colère contre une personne innocente, car je la soupçonne à tort d'avoir volé mon portable. Solomon précise que cette identification entre émotion et jugement ne doit pas être comprise comme une équivalence de terme à

²⁴⁵ *Ibid*, p. 199

terme : aucune émotion n'est assimilable à un seul jugement, mais plutôt à tout un système complexe de jugements.²⁴⁶ Ainsi, il est improbable, voire impossible que je me mette en colère contre une personne qui me surpasse par son statut et qui a un pouvoir décisif sur ma carrière : si mon directeur de thèse participait à notre colloque et n'arrêtait pas de bavarder pendant ma présentation, je serais incapable de ressentir une véritable colère et ma réponse émotionnelle serait plutôt de l'ordre du regret. C'est parce que tout jugement constitutif d'une émotion fait partie de tout un réseau de jugements conjoints.

Toutefois, il faut se méfier d'une intellectualisation à outrance qui transformerait l'unité du phénomène émotionnel dans une procédure de calcul dont l'émotion ne serait que la conclusion logique. Comment faut-il alors qualifier ces jugements qui sont à la base de nos émotions ?

D'abord, il faut distinguer entre les jugements réfléchis et les jugements spontanés. Si, dans certains cas seulement, les émotions impliquent des jugements réfléchis, il y a en revanche des jugements spontanés à la base de toute émotion : haïr revient à considérer une chose comme haïssable, avoir peur consiste à évaluer quelque chose comme horrible, désirer consiste à accentuer les traits séduisants d'une personne. Il est ici important de ne pas se méprendre sur le terme « évaluer » ou « considérer » : on peut réagir par rapport à la valeur positive ou négative d'une chose avant même d'en reconnaître les traits distinctifs par une perception adéquate. Et pourtant, même si la

²⁴⁶ R. SOLOMON, « On Emotions as Judgments », in : *American philosophical quarterly*, 25, n° 2, avril 1988.

plupart des jugements qui déclenchent les émotions sont spontanés (notamment dans le cas d'une peur panique), il ne faut pas en conclure que ces jugements nous arrivent : c'est encore nous qui les portons. La spontanéité n'implique pas la passivité.

À cet égard, la parallèle entre les jugements kinesthésiques et les jugements qui sont à l'origine de nos émotions s'avère particulièrement éclairante. Solomon insiste sur la ressemblance entre les deux, lorsqu'il s'attache à défendre l'existence des jugements inconscients. « Les jugements émotionnels sont pré-réflexifs et inarticulés de la même façon que nous considérons des jugements kinesthésiques comme pré-réflexifs et inarticulés. »²⁴⁷ Un exemple de jugement kinesthésique : « cette chaise me paraît instable », « nous marchons trop vite, il faudrait ralentir ». Certes, de tels jugements peuvent être articulés et arriver à la conscience, mais l'important, c'est que nous pouvons faire de tels jugements sans les articuler, sans les porter à la conscience. De la même façon, je peux ressentir une parole qui m'a été adressée comme offensante ou blessante sans parvenir jusqu'au jugement articulé qui consiste à dire : je suis offensé par ce qu'il vient de dire, parce que je le considère comme injuste à mon égard. Si l'on se pose la question de savoir si les émotions sont d'abord et surtout des jugements, il ne faudrait pas prendre pour paradigme les jugements de type syllogistique tels que « Avoir une belle maison est largement apprécié ; moi, j'ai une belle maison ; donc j'ai de quoi être fier », mais plutôt des évaluations semi-conscientes de type : « je me trouve bien/mal dans mes chaussures ».

Finalement, nous pouvons affirmer que les émotions dépendent de notre volonté au moins de façon indirecte. C'est que nos conduites effectivement entreprises ne

²⁴⁷ R. SOLOMON, *Not Passion's Slave*, *op.cit.* p. 98

sauraient rester en contradiction avec notre manière affective d'évaluer le monde. Sartre mentionne le cas de l'amour dont le déclenchement reste toujours incertain – parfois, il suffit de prononcer les paroles qui conviennent, d'offrir des fleurs pour que l'engrenage se mette en marche. Aussi indécis que soient les premiers pas, leurs résultats n'en est pas moins une émotion réelle et nullement feinte.

Les analyses de Sartre et de Solomon représentent, selon nous, l'exemple le plus marqué d'une conception active des émotions. Selon ces deux théories, les émotions peuvent être considérées comme autant d'actions accomplies inconsciemment, tout en étant porteuses d'une intention. Mais n'y a-t-il pas un problème à concevoir une intention poursuivie inconsciemment ?

Nous nous limiterons ici à soulever deux objections principales contre les thèses présentées dans ce chapitre ; nous aurons l'occasion d'en apporter d'autres lors de la présentation de notre propre réponse au problème soulevé. Premièrement, dans la position de Solomon, il n'est pas entièrement clair dans quel sens je pourrais être tenu responsable de mes jugements perceptifs. J'aurais grande difficulté à faire que le chien enragé en face de moi m'apparaisse comme autre chose qu'un chien enragé. Mes jugements perceptifs sont la façon dont le monde me frappe. Ainsi, l'analogie entre les jugements perceptifs et les jugements émotionnels va plutôt à l'encontre de la thèse centrale de Solomon, qui insiste sur la responsabilité que nous avons de nos émotions.

On peut émettre une seconde objection encore à ceux qui prétendent que les émotions poursuivent leurs fins à la manière des actions, sans pour autant apercevoir cette fin de manière consciente. Comment serait-il possible que le sujet ému

n'aperçoive pas la fin que son émotion tend à réaliser ? Comment expliquer qu'un homme puisse poursuivre par sa conduite émotionnelle une finalité dont il n'a pas la conscience ? Deux réponses sont possibles :

Dans le contexte de la psychanalyse, l'on pourrait invoquer que la conscience a censuré le contenu, la colère n'est que la forme apparente d'un désir plus profond. C'est la même chose pour les actions qui font partie de la psychopathologie de la vie ordinaire : nos méprises, nos lapsus, nos mots d'esprit expriment les tendances profondes de notre libido, même si nous les considérons comme gratuits et même si nous refusons, avec véhémence, de leur accorder une finalité quelconque. L'inaccessibilité fondamentale de l'intention véhiculée par nos émotions est due à la censure de notre sur-moi.

Même si Sartre refuse la théorie psychanalytique des émotions, sa réponse manifeste une certaine proximité d'inspiration avec la précédente : d'après les conclusions de son *Esquisse*, les émotions sont autant de conduites de mauvaise foi. Les émotions poursuivent les fins que le sujet n'est pas à même de reconnaître, puisque cela signifierait admettre sa propre faiblesse face à la difficulté. Ne pourrions-nous pas cependant reprocher à Sartre d'attribuer à toutes nos émotions une finalité plus ou moins uniforme ? N'y a-t-il pas là une généralisation à outrance, lorsque toutes nos émotions sont assimilées à des stratégies diverses ayant pour but de contourner la difficulté ou d'éviter la reconnaissance de l'échec ?

2.3. Le dépassement des dichotomies : raison-passion, action-affection, déterminisme corporel – liberté de l'esprit

Face à ces difficultés (soit nous décidons de ce qui reste inconscient, soit toutes les émotions sont assimilées à des conduites de mauvaise foi), il vaut peut être mieux poser la question différemment. Il ne s'agit pas tant de savoir si les émotions sont des événements que nous subissons ou des actions que nous choisissons, mais de décrire les émotions comme des phénomènes unifiés où le corps et la conscience, la biologie et la culture se rejoignent.

2.3.1. Les émotions impliquent un schème corporel, qui n'est pas une réponse automatique, mais un schème qui nous a été inculqué par notre éducation et notre culture.

Il résulte de ce que nous avons dit sur les évaluations émotionnelles qu'il ne faut pas entendre par l'appréciation inhérente à toute émotion un état mental que l'on découvre par la réflexion. Dans le cas des émotions, nous pourrions ainsi nous hasarder à employer le terme de *l'appréciation somatique*. Si une appréciation est corporelle et irréfléchie, il ne s'en suit pas pour autant qu'elle est entièrement incontrôlable et dépourvue de toute intention. Chez les adultes, à la différence des animaux, de telles appréciations de la situation correspondent à un schème institué en nous par l'éducation et la culture.

Cette impression de subir les émotions et l'impuissance de notre volonté face à l'agitation qu'elles produisent ne sont donc pas tellement le résultat d'un mécanisme naturel, mais le témoignage que la leçon est bel et bien apprise et insérée dans nos schèmes comportementaux. Lorsque nous essayons de freiner l'impulsion

émotionnelle, nous luttons moins contre un déterminisme neurophysiologique que contre l'habitude qui est devenue entièrement corporelle. Que les appréciations soient inscrites directement dans notre corps et que nos émotions se déclenchent de façon spontanée ne signifie donc aucunement que les émotions ne relèvent pas du domaine de l'activité. Seulement, il ne faut pas restreindre le terme de l'activité uniquement à ce que nous accomplissons intentionnellement, à ce que nous décidons.

Plus que dans toute autre forme de conduite, nous avons dans nos émotions une conscience aigüe de nos réactions : nous ressentons un trouble quasi viscéral, nous nous rendons implicitement compte de notre maladresse ou bien nous percevons intérieurement une certaine disposition exceptionnelle de notre corps. Les mains moites et le cœur qui bat plus fort sont sans doute les exemples les plus manifestes et les plus souvent cités de cette excitation émotionnelle, mais les émotions considérées comme positives ont elles aussi leur contrepartie dans le corps. Ainsi, dans une joie vive et impatiente, j'ai tendance à sautiller et à vibrer, et je me reconnais joyeux précisément *dans* et *à travers* ces manifestations corporelles. N'y a-t-il pas là quelque chose comme la présence latérale du corps, où la kinesthésie se prononce de façon marquée ?

2.3.2. Éprouver les émotions : évaluer le monde de façon corporelle

Il faut donc revenir à l'analogie proposée par Solomon entre les jugements émotionnels et les jugements kinesthésiques et retrouver sa vraie signification phénoménologique. Premièrement, pour éviter les contresens et l'intellectualisation du vécu émotionnel, nous nous garderons d'avoir recours au terme du jugement et nous

ne parlerons que des appréciations. Deuxièmement, pour dévoiler la portée de l'analogie entre la kinesthésie et l'émotionnalité, il est intéressant de la développer dans le sens des analyses husserliennes de la corporéité, contenue dans les *Ideen II*. La tasse de thé apparaît comme saisissable uniquement du point de vue de notre corps, de notre main. La chaise et le fauteuil apparaissent confortables seulement à travers le sens des capacités corporelles de quelqu'un : notamment à partir du point de vue d'un corps fatigué. Cette évidence nous indique qu'il n'est pas contradictoire de dire que le corps joue un rôle déterminant au moins dans certaines appréciations relatives à notre expérience du monde, à commencer par celles qui nous relèvent les qualités (y compris les valeurs) des objets du point de vue de notre bien-être.

À partir de là, nous pouvons donner un sens plus précis à l'analogie proposée plus haut entre la kinesthésie et les appréciations émotives. Une situation apparaît dangereuse seulement à un corps dépourvu des moyens de défense (ou bien pourvu des moyens de défense intimement jugés trop faibles). Les co-voyageurs, avec lesquels je me bouscule chaque matin dans le métro, apparaissent, du point de vue de mon corps, comme autant d'obstacles opposés à mon projet d'arriver à l'heure au travail. Il y a donc une genèse passive spécifique pour chaque émotion, mais cette passivité donne systématiquement lieu à une évaluation. Or, cette évaluation n'a de sens que dans la mesure où elle s'insère dans un système de valeurs à travers lequel nous appréhendons le monde. Cela permet déjà d'éclaircir le paradoxe de base que les émotions semblent nous frapper, nous advenir, nous surprendre et que, cependant, nous en sommes les auteurs dans la mesure où elles ne peuvent être expliquées que par notre constitution personnelle, notre biographie et le projet que nous poursuivons.

Il ne faut donc pas conclure comme le faisait par exemple Sartre (et le jeune Solomon) que les réponses spontanées de notre corps ne constituent pas un aspect essentiel de nos émotions. La volonté d'inclure les émotions parmi d'autres formes d'action amène souvent les deux auteurs à méconnaître le rôle du corps dans le vécu émotionnel.²⁴⁸ La perspective de Sartre correspond en quelque sorte à une radicalisation des tendances initiales de la phénoménologie : l'exclusion de l'individu psychophysique et le privilège accordé à la dimension d'acte des vécus font partie de cette tendance. Nous avons déjà dressée un tableau critique de la conception sartrienne des émotions où le conditionnement physiologique ne joue qu'un rôle très secondaire.²⁴⁹ Au bout du compte, la réaction du corps est décrite comme « banale » et sa signification dépend entièrement de la valeur qui lui est associée par la conscience. C'est donc la reconnaissance de l'unité psychosomatique qui fait défaut à l'analyse de Sartre et de Solomon, lorsqu'ils essaient de démontrer que l'important des émotions se joue au niveau des états et des modifications de la conscience.

Mais il convient de se méfier tout autant des thèses qui confondent le conditionnement biologique de nos émotions avec leur passivité foncière. De telles conclusions restent encore dans le préjugé du dualisme psychophysique, comme si nous ne pouvions être actifs que par un libre décret de l'esprit, indépendamment de tout conditionnement corporel. En effet, c'est seulement dans la théorie dualiste et

²⁴⁸ « The chemistry of body and the sensations caused by that chemistry have in themselves nothing to do with the emotions. » SOLOMON, R.C., *The passions*, chap. « On Physiology and Feelings », New York, 1976, réimprimé in: *Not Passion's Slave*, op. cit., p. 29.

²⁴⁹ cf. le chapitre 2.2.1.1. de la Deuxième partie intitulé « La mise entre parenthèses des données physiologiques ».

interactionniste que l'on peut identifier une action produite dans le corps à une passion subie par l'âme. De plus, une telle position réduit le corps, de façon illégitime, à un ensemble de mécanismes physiques, alors qu'il constitue un être essentiellement culturel et capable de varier les schèmes de ses réponses.

Or, l'éducation laisse son inscription dans notre corps propre, c'est à travers les schèmes qu'elle nous inculque et qui s'instituent sur la base des schèmes biologiques que nous avons conscience de la différence entre le plaisant et le déplaisant, entre l'attirant et le repoussant. La plupart des émotions s'apprennent par le mimétisme affectif et expressif : répéter un sourire qui nous a été adressé est une chose naturelle et culturelle à la fois. Ainsi nos parents nous apprennent à limiter notre jalousie, à développer notre compassion, à prendre en dégoût les choses dangereuses pour la santé, à avoir honte des choses faisant partie des tabous sociaux, etc. Les contraintes de la civilisation imposent ce qu'une personne en colère peut se permettre de faire et elles imposent jusqu'aux manières par lesquelles la colère peut être vécue et exprimée. Alors qu'il est, dans la plupart des circonstances, socialement admissible de taper du poing sur la table, il est plus ou moins exclu (ou socialement sanctionné) de s'attaquer à la personne qui nous a mis en colère. Dans les cultures de l'Asie du Sud-Est, on peut même exprimer la colère par un sourire spécifique, ce qui confond les voyageurs occidentaux. Si la façon de vivre nos émotions ne tombait aucunement sous l'emprise de notre responsabilité, il serait impossible de se faire des reproches pour avoir eu telle ou telle émotion. Or, nous avons souvent honte de nous être laissés emportés par la colère dans une situation inappropriée, nous pouvons même nous reprocher de tomber amoureux d'une femme alors qu'elle est déjà mariée.

Les émotions ne sont ni des réactions spontanées du corps sur lesquelles nous n'aurions aucune emprise, ni des formes intellectuelles de jugements que nous pourrions former à notre guise. Elles sont apprises en même temps que nos autres croyances évaluatives, mais sous une forme spécifique : dans le cas des émotions, ils s'agit des évaluations inscrites directement dans notre corps, par lesquelles nous révélons ce qui a de l'importance pour nous ainsi que pour notre entourage social.

Nous voilà prêts pour attaquer l'argument le plus fort des auteurs qui soutiennent que nos émotions sont passivement subies. La distinction qu'ils font entre les actions et les émotions peut se résumer ainsi : nous pouvons décider d'agir ou de ne pas agir, mais nous ne pouvons pas décider d'avoir telle ou telle émotion. Nos actions dépendent directement de nos décisions et s'expliquent par ces décisions. À l'opposé, nous ne pouvons jamais créer un état émotionnel par notre volonté propre. Si les émotions ne résistaient pas à notre vouloir, tous les hommes seraient probablement heureux puisqu'ils n'auraient qu'à choisir la joie plutôt que la tristesse. Cette impossibilité de choisir nos émotions s'explique alors en invoquant la nécessité du mécanisme neurophysiologique qui est à l'œuvre dans leur déclenchement et dans leur déroulement. Mais le cas des émotions n'est pas différent en cela des autres actions humaines que nous considérons pourtant comme les résultats de choix délibérés. Spinoza a démontré dans le scolie de *l'Éthique* III, 2 que beaucoup de comportements qui semblent délibérés peuvent s'expliquer par la seule constitution de notre corps. Les neurologues s'accordent sur le fait que tous les processus mentaux, y compris les plus complexes, ont leur base dans les structures neuronales. Le critère de distinction entre

les actions choisies par une décision de la volonté et les actions subies par une détermination du corps devient inefficace dans une telle perspective. Nous ne pouvons pas distinguer les actions par le fait que nous avons l'impression de les choisir. L'exemple de l'ivrogne bavard dans le scolie de l'*Éthique* nous empêche de croire que nous agissons par un libre décret de l'esprit à chaque fois que nous avons l'impression de choisir ou de décider. Une maîtrise, dans le sens où l'homme pourrait créer de lui-même à volonté ses états émotionnels, est évidemment exclue. Mais cette impossibilité peut refléter le fait que les émotions sont quelque chose de plus primitif que la volonté consciente et délibérée.

Pourquoi accentue-t-on alors si souvent la prépondérance des mécanismes neuronaux dans les émotions, alors que les actions n'en dépendent pas moins ? Il est clair qu'à un certain niveau de description, les mouvements corporels correspondant à nos actions doivent être déterminés par ce qui se passe dans le cerveau. Si l'on insiste sur l'enracinement biologique des émotions, il faut donc comprendre autre chose encore que le simple fait que tout processus mental a son substrat dans un processus neuronal. Une telle constatation est triviale et elle ne nous apprend rien sur la spécificité des émotions. Par l'enracinement biologique des émotions, on peut alors entendre plutôt que l'homme a besoin de ses émotions pour s'orienter dans la vie, pour effectuer des choix automatiques au lieu de peser, à chaque moment, le pour et le contre. Mais cette nécessité vitale ne devrait pas obscurcir une condition également vitale : pour assurer sa survie au sein de la communauté, l'homme a surtout besoin de savoir comment *gérer* ses émotions. Ainsi seulement, nous pouvons comprendre pourquoi le monstre de Frankenstein se plaint devant son créateur : « You gave me

emotions. You did not tell me how to use them »²⁵⁰. La forme de l'émotion, tout en étant conditionnée par un processus physiologique typique, ne serait rien en elle-même, si le sujet qui la ressent ne savait pas comment en faire usage. Le monstre créé par Frankenstein, physiologiquement identique à l'homme, possède en entier le mécanisme physiologique déclencheur des émotions ; seulement, il ne sait pas comment le gérer et c'est précisément en cela que nous considérons ces émotions comme inhumaines.

À la question de William James : « une fois soustrait l'ébranlement corporel, que va-t-il rester de l'émotion proprement dite ? », il ne faut donc pas répondre par la paraphrase négative « une fois soustrait l'appréciation cognitive, que va-t-il rester ? » mais il faut répondre qu'une telle question sépare de façon illégitime ce qui est déjà unifié et synchronisé dans notre vécu émotionnel. En effet, la culture et les distinctions de valeurs qu'elle nous inculque ne sont pas des composantes à part, mais elles se sont matérialisées dans les processus corporels durant notre développement cognitif. Aucune émotion, même celle qui est branchée au plus profond de nos circuits neuronaux, n'échappe à l'emprise de ce reconditionnement. L'erreur consiste souvent à concevoir le corps toujours selon le modèle mécanique du XVII^e siècle, à cette différence près que le paradigme de la physique grossière des premiers mécanistes a été remplacé par celui de la neurochimie. Il faut rendre son sens à l'expression « corps humain », il faut s'interdire de le concevoir comme un simple récepteur des stimuli. Avec l'analyse des appréciations somatiques, nous avons vu comment la biologie et la culture s'imbriquent malgré leur apparente désunion. Mon corps propre et mon histoire

²⁵⁰ Kenneth Branagh in: *Mary Shelley's Frankenstein*.

personnelle m'inclinent de façon conjointe et deviennent alors le lieu de ma responsabilité. Si nous avons tant insisté sur l'importance de l'éducation et du poids de la société qui atteint jusqu'à l'essence de l'émotion, c'était pour montrer que nous ne sommes pas des victimes impuissantes de notre conditionnement biologique et que les contraintes inhérentes aux émotions n'excluent aucunement une prise d'initiative. D'ailleurs, si la contrainte était telle qu'aucune initiative de notre part n'était possible, comment expliquer alors que la jalousie, l'envie ou la colère soient des émotions négativement connotées du point de vue éthique ? Ainsi, lorsque nous vilipendons quelqu'un qui se met en colère ou qui est jaloux de manière démesurée, nous sous-entendons qu'il est en son pouvoir d'agir autrement.

Il est donc inutile de disputer si les émotions relèvent du domaine de la biologie ou du domaine du choix. Il serait beaucoup plus juste de dire que les émotions sont instituées en nous par les trois pôles de la biologie, de la culture et de la cognition. À notre sens, les émotions ne sont pas purement et simplement déclenchées en nous par une réaction incontrôlable de notre organisme, elles ne sont pas non plus entièrement assimilables à des constructions sociales, et elles ne sont pas non plus décidées par l'individu qui en est le sujet.

Si nous ne prenons en considération que le pôle de la neurobiologie, comme le fait par exemple Joseph LeDoux dans son *Emotional Brain*, nous sommes obligés de restreindre la signification des émotions aux fonctions d'assurer la survie de l'individu et de l'espèce. Or, une émotion telle que la colère ne peut pas être réduite à une préparation de comportement de lutte ou de fuite. Si la colère se réduisait à une préparation physiologique de l'agression, il serait impossible de comprendre pourquoi

nous la ressentons le plus souvent par rapport à ceux que nous estimons les plus proches. Combien de fois chacun de nous s'est-il mis en colère contre ses parents, contre ses partenaires, contre ses enfants ? Il est donc clair que les conduites de la colère n'ont pas pour objectif de détruire la personne visée, mais plutôt d'écartier l'obstacle qui nous empêche de vivre avec cette personne en harmonie. La colère vise à une décharge par d'autres moyens. Les hommes peuvent très bien séparer la colère de l'attaque. Il serait donc faux de considérer l'hostilité comme le résultat d'une colère intensifiée ou prolongée, car l'hostilité ne permet pas à la personne visée d'écartier les obstacles ; elle vise à la détruire ou à la rendre impuissante à nos yeux. Il n'y a pas de différence de degré, mais une différence de nature entre les deux émotions. La colère vise à une amélioration des choses par la crise ou le faux-semblant de crise. En revanche, l'hostilité est souvent marquée par l'évitement de la communication avec la personne-cible, elle correspond à des conduites d'évitement : je calomnie la personne à laquelle je suis hostile devant nos amis communs, je me réjouis de ses échecs et je souhaite sa destruction. L'hostilité et les conduites agressives peuvent plutôt découler d'une colère qui n'a pu être déchargée par la communication.

Pour comprendre les émotions, il faut analyser comment les trois pôles mentionnés ci-dessus déterminent simultanément chacune de nos émotions, tout en admettant que certaines, telles que la peur, sont plus déterminées physiologiquement, alors que d'autres, telle que la honte, nous sont, dans une plus large mesure, inculquée par notre culture. Il en existe enfin que nous pouvons mieux contrôler et choisir, telle que la joie.

Plutôt que de décortiquer l'émotion en composantes hétérogènes, il faut s'intéresser à la façon indivise dont elle se manifeste, dont nous la ressentons. Une

phénoménologie de l'émotion soucieuse à la fois de ses différents aspects et de leur union vécue pourrait opérer ce tournant décisif dans lequel s'efface à la fois le dualisme de l'âme et du corps et l'opposition entre la biologie et la culture. Ainsi, nos émotions ne nous arrivent pas comme il nous arrive d'avoir des douleurs, elles ne sont pas non plus créées par nous comme si elles étaient nos œuvres propres : elles sont instituées en nous et cette institution est quelque chose de plus fondamentale que toute modalité active ou passive des émotions que nous éprouvons.

Conclusion

Nous sommes partis de la difficulté à donner une réponse univoque à la question posée par les premiers traités des passions, au milieu du XVII^e siècle : « qu'est-ce qui déclenche les émotions ? » Nous avons montré que l'explication des passions par leurs causes *véritables* n'est pas exempte d'apories. Alors que Descartes butait sur la question de l'incommensurabilité des forces qui concourent au déclenchement des passions, la solution de Spinoza s'interdit d'emblée d'entrer dans les questions épineuses de l'interaction psychophysique : les pensées ne peuvent mouvoir les corps et les corps ne peuvent être la cause des pensées. Même si les apories ontologiques du dualisme sont ainsi conjurées, la difficulté resurgit au niveau de l'explication. N'est-il pas contradictoire de supposer qu'il existe deux explications complètes mais différentes d'un seul phénomène ? Comment pourrait-on, en effet, concevoir la complémentarité entre l'explication des émotions par leurs causes physiologiques et celle qui déduit ces mêmes émotions des pensées, des représentations, des imaginations et des jugements ?

Le défi que posent les émotions à la fois aux sciences et à la philosophie consiste précisément dans leur nature psychophysique : déterminables en droit par des causes physiologiques précises, les émotions n'en possèdent pas moins une signification propre, une intentionnalité spécifique, tout en entrant en interactions complexes avec d'autres processus cognitifs. Le débat entre les défenseurs de l'approche cognitive et les partisans de la thèse somatique semble illustrer à merveille le genre de difficultés

auxquels aboutissent les théories à la charnière de la science et de la philosophie, qui se proposent d'expliquer les émotions par leurs causes.

C'est pour faire face à ces difficultés que nous avons eu recours à l'approche phénoménologique des émotions. En effet, du point de vue de la phénoménologie, la phrase « tel objet a excité ma peur » ne saurait être prise pour un exemple de causalité. Cela vient premièrement du fait que la relation de l'émotion à son objet est une relation logique. Tel objet ne peut éveiller ma peur qu'à condition d'être appréhendé comme quelque chose de dangereux. Deuxièmement, identifier l'objet dans son *être-émotionnellement-chargé* ne revient pas à donner la cause du déclenchement de l'émotion, mais plutôt à développer la description des aspects pertinents de l'objet, appréhendés comme saillants par cette émotion. À la question originelle qui a préoccupé les théories des émotions depuis Descartes « quelles sont les causes des émotions ? », notre approche phénoménologique a donc substitué la question suivante : « comment les émotions organisent-elles notre vision du monde ? »

Grâce aux recherches menées par les défenseurs de la théorie cognitive, des critères formels ont été établis à la fois pour différencier les émotions entre elles, mais également pour démontrer certaines règles de leur interaction avec les processus cognitives. L'un des auteurs principaux de la théorie des appréciations cognitives interprète certes les résultats de ces recherches dans la perspective d'une causalité naturelle. Ainsi, chaque émotion aurait pour antécédent un certain nombre d'évaluations cognitives, dont l'ensemble représenterait les conditions nécessaires et suffisantes de leur déclenchement. Toutefois, une telle revendication naturaliste entre non seulement, de façon inévitable, en contradiction avec la thèse d'une origine

somatique des affects, mais elle nous amène également à la difficile question de la causalité entre les différents états mentaux. Au lieu d'interpréter les résultats de la théorie des évaluations cognitives comme les conditions nécessaires et suffisantes réelles du déclenchement des émotions, nous avons proposé de les considérer comme des règles normatives sur la base desquelles il est possible de juger le caractère approprié de l'émotion, ayant égard à la relation de l'individu à son environnement. De tels critères démontrent en effet que l'émotion n'est pas réductible à un état subjectif, détaché de tout critère de vérification, mais qu'elle obéit, aussi bien dans sa genèse que durant son développement, à une logique spécifique formée des contraintes et des jugements axiologiques. Ainsi, à la fin du chemin que nous avons poursuivi depuis le XVIIe siècle et ses théories des passions, à travers l'interprétation de James et de Husserl, jusqu'au compte rendu des controverses actuelles, nous voilà de retour à l'intuition originelle des deux auteurs ayant reçu une place particulière dans cette étude : si Descartes et Spinoza se sont penchés sur la question de l'affectivité, de ses origines et de ses principes, c'était également pour contredire l'opinion commune selon laquelle les sentiments et les passions ne relèvent que des désordres purement subjectifs, défiant toute loi et toute morale. Or, l'un des grands mérites de Descartes et de Spinoza était de montrer que le champ des passions, aussi mouvant soit-il en apparence, obéit à des lois qui s'appliquent de façon systématique à tous les individus. Les sentiments et les émotions, tout en étant ce qu'il y a de plus profond en nous-mêmes, ne sont pas des projections arbitraires relatives à tel ou tel individu : il y a une logique propre inhérente à chacun de nos différents états affectifs.

Bibliographie:

Les ouvrages philosophiques sur les passions et les émotions, commentés et cités dans cette thèse :

- Coëffeteau, N., *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, (1^{ère} éd., 1621), cité d'après édition nouvelle, revue et augmentée de Paris, S. Cramoisy, 1625
- Descartes, R., *Œuvres Complètes*. Ed. A. Adam & C. Tannery, Paris, Vrin, 1996
- Hume, D., *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1973, livre II
- Kant, E., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1979
- Kenny, A., *Action, Emotion and Will*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963
- Malebranche, « Recherche de la Vérité », in : *Œuvres complètes*, tome I, éd. A. Robinet, Paris, 1965
- Malebranche, « Entretiens sur la métaphysique et sur la religion », in : *Œuvres Complètes*, tome XII, éd. A. Robinet, Paris, 1965
- Montaigne, M. de, *Essais*, Paris, PUF, 1992
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, New York, Barnes and Noble, 1950.
- Senault, J.-F., *De l'usage des passions* (1^{ère} éd., 1641), rééd. de Fayard, Paris 1987
- Spinoza, B., *Éthique*, Paris, Seuil, 1999, traduit par B. Pautrat

La théorie des passions chez Descartes :

- Alquié, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950
- Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962
- Guenancia, P., *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000
- Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. II, *L'âme et le corps*, Paris, 1953
- Henry, M., « Le Cogito et l'idée de phénoménologie », in : *Autour de Descartes : le dualisme de l'âme et du corps*, Paris, 1991, p. 248-249.
- Kambouchner, D., *L'homme des passions*, 2 vol., Paris, Albin Michel, 1995
- Marion, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981
- Mesnard, P., *L'esprit de la physiologie cartésienne*, in *Archives de Philosophie*, Paris, 1937, p. 181-220
- Rodis-Lewis, G., *Anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990

Rodis-Lewis, G., *Descartes, Introduction à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1964

Rodis-Lewis, G., « Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes », in : *Descartes, Cahiers de Royaumont*, Paris 1957

La théorie des affects chez Spinoza :

Beyssade, J.-M., « Du combat entre l'âme et le corps à la « fluctuatio animi » (Lecture de KV II, 19, 11) », in Mignini, F. (dir.), *Dio, l'uomo, la libertà : Studi sul « Breve Trattato » di Spinoza*, Rome, Japadre Editore, 1990, pp. 135-147.

Bove, L., *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996

Brugère, F. et Moreau, P.-F. (dir.), *Spinoza et les affects*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998

Jaquet, C., *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004

Jaquet, C., Pavlovits, T., (dir.) : *Les significations du « corps » dans la philosophie classique*, Paris, L'Harmattan, 2004

Lazeri, C. (dir.), *Puissance et impuissance de la raison*, Paris, PUF, 1999.

Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza ; Troisième partie : la vie affective*, Paris, PUF, 1997

Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza ; Quatrième partie : la condition humaine*, Paris, PUF, 1997

Macherey, P., « Descartes et Spinoza devant le problème de l'usage des passions », in *Spinoza, puissance et impuissance de la raison*, Christian Lazeri (dir), PUF, Paris, 1999

Malinowski-Charles, S., *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Zürich – New York, 2004

Misrahi, R., *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris-London-New York, Gordon & Breach, 1972

Moreau, P.-F., *L'expérience de l'éternité*, Paris, PUF, 1994

Nenitescu, J., *Die Affectenlehre Spinoza's : Inaugural Dissertation*, Leipzig, Bär und Hermann 1887

Neu, J., *Emotion, thought and therapy: a study of Hume and Spinoza and the relationship of philosophical theories of the emotions to psychological theories of therapy*, Berkeley, University of California Press, 1977

Rice, L.C., « Emotion, Appetition, and *Conatus* in Spinoza ». *Revue Internationale de Philosophie* 31 (1977), p. 101-116

Voss, S. H., « How did Spinoza enumerated the affects », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 63, 1981, p. 167-179

La théorie de l'émotion de William James :

James, W., « What is an emotion? », in *Mind*, 1884, n°9, p. 188-205.

James, W., *The Principles of psychology*, New York: Henry Holt & co., 1890

James, W., *Précis de psychologie*, traduit par Nathalie Ferron, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2003

James, W., « The physical basis of emotion », *Psychological Review*, 1894, 1, p. 516-529.

Lange, C., *The Emotions*, traduit en anglais par I.A. Haupt, Baltimore, Williams and Willkins, 1922, p. 33-90. (L'œuvre originale était publiée en danois en 1885).

Ellsworth, P.C., « William James and Emotion: Is a Century of Fame Worth a Century of Misunderstanding », in : *Psychological Review*, 101, 1994, p. 222-229.

Textes scientifiques rassemblés autour de la « thèse somatique » :

Agid, Y. et al., « Transient acute depression induced by high-frequency deep-brain stimulation », in *New England Journal of Medicine*, 340, 1990, p. 1476-1480.

Critchley, H.D. et al., « Neural correlates of first and second-order representation of bodily states », in : *Nature Neuroscience*, 2001, 4, p. 207-212.

Damasio, A., *Descartes' Error: Emotion Reason and Human Brain*, New York, Gossett/Puttnam, 1994

Damasio, A., *Spinoza avait raison : joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 212

Damasio, A., « Subcortical and Cortical Brain Activity During the Feeling of Self-Generated Emotions », in *Nature Neuroscience*, 2000, 3, p. 1049-1056.

LeDoux, J., *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York, Simon and Schuster, 1996

Panksepp, J., *Affective Neuroscience*, New York, Oxford University Press, 1998

Zajonc, R. B., « On the primacy of affect », in K. Scherer & P. Ekman (éd.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Assoc., 1984, p. 259-270.

Zajonc, R. B., « The interaction of affect and cognition », in K. Scherer & P. Ekman (dir.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Assoc., 1984, p. 259-270.

Théories cognitives des émotions:

Arnold, M. B., *Emotion and Personality*, New York, Columbia University Press, 1960

Arnold, M. B., « Human Emotion and Action », in : *Human Action: Conceptual and Empirical Issues*, ed. T. Mischel, New York, Academic Press, 1961

Buck, R., *Human Motivation and Emotion*, New York, J. Willey, 1988 (2ème éd.)

Charland, L., « Reconciling Cognitive and Perceptual Theories of Emotion : A Representational Proposal », in *Philosophy of Science*, 64 (déc. 1997), p. 555-579.

Deigh, J., « Cognitivism in the Theory of Emotion : A Survey Article », *Ethics*, 104, juin 1994, p. 824-854

Green, O.H., "Emotions and Belief", in *American Philosophical Quarterly, Monograph 6*, Oxford, Blackwell, 1972, p. 24-40

Griffiths, P., *What emotions really are: The problem of Psychological Categories*, Chicago, University of Chicago Press, 1997

Lazarus, R. S., *Psychological stress and the coping process*, New York, McGraw-Hill, 1966

Lazarus, R. S., « Towards a Cognitive Theory of Cognition » in Magda B. Arnold (éd.): *Feelings and Emotions*, New York, Academic Press, 1970.

Lazarus, R. S., « On the primacy of cognition », in *American Psychologist*, 1984, n° 39, p. 124-129

Lazarus, R. S., « Cognition and Motivation in Emotion », in *American Psychologist*, 1991, n° 46, p. 352 -357.

Lazarus, R. S., *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press, 1994 (2e éd.)

Lormand, E., « Towards a Theory of Moods », in *Philosophical Studies* 47, p. 385-407

Lyons, W., *Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 1980

Kleinginna, P. R., Kleinginna, A. M.. « A Categorized List of Emotion Definitions with Suggestions for a Consensual Definition » in *Motivation and Emotion*; 1981, 5, p. 345-355

Nussbaum, M., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001

Schachter, S., Singer, J.E., « Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state », in *Physiological Review*, 1962, n°69, p. 379-399

- Solomon, R. C., « On Emotions as Judgments », in *American philosophical quarterly*, 25, n° 2, avril 1988
- Solomon, R. C., *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett, 1993 (2ème éd.)
- Solomon, R. C., *Not Passion's Slave*, Oxford, University Press, 2003
- Solomon, R. C. (dir.), *Thinking about Feeling*, Oxford, University Press, 2004
- Thalberg, I., « Emotion and Thought », in *American Philosophical Quarterly*, 1964, 1, p. 45-55., réimprimé in: Hampshire, S. (dir.), *Philosophy of Mind*, New York, Harper and Row, 1966.
- Willson, J. R. S., *Emotion and Object*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974
- Weiner, B., *An attributional theory of motivation and emotion*, New York, Springer-Verlag, 1986

Autres théories psychologiques et philosophiques des émotions :

- Alston, W.P., « Emotion and Feeling », in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, Vol. 2, New York, Macmillan, 1967
- D'Arms, J., Jacobson, D., « Expressivism, Morality and the Emotions », in *Ethics* 104, 1993, p. 739-763.
- D'Arms, J., Jacobson, D., « The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of emotion », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 61, 2000, p. 65-90.
- Darwin, C., *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, New York, Oxford University Press, 1998
- De Sousa, R., *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987
- Ekman, P., *The Nature of Emotion*, New York, Oxford University Press, 1994
- Ekman, P., Scherer, K. (éd.), *Approaches to Emotions*, London, Lawrence Erlbaum Associates 1984
- Ekman, P., « Biological & cultural contributions to body & facial movement in the expression of emotions » in A. O. Rorty (dir.), *Explaining Emotions*. Berkeley, University of California Press, 1980, p. 73-102
- Ekman, P., « Basic Emotions » in T. Dalgleish and M. Power (dir.) *Handbook of Cognition and Emotion*, Chichester, John Wiley and Sons Co.: p. 45-60.
- Farrell, D., « Jealousy », in *Philosophical Review*, 1980, vol. 89, p. 527-559.
- Festinger, L., *A theory of Cognitive Dissonance*, Row, Peterson & Co., New York 1957

- Frijda, N., *The Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986
- Frijda, N., « The Politics of Emotion », in *International Society for Research on the Emotions Proceedings*. Storrs, Conn.: ISRE Publications, 1994
- Goldie, P., *Emotions*, New York, Oxford University Press, 2000
- Harré, R., *The Social Construction Theory of Emotions*, Oxford, Blackwell, 1986
- Izard, C., *Human Emotions*, New York, Plenum, 1990
- Pradines, M., *Traité de psychologie générale*, Paris, PUF, coll. "Dito", réed. 1986
- Prinz, J. J., *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2004
- Vuilleumier, P., Schwartz, S., « Modulation of visual perception by eye gaze direction in patients with spatial neglect and extinction », in *NeuroReport*, 12, 2001, p. 2101-2104
- Vuilleumier, P., Schwartz, S. « Emotional facial expressions capture attention » in *Neurology*, 56, 2001, p. 153-158

Les ouvrages phénoménologiques qui traitent la question de l'affectivité :

- Barbaras, R., « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », in J.-C. Godard et M. Labruno (dir.) *Le corps*, Paris, Vrin, 1992
- Barbaras, R., « Affectivité et mouvement: le sens du sentir chez E. Straus. », in *Alter*, 1999, n° 7, p. 15-29.
- Bernet, R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994
- Bollnow, O.-F., *Les tonalités affectives*, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1953
- Brentano, F., *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier, traduit par M. de Gandillac, 1947
- Buytendijk, F.-J.-J., « The phenomenological approach to the problems of feelings and emotions », in J. J. Kockelmans, *Phenomenological psychology. The Dutch School*, Dordrecht, Marinus Nijhoff publishers, 1987, p. 119-132.
- Cabestan, P., « Qu'est-ce que s'émouvoir? Émotion et affectivité selon Sartre », in *Alter*, 1999, n° 7, p. 91-120.
- Depraz, N., « Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl. », in *Alter*, 1994, n° 2 [Temporalité et affection], p. 63-86.
- Depraz, N., « Délimitation de l'émotion: approche d'une phénoménologie du cœur », in *Alter*, 1999, n° 7, p. 121-148.

- Donnici, R., *Intenzione d'amore e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*, Napoli, Bibliopolis, 1996
- Downing, G., « Emotions Theory Revisited », in *Heidegger, Coping and Cognitive Science: A Festschrift for Hubert Dreyfus*, vol. 2, Cambridge, Mass., MIT Press, p. 245-270.
- Haar, M. « Stimmung et pensée », in : *Heidegger et l'idée de phénoménologie*, p. 265-283
- Henry, M., *L'Essence de la manifestation*, 2 volumes, Paris, PUF, 1963
- Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965
- Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990
- Henry, M., « Le Cogito et l'idée de phénoménologie », in Vieillard-Baron, J.-L., (dir.), *Autour de Descartes, le problème de l'âme et du dualisme*, Paris, Vrin, 1991
- Husserl, E., *Recherches Logiques*, Paris, PUF 1972
- Husserl, E., « La subjectivité en tant qu'âme et en tant qu'esprit dans l'attitude des sciences de la nature et des sciences de l'esprit (octobre-novembre 1916). », in *Alter*, 1995, n° 3, p. 167-187
- Laoureux, S., « De l'auto-affection à l'auto-affection; Remarques sur l'expérience d'autrui dans la phénoménologie de Michel Henry. », *Alter*, 1999, n° 7, p. 149-168.
- Mazis, G., *Emotion and Embodiment: Fragile Ontology*, New York, 1993
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945
- Nam-In, L., « Edmund's Husserl's Phenomenology of Mood », in N. Depraz et D. Zahavi (dir.), *Alterity and Facticity*, Dordrecht, Kluwer, 1998, p. 103-118
- Ricœur, P., « Le sentiment et respect », in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986
- Ricœur, P., *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950
- Sartre, J.-P., *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1988
- Sartre, J.-P., *L'esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Livre de Poche, 2000
- Scheler, M., *Nature et forme de la sympathie*, Paris, Petite bibliothèque Payot, traduit par M. Lefebvre, 1971
- Scheler, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduit par M. de Gandillac Gallimard, 1991
- Scheler, M., *La Pudeur*, Paris, Aubier, 1952
- Strasser, S., *Das Gemüt*, Freiburg, Herder Verlag, 1956
- Varella, F., Petitot, J., Roy, J.-M., Pachoud, B. (dir.), *Phenomenology naturalized*, Stanford University Press, 1999

- Varela, Thomson, Rosch : *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expériences humaines*, Paris, Le Seuil, 1993
- Varela, F., « The naturalisation of Phenomenology as the Transcendence of Nature. Searching for generative mutual constraints », in *Alter* n°5, Paris, Alter, 1997, 355-381
- Varela, F., « The Body's Self », in *Healing Emotions*, éd. D. Goleman, Boston et Londres, Shambala, 1997