

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

THÈSE PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR
JEAN PROULX

DE LA RATIONALITÉ DES ÉMOTIONS

NOVEMBRE 2001

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

RÉSUMÉ

La tradition philosophique a longtemps considéré les émotions et la raison dans une perspective dualiste et hiérarchique, accordant à la raison un préjugé favorable en termes d'idéal à atteindre ou de modèle à faire prévaloir. L'essor du cognitivisme, au cours des trente dernières années, a sérieusement ébranlé ce dualisme de sorte qu'aujourd'hui la réflexion est davantage orientée sur le fait de déterminer si les émotions sont rationnelles ou non. Mais, posée ainsi de façon binaire, la question conduit à d'interminables circonvolutions. C'est d'abord en considérant l'émotion comme un processus dynamique qu'on parvient le mieux à voir où et comment dans ce processus émotionnel, il peut y avoir place à la fois pour la rationalité et pour l'irrationalité. Certes, à un égard, il y a toujours une sorte de rationalité minimale dans l'émotion. Elle tient particulièrement au fait que dans toute expérience émotionnelle, il y a correspondance entre la valence de l'émotion comme telle et l'évaluation que fait l'individu de la mise en cause de son intérêt. Mais, à d'autres égards, des marques de rationalité comme des marques d'irrationalité peuvent aussi être observées dans le processus émotionnel. Pour procéder à l'analyse, il faut d'abord distinguer entre l'émergence du processus et sa résultante ou son aboutissement. Dans le premier cas, on parlera d'une rationalité en amont principalement examinée à partir des fondements du processus. Dans le second cas, on parlera d'une rationalité en aval principalement examinée à partir des actions qui en résultent, soit au plan de leur justification, ou de leur optimalité. Ensuite, il faut aussi distinguer entre des émotions qui sont non induites - au sens où elles ne sont pas délibérément

recherchées par l'individu et se présentent souvent, bien que pas toujours, de façon soudaine et d'autres qui sont induites - au sens où elles sont recherchées par l'individu et au sens où il prend des moyens pour les obtenir -. Cette distinction permet de répondre de façon plus nuancée et plus appropriée à la question longuement débattue à savoir si les émotions peuvent faire l'objet de décisions. Ce faisant, on est mieux en mesure d'apprécier les possibilités et les limites du modèle standard de décision rationnelle appliqué à une étude des conditions de rationalité des émotions. Dans l'ensemble, l'analyse de ces conditions fait ressortir non seulement la complexité du sujet et le besoin d'investigation future en ce domaine, mais aussi la pertinence de questionner les fondements du prêt-à-penser populaire et clinique sur le rapport «émotion-raison» et sur l'usage qu'on en fait.

REMERCIEMENTS

Le contenu de cette thèse aurait certainement été de moindre qualité sans l'attention professionnelle marquée que lui a prodiguée monsieur Nicolas Kaufmann mon directeur de thèse. Je tiens à le remercier chaleureusement pour sa grande disponibilité, pour la perspicacité exceptionnelle de son analyse et pour la constante cordialité qu'il a manifestée à mon égard lors de nos rencontres de supervision. Bien sûr, une pensée de remerciement aussi pour ma conjointe et mes deux enfants qui, par leur patience et leur soutien, m'ont grandement aidé à mener à terme ce travail de réflexion et d'analyse. Enfin, je remercie grandement madame Louise Pépin pour son soutien technique dans la mise en page finale de cette thèse.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGE
RÉSUMÉ	i
REMERCIEMENTS	iii
Liste des tableaux	x
Liste des figures	xi
INTRODUCTION	1
i - État de la question	4
i-1 - Émotions ou passions	4
i-2 - Émotion et rationalité	8
ii - Idées directrices de la recherche	15
iii - Hypothèses	16
iv - Méthodologie	16
v - Démarche	19
CHAPITRES	21
1. QU'EST-CE QUE L'ÉMOTION?	21
1.1 Les émotions en psychologie	23
1.1.1 La perspective physiologique	25
1.1.2 La perspective socio-culturelle	30
a) Le point de vue social	31

	b) Le point de vue culturel	36
1.1.3	La perspective cognitive	41
	a) Du cognitif et de l'affectif	42
	b) De la nature et du rôle du processus d'appréciation	46
	c) Du cognitivisme et de la rationalité des émotions	50
1.1.4	Définir le terme «émotions» ou décrire les émotions?	53
1.2	Les émotions en philosophie	57
1.2.1	Le modèle perceptivo-sensoriel	64
1.2.2	Le modèle phénoménologique	72
1.2.3	Le modèle behavioriste	79
	a) L'expression émotionnelle	80
	b) Le comportement émotionnel	85
1.2.4	Le modèle constructiviste	92
1.2.5	Le modèle cognitiviste	100
	a) L'intentionnalité des émotions	100
	b) Le contenu cognitif des émotions	105
1.3	Pour conclure	118
1.3.1	Les émotions doivent être considérées comme des états intentionnels	118
1.3.2	Les émotions doivent être considérées comme des états à caractéristique relationnelle	119

1.3.3	Les émotions doivent être considérées comme des états conscients	120
1.3.4	Les émotions doivent être considérées comme des états à qualité hédonique	121
1.3.5	Les émotions doivent être considérées comme des états occurrents	122
2.	LES ÉMOTIONS COMME ÉTATS INTENTIONNELS	131
2.1	L'émotion au plan structurel	133
2.1.1	Croyances, désirs et émotions	135
2.1.2	Croyances, désirs, intérêt et émotions	149
2.1.3	Les émotions et les types d'objets émotionnels	159
2.1.4	Les émotions sans objet	170
2.2	L'émotion au plan étiologique	179
2.2.1	La situation déclenchante	182
2.2.2	La perception de l'individu	186
2.2.3	L'évaluation comme antécédent ou partie de l'émotion	188
2.2.4	Comment l'évaluation ou le jugement causent l'émotion	196
2.2.5	Le contenu cognitif dans l'émotion	200
2.2.6	Des causes et des raisons dans l'explication des émotions	203
a)	L'explication par cause	204
b)	L'explication par raison	207

2.3	L'émotion au plan fonctionnel	212
2.3.1	Une fonction d'adaptation	216
	a) La survie	216
	b) Le bien-être	221
	c) Survie, bien-être, désirs fondamentaux et intérêt	225
2.3.2	Une fonction de communication	231
	a) Le point de vue de Dumouchel	233
	b) La voie empirique	237
2.3.3	Une fonction de motivation	249
	a) Émotions et actions	250
	b) Émotions et décisions	257
	c) Émotions, passivité et contrôle	266
2.3.4	Les émotions comme états dysfonctionnels	277
	a) Les émotions : fonctions et dysfonctions	277
	b) Les émotions comme états dysfonctionnels	279
3.	INTENTIONNALITÉ ET RATIONALITÉ	295
3.1	Le point de vue de Stich	299
3.2	Le point de vue de Føllesdal	312
3.2.1	L'intentionnalité	312

3.2.2	La rationalité	314
a)	La rationalité comme consistance logique des croyances intentionnelles	314
b)	La rationalité comme bien-fondé des croyances	316
c)	La rationalité comme bien-fondé des valeurs ou des attitudes évaluatives	317
d)	La rationalité de la décision et de l'action	318
3.3	Intentionnalité et rationalité	324
3.3.1	La description intentionnelle chez Stich : commentaires	324
3.3.2	La description intentionnelle chez Føllesdal : commentaires	333
4.	ÉMOTION ET RATIONALITÉ	344
4.1	L'irrationalité des émotions : vue traditionnelle	344
4.1.1	Irrationalité ou a-rationalité	344
4.1.2	Caractère non téléologique des émotions	348
4.1.3	Caractère non délibéré des émotions	350
4.1.4	Caractère non contrôlé des émotions	351
4.2	Processus émotionnel et rationalité	361
4.3	Le cas standard des émotions non induites	375
4.3.1	Rationalité en amont	376
a)	Les croyances irrationnelles	376
b)	Les désirs irrationnels	382

4.3.2	Rationalité en aval	388
	a) L'émotion comme explication rationnelle d'une action	389
	b) L'émotion dans la décision rationnelle	404
4.3.3	Rationalité intrinsèque	426
4.4	Le cas particulier des émotions induites	450
4.4.1	Rationalité en amont	458
	a) Émotion induite et explication par raison justifiante	459
	b) Émotion induite et décision rationnelle	466
4.4.2	Rationalité en aval	477
	a) Émotion induite et rationalité stratégique intrapersonnelle	478
	b) Émotion induite et stratégie interpersonnelle	482
4.4.3	Rationalité intrinsèque	495
	CONCLUSION	505
	RÉFÉRENCES	527

LISTE DES TABLEAUX

TABLEAUX	PAGE
1. Composantes du processus émotionnel	155
2. Émotion et rationalité : synthèse	501

LISTE DES FIGURES

FIGURES	PAGE
1. Contenu intentionnel de l'émotion	169
2. Schéma d'un processus émotionnel dans une perspective de rationalité	364
3. Arbre de décision du cas du partenaire trompé de Greenspan	417

INTRODUCTION

«Ne sois pas si émotif. Essayons de parler calmement et rationnellement.» Ainsi va le langage ordinaire du patron, du conjoint, du parent, de l'enseignant et, qui sait, du philosophe... à propos du rapport «émotion-raison». Nous tenons, à ce sujet, un discours chargé d'ambivalence. Ainsi, il apparaîtra tout à fait *raisonnable* d'éprouver de l'admiration pour un écrivain célèbre, mais *déraisonnable*, par contre, d'en éprouver pour un filou notoire. Optant pour la voie romantique, d'aucuns feront l'éloge de la générosité des coeurs dans l'amour et la compassion ou, encore, dans un romantisme plus engagé, appelleront à la fierté nationale ou au mépris de toute injustice alors que d'autres, se refusant à la primauté du coeur, lui opposeront les discours scientifique et organisationnel qui, seuls, peuvent *rationaliser* les conduites humaines. Évidemment, il s'en trouvera, enfin, pour emprunter la voie aristotélécienne et prôner le bien-fondé de la maxime «*In medio stat virtus*». En toutes choses, il faudrait viser l'équilibre.

Quoi qu'il en soit de ces appels au bon sens par l'émotion, par la raison ou par l'équilibre du balancier, le fait est que les humains sont des êtres qui s'émeuvent et qui pensent, qui ressentent et qui réfléchissent. Peuvent-ils le faire dans un même élan et en toute rationalité? Telle est bien, au fond, la principale question sous-jacente aux discussions séculaires, en philosophie, sur le rapport «émotion-raison». Ces discussions, comme le montre M. Boler

(1997), ont emprunté diverses voies, tantôt fécondes, tantôt obscures. On peut toutefois, je pense, faire ressortir deux paradigmes dans ces débats sur le rapport «émotion-raison» : 1° l'orientation dualiste hiérarchique et 2° l'orientation convergente, au sens où l'entend S.J. Williams (2000).

L'orientation dualiste hiérarchique pose l'émotion et la raison comme deux éléments distincts, présents chez l'être humain et agissant le plus souvent en compétition. Dans ce type de rapport, la philosophie prend parti en général pour la primauté de la raison sur l'émotion quand vient le temps de juger des conduites. Ce paradigme est certainement celui qui s'est le plus enraciné dans la tradition philosophique. On peut compter Platon, Aristote - avec réserve -, les Stoïciens, Descartes, Spinoza et Kant parmi les principaux représentants de ce paradigme.

L'orientation convergente, elle, vient rompre avec le préjugé favorable à la raison et, sans pour autant rejeter formellement le dualisme «émotion-raison», suggère plutôt que la compréhension des comportements humains ne puisse se satisfaire de la raison seule, mais nécessite aussi qu'on prenne en considération le rôle exercé par l'émotion. Plus précisément, on saisit mieux les conduites humaines quand on comprend comment l'émotion et la raison interviennent ensemble pour leur donner un sens ou une intention. À certains égards, Aristote fut un précurseur de ce paradigme quand, dans *Rhétorique*, il montre comment on peut user des passions pour amener autrui à un effet désiré. Cela dit, Aristote demeure tout de même

plus près du paradigme précédent à propos du rapport «émotion-raison»¹. Il faut plutôt référer à Hume et à Hobbes pour trouver des représentants bien connus de l'orientation convergente. Chez Hume, par exemple, il est clair qu'à elle seule la raison ne peut jamais motiver une action volontaire. Elle nous sert plutôt à délibérer sur la vérité de propositions et sur la validité d'arguments évoqués. Mais pour passer à l'action, l'homme doit être *affecté* par ce qu'il voit ou pense et ce sont les passions qui, en tant qu'affects dispositionnels, jouent ce rôle. À proprement parler, Hume² ne rompt pas avec le dualisme «émotion-raison», mais il en refuse l'idée hiérarchique, c'est-à-dire le préjugé favorable à la raison. Pour lui, c'est d'abord dans l'action que «raison» et «émotion» s'associent. Chez Hobbes, le point de vue convergent donne pratiquement dans une forme de complicité. Les passions sont dans le corps, dans le langage et dans la pensée. Elles sont en fait dans la raison. Il dira d'ailleurs à ce sujet : «C'est pourquoi un homme qui n'éprouve de forte passion à l'égard d'aucune de ces choses...ne peut néanmoins pas avoir beaucoup d'imagination ou de jugement.»³

Ce paradigme de convergence s'est peu à peu imposé de sorte que depuis les trente dernières années environ, la discussion sur le rapport «émotion-raison» a légèrement bifurqué pour devenir celle sur la rationalité proprement dite des émotions. Avant de préciser comment

¹ Pour un texte fort éclairant sur le point de vue d'Aristote au sujet des émotions, voir W.W. Fortenbaugh (1975).

² David Hume (1739).

³ Thomas Hobbes (1651), Ed. Sirey, 1971, p. 69.

s'insère ma propre contribution dans cette discussion, il convient donc, je pense, d'en exposer sommairement un état de la question en philosophie.

i - État de la question

Comme mentionné précédemment, la tradition philosophique a surtout abordé la question du rapport «émotion-raison» à partir d'une orientation dualiste hiérarchique. En effet, la grande majorité des auteurs ou des commentateurs qui ont examiné cette question introduisent leur texte en rappelant comment historiquement, en philosophie, les émotions et la raison ont été non seulement différenciées - voire opposées -, mais aussi mises en hiérarchie, avec la raison comme point de mire ou idéal à atteindre. Bien que juste dans son ensemble, ce point de vue commande, néanmoins, quelques remarques.

i.1- Émotions ou passions

Dans son volume intitulé *Le philosophe et les passions*, M. Meyer (1991) s'interroge, dans une perspective historique, sur les repères à considérer pour tracer une frontière entre «ces passions qui nous dévorent et les émotions passagères qui se rapprochent davantage des états d'âme quotidiens que des torrents qui les emportent».⁴ Son ouvrage entier, d'ailleurs, témoigne du fait que, dans la tradition philosophique, c'est davantage des passions dont il est question que des émotions.

⁴ Michel Meyer (1991). Librairie générale française, p. 18.

Chez Descartes, par exemple, les *Passions de l'âme*⁵ font l'objet du titre d'un traité alors que chez Hume, *Les passions* titrent la section 3 de la partie 3 de *A Treatise of Human Nature*⁶. Dans la troisième partie de son ouvrage intitulé *Éthique*, Spinoza, pour sa part, distinguera le «sentiment» de la «passion» : «Si donc nous pouvons être cause adéquate de quelqu'une de ces affections, j'entends alors par sentiment une action; dans les autres cas, une passion.»⁷

On voit donc apparaître l'idée ici que dans la passion, il y aurait une sorte de servitude ou de dépendance à une cause externe - inadéquate chez Spinoza - alors que dans le sentiment (l'émotion?), c'est notre propre compréhension d'un événement qui est la cause de cet affect. Cette idée n'est pas nouvelle. On la retrouve de façon voilée chez Platon quand, dans *La République*, il distingue entre «la partie bonne et la partie moins bonne de l'âme»⁸, la seconde correspondant aux passions viles de l'homme et l'empêchant d'être maître de lui en pratiquant, par exemple, la tempérance, laquelle s'alimente de «désirs modérés, sensibles au raisonnement». Chez Aristote également, dans *Éthique de Nicomaque*, on relève cette idée lorsqu'il mentionne au chapitre V du Livre II qu'au contraire de la vertu qui «consiste en une juste moyenne..., toute passion n'admet pas cette moyenne»⁹. Cela ressort avec encore plus

⁵ René Descartes (1649).

⁶ David Hume (1739).

⁷ Benedict Spinoza (1677). Gallimard, 1954, p. 147.

⁸ Platon. Éditions Gonthier, 1966, pp. 124-125.

⁹ Aristote. Garnier-Flammarion, 1965, p. 154.

d'évidence au Livre VII quand il discute de l'intempérance et du plaisir en se portant à la défense de l'homme prudent et maître de lui. Cela dit, Aristote ne fait pas de distinction claire entre les passions, les sentiments et les émotions, trois termes qu'il associe à l'occasion à des affects comme le désir, la colère, la peur, la témérité, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret, etc. Les Stoïciens, avec Sénèque en tête, martelaient clairement l'idée que les passions aveuglent l'homme dans sa quête de sagesse. Saint Augustin y ajoutera une touche de morale chrétienne en traitant des passions sous l'angle du péché. Beaucoup plus tard, Thomas d'Aquin réhabilitera en partie Aristote en distinguant entre les bonnes et les mauvaises passions, mais il leur associera aussi le terme «émotions» comme en témoignent ces propos amenés par M. P. Drost (1991) : «Ainsi la passion, et donc l'émotion, est située dans la partie «*orectic*» de l'âme et non dans celle cognitive.»¹⁰ Apparaît alors avec plus d'évidence une sorte de double usage des termes «émotion» et «passion», double usage qu'on a déjà noté chez Aristote et qui sera encore plus marqué chez Hume comme le montre nettement J. Bricke (1974). Descartes¹¹ donnera dans la même veine en précisant toutefois à l'article 160 de son traité sur les passions que les émotions sont en fait les manifestations extérieures des passions :

«... il est aisé à connaître que l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices, mais aussi des passions, à cause que leur émotion paraît fort à l'extérieur... Mais on peut douter si la générosité et l'humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des passions, pour ce que leurs mouvements paraissent moins...»

(Descartes, 1649, Henri Jonquières, , pp. 259-260)

¹⁰ M.P. Drost (1991), p. 450.

¹¹ Descartes (1649) Ed. Henri Jonquières, (1928) art. CLX, pp. 259-260.

Bref, l'usage des termes «émotion» et «passion» baigne dans une confusion certaine dans la tradition philosophique même si on peut dégager un usage beaucoup plus fréquent du second terme, au moins jusqu'à Hobbes inclusivement. En fait, il faudra attendre Kant¹² pour voir apparaître une distinction qu'on croirait plus nette entre les affects et les passions. Pour lui, les affects sont les sentiments de plaisir ou de déplaisir qu'on peut considérer comme des émotions. Ils constituent en fait une partie normale de la vie psychique alors que les passions sont en quelque sorte des tendances ou des dispositions que l'on ne parvient pas à contrôler par la raison et qui, donc, peuvent nous conduire sur la voie pathologique. Dans son ouvrage *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant ajoute :

«C'est pourquoi les passions ne sont pas simplement comme les émotions des dispositions malheureuses qui portent en elles beaucoup de mal; elles sont sans exception mauvaises...

L'émotion porte un préjudice momentané à la liberté et à la maîtrise de soi-même. La passion en fait fi et trouve plaisir et satisfaction dans l'esclavage.»

(Kant, Vrin, 1970, p. 120)

Lesquelles des passions ou des émotions devraient dès lors recueillir l'assentiment? On sait au moins que, chez Kant, ce ne sont ni l'une ni l'autre eu égard à la raison.

Quoi qu'il en soit, A.O. Rorty (1982) a bien montré comment, dans la tradition philosophique, l'évolution des passions aux sentiments et aux émotions s'est faite en cultivant

¹² Emmanuel Kant (1797).

une ambiguïté des termes qui révèle en fait une lacune plus flagrante dans le traitement des émotions dans l'histoire de la philosophie : le peu de place accordé à l'élaboration de théories consistantes de l'émotion. Aristote, Descartes, Hume, Spinoza, mais après? À l'instar de Rorty, il ne faut donc pas s'étonner que cette confusion dans les termes ait laissé ses empreintes dans la discussion sur le rapport «émotion-raison». En fait, il faudra attendre à la fin du XIX^e siècle et au début du vingtième avec James (1884) et les psychologues à sa suite, pour voir le terme «émotion» remplacer définitivement le terme «passion» et gagner en même temps le terrain philosophique. Et c'est véritablement dans la seconde moitié du XX^e siècle que l'épineuse question de la rationalité des émotions sera abordée de front. À ce sujet, Levy (1985) note, avec justesse, que cet intérêt plus marqué à propos de la rationalité des émotions, dans la seconde moitié du XX^e siècle, correspond dans le temps à l'essor des sciences cognitives au début des années 60. Amorcée d'abord en psychologie avec les travaux antérieurs de Jean Piaget, la «révolution» cognitive eût tôt fait de joindre la philosophie.

i.2 - Émotion et rationalité

Jusque-là, le discours sur l'émotion et la raison n'avait pu vraiment s'affranchir de l'héritage dualiste. Que l'émotion et la raison soient jugées compatibles ou non n'évacuait en rien l'idée largement admise qu'elles étaient par nature différentes l'une de l'autre. Solomon (1973) fut parmi les premiers à rompre avec ce prêt-à-penser en soutenant qu'il y avait de la rationalité *dans* l'émotion et que, plus encore, l'émotion en elle-même était rationnelle parce qu'elle constituait un *choix* fait par l'individu. Cette seule idée - mais non moins importante -

de voir l'émotion comme un *choix* avait de quoi ébranler l'orthodoxie de pensée en cette matière et la discussion ne tarda pas à s'engager. Audi (1977) et Quinn (1977), en particulier, reprochèrent à Solomon un certain nombre de méprises qui suscitent toujours la discussion aujourd'hui.

Il y aurait d'abord une contradiction chez Solomon quand il soutient que les émotions seraient conceptuellement rationnelles d'une part, et irrationnelles, d'autre part, quand elles échouent dans leur stratégie - on suppose ici d'adaptation même si Audi est muet là-dessus-. Ce à quoi Solomon (1977) répliquera qu'on peut *décrire* les émotions comme rationnelles sans pour autant que cela oblige à ce qu'elles soient toujours rationnelles d'un point de vue *évaluatif*. J'essaierai de montrer dans cette thèse qu'il y a une façon plus claire de rendre compte de cette distinction.

À la suite, Quinn reproche à Solomon de confondre le fait *d'avoir* une émotion avec le fait de *l'exprimer*. On peut *exprimer* une émotion avec une intention ou un but, mais pas en *avoir* une avec ceux-ci. Solomon répond à cela qu'il ne faut pas confondre la rationalité d'une émotion avec celle des actions commises à sa suite, mais que, par ailleurs, les émotions sont bel et bien des *actes* mentaux en tant que jugements exercés. Ce qui est en cause dans cette discussion, c'est non seulement la conception même de l'émotion - où commence-t-elle et où finit-elle? -, mais aussi toute la question de savoir si une émotion peut être choisie ou non, compte tenu du caractère passif qu'on lui associe généralement et du peu de contrôle qu'exerce

l'individu sur celle-ci. Comme je le montrerai, on peut certainement, à mon point de vue, mettre en doute le caractère radicalement passif d'une émotion tout comme ledit manque de contrôle de l'individu sur celle-ci. Mais le fond de la question, ici, est bien de savoir si l'émotion peut ou non être un objet de décision et s'insérer, à cet égard, dans le modèle standard de la décision rationnelle. P. Greenspan (2000) défend en partie cette thèse. J. Elster (1999) s'y oppose. Si le débat est encore très actuel, comme l'indiquent les années des deux dernières contributions, c'est peut-être qu'on cherche trop à statuer sur la rationalité de l'émotion en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'état mental relativement «figé». Mais si on place le focus sur le *dynamisme* émotionnel, alors peut-être des distinctions plus nettes s'imposeront-elles. Je compte emprunter cette voie.

Enfin, comme dernière critique principale adressée à Solomon, Audi et Quinn s'opposent à son idée selon laquelle les émotions seraient rationnelles parce qu'elles maximiseraient le *self-esteem* (l'estime de soi) de l'individu. Pour eux, on ne peut concilier cela avec le fait que, parfois, un individu puisse juger son émotion inappropriée. Solomon donne la réplique en soulignant qu'Audi et Quinn confondent le *self-esteem* et le *self-interest*. Par exemple, la gratitude peut servir l'estime de soi, même si elle n'est pas orientée vers notre propre intérêt. J'attire ici l'attention sur deux remarques principales qu'on pourrait adresser aux auteurs en cause.

D'abord Audi et Quinn tiennent pour acquis qu'on peut avoir une émotion inappropriée sans pour autant expliquer, ni même identifier, les critères d'adéquation (*appropriateness*) d'une émotion. Est-ce si évident qu'une émotion puisse être inappropriée? Les auteurs les plus connus à avoir discuté de ce sujet par la suite sont De Sousa (1987), Greenspan (1988) et Elster (1999). Aucun de ces trois auteurs n'a voulu trancher dans l'affirmative sur l'idée qu'une émotion soit nécessairement appropriée. On constatera toutefois que chez De Sousa et Elster, la tentation est forte d'opiner en ce sens. La question mérite certainement d'être envisagée et, du reste, il resterait à voir si l'adéquation d'une émotion garantit sa rationalité.

Par ailleurs, en second lieu, quand Solomon reproche à Audi et à Quinn de confondre le *self-esteem* et le *self-interest*, il n'est pas très explicite lui-même sur la différence à établir entre ces termes. À tout le moins, le *self-interest* n'est-il pas satisfait au moins en partie quand le *self-esteem* l'est. Il me semble ici que Solomon a voulu «prendre le vêtement par le bouton» quand, négligeant l'idée d'«intérêt personnel» dans l'émotion, il s'attarde à celle de l'«estime de soi». Je pense au contraire que la notion d'intérêt personnel en est une de grande importance dans la compréhension du dynamisme émotionnel et d'une éventuelle rationalité qu'on voudrait lui associer. Il étonne vraiment que cette notion ait été, à toutes fins utiles, négligée chez les auteurs en ce domaine. On comprend mieux Elster (1999) aussi de suggérer qu'on en fasse un objet particulier d'attention dans les travaux à venir sur la question de la rationalité des émotions. Sans analyser le sujet en profondeur, je compte faire un pas dans cette voie en

montrant non seulement comment cette notion est au coeur de la nature de l'émotion, mais aussi comment elle contribue à lui conférer un élément de contenu minimalement rationnel.

D'aucuns pourraient noter ici que la discussion entre Solomon, d'une part, et Audi et Quinn, d'autre part, date de près de 25 ans et qu'à ce titre, elle puisse être dépassée. Il faudrait bien se garder de conclure en ce sens. De Sousa (1987), Elster (1999) et Greenspan (1988, 2000) sont, à mon avis, les auteurs qui ont le plus et le mieux fouillé cette question depuis lors. Pourtant, on a l'impression que leur analyse, bien qu'éclairante, finit par donner dans la circonvolution. De Sousa a fait, à mon avis, une percée importante en associant aux émotions une sorte de rationalité axiologique dépendante de ce qu'il appelle les «scénarios paradigmatiques». Mais sa position sur le caractère nécessairement (ou non) approprié des émotions reste hésitante. Dans la même veine, De Sousa montre bien comment l'émotion contribue à «faire décider» en situation de grande incertitude, mais il se garde, peut-être trop prudemment, d'examiner, par exemple à l'aide du modèle standard de décision rationnelle, comment l'émotion s'insère dans les décisions quotidiennes où l'information est suffisante et accessible.

Elster, quant à lui, se fait plus clair sur cette question et attaque à nouveau l'idée, déjà amenée par Solomon, selon laquelle l'émotion pourrait constituer un objet de décision. Mais, il semble avoir plus de facilité à soulever le doute qu'à prendre position. Pour lui, par exemple, une émotion pourrait être irrationnelle si elle s'appuie sur des croyances mal fondées, mais il

reconnaît du même coup que ce sont plutôt les croyances mal fondées qui apparaissent alors irrationnelles et non l'émotion par elle-même. Ces croyances font-elles partie de l'émotion? La causent-elles? Sommes-nous en présence d'une rationalité ou d'une irrationalité dérivée? Elster ne répond pas vraiment à ces questions. De même quand il soutient qu'une décision (ou action) irrationnelle, prise sous le coup de l'émotion, ne rend pas cette dernière irrationnelle pour autant, il ramène à nouveau la distinction entre l'émotion elle-même, son expression et les actions commises à sa suite. À cet égard, on attend encore qu'il trace les lignes! C'est d'ailleurs un peu ce que lui reproche Levi (2000) quand il mentionne qu'Elster dissocie à tort l'émotion de son objet dans son analyse de la rationalité des émotions. En fait, Elster semble plutôt enclin à admettre que si l'on doit parler d'une rationalité des émotions, c'est d'abord dans leur caractère approprié à l'évaluation que fait un individu d'une situation qu'on la trouvera. Cette idée demande, à mon avis, à être précisée ou complétée, car on ne doit pas exclure la possibilité qu'une personne puisse évaluer une situation comme attristante sans être attristée pour autant. Il manque une roue au carosse!

Enfin, Greenspan non plus ne se prononce pas sur le caractère nécessairement (ou non) approprié des émotions, mais elle relance toutefois la discussion en appuyant l'idée de Solomon selon laquelle les émotions pourraient constituer des choix de points de vue. Elle développe même son argumentaire en cherchant à insérer l'émotion dans le modèle standard de décision rationnelle, bien qu'elle prenne toutefois ses distances avec la rigidité de ce modèle et avec la rationalité purement délibérative qu'on lui associe. Là encore, des distinctions seront

de mise, cette fois dans le processus d'émergence des émotions. C'est une chose d'éclater soudainement de colère quand on s'est fait «entarter», c'en est une autre de cultiver la colère, par des idées sombres, de façon à devenir à son tour «l'entarter».

Bref, un regard global sur la question de la rationalité des émotions force à conclure que la discussion semble stagner parce que les protagonistes posent toujours cette question dans une même perspective : les émotions sont-elles ou non rationnelles? A. O. Rorty (1985) avait pourtant mis en garde les analystes : autant de variétés dans les émotions, autant de rationalités. Dommage qu'elle se soit arrêtée toutefois sur le parvis de l'église et qu'elle n'ait pas proposé une nouvelle façon d'aborder ce sujet. Si les multiples nuances sur la nature des émotions risquent de rendre prolix la discussion sur leur rationalité, peut-être, alors, serait-il préférable de poser autrement cette question. Au lieu de se demander si les émotions sont rationnelles ou non, la discussion sera possiblement plus féconde si l'on se demande plutôt *où*, dans le *processus* émotionnel, peut-on relever des marques de rationalité ou d'irrationalité. Je pense qu'ainsi formulée, cette question conduira à des distinctions éclairantes au sujet d'une éventuelle rationalité des émotions et rappellera une idée trop oubliée dans ce débat, à savoir que la rationalité est moins dans ce qui *est* que dans ce qui se *produit*.

ii- Idées directrices de la recherche

On l'a vu dans l'état de la question, il est difficile de statuer de façon globale et définitive sur la rationalité ou l'irrationalité de l'émotion. Cela tient principalement aux faits que l'émotion est un concept difficile à circonscrire et qu'en conséquence, l'éventuelle rationalité qu'on pourrait lui associer dépend du point de vue dont on l'envisage et même, varie en fonction de ce point de vue.

Cela dit, il est possible d'y voir un peu plus clair en ce domaine si l'on établit, au départ, de façon fondée, certaines distinctions :

- les émotions peuvent être considérées comme des états mentaux intentionnels. À ce titre, on ne peut les voir comme des états «a-rationnels» parce que l'intentionnalité d'états mentaux suppose que, d'un point de vue descriptif, on puisse en rendre compte de façon minimalement rationnelle comme je le montrerai au troisième chapitre;
- les émotions peuvent être mieux comprises si on les envisage comme des processus dynamiques et occurrents et non comme des états mentaux «fermés» pour ainsi dire. C'est en les considérant comme des processus qu'on peut dès lors le mieux repérer, dans leur manifestation, des aspects de rationalité ou d'irrationalité;
- dans l'émergence du processus émotionnel, il faut distinguer, pour fins d'analyse des conditions de rationalité, entre des émotions «non induites», qui ne sont pas délibérément recherchées par l'individu, et des émotions «induites», qui sont recherchées et attendues par l'individu;

- enfin, ce qui empêche de conclure à une irrationalité totale dans le processus émotionnel, c'est l'exercice, par l'individu, de sa capacité d'évaluer qu'une situation met en jeu son intérêt personnel. Dans toute émotion, l'individu témoigne de cette capacité. Cela sort le processus émotionnel de l'arbitraire ou de l'aléatoire et lui confère une sorte de rationalité minimale intrinsèque.

Si ces idées directrices sont justes, elles conduisent alors à formuler deux hypothèses dans la recherche d'une clarification des conditions de rationalité de l'émotion.

iii - Hypothèses

- Du point de vue subjectif de la personne émue, il est toujours possible de constater, à l'intérieur du processus émotionnel, un élément de contenu minimalement rationnel.
- Toutefois, dans une perspective normative, c'est d'abord en envisageant les émotions comme un processus dynamique occurrent qu'on peut le mieux repérer où, dans sa manifestation, des marques de rationalité ou d'irrationalité peuvent par ailleurs aussi être relevées. Essentiellement, ce sera en amont et en aval de ce processus.

iv - Méthodologie

Pour examiner dans quelle mesure ces hypothèses peuvent s'avérer fondées ou non, j'utiliserai la méthode dialectique couramment utilisée en philosophie pour discuter de questions de cette nature. Il s'agira en quelque sorte, pour chacune des positions soutenues,

de construire un argumentaire qui aille de façon générale dans le sens du modèle analytique conventionnel «thèse-antithèse-synthèse». Qu'ils soient de type inductif ou déductif, les raisonnements qui soutiendront mon analyse s'alimenteront de données ou d'observations empiriques empruntées en partie à la psychologie du sens commun et au langage ordinaire qui la véhicule. Toutefois, il est bien entendu ici que je ne procéderai pas à l'étude de cette question de la rationalité des émotions par une analyse *systematique* du langage ordinaire qui rend compte de la façon dont nous rapportons, décrivons ou expliquons nos émotions. Dans cette foulée, il faudrait par exemple passer en revue tout le vocabulaire «affectif» et les structures grammaticales utilisées pour le communiquer. Ce serait là, à mon avis, une entreprise périlleuse non seulement pour son étendue mais aussi pour les nombreuses contradictions et/ou exceptions qu'elle mettrait en lumière en ce domaine. Le langage ordinaire utilisé dans le domaine affectif fourmille en effet de telles contradictions et exceptions.

En conséquence, il conviendra, pour des fins méthodologiques, de restreindre le sens à accorder au terme «émotions» tout en s'assurant d'autre part que le sens considéré pourra trouver sa correspondance dans le langage ordinaire non pas en termes anecdotiques mais bien davantage en termes de paradigmes. À cette condition, ce recours au langage ordinaire peut s'avérer utile et fécond pour nourrir un argumentaire dont le caractère proprement méthodologique est d'abord celui de la dialectique. Robert M. Gordon (1987) est un auteur qui a, de façon notoire, utilisé cette approche avec grande efficacité.

En complément, j'ajouterai qu'à mon avis, c'est d'abord par une lecture cognitiviste des émotions qu'on peut le mieux analyser celles-ci, eu égard à leurs conditions de rationalité. Le modèle cognitiviste se rapporte, en effet, essentiellement à «l'étude des processus et des structures de la cognition»¹³. Celle-ci réfère, pour sa part, non seulement à l'ensemble des croyances et connaissances que possède un individu mais aussi - et surtout - à la façon dont elles sont acquises ou se réalisent (mémorisation, jugement, perception, raisonnement, conceptualisation, etc.). Or, les émotions, par le langage qui en témoigne, font état de croyances, de connaissances, de perceptions et d'évaluations. Du point de vue de l'analyste en tout cas, il s'avère extrêmement difficile de rendre compte des émotions sans évoquer de telles cognitions. Et si l'on ajoute à cela qu'on peut difficilement parler de rationalité sans impliquer l'intervention de mécanismes inférentiels et évaluatifs chez l'individu, la pertinence du choix du modèle cognitiviste dans l'analyse des conditions de rationalité de l'émotion se fait de plus en plus évidente. Calhoun et Solomon (1984) disaient à ce sujet :

«Un avantage de n'importe quelle théorie cognitive est qu'elle rend possible une analyse claire de la rationalité des émotions. En effet, même si nos émotions peuvent être irrationnelles ou inappropriées à la situation actuelle, elles le sont seulement à cause de fausses croyances ou de croyances mal fondées...»

(C. Calhoun & R. Solomon, 1984, p. 22)

Soulignons en outre qu'au fil des ans, ce modèle cognitiviste s'est imposé dans l'analyse des émotions de sorte qu'aujourd'hui, il est - et de loin - le modèle privilégié par la majorité

¹³ H. Bloch, E. Dépret et al. (1997), p. 216.

des analystes en ce domaine. Comment, de fait, pourrait-on s'en passer? Toutefois, aussi utile soit ce modèle pour notre analyse, il faudrait se garder de lui conférer le statut de «méthode». Le modèle cognitiviste ne prescrit pas «comment faire» mais par quelle lunette regarder. Il ne contraint pas systématiquement l'analyse, mais l'oriente quant aux objets d'examen à mettre à l'avant-scène.

v - Démarche

Pour procéder, donc, à cette analyse des conditions de rationalité des émotions, je présenterai d'abord, en premier chapitre, un exposé sommaire des principales et pertinentes doctrines concernant le traitement des émotions en psychologie et en philosophie. Cette dernière discipline étant en quelque sorte l'incubateur dans et par lequel s'est développée la psychologie au dernier siècle, on ne pouvait évidemment pas passer outre à l'historique philosophique. Mais comme le domaine des émotions a été pour ainsi dire fortement récupéré par la psychologie à partir des écrits freudiens jusqu'à ce jour, il convenait également d'en faire l'historique psychologique. Cela dit, nous verrons, dans ce premier chapitre, que le concept même d'«émotion» est loin de rallier un consensus sur sa signification; plusieurs auteurs ont même renoncé à chercher cette univocité. Sans prétendre régler leur problème..., je proposerai toutefois certaines clarifications conceptuelles qui auront au moins le mérite, je pense, d'indiquer au lecteur dans quel sens j'utiliserai le terme «émotion» dans cette thèse.

Au deuxième chapitre, j'examinerai avec plus d'attention en quel sens on peut considérer les émotions comme des états mentaux intentionnels. Un regard particulier sera alors porté sur leur structure, sur leur étiologie et sur leurs fonctions. J'en profiterai pour proposer, au moment opportun, quelques clarifications au sujet du caractère «objectuel» de l'émotion. En effet, la littérature présente en cette matière une terminologie qui ne va pas sans risque de confusion (objet émotionnel, objet intentionnel, objet formel, objet matériel, etc.).

Au troisième chapitre - qui en sera un de transition - j'essaierai de montrer comment le caractère intentionnel des émotions nous autorise à soulever l'hypothèse de leur rationalité. J'indiquerai alors que l'intentionnalité des émotions est en fait une condition nécessaire à l'étude de leur éventuelle rationalité. À ce sujet, les opinions divergent sur le type de rationalité découlant de l'intentionnalité d'un état mental, mais je ne connais pas d'auteurs qui soutiennent la thèse qu'un état mental totalement privé d'intentionnalité pourrait, néanmoins, présenter des marques de rationalité.

Au quatrième chapitre, j'attaquerai directement l'étude des conditions de rationalité des émotions. À ce sujet, mon propos ne sera pas tellement de statuer une fois pour toutes sur le caractère rationnel ou non des émotions, mais plutôt de proposer un cadre de discussion qui «réarrange un peu la matière». Trop souvent, en effet, le débat sur cette question tourne en rond parce que les protagonistes s'obstinent à voir l'émotion comme un monolithe qui est à prendre ou à laisser au plan de sa rationalité. Je suggérerai plutôt qu'en considérant l'émotion comme

un processus dynamique occurrent, on est mieux en mesure de voir comment, en amont et en aval de ce processus, la question de la rationalité se pose. Ainsi, il n'est pas interdit de penser que, dans sa manifestation, un processus émotionnel puisse présenter à la fois des marques de rationalité et d'irrationalité. Tout dépend où l'on regarde dans ce processus. Dans son économie générale, toutefois, un tel processus ne peut pas être privé de toute forme de rationalité, aussi minimale fût-elle. On note en effet que dans ce processus, la valence émotionnelle correspond toujours de façon cohérente à l'évaluation que fait l'individu de la mise en cause de son intérêt conçu principalement en termes de satisfaction de désirs fondamentaux.

Enfin, en conclusion, je rappellerai brièvement les grandes lignes de la thèse et j'essaierai de montrer quel en est l'impact général dans notre façon d'aborder cette question du rapport «émotion-raison», que ce soit au plan de ce que nous en disons ou au plan de nos pratiques personnelles et professionnelles dans la vie de tous les jours. J'indiquerai également au lecteur quelques pistes d'investigation future pour une poursuite féconde de la discussion et de la recherche en ce domaine.

CHAPITRE 1

QU'EST-CE QUE L'ÉMOTION?

«What is an Emotion?» Cette question que posait en titre le philosophe et psychologue W. James (1884) dans un célèbre article de la revue *Mind* porte encore son écho cent ans plus tard quand les philosophes C.C. Calhoun et R.C. Solomon (1984) la reprennent à leur compte dans un ouvrage effectivement intitulé «What is an Emotion?». Comment donc expliquer qu'après un siècle une question adressée aux penseurs et aux scientifiques du temps puisse se poser avec autant d'acuité encore aujourd'hui? Le processus d'évolution des connaissances aurait-il rencontré en l'Émotion son oméga?

Non, bien sûr. En fait, plus la question de la nature des émotions est soumise à l'investigation - que celle-ci soit de nature philosophique, psychologique ou proprement physiologique - plus le chercheur en constate la grande étendue, la complexité et développe alors une prudence certaine dans la formulation de réponses dites définitives. Ce caractère de grande complexité, associé à la nature des émotions, est reconnu par plusieurs des principaux auteurs ayant porté leur attention sur ce sujet et ce, tant en psychologie (Arnold, 1970; Plutchik, 1985; Izard, 1991; Ekman & Davidson, 1994; Lazarus & Lazarus, 1994; etc) qu'en philosophie (Bedford, 1957; Alston, 1967; Rorty, 1980; Calhoun & Solomon, 1984; de Sousa, 1987; Gordon, 1987; etc).

Par ailleurs, d'aucuns, tel E. Duffy (1941), considèrent même que le terme «émotion» ne renvoie à aucun état mental particulier qui présenterait *per se* des caractéristiques distinctives. L'émotion ne serait en fait que la conscience qu'un individu a d'un changement énergétique survenant en lui et se manifestant à un degré qui se situe généralement aux extrêmes d'un continuum général de réactions organiques.

D'autres, au contraire, comme Fridja (1988) pensent que dans ce prétendu clair-obscur qui entourerait la nature des émotions, le voile laisse entrevoir progressivement plus de clarté que d'obscurité. Fridja en propose pour preuve une liste de neuf lois qui caractérisent plus ou moins les émotions et qui en constituent de ce fait un corpus théorique significatif aujourd'hui.

Quoi qu'il en soit de ces vues sur la nature des émotions, vouloir répondre à la question «Qu'est-ce que l'émotion?» implique aussi un choix de perspectives - avec les problèmes qui les accompagnent - quant aux réponses possibles à proposer. Russell (1991a) a bien montré qu'en optant pour une perspective «définitionnelle» classique, qu'il associe à un usage «prescriptif» et scientifique du terme, on s'expose non seulement à la difficulté d'obtenir un consensus des experts sur le sujet, mais aussi et surtout, on risque d'enfermer la connaissance dans un cénacle réservé aux savants ou aux voyants...! Par exemple, si l'on devait convenir «scientifiquement» que la définition du terme «grand-mère», c'est «une femme qui est mère d'une mère», qui donc pourrait rencontrer sur la rue une femme et dire d'elle qu'elle est une

grand-mère? Cette difficulté faisait dire à Russell qu'une perspective «prototypique», qu'il associe à un usage «descriptif» et empirique du terme, apparaît plus féconde. Ainsi la grand-mère ne serait pas simplement la mère d'une mère, mais aussi une dame aux cheveux gris, avec quelques rides, au pas moins alerte etc. On peut néanmoins se demander si, en adoptant une telle perspective, le concept - ici de grand-mère - gagne beaucoup en précision. Sur la même rue en effet, qui donc pourra distinguer entre les cheveux gris de la grand-mère et ceux de la bonne Soeur, habillée en civil pour la cause...?

On peut donc constater que la ou les réponses à la question «Qu'est-ce que l'émotion?» ne sont pas données d'avance et qu'il convient, avant de s'aventurer sur ce terrain, d'esquisser un bref aperçu du traitement que la psychologie et la philosophie ont respectivement accordé à un tel sujet.

1.1 Les émotions en psychologie

D'entrée de jeu, une remarque s'impose : en présentant ce portrait de l'étude des émotions en psychologie, j'ai à regrouper différents modèles théoriques selon des points de vue plus globaux, susceptibles de mieux refléter les divers enjeux en ce domaine. Ce faisant, j'ai aussi à identifier ces points de vue et à les représenter par la contribution de quelques principaux auteurs. À l'évidence, mon intention n'est pas ici de soutenir que tel auteur *doit* être associé à tel courant de pensée ou encore qu'il existe en ce domaine trois - et non quatre, cinq ou six - principaux courants de pensée. On comprendra, d'une part, que, souvent, la

contribution d'un auteur à l'étude d'un sujet ne loge pas à une seule enseigne théorique et que, d'autre part, le choix du nombre de perspectives théoriques, comme leur identification, contient forcément une part d'arbitraire quand il repose sur des bases substantiellement interprétatives et quand, *a fortiori*, il s'adresse à un sujet tout en nuances comme celui des émotions. À l'étape actuelle de ce travail, l'intérêt d'un tel aperçu réside davantage dans l'établissement de connaissances générales minimales sur le sujet, pouvant servir comme toile de fond pour la poursuite de notre étude, plutôt que dans une caractérisation méticuleuse des courants de pensée et de la contribution des auteurs qu'on leur a associée.

En cette matière, Lazarus, Averill et Opton (1970) dégagent, il y a près de trente ans, trois grandes perspectives dans l'étude des émotions en psychologie : la perspective physiologique, la perspective socio-culturelle et la perspective cognitive. Quand on parcourt aujourd'hui la littérature traitant des émotions en psychologie, on s'aperçoit que ces perspectives tiennent encore le haut du pavé. Dans un ouvrage relativement récent voulant faire le point sur les principales questions qui confrontent les psychologues intéressés à l'étude des émotions, Ekman et Davidson (1994) examinent douze de ces questions. Trois d'entre elles sont directement associées à ces perspectives alors que les autres interrogent davantage ou le statut ou la fonction des émotions chez l'être humain. Pour ces raisons, j'ai retenu ces trois perspectives qui m'apparaissent encore tout à fait pertinentes aujourd'hui. Notons toutefois que, parmi elles, la perspective cognitive est certainement celle qui, actuellement, retient le plus l'attention.

1.1.1 La perspective physiologique

Bien que plusieurs auteurs aient souligné à grands traits l'importance de la dimension physiologique dans la caractérisation des émotions, ils ne l'ont pas tous fait avec le même focus. W. James (1884), par exemple, fut sans doute celui qui, en psychologie, contribua le plus à lancer le débat sur le problème de la séquence causale des émotions en suggérant que les changements physiologiques, à l'intérieur d'une telle séquence, exercent un rôle prépondérant. Philosophe, médecin et psychologue de formation, James soutenait que l'émotion n'est rien d'autre que la sensation des changements physiologiques survenant dans l'organisme suite à la perception par l'individu d'une situation génératrice d'excitation. Sa position se résumait à ceci :

«Ma thèse, au contraire, est que la perception d'une situation génératrice d'excitation est directement suivie de changements physiologiques et que la sensation produite par ces mêmes changements est l'émotion.»

(James, 1884, p.19)

L'originalité du point de vue de James est qu'il inversait les éléments de causalité compris par le sens commun de l'époque dans la manifestation des émotions. Au lieu de souscrire à une formule du genre «*X* a peur du loup et donc, il en tremble», James proposait la formule suivante : «constatant qu'il tremble à la vue du loup, *X* en a peur». L'argument majeur de James pour appuyer une telle séquence est qu'en l'absence de sensations physiologiques minimales, il ne peut y avoir d'émotion. James soutenait en effet que l'individu ressent toujours - même si parfois obscurément - les changements physiologiques qui accompagnent la situation ou le fait excitant. Si ces changements viennent à disparaître, l'émotion disparaît elle aussi. Ce qui est moins clair toutefois chez lui, c'est de savoir ce qu'il entend par

l'expression...«*PERCEPTION of the exciting fact*». La «perception» dont il est question ici se résume-t-elle à une perception simplement sensorielle d'un stimulus donné - elle serait en cela synonyme de la sensation - ou inclut-elle une quelconque activité *cognitive* de type sélection, organisation et interprétation de l'information comme on distingue généralement en psychologie? Si James utilise le mot «perception» dans le sens d'une sensation, alors il faut considérer le caractère «*exciting*» du fait perçu comme une propriété du fait lui-même et non comme un attribut qui lui est conféré par l'individu qui le perçoit. S'il l'utilise davantage dans un sens de traitement cognitif de l'information, alors il faut considérer que c'est l'individu qui perçoit lui-même le fait qui lui confère en même temps un caractère «*exciting*». Si tel est le cas, ne sommes-nous pas alors en présence d'un fait que l'individu juge «excitant» avant même d'avoir perçu quelque changement physiologique? On n'est pas loin ici d'un argument de type "*self-defeating*" à moins qu'à l'instar d'Arnold (1970), il faille distinguer entre un fait excitant et un fait émouvant. James aurait sûrement pu être plus précis à ce sujet.

En outre, parmi les cinq principaux arguments que Cannon (1927) a opposés au modèle de James, il en est un qui apparaît difficile à contourner : celui du faible pouvoir de différenciation émotionnelle des sensations physiologiques. Cannon note en effet qu'une même sensation physiologique - par exemple celle d'un battement cardiaque accéléré - peut survenir pour différents états émotionnels et même pour des états non émotionnels comme l'essoufflement ou l'arythmie cardiaque par exemple. La détermination d'une émotion, plutôt que d'une autre, doit donc répondre à autre chose qu'à une simple sensation physiologique

chez l'individu, à moins évidemment que les sensations physiologiques elles-mêmes puissent être différenciées selon les émotions en cause. Cannon, quant à lui, proposait que ces sensations, originant du cortex d'abord, devaient être «traitées» au sein du thalamus par la suite pour résulter en une émotion. Se référant aux travaux de Maranon (1924), il ajoutait au surplus qu'une injection «artificielle» d'adrénaline aux individus pour stimuler une activité somato-végétative, comme on en retrouve dans la manifestation des émotions, ne produisait pas dans les faits de telles émotions, mais plutôt de simples sensations physiologiques. Cette observation prépare le terrain à des résultats similaires obtenus ultérieurement par Schachter et Singer (1962) sur lesquels je reviendrai plus loin quand je traiterai de la perspective cognitiviste. Par rapport au problème de la séquence causale des émotions, mentionnons simplement ici que Schachter et Singer modifieront la séquence proposée par James en suggérant qu'une évaluation cognitive de la situation doive être réalisée par l'individu avant que se manifestent les changements physiologiques.

D'autres auteurs associés à la perspective physiologique (Papez, 1937; Delgado, 1960; Panksepp, 1989, 1994) se sont plutôt attardés à essayer d'identifier quelles pouvaient être les constituantes neurophysiologiques de la spécification émotionnelle. Chez Papez, par exemple, l'émotion implique à la fois la présence d'une expression émotionnelle (*way of acting*) et d'une expérience émotionnelle (*way of feeling*). L'expression émotionnelle doit sa régulation à l'action de l'hypothalamus alors que l'expérience émotionnelle est médiatisée au moyen de connexions nerveuses entre le thalamus et le cortex. Les travaux de Panksepp et de

Delgado s'attaquent, eux, plus directement aux bases neurophysiologiques de la différenciation émotionnelle. Panksepp pense que la spécificité émotionnelle pourrait s'expliquer en termes neurochimiques par l'action de certains neuropeptides dont le rôle commence à être connu aujourd'hui pour des comportements émotionnels tels le maternage ou l'agression par exemple. Cela l'amènera à proposer un certain nombre de circuits neuronaux associés à la manifestation d'émotions de base comme la peur, la colère et la détresse. Delgado, pour sa part, présente certains résultats de travaux montrant comment la stimulation de certaines zones cérébrales peut entraîner la manifestation de comportements émotionnels associés à la peur, à la colère ou à un état de bien-être général. En stimulant par exemple chez une patiente épileptique certaines parties des lobes temporaux, des sensations de plaisirs s'exprimant par des rires ou par des commentaires humoristiques ont pu être obtenues. Le problème principal que soulèvent des résultats de cette nature est de savoir si l'expérience émotionnelle subjective que ressentent tous les humains est de même nature que celle provoquée en eux chimiquement ou de façon artificielle. La joie ressentie lors de mon gain à la loterie est-elle une émotion de même nature que la joie ressentie après avoir consommé un breuvage dans lequel mon épouse avait pris soin de saupoudrer une drogue euphorisante pour combattre mon humeur taciturne? Sur cette question du caractère similaire ou différent de l'émotion suscitée «naturellement» ou artificiellement, Nakao (1958) présente des résultats de travaux de Masserman (1941, 1950) et de Hess (1949, 1955) qui apparaissent contradictoires l'un à l'autre et qui commandent une investigation plus poussée. Malheureusement, peu d'auteurs ont, à ce jour, exploité cette voie de recherche.

Par ailleurs, sur ce problème de la spécificité émotionnelle et de ses possibles constituantes neurophysiologiques, Ekman & Davidson (1994) présentent dans leur ouvrage deux conclusions principales : 1^o il existe bel et bien, pour différentes émotions, des changements biologiques particuliers qui peuvent être localisés dans l'organisme; 2^o de tels changements se produisent davantage à l'intérieur de différentes aires du système nerveux central plutôt qu'à l'intérieur du système nerveux autonome, comme on l'avait longtemps cru en s'attardant à l'activité somato-végétative observée chez l'individu lors d'expériences émotionnelles. Il faut toutefois noter que ces conclusions sont formulées à partir d'observations faites dans le cas d'émotions fondamentales (*basic emotions*) telles la colère, la peur, la tristesse ou le dégoût. Dans le cas d'émotions plus complexes et plus diffuses telles l'orgueil, l'envie, la culpabilité, la confiance etc., de telles conclusions seraient encore aujourd'hui téméraires. En outre, il faut vraiment se demander si le fait d'associer certains changements physiologiques à certaines émotions règle le problème de l'origine de ces dernières. Comme l'indique Magda Arnold (1970), dans les faits, le cerveau ne produit pas les émotions, mais en est plutôt le médium. Pour reprendre le terme de Papez (1937), il les «médiatise» (*mediate*). En ce sens, la perspective physiologique ne répond pas de façon satisfaisante ou complète à la question de la nature des émotions. Peut-être est-ce avec l'appréhension d'une telle limite que certains auteurs (Duffy, 1941; Lindsley, 1951; Young, 1961), eux aussi associés à la perspective physiologique, ont préféré aborder le problème de la nature des émotions en termes très généraux se référant, pour Duffy et Lindsley, à la perception d'un état d'excitation variable sur un continuum et, pour Young, à des processus

affectifs variables en intensité et en durée sur un continuum allant du plaisir à la peine. En fait, en optant pour une telle approche, ces auteurs ont voulu souligner l'importance des mécanismes de perception et d'activation organique dans l'expérience émotionnelle. Mais, ce faisant, ils ont laissé en plan tout le problème de la caractérisation différenciée des émotions. Or un tel problème n'est pas mineur puisque dans la vie courante, les gens identifient bel et bien dans leur langage différentes émotions. Cela doit correspondre d'une façon ou d'une autre à des états mentaux distincts. Au demeurant, nous devons reconnaître que s'il faut réduire la nature des émotions à de simples états physiologiques, alors la question de la rationalité des émotions s'effondre en l'absence de cause. À moins que l'on entreprenne de démontrer le caractère rationnel du fonctionnement de l'estomac ou de la formation réticulaire!

1.1.2 La perspective socio-culturelle

Comme c'est le cas pour beaucoup de sujets d'étude en psychologie, le problème de la nature des émotions n'a pas échappé à des propositions d'explications relevant d'une approche dite socio-culturelle et soumises à la discussion en réaction à une approche physiologique jugée incomplète voire trop naturaliste. En fait, ce qu'on a appelé traditionnellement la problématique hérédité-milieu semble devenir une sorte de filtre obligé en dehors duquel toute analyse psychologique de problèmes relatifs aux états mentaux risquerait, pense-t-on, de rater le coche. Quoi qu'il en soit, la plupart des psychologues s'étant intéressés au domaine des émotions admettent aujourd'hui qu'il est impossible de cerner de façon satisfaisante la

nature de celles-ci sans passer par l'examen de l'influence socio-culturelle à laquelle elles sont soumises. Mais pour avancer dans cette voie, il faut, à l'instar de Kemper (1993), lever une ambiguïté sur l'usage généralement univoque du terme «socio-culturel». Dire que les émotions peuvent être étudiées à partir de facteurs de type socio-culturel, c'est faire deux affirmations plutôt qu'une. C'est d'abord adopter un point de vue général selon lequel les émotions ne peuvent être comprises en faisant abstraction du contexte *social* qui les détermine ou dans lequel elles prennent forme. C'est aussi adopter un point de vue plus *particulier* selon lequel les émotions ne peuvent également être comprises en faisant abstraction du contexte *culturel* dans ou par lequel elles se manifestent.

a) Le point de vue social

Essentiellement, le point de vue social réfère à ce que des auteurs, psychologues et philosophes confondus (Averill, 1980; Armon-Jones, 1986; Harré, 1986; Oatley, 1993), ont appelé la thèse constructiviste des émotions. Pour les tenants de cette thèse, les émotions, tout au moins dans leur caractère différencié, ne sont pas fixées génétiquement comme cela pourrait être entendu dans la perspective physiologique, mais plutôt construites socialement. On ne peut, par exemple, comprendre l'émotion «amour» que dans un contexte explicatif où les interactions sociales sont prises en compte. De même, expliquer l'émotion «honte» sans référence à un cadre social normatif apparaîtrait plutôt téméraire, dans l'esprit des constructivistes tout au moins. Enfin, comme l'indique Kemper (1993), des émotions simples comme la colère ou la joie, et des émotions plus complexes comme la méfiance ou la fierté se

comprennent mieux quand on examine les influences ramifiées que les «pouvoirs» et les «statuts» sociaux exercent sur les gens et sur leur vie affective en particulier.

À prime abord, ce point de vue apparaît difficilement réfutable. Plusieurs auteurs en psychologie du développement (Spitz, 1963; Thomas et al., 1963; Ausubel & Sullivan, 1970; Yarrow, 1979) ont montré qu'à la naissance même, l'enfant hérite d'un état émotionnel peu différencié, mais que, très tôt par la suite - en fait dès l'âge de trois à quatre mois - , il commence à développer, au contact de son environnement physique et humain, des émotions de plus en plus spécifiques et distinctes. Que tout au long de sa croissance, l'enfant «individualise» de telles émotions à partir de dispositions biologiques qui lui sont propres, n'invalidé pas le fait que sans la contribution prépondérante de son environnement social, ses émotions n'auraient pu se développer pour la majorité d'entre elles ou en seraient restées à leur état initial de faible différenciation. Mais dire, dans une perspective constructiviste, que *toutes* les émotions sont des productions sociales correspond à ce qu'Armon-Jones (1986) appelle la thèse constructiviste «forte». Pour cette auteure, il semble plus approprié d'opter pour une thèse un peu plus «faible» qui laisse au moins place à une reconnaissance d'émotions «fondamentales» (*basic emotions*), certes peu nombreuses, mais néanmoins présentes chez tous les humains dès les premiers jours de la vie, au moins sous une forme dispositionnelle.

Plusieurs auteurs - certains comptant parmi les plus importants en psychologie des émotions (Tomkins & McCarter, 1964; Izard, 1991; Plutchik, 1991; Ekman, 1992; Johnson-

Laird & Oatley, 1992) - considèrent en effet qu'il existe un nombre restreint d'émotions que l'on peut considérer comme fondamentales en raison principalement de leur forte valeur adaptative dans l'évolution de l'espèce humaine. Leur nombre varie de cinq à neuf selon les auteurs et celles mentionnées par la majorité d'entre eux sont : la colère, la tristesse, la joie, la surprise, le dégoût et la peur. Bien que ces auteurs aient développé chacun des points de vue particuliers sur les émotions dites fondamentales, on peut observer chez tous une sorte de vision prototypique des émotions à partir de laquelle la thèse constructiviste prendrait de plus en plus de force au fur et à mesure que les émotions gagneraient en spécificité par rapport à leur prototype général. Par exemple, si la colère est une émotion fondamentale prototypique présente chez tous les humains dès les premiers moments de la vie, on pourrait y voir là un faible pouvoir explicatif de la thèse constructiviste. Mais si, progressivement dans le développement, la colère se manifeste tantôt sous forme de rage, tantôt sous forme de rancœur, d'ennui, d'agacement ou d'irritation, on pourrait alors voir dans une telle spécificité émotionnelle le résultat d'une production sociale comme le propose la thèse constructiviste.

Du reste, avant de considérer l'existence d'émotions dites fondamentales comme une objection sérieuse au constructivisme social, encore faudrait-il s'entendre sur ce prétendu caractère «fondamental» des émotions. Dans l'examen de cette question, Ekman & Davidson (1994) concluent à l'absence de consensus chez les auteurs étudiés. D'abord, comme l'indique Shweder (1994), selon quel(s) critère(s) ces émotions sont-elles considérées comme fondamentales : leur universalité? leur valeur adaptative? leur importance relative? leur

nature davantage biologique? Averill (1994a) propose même que le caractère fondamental de ces émotions ne constitue en rien une de leurs propriétés, mais soit plutôt une caractéristique que l'on attribue nous-mêmes à nos concepts d'émotions. Entre elles, les émotions ne se disputent pas les barreaux de l'échelle! Et, enfin, pour revenir à la case départ, qu'entend-t-on ici par «émotion»? L'émotion fondamentale nommée *colère* en français est-elle la même émotion fondamentale nommée *liget* chez les Ilongots (Russell, 1991b)? Et qu'advient-il du terme même d'«émotion» qui ne trouve pas son équivalent chez les Tahitiens (Russell, 1991b)?

Certes, il n'est pas opportun dans le cadre de ce travail de procéder à un examen détaillé de telles questions se rapportant à l'existence des émotions dites fondamentales.¹ J'ai simplement voulu faire ressortir ici que l'objection dite majeure de l'existence d'émotions fondamentales que d'aucuns auraient voulu opposer à la thèse constructiviste, n'a, pour l'heure, rien de définitif.

Mais ce qui m'intéresse plus particulièrement dans cette thèse, c'est non seulement qu'elle nous amène à reconnaître l'importance des modes d'apprentissages interactifs entre l'individu et son milieu dans la constitution des émotions, mais aussi et surtout qu'elle met en lumière un certain nombre d'éléments qui rendent possibles ces apprentissages et qui, par

¹ Le lecteur intéressé trouvera chez Russell (1991b) un examen approfondi de ces questions.

delà, participent eux aussi à l'émergence des émotions. En clair, si l'individu construit socialement ses émotions par des modes d'apprentissage tels l'identification, l'imitation, le conditionnement, le transfert de significations etc., il le fait au moyen d'observations, de jugements, de croyances, d'attentes, de normes et de valeurs socialement déterminés. Nous nous retrouvons dès lors dans un cadre de discussion où la question de la rationalité des émotions peut légitimement se poser. En philosophie, des auteurs comme Armon-Jones (1986) et Pritchard (1976) sont passablement explicites à cet égard :

«Dans la perspective constructiviste, les émotions sont caractérisées par des attitudes tels les jugements, les croyances et les désirs dont les contenus ne sont pas naturels, mais sont plutôt déterminés par des systèmes de croyances culturelles et de valeurs, entre autres morales, propres aux diverses communautés.»

(Armon-Jones, 1986, p.33)

«...notre capacité d'expérimenter certaines émotions est contingente à notre façon d'interpréter et d'évaluer diverses situations en termes de normes, de standards, de principes et de buts jugés...désirables...ou appropriés.»

(Pritchard, 1986, p.33)

Coulter (1979) propose même que l'émergence d'émotions comme la honte ou la culpabilité chez l'individu exige de ce dernier non seulement un certain nombre de connaissances culturelles, mais aussi une adhésion à des types de «raisonnements conventionnels». De tels propos ouvrent effectivement, bien que minimalement, la voie à une amorce de réflexion sur une possible rationalité des émotions. En effet, Coulter introduit ici l'idée que les émotions contiennent en partie non seulement des connaissances qui peuvent varier culturellement, mais aussi des types de raisonnements conventionnels qui peuvent donc

varier eux aussi selon les normes ou conventions qui les circonscrivent. Cette idée de raisonnements conventionnés compris dans les émotions suggère à son tour l'idée d'une rationalité normative qui pourrait prendre place dans les émotions là où des différences culturelles se manifestent. Pourtant, peu d'auteurs en psychologie se sont engagés plus loin dans cette voie. Quand il s'agit de discuter de la nature des émotions dans une perspective socio-culturelle, c'est moins le point de vue *social* que le point de vue *culturel* qui a surtout attiré l'attention de ces derniers. Une telle distinction n'a rien de byzantin dans la mesure où en plaçant le focus sur la dimension culturelle des émotions, c'est davantage le problème de l'universalité des émotions qui a été mis sur la sellette plutôt que celui de leur nature propre. Évidemment, ces deux points de vue participent l'un de l'autre et ne sont pas en ce sens incompatibles ou étrangers. Ils font tous les deux partie de la perspective socio-culturelle des émotions. Toutefois, le point de vue *culturel* nous introduit plus directement dans le contexte normatif de l'expérience émotionnelle.

b) Le point de vue culturel

Si, dans une bonne mesure, l'émergence des émotions est tributaire des normes, des règles, des valeurs et des conventions qui prévalent dans une culture donnée, alors on peut s'attendre à ce que les nombreuses différences qui existent entre les cultures entraînent à leur tour d'importantes différences dans le nombre et le type d'émotions pouvant être observées d'une culture à l'autre. Dès lors, se pose avec acuité le problème de la nature universelle ou non des émotions. De nombreux auteurs en psychologie ont examiné cette question et on

aurait tort de penser que celle-ci se résume à un décompte empirique de la présence de n émotions dans n cultures. Le problème de l'universalité des émotions est beaucoup plus complexe que la question qui sert à le poser. Mais s'il y a un consensus à dégager des nombreuses études sur ce sujet, c'est que l'expérience émotionnelle est marquée à la fois au coin de l'universalité et de la variabilité culturelles. Tout dépend en fait des différents aspects observés dans le processus émotionnel.

Au plan d'abord de l'*expression* des émotions, plusieurs auteurs dont principalement Ekman & Friesen (1971), Ekman (1994) et Izard (1994) ont montré qu'au moins en ce qui concerne l'expression *faciale*, les émotions de base sont reconnues universellement de façon similaire. Peu d'auteurs en psychologie contestent ce fait malgré quelques réserves, formulées principalement par Russell (1991b), sur la méthodologie utilisée dans ce type d'études et sur la non équivalence des concepts de «similitude» et d'«identité» dans la reconnaissance des émotions concernées. En ce qui regarde l'expression *vocale* et l'expression *comportementale*, Mesquita & Fridja (1992) notent une plus grande variabilité culturelle. Mais ils soulignent toutefois que la propension des émotions à susciter l'action (*action tendency readiness*) semble une caractéristique universelle chez celles-ci.

Deuxièmement, au regard des *antécédents* de l'émotion (*antecedent eliciting events*), on note à la fois des signes d'universalité et de spécificité culturelles. Quand on examine la question dans une perspective générale, comme le fait par exemple Averill (1994b), on peut

observer que des antécédents comme la frustration dans l'atteinte d'un but, le caractère incertain d'une situation, certains modes d'appréhension d'une situation (*appraisal*), un changement brusque et impromptu, la perte définitive d'un être cher etc. sont tous des antécédents qui déclenchent des émotions relativement similaires d'une culture à l'autre. Mais quand, à l'instar de Scherer (1993), on examine le sujet de façon plus spécifique, on remarque que des événements comme les plaisirs corporels, l'arrivée d'un étranger, une situation d'injustice ou d'immoralité sont des événements qui font ressortir des différences culturelles significatives dans les émotions suscitées.

Troisièmement, en ce qui concerne les *noms* d'émotions, l'évidence veut qu'ils varient avec le vocabulaire de chacune des cultures, certaines ayant un vocabulaire d'émotions étendu, d'autres un vocabulaire plus restreint. Toutefois, le fait est que les émotions peuvent être communiquées par des mots d'une culture à l'autre. Wierzbicka (1986) pense à ce sujet que si les mots d'émotion diffèrent d'une langue à l'autre, il y a des sémantiques primitives comme les pensées, les désirs, le «bon» et le «mauvais» qui permettent d'en arriver à une communication satisfaisante des émotions. Dans la mesure où une telle communication peut être obtenue, on peut certes formuler l'hypothèse d'une sémantique primitive universelle, mais cela ne règle pas pour autant, comme le note Russell (1991b), les problèmes d'équivalence et d'identité d'un vocabulaire à l'autre.

Enfin, en ce qui concerne l'universalité du concept même d'«émotion», le problème demeure complexe et s'inscrit en complémentarité à celui du vocabulaire émotionnel, même

si nommer une émotion n'est pas la conceptualiser. D'une part, Russell (1991b) présente un certain nombre d'études, les unes montrant que le concept d'émotion est lexicalement présent dans une grande variété de cultures et les autres, que ce concept n'a pas de mots équivalents pour le rendre dans d'autres cultures. En laissant de côté le problème des critères d'équivalence d'un mot d'une langue à l'autre, on peut, à l'appui de l'universalité de ce concept, avancer l'idée que l'absence d'un mot ne témoigne pas nécessairement de l'absence d'un concept. Le concept d'émotion peut être implicite dans une langue, au plan descriptif ou métaphorique par exemple. Ainsi, en français, il n'y a pas de terme pour nommer «le fils de la cousine de ma tante», mais je peux me représenter conceptuellement ce type de parenté. Du reste, l'absence de mots peut même justifier le besoin d'étendre le lexique en conséquence et le concept sera alors rendu. D'autre part, dans les cultures où le concept d'émotion est lexicalement représenté, la signification qu'on lui accorde peut varier, elle, sensiblement selon les cultures comme le notent Mesquita & Fridja (1992). Effectivement, si les concepts réfèrent à des représentations mentales et culturelles que l'on se fait d'objets, d'événements ou de situations, alors un concept comme celui d'«émotion» n'échappera pas à la variabilité culturelle qui marquera sa signification.

Je ne poursuivrai pas plus loin dans ce problème de l'universalité ou de la variabilité culturelle des émotions² qui mériterait à lui seul encore beaucoup d'études. Il convient plutôt,

² Le lecteur intéressé lira avec profit l'excellent article de Mesquita et Fridja (1992), cité en références, sur ce sujet. Une revue exhaustive des diverses études réalisées autour de cette question y est présentée.

en terminant, de se demander en quoi le point de vue de la psychologie sur ce sujet peut être d'une certaine utilité dans une étude sur la rationalité des émotions.

En principe, l'universalité ou la variabilité d'un comportement n'ont rien à voir avec son caractère de rationalité. Tous les humains clignent leurs paupières, mais peu le font rationnellement! Les Américains offrent la main et les Russes la joue, mais entre la main et la joue, la rationalité n'a pas de préférences! Pourtant, il est clair que si les émotions sont à plus d'un égard variables culturellement, toute tentative de leur associer une quelconque rationalité devra prendre en compte les différences impliquées. Au lieu alors de ne considérer la rationalité que sous une forme unique, on pourra penser ici à une forme de rationalité multiple dans laquelle, par exemple, le caractère normatif et contextuel de l'émergence émotionnelle est pris en compte. Par contre, si les émotions contiennent également une bonne part d'universalité, on peut, à travers les dénominateurs communs identifiés, penser à une forme de rationalité plus structurelle qui caractérise les émotions au-delà de leurs différences. Par exemple, plusieurs auteurs (Russell, 1991b; Fridja, 1994a; Lazarus, 1994; Scherer, 1994c) soutiennent que certains modes d'appréhension sont universels. Ainsi, il n'y a pas d'émotion «espoir» sans incertitude et pas d'émotions tout court sans caractère plus ou moins agréable ou désagréable. Dans cette perspective, que dirait-on du caractère rationnel ou non d'un individu d'une autre culture qui «espérerait» avoir des enfants de son sang tout en se sachant stérile ou de celui qui se dirait «ému» d'une situation qui l'indifférerait au plan hédonique? On voit bien à ces questions que le problème de l'universalité des émotions est

suffisamment ramifié pour que même une étude philosophique sur la rationalité des émotions ne puisse se permettre de l'ignorer.

Pourtant, malgré le fait que la perspective socio-culturelle ait sensiblement marqué l'étude des émotions en psychologie et qu'à ce titre, elle puisse difficilement être passée sous silence, Lazarus, Averill et Opton (1970) pensent que cette perspective est incomplète et qu'à trop insister sur la dimension «interactionniste» qu'elle propose, on néglige par le fait même le rôle du psychisme individuel dans l'expérience émotionnelle. D'où la pertinence d'approcher l'étude des émotions selon une troisième et dernière perspective : celle dite «cognitive».

1.1.3 La perspective cognitive

Sans nier l'influence conjuguée des facteurs biologiques et culturels sur l'expérience et l'expression émotionnelles, de nombreux auteurs (Schachter & Singer, 1962; Clore & Ortony, 1984; Lazarus, 1984; Scherer, 1985; Fridja, 1987) soutiennent que de telles influences doivent néanmoins être «filtrées» par l'individu au moyen de mécanismes cognitifs qui supposent une sorte d'appréciation (*appraisal*) ou d'évaluation de la situation potentiellement émotionnelle par ce même individu. Pour Lazarus (1991) par exemple, les cognitions représentent en quelque sorte le «chaînon manquant» qui permet le mieux d'expliquer comment, dans un contexte d'interaction bio-sociale, certains événements vécus par l'individu résultent en de véritables expériences émotionnelles. Formulée de façon aussi large et indéfinie, l'approche cognitive dans le domaine des émotions fait pratiquement consensus en psychologie. Mais

quand on examine cette approche avec plus de finesse, les différences de points de vue observées ouvrent davantage la discussion qu'ils ne la rendent obsolète. À cet égard, un des premiers enjeux concerne certainement la possibilité ou non que les systèmes *affectif* et *cognitif* puissent fonctionner de façon séparée.

a) Du cognitif et de l'affectif

La question du fonctionnement autonome ou intégré des systèmes affectif et cognitif a fait l'objet d'un débat devenu classique en psychologie des émotions entre principalement Lazarus (1984) et Zajonc (1980). Pour Lazarus, l'être humain *évalue* constamment les événements et les situations auxquels il est confronté. Cette évaluation se fait à partir des connaissances élémentaires ou nombreuses dont dispose l'individu au moment où un événement sollicite son attention. Elle peut se faire de façon quasi intuitive et immédiate : on parlera alors d'une «appréciation» ou d'une «appréhension» (*appraisal*) de l'événement; ou encore elle peut se faire selon un mode plus délibératif ou réflexif et on parlera alors plus précisément d'une «évaluation» du même événement. Par exemple, si, à son insu, je surprends ma conjointe en train d'embrasser une personne que je ne connais pas, je peux «appréhender» cet événement comme un de possible infidélité et, dans l'immédiateté, éprouver une émotion de jalousie. Mais je pourrais également, d'un point de vue plus réflexif, confronter plusieurs cognitions disponibles autour de cet événement et en arriver, dans un cas, à contrer toute jalousie au constat d'un baiser de politesse ou, dans un autre cas, en arriver à générer une intense jalousie devant un baiser que je considère se prolonger

dangereusement! Mais que ce soit sous un mode d'appréhension immédiate ou d'évaluation plus réflexive, dans les deux cas, on note l'intervention de cognitions dans le processus émotionnel. D'ailleurs, pour Lazarus (1991) comme pour d'autres auteurs (Arnold, 1970; Fridja, 1994b; Scherer, 1994d), l'appréhension d'un événement ou d'une situation est aussi une forme d'évaluation de cet événement. En somme, chez Lazarus comme chez l'ensemble des cognitivistes, il n'y a pas d'émotion sans composante cognitive. C'est là un fait de nécessité.

Certains auteurs dont Izard (1994) et Panksepp (1994b) ont mis en doute cette condition de nécessité sans nier toutefois que dans la majorité des émotions, des cognitions soient effectivement présentes. Pour Panksepp, dans la mesure où les processus cognitifs sont limités à ceux localisés dans les régions du néo-cortex et de l'hippocampe, leur présence n'est pas nécessaire à l'expérience émotionnelle puisque des émotions peuvent être observées même dans le cas où d'importantes lésions affectent ces deux régions cérébrales. Pour Izard, il y a certes des émotions à composante cognitive, mais il y en a d'autres à composante plutôt conative qui s'apparentent aux instincts, au tempérament ou aux humeurs et dont les inputs informationnels demeurent essentiellement organiques. Tels seraient les cas de la faim, du dégoût ou de la colère issue de la douleur par exemple.

Mais, comme évoqué précédemment, c'est probablement Zajonc (1980) qui a défendu avec le plus d'insistance l'idée d'un fonctionnement autonome des systèmes affectif et

cognitif. Pour lui, non seulement les cognitions ne précèdent pas l'émotion, mais bien souvent, c'est tout à fait le contraire qui se produit et c'est l'émotion qui précède les cognitions. Il faut dire que dans le principal article où Zajonc défend cette thèse, celui-ci utilise davantage les mots «affects» et «préférences» plutôt que le mot «émotion» pour appuyer ses idées. C'est d'ailleurs là une des critiques que lui formulera Lazarus (1981) dans sa défense du pré-requis cognitif aux émotions. Si, par exemple, le pleurs ou le rire de l'enfant qui ne sait pas parler illustre la préséance de l'affectif sur le cognitif, il faut se demander si ces pleurs et ces rires sont autre chose que des affects plus ou moins différenciés et, plus encore, il faut se demander si l'absence de langage parlé témoigne de l'absence de cognitions : auquel cas les sourds-muets de naissance en prendraient pour leur rhume aux échelles de connaissance! En fait, pour avancer dans ce débat sur la dépendance ou non des systèmes affectif et cognitif, il faut d'abord préciser ce que l'on entend par les termes «émotion» et «cognition». Si les affects, les préférences, les humeurs, les désirs, les sentiments ou sensations peuvent tous être considérés comme des émotions - point de vue rejeté par la majorité des auteurs sur ce sujet -, alors Zajonc a probablement raison de penser que l'être humain possède des dispositions affectives innées qui agissent en lui, souvent même inconsciemment et en l'absence de toute cognition apparente. Mais si, comme le pensent la majorité des auteurs, toute émotion doit impliquer la présence d'un objet intentionnel et l'appréciation (*appraisal*) d'un tel objet, alors l'argument des émotions sans composante cognitive apparaît irrecevable parce que, même de façon élémentaire, l'objet est appréhendé comme agréable ou désagréable. Cette qualité hédonique accordée à l'objet peut-elle être

considérée comme une cognition? C'est l'autre question terminologique à poser. Si, comme l'exprime bien Ellsworth (1994), les processus sensoriels d'information peuvent tous être considérés comme cognitifs, alors pratiquement toutes les émotions auraient une composante cognitive. Mais si toute cognition doit impliquer une analyse propositionnelle consciente de l'événement ou de l'objet concernés, alors on peut certainement douter que des émotions comme le tressautement et un certain type de dégoût puissent contenir une composante cognitive, à moins qu'on ne considère pas ces derniers exemples comme de véritables émotions, ce qui nous ramènerait alors à la question précédente sur ce qu'est une émotion.

Une conception aussi étroite de la cognition est toutefois très peu partagée en psychologie des émotions. À la question de savoir si certains stimuli, comme la musique ou l'odeur par exemple, peuvent engendrer des émotions sans connaissances particulières et sans processus d'inférence conscient, Fridja (1993) répond que l'émergence d'émotions tient à la *signification* d'un événement ou d'un objet pour un individu en rapport avec son bien-être général ou avec ses buts. Pour Fridja, l'individu est conscient d'une telle signification et c'est là une cognition minimale mais nécessaire. Une telle position va tout à fait dans le sens de celle défendue par Lazarus et al. (1970) selon laquelle chaque réaction émotionnelle dépend d'un type particulier de cognition ou d'appréciation. De fait, Strongman (1987) mentionne que dans ce débat qui a opposé Zajonc et Lazarus, c'est la position de ce dernier qui semble présenter les arguments les plus convaincants et qui, par le fait même, semble avoir recueilli

le plus d'appuis. Mais que doit-on entendre par ce concept «d'appréciation» ou «d'appréhension» (*appraisal*) sur lequel repose tout l'argument cognitiviste des émotions?

b) De la nature et du rôle du processus d'appréciation

Signalons au départ que dans la littérature consultée sur ce sujet, les mots «*appraisal*» et «*evaluation*» sont souvent utilisés indistinctement l'un de l'autre, le second servant fréquemment à définir le premier. Cela dit, plusieurs auteurs (Arnold, 1968; Fridja, 1986; Lazarus, 1991; Averill, 1994b; Scherer, 1994d) distinguent néanmoins entre deux types principaux d'appréciation. L'un est davantage intuitif, spontané et immédiat : par exemple juger une situation agréable ou désagréable, familière ou nouvelle, attractive ou répulsive, certaine ou incertaine, etc; l'autre est davantage réflexif et consiste surtout en l'évaluation des possibilités d'action ou d'adaptation dans la situation donnée : par exemple, la peur n'est pas seulement tributaire d'une appréciation du caractère menaçant d'une situation, mais aussi d'une évaluation des possibilités de fuite ou de victoire en cas d'agression. L'ours polaire est toujours intimidant, mais un peu plus hors de sa cage! C'est en ce sens précis que les auteurs mentionnés précédemment utilisent le terme de «*re-appraisal*» pour distinguer ce type d'appréciation cognitivement plus élaboré que le simple «*appraisal*», celui-là plus intuitif, mais néanmoins à contenu cognitif élémentaire. Voilà pourquoi j'évoquais précédemment une distinction qui associe le mot «*appraisal*» à un type d'appréciation et le mot «*re-appraisal*» à un type d'évaluation. Non formellement présente dans la littérature, cette double association est pourtant implicite dans la grande majorité des textes consultés.

Ainsi donc, en appréciant ou en évaluant une situation, l'individu permet aux émotions d'émerger. Mais est-ce bien la situation qui est évaluée ou plutôt l'état physiologique de l'individu qui la subit ou enfin une combinaison des deux? Pour l'essentiel, c'est à une question de cette nature qu'a voulu répondre Schachter (1964) dans ses travaux sur les émotions. Bien que ses conclusions aient été contestées par un certain nombre d'auteurs³ (Cotton, 1981), Schachter est considéré comme celui qui a donné un élan majeur à la thèse cognitiviste au cours de ce siècle et il convient d'évoquer brièvement sa réponse à la question posée précédemment. Pour lui, les émotions originent d'une combinaison d'un état d'attention physiologique (*arousal*) associé à une interprétation ou à une connaissance des causes de cette attention physiologique. Plus précisément, l'interprétation ici prend la forme d'un «*labeling*» de l'état physiologique se produisant à partir des connaissances que l'individu a de la situation dans laquelle il se trouve. Si un individu ne peut expliquer son état d'attention physiologique, il aura tendance à utiliser les cognitions dont il dispose sur la situation concernée pour donner un nom à cet état. Ainsi un même état d'excitation physiologique pourra être identifié comme relevant d'une émotion de colère ou de peur, selon le traitement cognitif que fera l'individu de la situation en cause. Pour Schachter, l'état seul d'attention physiologique ne génère pas d'émotions, mais plutôt des «*as if*» émotions, c'est-à-dire des sensations physiologiques semblables à celles présentes dans les émotions mais sans contenu cognitif. Selon cet auteur, un tel état d'attention physiologique (*arousal*) constitue une

³ Pour une revue des critiques adressées aux conclusions de Schachter, consulter l'excellent article de J.L. Cotton (1981) cité en références.

condition nécessaire mais non suffisante à la manifestation d'émotions. Donc, quand l'individu *apprécie* ou *évalue*, il évalue à la fois son état physiologique modifié et la situation dans laquelle il se trouve. Quand Anna regarde son professeur en souriant, non seulement reconnaît-elle l'occurrence de son propre sourire, mais elle sait aussi que ce sourire n'a rien de la courtoisie obligée mais tout de l'admiration béate!

Mais en laissant de côté les critiques, surtout méthodologiques, adressées à Schachter, on peut certainement s'interroger sur le caractère satisfaisant de son explication de l'émergence des émotions à partir d'une évaluation combinée de l'état physiologique et de la situation dans lesquels se trouve l'individu. Par exemple, attablé seul dans un restaurant, je peux sentir une tension physiologique s'installer en moi. Je pourrais évaluer que cette tension origine ou bien du regard insistant que me porte une jeune femme ou encore du retard important de ma conjointe à notre rendez-vous. Dans le premier cas, la gêne en résulterait et, dans le second, l'inquiétude ou la colère m'envahirait. Quel sera, dans une telle situation, le facteur déterminant de la nature de l'expérience émotionnelle? Si Schachter n'est pas très explicite sur le sujet, Fridja (1988), lui, l'est beaucoup plus. En fait, quand l'individu apprécie ou évalue la situation et l'état physiologique en cause, il n'évalue pas ces objets en tant que phénomènes mais bien dans leurs effets sur lui-même. C'est exactement la distinction que fait Fridja (1993) entre la simple connaissance d'un objet et son appréciation (*appraisal*). Dire que ce milliardaire génère de l'envie n'équivaut pas à dire qu'il me rend envieux. Mandler (1984) a insisté sur l'importance de la *signification* accordée à une situation

associée à un état physiologique pour un individu. Fridja (1988) en a même fait une loi de l'expérience émotionnelle. Pour que celle-ci soit rendue possible, l'appréciation ou l'évaluation faite par l'individu doit être mise en relation avec ses buts, ses standards, ses préoccupations etc., ce que Fridja nomme des «*concerns*». Roberts (1988) a aussi utilisé ce terme dans le même sens. Johnson-Laird et Oatley (1989) montrent d'ailleurs que certaines émotions complexes comme l'orgueil, la honte, la jalousie impliquent au premier chef la mise en cause d'un «concept de soi» et d'un «intérêt auto-centré». Il ne suffit pas qu'un film soit terrifiant pour qu'il me glace et me mette en effroi, il faut qu'il *me* terrifie. De même, il ne suffit pas que j'aie conscience de mes frissons pour ressentir de l'effroi; il faut que j'associe causalement ces frissons à l'effet terrifiant qu'a ce film sur moi. Nous verrons, au dernier chapitre, comment cette dimension de l'intérêt personnel dans l'émotion devient importante.

Cette précision, fondamentale dans la nature de l'appréciation ou de l'évaluation, permet en effet non seulement de mieux caractériser le contenu cognitif des émotions proposé par les tenants d'une telle approche, mais elle offre en même temps une fenêtre pour l'examen d'une possible rationalité des émotions. En effet, si l'expérience émotionnelle est soutenue en bonne partie par l'utilisation de connaissances définies et par un quelconque principe d'intérêt, elle échappe donc à l'aléatoire ou à l'arbitraire. Par contre, elle ne peut pas non plus être déclenchée «à *volonté*». C'est là le principe «d'impénétrabilité» cognitive soutenu par Fridja (1986). Qu'en est-il alors d'une possible rationalité des émotions du point de vue de la psychologie cognitive?

c) Du cognitivisme et de la rationalité des émotions

Si, dans la psychologie en général, il n'est pas courant d'associer aux émotions un caractère de rationalité, on pourrait au moins s'attendre à ce qu'en psychologie cognitive, une telle association apparaisse plus fréquente. Effectivement, il en est ainsi. Toutefois, quand on considère à la fois le contenu des propositions que formule cette approche et la forte popularité dont elle jouit, on s'étonne que son analyse du caractère possiblement rationnel des émotions demeure somme toute timide et embryonnaire. Certes, en psychologie cognitive, l'étude de la rationalité a fait l'objet de publications importantes, notamment celles de Johnson-Laird & Byrne (1991, 1993), Shanks (1995) et Wetherick (1995), mais celle consacrée plus spécifiquement à la rationalité des émotions a donné lieu à un nombre beaucoup plus restreint d'ouvrages, le principal étant probablement celui de Lazarus & Lazarus (1994) intitulé «*Passion and Reason*».

Dans ce livre, les auteurs défendent une thèse «forte» de la rationalité des émotions selon laquelle la plupart, sinon toutes les émotions, peuvent trouver une explication rationnelle. Notons au passage qu'ils demeurent discrets sur ce qu'ils entendent par «explication» rationnelle. Comme il en sera fait état plus loin, ce terme appelle, sous une certaine conception, à une idée de justification qui dépasse la simple description. Quoi qu'il en soit, leur argument majeur à cet effet est qu'il existe un lien causal entre les croyances qui sous-tendent les émotions et les émotions elles-mêmes. Dans la mesure où une émotion est appropriée ou conforme aux croyances qui la causent, alors elle possède un caractère

rationnel. Ainsi, la joie qu'éprouverait un enfant à caresser un crocodile serait tout à fait rationnelle : il le croit si inoffensif! Passant en revue les principales sources d'erreurs de jugements, Lazarus & Lazarus montrent que, pour erronés que soient ces jugements, ils engendrent néanmoins des émotions rationnellement attendues. Notons au passage que cette position tranche avec celle d'Ellis (1976) pour qui c'est justement le caractère irrationnel de certaines pensées, croyances ou certains jugements qui confère aux émotions un caractère dit irrationnel dans le sens où celles-ci viennent obstruer les processus rationnels du penser et de l'agir, ce qu'Ellis appelle «*emotional disturbance*».

D'autres auteurs d'inspiration cognitiviste ont associé aux émotions un statut de rationalité. Scherer (1985), par exemple, pense que les émotions tirent leur rationalité de leur fonctionnalité et de leur intelligibilité. Parce qu'elles fournissent aux individus des modes d'adaptation et parce que l'évaluation cognitive qui en fait partie les rend intelligibles, alors elles ont un caractère minimalement rationnel. Chez Ainslie (1985), la rationalité des émotions répond plutôt à une logique de l'intérêt principalement considéré ici dans une perspective de court terme et appuyé sur des «règles privées» (*private rules*) que se donne l'individu. Pour Johnson-Laird et Oatley (1992), les émotions peuvent être considérées comme rationnelles dans la mesure où elles canalisent des actions qui, sans le concours de ces émotions, tiendraient de l'arbitraire ou de l'aléatoire. En effet, beaucoup de situations présentent pour l'individu une impossibilité d'agir en fonction d'une rationalité formelle et impeccable ou encore présentent une infinité d'inférences possibles, condamnant l'individu à

l'impossibilité de choisir en toute connaissance de cause. Dans de tels cas, la présence d'émotions est nécessaire à l'action et, en termes de rationalité, leur effet supplante celui de l'arbitraire ou de l'aléatoire. En outre, du point de vue de l'analyse du langage, ces auteurs pensent qu'il faut une certaine rationalité aux émotions pour que celles-ci puissent être communiquées, surtout si elles dépendent de croyances significatives. C'est d'ailleurs là un point de vue qu'a défendu récemment S.J. Williams (2000).

Cela dit, force est de constater que l'intérêt des cognitivistes pour la démonstration d'une éventuelle rationalité des émotions est loin d'être insistant et les quelques tentatives de démonstration à cet égard effleurent le sujet. Suffit-il par exemple qu'une émotion initie l'action pour qu'elle puisse être jugée rationnelle? Suffit-il qu'elle soit causalement ou constitutivement reliée à une ou à des croyances, ou à une évaluation de la situation? Suffit-il qu'elle permette une justification? Et encore : si, d'aventure, les émotions pouvaient être considérées comme rationnelles, de quel type de rationalité s'agit-il et surtout où loge cette rationalité? Au terme, dire que les émotions sont rationnelles ne risque-t-il pas de nous entraîner dans une sorte de réification des émotions où celles-ci seraient considérées comme des objets définis indépendamment des agents qui les portent? Ces questions, et d'autres, appellent encore à l'investigation en psychologie cognitive.

Pour l'heure, il convient de se demander si les trois grandes approches du traitement des émotions que je viens de présenter dans une perspective psychologique permettent de mieux répondre à notre question initiale : «Qu'est-ce que l'émotion?»

1.1.4 Définir le terme «émotions» ou décrire les émotions?

Dans un de ses principaux ouvrages intitulé *The Emotions*, R. Plutchik (1991) recense plus d'une trentaine de définitions différentes du terme «émotion». Cette recension est une mise à jour d'une liste antérieure présentée par Plutchik (1980) de laquelle il concluait à une hétérogénéité de sens et à une absence de lignes de force dans ces définitions :

«D'une part, le manque de consistance et d'unanimité dans les définitions proposées apparaît évident. Mais, plus important encore, aucune tendance directrice ne semble émerger de ces définitions avec le temps;...»

(Plutchik, 1980, p.80)

Pour leur part, Kleinginna & Kleinginna (1981) ont inventorié dans divers ouvrages de psychologie 92 définitions différentes du terme «émotion» qu'ils ont regroupées en onze catégories. Observant eux aussi une grande hétérogénéité de sens, ils relèvent néanmoins trois principales dimensions de contenu définitionnel présentes dans ces définitions : les émotions sont souvent caractérisées à l'aide d'une composante *affective*, d'une composante *cognitive* et d'une composante de *polymorphisme*, lesquelles ne sont pas mutuellement exclusives et peuvent se retrouver toutes ou en partie dans une même définition. Selon ces auteurs, la composante *affective* se rapporte à l'expérience subjective de l'individu principalement soutenue par la sensation (*feeling*) de son état d'attention physiologique (*arousal*) s'accompagnant d'un sentiment de plaisir-déplaisir. La composante *cognitive* réfère

aux perceptions, aux pensées, aux croyances et aux jugements qui, sous un mode évaluatif, constituent ou causent les émotions. Notons, au passage, que le fait de réserver le caractère subjectif de l'expérience émotionnelle aux seules sensations de la composante affective peut certainement être discutable. Les pensées, croyances ou jugements de la composante cognitive comportent certainement eux aussi une part de subjectivité. Enfin, la composante de *polymorphisme* ne fait que mettre en évidence le caractère complexe et multivarié du genre de l'émotion. On y souligne à ce sujet que celle-ci présente plusieurs éléments constitutifs, qu'elle prend la forme d'un processus alimenté par des mécanismes interactifs, qu'elle se présente en divers types ou diverses configurations etc. Cette composante de polymorphisme apparaît ici plutôt ambiguë dans la mesure où Kleinginna & Kleinginna ne précisent pas quelles sont les caractéristiques nécessaires et suffisantes qui donnent à l'émotion ce contenu polymorphe. Cette ambiguïté en reflète une d'ailleurs plus générale chez ces auteurs quand ils prétendent «définir» l'émotion. À vrai dire, ils en *décrivent* plutôt le contenu sans pour autant *définir* le terme «émotion» lui-même. De fait, leur tentative de «définition» de l'émotion s'avère plus ou moins heureuse :

«L'émotion est un ensemble complexe d'interactions de facteurs subjectifs et objectifs, médiatisés par des systèmes neuraux/hormonaux qui peuvent a) susciter des expériences affectives telles des sensations d'attention, de plaisir-déplaisir; b) générer des processus cognitifs reliés émotionnellement à des effets perceptuels, à des processus d'appréciation et d'identification; c) activer des mécanismes d'ajustements psychologiques étendus aux conditions qui

suscitent l'attention; et d) conduire à un comportement qui est souvent, mais pas toujours, expressif, orienté vers un but et adaptatif.»⁴

(Kleinginna & Kleinginna, 1981, p. 355)

S'il apparaît assez clair que dans une telle «définition», les tenants du déterminisme physiologique, ceux du constructivisme social et ceux du cognitivisme y trouvent tous en partie leur compte, on peut sérieusement se demander par ailleurs si la connaissance, elle, y gagne en progrès. Il arrive qu'à vouloir tout dire, on dise trop et trop peu à la fois. Selon Fehr et Russell (1984), ce qui importe dans la définition des termes d'un phénomène, c'est de pouvoir établir les conditions *nécessaires* et *suffisantes* pour que celui-ci puisse être compris et accepté comme appartenant à telle ou telle catégorie d'objets. Si cela est juste, alors aucun des tenants des trois approches présentées ne peut se satisfaire complètement de cette définition. Russell doute qu'on puisse en arriver à établir de telles conditions pour l'émotion. Kleinginna & Kleinginna eux-mêmes présentent un certain nombre d'auteurs qui jugent inutile ou impossible de définir de façon circonscrite et consistante le terme «émotion». Mais alors?

⁴ «*Emotion is a complex set of interactions among subjective and objective factors mediated by neural/hormonal systems, which can a) give rise to affective experiences such as feelings of arousal, pleasure-displeasure; b) generate cognitive processes such as emotionally relevant perceptual effects, appraisals, labelling processes; c) activate widespread physiological adjustments to the arousing conditions; and d) lead to behavior that is often, but not always, expressive, goal-directed, and adaptive.*»

Il semble bien qu'à l'heure actuelle en psychologie, on parvienne mieux à décrire et à expliquer l'émotion qu'à en définir le terme. L'importance des composantes affective, cognitive, sociale et physiologique est reconnue par la majorité des auteurs. Mais peu d'entre eux se risquent à statuer *ex cathedra* sur les conditions de nécessité et de suffisance à associer à chacune de ces dimensions. Quand la nécessité est reconnue, c'est souvent la suffisance qui est laissée en plan.

Tout cela pour dire que, devant la difficulté d'en arriver à une définition commune et significative du terme «émotion» en psychologie, vaut peut-être mieux chercher à décrire leur caractère configuratif et leur *modus operandi* que de s'obstiner à découper finement les contours de cette masse gélatineuse que représentent les émotions dans le monde des affects. Il semble que ce soit là l'option prise par la majorité des psychologues chercheurs en ce domaine.

Enfin d'un point de vue différentiel, d'aucuns voudraient peut-être savoir à ce moment-ci en quoi les émotions diffèrent de certains autres affects, notamment les sentiments (*feelings*) et les humeurs (*moods*). Pour pertinente qu'apparaisse cette interrogation, je ne peux, dans le cadre de ce travail, chercher à épuiser ou seulement approfondir cette question. C'est là une recherche conceptuelle dont l'envergure me ferait trop dévier de mon objectif principal. Toutefois, à divers moments dans ce travail, je formulerai quelques propos qui laisseront entrevoir de possibles différences de signification entre ces termes. Le lecteur

intéressé à pousser plus loin l'investigation sur ce sujet, sous l'angle de la psychologie toujours, consultera avec profit les diverses considérations émises par certains auteurs en ce domaine, notamment Elmgren (1950), Harms (1950), Ewert (1970), Kirouac (1989), Fridja (1994c) et Kagan (1994). Mentionnons simplement ici que, parmi les distinctions sémantiques qui reviennent le plus fréquemment dans une étude comparative des émotions, des sentiments et des humeurs, il est courant d'associer aux émotions un caractère davantage occurrent que dispositionnel et un objet intentionnel défini plus précisément que ce n'est le cas pour les sentiments et les humeurs. Cela dit, admettons avec Ainslie (1985) que les frontières de significations évoquées en psychologie entre ces termes présentent une nébulosité du même ordre que celles qui cherchent à distinguer les montagnes des collines et celles-ci des plaines vallonneuses! Il convient dès lors d'examiner comment, à cet égard, le traitement qu'a pu faire la philosophie des émotions peut être d'un plus grand secours.

1.2 Les émotions en philosophie

S'il existe un quelconque fondement à l'idée qu'en général les philosophes sont plus intéressés à comprendre et à expliquer divers états du monde qu'à chercher à en définir les termes, l'étude des émotions en philosophie témoigne certainement en faveur d'une telle idée. En fait, Solomon (1993) pense même que ce n'est qu'à la suite de théories explicites et satisfaisantes d'un phénomène qu'il est possible d'en faire émerger une définition à la fois significative et fonctionnelle.

Pour l'heure, la philosophie en est encore à vouloir comprendre ce phénomène complexe que représentent les émotions comme états mentaux. Et à cet égard, l'intérêt qu'elle lui a démontré dans son histoire manque relativement de consistance et d'homogénéité. On peut bien, à l'instar de Joël Marks (1982) ou de Georges Pitcher (1965), considérer qu'il existe en philosophie une vision traditionnelle des émotions selon laquelle ces dernières peuvent s'expliquer comme des sensations perçues par l'individu (*feeling theory*); il n'en demeure pas moins que, non seulement aujourd'hui une telle vision est-elle fortement critiquée (Roberts, 1988), mais même dans sa période de gloire - s'il en fut -, elle n'a jamais fait cavalier seul.

Descartes, par exemple, dont l'étude des émotions (passions) se rapproche de la théorie des sensations, reconnaissait par ailleurs l'influence réelle des cognitions sur les passions. À l'article 45 de son *Traité des Passions*⁵, il mentionne qu'on ne peut agir directement sur nos passions par simple volonté, mais il ajoute néanmoins qu'on peut les modifier, les fortifier ou les éliminer en modifiant nos représentations «des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions...». Ainsi :

«Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter.

⁵ René Descartes (1649).

Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand...»

(Descartes, 1965, Union générale d'édition, pp. 62-63)

De tels propos constituent à n'en pas douter une terre fertile pour une interprétation minimalement cognitiviste des émotions chez Descartes, peut-être pas dans leur nature même, mais certainement dans le sens où elles peuvent être altérées sous l'influence des cognitions.

Bien avant lui, Aristote avait été un des premiers à mettre en évidence la présence des jugements et des croyances comme éléments constitutifs des émotions. Cela dit, il faut bien constater que la perspective aristotélicienne des émotions n'était pas que cognitiviste. Dans *Rhétorique*⁶ par exemple, Aristote adopte un point de vue plutôt fonctionnaliste quand il essaie de démontrer comment certaines passions peuvent produire stratégiquement des effets attendus à l'intérieur d'une discussion. Par ailleurs, dans son *Ethique à Nicomaque*⁷, les émotions, en ce qu'elles sont considérées ou bien vertueuses ou bien imprudentes selon qu'elles donnent dans la juste mesure ou dans l'outrance, sont nettement abordées avec une préoccupation qui relève d'un ordre éthique. Cette perspective trouve d'ailleurs sa forme d'expression la plus radicale à l'époque chez les Stoïciens pour qui les émotions devaient être

⁶ Aristote. *Rhétorique*. Les Belles Lettres, 1967.

⁷ Aristote. *Ethique à Nicomaque*. Garnier-Flammarion, 1965.

abhorrées parce qu'elles constituaient en quelque sorte des obstacles à l'accomplissement de l'individu, achevé que dans la maîtrise de lui-même comme le notera deux ou trois siècles plus tard Sénèque dans son traité *De la constance du sage*⁸ où il fait l'éloge de la sérénité et de l'invulnérabilité du sage parce que d'abord appuyé par sa raison. Mais contrairement à Aristote où les perspectives cognitive et éthique cohabitaient en quelque sorte de façon indépendante, chez les Stoïciens, la perspective éthique devenait la pierre angulaire sur laquelle il était désormais possible de développer une approche cognitive des émotions dans la mesure où la raison et la maîtrise de soi seules devaient réagir ou contrôler ces dernières. Le caractère austère en moins et le libéralisme moral en plus, on observera à la même époque l'inutilité des passions dans la conduite de la vie chez les Cyniques tel Diogène.

Chez Thomas d'Aquin aussi, les émotions sont considérées dans une perspective éthique au sens où il y a de *bons* et de *mauvais* objets d'émotion. Le caractère moral ou non des passions est principalement abordé aux questions 23 et 24 de son traité des *Passions de l'âme* dans sa *Somme théologique*⁹, tome 2, mais avec une insistance beaucoup plus marquée pour l'effet attractif-aversif qu'elles exercent sur l'individu. De fait, il n'est pas facile de bien camper la position de Thomas d'Aquin sur la nature des émotions. Pour un Solomon (1993) qui lui attribue une perspective d'abord éthique, il se trouve un Lyons (1980) qui

⁸ Sénèque (1973).

⁹ Thomas D'Aquin (1225-1274).

caractérise l'approche de Thomas d'Aquin sur les émotions comme essentiellement centrée sur leur fonction conative alors qu'en réplique à Lyons sur ce sujet, M.P. Drost (1991) considère que le point de vue d'Aquin présente certainement une dimension cognitive dans la mesure où les émotions, chez cet auteur, sont des états intentionnels qui supposent des processus d'évaluation cognitive minimale. Chez Hume également, dans *A Treatise of Human Nature*¹⁰ les émotions sont des impulsions à fonction conative, mais elles se manifestent sous forme d'impressions secondaires qui logent dans l'esprit et qui peuvent originer soit directement des sensations, soit des idées que l'on se fait de ces sensations. En accordant une place importante aux idées que l'individu se fait de ces mêmes sensations, Hume introduit dans ses propos une dimension nettement cognitive qui, soit dit en passant, tranche un peu avec le primat qu'il accorde aux émotions dans le débat classique raison-émotions. En outre, chez Hume aussi, on note une contribution d'ordre éthique quant il suggère l'existence de bonnes et de mauvaises émotions comme le sont respectivement pour lui l'orgueil et l'humilité. Dans *Ethique*¹¹, Spinoza (1677) pour sa part, considère tout comme Descartes que les émotions sont des idées *confuses* mais, ajoute-t-il, *inadéquates* également. Les passions en effet ne conviennent pas à l'homme dès lors qu'il en devient le sujet et, pour cette raison, il convient de les soumettre au contrôle de la raison. L'approche de Spinoza est à ce point d'ordre éthique qu'elle fait dire à Solomon (1993) que sa contribution peut être associée à une réhabilitation, au XVII^e siècle, de la pensée stoïcienne.

¹⁰ David Hume (1739).

¹¹ Benedict Spinoza (1677).

Chez Hobbes enfin, dans *De la nature humaine*¹², les émotions sont considérées dans un tout autre registre se rapprochant du constructivisme social que nous avons déjà évoqué et sur lequel je reviendrai plus loin. Aux chapitres 7, 8 et 9 de son ouvrage intitulé «*De la nature humaine*», Hobbes décrit brièvement plusieurs passions dont le dénominateur commun principal est qu'elles prennent sens dans un mode relationnel de l'homme avec ses semblables. En société, l'homme est un concurrent et ses passions, bien plus que la raison, l'aident ou lui nuisent pour se trouver une place dans la file. En fait, il est plus juste de dire que, pour Hobbes, les passions ne s'opposent pas à la raison, mais font partie du processus de réflexion intervenant dans le calcul de l'intérêt personnel.

Je pourrais continuer ainsi dans cette veine d'auteurs présentés à l'éclair, mais cela ajouterait peu au constat d'hétérogénéité que j'ai voulu mettre en évidence dans les propos de ces auteurs classiques ayant abordé le sujet des émotions. Les noms retenus s'inspirent de ceux les plus fréquemment mentionnés dans la littérature philosophique - notamment par Lyons (1980) et par Solomon (1993) - quand il s'agit d'examiner le traitement qu'a fait des émotions la philosophie traditionnelle. Ce sont également les auteurs dont le point de vue sur les émotions est le plus susceptible d'être actualisé d'une façon ou d'une autre dans ma réflexion sur la rationalité de ces dernières.

¹² Thomas Hobbes (1651).

La perspective est-elle plus claire dans la philosophie contemporaine? Oui et non. Non, dans la mesure où il n'y a guère de consensus en philosophie aujourd'hui pour définir le terme même d'émotion. M. Henle (1974) nous met d'ailleurs en garde contre la futilité d'un tel exercice alors qu'A. Rorty (1980) pense tout simplement que les émotions ne correspondent à aucune catégorie spécifique d'états mentaux. Oui, dans le sens où depuis une trentaine d'années, l'intérêt philosophique pour l'étude des émotions n'a cessé de croître de sorte qu'aujourd'hui une documentation imposante et mieux définie existe pour espérer au moins faire progresser un exercice de clarification conceptuelle des émotions. Bien que ce ne soit pas là la partie essentielle de mon travail, j'examinerai dans les pages qui vont suivre et dans le prochain chapitre ce que l'on peut dégager comme contenu à cet égard. Donc, bien que la présente thèse vise d'abord à investiguer les conditions de rationalité de l'émotion, cela ne saurait se faire adéquatement sans prendre le temps nécessaire pour bien cerner les divers éléments qui alimentent ou composent l'expérience émotionnelle. Cela fera l'objet des prochaines pages et du prochain chapitre.

Parmi les auteurs ayant proposé une certaine classification des modèles théoriques explicatifs des émotions, celle proposée par Addis Laird (1995) me paraît être celle qui rend le mieux compte des travaux et écrits en philosophie contemporaine sur la nature des émotions. Aux quatre modèles proposés, j'ajouterai toutefois celui du constructivisme social que j'ai déjà évoqué, mais que je préciserai un peu plus ici sous la loupe philosophique.

1.2.1 - Le modèle perceptivo-sensoriel (*feeling theory*)

Comme évoqué précédemment, Pitcher (1965) considère le modèle perceptivo-sensoriel (*feeling theory*) comme étant celui qu'a essentiellement privilégié la philosophie traditionnelle dans son approche des émotions. Principalement inspiré des propos de Descartes, de Hume et, plus récemment, de James, ce modèle présente les émotions comme des «perceptions de sensations intérieures» accessibles que par introspection. Évidemment, une étude approfondie de cette approche commanderait des précisions supplémentaires selon les auteurs envisagés, mais le dénominateur commun qui rallierait ces derniers serait sans doute de considérer que les émotions sont des expériences «ressenties intérieurement». Toutefois, l'ampleur des problèmes que pose ce modèle dans l'étude des émotions est telle qu'aujourd'hui en philosophie, on en retrouve peu de partisans.

Premièrement, le terme même de «*feeling*» est équivoque selon qu'il est utilisé en langue française ou anglaise. En français, le terme «sensation» est généralement réservé à un état *physiologique* ressenti alors qu'on utilise plutôt le terme «sentiment» pour rendre compte d'un état *psychologique* ressenti. Ainsi, on parlera aisément d'une sensation de palpitation ou de boule dans la gorge, mais pas d'une sensation d'inquiétude. À l'inverse, on parlera d'un sentiment de culpabilité ou d'inquiétude, mais pas d'un sentiment de chaleur ou de serrement d'estomac. En anglais, le terme «*feeling*» rend compte à la fois des sensations et des sentiments. Ainsi, on sera justifié de parler d'un *feeling of a twinge* d'une part et d'un *feeling of love* d'autre part. Évidemment, cette différence n'est pas sans importance. Si les émotions

sont essentiellement des perceptions de *feelings* comme le proposent les tenants du modèle perceptivo-sensoriel, alors la faim est une émotion en anglais, mais elle ne l'est pas en français! Plus encore, avec la confusion du nom vient la confusion du verbe. Des auteurs comme Alston (1967) et Ryle (1971) ont bien montré l'usage diversifié de sens du verbe «ressentir» (*to feel*). Je peux ressentir : 1° de la haine envers mon voisin; 2° de la froideur dans mon dos, 3° l'envie d'une marche solitaire, 4° l'espoir en Dame Chance, 5° l'urgence d'une modification de mes conduites, etc. Dans chacun de ces cas, et probablement dans d'autres aussi, le verbe «ressentir» pourrait évoquer une différence de signification dans l'usage du locuteur. En conséquence, dire qu'une émotion est «ressentie» correspond peut-être à une expression courante au plan du langage ordinaire, mais c'est aussi peu explicite au plan sémantique. Du reste, on peut même se demander si l'utilisation d'expressions comme «ressentir intérieurement» une émotion ou «percevoir une sensation intérieure» ne constituent pas *stricto sensu* un abus de langage. Quel(s) organe(s) sensoriel(s) est(sont) en cause quand je «ressens intérieurement» de la tristesse ou quand je «perçois une sensation intérieure» de joie? Il me semble que l'usage de telles expressions se justifie davantage en référence à des somesthésies ou à des proprioceptions dont l'individu enregistre consciemment la manifestation plutôt qu'en référence à des états psychologiques - émotions, sentiments - dont le caractère distinctif n'est pas proprement d'ordre somesthésique. En ce sens, il est probablement plus approprié de «ressentir» une douleur, et d'«éprouver» une émotion. À tout le moins, si l'on tient vraiment à l'usage des termes «sensations intérieures», on devrait préciser quels types de sensations intérieures sont comprises dans l'émotion. S'agit-il de

sensations proprioceptives pouvant originer par exemple d'une activité musculaire? S'agit-il de sensations intéroceptives comme par exemple une activité viscérale ou des réflexes végétatifs? Ou s'agit-il encore de sensations extéroceptives pouvant originer par exemple d'une action sensorielle comme la sensation de chaleur ou de douleur? «Ressentir intérieurement» pourrait signifier tout cela. Est-ce bien là le sens que les «*feelings theorists*» accordent à la «sensation intérieure» dans l'expérience émotionnelle? Cette question appelle encore une réponse satisfaisante de leur part.

Deuxièmement, si les émotions sont réductibles à des sensations intérieures perçues par l'individu, alors leur pouvoir de différenciation émotionnelle est à peu près nul. C'est un fait bien établi (Perkins, 1966) qu'il n'y a pas une sensation qui soit à la fois spécifique et exclusive à chaque émotion. Il y a même des sensations semblables pour des émotions différentes sinon opposées comme par exemple les pleurs de joie et de tristesse, les frissons de peur et d'amour, etc. Évidemment, on peut toujours arguer en réplique qu'en tant que singularité, chaque sensation d'émotion est unique; mais il est également juste de dire que deux frissons ou deux palpitations appartiennent à un même type de sensations et que donc, il apparaît raisonnable, *prima facie*, d'en attendre des émotions, elles aussi d'un même type. Or, tel n'est pas le cas à l'expérience.

Ce faible pouvoir de différenciation émotionnelle des sensations d'émotion met en lumière un troisième obstacle au modèle perceptivo-sensoriel : il n'y a pas nécessairement de

lien causal entre une émotion et sa sensation. N'en déplaise à James, je ne peux pas dire que j'ai peur parce que je perçois que mon coeur bat vite. Si les sensations sont nécessairement causées, elles ne causent pas nécessairement. Mon coeur peut battre aussi vite qu'il le voudra, la perception que j'ai de cette sensation aura besoin d'autre chose que des palpitations pour résulter en une émotion de peur, de colère, d'amour ou de hâte. En outre, comment une sensation, qui serait constitutive d'une émotion, pourrait-elle en même temps en être la cause? Pour statuer sur ce qui cause une émotion spécifique, la sensation est un piètre prétendant. À cet égard, Hume avait raison d'ajouter que l'idée que l'on se fait de la sensation est aussi présente dans l'émotion. Reste à savoir de quelle idée parle-t-on : si l'idée que je me fais de mon frissonnement est qu'il me fait trembler, je n'avance guère dans la connaissance de l'émotion qui pourrait en résulter. Comme nous le verrons plus loin, les cognitivistes se chargeront dans un tel cas des précisions nécessaires.

Une quatrième difficulté qui se pose au modèle perceptivo-sensoriel et qui étend en quelque sorte la portée de la troisième que je viens de présenter est celle soulevée principalement par Bedford (1957) selon laquelle la sensation n'est pas une condition nécessaire à l'émotion. En fait, pour Bedford, il est possible et même courant dans le langage ordinaire de prétendre avoir une émotion sans pour autant en avoir une sensation quelconque. À l'inverse toutefois, dire que l'on a une sensation d'émotion particulière suppose au préalable que l'on connaisse l'émotion en cause. À titre d'exemple, Bedford mentionne qu'on peut très bien *être en colère* sans *se sentir* en colère, mais on ne peut pas *ressentir la*

colères si l'on ne sait pas d'abord ce qu'*est la colère*. Pour appuyer ses propos, il souligne que si la sensation (*feeling*) est une expérience vécue intérieurement et privément, alors elle ne peut être justifiée et on ne peut rien en dire d'utile. L'émotion qui la traduit perd du coup son intérêt d'étude. Bedford pense en effet qu'il n'est guère possible de vérifier la présence d'une émotion chez quelqu'un dès lors qu'on la fait reposer sur une sensation intérieure à laquelle personne n'a accès. Je ne peux pas dire que *X* est en colère parce qu'il *ressent* de la colère. Je n'ai aucune possibilité de vérifier la présence d'une telle sensation. Selon lui, c'est davantage le comportement - ou l'expression - qui témoigne de la présence d'une émotion. Si je ne peux justifier mon coup de poing par une sensation de colère, je peux par ailleurs l'expliquer par le fait que je *suis* en colère. Notons au passage que Bedford omet de distinguer entre l'auto-attribution et l'hétéro-attribution d'une sensation. S'il apparaît assez clair que je ne peux attribuer à autrui une émotion de colère en invoquant simplement une sensation qui l'habiterait - et à laquelle donc, je n'ai pas accès -, il semble moins évident que je ne puisse avoir accès à une sensation qui m'habite en propre. Pour dire qu'une telle sensation est présente en moi, je dois au moins en avoir conscience ou la connaître par une forme d'accointance. En fait, ce que dit Bedford, c'est qu'une théorie dispositionnelle des émotions explique beaucoup mieux la nature de ces dernières qu'une théorie centrée sur la perception de sensations intérieures. S'il y a dans l'émotion une disposition à l'expression et à l'action, l'étude du rapport entre le comportement et l'émotion risque d'être beaucoup plus informative que celle du rapport entre l'émotion et la sensation intérieure.

Sans m'engager dans une critique élaborée de la position de Bedford et sans non plus me porter à la défense du modèle perceptivo-sensoriel, il me semble que l'idée-maîtresse de Bedford selon laquelle on peut avoir une émotion sans la ressentir est certes discutable. Si l'on accepte l'idée qu'une émotion puisse être dispositionnelle, Bedford a certainement raison : je peux être jaloux sans ressentir *hic et nunc* de la jalousie. Le langage ordinaire présente beaucoup d'énoncés du type «j'ai peur des araignées» et «j'aime ma femme». Ce sont là des énoncés qui, dans leur sens dispositionnel, n'obligent pas la présence de sensations particulières et actuelles. Par ailleurs, comme le note judicieusement Perkins (1966), quand, dans le langage ordinaire toujours, un individu veut rendre compte verbalement d'une émotion qui l'habite, c'est généralement par le verbe «ressentir» (ou se sentir) qu'il témoignera de son état affectif. Les énoncés du type «je me sens coupable» ou «je ressens beaucoup de fierté» occupent eux aussi couramment leur place dans le langage ordinaire quand il s'agit de rendre compte des émotions. Or, selon Perkins - et je partage tout à fait ce point de vue -, les émotions rapportées par les verbes «ressentir» ou «se sentir» réfèrent à des *occasions* et sont *actuelles* (*an affair of the moment*). On reconnaîtra ici la distinction maintes fois évoquée en philosophie (Pitcher, 1965; Lyons, 1980) entre les émotions dites *occurrentes* et celles dites *dispositionnelles*. Cette distinction m'apparaît cruciale non seulement pour éclairer nos vues sur les propos de Bedford concernant la place de la sensation dans l'émotion, mais aussi pour délimiter le type d'émotions pouvant être examinées sous l'angle de leur éventuelle rationalité. S'il est possible, de concert avec Bedford, d'envisager une théorie dispositionnelle des émotions où l'absence de sensations

peut effectivement être constatée, je ne vois guère dans les faits, pour les fins du présent travail, l'intérêt d'une telle théorie. En termes de contenu émotif, que disons-nous de vraiment informatif quand nous disons de quelqu'un qu'il est en colère sans qu'il le ressente? quand je dis moi-même que je suis en colère mais que je n'en ai pas la sensation? Est-ce seulement possible de ne rien ressentir dans un état de colère? Certes, ressentir une sensation apparaît suspect. Mais être en colère et ne se rendre compte de rien l'est tout autant. Si tel était le cas nos propos informeraient moins sur un quelconque contenu émotif que sur une ou des dispositions attitudinales plutôt générales et peu définies. En corollaire, si l'on examine le cas des émotions occurrentes, il semble plutôt incongru de soutenir qu'actuellement je suis terrifié devant ce loup qui me menace, mais que je n'éprouve aucune sensation! Une telle possibilité existe peut-être dans le cas d'émotions très fortes : dans de telles circonstances, l'individu est tellement concentré sur son comportement d'ajustement (ex. fuite ou attaque désespérée) qu'il ne se rend pas compte de la ou des sensations particulières qui l'habitent. Mais ici, il ne faut pas se méprendre : la sensation peut être présente et agissante, mais momentanément et à un niveau pré-conscient en termes freudiens. Comme le noterait Addis Laird (1995), l'attention consciente de l'individu est dirigée vers le comportement, mais si un quidam arrête l'individu au passage et lui demande ce qui le fait courir ainsi - en supposant qu'on puisse arrêter le loup aussi! -, il est prévisible que l'individu pourra expliquer sa fuite en ramenant dans le champ de sa conscience la peur et les sensations qui l'habitent. Il est moins prévisible qu'il nous dise qu'il fuit parce qu'il a peur d'un loup qui ne lui procure aucune sensation particulière! En d'autres termes, cette sensation pourrait être accessible,

mais temporairement non ressentie. Il me semble donc qu'une théorie considérant les émotions comme souvent dispositionnelles peut effectivement ignorer la présence et le rôle des sensations dans l'émotion. Mais ce faisant, la caractérisation des émotions donne dans l'équivoque et on ne sait plus trop ce que signifie un énoncé du genre «il est un type jaloux» ou «les politiciens m'irritent». Sont-ce là des émotions dispositionnelles? des traits de caractère? des attitudes? des humeurs? Si l'on veut tenir un discours intelligible et fécond sur les émotions, il faut à mon avis les envisager dans une perspective d'états occurrents, donc causés, intentionnels et limités dans le temps. Dans ce sens précis, on voit mal comment les émotions ne s'accompagneraient d'aucune sensation, même si momentanément et exceptionnellement, un individu pourrait ne pas y avoir accès. À cet égard tout au moins, le modèle perceptivo-sensoriel n'est pas sans valeur. Certes les sensations intérieures sont parfois difficilement accessibles mais, en ce qui concerne les émotions occurrentes, leur présence comme éléments constitutifs de celles-ci m'apparaît comme une condition nécessaire bien que non suffisante à l'expérience émotionnelle. Je ne partage pas à ce sujet le point de vue de A. Ben-Zeev (1987) selon lequel il n'y a pas de condition nécessaire à l'émotion. Même quand elle s'exerce à un niveau pré-conscient, la présence de la sensation peut être repérée par l'individu qui en est le porteur. En effet, non seulement peut-elle être ramenée au champ de la conscience, mais il suffit, bien souvent, que ce qui la cause disparaisse pour qu'une autre sensation - souvent opposée - prenne place. Par exemple, si je suis tellement affolé devant ce loup que je n'ai même pas conscience des sensations qui m'habitent, il suffit que le loup choisisse la chair du renne à mes côtés pour que des

sensations accompagnant mon soulagement viennent «remplacer» celles dont j'avais peu conscience et qui, maintenant, par contraste, me sont évoquées. Le sourire actuel avale les sueurs précédentes! En ce sens, il n'est pas paradoxal de parler de sensations non ressenties, pourvu que leur accessibilité ne soit que momentanément suspendue et que la conscience puisse les récupérer sans trop d'efforts en changeant l'objet d'attention. Ce serait une toute autre question si nous parlions de sensations profondément inconscientes auxquelles l'individu ne pourrait que très difficilement avoir accès après une longue cure. Une telle conception psychanalytique des sensations inconscientes m'apparaîtrait effectivement frôler le paradoxe et ne serait par ailleurs d'aucune utilité dans une étude portant sur la rationalité des émotions. Que pouvons-nous dire en effet de choses ou d'états qui ne révèlent rien d'eux-mêmes? Voilà pourquoi le modèle perceptivo-sensoriel m'apparaît encore utile dans un discours sur les émotions : en considérant les sensations accessibles à la conscience, il donne, avec d'autres éléments, de l'occurrence à ces émotions.

1.2.2 - Le modèle phénoménologique

Il est un peu abusif de prétendre qu'en philosophie il existe ou ait pu exister un «modèle» phénoménologique du traitement des émotions. Dans cette perspective et sur ce sujet, on relève en effet peu d'études systématiques. Bien sûr, dans plusieurs ouvrages, on retrouve des considérations d'ordre phénoménologique, mais ces considérations se présentent au passage pour ainsi dire et ne constituent pas l'objet d'étude principal de ces travaux. Brentano (1874, 1911), par exemple, a traité des émotions dans la perspective

élargie d'une psychologie descriptive des phénomènes psychiques qu'il divise essentiellement en représentations, en jugements et en phénomènes affectifs allant de l'amour à la haine au sens extensif des termes. Dans cette classification, les émotions apparaissent comme des mouvements affectifs sensibles appartenant à la catégorie des phénomènes affectifs. À l'instar des jugements, il dira des émotions qu'elles peuvent être corrigibles non pas au sens d'être vraies ou fausses, mais au sens où l'individu peut lui-même se voir correctement ou non comme ému. F.J.J. Buytendyk (1950) traduira sensiblement cette même idée un siècle plus tard.

A. Meinong (1917), pour sa part, a poursuivi dans la ligne de Brentano en soutenant comme thèse générale que les expériences émotionnelles «présentent» elles aussi des contenus à l'esprit comme le font les jugements dits intellectuels. Cela est rendu possible par le fait que les expériences émotionnelles sont elles aussi perçues intérieurement par l'individu. Toutefois, chez Meinong, l'expérience émotionnelle en cause renvoie d'abord aux «*feelings*» et aux désirs, l'émotion étant pour ainsi dire reléguée à la notion de «mouvement affectif» observée chez Brentano.

Max Scheler (1971) est aussi un auteur reconnu pour avoir abordé l'étude de la vie affective sous un angle phénoménologique. Pour lui, c'est en fait par la vie affective que l'on peut accéder à la réalité. Avant même de connaître un objet ou d'exercer sa volonté en rapport avec cet objet, l'individu anticipe ou appréhende cet objet en termes d'amour ou de

haine - encore ici entendu au sens extensif des termes - au moyen de valeurs qu'il lui accorde. En fait, on peut dire que pour cet auteur les émotions et les «feelings» ont une structure intentionnelle directement orientée vers un objet présenté en tant que «valeur» pour l'individu. Dans son ouvrage intitulé *Nature et formes de la sympathie*, Scheler (1971) présente en détails cette position avec la sympathie comme sujet d'analyse. On notera ici, comme le fait remarquer Ibana (1991), que Scheler distingue entre les «feelings» sensibles et vitaux d'une part, qui sont expérimentés via le corps, et les émotions psychologiques et spirituelles d'autre part, qui sont appelées «émotions» parce qu'elles transcendent l'expérience sensible du corps. Sans expliciter en détails cette distinction¹³, les émotions psychologiques, pour Scheler, seront celles qui gouvernent en général la vie sociale des individus alors que les émotions spirituelles seront celles qui présentent l'individu à lui-même comme un tout indivisible.

Jean-Paul Sartre est probablement le philosophe le plus fréquemment mentionné par divers auteurs quand il s'agit d'examiner le problème de la nature des émotions sous un angle phénoménologique. Sartre (1965) voit les émotions comme une sorte de refuge ou de fuite devant l'incapacité de l'individu à saisir le monde dans son être réel. Devant cette impasse, qui apporte avec elle sa part de frustration pour l'individu, celui-ci transforme magiquement le monde en le vivant dans l'émotion. Comme il procède à cette transformation par une conscience non réflexive et sous l'emprise même de l'émotion, il s'en suit que cette dernière est une «synthèse irrationnelle de spontanéité et de passivité» pour reprendre les mots mêmes

¹³ Voir à ce sujet : Max Scheler (1955) cité en référence.

de Sartre (1965). Cette perspective, on le voit bien, s'alimente de mécanismes psychologiques apparentés à ceux de la projection et de la négation avancés dans la théorie freudienne. Mais, comme le note avec justesse S. Lee (1980-81), ces mécanismes ne sont pas pleinement inconscients - au sens freudien du terme - mais plutôt pré-conscients en ce qu'ils procèdent d'une conscience non réfléchie. Conçues en ce sens, les émotions chez Sartre sont dépourvues de rationalité même si des auteurs comme Calhoun et Solomon (1984), par exemple, considèrent qu'il existe dans la théorie sartrienne des émotions une forme de rationalité subjective dans la mesure où si vraiment pour l'individu, la réalité du monde lui est intolérable, il devient alors rationnel de la transformer. Un argument analogue à celui-ci sera développé au dernier chapitre à propos d'une forme de rationalité subjective intrinsèque aux émotions. Si l'on demeure dans la perspective sartrienne, la question est toutefois de savoir ce qu'il en est d'une rationalité qui s'opère sans conscience réfléchie. J'y reviendrai. Pour le moment, une des questions importantes que soulève l'approche de Sartre sur les émotions est celle du degré de confiance qu'on peut leur accorder pour nous permettre de connaître le monde dès lors qu'elles en constituent l'expression même de sa négation dans sa réalité propre.

C. Calhoun (1989) s'attaque à ce problème en défendant la thèse que les émotions sont «biographiquement subjectives» et qu'il en va de même pour la majorité des processus humains de connaissance. Il n'y a rien, épistémologiquement, qui empêche que les émotions aient un caractère subjectif et qu'en même temps elles mènent à la connaissance du monde.

Calhoun pense au contraire que toute connaissance soi-disant objective n'exerce un attrait chez l'individu que dans la mesure où elle le rejoint dans son histoire de vie. En fait, la quête incessante de connaissances doit sa pérennité en grande partie au fait qu'elle relève d'un processus idiosyncratique. Et cette idiosyncrasie s'exprime très souvent sous la forme d'émotions personnellement et socialement contextualisées. La curiosité, la crainte, l'inquiétude, l'amour, la joie, etc. nourrissent et soutiennent souvent la quête de connaissances. Celle-ci se réduit en fait à une peau de chagrin quand elle s'exerce dans une totale indifférence. D'ailleurs, pour Calhoun (1989), plusieurs croyances soi-disant plus objectives que les émotions, ont un contenu émotionnel. Ainsi la croyance que les femmes méritent un salaire égal aux hommes est probablement plus viscérale chez les femmes que chez les hommes. Mon voisin croit que mon congédiement est injustifié : je le crois encore plus que lui! Il faut noter que Calhoun ne rejette pas totalement l'idée sartrienne selon laquelle les émotions interfèrent dans la connaissance du monde réel. Mais au lieu de soutenir qu'en fait, elles font obstacle à cette connaissance, Calhoun pense qu'elles la rendent effectivement possible parce qu'en relation étroite avec l'histoire personnelle de l'individu :

«J'ai soutenu que, dans ce que nous appelons notre vie rationnelle, il existe un lien étroit entre, d'une part, notre mode de pensée, notre mode de connaissance... et notre motivation à poursuivre notre quête de connaissance dans certains domaines particuliers et, d'autre part, notre histoire de vie... Il en résulte de multiples connexions entre nos émotions et nos cognitions.»

(Calhoun, 1989, p. 204)

En clair, à Sartre qui soutiendrait qu'on ne connaîtra jamais la nature réelle d'un lion dès lors que notre peur nous fait fuir ou nous évanouir, Calhoun répliquerait que le courage

du dompteur ou la peur du sans-culotte sont toutes deux des émotions, enracinées dans l'histoire de vie de l'individu, qui lui permettent de soutenir la connaissance, pour une, que le lion peut être domestiqué et, pour l'autre, que son caractère sauvage commande l'escampette. Pour connaître la nature du lion, on doit posséder un minimum de courage qui nous amène à étudier ses comportements autrement que sur pellicule; mais on doit aussi en avoir une certaine crainte pour éviter de se présenter seul à la horde comme un chercheur intéressé à mieux la connaître! Ce n'est donc pas le caractère subjectif des émotions qui, chez Calhoun, justifierait l'anathème à leur égard comme modes effectifs de connaissance du monde. Le lecteur intéressé à une critique plus détaillée de la thèse sartrienne pourra consulter avec profit les articles de C. Hanly (1975) et de S. Lee (1980-81) cités en références. Pour l'instant, je terminerai cette brève incursion dans l'approche phénoménologique des émotions en examinant la possibilité qu'en l'absence de conditions communes et particulières à elles, on puisse douter de leur existence comme états mentaux réels et distincts.

Nous avons déjà mentionné que chez A. Rorty (1980) les émotions ne correspondent à aucune catégorie particulière d'états mentaux. On retrouve un point de vue assez analogue chez Wittgenstein (1968) pour qui, il n'est pas possible de formuler une théorie sur la nature des émotions qui soit signifiante quand on considère ces dernières comme des états mentaux *intérieurs*. Ni la sensation, ni l'expression faciale, ni le comportement ne constituent des critères externes communs et indubitables pour *identifier* avec certitude une émotion. En tant qu'état mental, l'émotion ne renvoie à aucune chose particulière. Est-ce dire que les émotions n'ont pas d'existence réelle? Dans un excellent article permettant de répondre avec

satisfaction à cette question, K. Stern (1983) résume les arguments de Wittgenstein et de Quine (1960) selon lesquels l'existence réelle d'une entité dépend de la possibilité d'en établir des conditions ou règles d'identité. En même temps qu'il reconnaît avec ces auteurs le bien-fondé de cet argument, Stern cite aussi ces mêmes auteurs selon lesquels il est possible d'admettre que, même en l'absence de règles d'identité, la signification d'un objet ou d'un état n'est pas réduite à rien :

«Quand Wittgenstein parle d'«entités» qui ne sont ni quelque chose, ni rien; quand Quine parle d'entités nébuleuses ou de demi-entités; ... quel pourrait être le statut ontologique de telles entités?»

(K. Stern, 1983, p. 195)

Stern pense que la réponse à cette question réside dans une distinction à établir entre ce qui «existe» et ce qui est «réel». Pour être réel, un objet doit exister; mais pour exister, il n'est pas nécessaire que l'objet soit réel. La fiction existe, mais elle n'est pas réelle. Pour Stern, il est d'usage en philosophie de considérer que ce qui dépend de l'esprit a une existence «idéale» (*ideal existence*), mais n'a pas d'existence «réelle» (*real existence*). Ainsi en serait-il des émotions. Elles ne sont ni des choses ni rien; elles sont indubitablement des états mentaux sans par ailleurs de conditions évidentes d'identité; et pourtant elles existent, sauf chez M. Spock! Si les émotions ne semblent pas présenter de conditions d'identité, c'est qu'il n'existe pas de critère sûr permettant de déterminer un même objet pour deux émotions apparemment de même type. Je peux ressentir de l'agressivité pour ma voisine et mon épouse peut en ressentir pour Lisa - qui est cette même voisine - mais, selon Stern, ce ne sont pas là de mêmes émotions parce que leur objet diffère : chez ma voisine, c'est son commérage qui m'irrite, alors que, pour mon épouse, c'est la beauté de Lisa qui lui fait serrer

les dents! Par ailleurs, si ces émotions existent, c'est qu'à l'instar du rêve qui reçoit ses caractéristiques du rêveur, elles répondent d'un être ému et lui doivent leur existence.

Vue sous cet angle, une approche phénoménologique des émotions ne fait pas obstacle à l'étude de possibles conditions de rationalité attribuables aux émotions. En portant le focus sur l'agent qui s'émeut, elle oriente l'argumentaire, en partie tout au moins, vers une forme de rationalité intrapersonnelle. De Sousa (1987) avait déjà relevé ce fait quand il soulignait qu'à l'évidence, c'est l'agent lui-même qui est porteur de rationalité dans cette problématique de la rationalité des émotions. Cela dit, la rationalité dont pourrait faire preuve ou non l'agent dans l'expérience émotionnelle est loin d'être univoque comme nous le verrons au dernier chapitre.

1.2.3 - *Le modèle behavioriste*

«Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps : en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre et ainsi des autres.»

(Descartes, 1965, art.40, p. 60.)

Déjà, dans son *Traité des Passions*¹⁴, Descartes indiquait que les passions disposent l'homme à agir d'une certaine façon et qu'en ce sens, elles sont loin de le condamner à une sorte de servilité paralysante. L'idée que les émotions mènent à l'action en est une largement acceptée tant en psychologie qu'en philosophie. Les psychologues Arnold (1968) et Fridja

¹⁴ René Descartes (1649).

(1986) en particulier font de la tendance à l'action (*action tendency*) une caractéristique constitutive des émotions. Mais contrairement à quoi l'on aurait pu s'attendre en psychologie, l'étude de la relation entre le comportement émotionnel (ou l'action) et l'émotion elle-même n'a pas retenu beaucoup d'attention. Ekman & Davidson (1994) n'en font d'ailleurs pas une de leurs douze questions préoccupantes à propos des émotions. En fait, on s'est davantage attardé à l'étude de l'expression émotionnelle - faciale en particulier - et de ses caractéristiques universelles ou non. Mais encore là, la question de savoir à quelle(s) condition(s) une émotion *X* est exprimée par un sujet *S* ou via une réaction *R* a été tout à fait négligée en psychologie.

Voilà pourquoi, il faut se tourner vers la philosophie pour examiner la nature de la relation entre le comportement émotionnel et l'émotion. Peu de philosophes également ont examiné spécifiquement cette question, mais la contribution de ceux qui l'on fait permet tout de même de cerner avec assez de précision cette relation. Pour traiter de ce sujet, une clarification d'importance s'impose entre les termes «expression émotionnelle» et «comportement émotionnel».

a) L'expression émotionnelle

On aura tous compris que si Paul dit à Marie le regard tendre et la main sur le coeur : «je t'aime», il lui exprime son amour comme émotion. Est-ce bien sûr? Premièrement, Paul n'hésite pas à mentir pour son intérêt; deuxièmement, le regard tendre tient de la comédie et la main sur le coeur marque l'angine qui s'annonce suite au mensonge; enfin, les mots «je

t'aime», quand c'est Paul qui les dit, veulent dire «je te hais», mais Marie ne connaît pas ce code sémantique de Paul. À quelle(s) condition(s) une émotion est-elle exprimée? Dans un article sur ce sujet, W. Davis (1988) distingue entre trois types d'expression émotionnelle : 1° l'expression du sujet (*speaker expression*), 2° l'expression naturelle (*natural expression*) et 3° l'expression terminologique (*words expression*). Sans entrer dans les détails de l'analyse, Davis mentionne que pour qu'un sujet exprime une émotion *X*, il doit accomplir *publiquement* une action *A* qui *manifeste intentionnellement* l'émotion *X*. L'action, le geste ou la parole doivent être *publics* dans le sens où ils doivent être observables, mais pas nécessairement observés. Si Paul se dit en secret et à l'intérieur de lui-même : «Marie je t'aime», peut-être l'aime-t-il, mais son amour n'est pas exprimé parce qu'impossible à observer. L'action, le geste ou la parole doivent *manifeste*, habituellement ou par convention, l'émotion *X*. Si Paul regarde derrière lui en fronçant les sourcils et porte la main à son genou en disant à Marie : «*Hell with smokers*», il sera impossible à Marie ou à d'autres de reconnaître l'expression de l'amour de Paul pour elle. Ce n'est pas habituellement ce genre de comportements et de mots qui témoignent de l'amour. Enfin, l'action doit manifester *intentionnellement* l'émotion *X* ce qui exclut la non-sincérité. Dans ses gestes et ses mots, Paul doit vouloir exprimer intentionnellement son amour pour Marie. Si son regard tendre en est un de séduction pour obtenir d'éventuelles faveurs de Marie, alors son émotion «amour» n'est pas exprimée. Davis note à cet égard que l'action intentionnelle peut être spontanée ou délibérée. Par exemple, suite à une longue absence, si, en voyant ma compagne, je lui saute au cou pour exprimer ma joie de la revoir, je le fais intentionnellement bien que spontanément. Je pourrais aussi m'interroger s'il est approprié de lui sauter au cou

devant mes parents qui ne savent pas que j'ai deux compagnes! Mon comportement émotionnel exprimant la joie serait alors délibéré. Dans l'esprit de Davis, l'«expression du sujet» (*speaker expression*) réfère donc à une émotion qui s'exprime dans une action intentionnelle posée par l'individu qui éprouve cette même émotion. Il en va autrement de l'«expression naturelle» (*natural expression*) d'une émotion. Celle-là réfère surtout à l'expression non verbale et spontanée d'une émotion bien que Davis (1988) inclue dans ce type d'expression le ton de la voix, les exclamations verbales et parfois les pleurs. L'expression naturelle d'une émotion *X* est telle si et seulement si un sujet *S* manifeste une émotion *X* en vertu des éléments de cette expression (regards, voix chevrotante, etc.), lesquels éléments n'ont d'autre but que de manifester cette émotion. Pour que le rougissement de Paul au moment de sa déclaration d'amour soit une expression naturelle de l'émotion «gêne» ou «honte» qu'il éprouve à dévoiler son affection ou à camoufler sa fourberie, il faut que ce rougissement se réalise en vertu ou à cause de l'émotion concernée et non parce qu'il fait 40° C dans la pièce des grands aveux ou des pires mensonges. En outre, ce rougissement ne doit pas tendre à autre chose qu'à manifester l'émotion concernée. Il me paraît audacieux, et donc sûrement discutable, de conférer à des réactions somato-végétatives comme le rougissement une propriété quasi téléologique. Mais pour Davis, l'idée même de laisser le rougissement faire son oeuvre ou d'en contrôler l'avènement ou la manifestation est loin d'être saugrenue. Selon cet auteur, si l'individu rougit contre son gré, cela témoigne plus d'une faiblesse de volonté et de contrôle que d'une impossibilité physique à réagir contre ce type d'expression émotionnelle. C'est précisément ce qu'il veut signifier quand il attribue aux expressions naturelles de l'émotion un caractère spontané, volontaire ou involontaire,

mais toujours sujet à un possible contrôle de l'individu. Si je m'exclame par surprise, je le fais spontanément, volontairement ou non, mais la possibilité que je puisse m'empêcher de m'exclamer doit être présente. En ce sens-là, le rougissement de Paul pourrait tendre à une autre finalité que celle d'exprimer l'émotion «gêne» si Paul décide de ne pas le combattre sachant que Marie adore les gens timides qui rougissent! Le rougissement deviendrait alors un moyen de séduction plutôt que l'expression naturelle de l'émotion «gêne». À mon point de vue toutefois, la prudence et la suspicion de l'analyste s'imposent ici.

Cette façon de Davis de soumettre l'«expression naturelle» (*natural expression*) des émotions à une forme de volition chez l'individu me paraît en effet pousser l'audace jusqu'à l'erreur. Certes, un individu peut toujours essayer de modifier avec un certain succès certaines expressions naturelles de l'émotion comme le rougissement, les chaleurs, etc., mais s'il y parvient, ce ne sera toujours que de façon indirecte comme par exemple en se soustrayant à la situation embarrassante par fuite ou par manoeuvre de diversion. Ce serait une erreur de croire qu'il pourrait faire naître ou faire disparaître de telles expressions par un simple acte immédiat de volonté (*at will*). Si tel était le cas, c'est l'existence même de l'inconfort émotionnel qui serait mise en cause puisque peu de personnes accepteraient de subir cet inconfort tout en sachant qu'elles pourraient l'éliminer au même moment. On peut même se demander si l'exemple de Davis, à propos du rougissement qu'un individu laisserait intentionnellement s'installer en lui, ne risque pas de s'avérer «auto-décevant» (*self-defeating*). En effet, consentir à rougir ou à laisser palpiter son coeur risque bien plus de

créer un effet relaxant qui, au lieu d'encourager la réaction végétative, ne fera que contribuer à sa diminution voire à son extinction. Dès lors, l'individu qui aurait «voulu» continuer à rougir, pour des fins stratégiques, verra alors se produire l'effet contraire et, partant, sa stratégie échouer. Nous aurons l'occasion, au dernier chapitre, de revenir sur cette question, mais dans une perspective plus large, lorsque sera abordé en matière de rationalité le cas des émotions «induites».

Enfin, si l'on examine comment les mots (*words expression*) servent à exprimer une émotion, il n'y a guère plus à dire que - en faisant abstraction de l'argument wittgensteinien sur leur incapacité à signifier un état intérieur - leur capacité à exprimer une émotion ne tient qu'à des usages conventionnels. Si Paul décidait avec l'accord de Marie qu'il n'y a pas de mots plus chaleureux pour exprimer son amour que «*Hell with smokers*», qui donc pourrait les empêcher de se communiquer leur amour par ces mots? Davis (1988) note cependant que le choix des mots et la signification qu'on leur accorde varie selon qu'on procède à une expression *descriptive* ou *émotive* de l'émotion à communiquer. Si je dis calmement à mon patron : «je suis en colère», parce qu'une de ses directives m'a frustré, j'exprime à la fois que je suis en colère et que j'ai la croyance de l'être. C'est là une expression descriptive. Mais si je lui dis : «Va au diable», j'exprime émotivement et en d'autres mots que je suis en colère mais sans en avoir consciemment la croyance. Cette nuance peut s'avérer utile dans la mesure où si, dans une expression descriptive de sa colère, *X* ne croit pas qu'il l'est, alors il ment. Dans une expression émotive de sa colère, *X* peut effectivement exprimer sa colère

sans croire qu'il est en colère. J'ajouterais toutefois ici, en conformité avec nos propos antérieurs sur le caractère conscient des émotions, que *X* doit néanmoins croire qu'il éprouve bel et bien au moins une émotion si ce n'est pas la colère nommément. Cette omission de Davis doit être signalée.

C'est donc à partir de ces précisions sur ce qu'est l'expression émotionnelle qu'on peut maintenant examiner comment certains auteurs se sont plus spécifiquement attardés au lien entre l'émotion et le comportement émotionnel, ce dernier étant justement une forme d'expression émotionnelle.

b) Le comportement émotionnel

«Je suis tellement heureux que je t'invite à dîner». Pourquoi ne l'a-t-il pas aidé à tondre le gazon plutôt?

Pour tenter de répondre à cette question de la spécificité des comportements en fonction des émotions dont ils découlent, il faut voir d'abord comment, en général, on en arrive en philosophie à relier un ou des comportements à une ou des émotions.

D'abord, comme déjà mentionné, la proposition voulant que les émotions contiennent en elles-mêmes des dispositions à agir n'est guère contestée aujourd'hui. Étymologiquement, l'expression latine «*ex movere*» (mettre en mouvement) du terme «émotion» rend bien l'idée

de cette disposition à agir. Plusieurs auteurs ont évoqué explicitement cette caractéristique des émotions (Dewey, 1894; Ryle, 1949; Lyons, 1980; etc.). Taylor (1986) émet toutefois quelques réserves à ce sujet. Il y aurait des émotions particulières telles la peine ou le désespoir qui n'engendrent pas de désirs d'actions spécifiques et qui poussent même à l'apathie. D'autres émotions telles un contentement ou une satisfaction particulière amèneraient l'individu à vouloir *maintenir* sa situation et donc à ne pas poser d'actions spécifiques. À mon avis, ces objections ne sont pas déterminantes dans la mesure où le refuge dans l'apathie tout comme le maintien d'une situation résultant d'émotions quelconques comportent des modes d'actions, relativement passifs certes, mais néanmoins tributaires des émotions ressenties. Si à l'annonce de la mort de mon chien, ma peine est telle qu'on ne reconnaît plus mon dynamisme d'antan, il y a certainement là des comportements qui ont changé suivant en cela les émotions de circonstance. De même, si je suis tellement satisfait que les Canadiens aient gagné leur match que je ne cesse d'y penser et d'en parler pour *maintenir* cette situation, évidemment mes comportements vont avec mon désir d'entretenir cette satisfaction. Même dans le cas où ma sérénité est telle à l'écoute de cette musique de chambre que je reste là des heures sur mon fauteuil à ne rien faire d'autre que d'écouter cette musique, il est clair qu'habituellement je ne dors, ni ne mange, ni ne travaille sur ce fauteuil. Mon comportement en apparence inactif ou absent est en fait un comportement de relaxation totale que ma sérénité m'amène à adopter sous l'influence de la musique. Cela dit, qu'est-ce qui dans l'émotion dispose à agir?

La majorité des auteurs consultés (Lyons, 1980; Marks, 1982; Green, 1986; etc.) s'entendent pour dire que c'est le *désir* originant de l'émotion. Notons au passage que ces mêmes auteurs restent silencieux quant à savoir comment l'émotion peut en arriver à générer un désir. Par exemple, pour que la peur puisse générer un désir de fuite, ne doit-on pas postuler qu'antérieurement à cette émotion doit exister, sous forme dispositionnelle, un désir de préserver son intérêt personnel que l'émotion «peur» se trouve à réactiver? Quoiqu'il en soit, Lyons, pour un, a montré comment se présente la séquence relationnelle de l'émotion au comportement.

Au départ, une situation se présente à l'individu. Celui-ci en fait une évaluation à partir, entre autres, de ses croyances. S'en suit une émotion *X* qui génère le désir d'agir d'une certaine façon soit pour maintenir ou renforcer l'émotion ressentie, soit pour la diminuer ou l'éliminer. Ainsi formulée, cette séquence semble indiquer que chez Lyons, le désir est consécutif à l'émotion au lieu d'en être un élément constitutif. Par ailleurs, il n'est pas très clair chez cet auteur si c'est l'évaluation antérieure à l'émotion ou cette dernière qui génère le désir d'agir. À preuve, ce passage :

«Les croyances et les évaluations à leur tour génèrent un grand nombre de désirs tels que celui d'éviter le danger dans le cas de la peur, ou le désir, dans le cas de l'amour, d'être avec l'être aimé, de lui plaire, de le chérir... Tous ces désirs associés à une émotion particulière montrent qu'une émotion ne peut mener à une forme typique de comportement.»

(Lyons, 1980, p. 145)

Dans le cas de la peur, est-ce le fait que j'ai peur qui m'amène à désirer éviter le danger ou le fait que j'évalue que la situation est dangereuse? Dans le cas de l'amour, est-ce parce que je ressens de l'amour pour ma compagne que je désire la chérir ou est-ce parce que j'évalue qu'elle possède des attributs qui m'amènent à désirer la chérir? Cette imprécision chez Lyons tient probablement au fait qu'il n'a pas explicitement examiné la possibilité qu'en plus du désir d'agir, la grande majorité des émotions puissent comporter aussi un désir qui leur soit constitutif. Green (1986) par exemple, proposait pour différentes émotions un agencement de croyances et de désirs comme suit :

- la joie implique que : A croit que p est le cas et désire p ;
- la tristesse implique que : A croit que p est le cas et désire *non* p ;
- la peur implique que : A croit que p est possible et désire *non* p ;
- l'espoir implique que : A croit que p est possible et désire p ; etc.

Certes, on peut discuter ces agencements croyances-désirs proposés par Green. Par exemple, la joie ne peut se satisfaire d'une simple croyance que p est le cas et d'un désir de p . Je peux croire que j'aurai une augmentation de salaire, je peux désirer en avoir une, mais je ne m'en réjouirai vraiment qu'une fois le chèque encaissé! En d'autres termes, la joie impliquerait non seulement une croyance que p et un désir de p , mais aussi une satisfaction du désir de p . Et, comme nous le verrons un peu plus loin, il y a même plus.

Toutefois, en marge d'une discussion de cette nature, retenons surtout que l'approche de Green, lorsque conjuguée à celle de Lyons, permet de distinguer entre deux types de désirs que pourrait éventuellement contenir une émotion : l'un étant celui d'agir, l'autre étant constitutif et nécessaire à l'émotion. Par exemple, la tristesse impliquerait non seulement une croyance que p et un désir de $non\ p$ mais aussi un désir de changer la situation ou d'y réagir. Il faut bien sûr envisager la possibilité que certaines émotions ne contiennent pas de désir d'agir. Ainsi, il n'y a pas d'espoir sans désir de p , mais on pourrait peut-être concevoir un espoir sans désir d'agir. Enfin! Cela resterait à examiner de plus près, tout comme on pourrait aussi demander à Green quel pourrait être le désir constitutif et nécessaire à une émotion comme le *regret* ou la *culpabilité*? Peut-on logiquement désirer ne pas avoir fait quelque chose ou, dit autrement, que p n'ait pas été le cas? Il me semble ici qu'à la limite le verbe «désirer» devrait être employé au mode conditionnel. Mais alors si une émotion comme le regret implique une croyance que p est le cas (j'ai tué mon chat) et un désir au mode conditionnel que p n'ait pas été le cas (je désirerais ne pas l'avoir tué), quelle est la valeur épistémologique d'un désir qui constitue un élément d'une émotion actuelle, mais qui n'existe que sous la condition de la réalisation d'un état du monde justement impossible à réaliser? Voilà le genre de problème qu'il faudra garder à l'esprit quand, au chapitre suivant, nous examinerons la structure des émotions comme états intentionnels. Je me contenterai simplement ici de suggérer qu'en ce qui concerne l'identification du désir présent dans une émotion comme le regret, il faille probablement passer de la négative à l'affirmative. Ainsi, regretter d'avoir tué son chat pourrait comprendre la croyance que je l'ai tué (croire que p) et

le désir de voir mon chat vivant (*désir de p_1*). On notera ici que le désir présent dans ce regret n'est pas *non p* (ne pas l'avoir tué), mais bien un désir corollaire formulé positivement tel *p_1* (le voir vivant).

Pour l'instant, il faut aussi examiner en quoi un comportement ou une action peut être spécifique à une émotion donnée. Comme écrit au début de cette partie, pourquoi pas la tonte du gazon plutôt que l'invitation à dîner? Lyons (1980) a été très explicite à ce sujet : il n'y a pas de lien *conceptuel* entre un comportement spécifique et une émotion. Cela dit, les liens possibles ne relèvent pas non plus de simples contingences. Ce sont des liens de nature causale d'une part et de nature rationnelle d'autre part. Ils sont causaux dans le sens où le comportement adopté est généralement expliqué ou justifié en raison de l'émotion présente. Je laisse de côté pour le moment les précisions supplémentaires que commanderait cet appel à une explication de type causal. Ils sont également rationnels au sens où les comportements adoptés servent en général à satisfaire le ou les désirs suscités par l'émotion. Lyons précise aussi dans quels sens on peut accepter l'idée que des comportements puissent être typiques de certaines émotions même s'ils ne lui sont pas liés conceptuellement.

Premièrement, des comportements peuvent être associés typiquement à certaines émotions par simple convention. Il est ainsi plus conforme aux conventions d'inviter par amour l'être cher à dîner plutôt que de l'aider à tondre son gazon! Deuxièmement, on peut par simple concomitance naturelle s'attendre à ce qu'à certaines émotions correspondent

certains comportements. Ainsi en serait-il des pleurs accompagnant la tristesse, pour peu évidemment que l'on considère les pleurs comme des comportements, ce qui pourrait certainement être discuté. En dernier lieu, certains comportements peuvent rationnellement nous apparaître plus appropriés que d'autres par rapport au type d'émotion ressentie. Si j'ai une grande peur des chiens et que je réalise que le chien agressif de mon voisin vient de se détacher, il apparaît plus approprié que je retarde ma promenade matinale. Mais même si, dans certains cas, ces comportements peuvent paraître typiquement reliés aux émotions concernées, il faut rappeler qu'ils ne leur sont pas liés conceptuellement et que, donc, ils auraient pu être tout autres. Dans une perspective de rationalité, il importe surtout de pouvoir démontrer que jamais ils ne tiendront de l'arbitraire ou de l'aléatoire. Cela dit, je ne saurais terminer cette partie traitant d'une approche behavioriste des émotions sans signaler une omission importante chez les auteurs mentionnés dans cette même partie. Qu'entend-on exactement par «comportement»? Plus précisément encore, les émotions sont-elles des comportements réductibles dans l'analyse au modèle behavioriste standard «stimulation-réponse»? Une lecture attentive de cette partie montre que les auteurs mentionnés ont surtout examiné le type de relation pouvant exister entre l'émotion et le comportement qui s'en suit. Mais la question de savoir si les émotions *sont* des comportements reste, elle, entière. Aux behavioristes qui voudraient ratisser large et soutenir que les émotions sont des comportements, on peut demander au départ qu'ils s'attardent à cette première démonstration. À ceux qui, sous la cape du behaviorisme, analysent la relation entre

l'émotion et le comportement - distinguant ainsi les deux termes - on ne peut que leur faire l'invitation de se départir de leur cape!

1.2.4 - Le modèle constructiviste

Tout comme en psychologie, nous retrouvons en philosophie une lecture constructiviste des émotions. Des auteurs comme Armon-Jones (1986) et Harré (1986) soutiennent en fait des positions analogues à celle du psychologue Averill (1985) selon laquelle les émotions seraient d'abord socialement constituées en ce qu'elles résultent d'une combinaison de croyances, de désirs et de jugements dont les contenus ne sont pas «naturels», mais plutôt culturellement appris à partir principalement des normes en vigueur dans une société et du langage verbal qui les exprime. Si, en psychologie, la discussion autour du modèle constructiviste renvoie au débat séculaire de l'influence hérédité-milieu, en philosophie la discussion autour de ce même modèle renvoie plus particulièrement au débat sur l'émotion vue comme sensation intérieure (*feeling theory*) ou comme état mental intentionnel à contenu cognitif, lequel contenu est principalement déterminé par le contexte social et culturel de l'individu. L'idée n'est pas nouvelle.

Chez les anciens philosophes, Hobbes (1651) est un de ceux dont la description de plusieurs états émotionnels se rapproche le plus du modèle constructiviste actuel. Même si la préoccupation globale de Hobbes porte sur la nature humaine dans son ensemble et dépasse de beaucoup le domaine spécifique des émotions, cet auteur voit en ces dernières l'expression

de rapports sociaux entre les individus. Si l'humilité est de regarder ceux qui précèdent, la gloire sera de regarder ceux qui suivent. Si la haine c'est d'être retenu, l'amour sera de serrer quelqu'un de près. À la fin du IX^e chapitre de son traité intitulé *De la nature humaine*¹⁵ qui décrit un certain nombre d'émotions, Hobbes résume ainsi sa pensée :

«La vie humaine peut être comparée à une courbe, et quoique la comparaison ne soit pas juste à tous égards, elle suffit pour nous remettre sous les yeux toutes les passions dont nous venons de parler. Mais nous devons supposer que dans cette courbe on n'a d'autre but et d'autre récompense que de devancer les concurrents.»

(T. Hobbes, Librairie philosophique, 1971, p. 110)

À première vue, cette idée que les émotions soient socialement constituées provoque une sorte d'anti-climax pour l'individu intéressé par ce sujet. Il tient presque du truisme que d'affirmer l'influence prépondérante du contexte social sur à la fois la nature et l'expression émotionnelles. On ne peut pas naître et vivre en société et prétendre en être totalement aseptisé. Je ne rougirai jamais de honte seul dans ma chambre. Certains auteurs en philosophie ont néanmoins soutenu cette approche constructiviste des émotions de façon un peu plus pénétrante que ce que l'on rencontre généralement en psychologie.

P. Dumouchel (1995) en particulier est un des rares auteurs à aborder cette question dans une perspective que je qualifierais d'«essentialiste». Pour lui, avant d'être construites socialement, les émotions *sont* en elles-mêmes des phénomènes sociaux. Pour cet auteur, ce qui est social dans les émotions, c'est moins leur élaboration que leur nature propre. Elles

¹⁵ Thomas Hobbes (1651).

sont constitutives de l'être social lui-même en ce qu'elles le mettent en rapport avec ses semblables. Dumouchel attribue aux émotions un caractère essentiellement relationnel parce qu'elles sont des «moments de coordination» entre soi-même et autrui. On ne peut aimer sans «aimé», haïr sans «haï», envier sans «envié», etc. Et, dans les cas où certaines émotions ne semblent impliquer que l'agent qui les ressent (orgueil, fierté, humilité, regret), l'auteur propose que, dans une relation de type *ego-alter ego*, ce soit le même individu qui occupe les deux pôles de la relation.

Ce point de vue particulier de la dimension sociale des émotions ne s'oppose pas au modèle constructiviste, mais il en marque, pourrions-nous dire, un premier temps : dans leur nature même, les émotions se présentent d'abord sous un mode relationnel et social. On peut penser que leur spécificité gagnera par la suite en précision sous une lecture davantage constructiviste comme on retrouve chez Harré et Armon-Jones.

Chez ces derniers, non seulement les émotions se caractérisent-elles par des contenus développés socialement (croyances, désirs, jugements), mais les émotions *renforcent* aussi les normes sociales qui sont à l'origine de leur existence ou qui en sont constitutives. Cette idée est particulièrement manifeste chez Armon-Jones (1986), mais on la retrouve aussi chez des auteurs comme Elster (1994) notamment. Ainsi, la culpabilité pour un individu comprend toujours une forme ou une autre d'un quelconque ordre moral. La reconnaissance du caractère fautif de la transgression qu'elle implique concourt par le fait même au maintien de

la norme transgressée. Si, à la vue d'un reportage saisissant sur le problème de la faim dans le monde, j'éclate de joie devant mes collègues et amis, il s'en trouvera plusieurs pour s'indigner d'une telle insensibilité de ma part, étant entendu que de telles circonstances appellent d'abord à la compassion. Mon émotion marginale ne fera que mettre en lumière le caractère normativement approprié de la compassion comme émotion acceptable pour une telle situation. Elster (1994) soulignait comment la tristesse lors d'un deuil et la joie lors d'un mariage ne sont pas seulement appropriées pour ces événements mais, en se manifestant, donnent également plus de force aux normes qui les rendent justement appropriées. Remarquons qu'en ce qui concerne le deuil et le mariage, un loustic pourrait parfois prétendre au caractère approprié des mêmes émotions, mais pour l'événement contraire à celui qui leur est habituellement associé : la tristesse au mariage et la joie au deuil. Mais c'est là une autre affaire!

Il faut par ailleurs observer avec Lauritzen (1988) qu'il existe des normes qui se rapportent au fait de *ressentir* telle ou telle émotion et d'autres normes qui se rapportent davantage au fait *d'exprimer* ou non ces émotions et d'une façon qui est appropriée ou pas selon les circonstances. À la vue du même reportage sur la faim dans le monde, non seulement le fait de ressentir de la joie plutôt que de la compassion apparaît-il inapproprié, mais aussi - et peut-être surtout - le fait de l'exprimer l'apparaît-il également. Comme le note Elster (1994), l'hypocrisie concourt souvent à un certain équilibre dans les rapports sociaux, car s'il était toujours approprié d'exprimer toutes nos émotions, on peut parier que les

goureux de la révélation de soi seraient les premiers à vouloir réhabiliter les vertus d'une relative discrétion!

Quoi qu'il en soit, tout en convenant de l'influence majeure du contexte social dans la nature et dans l'expression des émotions, on peut se demander si la thèse constructiviste parvient, à elle seule, à expliquer de façon satisfaisante ce que sont les émotions ou comment elles se constituent.

Pour De Sousa (1987) comme pour Solomon (1995), tel n'est pas le cas. Le premier considère en effet que les constructivistes ne présentent pas d'explication satisfaisante du genre de relation qui peut s'établir, sous l'angle de leur théorie, entre des formes d'émotions dites «primaires» et des émotions dites plus élaborées. Si, par exemple, des émotions plus complexes comme la culpabilité, la honte ou l'admiration s'accrochent apparemment bien de l'approche constructiviste, on peut se demander si des émotions plus primaires comme la colère ou la peur, qui sont présentes chez l'enfant bien avant l'acquisition du langage, tiennent vraiment leur existence exclusivement du contexte social dans lequel elles prennent forme. Rappelons toutefois à cet égard que la critique de De Sousa est un peu sévère dans la mesure où Armon-Jones elle-même accordait plus de crédit à une thèse faible du constructivisme, admettant ainsi que certaines émotions primaires puissent échapper en partie à l'influence sociale. Je dis «en partie» parce que De Sousa reconnaît pour sa part que ces mêmes émotions comptent parmi celles qui sont fortement soumises à des normes sociales au

moins au plan de leur mode d'expression. En effet, la colère exprimée en rage ou la peur en comportements de panique sont habituellement fortement réprimées en société. En corollaire à cela, Harré (1986) tout comme Armon-Jones (1986) notent que l'intensité d'une émotion est souvent tributaire du degré de transgression des normes impliquées. Par exemple, une légère impolitesse est susceptible de générer une culpabilité moins intense qu'une impolitesse tenant de l'injure. Évidemment, cette observation pose problème non seulement en ce qu'elle reste muette sur l'explication de l'intensité d'émotions dites «positives» comme par exemple la joie ressentie en termes de sérénité ou d'exhaltation, mais, en outre, elle laisse entrevoir qu'un *même contexte social* pourrait entraîner des émotions différentes chez des individus eux aussi différents tellement l'intensité de l'expression émotionnelle varie d'un individu à l'autre. À n'en pas douter, les constructivistes répliqueraient que ces individus ne peuvent hériter d'un même contexte social puisque justement leurs différences prennent souche dans des contextes sociaux qui diffèrent. L'argument permet-il de clore la discussion? Non.

Dans un article interrogeant les différences culturelles avancées entre les émotions selon qu'elles sont étudiées dans un contexte occidental ou oriental, Solomon (1995) mentionne que les hypothèses d'universalité des émotions ou de variabilité culturelle des émotions présentent chacune des *a priori* discutables et, donc, qu'il convient en ce domaine d'éviter l'absolutisme. D'abord, il n'y a pas *un* type d'émotions occidentales et *un* autre d'émotions orientales. Une telle observation servirait autant la thèse constructiviste qu'elle

ne la détruirait. Si, pour justifier cette dernière, on invoque des différences entre de grands ensembles culturels, on peut tout aussi bien répliquer aux constructivistes que l'orgasme fait toujours plaisir en Orient comme en Occident et que la mort apporte avec elle son lot de tristesse partout sur le globe. Par contre, on ne peut non plus affirmer que la tristesse d'un deuil ou le plaisir de l'amour sont vécus de façon identique chez les deux cultures, dès lors que leur contexte d'occurrence et les attitudes qui y prévalent varient considérablement d'une culture à l'autre. Cela nous amène à la principale critique qu'adresse Solomon aux constructivistes soit celle de négliger l'importance du caractère fortement individualisé et subjectif de l'expérience émotionnelle. Solomon (1995) pose l'intrigante question de savoir s'il est possible d'apprendre dans un livre ce que sont les émotions si celles-ci sont effectivement *appries* comme le soutiennent les constructivistes? Apprend-on à être en colère? à aimer? Solomon répond à ces questions que les émotions sont des modes d'expression de l'individu, des façons de se voir et de se situer dans le monde. Si le mode est effectivement généralement construit, l'expression elle, dans son caractère expérientiel, est individuelle et singulière. Certes, les émotions contiennent des croyances, des désirs et des jugements teintés socialement, mais ce sont néanmoins *mes* croyances, *mes* désirs et *mes* jugements appuyés sur la totalité de mon être et de son histoire. De Sousa (1987) précise davantage une telle position en montrant par exemple comment des composantes proprement individuelles comme le tempérament participent du «scénario paradigmatique» qui explique pour beaucoup le caractère différencié des émotions chez les individus.

En fait, De Sousa et Solomon ne s'objectent pas de façon radicale à la thèse constructiviste; ils partagent même une bonne partie de ses propositions. Leurs propos cherchent plutôt à démontrer que la nature complexe des émotions commande là aussi prudence et modestie quant au pouvoir explicatif d'une telle théorie. À mon avis toutefois, cette discussion sur le caractère social ou privé des émotions apparaît plutôt surannée dans la mesure où la plupart des auteurs ne confèrent pas à ces caractéristiques une exclusivité mutuelle dans l'expérience émotionnelle. Ce qui est en jeu, c'est davantage le pouvoir explicatif de celles-ci. À cet égard, il me semble pertinent de partir de la position de Dumouchel pour qui les émotions «mettent en relation» des agents. De là, tout en convenant que les émotions puissent être construites socialement, je dirai que le mérite principal du modèle constructiviste est d'abord celui de mettre en évidence la *fonction sociale* des émotions. En cela, il ouvre une piste de réflexion plus large sur ces dernières que ne pourrait le faire une discussion manichéenne sur la nature des émotions dans laquelle le social et le privé se disputeraient le dernier souffle.

Enfin, on aura remarqué qu'au coeur même des positions constructivistes se trouvent des composantes émotionnelles (croyances, désirs, jugements) qu'un autre modèle théorique d'explication des émotions s'est chargé de mettre en lumière : il s'agit ici de l'interprétation cognitiviste des émotions. Ce sera là la dernière approche de traitement des émotions en philosophie que je présenterai avant de conclure le présent chapitre.

1.2.5 - Le modèle cognitiviste

Au regard des émotions, s'il est une perspective privilégiée entre toutes tant en philosophie qu'en psychologie, c'est bien l'approche cognitiviste. Sans évincer radicalement les autres points de vue, le modèle cognitiviste s'est peu à peu imposé dans l'étude et l'analyse des émotions de sorte qu'aujourd'hui, c'est plus souvent en conjonction qu'en parallèle que philosophes et psychologues cognitivistes abordent ce sujet. Cela dit, il me semble que l'interrogation philosophique sur ce même sujet creuse davantage aux fondements même de l'émotion comme état d'esprit que ne le fait la psychologie, préoccupée notamment par les aspects physiologique et comportemental des émotions. Une des questions qui démarque le plus l'approche des philosophes de celle des psychologues dans l'étude du contenu cognitif des émotions, est l'importance accordée par les premiers au caractère intentionnel de celles-ci.

a) L'intentionnalité des émotions

Très peu d'auteurs en philosophie contestent le caractère intentionnel des émotions. En fait, si les émotions ont un contenu cognitif, c'est d'abord qu'elles se rapportent à un objet. Or, ce rapport à un objet ne peut exister, comme le note De Sousa (1987), sans la présence d'informations qui relie le sujet à l'objet. Si je ne sais rien d'un quelconque état du monde, je ne peux m'en émouvoir. L'émotion est toujours «à propos de» quelque chose dont je connais ou dont je me représente certaines propriétés. Pour le moment, je n'examinerai pas à fond cette question de l'intentionnalité des émotions. Elle sera

essentiellement l'objet d'étude du prochain chapitre. Je me contenterai plutôt de signaler certaines interrogations que soulève une approche cognitive des émotions par la voie de leur intentionnalité.

En premier lieu, il faut envisager la possibilité que des émotions puissent être «sans objet». Certains auteurs, bien que peu nombreux (Thalberg, 1964; Lamb, 1987; Deigh, 1994), admettent cette possibilité. Les cas d'anxiété diffuse, d'euphorie ou de dépression sont souvent invoqués comme exemples de telles émotions sans objet. À cet égard, la réplique des cognitivistes emprunte plusieurs voies. D'abord, le fait que de telles émotions n'aient pas d'objet demeure à démontrer. Ne pas connaître l'objet précis d'une émotion n'autorise pas à nier l'existence d'un tel objet. En outre, comme le suggère Solomon (1976), des émotions comme celles mentionnées peuvent être considérées comme des états affectifs diffus dont l'objet demeure indéfini : il s'agira alors d'une anxiété ou d'une dépression à propos d'un «état du monde». D'autres, enfin, - et c'est la majorité -, pensent que de telles émotions n'en sont pas véritablement et qu'elles correspondent plutôt à des «humeurs» que l'on caractérise justement comme des états affectifs sans objet (Lormand, 1985). Autrement dit, répliquera Deigh (1994), les cognitivistes décrètent que les émotions ont toutes un objet et quand on leur fournit des exemples d'émotions qui n'en ont pas, ils considèrent en vertu de leur propre décret que ce ne sont pas alors des émotions. Le procédé ressemble à «face, je gagne; pile, tu perds!». Mais Lormand (1985) n'est pas d'accord et pense plutôt que de telles distinctions entre émotions et humeurs s'imposent si l'on veut en arriver à une compréhension opérante des états mentaux à contenu affectif.

En deuxième lieu, il faut aussi pouvoir préciser la nature des objets d'émotions. À cet égard, plusieurs auteurs - dont principalement Lyons (1980) et De Sousa (1987) - admettent qu'il faille distinguer entre l'objet *matériel* et l'objet *formel* ou intentionnel de l'émotion. L'objet matériel est celui qui se présente physiquement comme objet de l'émotion. Par exemple, si j'ai peur de cet étranger debout à mes côtés, l'objet matériel de ma peur est cette personne étrangère. Mais dans les faits, cette personne n'est pas conceptuellement reliée à ma peur, sinon j'aurais peur de tous les étrangers debout à mes côtés et cela, pour le reste de mes jours. En fait, ma peur est plutôt reliée à ce qui chez cette personne me fait peur, soit son caractère menaçant pour moi. On dira donc que l'objet formel d'une émotion est une propriété attribuée à une situation en vertu de laquelle l'émotion peut être comprise et jugée appropriée. Il n'y a pas de peur sans menace, de colère sans offense, de tristesse sans déception, d'amour sans aimable, etc. Bien que d'autres distinctions s'imposeraient ici quant à la nature des objets matériel et formel d'une émotion - j'y reviendrai au prochain chapitre -, une des principales questions que soulève l'attribution d'un objet aux émotions est celle de savoir si les propriétés en cause sont celles que l'objet possède lui-même ou celles qui lui sont plutôt attribuées par le sujet.

Si De Sousa pense que, d'un point de vue phénoménologique, il est impossible de répondre avec exactitude à une telle question, Deigh (1994), pour sa part, considère que des objets ont des propriétés qui peuvent varier selon les circonstances : ainsi un bruit ou une araignée dans l'obscurité sont plus susceptibles d'amener la peur que s'ils se manifestent le

jour. Évidemment, on pourrait répliquer à Deigh que si l'homme n'avait pas peur dans l'obscurité, que resterait-il à l'araignée pour lui faire peur? Mais cela dit, on peut aussi difficilement soutenir que ce cobra au venin mortel qui se dresse devant moi n'est pas du tout dangereux et que c'est seulement moi qui le vois ainsi! Le problème, c'est que ce même cobra «pense» probablement que c'est chez moi que réside le danger d'où sa défense par l'attaque. Enfin! On comprend mieux De Sousa...

Une autre question que soulève l'intentionnalité des émotions est celle concernant des objets d'émotion qui n'existent pas ou qui sont illusoires. Que dire par exemple de ma colère envers Dieu ou de ma peur des fantômes? Que dire de mon amour pour Judith qui s'éteint dès lors que j'apprends que c'est ma soeur? Pour répondre à ces questions, il faut nécessairement évoquer l'intervention du système de croyances d'un individu, ce qui sera fait ultérieurement. Mentionnons pour l'instant que deux voies principales ont été empruntées pour aborder l'étude de tels cas. On peut par exemple, à la manière de Gordon (1987) accepter l'idée qu'une émotion puisse avoir un objet propositionnel. Ainsi, «avoir peur des fantômes», pourrait se traduire par «avoir peur des fantômes qui... me hantent, me menacent, ...», etc. L'objet de l'émotion «peur» n'est pas ici «les fantômes» mais bien la proposition «les fantômes qui me menacent». De même, ma colère contre Dieu n'a pas Dieu comme objet, mais plutôt «Dieu qui a permis que...» Pour Deigh (1994), cette notion d'objet propositionnel est sujette à critique dans le sens où, appliqué au désir par exemple, le contenu de la pensée du désir devient l'objet propositionnel. De même pour l'émotion, le contenu de la peur «que

le serpent me pique» est dans la proposition «que le serpent me pique». De façon lapidaire, Deigh dira que quiconque a peur d'une proposition doit se faire soigner! Mon avis là-dessus, c'est que si personne ne se fait soigner pour une telle raison, c'est probablement parce qu'on doit comprendre d'une part, que le contenu d'une émotion n'est pas réductible seulement à son objet et que, d'autre part, la proposition qui contient l'objet n'est pas l'objet contenu. Par ailleurs, en ce qui regarde les objets illusoires, des auteurs comme Roberts (1988) pensent que de tels objets se présentent à l'individu comme des «*as if*» conditions. S'écartant d'un cognitivisme formel appuyé sur les connaissances, les croyances et les désirs d'un individu, Roberts considère que l'individu «construit» ses émotions, que celles-ci sont des façons de voir (*ways of seeing*) le monde ou de le construire (*construal*). En ce sens, j'aurai toujours aimé ma soeur *comme si* ce n'était pas ma soeur. Selon Roberts, on pourrait même admettre qu'un individu sache que c'est sa soeur qu'il aime, mais que, néanmoins, il continue à l'aimer *comme si* elle n'était pas sa soeur. On retrouve exactement ce même point de vue chez E.M. Dadlez (1996).

Toujours au sujet de l'intentionnalité des émotions, soulignons enfin que plusieurs auteurs (Thalberg, 1964; Wilson, 1972; Aquila, 1974; Kenny, 1979; etc) ont examiné quel type de rapport pouvait être établi entre l'émotion et son objet. J'ai déjà mentionné que chez Lyons, le rapport entre l'émotion et son objet formel ou intentionnel n'est pas de nature contingente mais plutôt conceptuelle. Certains auteurs ont aussi souligné qu'en général l'objet de l'émotion n'en est pas la cause. Pour Kenny (1979) par exemple, les causes d'une

émotion peuvent être multiples et lui sont en cela contingentes. Il se peut que la colère que je ressens envers mes enfants soit causée ou bien par ma performance désastreuse au golf, ou bien par la serveuse du bar qui a sèchement repoussé mes avances. À cet égard, Solomon (1984) notera que le sujet ému n'a pas d'accès privilégié aux causes de son émotion, lesquelles causes peuvent être nombreuses et lui être inconnues. Il n'en va pas de même pour les objets d'émotions qui, selon Kenny, se présentent de façon restrictive et ne peuvent être n'importe lesquels pour toute émotion. En cela, ils sont intentionnels pour cet auteur.

b) Le contenu cognitif des émotions

Quand j'ai présenté succinctement la discussion en psychologie entre Zajonc et Lazarus sur la dépendance ou non des modes affectif et cognitif chez l'individu, j'ai alors fait remarquer qu'une partie de l'opposition entre ces auteurs tenait à la signification accordée au terme «cognition». À ce propos, la lanterne philosophique, elle non plus, ne dissipe pas tout le brouillard.

Étymologiquement, le sens du mot cognition devrait être rendu par le terme «connaissance» en français puisqu'il origine du verbe latin «*cognoscere*» voulant dire connaître. Or, le modèle cognitif en philosophie des émotions se développe principalement autour des termes de «jugements», «désirs», «évaluation» et «croyances». Certes, tous ces termes font appel à des «connaissances». Mais la connaissance elle-même comme élément distinct et constitutif de l'émotion est peu explorée chez les cognitivistes. Gordon (1987) est un des seuls à en avoir fait une condition explicite de certaines émotions. Pour lui, il y a des émotions «factives» qui, pour être éprouvées, exigent une connaissance de faits et il y en a

d'autres dites «épistémiques» qui exigent une non-connaissance de faits. Par exemple, je ne peux pas me «réjouir» de quelque chose que je ne connais pas. La joie est une émotion alors factive. Par contre, je ne peux pas «espérer» qu'il fera beau aujourd'hui si je sais qu'il fait beau. C'est parce que je ne peux savoir que je peux espérer. L'espoir est donc une émotion «épistémique» qui exclut la condition de connaissance. Ahumada (1969) se sert justement de ces cas d'incertitude pour dire que la connaissance n'est pas une condition nécessaire à l'émotion. Mais la position de Gordon est beaucoup mieux définie quand il fait de la présence ou non de la connaissance un des critères distinctifs de ses types d'émotions.

En général, toutefois, si l'on s'en tient aux états mentaux comme tels, ce sont surtout les jugements, les croyances et les désirs qui sont invoqués comme éléments constitutifs des émotions chez les cognitivistes. Je laisse de côté pour l'instant les fonctions cognitives proprement dites comme la perception, l'évaluation, la mémoire, l'attention, etc.

- Les jugements

Lyons (1980) et Solomon (1995) comptent parmi les auteurs qui ont le plus insisté sur l'importance des jugements dans la nature même des émotions. Solomon n'hésite pas en fait à dire que les émotions *sont* des jugements de nature évaluative. Pour lui, chaque émotion permet à l'individu de se voir momentanément dans le monde. Il importe de dire que c'est l'individu lui-même qui *se* voit dans le monde - et non voit le monde - sous le spectre de son émotion. En ce sens, le jugement est non seulement évaluatif, mais aussi auto-référentiel. L'émotion indique que *j'ai* peur, que *je* regrette, etc. Il n'y a donc pas d'émotion possible sans interpellation d'un but, d'une préoccupation ou d'un intérêt personnels. Lyons va tout à

fait dans le même sens, mais il précise que, pour la très grande majorité des émotions, le jugement évaluatif est précédé d'un jugement factuel ou cognitif au sens littéral du terme. Ainsi, avant de juger «évaluativement» le caractère offensant de telles paroles à mon égard, j'aurai jugé «factuellement» que ces mots m'ont bel et bien été adressés. Il faut toutefois être prudent ici avec l'usage du mot «factuel» qui, d'un point de vue épistémique, nous rapproche davantage de la «connaissance» que du «jugement» comme il sera précisé plus loin. Cela dit, chez Lyons, ce sont les jugements factuels et évaluatifs qui causent et qui différencient les émotions entre elles. À ceux qui s'objectent au fait que les jugements permettent de différencier les émotions, Lyons réplique que c'est la spécificité du jugement ici qui est en cause. Je peux très bien juger qu'une femme est belle sans pour autant que cela détermine si je m'en irrite ou si cela m'en rend amoureux. Mais si je juge que cette femme me trouble et m'attire par sa beauté, alors un tel jugement permettra de dire que c'est bien de l'amour et non de la colère que je ressens. Cela dit, Lyons n'est pas toujours au clair avec l'idée que les seuls jugements évaluatifs puissent causer ou faire partie de l'émotion. J'aurai l'occasion d'y revenir.

Certains auteurs comme Deigh (1994) pensent que plusieurs émotions - en particulier les émotions primaires ou fondamentales - se manifestent spontanément et sans jugement préalable. Lyons réplique que, dans de tels cas, les jugements élémentaires impliqués sont tellement enracinés dans «l'arrière-plan» (*background*) de l'individu qu'ils laissent croire à des émotions quasi réflexes. Peters (1970), quant à lui, invoque dans de tels cas, le concept d'«*appraisal*» utilisé en psychologie pour signifier que certaines émotions n'impliquent pas des jugements réflexifs élaborés, mais plutôt des façons d'appréhender ou d'apprécier les

situations concernées. De tels propos ne sont, dans les faits, pas incompatibles avec ceux des tenants d'un rôle marqué des jugements dans les émotions. En effet, appréhender ou apprécier le monde peut être considéré comme une forme plus ou moins rudimentaire de jugement dans la mesure où une signification est accordée à une situation qui se rapporte à l'agent qui la vit. Minimalement, l'agent confèrera à cette situation un caractère positif ou négatif, agréable ou désagréable, familier ou inattendu, attractif ou répulsif, etc. en fonction de ses buts. Ainsi une colère soudaine et impulsive, une surprise agréable ou désagréable impliqueront toujours que l'agent les a jugées telles, fût-ce dans l'immédiateté de leur avènement. Mais pour cerner avec un peu plus de précision la place des jugements dans l'émotion, il convient d'examiner brièvement comment les croyances et les désirs qui les composent sont eux aussi impliqués dans l'expérience émotionnelle.

- Les croyances

Chez les philosophes cognitivistes intéressés au domaine des émotions, il arrive fréquemment que les termes «jugements» et «croyances» soient utilisés de façon analogue pour rendre compte d'une explication. Ainsi, on dira que *X* a honte de ce qu'il a fait parce qu'il *juge* que c'est inacceptable ou encore que *X* a honte de ce qu'il a fait parce qu'il *croit* que c'est inacceptable. Épistémologiquement, ces mots n'ont ni le même sens, ni la même portée. Solomon (1995) par exemple, préfère utiliser le mot «jugement» plutôt que le mot «croyance» dans sa théorie des émotions. Il considère en effet que le mot «jugement» est un peu plus indéfini que le mot «croyance» et qu'en conséquence, il hérite d'une souplesse d'usage qui convient bien aux émotions. Toutefois, il mentionne aussi que ce que l'on peut dire du rôle des jugements dans les émotions, on peut en dire autant des croyances. Par

exemple, dire que j'ai peur d'un animal que je *juge* non menaçant soulève le même problème que celui de dire que j'ai peur d'un animal que je *crois* non menaçant. Gordon (1987) et Green (1986) utilisent quant à eux le terme «croyance» pour bien marquer que la structure des émotions, comme états intentionnels, implique précisément un agencement de croyances et de désirs. Certains auteurs (Tietz, 1975; Calhoun, 1984; Roberts, 1988; Deigh, 1994) ont toutefois mis en doute cette nécessaire présence de croyances dans l'émotion.

Deigh, par exemple, invoque le cas d'émotions primaires comme la peur chez les animaux pour souligner que, même en l'absence de croyances, les animaux ont des réactions émotionnelles instinctives de peur. Bien sûr, on pourrait reprocher à Deigh d'introduire sans s'expliquer, une confusion des genres quand il utilise les termes «émotionnelles» et «instinctives» dans une même expression - réactions émotionnelles instinctives de peur -, mais au-delà de cette remarque, son argument ne convainc guère à mon avis dans la mesure où, sans verser dans l'anthropomorphisme, rien ne prouve qu'il n'y a pas chez l'animal - au moins chez les espèces les plus évoluées - une forme *rudimentaire* de croyance ou de jugement qui lui permette de reconnaître le caractère menaçant d'une situation. Il n'est pas certain que l'antilope *s'affole* instinctivement de peur devant le lion et *s'apaise* tout aussi instinctivement devant le zèbre. Il est plutôt probable qu'elle prenne peur dès qu'elle détecte un mouvement ou un bruit soudain ou non familier. Du reste, en admettant qu'une telle réaction soit purement instinctive, il faut reconnaître que l'argument a une portée limitée dans la mesure où il fait intervenir le cas d'un nombre minime d'émotions à leur état le plus «naturel». Or, chez les humains, la grande majorité des émotions - y compris la peur - sont «socialisées» et n'impliquent pas au premier chef une menace directe à la survie. Dans ces

nombreux cas, les émotions que ressentent les humains ne trouvent pas, jusqu'à preuve du contraire, leurs correspondantes chez les animaux. C'est donc sous le registre de l'espèce humaine qu'elles doivent être analysées. J'ajouterais également que la domestication de plusieurs espèces animales démontre que les réactions émotionnelles instinctives ne sont pas inaltérables et qu'il est donc possible d'amener un animal à reconnaître comme non dangereuse une situation qu'il aurait auparavant fuie instinctivement.

Tietz, Roberts et Calhoun évoquent eux aussi le cas d'émotions qui ne contiendraient pas de croyances. Par exemple, ma conjointe pourrait avoir peur des hamsters parce qu'elle croit qu'ils peuvent mordre. Mais si mon copain vétérinaire et moi parvenions à la convaincre que les hamsters sont tout à fait inoffensifs, on pourrait alors penser que sa peur s'estomperait en l'absence de la croyance qu'ils peuvent mordre. Or, pour ces auteurs, il est des peurs qui subsistent même quand les croyances disparaissent. On peut envisager des cas comme le précédent de trois façons :

- il se peut que, de fait, la peur ait disparu ou, à tout le moins, ait sensiblement diminué mais cela ne ferait que confirmer l'influence réelle des croyances dans l'émotion;
- il se peut aussi que la peur subsiste parce qu'elle repose sur une croyance *apparente* : je peux croire que cet hamster est inoffensif, mais en avoir peur parce qu'il m'*apparaît* dangereux. Nombre de gens craignent les individus «qui ont l'air» louche. Cela n'implique pas que ces gens *croient* que ces individus soient effectivement dangereux; dans un tel cas, cependant, il faut se demander comment une apparence seule de menace peut amener une émotion de peur même si la situation est reconnue non menaçante par l'individu. Certaines voies d'explications sont ici possibles : 1° les

croyances en jeu peuvent varier en degrés selon que la situation apparaît telle au sujet ou est reconnue telle par le sujet; 2° l'individu ne croit peut-être pas vraiment que la situation est bel et bien non menaçante; 3° l'efficacité de la situation apparente à susciter la peur fait peut-être intervenir des croyances par association dans l'histoire de vie de l'individu;

- enfin, la persistance de la peur peut reposer aussi sur une croyance *plausible*. C'est un des arguments importants utilisés par Gordon (1974) dans l'analyse de certaines émotions épistémiques qu'on justifie par des raisons de jugement (*judgmental reasons*). Ainsi, je peux croire que les hamsters sont inoffensifs, mais, d'autre part, je peux croire aussi qu'ils *pourraient* être dangereux. Dans un tel cas, le caractère plausible d'une croyance peut l'emporter sur le caractère plus réaliste d'une autre croyance si l'intérêt personnel est davantage mis en cause par la croyance du premier type. Peu de personnes accepteraient en effet avec confiance et sérénité de jouer à la roulette russe!

On peut enfin mentionner le cas de croyances contradictoires présentes dans une même émotion et qui se rapprochent des croyances défectueuses (*self-deceptive belief*) comme celles présentées par A. Rorty (1972). Si, par exemple, l'intolérance manifestée à l'égard de l'homosexualité m'irrite, comment expliquer que la tolérance que j'ai envers l'homosexualité de mon fils m'irrite aussi? Ma première irritation suppose la croyance que la société est trop intolérante à l'égard des homosexuels et ma seconde irritation suppose la croyance que je suis trop tolérant à l'égard de l'homosexualité de mon fils. Cet exemple analogue à celui amené par Calhoun (1984) présente deux sources de confusion. D'abord en quoi le fait que je crois être trop tolérant envers l'homosexualité de mon fils est-il contradictoire au fait que je crois

que la société est trop intolérante face à l'homosexualité? Ce sont là deux croyances différentes et indépendantes qui s'appliquent à deux émotions différentes, même si toutes deux sont des «irritations». Je peux très bien croire que les homosexuels sont des êtres normaux au plan de la sexualité et, en même temps, croire que l'homosexualité de mon fils contient sa part de perversion nocive. Dans le premier cas, ma croyance pourrait être «intellectuelle», comme le souligne Calhoun, et servir un prêt-à-penser socialement bien vu et, dans le second cas, ma croyance pourrait être «expérientielle» et servir un intérêt beaucoup plus personnel et auto-protecteur qui m'évite de remettre en cause des croyances judéo-chrétiennes profondément enracinées. Accepter sans réticence l'homosexualité de mon fils ébranlerait l'équilibre sécurisant de ces croyances, mais dénoncer l'homosexualité en général ferait de moi le censeur honni pour ses vues rétrogrades et discriminatoires. Socialement, j'ai intérêt à croire que les homosexuels ont droit de cité. Une autre confusion réside dans le fait que cet exemple de tolérance et d'intolérance face à l'homosexualité implique moins des *croyances* apparemment contradictoires que des *désirs* eux aussi apparemment contradictoires. Si l'intolérance de la société envers l'homosexualité m'irrite, c'est que je *crois* que la société est intolérante et que je *désire* qu'elle soit tolérante. Si ma tolérance envers l'homosexualité de mon fils m'irrite, c'est que je *crois* que je suis tolérant et que je *désire* être intolérant envers elle. Cela dit, il n'est certes pas irrationnel d'avoir des désirs incompatibles.

- Les désirs

Une très grande majorité d'auteurs cognitivistes acquiescent à l'idée que les émotions se présentent dans une configuration de croyances et de désirs, ceux-ci constituant en quelque

sorte la partie conative des émotions. Mais, comme nous l'avons vu dans le modèle behavioriste, il y a au moins deux types de désirs impliqués dans l'émotion : le désir d'agir qui résulte de la disposition à l'action contenue dans l'émotion et le désir constitutif même de l'émotion sans lequel cette dernière n'existerait pas. Cette nécessaire présence du désir dans l'émotion est particulièrement manifeste chez Marks (1982) et chez Green (1986), mais on la retrouve aussi au coeur des considérations de Gordon (1974) quand il traite des émotions à raisons attitudinales. Il faut dire que dans ce cas, Gordon parle plus de «souhaits» (*wishes*) que de «désirs» (*desires*). La différence entre les deux termes est généralement entendue en philosophie (Peters, 1970) comme une différence de possibilité de réalisation : le souhait acceptant l'impossible ou le fictif comme objet et le désir s'adressant plutôt à ce qui est de l'ordre du réalisable. Dit autrement, on pourrait distinguer entre un désir «restrictif» dont la satisfaction dépend, au moins en partie, de mon pouvoir et un désir «dispositionnel» (souhait) dont la satisfaction ne dépend aucunement de mon pouvoir. En ce sens, il ne dépendrait pas de moi que mon souhait soit satisfait alors qu'il dépendrait de moi, au moins en partie, que mon désir le soit.

Si l'on accepte l'idée que l'émotion suppose la présence de jugements évaluatifs, Ben-Zeev (1987) note alors que la présence du désir est *nécessaire* à l'émotion. Dès lors qu'une situation est évaluée, elle implique chez l'individu une attitude plus ou moins positive ou négative à l'égard de cette situation. S'en suit le désir de maintenir, de changer ou d'éviter cette dernière. Pour Marks (1982) aussi, la croyance seule ne suffit pas à l'émotion, il faut *nécessairement* la présence d'un désir. Il ne suffit pas que je *crois* avoir été offensé pour me mettre en colère : après tout, j'appartiens peut-être à cette catégorie de gens qui se consolent

plus dans l'injure que dans l'indifférence. Il faut aussi que je *désire* ne pas être injurié pour que puisse en résulter la colère. Marks note avec pertinence que la présence du désir dans l'émotion permet avantageusement d'expliquer ou de rendre compte de l'intensité émotionnelle. L'amour fou se distingue probablement de l'amour platonique par la *force* du désir de se rapprocher de l'autre. De même, la colère du carriériste à qui on refuse un poste tient probablement plus à son fort désir d'obtenir un poste prestigieux qu'à la croyance qu'il pouvait effectivement l'obtenir. Si son désir d'obtenir le poste avait été plutôt faible, une simple déception aurait occupé la place de sa colère actuelle. Chez Marks, les croyances et les désirs causent la sensation (*feeling*) et permettent de différencier les émotions. Nash (1989), quant à lui, est plus précis et montre comment, en présence de *mêmes* croyances, les désirs peuvent différencier les émotions. Si, à un spectacle, mon voisin et moi constatons tous les deux qu'un incendie vient de se déclarer dans la salle et que nous croyons tous les deux que la situation est menaçante pour notre vie, il se peut que mon voisin soit affolé de peur et qu'il court directement, dans la cohue, à la première sortie; pendant ce temps, je pourrais être beaucoup plus calme et chercher la solution la plus efficace pour me sauver. Nash explique la différence entre ces deux émotions différentes par la notion de «focus d'attention». Dans un cas, mon voisin désire absolument *se* sauver; dans mon propre cas, je désire *me* sauver *et* sauver le plus grand nombre de spectateurs. C'est donc la présence de deux désirs différents qui permet d'expliquer ici l'affolement et le calme devant la croyance commune d'une situation menaçante. Mais pour les désirs aussi, des questions demandent à être éclaircies.

Premièrement, peut-il exister des émotions sans désir qui ne les constitue? *Prima facie*, il semble bien que non comme nous l'évoquions précédemment avec les considérations de Ben-Zeev. Mais quel pourrait être, par exemple, le désir constitutif d'une émotion comme la surprise? Que me faut-il désirer pour être surpris? À mon avis, une telle émotion se prive aisément de désirs. Il faut dire que des auteurs comme Elster (1999) ne voient pas la surprise comme une émotion, mais plus comme un état qui déclenche une émotion.

Plus intrigant demeure le cas d'émotions qui réfèrent au passé comme nous l'avons soulevé antérieurement. Le regret, la honte, la culpabilité impliquent nécessairement un désir que «tel n'ait pas été le cas». Ainsi la honte d'avoir échoué un examen facile exigerait la *croissance* que je l'ai échoué et le *désir* de ne pas l'avoir échoué. Comment peut-on rationnellement désirer «qu'il soit le cas que *p* n'ait pas été le cas»? Nous avons déjà mentionné que l'usage du mode conditionnel du verbe «désirer» ne permet pas de résoudre avec satisfaction ce problème qui mérite certainement un examen approfondi. J'y reviendrai.

Une autre question peut être soulevée par la présence de désirs incompatibles dans une émotion. Précédemment, en rapport avec l'exemple suggéré par Calhoun, j'ai émis des doutes sur le caractère fondamentalement contradictoire de croyances ou de désirs dans une même émotion. Cette fois-ci, je fais référence à des désirs apparemment opposés comme ceux suggérés par Schiffer (1976) dans son article sur le cas des désirs paradoxaux. Je dis «apparemment» opposés parce que le traitement que fait Schiffer des désirs renvoie plus à une sorte d'incompatibilité entre deux désirs qu'à une véritable contradiction. En fait, il s'agit plutôt de savoir si les «métadésirs» sont possibles. Autrement dit, puis-je désirer qu'un de

mes désirs ne soit pas satisfait comme par exemple désirer fortement trinquer en agréable compagnie et en même temps désirer ne pas avoir ce désir sachant que si je le satisfais, mon estomac ne pourra supporter cet hommage à Bacchus? Comment, dans l'émotion, se présentent de tels désirs incompatibles? La réponse intuitive à une telle question me semble pour le moment être celle qu'il est impossible qu'une seule et même émotion contienne de tels désirs, à moins que l'on admette l'idée d'une émotion «mixte», auquel cas le vocabulaire français aurait besoin d'un nouveau terme pour nommer cette émotion. Si, d'une part, mon désir de ne pas désirer trinquer est satisfait, évidemment cela dispose de mon premier désir qui était de trinquer et le problème s'estompe. Mais si, d'autre part, mon désir de trinquer est satisfait, alors mon second désir de ne pas avoir ce désir, lui, sera insatisfait. Je serais donc *heureux* de satisfaire mon premier désir et *triste* de ne pas satisfaire le second pour une même circonstance. À mon avis, dans un tel cas, joie et tristesse ne sont pas présentes en même temps chez l'individu en une seule émotion, mais elles apparaissent et disparaissent avec fugacité selon l'ensemble de croyances et de désirs qui occupent alternativement l'état d'esprit de l'individu. Si cela est juste, la présence de désirs incompatibles rassure plus qu'elle n'inquiète : elle ne fait que confirmer que si les croyances et les désirs changent, l'émotion change elle aussi. Quand, au salon funéraire, la *croyance* que mon père est décédé et que je ne le verrai plus s'associe au *désir* ou au *souhait* impossible à satisfaire de le voir vivant, il en résulte chez moi une grande tristesse. Mais si le notaire m'apprend dans ses sympathies que mon père me lègue cinq millions de dollars, je *crois* toujours que mon père est décédé, mais mon *désir* de le voir ressusciter perd de sa ferveur! Il en résulte un contentement discret qui amenuise beaucoup ma tristesse si, à ce moment, mes pensées sont occupées par ce legs. Et rien n'empêche que quelques secondes plus tard, la tristesse

revienne me hanter à la vue de mon père inerte, laquelle vue ramène au premier plan de ma conscience la *croyance* au caractère irréversible de son état et le *désir* impossible à satisfaire d'un retour à la vie.

Je pourrais aussi soulever la question du besoin de mieux identifier le ou les types de désirs présents dans l'émotion. Des auteurs comme Schiffer (1976), Davis (1986) ou Stampe (1986) distinguent en effet plus d'un type de désirs. Mais comme j'aurai l'occasion de revenir sur ce sujet, je terminerai ici mon examen du modèle cognitiviste en me contentant de souligner que, parmi les cinq modèles présentés, c'est ce dernier qui, de l'avis de la très grande majorité des auteurs cités, se prête le mieux à une exploration en profondeur des émotions au plan de leur éventuelle rationalité.

En effet, si, d'une part, les émotions sont des états intentionnels principalement constitués de croyances et de désirs; si, d'autre part, elles se présentent comme des sortes de jugement ou d'évaluation de soi dans le monde, on peut penser que certains standards de rationalité tels le caractère approprié de l'état à l'objet et à la situation, sa sujétion à des inférences, son caractère justifiable, etc., peuvent aussi être attribués aux émotions pour fins d'examen. Évidemment, la démonstration reste à faire. Je dis simplement ici que le modèle cognitiviste semble être le modèle qui donne le plus de prise à une démonstration de cette nature.

1.3 - Pour conclure

J'ai abordé ce premier chapitre avec l'intention de clarifier tant soit peu le concept d'«émotion». L'examen des traitements psychologique et philosophique des émotions a-t-il permis d'atteindre ce but?

À première vue, je serais tenté de répondre par la négative à une telle question. S'il y a un consensus d'opinions qui se dégage de cet examen, c'est que psychologues et philosophes reconnaissent d'emblée le caractère très complexe des émotions. Non seulement très peu d'entre eux se compromettent clairement sur une définition stricte de ces états affectifs, mais la majorité préfèrent plutôt les considérer dans leur dimension ou componentielle ou fonctionnelle. Bien que je souscrive à un tel consensus, il me semble aussi qu'on n'avance guère dans la connaissance du sujet quand on entonne à l'unisson la mélodie du caractère complexe des émotions sans risquer quelques propositions qui permettent au moins de dégager certaines voies dans lesquelles une discussion plus féconde des émotions puisse se poursuivre. En ce sens, le contenu du présent chapitre permet selon moi d'avancer de telles propositions qui, en plus de marquer ma modeste contribution à une meilleure connaissance du sujet, veulent aussi délimiter le cadre conceptuel du terme «émotion» dans lequel je compte poursuivre mon investigation. En voici donc les énoncés.

1.3.1 - Les émotions doivent être considérées comme des états intentionnels

Cette affirmation implique en premier lieu que les émotions sont «à propos de» quelque chose, qu'elles ont en fait un objet. Et cet objet, je pense, doit pouvoir être circonscrit de façon relativement précise. Je veux signifier par là que l'hypothèse formulée par un nombre restreint d'auteurs selon laquelle, il existerait des émotions sans objet est une hypothèse non seulement difficilement vérifiable, mais surtout tout à fait improductive. Je ne nie pas qu'un

individu puisse éprouver des difficultés à cerner l'objet de son émotion, mais rien n'autorise à penser qu'une telle difficulté origine tout simplement de l'absence d'un tel objet. Si, d'aventure, de telles émotions devaient exister - par exemple sous forme d'anxiété diffuse - il y a intérêt selon moi à les considérer comme des affects peu différenciés qui participent de la vie affective de l'individu sans pour autant la configurer précisément comme me semblent le faire les émotions.

L'intentionnalité des émotions empêche aussi que celles-ci soient réductibles à de simples sensations physiologiques. Sans nier la présence de telles sensations dans les émotions, ces dernières se caractérisent d'abord par le fait qu'elles sont des états mentaux qui contiennent des croyances, des jugements, des désirs et des connaissances par lesquels l'individu en arrive à se représenter le monde et, surtout, lui dans le monde.

1.3.2 - Les émotions doivent être considérées comme des états à caractéristique relationnelle

En conférant une telle propriété aux états émotionnels, non seulement je me trouve à confirmer leur intentionnalité - relation à l'objet -, mais je propose en même temps que les émotions comptent parmi les principaux modes d'échange social de l'individu. Les émotions n'ont rien d'autarcique. En l'absence d'un environnement qui puisse leur donner forme et signification, elles se réduisent à une sorte de «tonus primitif» qui, privé de langage et de communicabilité, reste prisonnier de sa propre ignorance. Le nouveau-né n'expérimente la joie que le jour où son rictus primaire se transforme en de premiers sourires discriminants sous l'effet d'une scission progressive de sa personne avec l'Univers indéfini dans lequel il se trouvait.

1.3.3 - Les émotions doivent être considérées comme des états conscients

En anglais, certains auteurs ont utilisé l'expression «*a felt quality*» pour signifier l'attribution d'une telle qualité aux émotions. Si nous voulons délimiter tant soit peu le concept d'«émotions», de façon à pouvoir engager une discussion féconde à leur sujet, nous devons accepter l'idée que les émotions sont effectivement éprouvées consciemment par l'individu, que ce soit sous forme de sensations purement physiologiques (accélération du rythme cardiaque, rougissement, chaleurs, etc.) ou sous forme d'impressions moins définies (flotter dans les airs, être épié par quelqu'un, voir notre vie s'effondrer, etc.). Comme ultime concession aux tenants des émotions inconscientes ou sans sensation particulière, j'accepterais l'idée que, dans certaines circonstances, le focus d'attention de l'individu est tellement fixé sur l'action à entreprendre ou le geste à poser dans sa situation émotionnelle qu'il n'a pas ou peu conscience de la présence d'éventuelles sensations ou impressions liées à son expérience émotionnelle. De là à nier la présence de ces dernières, il y a un pas que je ne franchirai pas. L'être humain est limité dans le nombre d'objets sur lesquels il peut simultanément porter son attention. Cela n'empêche pas l'enregistrement de multiples sensations. Et il suffirait que l'individu déplace, par lui-même ou sous la suggestion d'autrui, son focus d'attention pour que les impressions ou les sensations puissent cette fois-là être consciemment reçues. Si, par exemple, je suis actuellement préoccupé par la façon de traduire en mots écrits mes idées, je n'ai pas conscience de la sensation qu'apporte la pression de mes doigts sur mon stylo, mais cette idée vient précisément tout juste d'éveiller en moi la conscience d'une telle sensation. Ainsi en est-il pour les émotions, à mon avis. Elles comprennent bel et bien des sensations ou impressions qui sont ou clairement éprouvées ou aisément repérables par un déplacement du focus d'attention.

Mais pourquoi poser une telle contrainte au concept d'«émotions»? Après tout, le langage ordinaire contient bon nombre d'expressions du genre «je suis heureux de vous connaître» sans pour autant que ces expressions puissent signifier «je me *sens* heureux de vous connaître». Mais justement : c'est là, selon moi, une des principales sources de confusion qui fait en sorte que, très souvent, la discussion sur la nature des émotions finit par s'étendre comme une mare dans de multiples canaux d'exception. Il est indéniable que la condition affective globale de l'être humain ne se réduit pas à des états affectifs ressentis ou éprouvés consciemment. Les humeurs, le tempérament, certains traits de caractère et certaines dispositions personnelles font aussi partie de cette condition affective. Ces états affectifs complexes et peu définis oeuvrent pour ainsi dire à ras-le-sol, de façon diffuse et plus ou moins permanente, chez l'être humain de sorte que ce dernier en arrive très souvent à en avoir peu ou pas du tout conscience. S'il faut ajouter les émotions à cette gamme d'états affectifs plus ou moins circonscrits en acceptant, par exemple, le concept d'émotions «dispositionnelles», alors oui, on peut concevoir que des émotions puissent être inconscientes. Mais que gagnons-nous d'un tel ajout sinon qu'un ensemble supplémentaire de ramifications qui rendent encore plus insaisissables les contours de l'état affectif global de l'être humain? Cela m'amène à une autre proposition quant à la nature des émotions.

1.3.4 - Les émotions doivent être considérées comme des états à qualité hédonique.

La distinction entre les émotions dites «positives» et celles dites «négatives» ne doit pas être comprise ici dans le sens où certaines émotions auraient comme propriété d'être agréables aux individus qui les ressentent et d'autres, d'être désagréables. Gordon a bien montré qu'une émotion comme la colère, par exemple, généralement vue comme négative,

peut être vécue sous un effet agréable par un individu. En fait, en considérant les émotions comme positives ou négatives, je veux mettre en relief le fait qu'il n'y a pas chez l'être humain d'émotion dans l'indifférence. Les émotions traduisent chez celui-ci une attitude favorable ou défavorable envers la situation dans laquelle il se trouve. Que ce soit sous un mode plaisant-déplaisant, attractif-répulsif, approuvateur-désapprouvateur ou acceptant-rejetant, les émotions sortent nécessairement l'individu de la neutralité. Sans être une condition suffisante de l'expérience émotionnelle, c'est là une condition nécessaire. En ce sens, des états mentaux comme la surprise ou l'étonnement ne sont pas *de facto* des émotions puisqu'il peut arriver qu'ils ne traduisent pas d'attitude favorable ou défavorable envers la situation dans laquelle se trouve l'individu. Ainsi, je peux m'étonner de la croissance rapide de mon chien ou du choix de voiture de mon voisin sans m'en émouvoir, tout comme je peux être surpris par la visite de mon frère sans que cela m'émeuve. En traduisant des attitudes favorables ou défavorables chez l'individu, les émotions ne font pas que fournir cette information, elles disposent aussi à l'action ou à des modes généraux d'action tels l'approche-évitement, la rétention-expulsion, etc. Dans une perspective d'étude des conditions de rationalité des émotions, cela n'est pas sans importance si tant est que l'intérêt personnel occupe une place significative dans le domaine de la rationalité.

1.3.5 - Les émotions doivent être considérées comme des états occurrents

À la lecture des quatre propositions précédentes, je n'étonnerai personne en suggérant que les émotions soient considérées principalement comme des états occurrents plutôt que dispositionnels. Je veux signifier par là que les émotions sont causées et qu'elles ont un caractère épisodique. Elles apparaissent et disparaissent au gré des événements de la vie.

Bien sûr, le fait que les émotions se présentent sous un mode relationnel et qu'elles aient un caractère conscient et intentionnel donne beaucoup plus de corps à leur caractère occurrent. Mais du seul fait qu'elles adviennent à un moment et s'épuisent à un autre subséquent, elles se rendent plus facilement repérables et saisissables pour fins d'analyse. Ainsi, elles se démarquent également des autres affects qui constituent, à un état plus ou moins latent, la condition affective de l'être humain.

Toutes les propositions que je viens de formuler trouveraient preneurs en philosophie de l'esprit. Les troisième et cinquième en particulier rencontreraient toutefois quelques adversaires. En ce qui me concerne, je pense qu'il existe trois principaux avantages à considérer les émotions à partir de ces cinq caractéristiques :

- le concept d'«émotion» est mieux circonscrit;
- l'analyse et la compréhension du sujet en sont facilitées;
- ces caractéristiques ont toutes un fondement empirique dans le sens où elles traduisent bel et bien des expériences affectives que rapporte le langage ordinaire par des expressions du type «*X* est ému de *P*».

S'il est vrai que le langage ordinaire rapporte aussi d'autres expressions qui réfèrent à un concept d'émotions dites dispositionnelles - par exemple, je hais les orages -, il faut se demander si l'individu acquiescerait à l'idée qu'il exprime là une émotion. Peut-être reconnaîtrait-il plutôt qu'il s'agit là d'affects ou de dispositions attitudinales qui demandent manifestation d'autres investigations.

Par ailleurs, je n'ai pas voulu présenter ces cinq propositions comme des conditions à la fois nécessaires et suffisantes pour pouvoir considérer comme une émotion un état mental donné. Non pas que la tentation de le faire n'ait pas été grande, mais cela m'aurait entraîné dans une discussion qui, dans son prolongement, nous aurait éloignés considérablement du sujet principal de cette thèse : celui des conditions de rationalité de l'état émotionnel. Il me semble par contre que ces mêmes propositions clarifient bel et bien le sens du terme «émotion», en délimitant son étendue et en permettant ainsi à l'analyse de se poursuivre avec des repères conceptuels identifiés. Au demeurant, on ne risque guère d'être sérieusement pris en défaut si l'on réserve le terme «émotions» aux états mentaux qui se présentent sous les formes évoquées par ces propositions. Dans le langage ordinaire, il est en effet difficile de concevoir que l'on puisse parler d'une émotion donnée qui ne présente aucune intentionnalité, aucun caractère conscient, aucun mode relationnel, aucune qualité hédonique et aucune durée définie. À l'inverse, quand je suis dans un état mental dont j'ai conscience, quand cet état est «à propos» de quelque chose, qu'il me met en rapport avec ce quelque chose, qu'il survient et disparaît à des moments repérables de ma vie et qu'en plus il présente pour moi un aspect positif ou négatif au sens large des termes, alors quoi d'autre qu'une émotion pourrait ici être en cause?

Partant de ces caractéristiques, on peut penser qu'il existe certains états mentaux qui se présentent manifestement comme des paradigmes d'émotions. La colère, la peur, la joie, la tristesse, le dégoût, en sont probablement. D'autres états, à certains égards plus complexes, comme l'amour, la haine, la honte, la jalousie, le regret, la culpabilité ou l'envie pourront aussi être considérés généralement comme des émotions, mais avec une prudence d'usage

que commande leur spécificité propre. Pour Johnson-Laird & Oatley (1992), il y a effectivement lieu de distinguer entre certaines émotions de base (peur, colère, joie, tristesse) et d'autres plus complexes qui sont des représentations plus sophistiquées, en matière de croyances et de désirs, de ces mêmes émotions de base. À l'appui de cette observation, il est intéressant de noter par exemple que ce sont presque exclusivement ces émotions de base qui peuvent se retrouver dans le comportement émotionnel d'une foule. On a souvent vu des foules joyeuses, en colère, apeurées ou tristes, mais rarement des foules honteuses, jalouses ou envieuses.

Dans les chapitres qui vont suivre, je m'en tiendrai surtout à ces cas paradigmatiques d'émotions auxquels correspondent les émotions de base. Au besoin toutefois, d'autres émotions plus complexes telles le regret, la honte, l'envie, etc. pourront être évoquées pour mieux appuyer ou illustrer mes propos.

Mais avant d'arriver à ces chapitres, deux précisions s'imposent quant au sens restrictif que je compte accorder aux émotions dans mon analyse.

Premièrement, d'aucuns diront peut-être ici qu'en caractérisant les émotions comme je viens de le proposer, celles-ci se trouvent en quelque sorte à être présentées comme des objets «scientifiques» qui ne trouvent pas vraiment preneur dans le langage ordinaire et qu'en ce sens le recours à ce langage risque de s'avérer inutile, voire incohérent, pour les fins d'une analyse des conditions de rationalité des émotions. D'abord, étant entendu que la méthode d'analyse choisie n'est pas à proprement parler celle de l'analyse du langage ordinaire -

comme je l'ai mentionné en Introduction -, mais que le recours à ce langage vient alimenter la méthode dialectique choisie, la question alors se présente sous deux volets : 1° existe-t-il dans la psychologie du sens commun et dans le langage qui la véhicule des exemples d'expressions qui témoignent des émotions comme étant des états affectifs occurrents, intentionnels, conscients, relationnels et hédoniques? et 2° même en admettant que les émotions se trouvent présentées comme des objets «scientifiques», cela rend-il le recours au langage ordinaire inutile pour nos fins d'analyse? La réponse est «oui» pour la première question et «non» pour la seconde.

Dans le premier cas, il m'apparaît assez clair que la caractérisation proposée des émotions est en général celle qui correspond le plus et le mieux à ce que rapportent les gens quand ils veulent témoigner d'états affectifs éprouvés comme les émotions. Non pas qu'ils utilisent les termes mêmes proposés, mais, généralement, quand ils rendent compte de leurs émotions, ils rapportent qu'elles leurs sont «arrivées» (occurrence), qu'ils les «ressentaient» (conscience), qu'elles étaient «agréables» ou «désagréables» (hédonisme), qu'elles étaient «à propos de» (intentionnalité) et qu'elles étaient «envers» ou «à l'égard de» (relation). Certes, je l'ai déjà mentionné, le langage ordinaire utilise le terme «émotions» dans un sens plus étendu et qui, parfois, s'éloigne sensiblement de la caractérisation proposée. Je soutiens toutefois, en accord avec Lyons (1980), que de tels cas sont loin d'être paradigmatiques de l'usage que fait des émotions la psychologie du sens commun.

Quant à la deuxième question concernant l'inutilité du langage ordinaire pour des objets définis «scientifiquement», je ne sais pas trop d'abord s'il faut y voir là des relents d'un

positivisme radical pour lequel ne seraient d'intérêt que les choses objectivables et vérifiables, mais il m'apparaît assuré en tous cas qu'ainsi caractérisées, les émotions ne se présentent pas comme des objets scientifiques au même titre que la pomme qui chute de l'arbre. Dans l'état actuel de nos connaissances sur les émotions, les présenter comme des objets «scientifiques» commanderait certainement que l'on fasse au moins un usage extensif du sens à accorder au terme «scientifique». Cela dit, même en admettant que la caractérisation proposée présente les émotions comme des objets proprement scientifiques, il n'est pas démontré que le recours au langage ordinaire et à la psychologie du sens commun s'avère pour autant d'aucun intérêt ou incohérent pour les fins de notre analyse. Sans même recourir aux arguments classiques de la philosophie du sens commun, on peut noter que, dans les faits, la science arrive difficilement à se passer du langage ordinaire. Ainsi, le diagnostic scientifique du médecin - dans le cas de la douleur par exemple - prend souvent racine dans la description en langage «ordinaire» que fait le patient de son état. Une «boule dans la gorge», un «serrement dans l'estomac», une «lourdeur dans les jambes» sont des expressions quotidiennes dont se sert le médecin au départ pour orienter son investigation. En ce sens, elles sont des données utiles bien que non nécessaires, j'en conviens. Dans son ouvrage intitulé *The Structure of Emotion*, Gordon (1987) cite une expérience du célèbre psychologue Hebb qui a été réalisée sur deux années et qui voulait démontrer qu'on peut étudier scientifiquement le comportement de singes en se passant radicalement du langage ordinaire emprunté à une psychologie du sens commun. Le résultat est percutant : rédiger un rapport scientifique sans recourir au langage ordinaire rend ce rapport, à toutes fins utiles, inintelligible. Les singes ne fuient plus et n'agressent plus : ils «se déplacent de 20 mètres et prennent la peau d'un congénère entre leurs dents»...! Il est bien évident que dans une

perspective scientifique, le recours au langage ordinaire commande la prudence. De là à penser qu'on puisse s'en passer, il y a là un pas que je ne suis pas prêt à franchir. La règle, il me semble, est de s'en servir avec discernement et c'est entre autres à cela que conduit la méthode dialectique.

La seconde précision que j'aimerais apporter concerne la justification même du sens restrictif que j'accorde aux émotions. En les caractérisant comme je viens de le faire et en limitant mon investigation à cette «sous-espèce» d'états affectifs, je laisse en plan bien sûr d'autres états affectifs qui alimentent les conduites humaines. Pensons ici aux humeurs, aux sentiments, aux désirs, aux préférences, aux dispositions, aux affects, etc. Ai-je raison de limiter mon analyse des conditions de rationalité des émotions à celles-ci seulement - et à fortiori dans un sens restrictif - compte tenu que l'observation empirique et le langage ordinaire laissent voir une vie affective beaucoup plus riche? Je pense que «oui» et pour trois principales raisons que j'ai déjà laissées voir mais que je rappellerai ici en condensé.

Premièrement, de nombreux auteurs tant en psychologie qu'en philosophie ont jugé pertinent voire nécessaire de distinguer tant soit peu les émotions d'autres états affectifs. Pensons principalement à Descartes et à Kant chez les philosophes de la tradition ou à Henle et à Rorty chez les contemporains et aux psychologues Ainslie et Fridja en particulier. Une des raisons principales qui explique cette acception généralisée dans la littérature est que les émotions, par le caractère souvent observable de leur expression et par la tendance à l'action qu'elles portent, se laissent mieux saisir pour fins d'analyse que d'autres états affectifs plus

difficilement repérables. En caractérisant les émotions comme je l'ai fait, je me place donc en continuité avec la distinction généralement acceptée dans la littérature en cette matière.

Une deuxième raison, qui découle en fait de la première, est qu'une telle distinction facilite - et je dirais même rend possible - l'exercice d'une analyse des conditions de rationalité des émotions laquelle, sous un spectre plus élargi, eût été encore plus périlleuse qu'elle ne l'est déjà. Il faut voir dans cet usage de sens restrictif une justification à caractère opérationnel que des auteurs comme Lormand (1985), par exemple, jugent nécessaire dans la compréhension de la vie affective. A fortiori quand une possible attribution de rationalité est en cause, on a intérêt à bien circonscrire les états affectifs discutés et à le faire d'une façon qui rende possible l'analyse. Vouloir étudier les conditions de rationalité d'états affectifs qui soient tantôt conscients tantôt inconscients, tantôt occurrence tantôt dispositionnels, intentionnels à certains égards non intentionnels à d'autres, chargés de plaisir - déplaisir ou neutres selon les circonstances, conduirait inévitablement à mon avis à vouloir «trop embrasser pour mal étreindre». Certes, une telle restriction, en partie méthodologique, limite la portée ou l'étendue de la recherche et donc des conclusions à en tirer, mais reconnaissons que, généralement, c'est ainsi que progressent les connaissances : aux changements des petits matins plutôt qu'aux révolutions des grands soirs, comme lu quelque part. L'important ici est de s'assurer que la restriction n'évacue pas la substance de l'objet d'étude. Comme j'ai déjà mentionné que la caractérisation des émotions proposée correspond en général non seulement à ce que la littérature en rapporte, mais aussi à ce que la psychologie du sens commun traduit en bonne partie, l'intérêt de la recherche me semble sauvegardé.

Enfin, comme troisième raison justifiant la distinction en cause, je mentionnerai en accord avec de nombreux auteurs, dont en particulier Rorty chez les philosophes et Ainslie chez les psychologues, qu'il y a en cette matière une nécessité manifeste de procéder à une étude de nature conceptuelle qui clarifierait dans la mesure du possible les nombreuses équivoques que l'on rencontre dans la terminologie des états affectifs. À ma connaissance, un tel travail reste à faire et son envergure commanderait probablement plus qu'une thèse de doctorat. À l'évidence, il eût été téméraire de ma part de procéder à une étude des conditions de rationalité des émotions en couvrant sous ce vocable tous les termes qui rendent compte des états affectifs sans m'expliquer en large sur la polysémie ainsi introduite. Comme en général la méthode dialectique commande pour son efficacité une compréhension minimale commune du sens des termes utilisés, j'ai jugé nécessaire de préciser en quel sens je comptais utiliser le terme «émotions» en distinction avec d'autres états affectifs. Dans la mesure où le langage ordinaire ne s'oppose pas de façon généralisée à une telle distinction, cette restriction me paraît justifiable et je laisserai à d'autres le soin de «faire le ménage» dans la terminologie des états affectifs en général.

CHAPITRE 2

LES ÉMOTIONS COMME ÉTATS INTENTIONNELS

Il est généralement admis en philosophie que la plupart des états mentaux ont, entre autres, comme caractéristique propre d'être intentionnels. Sans entrer dans le détail des théories de l'intentionnalité - particulièrement bien résumées par P. Simons (1992) selon qu'elles s'inspirent d'une approche «objectuelle» à la Brentano ou d'une approche relative au «contenu de signification» à la Husserl -, on doit au moins observer que l'idée de «direction» est présente dans tout état intentionnel. Dans son ouvrage intitulé *Intentionality*, J. Searle (1983) définit ainsi l'intentionnalité :

«...l'intentionnalité est la propriété en vertu de laquelle toutes sortes d'états et d'événements mentaux renvoient à ou concernent ou portent sur des objets et des états de choses...»

(J. Searle, 1983, p. 1)

Ainsi, la croyance *que*, le désir *de*, la peur *que* ou *de*, la joie *à propos de*, sont tous des états mentaux suivis d'une préposition qui témoigne de leur intentionnalité sur le plan du langage.

Dans les trente ou quarante dernières années, on a plutôt retenu pour l'étude du caractère intentionnel des états psychiques le cas des croyances et des désirs. Antérieurement, Brentano (1874, 1911) avait toutefois proposé que tout état psychique soit en quelque sorte marqué

d'intentionnalité, ce qui le distingue d'ailleurs des états physiques. Des auteurs comme Searle (1983) et Wilson (1972) s'objectent toutefois à une telle généralisation. Le premier propose même un critère de distinction pour déterminer le caractère intentionnel ou non d'un état mental : il s'agit d'un critère tiré du langage ordinaire selon lequel est intentionnel tout état qui peut répondre à des questions comme : de quoi? à propos de quoi? que quoi? Si je dis que j'ai une croyance, un désir ou une émotion, mais que je ne crois, ne désire ou ne ressens rien de particulier, alors ces états ne sont pas intentionnels. Peut-être pourrait-on même ajouter : sont-ils seulement des états mentaux alors? Il faut noter que le caractère intentionnel d'un état n'oblige pas à la présence d'un objet réel qui existe et qui est identifiable ou repérable *de sensu*, mais il oblige plutôt à une composante référentielle intrinsèque à l'état lui-même. Cette distinction doit être gardée à l'esprit notamment dans une discussion sur le cas des émotions sans objet. Pour l'heure, il est en tout cas certain qu'une peur *de* est nécessairement intentionnelle quoi qu'on puisse dire de précis sur l'objet demandé par le *de*. Dans cette perspective, on pourrait même questionner la distinction courante que font plusieurs psychologues et philosophes entre les humeurs, d'une part, et les émotions d'autre part, réservant à ces dernières le statut d'intentionnalité. Kupperman (1995) et Arregui (1996) ont notamment remis en cause une telle distinction.

Mais laissons cette tâche à d'autres car ce qui importe ici, c'est d'observer le consensus qui se dégage en philosophie sur le fait que non seulement les croyances et les désirs, mais

aussi les émotions, comme états psychiques, sont marquées d'intentionnalité. On peut dès lors partir de cette constatation pour en faire une analyse de contenu plus définie et mieux orientée.

À cette fin, il m'apparaît pertinent d'examiner le contenu de l'expérience émotionnelle sous trois plans différents : 1° le plan *structurel* sous lequel j'essaierai de préciser de quoi est constituée l'émotion comme état intentionnel; 2° le plan *étiologique* sous lequel je tenterai de mettre en lumière les principaux antécédents de l'émotion et le type de rapport qu'ils entretiennent avec celle-ci, rapport examiné principalement sous l'angle des causes, des raisons et des objets émotionnels; 3° le plan *fonctionnel* sous lequel je me propose de répondre à la question : quels rôles jouent les émotions dans la vie psychique? Ces éclaircissements apportés, nous pourrons alors aborder plus directement et en meilleure connaissance de cause la question de la rationalité des émotions dans les chapitres qui suivront.

2.1 - L'émotion au plan structurel

Nous avons déjà observé antérieurement qu'un des rares consensus rencontrés tant en philosophie qu'en psychologie sur la nature des émotions porte sur le caractère complexe de leur structure. Cela tient principalement à la difficulté de circonscrire avec précision ce qui compose l'émotion, ce qui la cause et ce qui en est le résultat ou l'expression. Alors que chez Solomon (1995), l'émotion *est* un jugement, chez Lyons (1980), le jugement évaluatif est ce qui *cause* l'émotion. Quand chez Ryle (1949), on retrouve l'émotion dans le *comportement* évoqué par le langage, chez Clore (1994a), le comportement n'est que l'expression d'un état

psychique déjà survenu et qui portait en lui cette tendance à l'action. Quand James (1884), suggère que l'émotion ne soit rien d'autre que la *perception* de changements physiologiques, Schachter (1964) réplique que ces changements doivent être associés à une situation émotionnelle que l'individu aura appris à *reconnaître* pour qu'apparaisse l'émotion. Bref, en cette matière, il y a de quoi tisser sa toile d'Ariane. À mon avis, ce qui rend apparemment improductive cette voie d'exploration, c'est qu'elle se trouve à poser implicitement selon les auteurs l'existence d'un état psychique qui se distingue de sa cause, de sa manifestation et de son effet. Ce ne serait pas là un problème si tous s'entendaient sur la nature et sur les limites de ces distinctions. Or, comme nous venons de le voir, nous n'en sommes pas là, beaucoup s'en faut. Pratiquement, cela nous conduit à l'intrigante question de savoir ce qu'il reste par exemple de la colère quand on en abstrait la situation déclenchante, l'expression comportementale et les réactions physiologiques plus végétatives? Un état mental «en suspens»? Une représentation? Un sentiment quelconque? La discussion reste ouverte. Mais quoi qu'il en reste, l'analyse d'un tel état est condamnée à la vacuité si, sur son parcours, elle n'attache pas à cet état certains fils de l'expérience humaine tels le contexte situationnel, les antécédents, l'objet intentionnel, l'effet produit, etc.

En fait, peut-être vaut-il mieux à l'instar de Fridja (1986) envisager l'émotion d'abord comme un *processus* psychologique qui fait intervenir aux plans physique et psychique un certain nombre d'éléments, lesquels, causalement ou conceptuellement, participent de l'expérience émotionnelle. Dans cette perspective, le contenu du processus émotionnel ne

saurait se limiter à un «être-ému», mais doit aussi englober un «émouvant». Tirant l'un de l'autre leur nécessité, ensemble, ils forment dans un rapport dynamique ce que l'on convient d'appeler l'émotion. On devinera aisément qu'un tel processus doit initialement être déclenché par une situation quelconque, laquelle sera également perçue par l'individu. Je reviendrai plus loin sur ces types d'antécédents. Pour le moment, examinons quels sont les principaux éléments qui donnent à l'émotion son caractère d'intentionnalité et quelle place ils occupent dans l'explication des émotions.

2.1.1 - Croyances, désirs et émotions

En philosophie, la réponse la plus souvent formulée à cette question des composantes intentionnelles de l'émotion est que, comme états psychiques intentionnels, les émotions contiennent d'abord des croyances et des désirs. Sans développer une théorie des émotions, Searle (1983), par exemple, propose que pour n'importe quel état mental donné présentant un contenu propositionnel, il suffit de se demander «que faut-il que je croie ou que je désire» pour que ce même état prenne forme? Prenant certaines émotions comme exemples, il attribue ainsi au regret que p : 1° une croyance que p , 2° une autre croyance que p a trait à moi et 3° un désir de $non p$; la tristesse contiendrait, elle, une croyance que p et un désir de $non p$; la joie, une croyance que p et un désir que p , ainsi de suite.

Comme mentionné antérieurement, une telle analyse, sans être erronée, est toutefois un peu courte. S'il est indéniable que dans pratiquement toutes les émotions des croyances et des

désirs interviennent, il demeure qu'à eux seuls, ils ne parviennent pas à rendre compte de façon satisfaisante d'un contenu émotionnel spécifique. Par exemple, une croyance que p et un désir de $non\ p$ peuvent produire chez l'un la colère et chez l'autre la tristesse. Une composante autre que la croyance ou le désir doit donc contribuer à préciser ce contenu. Ensuite, on note aussi que certaines émotions telle la surprise se manifestent parfois en dépit ou en opposition aux croyances de l'individu sur la situation en cause. Également, plusieurs personnes ont peur des voyages en avion bien qu'elles croient réellement que les risques d'accident soient moindres qu'en auto, situation qui, pourtant, ne les effraie pas. Évidemment, les auteurs qui associent au contenu émotionnel une combinaison de croyances et de désirs répliqueront les uns que la spécificité de ce contenu n'est pas en cause et que leur seule thèse est de soutenir que toute émotion repose sur des croyances et sur des désirs; les autres, que la spécificité du contenu émotionnel va de pair avec celle des croyances et des désirs qui le soutiennent. La première réplique laisse sur l'appétit tellement modeste est sa prétention. Dire que les émotions reposent sur une combinaison de croyances et de désirs sans plus, c'est non seulement peu dire de leur spécificité, mais c'est même ajouter à la confusion quant à ce qui les distingue d'autres états mentaux. En effet, certains états tels l'expectative ou l'anticipation diffèrent des émotions, mais contiennent pour la plupart des croyances et des désirs. Quand j'achète un billet de loterie, je crois minimalement que j'ai une chance de gagner, je désire gagner et j'en attends le résultat sans nécessairement être ému. La seconde réplique est plus convaincante dans le sens où effectivement la spécificité des croyances et des désirs peut appeler à sa suite un contenu émotionnel spécifique. Ainsi, quand j'ai plus peur de l'avion que de l'auto même si

je crois que voyager en auto est plus dangereux qu'en avion, c'est qu'une autre croyance plus spécifique alimente ma peur de l'avion : je crois probablement qu'en cas d'accident, le voyage en avion risque beaucoup plus de s'avérer fatal pour moi que le voyage en auto. Cette croyance spécifique vient donc supplanter l'effet de ma croyance première en la plus grande sécurité des avions et contribue ainsi à engendrer ma peur des avions. Ainsi, dans une même émotion, on peut noter la présence de plus d'une croyance. Tel est le cas aussi pour la composante «désir» de l'émotion. Une émotion peut en effet contenir plus d'un désir. Quand par exemple, je suis en colère contre mon voisin qui m'a insulté, je n'ai pas habituellement comme seul désir celui de ne pas être insulté mais aussi celui de «lui faire payer» ses paroles - ne serait-ce que par le reproche ou la bouderie -. C'est le désir de vengeance dont parle Aristote quand il traite de la colère dans *Rhétorique*. Le cas de la peur peut aussi être envisagé dans cette perspective : ma peur du loup ne repose pas sur le seul désir qu'il ne m'attaque pas conjugué à la croyance qu'il va le faire, mais aussi sur le désir de pouvoir échapper à cette attaque conjugué à la croyance que l'esquive ou la fuite est impossible. Évidemment, on pourrait peut-être arguer avec un certain succès que le désir de fuite est ou consécutif ou contingent à l'émotion «peur». Il serait consécutif dans le sens où ma peur entraînerait à sa suite le désir de fuite et il serait contingent dans le sens où il accompagnerait habituellement ma peur sans lui être lié conceptuellement. Par contre, on pourrait aussi envisager que le désir de fuite soit véritablement un élément constitutif de l'émotion «peur» au sens où il représenterait cette tendance à l'action maintes fois évoquée dans le contenu émotionnel. La question que pose une telle alternative est la suivante : peut-on avoir peur sans désirer fuir? À mon avis, répondre par oui ou par non à une

telle question pourrait toujours se justifier. Ce qu'il importe seulement de reconnaître ici, c'est la possibilité que la peur puisse contenir plus d'un désir. On voit donc que même si le fait qu'une émotion puisse contenir plus d'une croyance et plus d'un désir semble confirmer l'importance de ces derniers dans l'émotion, ce fait pose par ailleurs la difficulté d'évaluer la contribution unitaire et spécifique de ces croyances et désirs dans l'expérience émotionnelle. Et cette difficulté n'est pas finale. Les termes mêmes de «croyances» et de «désirs» appellent à des précisions supplémentaires.

Dans le cas des croyances d'abord, il convient, je pense, de distinguer entre ce que l'on pourrait appeler des croyances *de fait* et des croyances *probabilistes*, les premières reposant sur des *connaissances* «certaines» et les secondes sur des connaissances «incertaines» ou, mieux dit, sur des possibilités ou probabilités. Dans le vocabulaire de R. Gordon, nous utiliserions les termes de connaissances «factives» - ou croyances vraies - pour les premières et croyances «épistémiques» pour les secondes. Comme évoqué antérieurement, cet auteur distingue entre les émotions dites «factives» qui impliquent une condition de connaissance et celles dites «épistémiques» qui impliquent une condition de possibilité. À son avis, ces termes sont plus explicites que les expressions «*back-looking emotions*» et «*forward-looking emotions*» qui sont utilisées traditionnellement en psychologie pour rendre compte des émotions référant à des situations présentes ou passées, d'une part, et à des situations futures d'autre part. À la page 27 de son principal ouvrage, *The Structure of Emotion*, Gordon (1987) présente une catégorisation des émotions les plus courantes qui peuvent être distinguées selon qu'elles

appartiennent aux classes «factive» ou «épistémique». Ainsi, la honte, la surprise, la colère, le dégoût, la joie, la tristesse, le regret, l'horreur, la gratitude, la peine, l'embarras, etc. appartiennent toutes aux émotions «factives» parce qu'elles impliquent une *connaissance* et, partant, une croyance aux faits considérés dans la situation émotionnelle. Je ne peux pas regretter un événement à venir dont forcément je serais incertain, tout comme je ne peux pas être en colère ou me réjouir d'une situation future à moins que, par anticipation, j'en actualise la réalisation. Ce type d'émotions - les plus nombreuses dans le langage ordinaire - requiert une condition de connaissance plus forte que celle comprise dans une croyance épistémique. Être dégoûté du comportement d'un politicien exige que l'on connaisse le comportement en question. Dans un tel cas, la croyance que *p* est le cas coule évidemment de source. Donc, un caractère de *certitude* marque les émotions «factives». Cette remarque dispose, au passage, d'une précision que j'annonçais antérieurement à propos des jugements «factuels» que je rapprochais davantage de la *connaissance* pour les différencier des jugements «évaluatifs». Juger évaluativement que *p* est le cas n'exige pas que *p* soit le cas. Mais juger factuellement - au sens explicite de «connaître» - que *p* est le cas exige : 1° que *p* soit le cas, 2° que je crois que *p* est le cas et 3° que cette croyance soit justifiée.

Par ailleurs, d'autres émotions - moins nombreuses celles-là - sont plutôt marquées d'*incertitude* et impliquent donc l'absence d'une condition de connaissance certaine. Elles demandent simplement la croyance que *X* pourrait être le cas. Ainsi, craindre *que*, avoir peur *que* ou *de*, espérer *que*, être terrifié ou anxieux à l'idée *de* etc. sont des émotions dites

«épistémiques» non pas tellement par le fait qu'elles appellent à des situations futures, mais plus spécifiquement parce que le futur de ces situations leur confère un caractère minimalement incertain. En ce sens, elles excluent dans leur contenu une condition de connaissance certaine, mais acceptent une ou des croyances qui ne peuvent être toutefois qu'hypothétiques ou probabilistes. L'espoir que j'entretiens de prendre un bon souper ce soir et celui de gagner par la suite un fort montant à la loterie sont deux espoirs qui diffèrent beaucoup quant à leurs probabilités d'être satisfaits. Mais dans les deux cas, il n'y a pas d'espoir possible si je *sais* par une quelconque magie que je vais prendre ce souper ou gagner à cette loterie. Cela vaut aussi pour des situations passées. Ainsi, je peux très bien craindre que mon père soit décédé dans l'accident d'avion ce matin. Dans ce cas aussi, il y a incertitude puisque je ne sais pas s'il est décédé ou s'il ne l'est pas. Je peux croire qu'il l'est ou qu'il ne l'est pas, mais ma croyance demeure hypothétique et ne peut prendre que la forme conditionnelle : compte tenu des informations que j'ai, il pourrait être décédé ou pourrait ne pas l'être.

Pourquoi ce détour par l'analyse de Gordon dans l'examen de la composante «croyances» de l'expérience émotionnelle? Parce que selon moi, il est un des auteurs qui permet le mieux de résoudre la difficulté déjà annoncée quant à une nécessaire clarification de la nature et du rôle de certains états intentionnels dans l'émotion. Il ressort de ses propos que plusieurs émotions ne se contentent pas de croyances, mais exigent aussi des connaissances comme condition de réalisation; il ressort aussi que d'autres émotions excluent une connaissance certaine de la situation, mais exigent des croyances qui prennent pratiquement la forme de

jugements ou d'évaluation soit par leur caractère hypothétique ou probabiliste, soit par leur contenu subjectif et préférentiel. Donc, dire que les émotions contiennent des croyances demeure au mieux incomplet. Il faut ajouter que certaines d'entre elles demandent en outre une connaissance de faits, qui amène à sa suite des croyances de faits. Ces émotions seront donc assorties d'une condition de connaissance dans laquelle p est le cas et dans laquelle X croit que p est le cas. D'autres prennent davantage la forme de jugements ou d'évaluations qui reposent sur des croyances hypothétiques ou probabilistes. Dans ce cas, X est incertain si p est le cas ou non, mais il croit que p pourrait être le cas ou non; ou encore, il souhaite, dans le cas de l'espoir, que p soit le cas. Il est étonnant de constater que peu d'auteurs se soient souciés d'apporter de telles distinctions pourtant significatives. En effet, la plupart de ceux qui se sont intéressés à l'étude des émotions se sont contentés d'utiliser indifféremment les termes de «jugements» et de «croyances» dans une énumération des composantes de l'émotion sans préciser en quoi ils se ressemblent ou se distinguent. Le propos n'est pas ici de démontrer qu'une croyance certaine (*factive*) ne puisse pas contenir de jugements ou d'évaluations dans une émotion. De fait, ma colère devant l'insulte que m'adresse un collègue suppose une croyance certaine qu'il m'a insulté, mais aussi un jugement que ses propos constituaient une insulte à mon égard. Il n'est pas non plus de démontrer que les croyances incertaines (épistémiques) constituent en fait des jugements ou des évaluations qui excluent toute croyance certaine. Encore là, craindre que mes freins cèdent dans une pente peut à l'occasion inclure une croyance certaine que mes freins sont endommagés. L'intérêt d'envisager les croyances d'abord sous l'angle de leur certitude et les jugements ou les évaluations sous l'angle de leur

incertitude repose principalement sur l'idée qu'en matière de rationalité, le choix sous certitude et celui sous incertitude ne répondent pas nécessairement au même devis rationnel. Cela doit être gardé à l'esprit.

On note un même besoin de précision dans le cas des désirs qui constituent eux aussi une composante largement acceptée de l'émotion. Certains auteurs tels Davis (1986) ou Taylor (1986) par exemple distinguent entre les désirs «appétitifs» et les désirs «volitifs» pour le premier auteur, et «possessifs» pour le second. Les désirs appétitifs chez Davis sont des désirs qui engagent l'agent dans une activité de «consommation». Désirer manger, boire, faire l'amour sont de cet ordre. Pour reprendre une expression de De Sousa (1986) «leur finalité est leur fin». Gordon (1986b) dit de ces types de désirs qu'ils «existent de leur propre existence». Ce sont des désirs qui peuvent motiver, mais qui ne peuvent être motivés. Par exemple, selon ces auteurs, je n'ai pas à justifier ou à expliquer ma faim, mais je peux expliquer ou justifier pourquoi je désire manger une pomme. Toutefois, le fait de considérer ici la faim comme un désir soulève le doute. On peut certainement se demander s'il ne serait pas plus approprié de parler de «besoins» plutôt que de désirs appétitifs dans les cas présentés par les auteurs qui ont avancé l'idée de tels désirs. Tout comme en psychologie, la notion de «désir» est peu exploitée, même dans les théories motivationnelles, en philosophie, la notion de «besoin» apparaît elle aussi fort discrète, notamment en philosophie de l'action. On peut pourtant penser que bon nombre de ces désirs appétitifs correspondent en fait à des besoins fondamentaux chez l'homme, besoins qui, comme le souligne Stampe (1988), ont comme caractéristique de se présenter comme des *nécessités*.

D'autres désirs se présentent eux sous une forme «volitive» et appellent à des raisons justifiantes. Désirer obtenir une promotion, frapper un rival ou piloter un avion appartient à ce type de désirs. Ceux-ci peuvent référer à des conditions de réalisation possibles et s'exprimeront alors sous forme de «*wants*» (désir, volonté), ou encore à des conditions de réalisation parfois impossibles, auquel cas leur expression prendrait la forme de «*whishes*» (désir, souhait). Cette distinction, endossée par plusieurs auteurs (Davis, 1986; De Sousa, 1986; Taylor, 1986; Gordon, 1987), apparaît particulièrement importante dans l'étude d'une émotion comme le regret par exemple qui impliquerait paradoxalement le désir qu'un événement survenu ne le fût pas. Si, comme évoqué antérieurement, il semble difficilement intelligible de désirer qu'un événement déjà réalisé ne le soit pas, on peut d'un point de vue phénoménologique *souhaiter* que tel soit le cas. Je peux difficilement dire : «Je désire n'être pas né et avoir d'autres parents que les miens», mais je peux certainement dire : «Je désirerais ou souhaiterais n'être pas né et avoir d'autres parents que les miens». Dans *Ethique* Spinoza (1677) définissait d'ailleurs le terme «regret» en des termes dont la signification évoque cette distinction entre le désir et le souhait;

«Le regret est le désir (...) de posséder quelque chose, maintenu à l'esprit par le souvenir de cette chose et contraint, en même temps, par le souvenir d'autres choses qui empêchent la possession désirée.»

(Spinoza, Ed. du Seuil, p. 322)

On notera à ce sujet que Gordon (1987) a fait du souhait une pierre angulaire de la structure des émotions. Pour ce dernier, on le sait, toutes les émotions - à l'exception de l'amour et de la haine, qui ne semblent pas présenter de contenu propositionnel -, contiennent

ce qu'il appelle une BWC (*belief - wish condition*). Aux émotions épistémiques, il associe une raison épistémique qui contient une BC (*belief - condition*) que p pourrait être le cas et, une raison attitudinale selon laquelle X souhaiterait que p soit le cas ou non (WC). Ainsi, j'ai une raison épistémique de craindre que le loup m'attaque (p) parce que je crois qu'il pourrait le faire (BC) et je souhaite qu'il ne le fasse pas (WC). Aux émotions factives, il associe une connaissance que p est le cas (KC) et un souhait que p soit le cas pour les émotions positives (*wish-satisfaction*) ou que p ne soit pas le cas pour les émotions négatives (*wish-frustration*). Par exemple, si je me réjouis d'avoir gagné le prix d'un séjour à Venise (p), cela suppose que je sais - et donc que je crois - que j'ai gagné ce prix (KC) et que je souhaitais le gagner (*wish-satisfaction*). Dans ces deux types d'émotions, le souhait occupe donc une place prépondérante. Gordon préfère d'ailleurs utiliser le terme «souhait» au lieu de «désir» parce que, justement, le premier a une portée plus générale et admet l'impossible et le fictif comme objets. Au plan d'une éventuelle rationalité des émotions, la préférence de ce terme au second n'est pas que vétille. Si l'on admet qu'on peut rationnellement souhaiter l'impossible ou le fictif, alors une émotion qui s'alimente en partie d'un souhait pourra se justifier rationnellement même si son objet est illusoire.

De Sousa (1986), pour sa part, présente une étude assez sophistiquée de la composante «temps» dans la structure des désirs, ce qui l'amène à distinguer par exemple entre des désirs «immédiats» (je désire manger une pomme) et des désirs «indexés au temps» (je désire terminer mes études). Il y a donc des désirs qui sont ponctuels et qui demandent une satisfaction

immédiate et d'autres dont l'objet de satisfaction peut être localisé plus loin dans le temps. En matière de composante émotionnelle, on voit bien ici l'intérêt d'une telle distinction à partir du moment où, comme je l'ai déjà proposé, les émotions doivent être envisagées d'abord sous leur caractère occurrent. On peut penser ici que c'est d'abord la satisfaction ou la frustration immédiates d'un désir qui agit dans l'émotion. Quand cette satisfaction ou cette frustration est reportée loin dans le temps, l'émotion suit avec. De Sousa note aussi que certains désirs apparaissent davantage subjectifs en ce qu'ils résultent de réactions ou de préférences qui ne peuvent être objets d'accord ou de désaccord - les goûts ne se discutent pas, dira-t-on - alors que d'autres apparaissent plus objectifs de par leur contenu normatif. On peut difficilement me reprocher de désirer jouer à la pétanque, mais si je désire lancer ma boule sur la tête de mon adversaire plutôt qu'au sol, mon désir apparaîtra répréhensible à plusieurs. Sans ouvrir la discussion sur le caractère normatif ou non des désirs, la distinction qu'apporte De Sousa entre ces types de désirs ramène à la surface une observation faite antérieurement selon laquelle certaines émotions présentent un contenu normatif évident (honte, embarras, compassion, etc.).

Enfin, dans un texte portant sur la différence entre la motivation et le désir dans l'explication de l'action, Marks (1986) reprend une distinction déjà établie par d'autres auteurs (Nagel, 1970; Locke, 1982; Staude, 1986) entre ce qu'il appelle un désir «formel» et un désir «particulier». Le désir formel est un désir général qui motive l'action, mais qui n'est pas nécessairement le désir de cette action. Il est, comme dira Marks, «l'ombre» de l'action et son pouvoir explicatif est, de ce fait, souvent limité. À titre d'exemple, quand je désire prendre un

verre en bonne compagnie, je n'ai pas nécessairement le désir particulier de boire un verre, mais j'ai un désir formel de faire quelque chose pour briser l'ennui, pour passer le temps ou pour attendre l'arrivée de l'autobus, etc. J'ai donc un désir formel d'agir, mais pas un désir particulier de prendre un verre. Si je m'adonne à cette action précise, c'est peut-être plus par convention ou par désirabilité sociale que parce que j'en éprouve le désir particulier. Par contre, si vraiment je désire prendre un verre en bonne compagnie, alors j'ai un désir particulier de cette action et celle-ci se justifie spécifiquement par ce désir. Avoir un désir particulier pour une action n'empêche toutefois pas de désirer ne pas accomplir cette action. Je peux avoir un désir particulier de manger du chocolat, mais désirer néanmoins ne pas en manger pour contrôler mon poids. De même, ne pas avoir de désir particulier pour une action n'empêche pas de désirer accomplir cette action. Je peux ne pas désirer manger du chocolat ce matin, mais désirer quand même le faire pour augmenter mon poids. Ce qui est en cause ici, c'est une idée développée notamment par Frankfurt (1971) et par Schiffer (1976) selon laquelle il existe des désirs de premier et de second degré. On peut désirer ne pas désirer et désirer désirer. Pour Schiffer notamment, il importe de distinguer d'une part, entre des désirs qui se justifient d'eux-mêmes par le plaisir qu'on obtient à les satisfaire et l'inconfort qu'on obtient à les endurer (*reason - providing desires*) et, d'autre part, des désirs qui se justifient par toute autre raison (*reason - following desires*). Dans ce dernier cas, la raison du désir est généralement aussi celle de l'action. Si mon désir de faire du travail supplémentaire est motivé par l'appât du gain, alors le travail supplémentaire que j'accomplis est motivé par la même raison. Marks (1986) ne fait que reformuler cette idée quand il mentionne qu'il existe une différence entre «désirer» et «avoir le désir de». Certaines émotions présentent probablement à l'occasion ce type de

désirs à double degré. Supposons par exemple que j'éprouve beaucoup de honte ou de culpabilité à désirer la mort de mon père à cause de l'héritage qu'il me laisse. Je ne peux pas me sentir coupable du seul désir qu'il meure à moins que j'aie aussi le désir de ne pas avoir ce désir. Évidemment, le désir de ne pas avoir le désir qu'il meure reposerait probablement sur la croyance qu'il est moralement répréhensible de désirer la mort des proches par cupidité, mais il serait néanmoins nécessaire à ma culpabilité parce qu'en son absence, le seul fait de désirer la mort d'un proche ne suffit pas à générer la culpabilité même quand la croyance au caractère répréhensible d'un tel désir est présente. En effet, je peux croire qu'il est dangereux et immoral de se faire justice soi-même, mais je désire néanmoins le faire pour une raison x et j'en suis fort aise. De même, certains cas de tristesse peuvent se comprendre par un appel à un désir de double degré du type «désirer-désirer». Supposons par exemple que ma voisine m'avoue un soir l'amour intense qu'elle éprouve pour moi et son fort désir de venir habiter chez moi. Si je considère cette voisine comme ma meilleure amie, mais que je n'éprouve pas pour elle un amour aussi intense que le sien à mon égard, alors je pourrais très bien m'attrister à l'idée de lui faire de la peine parce que je ne partage pas son désir. Au fond, je désire avoir le désir d'habiter avec elle pour ne pas lui faire de peine et mettre ainsi en jeu notre amitié, mais à ma grande tristesse, je n'ai pas ce désir. Ce qui compose ma tristesse ici, c'est précisément l'absence du désir d'habiter avec ma voisine ou, dit autrement, la non-satisfaction du désir d'avoir ce désir. Cette observation est importante parce qu'elle permet de débusquer une faille importante chez Searle et Green quand ils associent aux émotions une combinaison de croyances et de désirs. En fait, pour toutes les émotions que Gordon qualifie de «factives», ce n'est pas le désir accompagné de croyances qui constitue l'émotion, mais bien sa satisfaction

ou sa non-satisfaction. Ainsi, la tristesse ne repose pas principalement sur la croyance que p et le désir de $non\ p$, mais bien sur la croyance que p et sur le fait que le désir de $non\ p$ n'est pas satisfait. Si le désir de $non\ p$ est laissé en attente quant à sa satisfaction ou non, il sera difficile pour un individu de ressentir une tristesse qui impliquerait une croyance que p puisque, forcément, je ne peux pas croire que p est le cas tout en prétendant ignorer si mon désir de $non\ p$ est satisfait ou non. Je ne peux pas m'attrister de mon congédiement en croyant, d'une part, que j'ai été congédié et en ne sachant pas, d'autre part, si mon désir de ne pas être congédié est satisfait ou non. Si je suis enclin à croire que j'ai été congédié (p), mais que j'ignore si mon désir de ne pas être congédié ($non\ p$) est satisfait, alors ce n'est pas la tristesse qui risque de m'habiter, mais une forme de crainte, d'anxiété ou de peur que je pourrais vraisemblablement être congédié. On est alors en présence d'une émotion épistémique qui se caractérise comme on le sait par la présence de l'incertitude dans le modèle de Gordon. Que l'on soit donc en présence d'émotions factives ou épistémiques, c'est moins le désir *per se* qui constitue en partie l'émotion, mais bien le fait de savoir ou d'ignorer si ce désir est satisfait ou non ou encore de croire qu'il pourrait être satisfait ou non. Que, dans la peur ou le dégoût, il y ait un désir de $non\ p$ et un désir de fuir est peu informatif. Ce qui l'est davantage, c'est de savoir ce qu'il advient de l'état émotionnel de l'individu selon qu'il sait ou ignore si ces désirs peuvent être satisfaits. On peut certainement penser à l'instar de Gordon que l'émotion en cause ne sera pas la même selon qu'il y a certitude ou incertitude quand à la satisfaction ou à la non-satisfaction du désir.

Nous venons d'examiner comment, successivement, les croyances et les désirs, qu'une grande majorité d'auteurs attribuent au contenu émotionnel, demandent leur part de précision. Mais une question centrale reste à examiner quant à leur présence dans l'expérience émotionnelle : cette présence de croyances et de désirs suffit-elle à structurer complètement l'émotion, mis à part son nécessaire contexte d'occurrence? Existe-t-il plus précisément des émotions qui ne se contentent que de désirs et de croyances? À mon avis, cette question appelle une réponse négative. Mais quoi d'autre alors?

2.1.2 - *Croyances, désirs, intérêt et émotions*

Avant d'aborder ce sujet, d'aucuns voudront peut-être considérer au préalable la possibilité que des émotions puissent survenir *sans* leur part de croyances et de désirs. Dans la littérature d'obédience cognitiviste, psychologique en particulier, la surprise représente probablement *le* cas type d'une émotion qui pourrait se passer ou de croyances ou de désirs, encore qu'il faille distinguer ici entre une surprise qui tient de l'étonnement et une autre intense et brutale qui se manifeste par un tressautement et qui tient d'une réaction réflexe. Dans ce dernier cas, bon nombre d'auteurs (Averill, 1980; Lazarus, 1982; Ekman & Friesen, 1985) ne considèrent pas cette réaction réflexe comme une véritable émotion à contenu cognitif et expressif plus varié comme l'est la surprise. À ce sujet, la discussion reste ouverte et son issue dépend en grande partie de la conception que l'on se fait de l'émotion. Dans le cas de la surprise s'apparentant à l'étonnement, il n'est pas évident que celle-ci puisse se passer de croyances. En effet, pour être surpris, il faut au moins croire que quelque chose dans notre

environnement a changé et, souvent aussi, il faut avoir une croyance antérieure contraire à celle amenée par le changement. Si je suis surpris ou que je m'étonne de l'arrivée soudaine de mon frère, c'est non seulement que je crois que mon environnement a changé par sa présence, mais c'est aussi probablement parce que je croyais qu'il ne pouvait ou ne devait pas être chez moi ce jour-là. Mais si on peut toujours défendre avec un certain succès l'idée que même la surprise contient une ou des croyances, la tâche devient toutefois plus ardue pour soutenir que cette émotion renferme des désirs. Certes, on peut toujours faire comme Gordon (1987) et substituer au terme «désirs» le terme «attentes» (*expectancies*), mais cette substitution nous rapproche davantage des croyances qu'elle sert de succédané aux désirs. On peut aussi considérer que rares sont les cas de surprise qui n'entraînent pas dans leur suite immédiate le désir de maintenir l'effet agréable de la surprise ou d'en éliminer son effet désagréable. L'argument convient à moitié dans la mesure où, s'il est vrai que de tels désirs sont fréquemment présents dans les cas de surprise, ils sont néanmoins postérieurs à cette émotion. Fridja (1986) dirait toutefois de tels désirs qu'ils font partie de l'émotion en ce qu'ils correspondent à la tendance inhérente à l'action présente dans toute émotion selon lui. Reste à savoir si dans les cas où ils seraient totalement absents, on pourrait encore parler de la surprise comme d'une émotion. Dans la mesure où l'on accorde à toute émotion une qualité hédonique, se surprendre dans l'indifférence de l'arrivée de son frère tient peut-être plus d'un constat inattendu que d'une véritable émotion. Cela reste à voir mais pour le reste des principales émotions traduites dans notre langage ordinaire, il semble bien que celles-ci se

structurent comme l'a montré Marks (1986), par une combinaison de croyances et de désirs empruntant ainsi à la fois aux analyses à la fois cognitiviste et conativiste des émotions.

Pourtant, le sens commun indique aussi que, souvent, la rencontre croyances-désirs ne résulte pas en une véritable émotion. J'ai déjà soulevé le cas de l'expectative ou de l'anticipation qui contiennent généralement des croyances et des désirs sans pour autant se présenter comme des émotions pour l'individu qui en fait l'expérience. Examinons à titre d'exemple une autre situation courante qui témoigne de ce fait. Supposons que j'ai un rendez-vous chez le dentiste demain matin et que le moment de cette rencontre me convient tout à fait : je désire donc m'y présenter. Mais voilà que quelques heures avant mon rendez-vous, la secrétaire du dentiste me téléphone pour remettre à plus tard ce rendez-vous à cause d'un imprévu. À ce moment, j'ai donc la croyance que mon rendez-vous n'aura pas lieu même si je désirais et désire encore qu'il se tienne comme prévu. Pourtant, je ne suis ni déçu, ni triste, ni irrité de cet événement fortuit. Je dirai probablement à la secrétaire que je comprends fort bien la situation et que je m'en accommode aisément. On peut, par contre, très bien imaginer une situation analogue où ma réaction aurait pu être tout autre et exprimer un état de colère ou de tristesse évident. Pour une même croyance et un même désir - croyance que le rendez-vous a été annulé et désir qu'il ne le soit pas - on assiste à deux réactions différentes dont l'une se présente comme une émotion et l'autre comme une simple prise en compte de la situation. Quel est ici l'élément déterminant en faveur d'une réaction émotionnelle? À mon avis, c'est la mise en jeu de l'*intérêt* même de l'individu. Si l'annulation du rendez-vous ne me cause

aucun souci particulier ou ne s'avère pas malvenue pour l'occasion, il est alors compréhensible que, malgré ma croyance et mon désir, je ne sois guère ému de cet état de choses. À l'inverse, si j'ai un intérêt évident à ce que ce rendez-vous se tienne comme prévu - par exemple, ma dent me fait souffrir considérablement -, on peut parier sa chemise que l'émotion coulera dans les veines si le rendez-vous est annulé.

D'aucuns diront ici que ce qui est en cause ce n'est rien d'autre que l'intensité du désir. Soit. Mais cette intensité n'est pas de génération spontanée. Elle est tributaire de l'importance que l'on accorde à la satisfaction du désir. Cette importance sera fonction des valeurs, des buts, des préférences - et j'ajouterais dans les termes de Broad (1985) des *désirs ultimes* - relatifs à notre propre personne et qui sont mis en cause par la situation. Comme déjà mentionné, c'est ce que Fridja (1986) et Roberts (1988) appellent des «*concerns*». Il n'y a pas d'émotion possible chez l'individu si sa personne n'est pas singulièrement et significativement concernée dans la situation donnée. Même un cognitiviste comme Solomon (1995) prend bien la peine de préciser que lorsqu'il dit que l'émotion constitue un jugement, ce n'est pas principalement la situation elle seule qui est jugée, mais bien l'individu qui se voit dans cette situation. Si, dans une situation donnée, j'éprouve du dégoût, c'est moins que je juge la situation objectivement dégoûtante et plus que je me juge dégoûté par cette situation.

Sans préciser plus en détails pour le moment ce que j'entends par «intérêt personnel» - ce sera fait vers la fin du présent chapitre -, on doit tout de suite prendre note ici qu'il ne s'agit

pas d'utiliser cette expression en un sens restrictif qui flirterait avec celui d'un profit personnel direct. Il ne s'agit pas non plus d'utiliser cette expression en référence à une quelconque normativité qui autoriserait, par exemple, un individu à décréter, à la troisième personne, qu'il n'est pas dans l'*intérêt* de Charles de se mettre en colère. Dans le processus émotionnel, la mise en jeu de l'intérêt personnel réfère pour moi au fait que dans son évaluation de la situation, l'individu croit que celle-ci met en cause de façon significative et importante des buts, des valeurs, des croyances ou des désirs qu'il privilégie plus particulièrement. En ce sens, il se sent immédiatement et directement concerné dans la situation évaluée.

Dans le langage ordinaire, nous retrouvons une formule qui aide à comprendre cette précision. Ainsi, il arrive fréquemment que nous nous disions déçus ou heureux pour quelqu'un d'autre. Je peux par exemple être heureux que mon voisin ait gagné à la loterie ou triste à l'idée qu'il vient d'être congédié. Je me dirai alors heureux ou déçu «pour lui». Assurément, je ne serai pas plus heureux ou plus déçu que lui parce que je serai moins concerné qu'il l'est par la situation. Mais si, vraiment, je suis quelque peu heureux ou déçu, c'est d'abord parce que c'est *mon* voisin qui se retrouve dans cette situation : je suis donc concerné parce que je le connais, je considère qu'il le mérite ou que c'est injuste pour lui, etc. Mais si on m'apprend qu'un quidam vient de décéder ou d'hériter d'une fortune en Écosse, je suis si peu concerné par cet état de choses que l'émotion sera absente. Qu'on m'apprenne que c'est ma conjointe qui vient de décéder ou d'hériter, la tristesse ou la joie auront vite fait de me rejoindre parce qu'à l'évidence, mon intérêt est ici en cause. Plus encore : si, par exemple,

j'éprouve de la compassion ou de la pitié pour le sort réservé aux enfants dans certains milieux en Thaïlande suite à l'écoute d'un reportage sur le sujet, ce n'est évidemment pas, à proprement parler, parce que mon intérêt actuel de «spectateur au salon» se trouve menacé. C'est plutôt que cette situation d'injustice et de mépris qui s'offre directement à mes yeux et qui nourrit mes pensées heurte de plein fouet des valeurs qui sont importantes à *mes* yeux. En cela, elle me rend inconfortable et ne sert donc pas mon intérêt du moment. Je dis «du moment» parce que mes valeurs, mes croyances ou mes désirs, quand ils sont heurtés, ne donnent pas toujours lieu à l'émotion. En tant que dispositions, leur mode n'est pas toujours actif, dirais-je. Mais, parfois, dépendamment de la nature et de la force d'impact de la situation à évaluer, dépendamment aussi des contextes physique et psychologique dans lesquels je me trouve, la situation en cause fera en sorte que je me sentirai interpellé de façon significative et importante par elle. D'ailleurs, l'étymologie même du mot «intérêt» renvoie à l'expression «il importe que» qui est la traduction française du mot latin *«interest»*. Ce qui est d'intérêt pour l'individu est d'abord ce qui importe pour lui. C'est en ce sens précis que j'utilise pour le moment l'expression «intérêt personnel». Comme annoncé précédemment, j'aurai l'occasion d'être plus explicite sur le même sujet un peu plus loin.

Évidemment, la structure des émotions ne se résume pas uniquement à cette conjonction de croyances, de désirs et d'intérêt personnel. Dans la mesure où, comme nous l'avons mentionné antérieurement, l'émotion doit être abordée comme un *processus*, elle implique une saisie et un traitement d'informations qui, dans les logigrammes opérationnels classiques,

produisent leurs effets. Plusieurs auteurs (Fridja, 1986; Clore, 1994a; Levenson, 1994, etc.) ont proposé à cet égard leur schéma. En coupant court aux particularités de chacun, on peut considérer comme généralement admise une structure des émotions qui, dans sa plus simple expression, irait comme ceci :

Tableau 1

Composantes du processus émotionnel

COMPOSANTES	PRÉCISIONS
Situation déclenchante ou antécédents de l'émotion. ↓↓	<ul style="list-style-type: none"> • Réfère au contexte d'occurrence de l'émotion. • Ouvre la discussion sur l'étiologie des émotions : son objet et ses causes.
Perception sensorielle ou conscience imagée. ↓↓	<ul style="list-style-type: none"> • Sensorielle : son d'une musique, vue d'un agresseur, caresse amoureuse, odeur évocatrice, sensation proprioceptive. • Conscience imagée : remémoration ou imagination d'un événement, scénario mental fictif.
Évaluation ou appréciation ----- C... D... vs I ↓↓	<ul style="list-style-type: none"> • Peut être plus ou moins réflexive, mais implique toujours l'intervention de croyances et de désirs mis en relation avec l'intérêt personnel.

suite par 156

Tableau 1 (suite)

COMPOSANTES	PRÉCISIONS
<p style="text-align: center;">Effets</p> <ul style="list-style-type: none"> • Réactions physiologiques • Expressions • Actions 	<ul style="list-style-type: none"> • Réfèrent aux réactions somato-végétatives qui, à l'exception du modèle jamesien, sont généralement vues comme causées par l'évaluation. • Les expressions réfèrent à des gestes, réflexes ou mouvements dont le mode d'expression peut revêtir un caractère universel ou variable culturellement (ex. froncer les sourcils sous la colère). • Les actions telles fuir, agresser, enlacer, sauter, etc. correspondent généralement à cette tendance à l'action que plusieurs auteurs attribuent aux émotions. Elles peuvent être spontanées ou délibérées. • Elles se présentent comme un effet attendu de l'évaluation sans que cela détermine leur spécificité.

Ce tableau séquentiel pourrait, bien sûr, faire l'objet de plusieurs analyses. Je le reprendrai d'ailleurs avec un contenu plus explicite au dernier chapitre quand sera abordée plus directement la question de la rationalité des émotions. Toutefois, si je le soumetts à ce moment-ci à l'examen, c'est moins pour autoriser les analystes à procéder..., mais davantage pour leur indiquer la double perspective dans laquelle je me situe quant à l'aspect structurel des émotions :

- a) une analyse «détaillée» de la structure *générale* des émotions commande d'envisager celle-ci comme un processus informationnel avec ses intrants, ses opérations et ses extrants;
- b) une analyse «orientée» de la structure *intentionnelle* des émotions commande d'examiner d'abord qu'est-ce qui, dans l'état mental que l'on nomme «émotion», donne à cet état son caractère d'intentionnalité ou, dit autrement, qu'est-ce qui chez «l'être-ému» le met en rapport avec le monde? Évidemment, d'un point de vue philosophique, c'est d'abord cette dernière question qui, dans ce chapitre, retient mon attention.

Nous venons de formuler, comme réponse, que c'est principalement la conjonction de croyances et de désirs en fonction de l'intérêt personnel qui donne aux émotions leur structure intentionnelle étant entendu ici que les croyances peuvent être marquées de certitude ou d'incertitude et les désirs de satisfaction ou de frustration.

Comme indiqué dans la case «Évaluation» du Tableau 1, les croyances et les désirs sont mis en rapport avec l'intérêt personnel dans l'expérience émotionnelle. Non seulement, donc, croyances et désirs oeuvrent-ils de pair dans l'émotion, mais l'évaluation ou l'appréciation (*appraisal*) qu'ils alimentent se fait en fonction de l'intérêt général de l'individu.

Comme je l'ai déjà mentionné, cet intérêt mis en cause peut se présenter sous forme de buts à atteindre, d'intentions d'agir, de préférences à satisfaire ou de valeurs à faire prévaloir ou respecter. On comprend dès lors que le contenu spécifique de cet intérêt est d'abord

individuel et tient à *l'histoire de vie* de l'individu. C'est pourquoi d'ailleurs, un enfant de bas âge témoigne de peu d'émotions différenciées : son histoire de vie étant courte, ses intérêts demeurent assez primaires et peu définis. Plusieurs auteurs ont «flirté» avec cette notion d'histoire de vie dans l'étude des états mentaux. Qu'il s'agisse de l'«arrière-plan» chez Searle (1983), des émotions «biographiques» chez Calhoun (1989), du «scénario paradigmatique» chez De Sousa (1987) ou de «l'histoire causale» chez Rorty (1980), on voit bien chez ces auteurs la reconnaissance du caractère «incubé» des émotions comme états mentaux. Il me semble que, dans cette perspective, le caractère quasi idiosyncratique de l'émotion gagne à être examiné d'abord sous l'angle de l'*intérêt* individuel étant bien ou mal servi dans la situation en cause. Je rappelle ici que j'aurai l'occasion plus loin de préciser cette notion d'intérêt personnel. Pour le moment, j'aimerais simplement noter que si, effectivement, la structure intentionnelle des émotions est principalement constituée de croyances et de désirs en relation avec l'intérêt personnel, on voit se dégager un peu plus clairement une piste pour l'examen du caractère rationnel ou non des émotions. Si la rationalité a quelque chose à voir avec la capacité d'un agent de prendre des décisions et d'accomplir des actions en fonction de son intérêt personnel, alors, en vertu même de leur structure intentionnelle, on ne peut certainement pas exclure les émotions du champ de la rationalité. Nous y reviendrons au Chapitre 4.

Par ailleurs, on ne saurait passer sous silence le fait que si les émotions ont un caractère intentionnel, c'est d'abord parce que, conceptuellement, elles réfèrent à un «objet». Quand, au premier chapitre, j'ai esquissé brièvement comment la littérature philosophique avait abordé ce sujet, trois idées-force ont retenu mon attention : 1° il y a nécessité de préciser la notion

même d'«objet émotionnel»; 2° le caractère «objectuel» des émotions peut difficilement être mis en doute et, enfin, 3° la nature du rapport entre l'émotion et son objet demande à être précisée. Je terminerai cette partie de chapitre sur la structure intentionnelle des émotions en précisant davantage le contenu des deux premières idées. La troisième sera plutôt examinée dans la partie suivante, car elle concerne plus spécifiquement la perspective étiologique par laquelle l'intentionnalité des émotions peut également être saisie.

2.1.3 - Les émotions et les types d'objets émotionnels

J'ai un amour fou pour Mélissa parce qu'elle mesure cinq pieds et quatre pouces, pèse 105 livres, a les yeux bruns, les cheveux blonds et une peau opaque, bien bronzée. Devrais-je logiquement «brûler d'amour» pour toutes les femmes dont la description correspond fidèlement à celle de Mélissa? En théorie, la réponse à une telle question pourrait bien être affirmative. Toutefois, comme le veulent les «raisons du coeur» de Pascal, l'expérience montre que l'être humain particularise davantage ses émotions qu'il ne les généralise à tous les objets qui auraient comme caractéristique de se ressembler. Par contre, si cela était toujours vrai, il n'y aurait plus que Mélissa pour occuper mes rêves. Or, l'expérience montre aussi que mon amour fou, en tant qu'émotion, ne répugne pas aux «objets de remplacement» si d'aventure Mélissa devait adresser à mes sentiments une fin de non-recevoir. Ce genre de considération montre bien pourquoi certains auteurs ont voulu préciser quels types d'objets sont en cause quand on attribue aux émotions un contenu intentionnel.

D'aucuns, par exemple, distinguent entre ce qu'ils appellent l'objet «matériel» de l'émotion et son objet «formel». Au plan de l'analyse, la notion d'objet matériel ne présente pas de difficulté particulière si on entend par là que, souvent, dans l'occurrence d'une émotion, un objet physique et réel est présent. Par exemple, si j'ai peur du loup, celui-ci est l'objet matériel de ma peur. Toutefois si, comme le suggèrent Lyons (1980) et De Sousa (1987), l'objet matériel n'est pas nécessairement physique et réel, mais qu'il peut aussi exister sous une présentification ou sous une idéation, il y a là, à mon avis, un risque de confusion. Que la présence physique de Mélissa soit un objet matériel de mon amour, cela se conçoit bien; mais que la conscience imageante de son visage ou le souvenir de propos affectueux qu'elle m'a tenus le soient au même titre : non. La conscience imageante de sa personne et le souvenir de ses propos ne sont pas *là* dans le monde, mais ils se trouvent présentifiés en moi comme des états de faits. En tant qu'événement, l'occurrence de ces éléments les place d'abord dans un lien causal avec mon émotion «amour». En tant qu'état de faits, cette conscience et ce souvenir ne sont pas à proprement parler des objets «matériels» parce qu'ils sont pour ainsi dire non limités, pouvant durer tout le temps. Je pourrai toujours penser à Mélissa, et mes descendants aussi!

Si cette distinction est juste, alors, souvent, les émotions pourront se manifester sans la présence d'un objet matériel. Avoir peur d'être congédié, s'attrister de la bassesse morale des gens, se réjouir de la réussite de son fils, fulminer contre une politique gouvernementale, mépriser la bourgeoisie, etc. sont toutes des émotions sans véritable objet matériel. Elles ont toutes par ailleurs, ce que j'appellerai un «réfèrent» intentionnel que je préciserai un peu plus loin.

Enfin, on doit aussi constater qu'un même objet matériel peut se rapporter à deux émotions différentes chez un même sujet. Ainsi ce criminel qui, hier encore, soulevait mon indignation suscite aujourd'hui ma pitié devant la peine de mort qui vient de lui être imposée. C'est pourtant, physiquement le même criminel (objet matériel). En fait, si les objets matériels ont peu de pouvoir explicatif par rapport aux émotions auxquelles ils se rapportent, c'est d'abord qu'ils leur sont liés par simple contingence.

Pour ces raisons, on doit surtout retenir de l'objet matériel des émotions qu'il n'occupe pas - et ne doit pas occuper - une place bien importante dans l'analyse de la structure intentionnelle des émotions. Son caractère «accidentel», comme dirait Shiner (1971), fait en sorte que des émotions comme la peur, la joie, la colère, la tristesse, etc. peuvent, dans les faits, admettre un nombre incalculable d'objets matériels, ce qui prive par le fait même chacun d'entre eux d'un pouvoir explicatif véritable. Si je peux tout aussi bien avoir peur du loup, de l'orage ou du musulman, on se demande bien ce qu'ajoutent ces derniers à ma peur.

Il en va différemment pour les objets d'émotion dit «formels» qui, eux, sont conceptuellement liés aux émotions. En ce sens, ils constituent un élément essentiel et nécessaire à la structure intentionnelle des émotions. Dans une remarque faite à Elster (1999), Levi (2000) dira à ce sujet qu'on ne peut analyser une émotion en la détachant de son objet. Pour d'autres auteurs comme Kenny (1979), Lyons (1980) et De Sousa (1987), les objets «formels» viennent en quelque sorte spécifier l'émotion, la différencier d'une autre. Si je suis en colère contre mon équipe favorite suite à sa piètre performance, c'est que je considère cette

performance offensante à l'égard des partisans dont je suis. Le caractère offensant attribué à la performance de l'équipe est ici le contenu intentionnel de ma colère. Il est important de noter à l'instar de Lyons (1980) que l'objet «formel» d'une émotion n'est pas une propriété inhérente à l'objet matériel, mais bien une caractérisation que l'individu lui accorde. Pour répondre à une question soulevée antérieurement à ce sujet, en tant qu'objet matériel, le cobra n'a pas la propriété d'être dangereux. Je le vois tel s'il se dresse devant moi, mais la mangouste à mes côtés y verra là une occasion de s'amuser un peu! Cela dit, j'ajouterais toutefois que l'expression «objet formel» porte aussi à confusion. Si, comme l'entendent Kenny, Lyons et De Sousa, l'objet formel est en quelque sorte le contenu intentionnel de l'émotion, alors c'est comme ça qu'il faut l'appeler! S'il y a quelque chose qui n'a pas de «forme» dans l'émotion c'est bien son contenu intentionnel. Quelle pourrait être la forme d'un «agréable» pour l'émotion «joie»? De même, le mot «objet» - en ce qu'il appelle dans un sens premier et concret aux choses physiques saisies par les sens - me semble peu approprié à ce que veulent signifier ces auteurs. Je concède toutefois qu'en philosophie, le mot «objet» est la plupart du temps compris dans un sens plus abstrait se rapportant à ce sur quoi porte la pensée.

Et au-delà même des termes utilisés, certains propos de Lyons sur l'objet formel d'une émotion laissent aussi place à l'interrogation. Pour cet auteur, l'objet formel est en fait le contenu d'un jugement. Mon émotion «peur» a quelque chose de «jugé menaçant» pour moi et par moi, mon amour quelque chose de jugé aimable, ma tristesse quelque chose de jugé décevant, etc. Est-ce bien de cela dont rend compte mon expérience émotionnelle? Est-ce que *je juge* quand j'ai peur, quand j'aime ou quand je m'attriste? Certes, en quelque part ou en

quelque moment, quelque chose a été jugé; mais, encore une fois, dans mon expérience émotionnelle même, est-ce que je juge? Il me semble que non. Enfin, pas nécessairement si l'on s'en tient à une perspective purement expérientielle. Quand un individu a peur, il ne se voit pas forcément en train de *juger* : il se voit *menacé*. Bien sûr, à l'analyse, il doit juger une situation menaçante pour se voir menacé, mais c'est là une perspective qui dépasse l'expérience proprement dite. Il est, je pense, plus exact de dire que dans l'expérience émotionnelle, un jugement est toujours impliqué, mais pas nécessairement performé. Les émotions amenées par le souvenir appuient bien une telle idée. Quand, en racontant mon premier voyage de ski dans les Alpes, je rappelle à ma mémoire l'émerveillement ressenti et que celui-ci se manifeste à nouveau en moi, à l'évidence je ne juge pas le paysage alpin grandiose puisque je suis chez moi à siroter un café avec un de mes amis. Mais il est clair que dans cette expérience émotionnelle actuelle, un jugement antérieur est impliqué. Si, à l'époque de ce voyage, je n'avais jamais jugé grandioses les Alpes, comment aurais-je pu m'en émerveiller alors et en ressentir aujourd'hui quelque réminiscence? La situation est différente quand j'*analyse* cette expérience. Dans ce cas, je peux effectivement proposer que des croyances ou jugements soient toujours à l'oeuvre dans l'émotion. Pour m'émouvoir par souvenir de mon voyage dans les Alpes, je dois en quelque sorte réactiver un jugement déjà performé. En ce sens, ce jugement est bel et bien impliqué dans mon émotion actuelle. Mais quand j'*éprouve* celle-ci, son contenu intentionnel n'est pas le «jugé grandiose» mais bien le «grandiose pour moi», si on parle de l'émerveillement. Dans cette perspective, Green (1970) et De Sousa sont mieux avisés de suggérer que l'objet formel d'une émotion soit ce qui rend celle-ci appropriée à une situation ou à un objet matériel ou plus justement, à son référent

intentionnel. En fait, l'objet formel vient contraindre le type d'émotion possible dans une situation. Si Mélissa m'apparaît «aimable», alors éprouver de la haine pour elle est conceptuellement impossible - De Sousa se contenterait de dire que c'est inapproprié - ! Évidemment, on pourrait toujours arguer que ce qui est menaçant pour soi n'entraîne pas toujours la peur chez soi. Ainsi, l'escalade de cette montagne peut être menaçante pour moi, mais je peux néanmoins en tirer une joie profonde ou une excitation à fleur de peau. Deux réponses peuvent être apportées à un tel argument. D'abord, si la menace ne mène pas toujours à la peur, cette dernière, elle, n'est pas possible sans que l'individu se sente menacé de quelque façon. La relation d'implication qu'on peut observer entre le contenu intentionnel «menace» et l'émotion «peur» n'est pas du type «si menace alors peur» mais plutôt du type «si peur alors menace». Ensuite, il faut bien voir que si ce contenu intentionnel révèle comment est reçue une situation par un individu, il exprime là en quelque sorte un «effet». Il n'est pas exclu que la menace produise du plaisir : c'est souvent l'adrénaline du compétiteur d'ailleurs. De même, on peut éprouver un certain contentement à être en colère parce que la tension s'évacue ou parce que le désir de vengeance se satisfait. C'est le propre du contenu intentionnel même que de définir l'émotion en présence. De fait, plusieurs émotions dites complexes (jalousie, culpabilité, orgueil, nostalgie, etc.) semblent tirer leur complexité du raffinement de leur contenu intentionnel. La jalousie, par exemple, semble impliquer pour un individu qu'il y a dans la conduite de son partenaire quelque chose d'à la fois aimable, d'offensant et de menaçant pour lui. De même, on note dans la nostalgie un curieux mélange de déception et de joie diffuse : déception devant le caractère passé de la situation et joie de pouvoir s'en souvenir.

Si cela est juste, Lyons (1980) a tort de prétendre que les contenus intentionnels - objets formels dans ses termes - , caractérisent de façon très sommaire les émotions. Cela va avec la conjonction plus ou moins complexe ou sophistiquée de croyances et de désirs en fonction de l'intérêt personnel qui détermine ces contenus. En fait, ce qui ressort d'une telle analyse, c'est que le contenu intentionnel d'une émotion est en quelque sorte son critère de succès. Pour que la peur soit éprouvée, il faut une menace désagréable pour soi; pour que la tristesse le soit, il faut une déception; pour l'amour, un aimable qui nous attire; pour la surprise, un inattendu soudain; pour la colère, une offense envers soi; pour le dégoût, un objet répulsif pour soi, etc. On voit donc ici que chaque émotion possède en propre son contenu intentionnel, ce qui, d'ailleurs, fait dire à des auteurs comme Rorty (1980) que les émotions, contrairement aux désirs ou aux croyances, ne forment pas par elles-mêmes une seule catégorie d'états mentaux. Si le *vrai* est le critère de succès des croyances et le *bon* celui des désirs, quel pourrait être celui des émotions? Certains auteurs tels De Sousa (1987) pensent que c'est peut-être le caractère *approprié* d'une émotion à un référent intentionnel qui constitue le critère de succès commun à toute émotion. Pour cet auteur, une émotion est appropriée si son objet matériel ou sa situation-cible - référent intentionnel - contient une propriété focale en vertu de laquelle le contenu intentionnel de l'émotion peut s'adapter à la situation. À titre d'exemple, si j'ai peur en marchant seul dans la forêt, ma peur sera appropriée si la situation-cible (marcher seul dans la forêt) contient une ou des propriétés focales (obscurité, bruits étranges, territoire inconnu, etc.) en vertu desquelles l'objet intentionnel (caractère menaçant de la situation) peut s'adapter à la situation-cible. Dans le cas présent, on peut effectivement penser qu'il est «normal» de considérer comme menaçant un endroit qui nous est inconnu, qui se couvre d'obscurité ou qui

laisse entendre des bruits plus ou moins mystérieux. Évidemment, le principal problème ici sera de déterminer un ou des critères de normalité selon lesquels on pourra considérer que le contenu intentionnel est adapté ou ajusté à la situation-cible ou à l'objet matériel qui en sont les référents intentionnels. De Sousa pense que ce ne sont que les scénarios sociaux et individuels qui peuvent fournir de tels critères.

La tentative de cet auteur d'attribuer aux émotions en général un critère de succès via leur caractère approprié mériterait certes d'être examinée de plus près, ce qui sera fait au chapitre 4. Pour l'heure, on peut certainement y voir là au moins une piste pour l'étude des conditions de rationalité des émotions. Pour que celles-ci puissent s'avérer appropriées à une situation donnée, leur contenu intentionnel doit pouvoir être relié d'une certaine façon à cette situation. Chez De Sousa, c'est une propriété focale attribuée par l'individu à la situation qui établit ce lien.

Bref, on peut au moins dire que le contenu intentionnel d'une émotion constitue la garantie qu'une émotion sera réalisée. En son absence, il n'y a pas d'émotion. Cette constatation doit être gardée à l'esprit pour aborder l'examen d'une deuxième idée-force selon laquelle le caractère «objectuel» des émotions peut difficilement être mis en doute. Mais avant de procéder à un tel examen, nous devons envisager le cas des émotions qui, même si elles présentent un contenu intentionnel, n'ont pas de véritable objet matériel au sens littéral du terme. Le congédiement, la promotion et la négligence ne déambulent pas dans les rues, ni ne reposent sur le comptoir. Pourtant, ils sont bel et bien considérés comme des objets

émotionnels. J'ai peur *de* (être congédié), je me réjouis *de* (promotion) et je m'irrite *de* (négligence). Comment qualifier ce type d'objet émotionnel?

Pour répondre à cette question, partons du fait que toute émotion possède un contenu intentionnel comme je viens de l'expliquer. Parfois, ce contenu intentionnel se réalise dans une chose physique et réelle du monde (objet matériel) : cette *chenille* me dégoûte. Parfois aussi, le contenu intentionnel se réalise *sans* la présence d'un objet ou d'une chose matérielle : par exemple un congédiement ou une promotion. Dans un tel cas, le contenu intentionnel pourra se réaliser soit dans un événement, soit dans un état de faits ou soit encore dans un état de choses. Ainsi, je pourrais éprouver un regret amer d'avoir conduit en état d'ébriété. J'ai là un contenu intentionnel de l'émotion «regret» qui se réalise dans l'*événement* «avoir conduit en état d'ébriété». Si j'ai honte d'être chômeur, le contenu intentionnel de ma honte se rapporte à l'*état de faits* d'être chômeur. Enfin, si j'éprouve une forte envie pour les gens riches et célèbres, le contenu intentionnel de mon envie se rapporte à un *état de choses* qui est la richesse et le mode de vie qu'elle permet.

Certes, il n'est pas toujours facile de bien distinguer entre un événement, un état de faits et un état de choses. Les états de faits, par exemple, impliquent forcément qu'un fait *est* parce qu'il a été produit (événement). Par ailleurs, alors que les événements acceptent le futur sous le mode de l'anticipation, l'état de faits, lui, implique forcément une situation présente ou passée. Je peux craindre l'événement anticipé de mon congédiement, mais je ne peux pas craindre l'état de faits de mon congédiement si non réalisé. Enfin, l'état de choses nous

renvoie à une situation émotionnelle dont le contenu intentionnel ne se rapporte pas, *prima facie*, à quelque chose qui survient ou est survenu, mais plutôt à quelque chose qui *est* sans que l'on ne puisse vraiment en préciser le moment ou le lieu d'occurrence. Quand devient-on riche et célèbre? On peut difficilement répondre précisément à cette question. Mais cet état de choses peut bel et bien susciter l'émotion «envie». Dire cela n'équivaut toutefois pas à nier le caractère occurrent des émotions. Quand je pense avec envie aux gens riches et célèbres, j'ai là une pensée constitutive de mon émotion et cette pensée *survient*, tout comme elle me quittera éventuellement. Mais l'état de choses «richesse et célébrité» continue, lui, d'exister. En ce sens, j'éprouverai une émotion occurrente dont le contenu intentionnel se rapporte à un état de choses difficile à circonscrire mais, néanmoins, existant.

Bref, au lieu de nous en tenir à une distinction du type «objet matériel» et «objet formel» d'une émotion avec l'ambiguïté que cela comporte, je proposerais que le contenu intentionnel d'une émotion puisse se comprendre selon la figure suivante :

Émotion

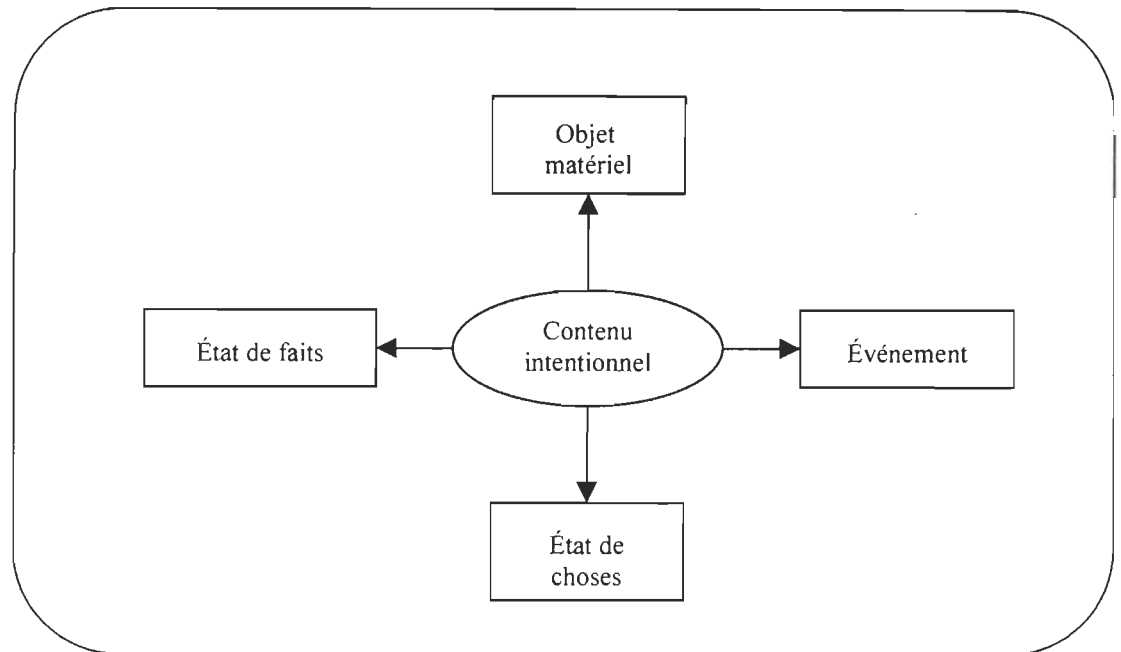


Figure 1 : Contenu intentionnel de l'émotion

Toute émotion présente donc un contenu intentionnel qui se réalise ou dans un objet matériel, ou dans un état de faits, ou dans un événement ou enfin dans un état de choses. Et parce que ces lieux de réalisation ne sont pas mutuellement exclusifs, il peut arriver que le contenu intentionnel d'une émotion se réalise dans l'un et l'autre à la fois. Par exemple, si je retrouve ma fille perdue en forêt depuis cinq jours, la joie éprouvée sera intentionnellement dirigée vers ma fille (objet matériel) et vers sa découverte (événement). Je proposerais donc, comme mentionné antérieurement, que ces objets matériels, événements, états de faits et états de choses puissent être considérés comme les quatre types de *référents intentionnels*

auxquels puisse se rapporter le contenu intentionnel d'une émotion. À la suite de ces considérations, nous sommes maintenant en mesure d'examiner la position de certains auteurs voulant que les émotions puissent à l'occasion se priver d'objet émotionnel.

2.1.4 - Les émotions sans objet

Quelques auteurs (Thalberg, 1964; Moravcsik, 1982 ; Putman, 1987; Greenspan, 1988; Armon-Jones, 1992; Deigh, 1994) ont effectivement envisagé la possibilité que des émotions puissent ne se rapporter à aucun objet. Si ce que je viens de mentionner à propos du lien conceptuel qui attache le contenu intentionnel à l'émotion est juste, alors on peut tout de suite fermer les livres sur la discussion des émotions sans objet et décréter que les auteurs qui soutiennent une telle idée sont dans l'erreur. Mais comme le procédé serait un peu cavalier, il convient d'examiner les justifications principales fournies par ces auteurs pour admettre l'idée d'émotions sans objet ou référent intentionnel.

La voie la plus souvent empruntée pour soutenir la thèse des émotions sans objet consiste à établir une distinction entre des types d'émotions *nécessairement* objectuelles, d'autres *généralement* mais *pas nécessairement* objectuelles et, enfin, d'autres *nécessairement* non objectuelles. C'est notamment la position défendue par Thalberg (1964), Moravcsik (1982) et Armon-Jones (1992).

Le cas des émotions *nécessairement* objectuelles ne pose pas problème au sens où tous les auteurs admettent cet état de faits. Pour Moravcsik et Armon-Jones, par exemple, des

émotions comme l'admiration, le respect, l'envie, la jalousie, la fierté commandent obligatoirement la présence d'un objet intentionnel pour se rendre intelligibles. Dans le langage ordinaire, il ne fait aucun sens de dire : «j'éprouve beaucoup de respect» et de terminer là la phrase. Il en va de même pour les autres émotions mentionnées. La colère et l'amour font probablement aussi partie de cette catégorie. Il apparaîtrait sûrement stupide à plusieurs qu'un individu affirme éprouver de la jalousie, de la colère ou de l'amour, mais envers personne ou à propos de rien.

Pourtant, Moravcsik situe la colère et la haine dans la catégorie des émotions qui admettent *généralement*, mais *pas nécessairement*, un objet. Une telle catégorisation ne va pas sans ambiguïtés. Quand, par exemple, Moravcsik dit qu'on peut éprouver de la colère ou de la haine envers quelqu'un sans que cette personne ne présente, en tant qu'objet, de propriétés qui permettent que la colère soit fondée, il se «peinture dans le coin» pour ainsi dire parce qu'il reconnaît *de facto* que la colère ou la haine ont bel et bien un objet, ici la personne à qui est adressée la colère ou la haine. C'est une chose de dire qu'une émotion est mal ou vaguement fondée, c'en est une autre de dire qu'elle ne se rapporte à rien. Au surplus, il faut rappeler à Moravcsik que dans l'expérience émotionnelle, les propriétés du référent intentionnel ne sont pas fournies comme de simples *data*, mais plutôt que c'est l'individu qui appréhende certaines de ces propriétés attribuées au référent, ou bien en leur conférant une signification idiosyncratique ou bien en prenant en compte l'effet qu'elles produisent sur lui. Par le fait même et dans les deux cas, le caractère fondé ou approprié de l'émotion à son référent intentionnel ne pourra plus se mesurer en fonction seulement de certaines propriétés

qui lui sont attribuées, mais aussi en fonction de certaines caractéristiques de l'agent par lesquelles le contenu intentionnel même de l'émotion peut se rapporter à ces propriétés focales.

Une autre source d'ambiguïtés de cette catégorie d'émotions tient au fait d'identifier quelles émotions appartiennent en propre à cette catégorie. Chez Thalberg et Moravcsik par exemple, la peur *peut* avoir ou non un objet (référent), alors que chez Armon-Jones ou Kenny (1979), la peur est un cas paradigmatique d'une émotion qui *doit* avoir un objet. Ce désaccord montre bien ici la nécessité, quand on parle d'objet émotionnel, de toujours distinguer entre le type de référent intentionnel et le contenu intentionnel. S'il s'agit d'un type de référent intentionnel comme l'objet matériel, Thalberg et Moravcsik ont tout à fait raison : les émotions peuvent avoir ou non un objet matériel comme référent. Mais, s'il s'agit du contenu intentionnel, ils ont tort et c'est la position d'Armon-Jones et de Kenny qui doit prévaloir : il est conceptuellement impossible d'avoir une émotion sans contenu intentionnel. Cela suppose que toute émotion ait obligatoirement aussi un référent intentionnel de l'un ou l'autre des quatre types proposés antérieurement.

Plus cruciale est donc la troisième catégorie - celle des émotions *nécessairement* sans objet - car elle interpelle au premier chef le caractère intentionnel des émotions. S'il y a vraiment des émotions qui n'admettent pas d'objet ou de référent intentionnel, alors, forcément, l'intentionnalité de ces émotions fait défaut comme je viens de le souligner au paragraphe précédent.

Il est remarquable de constater comment tous les auteurs consultés qui acceptent une telle catégorie d'émotions se réfèrent constamment aux mêmes états affectifs pour justifier leur position. Les états invoqués sont la dépression, l'apathie, l'euphorie, l'anxiété diffuse, la sérénité, la mélancolie, la jovialité et *tutti quanti*. Nonobstant les discussions que l'on pourrait tenir sur le sens de chacun de ces termes, on peut au moins observer que, dans l'entendement populaire, ces états affectifs correspondent davantage à des humeurs qu'à de véritables émotions. Thalberg (1964) et Armon-Jones (1992) ne cachent d'ailleurs pas leurs couleurs à ce sujet :

«Pour satisfaire aux contraintes d'un exposé, je considérerai le terme «émotion» comme pouvant s'ajuster à un assortiment hétérogène de réactions, humeurs, appétits, inclinaisons, aversions et attitudes autant qu'aux émotions au sens strict du terme...»

(Thalberg, 1964, p. 45)

«Je préfère le terme «affect» au terme «émotion» parce qu'en tant que terme générique, il permet de passer outre à un questionnement douteux sur la nature de l'affect qui sous-tend l'usage du terme «émotion» dans la faveur populaire des philosophes.»

(Armon-Jones, 1992, p. 129)

J'ai déjà souligné en accord avec Lormand (1985) que la distinction largement admise en psychologie et en philosophie entre les émotions et les humeurs ne tient pas de l'arbitraire, mais possède des assises conceptuelles certaines. De l'avis d'une grande majorité d'auteurs, ce qui distingue les émotions des humeurs, c'est le caractère intentionnel des premières, c'est-à-dire le fait qu'elles ont un contenu ou sont «à propos» de quelque chose. Donc, quand des auteurs comme Thalberg ou Armon-Jones se servent d'états affectifs comme les humeurs ou les affects pour soutenir l'idée d'émotions sans objet, ils se servent du fruit pour parler de la pomme!

Mais il y a dans cette réplique quelque chose de péremptoire si l'on se contente de décréter la bonne définition. Il faut à cet égard se rappeler que des auteurs comme Kupperman (1995) et Arregui (1996) soutiennent, eux, que même les humeurs sont des états intentionnels qui se rapportent à un objet. Pour Arregui, par exemple, ce qui différencie les émotions des humeurs, ce n'est pas que les premières ont un objet et que les secondes n'en ont pas, mais plutôt que ces dernières ne se rapportent pas à un même type d'objet. Elles sont une façon de voir l'effet du monde sur soi. Si les humeurs n'avaient pas de référent intentionnel, qu'est-ce qui distinguerait la dépression de l'euphorie? Même un auteur comme Kenny (1979) met en doute le fait qu'une humeur ou qu'un état affectif comme la dépression, par exemple, puisse avoir comme caractéristique d'être sans objet :

«...Nous sommes souvent déprimés durant des jours sans [raison] apparente, autre que celle où tout nous semble noir; mais ce genre de dépression n'est pas sans objet, son objet est que tout nous semble noir.»

(Kenny, 1979, pp. 60-61)

Notons au passage ici que Kenny semble admettre que les *raisons* puissent figurer comme objets d'humeurs ou d'émotions. Je n'engagerai pas la discussion sur ce point, mais il est clair que par cette acception, la thèse des humeurs sans objet prête encore plus à l'interrogation.

Sans être aussi catégorique, Solomon (1976) soutient que les émotions admettent un «particulier» comme référent intentionnel alors que les humeurs n'en admettent aucun, mais se rapportent néanmoins à un état du monde vu comme un tout. Dans la discussion en cours, cette distinction ne m'apparaît pas vraiment utile dans le sens où, de toute façon, les

«particuliers» sont aussi des états du monde. Qu'ils soient plus différenciés qu'un état du monde vu comme un tout n'enlève ni n'ajoute rien au fait que dans les émotions comme dans les humeurs, il y a bel et bien, aux dires de Solomon, un référent intentionnel, un «à-propos de quelque chose», aussi indifférencié puisse être ce quelque chose. Et c'est au fond l'argument important à considérer dans sa défense de l'intentionnalité des humeurs. Armon-Jones (1992) conteste toutefois cette vue d'un objet ou référent intentionnel qui puisse être indifférencié. Je ne trancherai pas le débat, mais je dirai certainement que si l'on veut prouver que des émotions puissent être sans référent intentionnel, le recours à des états affectifs diffus et plus ou moins définis comme preuves à l'appui, ne convainc guère non seulement pour des raisons définitionnelles mais aussi pour des raisons proprement épistémologiques. De même, si l'on veut prouver qu'il existe des émotions *nécessairement* sans référent intentionnel, il faut pouvoir démontrer que de telles émotions sont à propos de «rien» ou, mieux encore, qu'elles ne sont pas «à propos de». Encore une fois, il y a là, à mon point de vue, une impossibilité conceptuelle qui tient de l'intentionnalité même des émotions. Du reste, le langage ordinaire condamne à l'échec une telle démonstration. Quand donc disons-nous être en colère, en amour, en exultation, en état de crainte, etc., mais, dans tous ces cas «à propos de rien», «pour la forme» dirait l'autre? Poser la question c'est y répondre. Même les cas d'émotions supposément évoquées par la musique ou les cas d'émotions dites «fictives», au sens où l'entend Neill (1993), telles celles ressenties dans un rêve ou lors d'un visionnement de film, s'accommodent de ce nécessaire appariement «émotion-référent intentionnel».

En effet, dans le cas des émotions reliées à l'écoute de la musique par exemple, si des auteurs comme Putman (1987), Kivy (1988-89) ou Davies (1994) admettent, avec les réserves qui s'imposent, que la musique peut dans une certaine mesure exprimer ou parfois évoquer certaines émotions telles la tristesse ou la joie, d'autres comme Fiske (1990) soulignent de façon convaincante que la communication entre le producteur de musique et «l'auditeur» n'est pas «horizontale» mais bien «verticale», au sens où c'est bien ce dernier qui, avec son histoire de vie, se laisse pénétrer de la musique et laisse ses pensées s'articuler en images et en verbes mentaux à partir desquels prennent forme les émotions. En clair, si la musique facilite à l'instar d'une situation déclenchante, l'émergence des émotions, elles ne les produit pas par elle-même. C'est l'écouteur qui le fait à même ses sens et ses pensées. Dans un récent article sur la dimension cognitive et «apprise» des émotions dites «esthétiques», Pouivet (2000) montre bien qu'on apprend à s'émouvoir de la musique en composant avec la vie - notamment par le langage - et non pas en lui livrant notre intérieur pour ainsi dire. Si tel est le cas, nous sommes en présence d'émotions qui ont bel et bien un contenu intentionnel. Chez un écouteur, ce pourra être le caractère attristant d'un deuil rappelé en mémoire par la musique du Requiem; pour un autre, ce pourra être le caractère réjouissant d'une fête rappelée par un allegro particulièrement bien rendu. C'est une autre question que de savoir si l'objet d'une émotion évoquée par la musique peut être la musique elle-même. Des auteurs comme Hanslick (1957) d'abord, Radford (1991) et Madell (1996) plus tard ont discuté de cette question¹⁶. Ce qui apparaît plus pertinent à nos propos, c'est de constater que dans l'expérience de l'auditeur, les émotions en cause ont bel et bien un référent et un contenu intentionnels.

¹⁶ Le lecteur intéressé à toute la question de l'expérience émotionnelle dans la musique pourra consulter avec profit l'ouvrage de Mette Hjort & Sue Laver (1997) cité en références.

De même dans le cas des émotions soi-disant «fictives», celles-ci demeurent toujours à propos de quelque chose. Si je rêve qu'un dragon à trois têtes me tient dans ses griffes et que je me réveille en sueurs et tremblottant de peur, à l'évidence ma peur n'a pas d'objet matériel, mais elle a bel et bien un référent intentionnel du type «état de faits» (l'image d'un dragon dans mes rêves). En ce sens, ma peur était bel et bien à propos de ce dragon, tout comme mon soulagement au réveil est à propos du fait que le dragon n'existe plus puisqu'il s'est perdu avec mon rêve. Dans ces deux cas, mes émotions ont un référent intentionnel qui se présente comme un état de faits.

Enfin, quand, au visionnement d'un film, je me surprends à pleurer devant un amour impossible, je sais bien que l'objet «amour impossible» est fictif au sens théâtral du terme et pourtant, ma tristesse est réelle. Quel est alors son objet? À quoi se rapportent les croyances, désirs et intérêts qui composent ma tristesse? Neill (1993) pense que dans le cas des émotions de cette nature, la croyance que l'objet est fictif n'empêche pas l'individu d'entretenir d'autres croyances et désirs à l'intérieur même du registre accepté de la fiction. Autrement dit, croire que l'objet «amour impossible» dans un film est fictif par rapport à la réalité n'empêche pas l'individu, à l'intérieur de cette fiction, de croire à un amour impossible, de désirer qu'il en soit autrement et donc, de ressentir une tristesse véritable. À mon avis, cette explication est un peu tordue et elle balaie sous le tapis le fait que si l'individu entretient vraiment simultanément ces deux croyances - amour impossible fictif dans la réalité et amour impossible réel dans la fiction - il ne pourra que constater l'opposition de telles croyances. Or, comme il croit que dans la réalité l'objet «amour impossible» n'existe pas, il préférera rationnellement se rabattre sur cette

croissance auquel cas, il n'y aura pas d'émotion «tristesse». Pourtant, dans la réalité, il se sent triste. D'autres proposeront comme solution à ce problème le fait que l'individu, même s'il croit que l'objet «amour impossible» est fictif, entretient néanmoins sous le mode «comme si» la croyance que l'objet «amour impossible» est réel. Mais si une telle explication devait prévaloir, nous devrions alors admettre que l'émotion est feinte, exactement comme il arrive dans le cas de comédiens qui, pris à leur piège théâtral, s'émeuvent en simulant l'émotion. Certains avanceront que lorsque le comédien ou le spectateur à un film en arrivent à éprouver réellement une émotion dont l'objet se présentait d'abord comme un simulacre, on ne peut plus dès lors invoquer que les croyances, désirs ou intérêts qui composent cette émotion peuvent s'expliquer par l'argument du mode «comme si». À mon avis, ceux-là ont tout à fait raison et voilà pourquoi l'explication d'une émotion ressentie à un film par l'argument du mode «comme si» doit être rejetée. Si vraiment, le spectateur est ému, c'est qu'alors, par un processus psychologique d'identification ou d'appropriation, il perd de vue momentanément le caractère fictif de la situation et se retrouve expérimentiellement dans la réalité du film et réagit alors selon ce que lui suggère le contexte cognitif de cette réalité. Dans un tel cas, la croyance que l'objet de son émotion est fictif est suspendue au profit d'autres croyances et désirs que les mécanismes d'identification ou d'appropriation ont rendues plus impératives. Il en résulte une émotion réelle qui dure le temps que ne change le scénario ou que la croyance au caractère fictif de l'objet ne vienne prendre le dessus sur les autres. Durant la période où l'émotion aura été ressentie, il est alors clair qu'elle avait un objet auquel se rapportaient les croyances et les désirs compris dans cette émotion. L'expérience montre d'ailleurs que point n'est besoin de se retrouver dans une salle de cinéma pour éprouver de telles émotions avec objet fictif. Il

arrive que l'on se mette à imaginer des situations de gain à la loterie, de deuil d'un de nos enfants, d'un divorce imposé, etc. et que l'on se retrouve ému à ces seules pensées imaginatives. Dans les faits, les objets des émotions qui découlent de ces pensées sont bel et bien fictifs dans le sens où ils n'existent pas dans la réalité mais quand nos pensées se concentrent fortement sur le contenu de ces objets, la croyance que ceux-ci sont fictifs est repoussée momentanément à l'arrière-scène ce qui rend possible une véritable émotion se rapportant à ces objets dans l'imagination. Dadlez (1996) dira à ce sujet que l'être humain a la capacité, par son imagination, d'appréhender le monde sous un mode hypothétique et qu'il peut à cet égard construire en quelque sorte certaines émotions avec un objet que l'on sait fictif mais que l'on imagine réel.

S'il apparaît maintenant plus clair que chaque émotion requiert un objet au sens de référent intentionnel, on peut pousser l'analyse un peu plus loin et essayer de préciser davantage le type de lien qui relie l'émotion à son objet. Une approche étiologique du sujet aidera à mieux comprendre la nature de ce lien.

2.2 - L'émotion au plan étiologique

Si, effectivement, comme états intentionnels, les émotions se rapportent nécessairement à un type d'objet ou de référent, elles originent tout aussi nécessairement d'une ou de plusieurs causes.

À ce sujet, une idée populaire voudrait que les causes et les objets d'émotions ne soient qu'une seule et même composante dans l'expérience émotionnelle. Ainsi, ce serait le loup qui *cause* la peur du loup et ce serait *de* lui dont on aurait peur. Avec les distinctions qu'on vient de faire quant aux types d'objets émotionnels, on se doutera bien que, derrière le paravent de cette pseudo-évidence, se cache, au plan de l'analyse, une question plus complexe à élucider. Du reste, avant même de procéder à une telle analyse, l'observation courante laisse tout de suite penser qu'une telle idée qui identifie l'objet à la cause de l'émotion est dans certains cas tout simplement irrecevable ou, au mieux, porteuse d'ambiguïté. Par exemple, si c'est le loup, *objet* de ma peur, qui *cause* ma peur du loup, comment expliquer mon enthousiasme et mon assiduité à lui rendre visite au jardin zoologique? et mon attrait pour son regard attendrissant? On voit bien ici que ce n'est pas la présence ou la vue du loup qui *cause* ma peur puisque je ne rate pas une occasion d'aller le voir. Ce n'est pas non plus *de* lui dont j'ai peur puisque, poussé par ma fascination à son égard, j'en ai flatté un qu'on avait anesthésié lors d'une opération faunique. D'aucuns diraient ici que je triture cavalièrement l'exemple en omettant de préciser que ce n'est pas du loup lui-même dont nous avons peur, mais bien de quelques-unes des propriétés que nous lui conférons au moment où il se présente à notre vue (vivant, en liberté et en position d'attaque). Mais si, dans de telles circonstances, le loup était à la fois cause et objet de ma peur, pourquoi sous l'effet d'une drogue euphorisante ou avec un simple fusil dans les mains, la bravade remplace-t-elle ma peur? Pourtant l'objet n'a pas changé. Il devrait donc causer la peur. Si tel n'est pas le cas; il faut qu'une autre cause, différente de l'objet, intervienne pour amener une émotion ou un comportement de bravade. De même,

comme Hume (1739) l'a bien montré, certaines émotions reliées directement au concept de soi, telles la fierté ou la honte, ont toujours la personne elle-même comme objet, mais ont des causes différentes. Un énoncé du type : «je suis fier de moi à cause de moi ou parce que c'est moi» est absurde ou à tout le moins inachevé au plan de sa signification grammaticale. Mais alors?

En fait, pour bien comprendre la nécessité de distinguer entre ce qui cause l'émotion et ce sur quoi elle porte, partons d'une observation huméenne généralement admise en philosophie selon laquelle les termes d'une relation causale sont des *événements* occurrents, distincts et indépendants l'un de l'autre. Par événements, j'entends aussi bien des événements mentaux, comme l'occurrence d'une pensée, que des événements physiques comme une gifle au visage. Évidemment, si l'on veut que ces événements se présentent dans une relation causale, l'un doit précéder l'autre dans le temps. Il est en effet exclu qu'une cause advienne en même temps que son effet, sinon elle n'en serait plus la cause. Pour que l'événement «émotion» survienne, il doit donc être produit par un ou d'autres événements qui en sont les causes au sens où leur occurrence «instancie» en quelque sorte une ou des propriétés d'un objet donné, «objet» étant compris ici au sens large du terme. Les événements qui causent ainsi l'émotion en sont leurs *antécédents*. Si l'on se réfère au Tableau 1, les deux antécédents de l'expérience émotionnelle qui apparaissent sont la *situation déclenchante* et la *perception* qu'on en a.

2.2.1 - *La situation déclenchante*

Il peut paraître risqué d'avancer qu'une *situation* puisse être considérée comme un *événement*. On comprend bien ici que ce n'est pas la situation en elle-même, mais son *occurrence* qui lui confère le statut d'événement. En nombre, les situations pouvant déclencher une émotion sont innombrables : il y a une multitude d'animaux, de bruits ou de mouvements qui peuvent déclencher une émotion de peur. De même une multitude de gestes ou de propos peuvent susciter la colère. Enfin, une pléthore de personnes peuvent m'ennuyer ou me réjouir par leur simple présence. Ces situations ne se présentent donc pas *in abstracto*, mais contiennent des objets matériels ou non matériels qui, en principe, peuvent se présenter comme des causes d'une émotion. Je dis «en principe» parce qu'il ne suffit pas qu'un loup soit un loup pour me faire peur, pas plus que l'annulation d'un rendez-vous, par elle-même, ne suffit à me rendre triste. Certaines conditions doivent être respectées pour que ces objets matériels ou non matériels, présents dans la situation déclenchante, puissent causer l'émotion. Je les résumerais ainsi :

- 1° l'objet doit nécessairement avoir une propriété en vertu de laquelle il peut effectivement être à la fois un objet et une cause d'une émotion X. Puis-je avoir honte d'un orage ou celui-ci causer ma honte? Puis-je être en colère contre une étoile en formation dans l'Univers?;
- 2° l'objet doit revêtir un caractère *occurent*, l'occurrence étant vue ici comme l'instanciation d'une propriété par un objet dans le temps. [Un loup] n'est pas un

événement. Ainsi présenté, il ne peut causer la peur. Mais [un loup qui apparaît..., marche..., regarde...] est une occurrence. Comme objet matériel de ma peur, il peut aussi la causer;

3° l'objet doit pouvoir causer une émotion X en vertu d'une certaine loi de régularité, que l'on puisse ou non formuler une telle loi. Cela exclut qu'un objet matériel ou non puisse causer aléatoirement une émotion. Si, à chaque matin, je croise avec insouciance des piétons sur le trottoir et qu'en une seule occasion dans ma vie, je suis pris de panique en croisant des piétons, je ne peux pas dire que ma panique est causée par la croisée de piétons. Ce serait dire qu'une coïncidence peut être une cause, ce qui serait pratiquement antinomique. La relation causale exige une certaine forme de récurrence. Remarquons toutefois que chez Davidson (1963), cette condition de régularité n'est pas nécessaire du moins dans la causalité de l'action. Pour expliquer causalement une action, une cause singulière peut suffire sans obligatoirement en appeler à une *loi* causale;

4° la présence de l'objet doit être nécessaire à l'avènement de l'émotion X. Si en son absence, l'émotion demeure, cet objet ne peut causer cette émotion. Le loup peut figurer comme cause de ma peur si, à chaque fois qu'il se sauve, ma peur disparaît et si elle revient à chaque fois que le loup, regrettant de s'être sauvé..., se présente à nouveau;

5° enfin, l'objet peut causer une émotion X s'il menace ou renforce d'une quelconque façon mon intérêt personnel. Endormi dans sa cage, le loup menace moins que seul avec moi en forêt! Le mariage de la fille du député ne me réjouit, ni ne m'attriste pourvu que je ne l'aie pas eue dans ma mire!

Ces conditions pourraient toutes trouver preneurs chez les auteurs en philosophie ayant discuté du rapport cause-objet dans l'émotion. Wilson (1972), par exemple, acquiescerait sûrement à la première condition quand il mentionne que quelque chose dans les objets émotionnels doit nécessairement être causalement relié à l'émotion ou à un maillon de sa chaîne causale pour que ces objets puissent causer l'émotion. De Sousa (1987) abonderait probablement dans le même sens quand il souligne la nécessité d'une connexion causale entre l'émotion et la propriété focale de l'objet pour qu'un lien de causalité puisse être établi entre les deux. La deuxième condition recevrait certainement l'aval de Donnellan (1970) quand il parle de «l'élément producteur» d'une émotion. Solomon (1984) souscrirait sans réserve à la condition de régularité quand il mentionne lui-même qu'une sorte de loi de régularité doit pouvoir connecter l'émotion à sa cause. Enfin, Dretske (1988) adhérerait aisément aux deux dernières pour peu qu'on puisse étendre ses propos des comportements aux émotions. Dretske soutient en effet qu'une cause peut être dite *déclenchante* d'un comportement quand son absence rend impossible le comportement en question. Il soutient en outre que, devant la multitude de causes déclenchantes qu'on peut trouver pour un comportement, devant aussi le fait que ces causes sont corrigibles et que l'individu n'y a pas un accès privilégié, celui-ci aura

tendance à identifier comme causes déclenchantes celles qui rejoignent son intérêt. Si, par exemple, j'ai un accident d'automobile, je pourrais dire que la cause de cet accident est la chaussée glissante, le policier dira que c'est mon état d'ébriété, ma conjointe dira que c'est mon imprudence notoire et mon avocat invoquera comme cause un défaut de fabrication dans les pneus. Chacune de ces causes peut en effet avoir, à elle seule, déclenché l'accident et une conjonction de toutes ces causes ou de certaines d'entre elles peut aussi avoir eu le même effet. Comme, pour Dretske, il n'y a pas de règles ou de principes permettant d'accorder de fait et de droit la primauté à une cause plutôt qu'à l'autre, chacun des acteurs impliqués dans la situation déclenchante optera pour la ou les causes qui servent le mieux son intérêt.

Il apparaît assez clair que, dans le cas des émotions aussi, nous soyons en présence de plusieurs causes déclenchantes possibles. Ainsi, la fierté ou la joie qu'un individu pourrait éprouver devant une motion de félicitations qui lui est adressée peut originer de plusieurs causes : le fait que la notion lui ait été adressée, les mots utilisés, le fait que ce soit le patron qui la prononce, le fait qu'elle lui soit adressée publiquement, le fait que lui soit jointe une promotion, etc. Encore ici, devant la multitude de causes déclenchantes possibles, j'aurai tendance à polir celle qui se rapproche le plus ou le mieux de mon intérêt. Bien sûr, c'est là un contexte pratique. En théorie, cela ne nous éclaire pas sur les critères à considérer pour dire qu'une cause déclenche plus ou mieux qu'une autre le comportement ou l'émotion en question. Mais Dretske dira à ce sujet que c'est peine perdue que de chercher de tels critères : l'histoire

causale est tissée trop serrée et par trop de ficelles. Rorty (1980) et Elster (1999) en arrivaient aux mêmes conclusions en ce qui regarde les émotions.

Il n'est pas plus facile d'ailleurs d'expliquer d'un point de vue physicaliste comment un objet matériel compris dans la situation déclenchante peut en arriver à produire une émotion ayant une qualité subjectivement sensible (*a felt quality*). En principe, la base de réalisation ne peut qu'être physique et se situer par exemple dans une quelconque structure neuronique. Mais encore là, comment une telle base, qui a des propriétés physiques, parvient-elle à produire une expérience sensible comme celle de l'émotion ou de la conscience? Tye (1996) pense qu'on ne peut répondre de façon satisfaisante à cette question.

Nous devons donc comprendre à ce moment-ci que la situation déclenchante comprend des objets matériels ou non matériels qui peuvent ou non causer l'émotion selon les conditions présentées ci-haut. À elles seules, ces conditions ne suffisent toutefois pas à faire en sorte que ces objets compris dans la situation déclenchante génèrent l'émotion, même s'ils la rendent possible. Un autre antécédent, différent de la situation déclenchante, doit intervenir : il s'agit de la perception qu'a l'individu de cette situation.

2.2.2 - La perception de l'individu

Pour savoir en quoi la perception qu'a l'individu de la situation déclenchante peut nous informer de façon satisfaisante sur la ou les causes des émotions, il faut d'abord s'entendre sur

le sens à accorder au terme «perception». En psychologie, on distingue généralement la «perception» de la «sensation» par le fait que la première présente un contenu cognitif que la seconde ne possède pas. Alors que la sensation réfère exclusivement à une impression sensorielle des données du monde dans l'organisme, la perception, elle, est sélective, contextualisée et évaluative. En fait, dès le moment où je ne vois pas «quelque chose» mais «un cheval», alors j'ai une perception et non une simple sensation puisque je dois faire intervenir une connaissance selon laquelle ce quelque chose est un cheval.

Eu égard aux causes d'émotions, la perception m'intéresse plus que la sensation. En effet, il devient presque trivial de dire qu'en l'absence de toute sensation chez l'individu, aucune situation ne peut par simple autarcie causer l'émotion. Évidemment, il faut accepter cette affirmation dans un sens extensif dans la mesure où l'on peut, par conscience imageante (le souvenir par exemple), faire naître une émotion. Dans un tel cas, l'intervention des sens, visuel et auditif en particulier, ne sera pas actuelle, mais rappelée sous forme d'images ou de verbes mentaux. Dans le cas de la perception, nous pouvons constater que celle-ci s'alimente de connaissances, de croyances et de jugements pour interpréter la ou les sensations reçues. Nous sommes donc en présence ici d'une forme d'évaluation ou d'appréciation immédiate (*appraisal*) de la situation. De telles cognitions font-elles partie de l'émotion ou la causent-elle? Répondre à cette question m'amène à examiner la place de l'évaluation et du contenu intentionnel dans l'émotion du point de vue causal. Comme nous avons déjà établi que le contenu intentionnel s'inscrivait en lien conceptuel avec l'émotion et qu'il en constituait un

élément qui, justement, détermine le caractère particulier de cette émotion, alors il est assez clair que ce contenu intentionnel ne peut jamais causer l'émotion. Qu'en est-il du mécanisme d'évaluation (*appraisal*) qui conduit à ce contenu intentionnel? Peut-il être envisagé comme cause de l'émotion?

2.2.3 - *L'évaluation comme antécédent ou partie de l'émotion*

Chez les auteurs qui voient les modes d'évaluation (*appraisal*) comme des antécédents de l'émotion - ce sont surtout des psychologues - l'argument le plus souvent invoqué est que certains de ces modes apparaissent tellement fondamentaux qu'ils possèdent un caractère pratiquement universel chez l'être humain. En ce sens, ils seraient moins tributaires des croyances et des désirs individuels que de certaines caractéristiques ou besoins propres à l'espèce. Ainsi percevoir (évaluer) une situation comme positive ou négative, familière ou nouvelle, certaine ou incertaine, frustrante ou facilitante, en fonction de buts, constituerait des modes universels d'évaluation de situations. Et ces modes d'évaluation, parmi d'autres, se présenteraient comme des antécédents nécessaires à l'émotion.

La question de savoir si ces modes d'évaluation sont universels ou non est secondaire dans une discussion sur leur possible rôle causal dans l'expérience émotionnelle. Comme le note Averill (1994c) le caractère universel ou non de certains modes d'évaluation est une simple question de perspective. C'est une chose de dire que la perte d'un être cher ou son irrémédiable absence amène toujours avec elle sa part de tristesse, c'en est une autre de

déterminer pourquoi chez l'un, la tristesse se couvre de désespoir et, chez l'autre, de déception passagère. Comme le note Ellsworth (1994), cela tient au fait que c'est toujours une situation «perçue-par-une-personne» (*events-as-perceived by the person*) qui est mise en cause dans l'expérience émotionnelle. Dès lors, intervient un ensemble plus ou moins complexe de croyances, de désirs et d'intérêts qui spécifient dans une relative mesure l'émotion prototypique attendue. Plutchik (1991) et Johnson-Laird & Oatley (1992) ont notamment avancé des propositions de cette nature. Mais quoiqu'il en soit du caractère universel ou individuel des modes d'évaluation de la situation, la question de savoir s'ils figurent comme antécédents de l'émotion ou s'ils en font partie reste entière. Et cette question n'est pas sans importance puisque du contenu de la réponse apportée dépend la possibilité que les croyances, connaissances, désirs et intérêts, puissent être considérés comme causes ou non de l'émotion.

En effet, comme indiqué antérieurement, pour qu'un événement puisse causer un autre événement, le premier doit être distinct du second au sens où il doit pouvoir exister indépendamment de celui-ci. Dit autrement, une partie d'un tout ne peut pas causer le tout dont elle est partie. Si l'évaluation d'une situation à l'aide de croyances de connaissances ou de désirs est un antécédent de l'émotion, alors on peut penser qu'elle peut causer l'émotion. Mais si, comme le proposent Solomon (1995) ou Lyons (1980), elle en fait partie, alors elle ne peut en être la cause. Comme évoqué précédemment, le caractère offensant ou irritant d'une situation est lié conceptuellement à l'émotion «colère» pour Lyons; il en est le contenu intentionnel qui la spécifie en en faisant partie. Il ne la cause donc pas. Ce qui est moins

explicite toutefois chez Lyons comme chez Solomon, c'est de savoir si c'est le produit de l'évaluation qui est le contenu intentionnel de l'émotion ou si c'est aussi le fait de pouvoir évaluer ou même d'évaluer tout simplement. Cette distinction, à mon avis, doit être faite pour bien marquer la nécessité de différencier les causes et les objets d'émotion.

Nous avons déjà établi qu'il est possible qu'un objet matériel puisse causer une émotion. Cela est admis par la majorité des auteurs en ce domaine. Là où se pose un problème, c'est lorsque des auteurs comme Kenny (1979), Lyons (1980), De Sousa (1987) et d'autres soutiennent que les émotions ont aussi leur contenu intentionnel qui les spécifie chacune et qui leur est donc lié conceptuellement plutôt que par simple contingence comme le voudrait leur rôle causal s'il en était. Or, quand Lyons mentionne que le contenu intentionnel de la colère, c'est l'*évaluation* d'une situation *jugée* désagréablement frustrante ou irritante pour soi et que cette évaluation fait précisément partie de l'émotion colère, il exclut par le fait même qu'elle puisse causer ladite émotion. Mais ne pourrait-on pas envisager que *le fait* même *de juger* soit bel et bien, en tant qu'occurrence, une cause de cette émotion - exactement au sens où Donnellan l'entendait soit «ce qui rend possible» l'émotion - et que le *contenu* de ce jugement - par exemple, un «offensant» - soit, lui, le contenu intentionnel conceptuellement lié à l'émotion. J'ai en effet mis en doute plus tôt le fait que dans *l'expérience* émotionnelle même, l'individu *juge*. À mon avis, si l'on accepte l'exigence humaine des éléments distincts dans le rapport de causalité, c'est là la seule interprétation possible qui puisse justifier l'approche «causale-évaluative» (*causal evaluative*) de Lyons dans sa théorie explicative de l'émotion. En

effet, on peut envisager qu'un jugement ou qu'une évaluation puisse exister sans qu'une émotion s'en suive tout comme on peut avoir une émotion qui ne repose pas sur le fait de juger comme tel mais plutôt sur le contenu du jugement. Je peux très bien juger violents les jeunes d'aujourd'hui sans que cela ne m'indigne, mais si je suis indigné, il y a peu de chances que mon indignation ait comme contenu intentionnel le fait que j'aie porté un jugement sur la conduite des jeunes. Le contenu intentionnel sera plutôt le caractère scandaleux pour moi (contenu du jugement) de leur conduite. Par contre, le fait même que j'aie porté ce jugement peut certainement figurer lui comme cause de mon indignation au sens où il l'aura rendue possible sans en être une partie qui lui soit liée conceptuellement comme l'est le contenu même du jugement ou de l'évaluation. Il faut dire que chez Hume la question se résoud plus simplement dans la mesure où les émotions sont essentiellement constituées de sentiments de plaisir et de déplaisir ressentis tout à fait privément par l'individu. Il n'y a donc pas d'objection chez cet auteur à ce que le contenu même des croyances et des jugements évaluatifs puisse causer l'émotion puisqu'il en est bel et bien distinct. Bricke (1974) a bien vu cela quand il mentionne que, pour Hume, chaque émotion dépend d'abord causalement de l'occurrence de pensées appropriées, de croyances et d'évaluations que fait l'individu.

Peut-on appliquer le même raisonnement en ce qui concerne la place des désirs dans l'expérience émotionnelle? Je le pense. Le fait même d'avoir un désir peut certainement causer une émotion dans le sens de la rendre possible. Ainsi, la joie de voir ma conjointe peut dépendre, tout au moins en partie, du fait que j'ai le désir de la voir, mais le contenu

intentionnel de mon émotion ne peut pas être ce même désir. Je ne peux pas être joyeux d'avoir le désir de la voir. En fait, le contenu intentionnel de mon émotion «joie» sera le caractère agréable que revêt la satisfaction de mon désir. Je serai joyeux de voir ma conjointe.

Des auteurs comme Thalberg (1964), Staude (1974) et Aquila (1975) ont discuté en détails cette question de la place des pensées (croyances, connaissances, désirs, jugements) dans les émotions. Pour Thalberg, les pensées sont essentiellement constitutives des émotions et ne les causent pas. Aquila (1975) en résume ainsi la pensée : quand X a une émotion E dirigée vers un objet O , X a des pensées à propos de O . Cette position se distingue des «*causalist theorists*» pour lesquels quand X a une émotion E dirigée vers O , alors E est causé par les pensées de X à propos de O . Elle se distingue aussi des «*entailment theorists*» pour lesquels quand X a une émotion E dirigée vers O , cela implique que X a des pensées à propos de O . Staude (1974) observe avec raison qu'il n'y a guère de différence entre la position de Thalberg et celles des «*entailment theorists*». Dire comme le premier que lorsque X éprouve du dégoût pour le peu d'hygiène de son voisin, il a en même temps des pensées à propos de ce peu d'hygiène ne signifie évidemment pas que cette convergence de l'émotion et des pensées est tout à fait aléatoire ou accidentelle. Celles-ci sont en fait constitutives de l'émotion parce que leur objet est aussi celui de l'émotion. Or, les «*entailment theorists*» soutiennent en fait la même chose quand, pour reprendre le même exemple, ils soulignent que si X éprouve du mépris pour le peu d'hygiène de son voisin, cela implique logiquement qu'il a des pensées sur cet objet (peu d'hygiène). On voit donc que l'objet de la pensée est aussi celui de l'émotion

pour eux. Mais ces derniers, tout comme Thalberg, n'acceptent pas le point de vue des «*causalist theorists*» selon lequel les pensées de *X* à propos de l'objet causent l'émotion. Non seulement cela contrevient-il au principe huméen du caractère nécessairement distinct de deux états dont l'un causerait l'autre, mais cela va à l'encontre du caractère corrigible des causes. En effet, si l'on peut toujours se tromper sur les causes, on ne peut se tromper sur une croyance constitutive de l'émotion. Si on juge un objet irritant, menaçant ou attirant, cette évaluation ne peut être soumise au critère de vérité. Que l'objet puisse avoir de telles propriétés ou non est une question qui arrive en second lieu. L'important est que dans mon émotion, colère, peur ou amour, je lui accorde ces propriétés. Je ne crois pas que cette réplique de Thalberg aux causalistes soit dévastatrice.

D'abord, à partir du moment où l'on accepte que le contenu intentionnel d'une émotion est quelque chose de distinct de l'évaluation qui y a conduit, l'exigence huméenne en matière de causalité est satisfaite. Si le caractère attristant d'une situation diffère du fait de la juger, ce fait peut causer l'émotion «tristesse» dont l'attristant est le contenu intentionnel. Et je pense qu'on peut dire cela : être insulté est un événement différent du fait d'entendre une insulte ou de juger qu'un propos insulte. Le jugement en tant qu'occurrence diffère de son contenu un peu à la manière dont la cause diffère de son effet.

En second lieu, il est juste de dire comme Thalberg que les causes sont corrigibles, mais que les croyances qui alimentent l'émotion en un sens ne le sont pas. Effectivement, je crois

toujours vrai et ce que je juge menaçant ou insultant n'a pas à être soumis au critère de vérité. À mon avis, cela n'empêche en rien que je puisse faire des évaluations ou des jugements inappropriés. Je peux bien continuer à juger les cobras non dangereux alors que tous m'avisent de les garder à distance, mais si je tiens à la vie, j'ai intérêt à modifier le contenu de mon jugement. Le fait est que nous évaluons ou interprétons mal certaines situations. Cela n'autorise pas à dire que les croyances qui font partie de cette évaluation dans l'émotion sont corrigibles en elles-mêmes, mais le jugement demeure certainement perfectible. Le cas contraire nous forcerait à conclure en l'impossibilité qu'une émotion puisse s'avérer inappropriée ou dysfonctionnelle. Or, comme nous le verrons plus loin, tel n'est pas le cas, du moins selon le ou les critères retenus pour juger une émotion appropriée ou non. Une émotion issue de croyances mal fondées peut effectivement être jugée inappropriée. Mais si ces croyances sont telles, il peut en un sens être approprié d'éprouver cette émotion. Nous reviendrons plus en profondeur sur cette question du caractère approprié ou non des émotions à la fin du présent chapitre et au Chapitre 4. En résumé :

- nous avons jusqu'ici identifié deux antécédents de l'émotion : la situation déclenchante et la perception qu'en a l'individu;
- nous avons mentionné que la situation déclenchante comprenait des objets matériels (personne, animal, objet) ou des objets non matériels (événements, états de faits, états de

choses) qui, dans leur mode d'occurrence, pouvaient causer l'émotion sous certaines conditions;

- nous avons toutefois observé que le possible rôle causal de ces objets ne se présente pas en mode autonome : la situation déclenchante doit évidemment être perçue par l'individu;
- la perception qu'a l'individu de cette situation est sélective et contextualisée. Elle s'alimente de sensations bien sûr, mais surtout de pensées, de connaissances, de croyances, de désirs et de jugements;
- le jugement ou l'évaluation (*appraisal*) qui s'organise dans cette perception ne fait pas partie de l'émotion et peut donc la causer;
- le contenu de ce jugement ou de cette évaluation mène au contenu intentionnel qui détermine le caractère spécifique de l'émotion concernée. En ce sens, il ne peut causer l'émotion.

De ces considérations émergent deux questions auxquelles il faut maintenant répondre : 1° comment une évaluation ou un jugement en arrivent-ils à causer une émotion? et 2° si les cognitions comprises dans l'évaluation ou le jugement causent l'émotion, est-ce dire que l'émotion n'a pas vraiment de contenu cognitif, mais seulement une qualité sensible?

2.2.4 - *Comment l'évaluation ou le jugement causent l'émotion*

Une façon de répondre à la première question est d'emprunter la voie des causes structurantes tracée par Dretske (1988), mais en l'appliquant aux causes d'émotions plutôt qu'aux causes des comportements comme c'est le cas chez cet auteur. Aux questions du genre : qu'est-ce qui fait que je suis heureux quand je juge quelque chose agréable? que j'ai peur quand on me menace? que je deviens en colère lorsqu'offensé? bref, que je m'émeus en certaines circonstances et pas en d'autres?, on ne peut, du point de vue des causes structurantes, fournir ultimement que deux réponses : ou bien l'émotion et l'évaluation qui la cause sont le fruit d'une programmation génétique qui, en s'installant dans l'évolution de certaines espèces, leur aurait conféré un avantage sélectif leur permettant de mieux s'adapter à leur environnement; ou bien, elles sont le fruit d'un apprentissage social complexe et progressif fortement enraciné dans un environnement dont les effets s'avèrent déterminants à cet égard. On aura reconnu là, bien sûr, les perspectives évolutionniste et développementale.

On se doute bien que pour des émotions primaires comme la peur, la colère, la surprise et peut-être la joie et la tristesse, l'explication phylogénétique puisse s'avérer tout à fait appropriée. Darwin (1872) d'abord, puis Izard (1991), Plutchik (1991) et Johnson-Laird & Oatley (1992) ont formulé à cet égard des propositions éclairantes. Par ailleurs, il semble aussi évident que, pour plusieurs émotions, l'explication causale structurante doive emprunter une perspective développementale. Il est par exemple impensable d'imaginer qu'à la naissance même, un enfant puisse ressentir de la honte, de la jalousie, de la fierté ou de la pitié. De telles

émotions ne voient le jour que suite à une configuration de jugements, de croyances, de connaissances, de désirs et d'intérêts socialement contextualisés.

Il faudrait toutefois se garder ici de penser que ces deux types d'explication puissent se partager distinctement diverses émotions en fonction de leur *modus operandi*. L'explication développementale, par exemple, demande que pour tous les cas d'émotions qu'elle pourrait présenter, l'individu ait eu la maturation nerveuse suffisante pour procéder aux opérations cognitives minimales nécessaires au déclenchement de ces émotions. Cette maturation nerveuse est, à l'origine, inscrite génétiquement, en termes dispositionnels, dans l'organisme. En ce sens, elle est phylogénétiquement causée. Mais pour qu'elle arrive à terme, elle a besoin d'un environnement propice à son développement. Si le chien n'est pas jaloux, ce n'est sûrement pas dû à l'absence de circonstances où l'apprentissage d'une telle émotion aurait pu être fait. Il n'a tout simplement pas, d'un point de vue phylogénétique ou évolutionniste, les attributs neurophysiologiques nécessaires à l'élaboration de jugements, de croyances et de valeurs qui interviennent dans la jalousie. Si l'homme est jaloux, ce n'est certainement pas uniquement parce qu'il a les attributs neurophysiologiques nécessaires à l'élaboration de ces mêmes jugements, croyances ou valeurs, mais c'est aussi parce que l'environnement permet par apprentissage minimal l'exercice et le développement de ces attributs. Inutilisées, les fonctions organiques s'atrophient.

À la question donc «qu'est-ce qui fait que l'homme s'émeut quand l'événement *X* se produit?», on pourrait, par l'approche des causes structurantes, répondre de façon lapidaire : 1° parce qu'il est ainsi fait (évolutionnisme) et/ou 2° parce que c'est ce qu'il a appris à faire (développementalisme). Dans la perspective d'une étude portant sur les conditions de rationalité des émotions, une réponse fataliste de ce genre n'est guère éclairante. En fait, le principal problème auquel nous confronte la voie des causes structurantes dans l'examen des causes de l'émotion, c'est celui de devoir plonger dans la complexe histoire causale du développement humain pour tenter d'y saisir la ou les causes les mieux susceptibles d'expliquer les émotions. Aussi bien labourer la mer!

Il me semble que si l'on veut faire un pas en avant - aussi timide soit-il - dans l'identification de ce qui fait que des évaluations et des jugements en arrivent à causer l'émotion, on doit à nouveau faire place au concept de l'*intérêt personnel*. J'ai déjà mentionné que pour qu'un objet puisse causer une émotion, il devait se présenter comme une menace ou comme un renforcement de l'intérêt personnel. C'était là la cinquième condition. Pourtant, à lui seul, aucun objet ne peut faire cela. La tornade ne me menacera jamais si je ne suis pas là ou si je la regarde ivre mort. Je ne me réjouirai jamais d'une demande en mariage qui, à mes goûts, ne vient pas de la bonne personne. En clair, je dois entretenir à propos de ces objets des croyances et des désirs qui non seulement me les font juger pour ce qu'ils sont, mais aussi et surtout pour ce qu'ils *signifient* pour moi. En effet, les évaluations et les jugements qui mènent au contenu intentionnel d'une émotion me mettent toujours en rapport significatif avec les objets dans lesquels se réalise ce contenu. Faute de cela, il n'y a pas d'émotion. Comme dirait

Greenspan (1988), dans tous les cas d'émotions, j'évalue une situation en fonction du confort ou de l'inconfort qu'elle m'apporte. Si cela est juste, on voit mieux en quoi les évaluations et les jugements, qui m'amènent au contenu intentionnel de l'émotion, causent en même temps l'émotion. Ils la causent non pas seulement parce qu'ils présentent, par exemple, une insulte comme offensante, mais parce qu'ils la présentent offensante pour soi d'abord, donc créant de l'inconfort. Mais quelle est l'utilité d'une explication de cette nature? Elle permet, à mon avis, de résoudre de façon minimalement satisfaisante, des cas d'émotions où l'identification des causes n'est pas évidente. Par exemple, comment expliquer qu'hier le souvenir de la mort de mon père m'ait attristé aux larmes et qu'aujourd'hui, j'en aie un souvenir analogue, mais dans l'indifférence. Rien ne m'autorise à dire que c'est la mort de mon père qui a causé ma tristesse : cette mort, elle dure depuis longtemps et durera encore un bon bout de temps! Pourtant, ma tristesse ne suivra probablement pas et la condition de régularité sera ainsi enfreinte. Rien ne m'autorise non plus à dire que c'est le souvenir lui-même ou le fait que je me souviens qui cause ma tristesse : ma mémoire opère à tous les jours et l'émotion n'est pas toujours au rendez-vous, beaucoup s'en faut. Serait-ce le contenu intentionnel de mon souvenir qui cause l'émotion? Non plus, parce que, rappelons-le, il est conceptuellement lié à mon émotion. Alors? À mon avis, la seule explication possible à cette tristesse d'hier, c'est que les désirs, croyances et pensées qui alimentaient alors mon souvenir différaient de celles d'aujourd'hui en ce qu'elles plaçaient mon souvenir sous le spectre de mon intérêt personnel, ce qu'elles ne font pas aujourd'hui. Hier, je pouvais croire, dans le souvenir de la mort de mon père, «qu'il était irréductiblement mort et que je ne le reverrais plus jamais, malgré ce désir que

j'avais de le revoir». La tristesse s'en suivait. Aujourd'hui, le souvenir de la mort de mon père est alimenté par la croyance «qu'il est mort le même jour et de la même façon que son frère». L'indifférence suit. D'aucuns diront que je ne mets pas en cause deux souvenirs identiques dans leur contenu de croyances et de désirs. C'est exactement ce que je soutiens et c'est pour cette raison que l'un peut causer la tristesse et pas l'autre. Les croyances du premier placent l'individu dans un rapport intéressé avec l'événement que rappelle le souvenir, alors que celles du second le placent en quelque sorte comme un simple observateur. Dans le premier cas, l'évaluation prend aussi en considération la présence d'un désir ou d'un souhait - celui de pouvoir revoir son père - ; dans le second, ce désir apparaît absent. En ce sens, le premier souvenir incorpore l'intérêt personnel de l'individu, mais pas le second. Je doute que l'on puisse aller plus loin quand on veut expliquer qu'est-ce qui fait (cause) que *X* juge attristant *Y*.

2.2.5 - Le contenu cognitif dans l'émotion

La deuxième question à laquelle il fallait répondre consistait à se demander si l'émotion contient quand même des pensées, des croyances et des désirs, une fois entendu que les jugements qui la causent contiennent eux aussi des cognitions. Si je pose la question de cette façon, c'est que, dans la littérature à la fois psychologique et philosophique, une grande partie de la discussion sur la place des évaluations et des jugements dans l'émotion a consisté à déterminer si les cognitions impliquées dans ces jugements pouvaient causer l'émotion ou s'ils en étaient des éléments constitutifs. De cette discussion, on a tiré la conclusion hâtive que si

des pensées ou des croyances pouvaient causer l'émotion, alors celle-ci ne comprenait pas de pensées ou de croyances et pouvait alors être réduite à une expérience sensible. À l'inverse, si des pensées et des croyances sont des éléments constitutifs de l'émotion, alors l'évaluation et le jugement font partie de celle-ci et ne peuvent donc la causer. Toute la discussion entre Thalberg et Aquila laisse paraître ce genre d'argument. À mon avis, le problème est esquissé à trop grands traits.

Que des évaluations et des jugements contiennent des cognitions qui puissent causer l'émotion, j'en suis, mais qu'en conséquence, l'émotion ne soit pas cognitivement constituée, c'est une conclusion que je ne saurais partager. L'émotion s'accompagne habituellement de pensées, de croyances et de désirs qui la nourrissent et qui s'en nourrissent. Ces pensées et croyances font partie de l'émotion, mais ne la causent pas : ce sont d'autres pensées ou croyances qui s'inscrivent dans un lien causal avec l'émotion. Par exemple, si je juge que *X* m'a insulté, les pensées et croyances que contient mon jugement peuvent causer ma colère ou mon indignation; mais les pensées qui construisent mon argument de réplique et les croyances qui me convainquent que je n'ai pas «à me laisser faire» sont toutes des cognitions qui font partie de l'émotion sans la causer.

Forgas (1995b) a développé un modèle intégrateur d'affects et de cognitions qu'il nomme «modèle d'infusion affective» (*affect infusion model*) par lequel il cherche à démontrer que, à l'intérieur même d'une expérience affective, certaines cognitions colorent les affects en

question et s'en trouvent elles aussi colorées. Plusieurs études touchant les mécanismes attributionnels dans les comportements humains évoquent ce type d'«infusion» cognitivo-affective. Quand je suis en colère contre ma conjointe, cette colère a pu être causée par des jugements cognitifs que j'ai tenus suite à ses propos ou à sa conduite. Mais quand je lui exprime cette colère et que «le ton monte» - comme le veut l'expression populaire - ma colère influence les propos et les jugements attributionnels que je lui adresse et ces mêmes jugements renforcent à leur tour mon émotion. Allez donc chercher à isoler les termes de l'expérience émotionnelle que j'éprouve. Quand la toile est orange, inutile de chercher les pigments rouges et jaunes. Bref, les émotions possèdent en général des cognitions de cette nature. Et ce n'est pas parce qu'elles sont cognitivement causées, qu'elles ne sont pas cognitivement constituées. Ce qui apparaît le plus plausible c'est que l'émotion fasse appel à des pensées et à des croyances qui la causent en un temps t_1 et à des pensées et à des croyances qui s'y fondent en un temps t_2 .

Cela étant dit, on peut terminer cette partie et ce chapitre en se demandant quelle peut bien être la contribution d'une connaissance des causes de l'émotion dans l'explication et la compréhension de cette dernière. J'ai déjà mentionné qu'à proprement parler, ce ne sont pas les causes mais bien les raisons qui expliquent l'émotion au sens de pouvoir la justifier. Les causes ne font qu'en identifier la source. Cela reste vrai. Mais pour bien cerner cette distinction, j'examinerai l'apport respectif de chacune d'elles dans la connaissance et la compréhension de l'émotion.

2.2.6 - Des causes et des raisons dans l'explication des émotions

«Pourquoi es-tu en colère papa?»

- Parce que mon patron m'a insulté.
- Pourquoi deviens-tu fâché quand ton patron t'insulte?
- Parce que je n'aime pas me faire insulter.
- Pourquoi?
- Parce que...mange ta soupe!

Le problème avec les questions d'enfants, c'est qu'elles commencent toujours par «pourquoi». Posées à répétition, des questions ainsi amorcées laissent perplexe quant à la nature de l'information demandée. En principe, le «pourquoi» appelle en réponse une *explication*. Quand, dans le dialogue précédent, le père répond que c'est l'insulte du patron qui le met en colère, il n'explique pas celle-ci : il en identifie la source, la *cause*. Si l'enfant voulait une explication des raisons de sa colère, c'est raté. Quand le père répond à la deuxième question que sa colère s'explique par la raison qu'il n'aime pas être insulté, il fournit là une explication de sa colère. Si l'enfant voulait savoir *qu'est-ce qui* fait qu'il se fâche quand on l'insulte; c'est à nouveau raté. C'est d'ailleurs pour cela que l'autre «pourquoi» survient : il voulait connaître la ou les causes (structurantes) de la colère comme réponse à l'insulte. Dans un tel imbroglio, manger sa soupe devient commode!

Même si, en principe, ce sont donc les raisons qui expliquent - au sens de justifier - et les causes qui identifient la source des émotions, dans le cas présent, j'adopterai une position moins orthodoxe et considérerai, pour les fins de l'examen, deux types d'explication des émotions par leurs antécédents : ce seront l'explication par cause et l'explication par raison. En fait, il n'y a guère d'hérésie dans cette position puisqu'en suivant par exemple le modèle davidsonien d'explication causale de l'action, les raisons sont aussi des causes de l'action, mais qui rationalisent celle-ci. Elles sont, pour reprendre l'expression de Davidson (1963), une «sous-espèce des explications causales ordinaires».

a) L'explication par cause

Si, à proprement parler, les causes d'émotions ne nous permettent que d'identifier les sources de ces dernières, alors elles peuvent nous sembler peu informatives dans l'explication des émotions. J'ai d'ailleurs formulé une telle suggestion antérieurement. Pourtant des auteurs comme Kenny (1979) et Gordon (1987) pensent que la connaissance des causes de l'émotion est non seulement utile à la compréhension par l'individu de son émotion, mais qu'elle lui est même parfois indispensable. Il faut dire que chez ces auteurs, la signification accordée au concept de cause est moins restrictive que chez des auteurs comme Ryle (1949) par exemple. Pour Gordon, connaître la cause de certaines modifications dans l'attention physiologique de l'individu permet à ce dernier de reconnaître justement l'émotion en cause. Si je sais que le durcissement ou la crispation de mes traits est dû aux propos offensants qu'on m'a adressés, alors j'y reconnais là la colère; mais si je sais que ces manifestations relèvent d'une difficulté

de compréhension dans un travail d'analyse, j'y verrai là un effort de concentration plus marqué. Pour Gordon, l'émotion résulte donc d'un état d'attention (*arousal*) auquel est attribué une cause, forcément consciente ici. Bien qu'il s'en défende, Gordon exprime là un point de vue très peu différent de celui de Schachter (1964) selon lequel l'émotion est causée par une modification de l'attention physiologique que l'individu attribue causalement à une situation qu'il appelle par «reconnaissance» une situation de peur, de joie, de colère, etc. Chez ces deux auteurs, l'attribution causale demande l'intervention de jugements, de connaissances et de croyances qui permettent d'identifier l'émotion en présence et de l'expliquer sommairement en pouvant au moins lui attribuer une source déclenchante. Ce qui nous intéresse ici n'est pas seulement de déterminer quoi cause quoi selon que l'on emprunte le point de vue de Gordon ou de Schachter, mais aussi de montrer que *l'identification d'une cause* à l'émotion est déjà pour l'individu une première façon d'en amorcer une explication, si minime fût-elle. Si j'ai du dégoût pour la nourriture périmée que l'on a mise dans mon assiette, je serai rassuré de pouvoir expliquer à la fois cette émotion et les «hauts-le-coeur» qui l'accompagnent par le fait même qu'on a mis cette nourriture sous mes yeux. Certes, en réalité, mon explication se limite à l'identification d'une cause. Mais si ce dernier geste n'avait pas été posé, je m'inquiéteraï probablement de mes symptômes de dégoût en me demandant s'ils n'annoncent pas un problème de santé quelconque.

Nous pourrions alors répliquer à Gordon que c'est l'identification de l'objet émotionnel et non de la cause qui satisfait l'individu dans l'explication de son émotion. C'est un peu ce

que soutiennent Kenny (1979) et Solomon (1984) quand ils mentionnent chacun à leur façon que l'«explication» d'une émotion par sa cause est en fait un regard particulier que porte l'individu sur le référent intentionnel de son émotion. En attribuant une cause à son émotion, l'individu nous renseigne sur sa façon d'appréhender l'objet de cette émotion. Encore ici, le bien-fondé de cette position tient d'abord aux types d'objets émotionnels envisagés. Il est évident que dans le cas où un événement cause l'émotion, une telle position se voit confirmée. Si j'explique ma joie par le fait que j'ai trouvé un billet de mille dollars (cause), je dis en même temps que ma joie porte sur le fait de gagner mille dollars (événement). J'appréhende donc avec joie cet «objet». Par ailleurs, dire que cette corde par terre est la cause de ma frayeur ne dit absolument rien, en termes d'explication justificante, du contenu *intentionnel* de ma peur qui est en fait le caractère menaçant de la couleuvre que je croyais voir en cette corde. De même, si j'explique ma passion amoureuse soudaine pour Mélissa par une cause *structurante* comme l'action génétiquement programmée d'un élément neurochimique agissant dans une circonstance de cette nature, cela ne dit rien sur ma façon de voir Mélissa. Ça ne fait qu'identifier d'où vient le fait que *j'aime*. Dans ces deux derniers cas, l'explication de l'émotion par l'identification de sa cause devient fort limitée, voire plus obscure qu'éclairante.

En somme, l'explication «par cause» dans l'expérience émotionnelle permet davantage à l'individu de *connaître* la cause de son émotion qu'elle lui permet de comprendre, d'expliquer et de justifier cette émotion. Gordon (1987) note avec à-propos que, pour toutes les émotions «factives», c'est la *connaissance* de *p* qui cause l'émotion *E*. Si j'éprouve de la

joie parce que j'ai obtenu cette promotion, c'est d'abord le fait de savoir que j'ai obtenu cette promotion qui cause ma joie. Mais cette explication sera à mon avis insatisfaisante pour l'individu parce qu'elle répond plus à une question du type «qu'est-ce qui ou quoi» qu'à une question du type «pourquoi». En effet, pourquoi le fait d'obtenir une promotion me rendrait-il heureux, moi qui abhorre les responsabilités et les honneurs? On voit bien ici qu'en général, en ce qui concerne les émotions, c'est bien plus une explication «par raison» que «par cause» qui sera le plus susceptible d'expliquer l'émotion, comme le note d'ailleurs Ryle (1949).

b) L'explication par raison

Si le fait de savoir que j'ai été promu me permet d'«expliquer» causalement mon émotion, la «raison» de cette émotion est d'abord que j'ai une attitude favorable à l'égard de ma promotion. J'évalue que celle-ci sert mes intérêts. Si j'avais eu une attitude défavorable à ce sujet, j'aurais «piqué une sainte colère» au patron qui aurait eu l'odieuse idée de m'accorder une promotion! Quand, face à une émotion éprouvée, je peux invoquer une raison pour l'expliquer ou pour la justifier, alors l'explication «par raison» me satisfait davantage parce qu'elle accorde à mes yeux, une certaine légitimité à cette émotion puisqu'elle la relie à mes propres attitudes (*pro ou con-attitudes*). Aux fins de compréhension, l'explication «par cause» ne fournit pas un tel degré de légitimité aux émotions. Elle nous informe plus sur la source que sur le fondement, pour reprendre une distinction qu'apportait Thalberg (1964).

Gordon (1987) considère toutefois que l'explication par raison peut se présenter sous deux aspects, en particulier dans le cas des émotions dites épistémiques (crainte, espoir, inquiétude). On peut avoir une raison «jugementale» (*judgmental*) ou épistémique de craindre que p si l'on *croit* que p pourrait être le cas et on peut avoir une raison «attitudinale» de craindre que p si l'on *souhaite* que p ne soit pas le cas.

En ce qui concerne la raison de type «jugementale», Gordon note que «la possibilité que p soit le cas» se présente plus comme une raison que comme une cause à la crainte. Comme une telle possibilité appartient au futur et qu'un événement futur ne peut causer un état actuel, ce sera donc pour Gordon l'*incertitude* actuelle qui cause l'émotion de crainte. À mon avis, l'auteur commet ici une erreur de perspective. Ce qui cause la crainte n'est pas à proprement parler le caractère incertain de p , mais bel et bien la possibilité que p soit le cas. Quand je crains que mon enfant se blesse en vélo, ce n'est pas le caractère incertain de ce possible événement qui me fait peur, mais bien la possibilité qu'il se blesse. Dans ce cas, cette possibilité me fournit une explication par cause de cette émotion. Il n'y a pas d'objection à ce que «la possibilité que p » cause une émotion dans la mesure où, même si le fait que p soit le cas ou non appartient au futur, l'idée, elle, que p soit possible appartient au présent de l'individu. Plus précisément, l'occurrence de l'idée que mon enfant pourrait se blesser est un événement mental actuel qui peut causer ma crainte, mais le fait que mon enfant se blessera ou non ne peut, lui, causer ma crainte parce qu'il est à la fois futur et incertain. Il me semble donc que ce que Gordon appelle une raison «jugementale» peut très bien être considéré comme

une cause si l'on accepte que l'occurrence d'une idée - que p pourrait être le cas - puisse constituer un événement mental actuel.

En ce qui concerne la raison de type «attitudinal», Gordon est tout à fait justifié à mon avis de suggérer qu'elle se rapporte au fait que l'individu *souhaite* que p soit le cas ou non. En ce sens, l'explication par raison prend ici toute sa force. Quand je crains que mon enfant se blesse en vélo, mon émotion peut très bien s'expliquer et se justifier par la raison que je ne souhaite pas qu'il se blesse. Dans cette crainte, nous sommes donc en présence d'une cause - la possibilité qu'il se blesse - et d'une raison - le souhait qu'il ne se blesse pas -. Ces deux éléments interviennent dans l'explication causale de l'émotion en question. Mais lequel des deux éléments est le plus susceptible de satisfaire l'individu dans sa volonté de comprendre et d'expliquer son émotion? À mon avis, c'est assurément le deuxième parce qu'il fournit une explication par raison à l'émotion. En effet, il est permis d'imaginer qu'on puisse craindre que notre enfant se blesse sans que la possibilité qu'il se blesse (cause) soit manifeste, mais il est pratiquement impossible de craindre que notre enfant se blesse si le souhait qu'il ne se blesse pas (raison) est absent. Mon enfant pourrait dormir paisiblement dans sa chambre, sans risque apparent, et je pourrais néanmoins développer une crainte névrotique que le plafond s'écroule sur sa tête ou que le plancher cède sous son lit. On voit toutefois mal comment je pourrais craindre qu'il se blesse si les événements évoqués me laissent tout à fait indifférent quant au fait qu'ils puissent se produire ou non. Il apparaît plus clairement ici qu'une explication par

raison permet mieux à l'individu de comprendre son émotion parce qu'elle place à l'avant-scène les intérêts de l'individu (préférences, souhaits, désirs).

Cette observation s'applique tout autant aux émotions dites «factives». Si j'ai perdu une forte somme d'argent au casino, la croyance (ou la connaissance) que j'ai perdu une forte somme peut bien causer ma tristesse, mais c'est d'abord le fait que je *désirais* ne pas perdre d'argent qui constitue la raison attitudinale de ma tristesse. Si on me demande : «*Qu'est-ce qui te rend triste?*» Je ne répondrai pas : «Parce que je ne voulais pas perdre d'argent», mais plutôt : «Je me suis fait “laver” au casino». Mais si on me demande : «*Pourquoi es-tu triste?*» Je pourrais répondre : «Parce que je ne voulais pas perdre d'argent et que j'en ai perdu». Ces questions et ces réponses montrent qu'entre deux types d'explication - par cause et par raison -, c'est la dernière qui possède le pouvoir explicatif le plus satisfaisant pour l'individu parce qu'elle permet la compréhension et la justification de l'émotion. Sans s'opposer radicalement à ces propos, Davidson (1963) note, quant à lui, que les raisons qui expliquent une action (ou une émotion) sont en fait des causes de celles-ci, mais vues sous un certain jour ou sous une certaine description. Ces raisons comportent des pro-attitudes et des croyances qui rationalisent l'action (ou l'émotion) sous un angle particulier. Il appelle ces raisons des raisons «primaires». Et pour lui, les raisons primaires sont des causes dans le sens où, sans elles, l'action (ou l'émotion) ne serait pas survenue. Même dans le cas où ces raisons réfèrent à des états ou à des dispositions, Davidson réplique à ceux pour qui les causes doivent être des événements que la manifestation de ces états est bel et bien un événement. Ce qui est

particulièrement intéressant dans les propos de cet auteur, c'est que la présence d'une raison primaire pour expliquer une action (une émotion?) fait apparaître son agent comme un être rationnel. En effet, l'attitude et la croyance comprises dans la raison primaire peuvent servir à la construction d'un syllogisme du type si X croit que p et est favorable à p , alors X jugera souhaitable de faire p . Dit à l'inverse si X fait p rationnellement, alors il croit que p et est favorable à p . Reste à se demander si on rationalise une émotion comme on rationalise une action. J'y reviendrai.

Pour le moment, l'insistance que mettent Davidson et Gordon sur la présence des pro-attitudes - ou des contre-attitudes pour les émotions négatives -, m'amène à faire ressortir à nouveau l'importance de l'intérêt personnel dans l'expérience émotionnelle. En effet, les pro et les contre-attitudes témoignent chez l'agent de sa position favorable ou défavorable face à une situation donnée. Bien sûr, cela ne suffit pas à l'expérience émotionnelle. Je peux croire que le président des États-Unis est sans reproche, être favorable à sa vertu, mais ne pas être déçu ou irrité pour autant si j'apprends qu'il a quelque vice. Pour que les attitudes et croyances soient des raisons primaires qui causent une émotion, elles doivent rationaliser celle-ci en fonction d'un intérêt personnel au sens entendu jusqu'ici. Si les raisons primaires sont des causes qui justifient l'émotion sous une certaine description, il apparaît nécessaire que l'intérêt personnel soit inclus dans cette description. Faute de cela : ou bien il n'y a pas d'émotion; ou bien l'émotion est causée, mais sans raison, comme ce pourrait être le cas pour une émotion suscitée par stimulation électrique. Mais dans une situation de ce genre, on sort évidemment

du registre de l'émotion comme état intentionnel. Ce qui m'apparaît toutefois intéressant à retenir dans le fait que l'émotion s'explique mieux par des raisons que par des causes - même si pour Davidson (1963), par exemple, les raisons sont dans les faits un type particulier de causes, ce sur quoi je reviendrai plus loin -, c'est qu'une explication par raisons est justement vue par des auteurs, tel Føllesdal (1986), comme une marque de rationalité dans l'explication de l'action tout au moins. Si cela est juste, on pourrait penser qu'il en est de même dans l'explication de l'émotion. Ce sujet sera discuté plus loin. Pour le moment, on peut se demander si un examen des *fonctions* de l'émotion, vue comme état intentionnel, peut nous être utile au plan d'une étude de leur éventuelle rationalité.

2.3 L'émotion au plan fonctionnel

Dans une étude portant sur la rationalité des émotions, il importe de pouvoir répondre à des questions comme : à quoi servent les émotions? Quels rôles jouent-elles dans la vie des individus? Quels effets produisent-elles? Quelle contribution apportent-elles dans la compréhension des comportements humains? Etc. Bref, par-delà l'expression émotionnelle elle-même, que suis-je en train de faire quand je me mets en colère, quand je saute de joie, quand je pleure sur mon sort, etc.? Toutes ces questions commandent en réponse des propos touchant la dimension fonctionnelle des émotions. Ce faisant, elles ouvrent aussi la discussion sur un sujet fort débattu aujourd'hui en philosophie de l'esprit : celui du caractère fonctionnel ou non des états mentaux.

Plusieurs auteurs ont examiné cette question. Pour certains, telle S. Cunningham (1991), on ne peut pas accorder un attribut de fonctionnalité aux états mentaux en les soustrayant aux contraintes du système physique dans et par lequel ils s'expriment. Tout au plus peut-on les *décrire* fonctionnellement. D'autres comme O. Flanagan (1992) pensent que les états mentaux remplissent bel et bien des fonctions qui, dans une perspective téléologique, possèdent une valeur adaptative pour l'individu. Quant à savoir si ces fonctions s'exercent consciemment chez ce dernier, Flanagan pense à l'instar de Dennett (1995) que c'est là une question de degré et de richesse du contenu conscient. Adoptant une position mitoyenne, Block (1995), pour sa part, distingue entre ce qu'il appelle une conscience «phénoménale» (*phenomenal consciousness*) et une «conscience accessible» (*access consciousness*); la première ne pouvant se prêter à une approche fonctionnaliste, contrairement à la seconde, parce qu'elle se résume à l'expérience brute d'états mentaux. Ainsi :

«La conscience phénoménale est l'expérience... Les propriétés conscientes phénoménales incluent les propriétés expérientielles des sensations et des perceptions, mais j'inclurais aussi des pensées, des désirs et des émotions... Ces propriétés de la conscience phénoménale se distinguent de toute propriété cognitive, intentionnelle ou fonctionnelle [des mêmes états]...

Un état est un accès à la conscience... si, en vertu de la possession de cet état, une représentation de son contenu est (1)... établie comme prémisses à un raisonnement, (2) utilisée pour le contrôle rationnel d'une action, et (3) utilisée pour le contrôle rationnel du langage.»

(Block, 1995, pp. 230-231)

On voit donc que chez Block, les états mentaux présents dans la conscience ne peuvent phénoménologiquement être investis de fonctionnalité alors que, sous un mode réflexif, ils peuvent effectivement s'avérer fonctionnels. Enfin, d'autres auteurs comme Nagel (1974),

McGinn (1989) ou Tye (1996) doutent tout simplement que les états de conscience puissent un jour se prêter à un examen philosophique pleinement satisfaisant. Quoi qu'il en soit, je n'irai pas plus loin dans cette voie d'analyse qui commanderait l'établissement d'une théorie consistante de la conscience et qui, par le fait même, m'éloignerait sensiblement de mes préoccupations de recherche. Le lecteur intéressé par cette question pourra consulter avec profit la section V du volumineux ouvrage de Block, Flanagan et Güzeldere¹⁷ traitant de la fonction de la conscience.

Toutefois, il est intéressant de noter que dans cette discussion sur le caractère fonctionnel ou non des états de conscience, rarement les émotions sont explicitement évoquées. Chacun à leur façon, des auteurs comme Rey (1980), Cunningham (1991) et De Lancey (1996) ont proposé des explications à ce fait. Rey, par exemple, s'oppose à ce qu'il appelle un fonctionnalisme «computationnel» applicable aux états mentaux. Il invoque le cas des émotions pour démontrer que, contrairement aux croyances ou aux préférences, ces états mentaux ne peuvent être utilisés sous une forme algorythmique dans l'établissement de plans d'action rationnels. Cela dit, Rey ne s'oppose pas à une sorte de fonctionnalisme général qui permettrait d'expliquer en termes théoriques la contribution des émotions à la compréhension des comportements humains. Cunningham pense elle aussi qu'on peut *décrire* la nature de certains états mentaux à partir des fonctions qu'on leur accorde, mais elle s'oppose à un fonctionnalisme qui soit caractéristique de ces derniers. Adoptant un point de vue physicaliste, elle invoque le cas des émotions pour

¹⁷ Ned Block, Owen Flanagan, and Güven Güzeldere (1997).

démontrer comment celles-ci, en prenant siège dans la physiologie même de l'organisme humain, empêchent de conclure à un fonctionnalisme pur des états mentaux. Enfin, De Lancey montre comment la distinction que fait Block entre une «conscience phénoménale» et une «conscience accessible» est dans les faits inapplicable au cas des émotions lesquelles, dans l'expérience, intègrent ces deux aspects de la conscience. En fait, De Lancey ne s'oppose pas comme tel à la distinction de Block, mais il considère que dans le cas des émotions, elle prend plutôt l'allure d'une osmose! Pour lui, l'émotion «tristesse», par exemple, ne peut être éprouvée comme phénomène de façon indépendante de l'accès conscient que j'ai à cette expérience. Je ne peux pas être phénoménalement triste en ayant conscience de ma joie de retrouver mes amis. De Lancey pense ici que la psychologie du sens commun est justifiée de lier l'expérience émotionnelle à une sorte de motivation à l'action, à la décision ou à la réflexion, accessible à la conscience. En ce sens, une étude de la fonction des émotions possède une légitimité certaine. Voilà exactement où je voulais en venir : par-delà un questionnement philosophique justifiable sur le caractère fonctionnel ou non des états mentaux, le langage ordinaire se sert fréquemment du terme «fonction» pour rendre compte de la contribution des émotions dans la vie des individus. En termes descriptifs tout au moins, les émotions remplissent effectivement des fonctions : quelles sont les principales? Un examen exhaustif des écrits sur le sujet m'amène à penser que, pour l'essentiel, les émotions exercent trois types de fonctions dans la vie des individus : 1° une fonction d'adaptation, 2° une fonction de communication et 3° une fonction de motivation.

2.3.1 - Une fonction d'adaptation

Attribuer aux émotions une fonction d'adaptation revêt au départ un caractère peu informatif si l'on accorde au terme «adaptation» la signification que lui prête Lazarus (1994) par l'expression anglaise «*to cope with*». Traduite littéralement en français, cette expression signifie à l'usage «composer avec». Effectivement, nous avons là un anglicisme qui est en train de s'installer dans la langue française et qui évoque la capacité ou la nécessité qu'ont ou doivent avoir les humains de s'adapter à différentes situations. En ce sens, manger, courir, dormir, penser, agir, etc. sont tous des modes d'adaptation qui peuvent en principe se passer des émotions et permettre néanmoins à l'individu de «composer avec» son environnement. L'être humain, paraît-il, s'adapte toujours et tout le temps! À l'évidence, il faut préciser davantage ce que l'on entend par cette fonction d'adaptation attribuée aux émotions. Je le ferai en empruntant à la perspective évolutionniste qui constitue un paradigme tout à fait approprié à la fonction d'adaptation que je veux mettre en lumière.

a) La survie

La thèse évolutionniste part de l'observation darwinienne selon laquelle la Terre n'est pas assez grande et ne possède pas suffisamment de ressources pour assurer la survie de toutes les espèces qui sont appelées à s'y développer. Il en résulte pour celles-ci un combat perpétuel pour leur survie avec la recherche et le développement de moyens pour assurer cette survie. Chez les humains comme chez les espèces animales dites supérieures, l'évolution aurait produit des systèmes biologiques (nerveux, endocrinien, sensoriel) assumant des fonctions de survie pour l'organisme. Cette évolution - en particulier celle du système nerveux central - aurait à son tour développé des états mentaux (croyances, désirs, préférences, intentions, pensées et

émotions) servant eux aussi à assurer la survie de l'individu. Hebb (1949) note par exemple que le degré d'«émotionnalité» (*emotionality*) va de pair avec le degré de sophistication du SNC. En ce sens, l'être humain est le plus «émotionnel» des animaux, dira-t-il. Quant à déterminer si, au niveau actuel de son évolution, l'être humain peut ignorer à l'occasion son système biologique et assurer en partie sa survie par l'action isolée de certains états mentaux, j'ai tendance à croire à l'instar de Cunningham (1991) qu'il ne peut tout simplement pas échapper aux contraintes ou aux possibilités d'un système par lequel même les états mentaux peuvent s'avérer fonctionnels. Mais c'est là une question qui situe la discussion du fonctionnalisme dans une perspective physicaliste que j'ai délibérément mise de côté dans les pages qui précèdent.

Je dirai donc comme première observation que les émotions ont comme fonction principale d'assurer, dans une perspective évolutionniste, la *survie* des individus qui en sont dotés. En ce sens précis, elles constituent des réponses *adaptatives* de l'organisme humain à des situations issues de son environnement et qui mettent en cause sa survie. Par exemple, il n'est pas nécessaire de s'improviser thaumaturge pour comprendre que le chevalier sans peur ou insouciant a bien des chances de mourir plus jeune que celui qui, jugulé par sa peur, pratique le retrait systématique devant la menace. En ce qu'elle traduit chez nous la conscience d'un danger ou d'une menace, la peur s'avère utile à notre survie. Mais avant même que les émotions prennent nom, des auteurs comme Ledoux (1994) et Griffiths (1990) ont montré que l'organisme humain, par l'intermédiaire du système limbique et de l'amygdale en particulier, était en quelque sorte programmé à réagir affectivement à diverses situations. Ces auteurs pensent que de tels systèmes *préparent* l'individu à une réponse émotionnelle qui, au départ,

se manifestera sous forme de modes affectifs primaires et qui, par la suite, au gré de cognitions de plus en plus sophistiquées, se spécifiera davantage dans le langage utilisé pour en rendre compte. Nous reconnaissons là un pattern d'évolution des émotions largement admis aujourd'hui (Ekman & Friesen, 1969; Tomkins, 1984; Izard, 1991; Plutchik, 1991; Johnson-Laird & Oatley, 1992) qui passe d'une disposition émotionnelle à des émotions dites primaires et qui se ramifie en de multiples émotions spécifiques selon le nombre et le degré de différenciations sémantiques contenues dans les cognitions qui alimentent ces émotions.

Dans la perspective évolutionniste, ce sont surtout les émotions de base (ou primaires) qui retiennent l'attention. J'ai déjà mentionné que la joie, la tristesse, la colère, la peur et le dégoût sont généralement celles qui sont concernées par ce vocable. Leur contribution à la survie des individus, mise en relief d'abord par Darwin (1955) lui-même, a été particulièrement examinée par Izard (1991) et par Plutchik (1991). Ainsi :

- la *colère* mobiliserait les énergies de l'individu pour la défense de son intégrité physique. En intimidant et en agressant ses adversaires sous la colère, l'être humain se donne un moyen de ne pas rendre les armes à la première menace, ce qui placerait ainsi sa survie sous le pouvoir et la volonté de son adversaire. Parfois, l'énergie et la force mobilisées sont telles que la colère prend le dessus sur la peur initiale et transforme en agression ce qui s'annonçait comme un comportement de fuite. Pensons seulement ici au danger que représente la bête traquée;

- la *joie* est le plus souvent associée, en termes évolutionnistes, au plaisir lié à l'activité de reproduction chez l'être humain. Comme cette activité lui est agréable, il s'y adonne avec régularité et assure ainsi la survie de son espèce. Évidemment, c'est là un point de vue assez restrictif et qui, au demeurant, laisse entrevoir une possible circularité. Dans une perspective plus large, Bowlby (1969), par exemple, pense que les premiers sourires de joie que s'échangent la mère (le père) et son enfant créent un attachement réciproque qui est vital pour l'enfant de très bas âge. En d'autres termes, s'il était impossible à l'enfant et à la mère de se communiquer de la joie, une telle privation pourrait être fatale pour l'enfant;
- la *peur* confirme chez l'individu la conscience d'une réelle menace à sa survie. Par les comportements de fuite qu'elle développe, elle lui permet d'échapper à ce danger. Izard (1991) note même que dans les cas où l'individu «fige de peur» devant le danger, cela peut être considéré comme un avantage sélectif devant les prédateurs qui repèrent leurs proies par les mouvements qu'ils décèlent dans l'environnement. Ne dit-on pas par exemple que devant l'ours, mieux vaut «faire le mort»?;
- la *tristesse* protège la survie des individus par sa contribution à l'organisation sociale des espèces grégaires. Par la tristesse, l'individu informe ses congénères de l'effet nocif que produit chez lui une perte ou une privation et leur indique, de ce fait, son besoin de compassion. Si la tristesse n'existait pas, le mal livrerait une bien plus chaude lutte au bien!;

- le *dégoût* était tout d'abord une réaction neurochimique se produisant dans les centres nerveux du goût lorsqu'une substance répulsive était ingurgitée. Au cours de l'évolution, cette réaction a amené l'individu à développer un pattern de rejet pour ce qui lui semble particulièrement mauvais, saisi surtout par les sens de l'odorat, du goût, du toucher et de la vue. Son indignation devant certaines formes de sadisme et le développement d'habitudes hygiéniques sanitaires résultent en partie du fait que le dégoût exerce sa fonction adaptative;
- enfin, la *surprise* sollicite l'attention immédiate et exclusive de l'individu envers la nouveauté ou l'inattendu avec l'évaluation rapide qui s'en suit. Ce faisant, l'individu est en mesure de réagir en un minimum de temps à une situation ou à un changement qui annoncerait une menace à sa survie. La surprise du piéton au bruit d'un klaxon a tôt fait, par exemple, de lui indiquer qu'un danger est imminent s'il ne se range pas sur le trottoir.

Bien sûr, la contribution de ces émotions à la survie des individus est suggérée *a posteriori* et sur une base spéculative. Si une telle fonction adaptative paraît difficilement réfutable dans les cas de la peur et de la colère par exemple, on peut douter par contre que la tristesse assure manifestement cette même fonction de survie. La discussion sur ce sujet reste ouverte. Mais, du point de vue évolutionniste toujours, ce qui me paraît le plus important à souligner quant à la fonction d'adaptation exercée par les émotions, c'est que ces dernières se présentent sous des modes de réaction *rapides*, n'exigeant que peu d'informations à traiter. Comme le note Averill (1994d), les fonctions des émotions sont des fonctions qui s'exercent à *court terme* en réaction aux stimuli environnementaux. En autant que la survie des individus

est concernée tout au moins, on peut considérer qu'en général la très courte durée de la période qui sépare la stimulation de la réaction constitue dans le cas des émotions un avantage sélectif certain. Elles ont d'ailleurs probablement été sélectionnées pour cela dans l'évolution. Par exemple, dans les situations d'urgence où une sorte de rationalité pratique s'impose, on peut penser que la peur, le courage ou la compassion constituent des modes de réaction mieux adaptés pour assurer la survie que ne le seraient par exemple l'observation, la délibération, l'action méthodique, etc. «Quand le risque est élevé, dit l'adage, tire et pose ensuite les questions!» On voit donc ici que les émotions, en se manifestant le plus souvent à la suite immédiate de la situation déclenchante, se produisent en un *moment particulier*. C'est donc dans ce contexte de court terme qu'elles doivent être analysées. Il faudra se souvenir de cela quand viendra le temps de discuter de leur rationalité.

Par ailleurs, j'ai jusqu'ici considéré la fonction d'adaptation des émotions d'un point de vue évolutionniste en plaçant sur la scène leur contribution à la *survie* des individus. Or, j'ai mentionné précédemment que, pour certaines sinon plusieurs émotions, ce rapport à la survie est pour le moins lointain ou nébuleux. Cela m'amène à suggérer que la perspective évolutionniste, sous laquelle nous avons attribué aux émotions une fonction adaptative, ne doit pas se limiter à la mise en cause de la survie des individus, mais doit inclure la protection ou la recherche par ces derniers de leur *bien-être*.

b) Le bien-être

En reliant, d'un point de vue évolutionniste, la valeur adaptative des émotions à une fonction de survie, nous évoquons en fait une sorte d'extremum qui commanderait chez

l'individu la manifestation d'états mentaux particuliers comme les émotions. Pourtant, l'expérience montre non seulement qu'une même émotion peut varier en intensité, mais aussi que plusieurs émotions différentes varient également en intensité entre elles. Rappelons-nous les passions calmes et violentes chez Hume. De fait, des émotions comme la joie, la tristesse, la fierté, l'envie, le regret ou la jalousie se présentent souvent comme des émotions dont on perçoit mal la fonction adaptative dans une perspective de *survie*, mais dont on observe par ailleurs fort bien la contribution positive ou négative au *bien-être* de l'individu. Young (1961) disait des processus affectifs qu'ils soutiennent la sensation de plaisir chez les individus et qu'ils repoussent celle du déplaisir. Fridja (1986) notait plus largement que toute émotion concourt à la satisfaction de l'individu : les émotions positives confirment cette satisfaction et celles qui sont négatives informent *a contrario* des conditions à rencontrer pour l'obtention de cette satisfaction. Pourtant, dans l'ensemble, peu d'auteurs liés à la perspective évolutionniste ont considéré de façon explicite la valeur adaptative des émotions en rapport avec le *bien-être* des individus. Clore (1994b) le fait un peu nébuleusement quand il mentionne que les émotions «informent» les personnes de l'impact d'une situation sur leur vie par l'appréciation qu'elles font de cette situation. Il faut voir ici si c'est l'évaluation faite par l'individu ou l'émotion elle-même qui exerce une fonction informative. Cunningham (1991) est un peu plus précise, bien que prudente, quand elle mentionne que les émotions «contribuent» au «*well-being*» des individus. Mais ces auteurs comptent parmi les rares à formuler cette suggestion. De façon implicite toutefois, l'idée que les émotions participent au bien-être individuel est présente chez la très grande majorité des auteurs. Qu'est-ce à dire?

Il me semble que dans la vie quotidienne, la plupart des émotions permettent à l'individu de s'adapter à des situations qui ne menacent pas vraiment sa survie, mais qui, par ailleurs, laissent entrevoir des effets tangibles sur son bien-être. Ainsi :

- la *peur* de perdre l'amour du conjoint - présente notamment dans la jalousie - ou la peur de subir un échec cuisant en situation de compétition peuvent amener l'individu à faire des efforts substantiels pour préserver ses acquis ou même espérer les enrichir;
- la *colère* permet à l'individu de protéger son ego contre une autorité ou une influence jugée malveillante. Elle peut servir aussi à exprimer un manque ou une frustration qui minent son bien-être;
- la *joie* motive l'individu à faire durer l'effet agréable d'une situation ou à le reproduire s'il exerce à cet effet un certain contrôle. Izard (1991) ajoute à cela que la joie élève le seuil de manifestation des émotions négatives. Nous serions plus patients et plus tolérants à la frustration lorsque particulièrement heureux. Effectivement, gagner cinq millions de dollars à la loterie permet d'accueillir avec moins de frustration son congédiement!;
- la *tristesse* «informe» l'individu des conditions nécessaires à la restauration de son bien-être. Quand elle résulte d'une perte définitive (emploi, personne chère, etc.), elle fait voir par contraste ce qui contribuait à son bien-être et l'aide ainsi à retrouver des conditions de vie analogues pour son bien-être futur;

- le *dégoût*, dans sa composante acquise, amène l'individu par apprentissage progressif à rejeter ce qui lui apparaît laid, répulsif et nocif pour son bien-être. L'apparence physique, l'hygiène corporelle, et la moralité des conduites sont des éléments de la vie quotidienne où l'expression du dégoût se rencontre régulièrement. Le fait par exemple que tant de personnes répugnent à la pédophilie ne constitue pas seulement un rempart contre l'abus sexuel des enfants, mais protège l'adulte lui-même contre de possibles tendances qu'il aurait à cet égard de façon plus ou moins latente;
- la *surprise*, quant à elle, représente un cas particulier pour ce qui est de son éventuelle contribution au bien-être de l'individu. Certes, dans la mesure où, comme mentionné précédemment, elle aide à la survie de l'individu en déplaçant rapidement son focus d'attention, on peut penser généralement qu'elle sert *de facto* son bien-être. Mais il n'est pas acquis que la survie d'un individu participe toujours de son bien-être. Bien des gens demandent à mourir pour que cessent leurs souffrances. Dans de tels cas, le bien-être n'est évidemment pas celui de la personne morte - ce qui serait une absurdité - mais celui éprouvé par une personne qui sait que ses souffrances vont se terminer et qui en tire une forme de joie ou de sérénité. Il faut donc se demander si, mise à part la question de la survie, la surprise peut contribuer au bien-être de l'individu. Il est difficile à mon avis de répondre clairement à une telle question parce que la surprise a d'abord comme caractéristiques de déplacer le focus d'attention de l'individu et de l'amener par la suite à évaluer ou à apprécier la situation nouvelle qui se présente à lui. Or, cette évaluation sera précisément faite en fonction de son bien-être, amenant par le fait même une autre émotion, positive ou négative selon le cas. Ce n'est dès lors plus la surprise qui remplit

une fonction adaptative liée au bien-être de la personne, mais bien l'émotion qui la suit immédiatement. Dans le langage ordinaire, nous disons rarement «j'ai sauté de surprise», mais bien «j'ai sauté de joie»; ou «j'ai été pris de frayeur» et non «j'ai été pris de surprise».

c) Survie, bien-être, désirs fondamentaux et intérêt

Quoi qu'il en soit, de façon générale, nous sommes en mesure de constater que si les émotions exercent une fonction adaptative pour l'individu, c'est d'abord parce qu'elles sont en relation étroite avec sa *survie* et son *bien-être*. Le rapport entre ces deux états manque toutefois de réciprocité. Dans ce qu'elle a d'instinctif, la lutte pour la survie implique nécessairement la recherche du bien-être même si elle n'en est pas une condition suffisante. Je peux, à l'annonce d'un pronostic fatal, mobiliser toutes mes énergies pour résister aux assauts de la maladie. En cela, je lutte non seulement pour ma survie, mais je cherche aussi à prolonger désespérément ou tant soit peu le bien-être relatif que j'ai d'être en vie. Mais j'aurai beau lutter, ce combat ne suffira pas parfois à endiguer le mal qu'apportent mes souffrances à ma condition. Par contre, si, devant la fatalité de ma maladie et des souffrances qui l'accompagnent, j'en arrive à penser que mon bien-être ne sera servi que par la fin de ces souffrances - et donc par ma mort - alors, je pourrais paradoxalement chercher dans celle-ci mon bien-être et, pour ce faire, mettre fin à la lutte pour ma survie. À tous égards, nous avons là, je pense, deux éléments constitutifs importants de ce que j'ai appelé précédemment l'*intérêt* de l'individu. Ce sont ces éléments et d'autres qui, situés dans une perspective théorique particulière, nous aideront à expliciter et à mieux comprendre ce que l'on doit entendre par l'expression «intérêt personnel» dans le processus émotionnel. J'avais antérieurement annoncé de telles précisions, je prends ici quelques lignes pour y donner suite.

Dans son examen de la question qu'il appelle celle de «l'égoïsme psychologique» (*psychological egoism*), C. Broad (1985) soumet l'idée que tous les humains - ou la très grande majorité d'entre eux - entretiennent ce qu'il appelle des «désirs ultimes» (*ultimate desires*) que je traduirai plutôt par l'expression «désirs fondamentaux». Ces désirs qu'il dénombre à huit auraient comme caractéristique commune d'être, à différents égards, indubitablement «égoïstes» au sens d'être orientés d'abord vers la satisfaction propre de l'individu qui les éprouve. Broad ne nie pas qu'il puisse exister des désirs d'abord et presque essentiellement orientés vers la satisfaction d'autrui (*others-regarding desires*). Il dit toutefois que de tels désirs sont loin d'être paradigmatiques - en tant que désirs fondamentaux - et que, de toute façon, on ne peut jamais prouver qu'ils ne contiennent aucune trace d'égoïsme ou de caractéristique auto-référentielle. À titre d'exemple, le désir de soulager la souffrance chez autrui pourrait faire l'objet d'une discussion sur son contenu «égoïste» ou non. Quoiqu'il en soit, Broad note que les huit désirs qu'il présente sont, eux, bel et bien à contenu plus ou moins égoïste selon le cas et représentent en outre l'essentiel des désirs fondamentaux chez l'être humain. Je ne m'attarderai pas à l'analyse que fait Broad des différents rapports pouvant exister entre chacun de ces désirs, car cela m'éloignerait trop considérablement de mon objectif de préciser ici l'expression «intérêt personnel». Je les présenterai toutefois *in extenso* parce qu'au total, ils me semblent couvrir largement ce que j'entends par cette expression dans le cadre de mon analyse.

- Le désir d'auto-préservation

Essentiellement, ce désir se rapporte à la volonté de l'individu de continuer à exister, non pas dans une quelconque autre vie mais dans l'actuelle pour lui. On notera ici que ce désir

n'est pas orienté vers la survie de l'espèce comme telle - comme le voudrait le modèle évolutionniste par le biais de la théorie de la sélection naturelle et de l'activité reproductrice, mais bien vers la survie de la personne elle-même dans son individualité. On peut penser qu'une émotion comme la peur, par exemple, soit tributaire d'un tel désir menacé.

- Le désir de son propre bonheur

Ce désir pousse l'individu à rechercher les expériences plaisantes et à éviter celles qui sont déplaisantes. On voit bien ici qu'un tel désir interpelle la dimension hédonique (plaisir-déplaisir) présente dans toute émotion. Des émotions comme la joie et la tristesse répondent particulièrement bien à la mise en cause d'un tel désir fondamental.

- Le désir d'auto-développement

Ce désir réfère à la volonté qu'ont les individus de posséder un certain nombre d'habiletés, d'aptitudes, de capacités ou de dispositions et, à la volonté également, de se débarrasser de certaines autres qu'ils posséderaient plus ou moins malgré eux. La fierté et la honte sont des émotions qui accompagnent probablement souvent la satisfaction ou la frustration d'un tel désir.

- Le désir du respect de soi

Dans la même veine que le précédent, ce désir amènerait l'individu à rechercher certaines émotions ou certains sentiments sur sa personne. L'orgueil ou l'humiliation pourraient en partie résulter de la présence de ce désir.

- Le désir d'affirmation

Jusqu'à un certain degré, la très grande majorité des individus ont besoin d'exercer un certain pouvoir sur autrui de façon à faire ce qu'ils veulent sans trop d'égards à la réaction d'autrui. La colère ou la fierté sont des émotions souvent mises en cause par ce désir.

- Le désir de propriété

Ce désir renvoie à la volonté des individus de posséder certains biens matériels et de pouvoir en faire un usage habituellement exclusif. La joie, la fierté, la colère et l'envie constituent à n'en pas douter des émotions souvent associées à la présence de ce désir.

- Le désir d'être aimé, estimé ou valorisé

Chaque personne éprouve à divers degrés le désir d'être vu ou considéré positivement (avantageusement) par autrui. Cette considération peut se manifester, par exemple, par de simples pensées qu'entretiennent les gens sur cette personne et qui prennent généralement la forme de jugements ou d'opinions; ou, encore, elle peut se manifester par des émotions que les gens éprouvent à l'égard de cette personne, tel l'amour. La joie, la gratitude, la tristesse et la culpabilité sont des émotions que l'on est susceptible de rencontrer souvent quand ce désir est présent.

- Le désir altruiste-égoïste

Ce désir, apparemment paradoxal, réfère au désir ou à la volonté qu'ont les gens de voir leurs proches, ou ceux qui sont reliés à eux de façon significative, dans une situation de bien-être ou de bonheur. C'est ce désir qui expliquerait en partie pourquoi les «petits malheurs» de

nos enfants nous attristent plus parfois que les «grands malheurs» de l'humanité. L'amour, la tristesse, la joie, la peine, la compassion et la pitié font souvent partie comme émotions du tableau sur lequel figure ce désir.

Il y aurait bien sûr toute une analyse à faire de tels désirs, de la relation qu'ils entretiennent entre eux et de leur caractère plus ou moins fondamental. Ce sera pour quelqu'un d'autre. En les présentant brièvement ici, j'ai simplement voulu montrer comment, à la somme comme à l'unité, la satisfaction ou la frustration de tels désirs peut avoir suffisamment d'impact pour amener l'émotion. Quand l'individu croit ou évalue que certains de ces désirs fondamentaux sont menacés ou renforcés par une situation donnée, il réalise que son bien-être est en jeu, bref que son intérêt est en jeu.

Voilà bien le sens que je veux donner à l'expression «intérêt personnel». L'individu croit que son intérêt est mis en cause quand il évalue que des désirs de cet ordre chez lui sont susceptibles d'être satisfaits ou frustrés dans une situation donnée. S'il en est ainsi, on voit bien qu'à proprement parler, l'intérêt personnel auquel je réfère dans le processus émotionnel n'est pas une sorte d'état mental instancié au même titre que les croyances ou les désirs. Il correspond en fait à des «méga-désirs» dont la satisfaction ou la frustration chez l'individu a toujours suffisamment d'impact et d'importance pour l'émouvoir.

Les situations qui mettent en cause de tels désirs peuvent être banales ou dramatiques, mais l'évaluation qui en est faite ne va pas toujours dans le même sens. Un enfant qui se fait enlever un morceau de chocolat pourrait rugir de colère et se réjouir, par ailleurs, du

congédiement de son père parce qu'il le verra plus souvent. Ce même père pourra rugir de colère envers son patron suite à son congédiement et se réjouir, d'autre part, que son enfant ait un morceau de chocolat de moins à manger au profit de sa santé. La satisfaction du désir de propriété, par exemple, a son histoire pour chacun d'entre nous, mais généralement quand elle se produit, elle amène à sa suite une émotion de joie, de fierté ou autre qui s'y apparente.

Si donc les émotions peuvent contribuer à l'adaptation de l'individu en «validant» en quelque sorte l'évaluation qu'il fait que son intérêt personnel - tel que précisé ici - est en jeu, la question principale à envisager est celle de savoir si un être humain peut s'adapter ou être adapté à son environnement sans le concours des émotions. La réponse est «oui» si son intérêt personnel (satisfaction de désirs fondamentaux) n'est pas en cause. Nous pouvons tous mettre un pied devant l'autre pour marcher dans l'errance sans intention particulière. Nous avons des jambes pour cela. M. Spock n'avait pas d'émotions, mais quelles oreilles pour entendre! La réponse est «non» toutefois, si notre intérêt, tel que perçu consciemment par nous, est en cause. Dans et par l'effet de plaisir ou de déplaisir qu'elles apportent, les émotions confirment à l'individu l'évaluation qu'il a faite que son intérêt était mis en cause dans une situation donnée. En cela, elles poussent l'individu à chercher un profit dans sa relation avec l'environnement. Même le meurtrier sadique pourra compter sur son agressivité excessive pour soulager les tensions insupportables qui le tenaillent. Et quand le crime sera commis, la honte ou le regret s'inscriront comme les premiers indices d'une volonté de reconstruire les ponts avec son environnement, bref de s'y adapter pour pouvoir en tirer profit.

On voit donc ici que la fonction adaptative des émotions réside d'abord dans leur propension à refléter rapidement, sensiblement et directement la mise en cause de l'intérêt personnel de l'individu dans une situation donnée et à amener cet individu, par la tendance à l'action qu'elles suscitent, à rétablir ou à conforter les conditions de son bien-être, soit la satisfaction de certains désirs fondamentaux. Cela ne veut toutefois pas dire, comme nous le verrons plus loin, que cette fonction soit toujours adéquatement remplie.

2.3.2 - Une fonction de communication

Dans un article traitant des fonctions et dysfonctions des émotions, Oatley & Jenkins (1992) suggèrent que la perspective évolutionniste considère les émotions comme étant en quelque sorte les états *terminaux* d'un processus de lutte pour la survie. Si tel était le cas, on pourrait croire que la plupart des émotions n'ont comme fonction essentielle que celle de protéger l'individu et l'espèce sous un mode adaptatif. Mais la remarque d'Oatley & Jenkins à l'égard des évolutionnistes est un peu sévère dans la mesure où Plutchik (1984) lui-même reconnaissait que les réponses émotionnelles ne sont pas qu'adaptatives au plan fonctionnel, mais qu'elles agissent aussi pour *influencer* la relation entre les stimuli environnementaux et l'organisme. De même, quand j'ai présenté le modèle du «constructivisme» social (Averill, 1980; Armon-Jones, 1986; Harré, 1986; etc.) pour rendre compte de l'expérience émotionnelle, j'ai fait ressortir que pour les constructivistes, les émotions se présentaient aussi comme des *résultats* de l'interaction sociale et des normes qui la régissent. Encore ici, cela pouvait suggérer que les émotions arrivent en bout de piste d'un processus interactif et qu'elles n'ont pas, pour ainsi dire, de fonction proactive. En fait, quand je dis que les émotions remplissent une fonction de communication, je m'éloigne de cette conception d'une «émotion-effet» pour

me rapprocher d'une conception d'une «émotion-agent» où en plus d'être construite socialement, l'émotion construit socialement. Je veux indiquer par là que les émotions ne se présentent pas seulement comme le résultat d'infractions ou de conformité à des normes par exemple, mais qu'elles prescrivent elles-mêmes des façons de se comporter en société. La norme de responsabilité parentale tiendrait-elle le coup longtemps en l'absence d'amour parental? Éprouvons-nous des élans de tendresse envers nos enfants par conformité à la norme de responsabilité parentale ou ne sommes-nous pas portés plutôt à assumer cette responsabilité sous la force de nos élans de tendresse? De fait, ceux-ci renforcent davantage la norme de responsabilité qu'ils en sont le résultat.

L'affirmation voulant que les émotions exercent au sens large du terme une fonction de communication sociale fait consensus chez les théoriciens des émotions. Si j'utilise le terme «communication», c'est pour bien montrer ici que mes propos dépassent de beaucoup en précision le sens du terme «interaction», généralement utilisé dans l'étude des émotions pour rendre compte du rapport entre l'organisme et l'environnement. Les émotions ne font pas que relier l'individu à l'environnement, elles lui permettent de livrer sous un mode de réciprocité des informations à ses pairs et même d'utiliser de telles informations à des fins stratégiques. Par elles, les individus, les groupes, la société communiquent. D'aucuns se demanderont peut-être ici pourquoi l'être humain a besoin des émotions pour communiquer alors qu'il possède le langage pour ce faire? Je répondrais à cela que, d'abord, le langage ne peut rendre compte adéquatement de l'intensité du message. Il ne me suffit pas de dire que je suis *très très très très* en colère pour témoigner de ma fureur, je dois pouvoir le *démontrer* à mon interlocuteur. L'émotion sert à cela. Ensuite, le langage ne présente pas la même garantie de sincérité que

l'expression émotionnelle physique. Certes, on peut feindre physiquement certaines émotions, mais il est indiscutablement plus facile de mentir verbalement que de rougir faussement de honte ou que de sourire de rage. Enfin, en vertu même de leur héritage évolutionnaire et du caractère universel de certaines de leurs formes d'expression, les émotions - au moins celles de base - permettent à des individus de communiquer entre eux au-delà des barrières linguistiques qui les séparent.

Pour examiner plus en détails la fonction de communication sociale des émotions, je rappellerai d'abord le point de vue plutôt «essentialiste» de P. Dumouchel (1995) sur le caractère fondamentalement social des émotions pour, ensuite, m'attarder à une lecture plus empiriste de cette fonction.

a) Le point de vue de Dumouchel

Comme mentionné antérieurement, les émotions chez Dumouchel sont essentiellement relationnelles et donc sociales. Elles sont en fait des *moments de coordination* de la vie affective, laquelle coordination prendra la forme de *collaboration* ou de *compétition* selon le cas. Elles se manifesteront dans une dynamique de collaboration quand elles seront subordonnées à l'atteinte d'un but vers lequel convergent les agents et, dans une dynamique de compétition, si les agents divergent entre eux quant au but à atteindre ou aux façons d'y parvenir. L'amour passionné, par exemple, se présente souvent sous un mode relationnel de collaboration parce que les agents cherchent tous deux le rapprochement et s'entendent sur la façon de le réaliser. La haine, quant à elle, se manifeste sous un mode relationnel de compétition parce qu'elle met en présence deux êtres qui divergent sur des façons de voir le

monde ou de se comporter et qui non seulement n'acceptent pas la perspective de l'autre, mais la considèrent moins désirable ou moins justifiable que la leur d'où le mode compétitif. La perspective de Dumouchel est plutôt essentialiste dans le sens où pour lui, les émotions ne figurent pas comme causes de la sociabilité humaine, mais elles *sont* cette sociabilité parce qu'elles sont constitutives de l'être social. Leur caractère social tient moins de leur objet que du fait qu'elles sont exprimées et qu'elles mettent ainsi l'être humain en rapport avec ses pairs voire avec lui-même dans le cas d'émotions qui se manifesteraient en l'absence d'autrui ou en ayant lui-même comme objet. On comprend bien, par une telle conception, pourquoi Dumouchel (1995) pense que les émotions peuvent être mieux comprises si on les sort d'un contexte langagier avec son univers sémantique pour les appréhender comme un moment de relation stratégique entre des humains. S'il n'y a jamais deux colères identiques, qu'est-ce donc que la colère? Cela dit, pour qu'un langage soit effectif au plan de la communication, il n'est pas nécessaire qu'un même terme utilisé par deux personnes différentes puisse contenir une signification identique pour ces deux personnes comme semble le suggérer Dumouchel - ce qui de fait poserait une contrainte pratiquement insurmontable aux humains voulant communiquer entre eux -, mais il suffit seulement que les deux personnes puissent, au plan de la compréhension, partager une portion suffisante du contenu sémantique du terme pour qu'un accord intersubjectif sur sa signification puisse en résulter. Nous savons tous ce qu'est une personne grande même si notre conception du qualificatif «grande» n'est probablement pas identique à celle de notre interlocuteur. De même, on peut se servir du langage pour soutenir les modes de coordination affective des émotions; cela ne nous condamne pas pour autant à sombrer dans les pièges de l'univers sémantique qui sont par ailleurs réels.

À ce moment-ci, le point de vue de Dumouchel risque d'apparaître peu fécond pour quiconque s'intéresse aux conditions de rationalité des émotions. Pourtant, cet auteur offre une piste de réflexion à cet égard. Comme les émotions sont essentiellement des moments de coordination affective entre les êtres et que les modes relationnels de collaboration ou de compétition, sous lesquels s'exprime cette coordination, sont en fait subséquents à cette dernière, on pourra dire qu'en tant que «moments de coordination», les émotions sont *a-rationnelles*, puisque la rationalité demande souvent un choix stratégique minimum effectué en fonction de l'intérêt personnel. Mais dès que la coordination s'oriente sous un mode de collaboration ou de compétition, elle laisse place à un tel choix stratégique qui pourra rationaliser l'émotion concernée. La coordination affective pourrait donc être le contexte d'émergence de modes relationnels amenant avec eux leurs alternatives rationnelles. Si, comme le pense Dumouchel, toute émotion ne s'achève ou ne se satisfait que dans autrui, il devient évident que la réalisation de cette émotion fera intervenir un jeu de préférences dont je ne peux être le seul maître. Je peux bien, par courage ou orgueil, «préférer» affronter le loup, mais si ce dernier «préfère» se sauver, mon courage ou mon orgueil risquent de tourner à la déception. À vaincre sans péril...!

La perspective apportée par Dumouchel tend donc à démontrer que les émotions exercent non seulement une fonction de communication sociale, mais qu'elles sont elles-mêmes des communications. Est-ce dire que toute relation humaine contient en elle sa part d'émotions? Quand mon voisin me demande l'heure, suis-je ému?; L'est-il? *Prima facie*, on peut certainement concevoir entre des humains un moment relationnel qui soit sans émotion si l'on considère celle-ci en un sens restrictif et défini et non dans le sens d'un affect généralisé.

Hobson (1993) soutient toutefois l'idée que, d'un point de vue développemental, l'enfant ne parvient à se voir comme personne et à voir l'autre comme personne distincte de lui qu'à partir de la relation qu'il parvient à établir avec cette «autre» personne. Quand Hobson parle du concept de personne différenciée, il ne se réfère pas uniquement à l'image physique, séparée de soi, mais aussi au fait que l'enfant comprend que cette «autre» personne a, à l'égard du monde, des attitudes subjectives pouvant être différentes des siennes. Or, la relation servant à l'acquisition du concept de personne, ne peut s'établir avec l'enfant que si elle contient sa part d'affectivité. Hobson pense en effet que ce sont d'abord les affects qui tissent une relation entre l'enfant et l'adulte et, par la suite, entre les adultes eux-mêmes. On remarquera ici que cet auteur joue de prudence en parlant davantage d'«affects» que d'émotions. Quoi qu'il en soit, Hobson invoque le cas des enfants atteints de forme sévère d'autisme pour expliquer comment ces enfants sont incapables de se voir et de voir autrui comme personnes différenciées au plan des attitudes parce qu'ils ne peuvent entrer en relation affective avec le monde extérieur. Se référant aux propos du philosophe Hamlyn (1974) selon lesquels savoir quelque chose exige que l'on comprenne ce que c'est pour cette chose d'être ce qu'elle est - et cela demande d'être minimalement en relation avec cette chose -, Hobson pense que pour les émotions, c'est une partie de ce que c'est pour un organisme d'être en état émotionnel que d'être en relation avec l'environnement d'une façon particulière. Or, comme les autistiques sévères n'entretiennent pas de telles relations ou, dit plus justement, n'ont pas la conscience qu'ils sont des êtres en relation, alors leur vie affective se trouve limitée. Selon cet auteur donc, les premières relations de l'enfant avec ses proches sont rendues possibles et maintenues par un échange d'affects primaires qui pourront à des stades ultérieurs de développement, sous

l'influence de cognitions, présenter un contenu propositionnel. Mais à la source, toute relation puise dans l'affectivité.

Toutefois, la question de savoir si chaque relation humaine est nécessairement affective demeure à mon avis de second ordre. Ce qui importe avant tout dans un examen de la fonction de communication sociale des émotions, c'est plutôt de pouvoir établir de façon satisfaisante que lorsque ces dernières se manifestent, elles placent nécessairement l'individu dans un contexte relationnel d'où émerge la communication. La voie défendue par Dumouchel, me paraît appuyer une telle idée. La voie empirique que je vais maintenant examiner vient la renforcer.

b) La voie empirique

Dire que, d'un point de vue empirique, les émotions exercent une fonction de communication sociale, c'est reconnaître que dans les faits et sur le terrain même des pratiques relationnelles entre les humains, l'observation courante fait ressortir à l'évidence cette fonction de communication. Comment? De deux façons à mon avis : d'abord, les émotions *livrent* des informations *sur* soi et *sur* autrui, *pour* soi et *pour* autrui; ensuite, les émotions *influencent* le cours des relations entre les humains. Examinons cela de plus près.

- Les émotions comme véhicules d'informations

Peu de gens s'objecteront en principe à l'idée que les émotions véhiculent des informations entre les humains et que, donc, elles assument ainsi une fonction de communication sociale. Ces émotions peuvent confirmer des informations que j'ai à propos

de ma propre personne ou me renseigner *pour* ma propre personne, auquel cas, elles posséderont à mes vues une valeur instrumentale. Elles peuvent aussi me renseigner *sur* autrui ou renseigner autrui *sur* ma personne. Par exemple, si Luc éprouve de la honte pour avoir volé de l'argent à ses parents, son émotion «honte» lui confirme non seulement qu'il juge répréhensible un tel geste, mais aussi qu'il s'en impute la pleine responsabilité. Il bénéficiera alors d'informations qui portent *sur* lui-même. De plus, en considérant l'inconfort que lui crée sa honte, il apprendra alors que pour l'éviter, il a avantage à s'en tenir à des gestes ou à des attitudes non répréhensibles. Cette information sera alors utile *pour* sa propre personne. Et si, d'aventure, sa honte est éprouvée sur-le-champ devant des parents irrités de voir leur enfant voler leur argent, son émotion informera les parents qu'il reconnaît le caractère répréhensible de son acte et elle l'informera, lui, que ses parents portent le même jugement. On peut imaginer des scénarios analogues pour l'ensemble des émotions. La peur informe autrui de ma vulnérabilité dans telle situation en même temps qu'elle confirme le caractère menaçant de cet autrui pour moi. La colère traduit l'évaluation que j'ai faite du caractère offensant d'une situation ou de propos à mon égard en même temps qu'elle informe autrui de ma volonté de ne pas me laisser intimider; etc. Il faut remarquer ici que l'information livrée par l'émotion n'est pas nécessairement nouvelle ni pour l'être ému, ni pour l'observateur. Souvent, c'est une information que l'individu possède déjà, mais qui est réactivée ou ramenée à la conscience. C'est pourquoi je dis alors que, pour l'être ému, l'information que véhicule l'émotion sur lui se présente comme une «confirmation» d'informations.

Mais comment l'émotion en arrive-t-elle à véhiculer de l'information? Bien sûr, certaines réactions physiologiques indiquent qu'un changement se produit dans l'organisme.

De même, un geste du bras peut suggérer chez l'agent une intention. Mais qu'est-ce qui fait que le mouvement de mon bras s'avère un geste de protection confirmant la peur d'une agression sur ma personne plutôt qu'un simple écran contre le soleil? Que ma rougeur confirme la honte plutôt que l'essoufflement? Plusieurs auteurs plaidant en faveur d'une fonction sociale des émotions (Clark, Pataki & Carver, 1995; Fehr & Baldwin, 1995; Fitness, 1995; Forgas, 1995a; etc.) pensent que pour répondre à une telle question, il faut d'abord considérer les émotions comme des structures de connaissances construites socialement à partir de ce qu'ils appellent des «scripts prototypiques» qui révèlent comment les gens présentent et se représentent leurs expériences. Ces scripts peuvent offrir un contenu général ou spécifique et revêtir un caractère contextuel. Par exemple, un script de jalousie présente généralement celle-ci comme une expérience négative et destructrice pour un couple. Mais, dans une relation conjugale donnée, il peut très bien arriver que le script de jalousie communique dans une certaine idiosyncrasie de couple une expérience positive qui rapproche les partenaires. Ainsi, Robert éprouvera une forme de satisfaction à constater la jalousie de son épouse voyant en cette émotion une preuve d'amour. De même, son épouse pourra laisser sa jalousie s'exprimer explicitement sachant que de ce fait, l'apparente indifférence de son époux risque de se transformer en effort de rapprochement. On pourrait même imaginer des situations où un conjoint s'irrite de voir son partenaire n'éprouver aucune jalousie devant les manoeuvres stratégiques qu'il déploie pour susciter cette jalousie qui lui confirmera l'amour souhaité. Bref, dans de tels cas, on est en présence de scripts à contenu spécifique propre aux personnes impliquées. Et cette spécificité tient du contexte même dans lequel le contenu du script prend sa signification. Si, par exemple le script de colère présente toujours, comme le notent Fehr & Baldwin (1995), quelque chose d'offensant pour moi, ma conjointe peut m'offenser au retour de son travail, mais ma colère attendue pourra revêtir une forme de compassion parce

que je crois que ces propos, bien que réellement offensants, ont dépassé sa pensée et sont attribuables à une journée de travail qui a mal tourné.

Si ces considérations sont justes, on peut se demander ce qu'il y a de «prototypique» à des scripts dont le contenu sémantique qui révèle l'émotion peut varier selon le contexte et passer du général au spécifique. Mais justement, comme le mentionnent Fehr & Baldwin (1995), l'approche prototypique n'établit pas de condition nécessaire et suffisante pour qu'une émotion soit considérée comme une de colère, de peur, de joie, etc. Elle suggère, par l'intermédiaire des scripts, des cas clairs de contenu sémantique qui peuvent être compris par la grande majorité des humains comme une émotion *X*, *Y*, ou *Z*. À ces cas, se greffent d'autres contenus aux significations moins claires, plus nuancées, plus ou moins différentes et qui prennent alors le caractère d'émotions dérivées de l'émotion *X*, *Y*, ou *Z*. Par exemple, Abelson (1981) montre que la colère se présente sous un script général qui traverse aisément les cultures. Ainsi, quand j'informe mon patron que je suis en colère, celui-ci peut déjà faire certaines inférences de types : cet employé vit une situation négative à ses yeux; il blâme quelqu'un; il se considère offensé ou traité injustement; sa tension physiologique augmente; il éprouve un désir de se venger, etc. L'idée principale ici n'est pas de poser ces inférences comme nécessaires et suffisantes à toute colère, mais de reconnaître que dans une communication entre humains, quand de telles inférences peuvent être faites, on peut généralement comprendre l'expérience de l'autre comme une de colère. Et les faits indiquent que cette compréhension, nécessairement risquée, réussit néanmoins beaucoup plus souvent qu'elle n'échoue à rendre utile ou fonctionnelle la communication entre les individus. Je dis que la compréhension est nécessairement risquée au sens où si l'on accepte l'argument de l'accès privilégié de première

personne, l'accès à l'émotion d'autrui exprimée par le contenu du script sera toujours indirect. Pourtant, si comme patron je veux continuer à communiquer au moins fonctionnellement, sinon efficacement, avec mon employé, j'ai intérêt à voir dans sa colère un sentiment d'être offensé plutôt qu'une satisfaction exquise d'avoir été honoré! Il y a effectivement des scripts prototypiques qui prennent entre les humains la forme de règles du type *si...alors!* Ces règles ne tiennent pas de syllogismes, mais sont appliquées par contingences. *Si* j'insulte mon voisin, *alors* je peux m'attendre à ce qu'il se fâche; *s'*il se fâche, *alors* je peux comprendre qu'il a vu dans mes propos une insulte. Ces règles ne sont pas scellées parce qu'encore une fois un script peut présenter un contenu spécifique et contextuel. J'ai néanmoins avantage à y souscrire le plus souvent possible si je ne veux pas que le contenu de mes rapports affectifs avec autrui relève de l'art divinatoire. «Si nous devons nous comprendre les uns les autres - disaient Fehr & Baldwin (1995) - , nous devons comprendre les émotions». Or, si l'on considère celles-ci comme des structures de connaissances véhiculées par des scripts prototypiques, force est d'admettre que l'expression de toute émotion est nécessairement informative. Et en cela, elle ouvre à la communication sociale. Pour que deux ou plusieurs personnes puissent communiquer entre elles, il faut un accord minimal intersubjectif sur la signification des informations qu'elles échangent. Comme, empiriquement, les humains se communiquent bien et bien leurs émotions, ils échangent *de facto* des informations qu'ils peuvent utiliser à leur profit. Cette constatation soulève toutefois une question d'importance : s'il est possible de considérer les émotions comme des structures de connaissances véhiculées par des scripts prototypiques, cette même connaissance permet-elle de prévoir les réactions émotionnelles d'autrui et même de les susciter stratégiquement à nos fins? Répondre à cette question nous conduit à l'examen de l'influence des émotions dans les relations humaines.

- Les émotions comme facteurs d'influence de la relation avec autrui.

Encore ici, il y a consensus chez les théoriciens des émotions pour dire que non seulement les émotions véhiculent des informations, mais aussi qu'elles influencent considérablement le cours relationnel chez les humains. En ce sens, elles «construisent socialement» comme je le disais précédemment. Au plan de la moralité sociale par exemple, on peut aisément concevoir que des émotions comme la honte, la culpabilité, la colère, le regret ne sont pas uniquement le résultat d'une transgression de normes mais concourent par leur expression à maintenir et à renforcer les normes en question. Elles ont à cet égard une fonction de régulation sociale. Quand je me sens coupable d'avoir volé mon voisin, je ne suis pas qu'informé d'avoir délibérément enfreint une norme de propriété, je me retrouve aussi avec l'intention de ne plus recommencer. La présence de cette seule intention ne protège certes pas de la récidive, mais elle en constitue davantage un frein qu'une incitation. Comment en effet imaginer que quelqu'un se sente coupable avec la ferme intention de recommencer? Putnam (1985) ajoute à cela que certaines émotions dites «platoniques», au sens où l'entend Moravcsik (1982), - par exemple, le respect, l'admiration, la compassion - jouent un rôle fondamental en éthique sociale et en déontologie. Comme il le suggère, si l'être humain était incapable de compassion, l'holocauste rappellerait l'extermination juive comme l'argent rappelle celle du troc: un événement historique important certes, mais empreint de neutralité affective. N'est-ce pas Hume lui-même qui disait qu'il peut être rationnel pour un homme de préférer que la moitié des humains meurent plutôt que de se faire couper un doigt? Il suffit de ne s'émouvoir en rien de la situation de l'autre! Évidemment, la question est de savoir si on peut faire cela.

Par ailleurs, l'influence des émotions dans les relations humaines ne se limite pas à une fonction de régulation sociale. Clark & Taraban (1991) soulignent par exemple que l'expression de la joie nous rend plus sympathiques aux yeux des autres et favorise la coopération sociale. La colère, quant à elle, porte à la domination et est perçue par autrui comme une tentative d'intimidation. Elle soutient souvent des rapports de compétition ou de soumission. La tristesse place souvent l'individu dans une forme de dépendance et, par le besoin d'aide qu'elle exprime, favorise les comportements altruistes et une certaine solidarité sociale. J'ajouterais également que le mépris empêche la prolifération des attitudes et comportements indésirables en société et que la peur encourage les attitudes et comportements d'assistance et de protection entre les individus. Bref, on peut, en considérant chacune des émotions, suggérer des types d'influence que ces émotions exercent dans les rapports humains.

Mais si nous savons tous que généralement l'émotion *A* a tendance à produire chez autrui un effet *X* et l'émotion *B* un effet *Y*, alors se pose l'intéressante question de savoir si nous pouvons nous servir stratégiquement d'une émotion pour influencer ou orienter nos relations avec autrui à nos propres fins. Nous savons déjà que dans *Rhétorique*¹⁸, Aristote plaide en ce sens :

«L'auditeur partage toujours les émotions que l'orateur fait paraître dans ses discours même s'ils ne disent rien. Voilà d'où vient que beaucoup d'orateurs frappent l'esprit des auditeurs en faisant grand bruit»

(Aristote, Librairie générale française, Livre III, Chap. VII, p. 319)

De même, Darwin (1955), dans *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, mentionne que, nonobstant la discussion sur le caractère inné ou acquis de certaines

¹⁸ Aristote. Librairie Générale Française, 1991, p. 319.

expressions émotionnelles, celles-ci sont non seulement d'une grande utilité dans la communication humaine, mais elles peuvent aussi être régulées - en termes de facilitation ou d'inhibition - par l'individu pour en augmenter ou en diminuer les effets. Plus récemment, Clark, Pataki & Craver (1995) soutiennent l'idée qu'effectivement, dans leurs relations quotidiennes, les individus «présentent» aux autres leurs émotions pour satisfaire leurs buts et intérêts. Sachant qu'autrui réagit souvent à la tristesse par l'aide ou le réconfort, j'exprimerai sans réserve cette tristesse pour obtenir le soutien désiré. Sachant que ma colère risque d'intimider l'autre et de l'amener au compromis voire à la soumission, j'exprimerai avec vigueur ma colère. Évidemment, je sais aussi que de telles réactions chez autrui sont contextuelles. Par exemple, exprimer ma colère peut s'avérer coûteux si je l'exprime à mon patron plutôt qu'à mes enfants. Me montrer triste pour obtenir du réconfort à l'occasion du déballage d'un cadeau qui ne me plaît pas, peut s'avérer catastrophique en fonction du but recherché.

On objectera ici qu'à proprement parler, ce n'est pas l'émotion elle-même qui influence le cours des relations entre les humains, mais bien le fait qu'elle soit exprimée. À y regarder de plus près, l'argument est toutefois plus spéculaire que fécond. Il coule de source que si l'émotion doit avoir une fonction de communication, elle doit «exprimer» quelque chose. Clark, Pataki & Carver reconnaissent la nécessaire distinction entre l'émotion éprouvée (*feeling*) et l'émotion exprimée, mais ils éludent à mon avis l'argument en disant que de toute façon, l'expression porte en elle le *feeling* émotionnel, l'inhibe ou l'augmente partiellement, mais toujours le fait participer à l'influence stratégique. Mais là n'est pas la question. En tant qu'expérience phénoménale, l'émotion contient un *feeling* qui est affaire privée, inaccessible

directement à autrui et donc sans influence relationnelle stratégique. Par contre, comme elle exerce bel et bien une fonction de communication sociale, une partie d'elle-même doit être perceptible pour qu'autrui puisse s'en saisir. C'est par l'expression émotionnelle que se réalise cette possibilité de perception. Il n'y a donc pas de fonction de communication sociale possible dans l'émotion en dehors de son expression.

Ce point de vue est important parce que si, dans l'émotion, il y a place pour la stratégie, pour la poursuite d'intérêts, pour la communication interpersonnelle avec les accords intersubjectifs qui s'y rattachent, c'est essentiellement dans l'expression émotionnelle que ces éléments prendront place. S'en suit alors la possibilité d'envisager pour les émotions une forme de rationalité interpersonnelle qui tienne à leur fonction de communication sociale. La démonstration reste évidemment à faire, mais il est évident que si une partie d'une éventuelle rationalité des émotions s'examine via leur expression, on a là une perspective qui nous permet de contrer un des arguments forts contre une possible rationalité des émotions : celui que les émotions échappent au contrôle de l'agent. J'y reviendrai.

Mais avant de terminer cette partie sur la fonction de communication sociale des émotions, il faut envisager la possibilité que, même communiquées à des fins stratégiques, les émotions puissent produire d'autres effets que ceux espérés. En effet, la thèse voulant que notre connaissance du contenu des scripts émotionnels puisse nous amener à exprimer nos émotions aux fins de nos intérêts pose à mon point de vue la question fondamentale de savoir si l'on peut, de ce fait, faire confiance aux expressions émotionnelles d'autrui - idem pour autrui à notre égard - dans les rapports qu'on entretient avec lui. Si, par exemple, j'espère, par

l'expression de ma tristesse un soir donné, obtenir le réconfort souhaité parce que je sais que l'expression de cette émotion appelle généralement ce genre de réponse relationnelle, je dois aussi envisager le fait que ma partenaire connaît non seulement ce script, mais qu'elle sait aussi que je m'en sers parce que j'en connais ses effets. En un tel cas, elle peut refuser le réconfort attendu évaluant que ma tristesse n'est pas réelle, mais que j'en exprime un fac-similé pour obtenir mon réconfort. À chercher par la tristesse le réconfort, j'obtiens l'indifférence. Remarquons ici qu'on ne parle pas d'émotion feinte, mais d'une émotion réelle que l'on cherche à exprimer ostensiblement pour s'attirer l'attention désirée. Mais comme l'autre n'a pas accès à la sincérité de l'émotion, il doit ajuster sa conduite à la lecture qu'il fait du script émotionnel. Et s'il considère que l'expression émotionnelle de son interlocuteur reflétait davantage une intention stratégique qu'un débordement affectif incontrôlable, alors la personne triste risque de voir son expression émotionnelle aller à l'encontre de son intérêt ou du but visé ou espéré. Assurément, dans un tel cas, on ne pourra pas parler de rationalité interpersonnelle des émotions supportée par leur fonction sociale.

Sans trop pousser l'analyse à ce moment-ci, une des façons d'envisager une solution à ce problème bien réel d'une possible dysfonction sociale des émotions, consiste à mon avis à faire ressortir que dans l'échange relationnel que soutiennent les émotions entre les personnes, ces dernières ont en principe intérêt à comprendre le script émotionnel d'autrui de la façon attendue. Si par exemple je sais que dans toute tristesse, il y a une forme de compassion demandée, j'ai intérêt à comprendre les pleurs de ma compagne en ce sens si je tiens à poursuivre une relation satisfaisante avec elle. Je peux toujours supputer sur l'«intention» de sa tristesse et en arriver à la voir comme l'expression d'un calcul stratégique, mais si, pour

cette raison, je lui refuse mon réconfort, la relation tournera vite à mon désavantage. Quand un amoureux éconduit rencontre son rival et qu'il ne se gêne pas pour lui exprimer sa colère, ce dernier a intérêt à voir dans cette émotion un script de menace et de sentiment d'avoir été offensé, s'il veut ajuster sa conduite ou sa réaction en fonction de son intérêt. Certes, il pourrait décider de fuir, de demander pardon ou encore d'intimider à son tour l'amoureux. Mais peu importe sa décision, il a intérêt à ce qu'elle procède d'une compréhension du script de colère qui s'apparente à celle qu'a l'amoureux lui-même. S'il pense que ce dernier pratique une scène de théâtre ou encore lui exprime un état de satisfaction devant le fait - ce qui serait un script de joie -, la rencontre risque au mieux de donner dans l'incompréhension et au pire de tourner au vinaigre. Cet appel à une compréhension partagée des scripts émotionnels dans une relation vaut à la fois pour le langage verbal et non verbal. Au passant apeuré qui me regarde m'approcher de lui pour lui demander une information - ce qu'il ne sait pas -, j'ai intérêt à comprendre dans sa peur un script de menace qui lui est adressée et, donc, à le rassurer par un sourire si je veux au moins pouvoir lui formuler ma demande. Dès le moment où, pour toutes sortes de raisons, les individus compris dans une relation divergent de façon importante des scripts prototypiques que contiennent les émotions, la communication devient dysfonctionnelle et les émotions ne peuvent plus alors remplir adéquatement leur fonction de communication sociale. La dernière partie de ce chapitre abordera d'ailleurs cette question du caractère possiblement dysfonctionnel des émotions.

Pour l'instant, il nous reste à terminer cette partie sur la fonction de communication des émotions en nous demandant - comme nous l'avons fait pour la fonction d'adaptation - si la

communication humaine peut se passer des émotions d'une part et si, d'autre part, ces dernières assument *nécessairement* une fonction de communication.

À la première interrogation, il faut répondre «oui» sans hésitation. Les émotions ne sont pas présentes dans toute communication humaine et ne lui sont donc pas nécessaires. Quand j'arbitre un match de soccer et que j'appelle les Rouges pour une touche, je ne ressens pas en principe d'émotion particulière. Pourtant, je communique. Je fais de même quand je demande machinalement à mon fils de me «passer le beurre». Cela dit, on remarquera néanmoins que si je veux donner de l'intensité à mon message, le recours à l'expression émotionnelle devient difficilement évitable. Dans la mesure où l'intensité requise s'explique par le fait que mon intérêt est particulièrement concerné, en termes de plaisir ou de déplaisir dans la communication, l'émotion qui accompagne celle-ci lui confère en même temps l'intensité que l'on veut justement communiquer. Bien sûr, parfois on peut vouloir cacher une peine ou une colère intense. Mais dans ce cas, l'inhibition porte justement sur le «communiqué». Je ne veux pas ici nier ma peine, mais empêcher qu'elle communique quelque chose à autrui, ce qui suppose que je sais qu'elle communique ce quelque chose si laissée à elle-même dans son intensité.

Quant à savoir si les émotions assument *nécessairement* une fonction de communication, une conception libérale de la communication, m'incite à répondre dans l'affirmative à cette question. Évidemment, si l'on adopte le point de vue de Dumouchel, la question est vite réglée : les émotions *sont* des communications. De même, dès lors que les émotions s'expriment en public et *a fortiori* dans un mode relationnel, elles assument nécessairement une fonction de communication. Mais si j'ai honte privément d'avoir triché à un examen sans que personne ne m'ait vu, ma honte remplit-elle quand même une fonction de communication?

Je répondrais «oui» dans le sens où elle me confirme des informations sur ma personne. Mais on voit donc ici que c'est de communication *intrapersonnelle* dont il est question. Si nous acceptons cet usage extensif du terme «communication», alors on doit reconnaître qu'effectivement la honte nous informe sur nous, sur nos attitudes, sur nos gestes, etc. au sens où elle les corrobore. De fait, nous nous parlons, nous nous disons des choses. Et quand ces choses nous touchent de près, c'est souvent l'émotion qui en rend compte. Toutefois, si nous faisons abstraction d'une communication intrapersonnelle, il est possible de penser qu'une émotion ne puisse pas dans certains cas remplir sa fonction de communication comme nous le verrons plus loin.

2.3.3 *Une fonction de motivation*

On se doutera bien que si les émotions présentent des fonctions d'adaptation et de communication pour les individus qui les éprouvent, c'est qu'en quelque sorte, elles les font *agir*. En ce sens, elles exercent aussi une fonction de *motivation* chez l'être humain. Mais suffit-il de faire agir pour motiver? L'entendement populaire et une certaine psychologie du sens commun donnent à penser que oui. Mais un examen approfondi de la question commande des distinctions importantes avant de répondre dans l'affirmative ou dans la négative à cette question.

a) Émotions et actions

Tant en psychologie qu'en philosophie, le fait que les émotions mènent à l'action est une cause entendue. Chez les psychologues, des auteurs comme Arnold (1968) et Fridja (1994c) insistent pour dire que pratiquement toutes les émotions renferment une tendance à l'action (*action tendency*). D'autres comme Young (1961), Leeper (1963) ou Lazarus & Lazarus (1994) cherchent plutôt à mettre en relief le fait que les émotions *motivent* l'action. Chez les premiers, la tendance à l'action est en quelque sorte constitutive de l'émotion alors que chez les seconds, elle lui apparaît plutôt comme résultante. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, on note une imprécision quant à ce que l'on doit entendre par «action» et surtout par «motivation». Par exemple, chez Fridja comme chez Lazarus, les comportements *expressifs* tels le rire pour la joie, le cri pour la peur ou la contraction de muscles pour la colère font partie des actions que les émotions amènent sous forme dispositionnelle. Par ailleurs, chez Leeper, la fonction *motivante* des émotions se vérifie par des «effets» comme : l'éveil et le soutien de la conscience, la production de réactions exploratoires, la facilitation d'apprentissages, la résolution de problèmes, etc. Ici on peut vraiment se demander si, effectivement, la joie *motive* le rire ou encore si la colère *motive* la crispation des traits. En outre, peut-on considérer le rire ou la crispation comme des *actions*?

En philosophie, des auteurs comme Ryle (1949) ou Kenny (1979), par exemple, ont apporté à ce genre de questions des réponses éclairantes. Kenny mentionne que la joie, comme émotion, ne peut pas motiver le rire puisque celui-ci fait partie de la manifestation de l'émotion

«joie». Il en va de même pour la colère à l'égard de la crispation des traits. Pour qu'une émotion puisse motiver une action, il faut que cette dernière ne soit pas une manifestation immédiate et caractéristique de cette émotion. Par exemple, la tristesse d'une peine d'amour peut motiver quelqu'un à boire, mais elle ne peut pas le motiver à pleurer. Pour bien comprendre en quoi une émotion peut ou non motiver l'action, il faut distinguer entre le fait d'*éprouver* l'émotion, celui de l'*exprimer* et celui d'*agir* à sa suite ou pendant.

Éprouver l'émotion relève de l'ordre phénoménal, de l'expérience même, bref du «senti» (*feeling*). Il est clair qu'une telle expérience n'est pas une action. En ce sens, éprouver une émotion ne peut pas motiver à éprouver cette même émotion puisque c'est une seule expérience, complète en elle-même. Cela rejoint tout à fait les positions de Ryle et de Kenny.

Par ailleurs, l'expression d'une émotion ne peut être vue comme le résultat motivé de l'émotion à moins que l'on puisse établir clairement que l'action ou le geste qui expriment cette émotion sont «choisis» par l'individu. Par exemple, pour que l'émotion «joie» motive le rire ou le sourire, il faut que j'aie «choisi» de rire ou de sourire. On peut douter qu'en général il en soit ainsi pour la joie. Pour que celle-ci s'exprime par le rire, on doit exclure la possibilité que le rire soit délibérément choisi. De même si la colère s'exprime entre autres par la crispation des traits, cette crispation ne peut être vue comme le résultat motivé de la colère puisqu'elle est l'expression de celle-ci.

On voit donc enfin que si la joie ou la colère doivent motiver, ce sont des actions à leur suite qui doivent apparaître comme résultats motivés. Et ces actions ont été en quelque sorte choisies par l'individu. J'entends par le terme «choisies» non pas que des actions motivées par des émotions seraient nécessairement le fruit d'un exercice de délibération entre des options d'agir, mais plutôt qu'elles seraient «choisies» au sens où elles auraient pu être autres ou ne pas être sans affecter l'expérience et l'expression émotionnelles. La joie ou la colère peuvent me motiver à sauter au cou de ma conjointe ou à l'étrangler. Mais je pourrais aussi lui dire «merci» ou lui faire un camouflet. Les possibilités d'action sont ouvertes. Et c'est précisément ces agirs possibles et contingents que l'émotion peut motiver et non ce qui fait partie d'elle-même. Nous avons donc là une première différence de points de vue entre les psychologues et les philosophes mentionnés quant à la fonction motivante des émotions : chez les premiers, le rapport de l'émotion à l'action admet comme actions les gestes expressifs de l'émotion, alors que chez les seconds, il les exclut.

En deuxième lieu, les auteurs consultés en psychologie ne font pas une distinction claire et explicite entre ce qui *cause* l'action et ce qui *motive* l'action. Pourtant, c'est là une distinction que Ryle et Kenny font avec pertinence. En effet, tout comme il y a des causes et des raisons qui peuvent intervenir dans l'explication d'une émotion, il y a aussi des causes et des raisons qui interviennent dans l'explication d'une action. Parmi celles-là, l'émotion peut tantôt causer, tantôt motiver l'action. Examinons cela de plus près.

Quand on dit que les émotions, de par leur fonction motivante, mènent à l'action, on établit là un rapport émotions - actions dont la nature demande à être précisée. Nous avons déjà vu que chez Lyons (1980), le lien entre l'émotion et l'action n'est pas conceptuel mais contingent et de nature causale. En d'autres termes, les émotions appellent généralement à leur suite des actions ou des comportements qui ne leur sont pas spécifiques contrairement aux cas d'expression émotionnelle. Il y a bien sûr des types de comportements que l'on retrouve fréquemment associés à des émotions particulières - par exemple, la fuite pour la peur, le rapprochement pour l'amour -, mais ces comportements ou actions n'accompagnent pas *nécessairement* l'émotion en cause. Je peux avoir peur sans m'enfuir et aimer à distance. Ils lui sont plutôt contingents. Et quand Lyons mentionne que le rapport en question en est un de type causal, il suggère donc que l'émotion puisse figurer comme cause d'une action ou d'un comportement. Cette suggestion - qui n'a rien de téméraire...- autorise-t-elle pour autant à penser que l'émotion *motive* l'action? Pas nécessairement.

Selon les propos de Ryle, les causes nous informent en général sur ce qui *déclenche* ou contribue à déclencher un événement, alors que les motifs nous informent davantage sur les raisons qui *expliquent* ou rationalisent cet événement. Remarquons ici que le sens du terme «motif» n'est pas très bien établi dans la littérature psychologique ou philosophique. Le distinguer du terme «cause» laisse croire qu'un motif n'est pas une cause. Or, comme nous l'avons déjà évoqué avec Davidson (1963), les actions sont redevables à des raisons qui les expliquent et qui les rationalisent. Ces raisons sont donc bel et bien des causes de l'action mais

qui expliquent celle-ci sous un point de vue particulier. Cette perspective me semble plus féconde pour étudier le rapport émotions-actions de sorte qu'au terme «motif», je préfère celui de «raison» comme type particulier de cause pouvant expliquer l'action. En effet, les causes qui peuvent provoquer une action sont en général multiples et, même si elles n'agissent pas toutes en même temps ou de façon également percutante, elles figurent néanmoins dans l'histoire causale de ce comportement ou de cette action. Par exemple, si, au baseball, je lance une balle au marbre, mon action peut être causée par : l'ordre de mon instructeur, la course du joueur situé au troisième but, la connaissance que j'ai de la situation de jeu, le fait que le marbre ne soit pas trop éloigné ou que la balle ne soit pas trop lourde, etc. La peur que ce joueur marque un point pourrait-elle *causer* mon lancer au marbre? Oui, mais en un sens particulier. La peur, dans ce cas-ci, explique ou rationalise causalement mon lancer au marbre. Si j'effectue un tel lancer, c'est que je *désire* que le coureur ne marque pas un point ou que *je ne désire pas* qu'il en marque. La différence entre une raison motivante et une cause déclenchante est justement la présence d'un désir que l'action cherche à satisfaire ou encore la présence d'une situation non désirée que l'action cherche à éliminer ou à éviter. Quand mon instructeur m'ordonne de lancer au marbre, je n'ai pas le désir de lui obéir ni celui de lui désobéir. J'accepte la règle sportive de l'obéissance à l'instructeur point à la ligne, et je m'exécute. L'ordre de l'instructeur, la règle et mon geste causent le lancer. Mais si je lance parce que j'ai vraiment peur qu'un point soit compté et que notre victoire soit compromise, alors mon lancer se trouve *expliqué* - au sens de justifié - par mon émotion «peur». En ce sens précis, ma peur exerce comme émotion une fonction motivante. En lançant au marbre,

j'augmente non seulement mes chances de victoire, mais je diminue également l'intensité de ma peur, quand je ne l'élimine pas tout simplement. Ce qui permet donc à une émotion d'assurer une fonction motivante est le désir qui en fait partie avec sa force explicative justifiante. Plusieurs auteurs (Peters, 1970; Kenny, 1979; Lyons, 1980; Marks, 1982; Ben-Zeev, 1987; etc.) acquiescent à cette idée. Mais alors, comme nous avons déjà mentionné que la très grande majorité, sinon toutes les émotions, étaient constituées de désirs, cela voudrait-il dire qu'une émotion motive toujours et ne cause jamais? Pas nécessairement.

Les gestes non volontaires commis sous le coup de l'émotion sont des gestes causés par celle-ci mais non motivés par elle. Si, encore irrité par la remarque de ma secrétaire, j'ai un accident de circulation, je ne peux pas dire que ma colère motive mon accident; elle en est, par ailleurs, probablement une des causes. En effet, le désir de ne pas être insulté ne peut pas rationaliser un accident. On peut donc dire de façon générale qu'une émotion pourra *causer* une action quand celle-ci est involontaire ou quand elle accompagne de façon immédiate et spécifique l'émotion concernée, comme c'est le cas pour les gestes expressifs émotionnels, si tant est qu'on puisse considérer ces gestes comme des actions ce qui est certes contestable. Elle *motivera* une action quand cette action témoigne d'un désir à satisfaire ou d'un désir d'éviter une situation et qu'elle procède d'un «choix» qui aurait pu être autre.

Cela dit, le portrait n'est pas toujours aussi facile à dégager. Actuellement, par exemple, le débat social sur ce que d'aucuns appellent le «meurtre assisté» laisse voir qu'on pourrait tuer

par compassion. Or, cette expression du langage ordinaire comporte une ambiguïté. Veut-on dire par là que le pseudo-meurtrier a tué parce qu'il était un type compatissant ou encore qu'il a tué sous le coup de la compassion? Dans le premier cas, on fait référence à une disposition ou à un trait de caractère psychologique relativement permanent chez l'individu, alors que dans le second, on évoque plutôt une émotion *occurrente*. La différence n'a rien de byzantin dans le sens où on peut très bien être du type compatissant et ne pas tuer par compassion pour autant, mais plus par colère, par jalousie, par envie, par dépression, etc. Toutefois, si je tue mon fils sous le coup d'une compassion soudaine pour ses souffrances, je peux alors dire que mon émotion «compassion» *motive* mon homicide. Elle est une raison qui explique pourquoi je désire mettre fin à ses souffrances. Par ailleurs, si je commets cet homicide parce que je suis un type compatissant, je ne peux pas dire que ce trait de personnalité motive mon acte parce qu'au moment où celui-ci a été accompli, rien ne prouve que j'étais sous le coup de la compassion, même si je suis un type compatissant. Au demeurant, si c'était ma personnalité compatissante qui devait motiver un tel geste, j'aurais probablement plusieurs morts douces à mon palmarès! Le trait de caractère «compatissant» peut sûrement figurer comme cause possible du meurtre assisté, mais il ne motive celui-ci que lorsqu'il se manifeste dans l'occurrence de l'émotion qui s'y rapporte. En fait, plusieurs des émotions dites «platoniques», au sens où l'entend Moravcsik (1982), peuvent présenter ce genre d'ambiguïté (orgueil, fierté, envie, culpabilité, jalousie, etc.). Nous voyons bien ici, au plan de l'analyse, l'utilité de concevoir l'émotion comme un état mental *occurent*. Dès le moment où on admet les

dispositions personnelles ou les traits de caractères dans le concept d'«émotion», on introduit le genre de confusion possible que je viens de présenter.

Si, donc, l'émotion se présente dans sa fonction motivante comme une source de *justification* de l'action, on peut tout de suite penser qu'il y a place pour une certaine rationalité dans le rapport émotions-actions. Lyons (1980) mentionne que le lien qui caractérise l'émotion à l'action en est un de type causal et à caractère *rationnel*. Je pense ici que Lyons n'a pas vu que s'il y a de la rationalité dans ce lien, c'est essentiellement dans le cas où l'émotion *motive* l'action plutôt que lorsqu'elle la *cause* . En quoi est-il rationnel qu'une peine d'amour (tristesse) provoque un accident?; que la joie fasse rire ou que la honte fasse rougir? S'il est vrai, comme le note Lyons lui-même, que l'émotion mène à l'action par la voie du désir qu'elle comporte, alors elle se présente dans ce cas comme une cause qui rationalise l'action, qui l'explique sous un jour particulier en en constituant une raison. En cela, elle motive l'action.

b) Émotions et décisions

Peut-on décider de commettre un lapsus sous la crainte de se tromper ou encore de sursauter sous l'effet de la surprise? Non évidemment. Par définition, on ne décide pas d'échapper un objet, on l'échappe point; on ne décide pas non plus de s'esclaffer de joie, on s'esclaffe sous la joie. Les gestes expressifs et accidentels ne sont pas des objets de décision. Quand je me propose d'examiner le rapport émotions - décisions, je pense d'abord à des actes

intentionnels et volontaires comme objets de décision. Je pense à des actes ou à des comportements que les émotions expliquent à titre de raisons. En ce sens précis, il est clair que si l'émotion fait agir, alors elle fait décider.

Le rapport émotions-décisions représente en quelque sorte le point d'impact des conceptions traditionnelle et contemporaine de l'émotion dans sa dimension fonctionnelle. Alors que, traditionnellement, l'émotion était considérée comme un obstacle à la décision rationnelle, aujourd'hui, plusieurs philosophes et économistes pensent qu'elle vient faciliter la décision sous une rationalité particulière. Qu'en est-il?

- L'émotion comme élément d'information décisionnelle

Une première façon de lier l'émotion à la décision est de considérer la première comme un élément d'information, parmi d'autres, pour en arriver à une décision. Clore (1994a) considère, par exemple, que l'émotion est un des éléments traités par l'individu quand vient le temps de faire des jugements et de prendre des décisions. Ainsi, une forte colère éprouvée peut amener quelqu'un à décider de se taire, jugeant la situation telle que le silence est de mise. En l'absence de l'émotion «colère», la décision d'intervenir ou non verbalement aurait pu être toute autre parce que soumise à d'autres critères tels l'opportunité, l'efficacité appréhendée, l'appui anticipé, etc. Évidemment, quand Clore mentionne que l'émotion produit des jugements, ces derniers ne sont pas ceux compris dans le mécanisme d'évaluation (*appraisal*) propre à l'émotion même; ce sont des jugements qui se rapportent à la fonction

motivante des émotions et qui s'adressent donc aux actions ou aux comportements consécutifs à l'émotion.

D'autres auteurs vont dans ce sens (Fridja, 1986; Levenson, 1994; Scherer, 1994d; etc.), mais soulignent plus particulièrement que l'émotion donne à la décision un impératif d'urgence ou d'immédiateté. En changeant les buts et les priorités d'action, elle place l'individu devant l'importance de décider d'une action à entreprendre pour maintenir, renforcer, diminuer ou éliminer le confort ou l'inconfort qui résulte de la situation dans laquelle il se trouve. Comme déjà mentionné, l'émotion place l'individu dans un contexte de *court terme* où ce qui compte, c'est d'abord son intérêt immédiat. En un sens, cette sorte de chasse à vue peut bien sûr s'avérer néfaste pour l'individu. Le regret lui-même, comme émotion, fait souvent voir aux individus qu'il eût mieux valu pour leur propre intérêt, contenir leur colère ou encore s'abstenir d'une action posée sous le coup de la tristesse pour se ménager des jours plus heureux à moyen ou à long terme. Par contre, dans plusieurs situations, notre intérêt peut aussi dépendre de l'urgence d'une décision et, en ces cas, l'émotion éprouvée devient un élément fort utile à la décision. Elle nous informe que parfois l'action s'impose à la délibération. Devant les pleurs aigus de notre enfant, l'amour qu'on éprouve à son égard commande souvent une intervention immédiate même si, dans les faits, on pourrait toujours s'asseoir, écouter et interpréter ses pleurs, réfléchir sur le bien-fondé d'aller le voir et décider deux heures plus tard de lui répondre ou de l'ignorer. On aura compris que, dans de telles circonstances, la majorité des parents préfèrent prendre le risque d'être temporairement manipulés par l'être aimé plutôt que de voir celui-ci blessé gravement à la suite d'une chute et dont les pleurs appelaient à l'aide. Dans ce

genre de cas, l'émotion commande une action immédiate. De façon analogue, mais sans qu'il y ait un impératif d'agir immédiatement, certaines émotions orienteront également l'individu dans des décisions qui visent la satisfaction d'intérêts à court terme, au détriment même parfois d'un intérêt à long terme. Supposons, par exemple, que je sois un joueur invétéré de casino et que j'éprouve de la joie et de l'excitation à chaque fois que je m'adonne au jeu. Ma conjointe ou mon patron ne cessent de m'avertir que cette forme d'addiction pourrait un jour me faire grand tort, mais je reste sourd à leur message. Dans une telle situation, l'émotion «joie» que j'éprouve au casino m'incite à persévérer dans cette pratique parce que j'y vois la satisfaction d'un intérêt à court terme. Mais pourquoi l'émotion oriente-t-elle davantage l'individu en ce sens, au risque qu'à long terme, il en vienne à perdre son âme? Je pense que dans l'expérience émotionnelle, le caractère *actuel* de la situation *garantit pour maintenant* le profit alors que la satisfaction d'un intérêt à long terme, non seulement ne peut jamais être assurée parce que future, mais implique souvent en plus, des actions *actuelles* qui soient *contre* notre intérêt immédiat. C'est là tout le dilemme des comportements d'addiction. Si je bois maintenant le contenu de cette bouteille, mon intérêt à court terme sera à coup sûr assuré et il n'est même pas certain que je mourrai plus tard d'une cyrrhose. Mais si je ne le bois pas, je serai sans doute frustré maintenant et rien ne me garantit plus tard que je ne mourrai pas quand même d'une cyrrhose. D'aucuns pourraient argumenter dans ce dernier cas que ma peur *actuelle* d'une cyrrhose *future* m'amène à poser *maintenant* une action qui m'empêche de boire, satisfaisant ainsi, comme émotion, mon intérêt à long terme. Assurément, l'argument porte. Mais on peut néanmoins se demander si en oeuvrant à satisfaire un intérêt à long terme, on ne s'assure pas d'abord d'une satisfaction d'un intérêt à court terme soit celui de pouvoir

témoigner de la force de notre volonté ou encore de ne pas avoir à supporter *maintenant* la culpabilité inhérente à sa faiblesse. Cette question devra être envisagée de nouveau quand j'examinerai les émotions sous l'angle de leurs conditions de rationalité. Pour l'heure, j'ai simplement voulu souligner le fait que même si l'émotion place l'individu dans une situation décisionnelle de court terme, au détriment parfois de la satisfaction d'un intérêt à long terme, cela n'autorise pas à penser que l'émotion empêche la décision rationnelle. Si tel était le cas, l'amour «qui rend aveugle» nous condamnerait souvent à l'irrationalité dans les premiers moments si doux d'aventures qui finissent si mal!

- L'émotion comme source décisionnelle

Non seulement l'émotion peut-elle s'imposer comme un élément d'information décisionnelle, mais plusieurs auteurs (Putnam, 1985; De Sousa, 1987; Sontag, 1989; etc.) pensent qu'elle est à la source même de la grande majorité de nos décisions. Certes, l'émotion n'est pas *nécessaire* à la décision. Devant l'option, par exemple, d'emprunter la voie *A* ou la voie *B* pour me rendre à une destination *Y*, je peux, dans l'ignorance totale de la meilleure voie à prendre, laisser ma décision au hasard d'une pièce de monnaie jetée sur le sol. Aucune émotion n'oriente ma décision pourtant effective. Même en éthique, contrairement à ce que semble suggérer Putnam (1985), on peut imaginer des décisions prises à la lumière de principes qui, bien que s'inspirant d'affects (ex. empathie, attachement à la vie, etc.), n'en excluent pas moins dans leur contribution à la décision des émotions occurrentes. On peut décider par exemple d'interdire toute expérience de clonage humain au nom d'un principe voulant que la moindre ouverture expose à la béance et ce, même si, dans une situation donnée, une

expérience de clonage pourrait nous garantir la guérison d'un enfant souffrant d'une maladie irréversible, éveillant par le fait même en nous de fortes émotions de pitié et de compassion.

Si donc des décisions peuvent être prises sans le concours des émotions, on doit par ailleurs convenir que dans plusieurs situations, les émotions sont bel et bien à la source des décisions. J'ai déjà dit, par exemple, que dans les cas où le temps presse, l'individu ne peut envisager toutes les options possibles. Devant ce fait, il a deux choix : ou bien il s'obstine à rechercher la meilleure des solutions au risque de voir sa décision devenir inopérante parce que le temps disponible pour celle-ci est écoulé; ou bien, il laisse ses intuitions ou ses émotions du moment orienter sa décision au risque d'échapper la meilleure des solutions. Supposons par exemple que je sois membre d'un jury lors d'un concours de patinage artistique et que j'aie à attribuer un pointage à deux finalistes qui, à mes yeux, ont livré une performance en tous points comparables et conforme aux standards exigés. Dans les faits, si j'en avais la possibilité, je pourrais éviter l'indécision en exigeant de revoir sur bande magnétoscopique et au ralenti chacun des mouvements et des gestes des deux patineuses. Mais l'impératif d'une décision m'en empêche. Dans un tel cas, je pourrais très bien me laisser toucher par le regard vif, chaleureux et plein d'espoir que présente la plus jeune des patineuses. Comme ce regard me rappelle, avec une joie teintée de tristesse, celui de ma fille bien-aimée décédée l'an dernier, je pourrais, dans ce contexte de nostalgie, m'émouvoir de la prestation de cette patineuse et lui accorder un jugement favorable par rapport à l'autre. En me fiant à mon émotion, j'ai pu assumer la responsabilité qui m'était impartie même si, ce faisant, j'ai peut-être échappé, faute de temps, une information qui aurait pu orienter différemment mon jugement. Si j'avais passé

outre au temps alloué pour rendre le jugement, ma décision aurait été sans effet parce que les autres membres du jury auraient en quelque sorte décidé pour moi et, de plus, on m'aurait probablement exclu définitivement du jury pour incapacité à m'acquitter de mes fonctions dans le contexte déterminé.

Parfois, aussi, c'est moins le temps que le nombre élevé d'informations à traiter qui pose problème pour la décision. En un tel cas, les émotions créent un effet de saillance dans le processus décisionnel en ramenant, comme le souligne Levenson (1994), les possibilités d'action à des comportements phylogénétiques plus élémentaires et plus adaptatifs. De Sousa (1987) a particulièrement bien mis en relief cet effet de saillance des émotions dans le processus émotionnel. Devant une insulte qui nous est adressée en public et qui relève d'une grave calomnie, on peut anticiper un nombre quasi illimité de réactions possibles : se mettre de la ouate dans les oreilles, dormir, lacer ses souliers, s'informer de la température extérieure, lire son agenda, etc. Comment choisir la réaction la mieux adaptée en de telles circonstances? Mais si l'insulte suscite chez nous une vive colère, on peut tout de suite penser que, généralement, les options seront ramenées à un nombre beaucoup plus restreint : quitter la salle de façon impromptue, réfuter les propos de l'interlocuteur, l'agresser verbalement ou physiquement. Nous avons là des comportements 1° d'évitement, 2° de défense et 3° d'agression qui sont effectivement des comportements plus élémentaires en termes évolutionnistes. J'aurais bien sûr pu choisir de feindre l'indifférence, mais dans un tel cas, ce serait davantage une stratégie de contrôle de l'expression de ma colère qu'une réaction qui résulte de la fonction motivante de cette émotion. Au demeurant, même si c'était là une

stratégie pour désarçonner l'interlocuteur, on pourrait l'apparenter, au plan évolutionnaire, à celle de l'immobilisme pour ne pas stimuler davantage le prédateur à repérer ou à maîtriser sa proie. Évidemment, en court-circuitant ainsi l'examen des options, trop nombreuses pour être toutes traitées, les émotions permettent par la décision et le passage à l'action, une efficacité minimale d'adaptation, mais elles engendrent en même temps dans les situations d'indécision, un risque de paresse dans l'analyse de ces mêmes options. Dans la sélection d'un futur employé, il sera toujours tentant par exemple, pour un directeur de personnel, de se fier à la sympathie que suscite chez lui un candidat ou une candidate plutôt que de se prêter à une analyse rigoureuse exhaustive et prétendument objective de chacun des critères retenus pour l'allocation du poste. Dans ce dernier cas, le directeur s'impose non seulement un fardeau de travail, mais il perd aussi du contrôle sur la décision puisqu'en principe, dans une telle analyse, c'est la meilleure cote qui détermine le candidat choisi. Il pourrait donc résulter de son choix «affectif» une décision qui, au plan d'une prétendue rationalité, ne favorise pas la meilleure des options alors que cela aurait pu être atteint par une application complète de la méthode de sélection retenue.

Enfin, il arrive aussi que les émotions permettent la décision en comblant «les espaces laissés vides» par un manque d'informations pour mener à terme le choix des options. Plusieurs décisions qui engagent de façon importante l'avenir des individus sont prises à partir des émotions du moment en l'absence de toute information significative qui pourrait vraiment orienter la décision : par exemple, investir à la Bourse, lancer un nouveau produit pour une entreprise, avoir un enfant pour un couple, etc., représentent ce genre de décisions où, à

l'ultime, c'est le souffle de confiance ou la crainte de l'échec qui motivent la décision et l'action qui s'en suit. Quand il n'existe pas d'informations suffisamment éprouvées pour pondérer le risque décisionnel, c'est l'émotion du moment qui devient le facteur déterminant. Ce rôle supplétif a aussi été mis en évidence par De Sousa (1980), mais Elster (1985) y apporte un bémol : celui-ci note en effet que, souvent, lorsqu'elles sont impliquées dans la décision et dans l'action, les émotions ne remplacent pas les informations manquantes, mais «noient» celles existantes, éloignant ainsi l'individu de décisions ou d'actions qu'il aurait posées rationnellement, n'eût été de la prépondérance de l'effet émotif. Sans affirmer que ce genre d'immersion émotive plonge l'individu dans des décisions et des actions irrationnelles, Elster montre que cette manoeuvre de diversion ne garantit pas à l'individu la meilleure des décisions. Ici, il me semble que la position d'Elster ne s'adresse tout simplement pas au cas évoqué par De Sousa. Bien sûr, comme le propose Elster, les émotions s'imposent parfois aux délibérations dans la décision : cela a été évoqué antérieurement. Mais il y a aussi des cas où les informations nécessaires à ces délibérations sont tout simplement manquantes comme le note De Sousa. Dans de tels cas, il est évident que les émotions ne peuvent «noyer» des informations qui sont manquantes. Les situations décisionnelles évoquées par ces auteurs sont tout simplement différentes. Sur le fond toutefois, ceux-ci ne s'opposent pas au fait que les émotions occupent une place importante dans le processus décisionnel chez l'être humain. Reste à savoir comment ou sous quelles conditions, elles en renforcent ou non le caractère rationnel. L'idée en effet qu'elles sortent l'individu de l'arbitraire ou de l'indécision ne garantit pas en elle-même que la décision qui suivra sera davantage investie de rationalité. Il faudra y revenir.

c) Émotions, passivité et contrôle

J'ai mentionné en début de chapitre que l'étude du caractère fonctionnel des émotions nous faisait envisager celles-ci davantage dans le sens d'«émotions-agents» que d'«émotions-effets». L'idée n'était pas bien sûr de soutenir ici que les émotions sont des agents, au sens où on l'entend couramment en philosophie de l'action, mais plutôt de faire voir qu'en faisant décider et en faisant agir, les émotions mobilisent davantage l'individu qu'elles ne le condamnent à l'inertie ou à la passivité.

Traditionnellement en philosophie, on a souvent considéré les émotions comme des états affectifs qui privaient l'individu du degré de liberté nécessaire au contrôle de ses actions. Descartes, Thomas d'Aquin, Spinoza et Hume ont chacun à leur façon montré l'emprise des «*passiones*» sur plusieurs des conduites humaines. Dans une perspective plus contemporaine, Peters (1970) compte parmi ceux qui soutiennent l'idée que les émotions placent l'individu dans un contexte de passivité et d'absence relative de contrôle sur ses actions. En fait, pour ce dernier, il faut distinguer entre ce qu'il appelle des «motifs» (*motives*) - lesquels font agir - et des émotions - lesquelles «prennent» l'individu. Alors que les motifs mènent à l'action, les émotions, elles, sont quelque chose qui arrive à l'individu, qui s'empare de lui. Cette distinction fait voir une conception plutôt restrictive et certainement peu définie de ce que représentent les émotions comme états mentaux intentionnels. Pour examiner dans quelle mesure celles-ci s'emparent de l'individu, le contrôlent et le confinent à la passivité, il faut certainement d'abord contextualiser l'usage des termes «passivité» et «contrôle» dans

l'expérience émotionnelle. Chacun à leur façon, R.T. Allen (1991) et D. Dennett (1984) ont tenu sur ces deux termes des propos éclairants.

- Passivité et contrôle

L'entendement populaire veut qu'un individu qui se retrouve dans un état de passivité se trouve par le fait même démunie du contrôle de la situation dans laquelle il se trouve. En ce sens, passivité et absence de contrôle iraient de pair. Si le fait d'être sous l'emprise des émotions me place dans un état de passivité, alors je ne pourrais prétendre les contrôler. On se doutera bien que ces prétentions demandent à être examinées davantage avant que l'on puisse y souscrire ou non. Dans quelle mesure peut-on être tout à fait actif ou tout à fait passif dans une situation donnée et dans l'expérience émotionnelle en particulier? Dans ce dernier cas, la passivité - s'il en est - de l'individu se rapporte-t-elle à l'émotion qui a prise sur lui ou à la situation dans laquelle il se trouve? Dans une même perspective, jusqu'où peut-on dire qu'un individu *contrôle* une situation? Comme mentionné précédemment, c'est à des questions de cette nature qu'Allen et Dennett ont voulu répondre.

D'abord, Allen (1991), comme bien d'autres philosophes aux dires de Mace (1962), réfute l'idée qu'il y ait chez l'humain des états aussi exclusivement distinctifs que ceux d'être *ou* passif, *ou* actif, dans une situation donnée. En fait, la majorité des activités ou des états chez l'humain se présenteraient plutôt sous des formes coexistantes d'activité et de passivité. Mises à part les sensations physiques pures par rapport auxquelles l'homme est effectivement

tout à fait passif, dans les autres états où des croyances, des désirs, des jugements ou des émotions sont en cause, l'individu est pour ainsi dire actif dans le sens où il évalue, il entretient, il interprète, il modifie, parfois même il génère ou élimine le contenu de ces états. D'aucuns objecteraient peut-être que ce genre d'activité n'est pas quelque chose que l'on *fait* mais plutôt une sorte d'opération mentale tacite sur laquelle l'individu n'exerce pas vraiment un plein contrôle. Toutefois, des auteurs comme Mace (1962), Stocker (1980) et Allen (1991), pensent que ces opérations mentales sont bel et bien des *actes mentaux* que l'on pose et qu'à ce titre, elles se présentent sous un mode actif. En ce qui concerne les émotions plus particulièrement, Allen mentionne que celles-ci ne sont pas juste des sensations reçues passivement, mais des états intentionnels dans lesquels l'évaluation de l'objet par l'individu est quelque chose d'actif. Certes, nous ne fabriquons pas nos émotions, mais elles ne nous fabriquent pas non plus, sinon nous éprouverions probablement tous les mêmes émotions dans de mêmes circonstances. Plusieurs situations montrent bien que l'individu *construit* en partie ses émotions. Par exemple, si, sous un humour caustique, un copain émet une remarque sur ma tenue vestimentaire, l'évaluation que je ferai du caractère sérieux ou non de sa remarque conditionnera la réponse émotionnelle à venir. Ce pourrait être l'indignation ou la joie dans l'hilarité. Jules Renard a déjà dit de l'amour et de la haine : «Je t'aimerais le temps de voir en ce grain de beauté une verrue»! Dans l'expérience émotionnelle, la sensation (*feeling*) place l'individu dans un contexte de passivité; mais l'intentionnalité de cette expérience le renvoie à un mode certain d'activité mentale. C'est pourquoi Allen préfère dire que dans toute activité, il y a une forme de «réceptivité passive» à accepter ce que nous sommes et que,

récioproquement, dans toute passivité humaine, il y a une forme d'«activité» qui agit à l'intérieur de cette même passivité. Je ne choisis pas ce que mes mains peuvent faire ou non, mais à l'intérieur de ce qu'elles peuvent faire, je choisis ce que je veux qu'elles fassent. De même, mes émotions sont des états que je ne manie pas à ma guise, mais quand elles sont là, j'agis en elles : je les cache, je les exhibe, je les renforce, je les atténue, j'essaie de les modifier et j'y parviens à l'occasion, etc. Dire donc que les émotions sont des phénomènes passifs qui échappent au contrôle rationnel de l'agent n'est exact qu'en partie parce que, dans l'expérience émotionnelle, la passivité n'occupe pas toute la place.

En ce qui regarde la notion de contrôle elle-même, Dennett (1984) soutient une position qui s'apparente à plus d'un égard à celle d'Allen. Pour cet auteur, il est clair qu'en termes absolus, la présence de certains déterminismes empêche l'être humain de prétendre à un plein contrôle de sa personne. Je ne contrôle pas mes antécédents génétiques, le genre de partenaires amoureux ou d'emplois que le monde m'offre, les climats de la planète que j'habite, etc. Je ne contrôle même pas la réponse de mon chien quand je l'appelle parce que, sur le fond, son obéissance dépend de lui d'abord. Pourtant, j'influence ma croissance physique; je choisis mes partenaires amoureux et j'influence leur façon d'être; je choisis mes emplois et les transforme, en partie tout au moins; je contribue au réchauffement de la planète et, quand j'appelle mon chien, il accourt avec entrain! Pour Dennett, les déterminismes qui marquent la condition humaine n'empêchent pas l'homme de contrôler plusieurs de ses conduites et une partie de sa destinée. Selon lui, l'environnement, au sens large, est moins programmé à nous dicter quoi

faire que nous sommes programmés à tenter de lui répondre. Dans cette perspective, l'expérience émotionnelle est moins un télescopage de l'environnement qu'une tentative plus ou moins autonome de l'individu de répondre de façon adaptée à une situation donnée. Dennett (1984) entend la notion de contrôle comme suit : on peut dire que l'agent *A* contrôle *B* si et seulement si la relation entre *A* et *B* est telle que *A* peut mener *B* à être ce qu'il veut que *B* soit. On notera ici que cet énoncé admet le contrôle *indirect* comme une véritable forme de contrôle. Dans le domaine des émotions, cette distinction est capitale. Pour l'agent *A* et l'émotion *E*, on pourra dire que *A* contrôle *E* s'il parvient à faire de *E* une émotion *E_i*, comme il veut qu'elle soit. Si je (*A*) veux changer ma tristesse (*E*) en euphorie (*E_i*), quelques coupes de vin corsé sauront faire l'affaire! Certes, dans un tels cas, je n'ai pas contrôlé ma tristesse par une simple volonté magique. Mais nul ne contestera non plus que j'ai voulu la transformer et que j'y suis effectivement parvenu. Dennett décrit cette opération comme le «contrôle du contrôleur». Si je parviens à contrôler le mécanisme qui contrôle automatiquement l'effet recherché, alors je contrôle en partie l'effet recherché.

Il est opportun de mentionner ici que la volonté par elle-même contrôle peu d'états mentaux. On est en effet porté à croire que ce sont surtout les émotions qui peuvent difficilement faire l'objet de décision, mais il en va de même pour les désirs, pour les croyances et même pour les préférences. Je ne peux pas, en termes de contrôle, *décider* de désirer, *décider* de croire ou *décider* de préférer : je désire, je crois et je préfère. Par contre, tout comme c'est le cas pour les émotions, je peux faire en sorte d'arriver à croire, à désirer ou à

préférer. À elle seule, la volonté ne permet que de penser et d'agir. Si je veux *penser* à mon fils, alors j'y pense immédiatement et directement : si je veux *aller* au restaurant, j'y vais. Mais si je veux *croire* que je me retrouverai chez Maxime et que je veux *désirer* les sauterelles grillées qu'il m'offrirait, c'est là une autre entreprise! En fait, Dennett mentionne qu'on ne peut contrôler que ce qui se situe à l'intérieur de notre degré de liberté. Dans l'expérience émotionnelle, je contrôle plusieurs des actions qui en font partie ou qui la suivent, mais je ne contrôle pas directement les croyances, les connaissances ou les désirs qui la constituent. Est-ce dire que je ne peux pas contrôler mon émotion? Non. Si l'on s'accorde avec Dennett, il existe de multiples circonstances où l'individu possède un degré de liberté suffisant pour contrôler au moins partiellement son émotion. Par exemple, si la hantise me saisit à l'idée de prononcer un discours demain, je peux me placer dans un contexte physique de détente et de relaxation et, progressivement, en arriver, par une combinaison de pensées appropriées, à transformer, fût-ce un bref moment, ma hantise en une sorte de confiance en mes capacités. Par contre, si mon degré de liberté est réduit, l'efficacité d'un tel procédé est loin d'être garantie. J'aurai probablement moins de succès à transformer ma hantise de parler en public si celle-ci se présente au moment même où je me retrouve face au micro devant cinq cents personnes. En fait, à chaque fois que l'individu peut se ménager des options à l'intérieur de son expérience émotionnelle, on pourra dire qu'il exerce un contrôle partiel de son émotion.

Plusieurs expressions du langage émotionnel ordinaire plaident en ce sens : la peur de perdre le contrôle n'indique-t-elle pas qu'on a le sentiment de le posséder en partie? L'appel

à la discipline dans les sports n'implique-t-il pas souvent une invitation à contenir ses émotions? N'essaie-t-on pas parfois de freiner notre enthousiasme?; de nous consoler lorsque tristes?; de «prendre la vie du bon côté»?; de laisser notre agressivité s'exprimer?; etc. Dans toutes ces expressions, le contrôle recherché semble viser plus particulièrement l'*expression* émotionnelle. Mais ce n'est pas toujours le cas. Je peux me sentir triste, l'exprimer et, en même temps, «travailler» à me consoler en déplaçant mon attention sur un type de pensées données. Je peux laisser mon agressivité s'exprimer et, toujours en même temps, déplacer mon attention sur l'effet produit, ce qui pourrait m'amener à tempérer sensiblement l'intensité de mon agressivité. Parfois, la culpabilité prend vite le dessus sur l'agressivité quand l'individu change son focus d'attention. Je peux aussi modifier sensiblement l'ardeur d'une passion momentanée si, dans l'échange amoureux, je me mets à penser à mon épouse et à mes enfants qui m'accueilleront avec un sourire naïf... dans quelques heures! Enfin, on pourrait imaginer, comme le laisse voir Dennett, que parfois, l'individu puisse exercer un contrôle sur son émotion en le confiant, paradoxalement, à quelqu'un d'autre. Supposons, par exemple, que je doive investir cent milles dollars à la Bourse avec un risque élevé d'un fort gain ou d'une forte perte. Assurément, la crainte de tout perdre pourrait m'habiter. Dans une telle situation, je pourrais diminuer de beaucoup cette crainte, voire la transformer en une forme de confiance, en laissant à mon courtier le soin de gérer ma somme comme bon lui semble. En lui cédant le contrôle de la décision, je contrôle l'intensité de la crainte liée à cette décision. Plusieurs personnes, en voie de divorce, parviennent à contrôler l'agressivité et l'hostilité mutuelles qu'ils éprouvent en laissant à leurs avocats le soin de régler le litige. Encore une fois, je ne

prétends pas ici que l'efficacité du procédé est garantie pour toutes les émotions ou en toutes circonstances, mais il me semble clair que l'idée selon laquelle les émotions dominent l'individu et le rendent passif dans la situation concernée est une idée qui ne résiste tout simplement pas aux faits.

Gordon (1987) a aussi traité cette question de la passivité de l'individu dans l'expérience émotionnelle et de l'absence de contrôle qui semble en découler. Sa perspective emprunte d'abord la voie grammaticale. De ce point de vue, les émotions sont présentées ou bien sous forme d'épithètes précédées du verbe «être» (ex. je suis jaloux, je suis fier, je suis amoureux), ou bien sous forme de participes passés marquant un état obtenu par le fait qu'une opération a été produite sur l'individu ainsi affecté (ex. : je suis terrifié, je suis surpris, je suis fâché). Pour être terrifié, il faut en effet que quelque chose dans le monde me terrifie, il faut un terrifiant. Gordon parle de ce dernier cas comme étant celui des *«ways of being acted on»* et soutient que la plupart des émotions appartiennent à cette catégorie. Elster (1985) va dans le même sens en utilisant toutefois l'expression *«by-products»* pour qualifier les émotions de passives. On notera toutefois que chez Gordon, cette forme de passivité grammaticale n'autorise pas à penser que l'individu est passif par rapport à ses émotions, ni qu'il ne peut les contrôler, ne serait-ce que partiellement. Heureusement qu'il apporte cette précision parce que son silence sur les formes grammaticales actives du langage émotionnel étonne pour le moins. Ainsi, nous disons souvent par exemple : je regrette, je t'envie, je vais me fâcher, je hais,

j'aime, j'admire, j'espère, etc. En fait, Gordon s'élève contre deux types d'inférences usuelles qu'il juge fausses :

- 1° d'abord, dire que les émotions sont des états dans lesquels quelque chose *agit* sur nous n'équivaut pas à dire qu'elles-mêmes *agissent* sur nous. Ce qui, comme état du monde, me terrifie (cause «terrifiante») agit sur moi, mais l'«être terrifié» (l'émotion de la terreur), lui, n'agit pas sur moi.
- 2° le fait que quelque chose agisse sur nous (une cause «terrifiante») n'autorise pas à conclure que l'«être terrifié» est un état involontaire au sens où il serait hors du contrôle de l'individu.

Par son objection au premier type d'inférences, Gordon veut montrer que, contrairement à Solomon (1973) pour qui les émotions sont pratiquement des actions, il y a bel et bien une forme de passivité inhérente aux émotions. L'«être terrifié» n'agit pas sur nous, il *est*. Mais, comme mentionné précédemment, Gordon pense qu'on peut néanmoins être actif dans notre émotion de terreur. Si j'essaie de me convaincre que ma terreur est sans fondements véritables, je demeure terrifié, mais j'agis (mentalement) en même temps dans cette terreur. Si je suis fâché, je suis dans cet état, mais je peux essayer en même temps de tempérer ou d'amplifier cet effet de colère; en cela, je suis actif dans ma colère. Voilà pourquoi, pour Gordon, dire que les émotions sont passives n'équivaut pas à conclure à la passivité de

l'individu dans l'émotion. À mon point de vue, cette observation de Gordon est tout à fait juste.

En ce qui concerne le deuxième type d'inférences portant sur la possibilité ou non de contrôler ses émotions, Gordon procède par la même analyse. Dire que quelque chose agit sur nous ne permet pas de conclure que ce quelque chose échappe totalement à notre contrôle. Il y a, par exemple, dans la peur de l'orage quelque chose que je ne peux contrôler - l'orage lui-même - et quelque chose que je peux contrôler au moins partiellement - son effet sur moi . Je ne peux pas faire cesser l'orage, mais je peux m'abriter, me boucher les oreilles, penser aux infimes risques que la foudre m'atteigne, etc. Dans ces cas, je n'éradiquerai peut-être pas complètement ma peur, mais je ne m'y soumettrai pas totalement non plus. Certes, je ne peux prétendre contrôler à volonté mes émotions. Mais nul ne contestera que je peux indirectement les amplifier, les atténuer ou les modifier au moyen de nombreux subterfuges qui vont du médicament à la sélection de pensées en passant par l'inhibition ou par l'excitation sensorielles.

En fait, pour Gordon, ce qui marque véritablement le caractère passif d'une émotion, c'est que, contrairement à l'action, elle ne possède pas *per se* un caractère de désirabilité pour l'individu. Quand je commets une action, je le fais pour diverses raisons, mais toujours pour une raison commune à toutes les actions, soit celle de croire que c'est la *bonne* action à commettre. C'est ce qu'entend Gordon par le caractère de désirabilité d'une action. En un

sens, l'individu *choisit* donc son action. Dans le cas de l'émotion, je ne peux pas dire qu'en elle-même l'émotion qui m'habite possède pour moi ce caractère de désirabilité ou non. L'objet émotionnel peut m'apparaître désirable ou non mais pas l'émotion comme telle. En ce sens, je ne *choisis pas* mon émotion bien que je puisse choisir des façons de la susciter comme je l'exposerai en dernier chapitre. S'il y a passivité dans l'émotion, c'est donc dans l'impossibilité pour l'individu de la choisir directement. À mon avis, cela tient au fait que la forme de passivité inhérente à l'émotion correspond davantage à une sorte de «réactivité» qu'à une passivité au sens fort du terme. Peut-être au fond devrait-on parler des modes *actif* et *réactif* de l'expérience émotionnelle plutôt que de son mode *passif* en opposition à celui *actif*. Cela, je pense, traduirait mieux l'idée centrale d'Allen (1991) et de Dennett (1984) comme quoi il n'y a pas de passivité pure ou d'absence totale de contrôle dans l'émotion.

Au plan de la rationalité des émotions, l'enjeu est important. Si, dans l'émotion, l'individu n'a pas de prise sur son expérience, s'il la subit en toute impuissance, alors la question de la rationalité est réglée : les émotions sont des états psychiques «automates» et, en conséquence, a-rationnels. En effet, comme l'individu est cadencé dans son expérience émotionnelle, alors sa rationalité ne lui est plus d'aucun secours et ses émotions en sont alors dépourvues. Je pense que cette vue d'esprit est non seulement trop radicale, mais elle ne traduit pas la marge de manoeuvre réelle que possède l'être humain dans son expérience émotionnelle.

2.3.4 *Les émotions comme états dysfonctionnels*

Les propos tenus jusqu'ici sur le caractère fonctionnel des émotions peuvent laisser croire que rien ne porte ombrage à leur pleine utilité pour l'être humain. Mais accepter sans questionnement une telle conclusion équivaudrait à pousser sous le tapis une idée enracinée de longue date selon laquelle les émotions viennent en quelque sorte troubler, déranger ou désorganiser les conduites humaines présumément éclairées par la raison. En philosophie, on retrouve cette idée aussi loin que dans l'Antiquité où, chez les Stoïciens en particulier, elle tient quasiment du leitmotiv. Et l'histoire ne parviendra pas à l'oublier puisqu'encore aujourd'hui, on la retrouve bien présente chez Peters (1962) et même chez Elster (1985) à certains égards. En psychologie, elle se retrouve chez des auteurs aussi classiques que Woodworth (1940), Munn (1946), Hebb (1949), etc. De plus, même si depuis les années 50, le caractère fonctionnel des émotions a pu séduire de nombreux auteurs, cela ne s'est pas fait au prix d'une négation totale de leur possible effet perturbateur et désorganisant. À vrai dire cela n'étonne guère.

a) Les émotions : fonctions et dysfonctions

Admettre, comme précédemment, que les émotions ont une ou des fonctions qui, dans leur économie générale, font émerger l'intérêt des individus dans une situation donnée, c'est accepter la possibilité au moins théorique qu'elles puissent aussi, à l'occasion, s'avérer dysfonctionnelles. En effet, si l'on entend par le terme «dysfonction» un trouble quelconque dans une fonction attendue, on est alors placé devant l'alternative suivante : ou bien les

émotions présentent un fonctionnement parfaitement organisé et au service de l'individu; ou bien, à l'occasion, les émotions viennent obstruer de façon plus ou moins trouble la démarche de l'individu dans la poursuite de ses intérêts personnels et s'avèrent donc, à cet égard, dysfonctionnelles par moments. Le langage ordinaire et l'observation courante plaident pour ce second volet de l'alternative. Malgré leur utilité certaine, les émotions, parfois, nous nuisent plus qu'elles nous aident. Les philosophe et psychologue Mace (1962) et Fridja (1986) ont chacun traduit à leur façon cette réalité. Chez Mace, les émotions peuvent être à la fois fonctionnelles ou dysfonctionnelles selon qu'elles facilitent ou désorganisent certains processus physiques ou mentaux présents dans les conduites humaines. Pour Fridja, les émotions sont en quelque sorte des provisions fonctionnelles pour l'être humain, mais leurs manifestations ne sont pas toujours utiles. Lorsque l'organisme est surtaxé par un ou des événements et que ses ressources cognitives s'en trouvent limitées, la machine peut s'emballer pour ainsi dire et l'individu y perd au change. Du reste, Fridja pense que la perspective fonctionnaliste est en quelque sorte un *a priori* dans la mesure où nous assumons que les phénomènes psychologiques et biologiques font sens et ne sont pas que simples contingences ou façons d'être. Si, à l'observation, les choses ne satisfont pas l'usage que nous leur accordons, elles nous apparaissent alors dysfonctionnelles. Au sens commun, la panique, le meurtre passionnel, le jeu servile, l'abus d'autrui, les phobies, le délire, etc. semblent être ce genre de comportements où les émotions en cause ne font pas bon usage. Mais que doit-on entendre exactement par le caractère dysfonctionnel d'une émotion?

b) Les émotions comme états dysfonctionnels

Dans sa défense acharnée du caractère fonctionnel des émotions, Leeper (1963) préfère utiliser les termes «organisant» et «désorganisant» pour évaluer l'effet des émotions sur les comportements humains. Pour lui, il y a toujours de l'ordre dans l'émotion et dans ses manifestations au sens où l'émotion ne tient pas de l'aléatoire dans son avènement, ni d'une imprévisibilité totale dans sa manifestation. En termes aussi stricts, il a probablement raison. L'expérience émotionnelle est minimalement organisée et organisante. Que, sous le coup de la colère, je casse un verre plutôt que de danser avec un balai ne tient certainement pas de la carte pigée! Mais on n'avance guère dans la compréhension du caractère dysfonctionnel des émotions si on lui réserve une conception aussi étroite. Aussi bien dire alors que Leeper fabrique lui-même son argument en faveur d'un ordre dans l'émotion. Il faut toutefois reconnaître la concession qu'il fait dans le cas des émotions de *haute intensité* : Leeper accepte en effet qu'il puisse y avoir là un effet parfois dysfonctionnel pour l'individu. Mais, du même souffle, il ajoute que la majorité des émotions se présentent à intensité moyenne et que, donc, si les émotions s'avèrent parfois dysfonctionnelles à haute intensité, ce n'est là que l'exception qui confirme la règle. On peut douter qu'à lui seul le critère d'*intensité* émotionnelle permette de distinguer entre l'aspect fonctionnel ou dysfonctionnel d'une émotion. Si mon enfant se retrouve un jour le bras dans la gueule d'un chien enragé, on peut facilement penser que plus l'intensité de ma colère envers ce chien sera grande, meilleures seront mes chances que je finisse par le faire lâcher prise, l'assommer, voire l'étrangler. Beaucoup de performances physiques exceptionnelles et salutaires sont produites sous le coup d'intenses émotions. Par

ailleurs, des émotions parfois d'intensité moyenne ou faible produisent néanmoins des effets embarrassants. La gêne passagère que l'on peut par exemple ressentir dans une rencontre imprévue, donne parfois lieu à des hésitations, à des silences ou à des lapsus dont on aurait bien aimé se passer!

Levenson (1994) a pour sa part proposé que la *durée* d'une émotion puisse aussi être envisagée comme un des critères de l'aspect dysfonctionnel des émotions. Encore ici, cela pose problème. Dans le cas d'émotions se manifestant sans interruption (ou presque... il faut bien dormir), nous sommes placés devant deux situations possibles : ou bien, il s'agit de désordres mentaux sévères comme on en retrouve en psychopathologie et en psychiatrie - les états maniaco-dépressifs en sont des exemples -; ou bien, nous sommes en présence non pas d'émotions, mais bien d'*humeurs* comme on en retrouve dans le prolongement résiduel de certaines émotions. Ainsi, la joie d'avoir atteint un but important dans notre vie peut être suivie d'une forme de sérénité qui s'installe à demeure chez soi jusqu'au moment où par une situation quelconque, une émotion forcément occurrente vienne la remplacer.

Dans le cas des désordres mentaux sévères, il est évident ici que nous avons affaire à des affects qui présentent un caractère dysfonctionnel. L'individu habité par une rage ou une exhubérance constantes voit ses conduites devenir rapidement inadaptées dans le contexte de la vie courante. Le fait même qu'il soit gardé en institution témoigne de ce fait. Mais ce sont là des cas exceptionnels qu'on ne peut vraiment évoquer pour justifier que des émotions

puissent durer longtemps et s'avérer ainsi dysfonctionnelles dans la vie quotidienne. Dans le second cas, celui des humeurs, forcément on ne parle plus d'émotions puisque le caractère de relative courte durée qu'on accorde aux émotions pour les différencier des humeurs est un fait accepté par la très grande majorité des auteurs.

Enfin, comme déjà évoqué antérieurement, plusieurs auteurs (Elster, 1985; De Sousa, 1987; Helm, 1994; Greenspan, 1995; etc.) ont soumis l'idée que les émotions doivent être examinées sous l'angle de leur caractère *approprié* ou non (*appropriateness*) si l'on veut éclairer leur contribution dans l'explication des comportements humains et des états mentaux. Il faut préciser toutefois que ces auteurs situent leurs considérations dans le contexte d'une discussion sur la *rationalité* des émotions et non pas explicitement sur le caractère dysfonctionnel ou non de celles-ci. Si, comme le note Føllesdal (1982), la rationalité se rapporte d'abord aux *raisons d'agir*, on comprend que le fait qu'une fonction soit remplie ou non, ou encore adéquatement remplie ou non, constitue une préoccupation toute autre que celle de savoir si cette même fonction est *rationnellement* remplie. Discuter le caractère dysfonctionnel ou non des émotions n'équivaut certainement pas à statuer sur leur rationalité n'en déplaise à Turski (1994) qui avance l'idée d'une rationalité stratégique dans le cas où une émotion remplit la fonction attendue. Que je sache, la tristesse fait pleurer. De là à expliquer rationnellement pourquoi je pleure au lieu de rire quand je suis triste, il y a là des caractéristiques de nature physiologique qui nous éloignent sensiblement de l'explication rationnelle. Mais alors?

En fait, quand on parle de «fonction» des émotions, on peut comprendre le terme «fonction» en deux sens différents. Ou bien les émotions ont au sens déontique une *obligation* de remplir la ou les fonctions qu'on leur attribue : en cela, elles pourraient être dysfonctionnelles non pas en remplissant mal leurs fonctions, mais en ne les remplissant pas tout simplement. Ou bien, à l'observation courante, les émotions remplissent généralement les fonctions qui leur sont attribuées, mais n'ont pas pour autant l'obligation de le faire. On pourrait parler alors d'une sorte de *permissivité* fonctionnelle selon laquelle les émotions pourraient s'avérer dysfonctionnelles non pas en ne remplissant pas leurs fonctions - puisqu'elles n'ont pas l'obligation de le faire -, mais plutôt en remplissant mal ces fonctions au sens où elles ne produisent pas les effets attendus. Par exemple, si, pour ma propre protection, ma colère me conduit à intimider autrui, cette fonction de protection doit-elle être exercée dans toute colère - auquel cas on parlera d'une obligation fonctionnelle - ou est-elle généralement exercée sans qu'il en soit obligatoirement ainsi? Il me semble que si les émotions peuvent être considérées comme parfois dysfonctionnelles, c'est bien davantage dans le sens libéral d'une permissivité fonctionnelle que dans le sens déontique de l'obligation fonctionnelle. Pour en juger, il faut retourner aux trois principales fonctions des émotions présentées dans ce chapitre.

- Par rapport à la fonction d'adaptation

Quand j'ai examiné la fonction adaptative que remplissent les émotions dans la vie des individus, je l'ai fait en montrant comment les émotions - de base tout au moins - pouvaient

contribuer à la survie et au bien-être de la personne et ainsi servir son intérêt. J'avais alors remis à plus tard l'examen de la possibilité que l'individu puisse émotionnellement agir contre son intérêt. Le temps est venu d'examiner cette possibilité qui, si elle existe, constitue effectivement une brèche dans la fonction d'adaptation des émotions. Je n'examinerai pas cette question sous l'angle du principe de l'intérêt défendu par Socrate, mais plutôt dans un contexte plus ou moins évolutionniste où la question du caractère adaptatif ou non des émotions a été posée antérieurement. Se pourrait-il donc que les émotions, ou certaines d'entre elles, s'avèrent dysfonctionnelles pour l'individu dans le sens où elles nuisent à son adaptation, voire le conduisent à des réactions inadaptées qui mettent en jeu sa survie ou son bien-être ou, plus spécifiquement, la satisfaction de certains de ses désirs fondamentaux? La réponse à cette question est : oui.

Nous savons par exemple que certaines émotions comme la surprise et la peur en particulier se manifestent parfois de façon traumatique et prennent la forme de chocs émotionnels. Si, par exemple, je fige de frayeur devant le klaxon bruyant de l'autobus qui retentit à mes oreilles, Izard (1991) aura beau soutenir qu'à l'occasion l'immobilisme peut jouer sélectivement en faveur de ma survie, il demeure que cette fois-là, en se manifestant avec autant d'intensité et de façon aussi soudaine, ma frayeur quasi apoplectique aura empêché le mouvement d'évitement salutaire en une telle circonstance. Ç'aura été ma dernière émotion! Sans même aller jusqu'à remettre en cause la survie - ou la satisfaction du désir d'auto-préservation dans les termes de Broad (1985) -, certains chocs émotionnels entraînent parfois

la commission de gestes incontrôlés qui menacent le bien-être des individus qui les posent. La jeune fille qui, lors d'une agression sexuelle, s'en prend de façon hystérique à son agresseur, adopte là des comportements qui risquent d'aggraver encore plus la menace faite à son intégrité physique déjà lourdement hypothéquée.

Par ailleurs, le fait que les émotions soient en quelque sorte des réponses d'urgence, qu'elles traitent les informations du moment et oeuvrent ainsi à court terme, peut parfois s'avérer dysfonctionnel d'un point de vue adaptatif dans des situations où l'intérêt de l'individu - en termes de désirs fondamentaux - commande une planification à long terme de ses conduites. Si, par exemple, j'ambitionne de faire carrière dans la vente d'assurances et que j'y éprouve là un fort désir d'accomplissement professionnel, il me faudra trouver au plus vite une solution à la gêne ou à l'embarras que je ressens chaque fois que j'ai à convaincre un étranger d'adhérer aux services que je lui offre. Pour la première occasion, je pourrai rapidement liquider ma gêne en renonçant à la sollicitation mais répétée, cette stratégie conduira à coup sûr à mon échec professionnel, portant ainsi atteinte à mon désir d'accomplissement. Ma gêne ou mon embarras auront suscité chez moi des comportements tout à fait inadaptés eu égard à la satisfaction d'un tel désir. Plus dramatiquement, si j'ai tellement peur d'apprendre que j'ai un cancer que je refuse d'aller voir le médecin, mon intérêt à court terme de ne pas le savoir sera bien servi par ma peur, mais celui à plus long terme de vivre risque de se voir compromis par une émotion qui me paralyse. En ce cas, c'est ma survie même qui est en jeu.

Plusieurs études ont aussi montré que lorsque des émotions se présentent à répétition et sur une longue période, elles deviennent vite dysfonctionnelles eu égard au bien-être de l'individu. Ainsi, Williams & al. (1988) ont montré que les gens qui vivent de nombreux épisodes de tristesse pouvant aller jusqu'à la dépression, développent à leur insu des biais mnémiques pour les situations vécues de pertes et d'échecs. Le processus a tôt fait alors de devenir circulaire. Plus ils vivent des moments de tristesse, plus ils ont tendance à ne se rappeler que de tels moments et plus souvent, à la suite, la tristesse les habite. De même, Cohen & Williamson (1991) ont montré que des gens vulnérables aux menaces et souvent exposés à celles-ci - vivant donc des peurs fréquentes - développaient des maladies physiques plus fréquentes, plus sévères et de plus longue durée que d'autres personnes moins souvent habitées par la peur. Mineka & Sutton (1992) ont obtenu des résultats analogues pour ces deux types de situation émotionnelle.

On peut donc constater ici que si les émotions remplissent bel et bien une fonction d'adaptation pour l'individu, il y a des situations ou des conditions sous lesquelles cette même fonction n'est pas adéquatement remplie.

- Par rapport à la fonction de communication

D'entrée de jeu, mentionnons que si les émotions s'avèrent parfois «dysfonctionnelles» quant à leur fonction de communication, ce n'est certainement pas en ce qu'elles empêchent toute communication puisqu'elles sont des communications dès lors qu'exprimées. En fait,

c'est bien davantage en ce qu'elles conduisent, sous certaines conditions, à des quiproquos de sens qu'elles rendent ces communications confuses et par-delà dysfonctionnelles.

Cette possibilité a été soulevée quand nous avons examiné comment, à partir de scripts prototypiques partagés, le locuteur et l'interlocuteur peuvent se retrouver dans une sorte de communication émotionnelle stratégique dont le résultat ultime pour le locuteur pourrait s'avérer tout à fait contraire à celui recherché. Si, comme locuteur, j'exprime «stratégiquement» de la joie à mon interlocuteur parce que je sais que l'expression de cette émotion attire la sympathie et la collaboration chez autrui - ce qui est le résultat recherché -, alors je donnerai libre cours à ma joie. Mais comme mon interlocuteur sait cela aussi, il pourra me refuser cette sympathie pensant être l'objet d'une quelconque manipulation émotionnelle. Et si je sais qu'il sait cela, je ne lui exprimerai pas ma joie et je perdrai à nouveau l'effet recherché! Ce genre de dysfonctionnalité tient au caractère parfois stratégique de la communication émotionnelle et se tempère, nous l'avons vu, par l'intérêt qu'ont généralement le locuteur et l'interlocuteur à considérer comme «sincère» l'émotion exprimée.

Mais il y a d'autres cas où les émotions peuvent rendre dysfonctionnelle la communication. Averill (1994d), par exemple, montre que parfois une émotion peut être *individuellement* fonctionnelle et *collectivement* dysfonctionnelle. Elster (1985) présente une idée analogue quand il parle d'une émotion *intrapersonnellement* appropriée et *interpersonnellement* inappropriée. Au plan individuel, par exemple, un accès de compassion

devant la souffrance d'autrui peut mener quelqu'un à l'homicide et ainsi soulager fonctionnellement sa conscience et sa peine. Au plan collectif, par contre, on comprend aisément que ce genre de fonctionnalité dans la compassion peut rendre celle-ci rapidement dysfonctionnelle si la mesure qu'elle amène n'est pas rigoureusement balisée. Pourrait-on dire, par exemple, que l'holocauste reposait en partie sur la *fierté* outrancière de la race arienne? Par ailleurs, il peut arriver qu'une croyance fautive amène une émotion fonctionnelle d'un point de vue *intrapersonnel* et dysfonctionnelle d'un point de vue *interpersonnel*. Si je crois faussement que mon épouse m'a insulté, ma colère du moment pourra servir fonctionnellement à protéger mon ego, mais, d'un point de vue interpersonnel, elle risque de s'avérer dysfonctionnelle parce que basée sur un mauvais jugement, sur une mauvaise interprétation ou sur une ambiguïté dans la forme du message reçu. Ma colère pourra même alors susciter celle de mon épouse et ce qui devait être une communication d'amicale taquinerie est en train de devenir un élément de preuve pour requête en divorce!

Parfois également, il n'y a pas de correspondance apparente entre l'émotion exprimée et l'attitude attendue dans un contexte donné. Il s'en suit une communication qui tourne à l'incompréhension. Si j'entre du travail indigné d'avoir été humilié publiquement par mon patron et que mes enfants s'informent des raisons de mon retard, je pourrais les retourner promptement à leurs jouets sous le coup de ma colère. Dans les faits, je n'ai pas d'attitude défavorable envers eux - ils s'attendent même à ce que j'en aie une favorable - et ils ne m'ont en rien importuné. Toutefois, par un quelconque mécanisme de transfert, j'ai projeté mon

indignation colérique sur eux. Ce qui devait être un retour consolant s'est avéré un retour encore plus aggravant.

Enfin, certaines émotions laissant place à des désirs apparemment incompatibles peuvent appeler à des comportements d'inspiration «sadosochiste» qui rendent dysfonctionnelles les communications qui s'en suivent. Si je prends plaisir à souffrir parce que je m'attire ainsi l'attention, j'ai avantage à garder secret ce «jeu symbolique». Il y a en effet des gens pour qui la répétition de plaintes suscite plus l'impatience que la sympathie à l'égard de celui qui veut s'attirer cette même sympathie. La communication risque alors d'être inefficace. De même si, comme conjoint, j'aime ma partenaire, mais que je prends plaisir à cultiver la peine et la culpabilité chez elle pour qu'elle m'aime davantage, cette forme de joie ou de plaisir «sadique» risque de donner des résultats contraires à ceux recherchés si ma stratégie vient à se révéler à ma partenaire. Par contre, si cette dynamique reste secrète, c'est au prix d'une communication ambiguë et paradoxale que je devrai vivre dans la peine, la tristesse et la hargne, un amour qui appellerait d'abord à un partage de joie. Il n'est pas dit que cette forme de plaisir sadique garantirait longtemps les résultats escomptés.

On pourrait continuer ainsi avec d'autres exemples illustrant que les émotions peuvent parfois s'avérer dysfonctionnelles quant à leur fonction de communication. Mais les exemples apportés suffisent à mon point de vue à faire la démonstration non pas que les émotions empêchent parfois toute communication, mais plutôt qu'elles peuvent à l'occasion la rendre

confuse, obscure, trompeuse ou contre-productive pour les individus impliqués. On pourrait arguer ici que ce n'est pas l'émotion elle-même qui est dysfonctionnelle, mais la communication qui s'en suit. Après tout, l'émotion communique toujours quelque chose même si elle le communique mal ou faussement. Si, dans certains cas, l'argument peut faire mouche, il revêt un caractère spécieux dans plusieurs autres. En effet, si on exclut le cas de la communication intrapersonnelle où l'émotion confirme toujours quelque chose à l'individu, il y a beaucoup de situations où les émotions ne parviennent pas à communiquer quelque chose à autrui, empêchées en cela par celui qui les éprouve. Parfois, en effet, l'individu a intérêt à dissimuler toute manifestation extérieure de son émotion. Or, si nous étions dans le cas d'une obligation fonctionnelle, ma joie, par exemple, devrait *nécessairement* communiquer à autrui ma satisfaction ou mon bien-être. Pourtant, elle n'y parvient pas toujours et c'est tant mieux pour moi qui me réjouis du malheur des autres! On voit donc ici que, dans le sens d'une permissivité fonctionnelle, il est possible que les émotions ne remplissent pas toujours la fonction de communication - interpersonnelle tout au moins - qu'on attend d'elles, sans qu'elles soient considérées dysfonctionnelles pour autant. Elles peuvent toutefois s'avérer dysfonctionnelles quand elles rendent inadéquate ou confuse cette même communication.

- Par rapport à la fonction de motivation

Comme nous avons déjà établi que l'émotion tient sa fonction de motivation non pas du fait qu'elle cause l'action au sens où elle la déclenche, mais plus du fait qu'elle permet de la

justifier par des raisons, c'est sous ce dernier angle que j'examinerai quelques cas où l'émotion pourrait s'avérer dysfonctionnelle dans sa fonction de motivation.

Un peu comme nous l'avons observé dans le cas de la fonction de communication, il faut dire que l'émotion en quelque sorte motive toujours : à décider ou à ne pas décider, à agir ou à ne pas agir. Ce n'est donc pas en privant l'individu de motifs ou de raisons pour expliquer son indécision ou son action qu'elle peut s'avérer dysfonctionnelle. À cet égard, elle remplit pratiquement toujours sa fonction. De là à dire qu'elle le fait toujours au profit de l'individu, c'est une autre affaire. Comme c'en est une autre également de dire que, comme motif, elle se présente toujours de façon parfaitement intelligible.

Parfois, un conflit entre une émotion et un désir incompatible peut littéralement empêcher un individu de commettre une action qu'il aimerait pourtant accomplir. Si, pour reprendre un exemple déjà mentionné, j'éprouve un fort désir de devenir riche et qu'en conséquence je désire investir à la Bourse, je peux en même temps voir la satisfaction de ce dernier désir être empêchée par une peur intense d'y perdre mes avoirs. Ma peur s'avère alors dysfonctionnelle dans le sens où elle m'empêche de procéder à un acte - investir à la Bourse - que je désire effectivement poser. D'aucuns objecteront que cette même peur s'avère aussi fonctionnelle dans le sens où elle protège mes avoirs - ce que je désire aussi - . C'est juste. Mais une façon de vérifier que, dans certains cas, cette peur est véritablement dysfonctionnelle, consiste à observer qu'un individu pourra confier à un conseiller le soin de

prendre la décision pour lui d'investir à la Bourse. Comme cet individu suppose que le conseiller n'est pas limité par la peur de perdre ses propres avoirs, il pourra se dire que la décision se prendra sans contrainte émotionnelle et, indirectement, en dehors de sa responsabilité. Son désir d'investir à la Bourse sera satisfait et son désir de protéger ses avoirs le sera aussi d'une certaine façon puisqu'il confiera la possibilité de le satisfaire à un expert réputé compétent et qui, donc, protège les intérêts de ses clients. Et même si ses avoirs ne sont pas à l'abri de tout risque de perte, le procédé permet au moins de diminuer suffisamment la peur pour l'empêcher de nuire à la satisfaction de son désir d'être riche. En conséquence, il neutralise l'effet dysfonctionnel de cette peur.

Par ailleurs, l'intensité de certaines émotions est telle que parfois ces émotions écartent toute autre information pertinente et disponible pour la décision. Il en résulte des actions néfastes pour l'individu et dont on comprend mal les motifs parce qu'elles reposent sur des procédés rationnellement suspects tel le «*wishfull thinking*» dans lequel l'individu confond des désirs et des croyances. Si mon espoir de guérir est à ce point empreint de ferveur que j'en arrive à croire que la seule force de ma volonté suffit à enrayer la progression métastatique en moi, je pourrais justifier mon renoncement à tout traitement par une croyance que mon fervent espoir aura confondue avec le désir de guérison. Ce faisant, mon émotion aura aussi occulté toute autre information qui aurait pu s'avérer cruciale dans la décision de poursuivre ou de cesser le traitement. Beaucoup d'adeptes de la pensée positive magique cultivent, à leur détriment souvent, ce genre de naïveté qui ne fait qu'accentuer la déception le temps venu.

Dans une perspective un peu différente, certaines peurs phobiques s'alimentent de croyances inconsistantes par rapport à d'autres et qui permettent mal d'expliquer les motifs d'un comportement d'évitement qui se manifesterait dans un cas et non dans un autre pourtant généralement plus menaçant. Comment expliquer que j'évite les souris parce que j'en éprouve une peur phobique mais que je n'hésite pas à m'approcher de n'importe quel chien errant. Ma peur phobique des souris apparaît ici dysfonctionnelle en ce qu'elle échoue à expliquer de façon satisfaisante un comportement d'évitement qu'en principe je devrais aussi retrouver dans un contexte généralement perçu comme plus menaçant, toutes conditions de connaissances égales.

Enfin, j'ai déjà mentionné que le fait que les émotions oeuvrent d'abord à court terme et en situation d'urgence garantit fonctionnellement qu'une décision sera prise au risque que ce ne soit pas la meilleure des décisions. Il peut arriver toutefois que même dans des situations hâtives, la décision optimale puisse être accessible. Dans un tel cas, si l'individu a pris comme habitude de se fier à l'émotion du moment pour prendre sa décision, il se prive alors d'une décision optimale consacrant ainsi le caractère dysfonctionnel de son émotion dans cette circonstance. Quand par exemple, au hockey professionnel, un arbitre doit décider d'accorder ou de refuser un but à une équipe, il se trouve dans une situation où sa décision risque d'être influencée, en cas de doute, par des émotions diverses : peur d'être chahuté ou d'être évalué négativement par son superviseur, rancune ou agressivité envers des joueurs qui l'ont insulté, sympathie pour l'équipe dominée, etc. Rien ne garantit qu'une décision motivée par de telles émotions sera la meilleure. On comprend dès lors sa hâte à consulter la reprise télévisuelle

pour s'assurer de la meilleure décision possible. Ce faisant, il se protège contre une décision émotive qui, parce que non optimale, s'avère dans ce cas dysfonctionnelle puisqu'une décision optimale était effectivement possible. Encore ici, d'aucuns pourraient soutenir que même si les émotions empêchent souvent les décisions ou actions optimales, elles motivent néanmoins une décision ou une action et remplissent en cela leur fonction de motivation. C'est exact. Mais même malgré cette «tendance» à l'action - dont on a déjà vu qu'elle était inhérente aux émotions chez Arnold et Fridja -, il n'est pas exclu qu'une action attendue soit empêchée ou laissée en plan dans l'ordre du désir. Quand le pilote d'un avion en chute libre doit calmer les passagers d'une voie rassurante et feindre le parfait contrôle de la situation, la peur qui le tenaille ne trouve pas lieu pour motiver des gestes, des paroles ou des actions qu'elle serait en ces circonstances encline à motiver. Certes, sa peur lui fournit des raisons d'agir, mais voilà : il n'agit pas en fonction de ces raisons. Comment dire alors que ces actions sont motivées par la peur? C'est un fait que les émotions rationalisent souvent les actions et qu'elles les motivent en ce sens précis. Mais l'obligation fonctionnelle de motivation exige davantage : elle stipule que les émotions *doivent* toujours procurer des raisons d'agir. Or, il arrive qu'il n'y ait pas d'actions ou que les actions s'invoquent d'autres raisons que celles fournies par l'émotion. Mais cela ne fait que confirmer mes propos antérieurs : les émotions n'ont pas d'obligation fonctionnelle. La peur du pilote d'avion justifierait peut-être qu'il hurle dans le micro ou qu'il se réfugie à l'endroit le plus sécuritaire de l'avion, mais elle ne l'oblige pas. Elle peut par contre s'avérer dysfonctionnelle si elle l'amène, en voulant contrôler son émotion, à trop chercher à rassurer les passagers et à moins s'occuper des instruments de vols.

De cette discussion sur le caractère dysfonctionnel ou non des émotions, il ressort que si, en général, les émotions assurent bel et bien des fonctions d'adaptation, de communication et de motivation à l'action pour l'être humain, c'est moins en vertu de normes déontiques qui lui confèreraient de telles obligations fonctionnelles mais plus en vertu d'observations empiriques qui feraient qu'on leur attribuerait de telles fonctions. Dès lors, si, à l'occasion, certaines émotions ne semblent pas assurer ou assurent mal ces fonctions, il n'est pas clair qu'elles doivent automatiquement être taxées de dysfonctionnalité. À tous égards, si elles le sont, une telle dysfonctionnalité doit être entendue en un sens très libéral et non pas dans le sens que les émotions ne remplissent pas leurs fonctions puisqu'elles n'ont pas, à proprement dit, l'obligation de le faire bien qu'elles aient l'habitude de le faire.

On comprendra que devant une telle prudence d'interprétation, lier le caractère fonctionnel des émotions à leur rationalité devient très téméraire. S'il suffisait que les émotions remplissent leurs fonctions pour qu'elles soient rationnelles, la cause serait entendue. S'il suffisait que, parfois, les émotions manquent à leurs fonctions pour qu'elles puissent être irrationnelles, la cause serait aussi entendue. L'examen des conditions de rationalité des émotions commande davantage.

CHAPITRE 3

INTENTIONNALITÉ ET RATIONALITÉ

Jusqu'ici, l'investigation a essentiellement porté sur les émotions comme états mentaux *intentionnels*. Cela se comprend dans la mesure où si l'on devait réduire la nature des émotions à des manifestations d'ordre physiologique, la question de leur rationalité ne se poserait même pas. Mais dire cela, c'est affirmer implicitement que c'est justement leur caractère intentionnel qui autorise à un examen de leur éventuelle rationalité. Peut-être. Mais ce rapport entre l'intentionnalité et la rationalité d'un état mental demande néanmoins à être éclairci avant d'admettre ou de refuser une telle affirmation. S.P. Stich (1990) et D. Føllesdal (1986) comptent parmi les auteurs principaux ayant examiné cette question du rapport entre l'intentionnalité et la rationalité au cours des récentes années. Le recours à ces deux auteurs se justifie principalement par le fait que, sans présenter des positions diamétralement opposées, ceux-ci adoptent, sur le sujet de la rationalité en général, des points de vue non seulement sensiblement différents, mais aussi représentatifs, chacun, d'une des deux principales approches que l'on retrouve généralement dans la littérature philosophique à propos du prétendu statut de rationalité chez l'être humain. L'une de ces approches veut que l'être humain s'écarte très souvent du modèle standard de rationalité dans ses agirs et qu'en conséquence, il faille demeurer sceptique quant à la propension de l'être humain à se conduire de façon idéalement rationnelle. Stich représente bien les tenants de cette approche. L'autre,

sans nier la réalité des conduites irrationnelles, soutient néanmoins qu'en général l'être humain se comporte de façon idéalement rationnelle dans le sens où il cherche à maximiser l'utilité réelle ou espérée de ses actions compte tenu de ses préférences soutenues par des croyances et des désirs. Føllesdal emprunte clairement cette voie.

En ce qui concerne la question plus définie du rapport entre l'intentionnalité et la rationalité, pour Stich, si l'intentionnalité requiert la rationalité, c'est vraiment d'une rationalité minimale à la Cherniak dont il s'agit et certainement pas d'une rationalité forte et substantielle - voire idéale - comme le suggère par exemple Davidson (1980) :

«... si nous voulons attribuer de façon compréhensible des attitudes ou des croyances, ou encore décrire utilement des gestes comme des comportements, nous devons voir à travers ces comportements, croyances ou désirs, un large degré de rationalité et de consistance.»

(Davidson, 1980, p. 237).

Pour Føllesdal, il convient d'abord de distinguer entre les types de rationalité que l'on veut mettre en rapport avec l'intentionnalité. Et si cette dernière n'exige pas nécessairement la présence d'un ou de certains types de rationalité, tels qu'il les définit lui-même, on peut par contre penser que, chez l'être humain, la «tendance» à la rationalité ouvre la voie à l'étude de l'intentionnalité.

En somme, on doit compter Stich parmi les sceptiques du modèle de rationalité idéale classique que l'on retrouve en théorie de la décision et de l'action sous l'expression de «maximisation de l'utilité espérée», expression empruntée à Von Neumann & Morgenstern

(1953). Plaidant contre ce qu'il appelle le monisme cognitif, Stich défend plutôt, en matière de rationalité, l'idée d'une rationalité minimale inhérente au mécanisme inférentiel des croyances et se rapprochant du sens commun et de l'observation empirique. Sur ce terrain seul, intentionnalité et rationalité vont de pair.

Chez Føllesdal la position est plus mitigée. Tenant du modèle de rationalité idéale classique (maximisation de l'utilité espérée) en ce qui regarde la rationalité de la décision et de l'action, Føllesdal souscrit aux axiomes structuraux de ce modèle touchant particulièrement les conditions de rationalité des croyances et des préférences. En ce sens, il pense qu'on ne peut parler d'intentionnalité des croyances et des désirs de façon signifiante sans exiger la présence de rationalité dans cette intentionnalité. Par ailleurs, il note que le bien-fondé des croyances et des valeurs appelle lui à une rationalité normative dont l'intentionnalité de ces états peut se passer. C'est une chose nécessaire qu'une croyance ait un contenu intentionnel qu'on puisse comprendre par sa rationalité, c'en est une autre que cette croyance soit rationnellement bien fondée ou légitime. Autrement dit, Føllesdal admet que des états intentionnels puissent présenter à certains égards des marques d'irrationalité que l'individu a néanmoins tendance à «corriger» quand il en prend conscience par sa propension à la rationalité. Ce qu'il omet de signaler mais qui me semble sous-jacent à ses propos, c'est que l'intentionnalité d'un état mental ne peut se passer de toute marque de rationalité au sens d'une a-rationalité. On ne peut saisir l'intentionnalité d'un état mental qui serait a-rationnel. J'y reviendrai en fin de chapitre.

Pour l'instant, je formulerai une dernière remarque générale quant au rapport intentionnalité-rationalité avant d'examiner plus en détails les points de vue de Stich et de Føllesdal sur ce sujet. Ici, il faut distinguer entre l'intentionnalité et la rationalité d'un état *per se* et celle d'un état en interaction. Croire que le Père Noël descendra par la cheminée ou survolera la maison derrière ses rennes est certainement irrationnel à l'égard des évidences que nous procure l'état du monde. Mais partager la même croyance avec son fils peut certainement servir une sorte de rationalité stratégique qui permette de satisfaire d'autres fins, même si pour cela cette croyance doit se présenter sous un mode «comme si» ou encore reposer sur des représentations de l'ordre de l'imaginaire. Les légendes et les fables présentent souvent ce type de rationalité de croyances qu'on ne peut accepter que lorsque situées dans un contexte d'interaction. Par elle-même, la croyance que les rennes du Père Noël sillonnent le ciel est certainement irrationnelle au moins dans le sens où elle est mal fondée compte tenu de l'état du monde. Mais dans un conte d'enfants, cette croyance présente une proposition rationnellement acceptable pour quiconque veut partager dans l'imaginaire un tel scénario à communiquer. Peut-être veut-on exprimer cela quand on souligne que les meilleurs conteurs sont ceux qui, dans leur imaginaire, parviennent à la pseudo-croyance en ce qu'ils racontent même si en réalité ils reconnaissent non fondée cette croyance. La rationalité à examiner ici ne se rapporte pas aux fondements de la croyance, mais à l'utilisation qu'on veut en faire. Restera à voir si cette distinction peut aussi être étendue au cas de la rationalité des émotions.

3.1 Le point de vue de Stich

Dans un ouvrage dont le titre *The Fragmentation of Reason* évoque à lui seul le point d'appui principal de son argumentaire, Stich (1990) expose d'abord ce qu'il appelle «l'argument conceptuel» tendant à démontrer que l'intentionnalité et la rationalité participent d'un même ensemble dans la structure des états mentaux. Il construit cet argument en empruntant aux propos de Quine (1960) sur la «mentalité pré-logique» et à ceux de Grandy (1973) et de Davidson (1974) sur les principes respectifs d'«humanité» et de «charité». Cet argument peut se résumer ainsi :

- a) dans une description intentionnelle d'un état mental, nous ne faisons pas qu'accepter comme vraies les assertions sincères d'un locuteur (principe de charité), nous caractérisons ses états mentaux par leur similitude à ce que seraient nos propres états si nous étions dans sa situation (principe d'humanité). Ainsi, des êtres très différents de nous au plan cognitif ne pourraient être décrits intentionnellement par nous si ce principe devait faire défaut;
- b) sans être parfaitement rationnels, nous sommes néanmoins «raisonnablement» rationnels d'un point de vue cognitif. Nous nous débrouillons bien pour ainsi dire (*«we do a good job»*). Les êtres semblables à nous d'un point de vue cognitif font de même. De là et selon a), si un état cognitif est intentionnellement descriptible, il doit être raisonnablement rationnel;

- c) les croyances ont un contenu intentionnel et sont donc descriptibles intentionnellement. Un état cognitif non intentionnel ne peut donc être une croyance. De là et selon *a)* et *b)*, les êtres ayant des croyances doivent être raisonnablement rationnels;
- d) le raisonnement est un processus alimenté de croyances. Sans croyances, aucun raisonnement n'est possible. De là et selon *a)*, *b)* et *c)*, les êtres qui peuvent raisonner doivent être raisonnablement rationnels. Un être tout à fait irrationnel ne peut pas raisonner.

En fait, pour Stich, l'argument conceptuel liant la rationalité à l'intentionnalité vient imposer des contraintes *a priori* sur les limites d'un mauvais raisonnement d'une personne. Selon cet argument, un individu ne peut pas s'éloigner sans limite d'un idéal de rationalité sans risquer l'incohérence dans son raisonnement. Toute description intentionnelle d'un état mental suppose la présence de rationalité.

Or, Stich refuse de souscrire à ce type d'argument. Selon lui, le point de différenciation entre un bon et un mauvais raisonnement est loin d'être clair et repérable. Toute description intentionnelle ne peut en fait s'accommoder que d'une rationalité minimale, vague et fortement contextualisée selon les caractéristiques de l'agent et de la situation.

Pour étayer son point de vue, Stich (1990) commence par démontrer que l'hypothèse selon laquelle l'intentionnalité exigerait une rationalité parfaite (*perfect rationality*) ne peut se vérifier. Son raisonnement va comme suit :

- P_1 : une description intentionnelle requiert la rationalité et ce, en vertu de l'argument conceptuel;
- P_2 : une description intentionnelle requiert une rationalité parfaite et ce, à titre d'hypothèse;
- P_3 : la rationalité parfaite exige un système d'inférences fermées et étanches et ce, par définition;
- P_4 : il ne peut y avoir de systèmes d'inférences fermées et étanches parce qu'aucun système inférentiel ne peut rendre compte de toutes les inférences possibles selon les considérations amenées par Cherniak (1986)¹⁹ dans sa théorie de la rationalité minimale;

¹⁹ Dans *Minimal Rationality* (1986), Cherniak reproche aux tenants d'une rationalité idéale (parfaite, dans les termes de Stich) de nier ou d'ignorer le prédicat de finitude de l'être humain. Parce que ce dernier est un être «fini», avec des ressources physiques et cognitives limitées, il ne peut procéder à *toutes* les inférences et à *elles seules* qui résultent de ses croyances ou de ses désirs. De même, il ne peut entreprendre *toutes* et *seulement* les actions appropriées qui pourraient s'en suivre puisqu'il n'a pas accès à toute l'information disponible en un seul moment. Cherniak pense plutôt qu'on doit exiger de l'être humain, s'il prétend à une certaine rationalité, qu'il puisse faire *quelques* inférences - mais pas toutes - tirées de ses croyances et de ses désirs et qu'il puisse entreprendre *quelques* actions - mais pas toutes - qui soient appropriées. En outre, l'être humain doit aussi pouvoir reconnaître et éliminer *quelques* contradictions - mais pas toutes - dans ses inférences et dans ses croyances. C'est ce que Cherniak appelle la condition contrefactuelle.

À ce titre, l'individu qui, régulièrement, peut témoigner de ces capacités, répondra à ce que Cherniak appelle des conditions de «rationalité minimale». Ces conditions, selon l'auteur, empêchent une conception laxiste de la rationalité selon laquelle même le hasard pourrait expliquer rationnellement une croyance ou une action humaine et viennent, par ailleurs, substituer à l'impossibilité de fait d'une rationalité parfaite ou idéale, une possibilité d'explication rationnelle des croyances et des actions d'un agent.

- C_1 : on doit alors conclure que la rationalité parfaite est impossible psychologiquement, même si on peut toujours en construire un ou des modèles théoriques.
- C_2 : on devrait aussi conclure qu'une description intentionnelle est impossible si on admet *pro forma* P_2 et *de facto* P_4 ;
- P_5 : or, la description intentionnelle est possible puisqu'elle relève d'une pratique courante;
- C_3 : en conclusion, la description intentionnelle ne requiert pas une rationalité parfaite.

Ce raisonnement de Stich n'apparaît pas litigieux à l'esprit de Gibson (1996) qui, tout en faisant une critique de la position générale de Stich sur le rapport intentionnalité-rationalité, admet néanmoins avec ce dernier qu'on ne peut exiger de toute description intentionnelle qu'elle renferme une rationalité parfaite. Il faut toutefois noter au passage que Stich s'est bien gardé de conclure en fonction de P_1 dans son raisonnement. Cela se comprend dans le sens où, comme nous le verrons plus loin, il ne nie pas que l'intentionnalité exige une certaine forme de rationalité, mais il la trouve tellement diluée qu'elle lui apparaît peu attrayante. À ce compte-là, il aurait pu faire l'économie de cette proposition (P_1) dans son raisonnement!

Ayant démontré donc que l'intentionnalité n'exige pas une rationalité parfaite, Stich présente un argumentaire analogue au premier pour démontrer que l'intentionnalité n'exige pas non plus de rationalité à « passerelle fixe » (*fixed bridgehead rationality*) comme, par exemple, la nécessité qu'une croyance soit vraie pour être rationnelle. Ainsi :

- P_1 : une description intentionnelle requiert la rationalité et ce, en vertu de l'argument conceptuel;
- P_2 : une description intentionnelle requiert un lien fixe entre la vérité et la rationalité d'une croyance et ce, par hypothèse;
- P_3 : un lien fixe entre la vérité et la rationalité d'une croyance requiert un ensemble fixe et fini de principes d'inférences et de liens universels entre des croyances et des stimuli et ce, par définition;
- P_4 : il n'existe pas un tel ensemble conformément aux considérations de Cherniak évoquées précédemment;
- C_1 : on peut donc conclure qu'il n'y a pas de passerelle fixe entre la vérité et la rationalité des croyances;
- C_2 : on peut aussi conclure que la description intentionnelle est impossible;
- P_5 : or, la description intentionnelle est possible puisque pratique courante;
- C_3 : il nous faut donc, en bout de piste, conclure que la description intentionnelle ne requiert pas de rationalité à passerelle fixe.

Si, par ces deux raisonnements, Stich réfute l'argument conceptuel liant par nécessité l'intentionnalité à la rationalité, il ne s'objecte pas, comme annoncé précédemment, à ce qu'une forme de rationalité minimale soit présente dans toute description intentionnelle. Ce qu'il refuse d'admettre précisément, c'est qu'il y ait des inférences ou des systèmes d'inférences spécifiques que les états mentaux *doivent* absolument manifester pour qu'on puisse les décrire

intentionnellement. Selon lui, pour qu'une telle description soit possible, il suffit que les états mentaux usent de systèmes d'inférences minimalement partagés qui leur permettent d'être compris et communiqués et partant, que leur description intentionnelle soit réussie. Évidemment, les inférences en cause pourront varier selon les âges et les cultures, voire selon certains individus ou groupes d'individus, puisque, si Grandy (1973) a raison en ce qui concerne son principe d'«humanité», dans toute description intentionnelle, l'état mental décrit l'est en fonction de similarités avec le nôtre. Quand je dis «*X* croit que *p*», je dis que : 1° *X* a une croyance *comme j'en aurais une si je croyais que p* et 2° *p* est le contenu de la croyance de *X* *comme il le serait si je croyais que p*. Dans une description intentionnelle, «nous» serions donc la mesure de toutes choses et c'est ce qui, à l'esprit de Stich, constitue le maillon faible du rapport intentionnalité-rationalité. Cette faiblesse résiderait dans le fait que la rationalité contenue dans l'intentionnalité en est une contextuelle, sensible à l'observateur et à la situation. Il n'y a pas de critère distinctif naturel, observable et fixe à partir duquel on peut distinguer le bon du mauvais raisonnement. Voilà pourquoi ce type de rationalité - dans l'intentionnalité - est «peu intéressant» pour Stich.

Ce point de vue de Stich selon lequel il n'y a pas de critère fixe et objectif pour distinguer un bon raisonnement d'un mauvais n'étonne guère pour quiconque aura parcouru en totalité son ouvrage *Fragmentation of Reason*. Dans celui-ci, Stich plaide pour un pragmatisme relativiste dans l'étude des systèmes d'évaluation cognitive. On sait en effet que, pour cet auteur, le système d'évaluation cognitive des êtres humains peut mieux être compris si on

examine comment l'individu évalue une situation à partir des conséquences qu'il envisage en rapport avec les buts qu'il poursuit ou les valeurs qu'il soutient plutôt que d'examiner s'il procède à des évaluations cognitives par des inférences en tous points conformes aux standards de rationalité parfaite ou de rationalité à passerelle fixe. Une partie substantielle de son ouvrage d'ailleurs soutient la thèse du pluralisme cognitif au détriment du monisme en ce même domaine. Mais si tel est le cas, pourquoi alors le caractère fortement contextualisé d'une description intentionnelle constituerait-il un «maillon faible» du rapport intentionnalité-rationalité? La question est moins de savoir si le maillon est fort ou faible, mais plus de savoir si c'est le maillon adéquat.

Par ailleurs, on peut se demander si Stich, en une occasion au moins, ne fournit pas lui-même à ses opposants l'argument de réfutation. Ainsi, pour démontrer qu'il y a des êtres descriptibles intentionnellement par nous et d'autres pas, Stich (1990) y va d'un argument que Smokrovic (1995) qualifie de «*slippery slope argument*» : si *X* a les mêmes méthodes et structures de pensée que moi, sauf une, que *Y* a les mêmes méthodes et structures de pensée que *X*, sauf une, que *Z*... que *Y*, sauf une, et ainsi de suite, il résulte de ce fait une infinité de types d'inférences possibles et je ne pourrai décrire intentionnellement que ceux qui sont près de moi dans la séquence, c'est-à-dire qui partagent des types d'inférences similaires aux miens. Dans la même foulée, je ne pourrai décrire intentionnellement ceux loin de moi dans la séquence puisqu'à force de se différencier, leurs types d'inférences finiront par m'être étrangers. Ici, comme le relève Smokrovic (1995), Stich omet de préciser si les types

d'inférences qui nous sont étrangers sont en même temps des types d'inférences qui nous sont inaccessibles. La remarque est importante parce que Stich (1990) dit bien des individus et de leurs états mentaux qui nous sont ainsi étrangers qu'ils ne sont pas *descriptibles* intentionnellement et qu'ils nous apparaissent donc irrationnels. Mais si vraiment il existe une infinité de types d'inférences possibles, alors nous partageons en commun avec tous cette infinité et il n'est pas exclu dès lors que par observation, par apprentissage ou par une quelconque forme d'acculturation, nous parvenions à saisir quelques types d'inférences qui permettent la description intentionnelle de ces êtres ou de ces états mentaux qui nous étaient parfaitement étrangers. En ce sens, ceux-ci demeureraient descriptibles intentionnellement, mais pas par nous à un temps t . Et si, au contraire, il existe un nombre minime de types d'inférences qui permettent de rendre compte de toutes les croyances possibles, alors on peut sérieusement douter que la séquence de gens qui partagent les mêmes structures et méthodes de pensée, sauf une, ait le temps de s'étirer suffisamment jusqu'à la différenciation totale des êtres avant que ne se soient épuisés les quelques types d'inférences existant. De ce fait, les règles inférentielles communes présentes permettront la description intentionnelle.

Sans contester le bien-fondé d'un tel argument, d'aucuns seront peut-être réfractaires à sa forme de logique computationnelle. Il faut dire que c'est d'abord la position de Stich lui-même qui nous amène sur ce terrain. Mais, au fond, ce que Smokrovic semble vouloir établir, c'est que s'il existe une infinité de types d'inférences auxquels en principe tous peuvent accéder, mais auxquels en pratique tous n'accèdent pas, alors nécessairement, tous les êtres

sont descriptibles intentionnellement même si en pratique ils ne sont pas tous décrits intentionnellement par tous.

Évidemment, quand nous parlons des «êtres», nous pensons tout d'abord aux êtres vivants et aux êtres humains en particulier avec leurs états mentaux. Mais qu'en est-il des extraterrestres, des toutous qui pleurent et des lionnes qui «enseignent» à leurs petits à chasser? Peuvent-ils être décrits intentionnellement si on ne connaît rien des systèmes d'inférences qu'ils possèdent si, d'aventure, ils en ont? En un sens, la réponse est «oui» parce que, comme le propose Grandy (1973), toute description intentionnelle passe par notre propre système d'inférences, par notre propre rationalité pourrait-on dire. Ces êtres dont nous ne savons en rien s'ils possèdent des états mentaux intentionnels (croyances, désirs, émotions) et de quelconques systèmes d'inférences - qui seraient tout à fait étrangers aux nôtres - , nous leur attribuons néanmoins dans notre langage de tels états. Si un «ovni» se pose sur ma cour et que je vois quelques extraterrestres besogner autour de leur engin en prononçant des sons et en posant des gestes étranges, je raconterai mon aventure à autrui en essayant d'expliquer rationnellement «ce qu'avaient l'air de faire ou de dire» ces extraterrestres. Je leur attribuerai dans mon langage interprétatif des croyances, des désirs ou des émotions qui font sens pour les terriens. Je les décrirai *comme s'ils* étaient des êtres intentionnels. Il s'agirait donc ici non pas d'une description d'intentionnalité «authentique», mais plus d'une description d'intentionnalité «dérivée». Le cas des «toutous qui pleurent» est plus complexe parce qu'en réalité, nous savons tous que les toutous ne pleurent pas. Mais c'est là une demi-vérité. Les enfants de un an à trois

ans, déjà capables de raisonnements élémentaires, passent néanmoins cognitivement par des moments où ils font preuve d'*animisme* avec des objets aux apparences d'un être vivant. Quand l'enfant s'endort en toute quiétude sachant que son compagnon de peluche le protège, il attribue vraiment à cet objet le désir de protéger et la croyance qu'il peut agir comme protecteur. Quand l'enfant dit que son toutou pleure de tristesse, il le pense vraiment pour un temps. Son toutou est bel et bien pour lui un être intentionnel en état émotionnel de tristesse. Ces «comportements» d'animisme dureront jusqu'à ce que l'enfant réalise cognitivement que la communication réelle avec son toutou est impossible et que cela consacre le caractère inanimé de ce dernier et celui fabulatoire de ses propos et de ses comportements. Mais il est clair que pour une période donnée, il a bel et bien décrit intentionnellement son toutou et lui a prêté une forme de rationalité. D'aucuns diront ici que mon exemple d'animisme est limité parce qu'il se rapporte aux enfants de un an à trois ans qui en sont au tout début dans la construction de leur système inférentiel. Un adulte «raisonnablement rationnel» ne croira jamais qu'un toutou puisse pleurer. Certes. Mais cela n'empêche pas des milliers d'adultes de voir les icônes de la Vierge couler le sang et appeler à la prière et à la compassion. Un être «raisonnablement rationnel» peut-il prier devant une statue, prétendre que celle-ci l'a exaucé? Enfin, quand on écoute attentivement le langage utilisé dans les reportages - même très scientifiques - sur la vie animale, on a tôt fait de constater à quel point de nombreux comportements animaux sont expliqués à partir d'une description intentionnelle de leurs états. Comment une lionne pourrait-elle «enseigner» à son petit à chasser sans états mentaux intentionnels? Quiconque a pu entendre Cousteau parler des animaux marins s'étonnera que

ces derniers ne lui aient pas organisé un hommage posthume en mer tellement il les «humanisait»! Encore une fois, de tels anthropomorphismes ne prouvent pas que les animaux sont des êtres intentionnels dotés de rationalité - c'est là une discussion que j'éviterai volontiers -, ils montrent simplement que, pour expliquer rationnellement le comportement animal, le quidam comme l'homme de science ont besoin de leur attribuer par métaphore ou par hypothèse une forme d'intentionnalité. C'est dans cette perspective élargie que le principe d'humanité de Grandy autorise à penser que la plupart des êtres vivants évolués peuvent être décrits intentionnellement. Et pour procéder à cette description, nous utilisons une forme de rationalité que nous leur attribuons sous un mode «comme si». De la part du descripteur, il y a donc deux façons de décrire intentionnellement un être quelconque : ou bien, il croit vraiment que l'être qu'il décrit est réellement doté d'intentionnalité et d'une certaine forme de rationalité; ou bien, il lui attribue cette intentionnalité sous le mode «comme si» pour en arriver à une compréhension satisfaisante de cet être. On observe là deux perspectives connues dans l'attribution d'intentionnalité à des états mentaux : ou bien on adopte une perspective réaliste à la Føllesdal (1982) selon laquelle les états mentaux des humains sont bel et bien intentionnels au sens où on peut en rendre compte rationnellement; ou bien on adopte une perspective instrumentaliste à la Dennett (1987) au sens où l'intentionnalité d'un état mental est d'abord une question de «posture» chez celui qui attribue cette intentionnalité. Dans les deux cas, la question posée est moins de savoir si les êtres décrits possèdent effectivement une intentionnalité, mais plutôt de savoir si on peut les décrire intentionnellement dans l'esprit du descripteur. La réponse à cette question est : oui.

Cela dit, il y a une limite à cette liberté dans l'attribution d'intentionnalité et l'exemple du toutou qui pleure le montre bien. Quand rationnellement je suis convaincu qu'un objet a comme caractéristique d'être inanimé, au sens d'être dépourvu de toute forme de vie, quand je suis donc convaincu de l'impossibilité de toute communication réelle avec cet objet, alors il m'est impossible rationnellement d'en rendre compte intentionnellement. Pourquoi insister sur l'importance de la communication ici? Parce qu'à mon avis, c'est le point de différenciation que Stich n'a pas vu entre les êtres intentionnellement descriptibles et ceux qui ne le sont pas. À partir du moment où toute communication est définitivement impossible entre soi et un quelconque être vivant - *a fortiori* un objet - , on ne peut le décrire intentionnellement. Quand un individu se retrouve dans un profond coma ou dans un état catatonique irréversible, il est impossible de lui attribuer des états intentionnels autrement que par des propos hautement spéculatifs qui ne se prêtent à aucune forme de vérification. Dans les cas d'animisme, l'attribution d'états intentionnels cesse avec la prise de conscience de l'impossible communication; dans les cas d'anthropomorphisme, elle peut se poursuivre tant et aussi longtemps que l'observateur croit «voir» dans les comportements ou cris de l'animal l'expression d'un message contenant des états intentionnels élémentaires (croyances, désirs, émotions). Si rien dans les comportements ou cris de l'animal ne permet à l'homme la moindre communication avec celui-là, alors il ne peut rationnellement le décrire intentionnellement à moins d'admettre la fabulation spéculative dans la description intentionnelle. On n'aura en rien réglé la question de savoir si cet animal est doté ou non d'intentionnalité, mais on saura, en l'absence de toute possibilité de communication, qu'on ne

peut le décrire comme tel. Gibson (1996) adopte une position semblable à celle-ci quand il mentionne que, sans exiger la rationalité, l'intentionnalité exige une communication minimalement efficace (*smoothness of communication*). À l'opposé de Gibson toutefois, je ne crois pas que la possibilité de communiquer remplace la rationalité comme condition à l'intentionnalité pour la simple raison qu'une communication bidirectionnelle minimalement efficace demande justement la présence d'inférences rationnelles minimales chez l'un et l'autre et un possible accès aux inférences de l'autre.

En résumé, cette discussion partait du point de vue avancé par Stich selon lequel l'intentionnalité n'exige qu'une rationalité minimale somme toute peu intéressante parce que tributaire des caractéristiques de la situation et de l'observateur. Un examen de cette position fait ressortir deux idées centrales en termes de conclusion :

- 1° : la rationalité, fût-elle minimale, est bel et bien une condition requise pour la description intentionnelle d'états mentaux;
- 2° : dans la mesure où la rationalité permet une communication efficace entre les êtres humains, facilitant ainsi l'accès à leur intentionnalité, on comprend mal le peu d'attrait qu'elle soulève chez Stich. Si la rationalité occupe une place essentielle dans la description intentionnelle, alors elle mérite pleine attention.

3.2 - Le point de vue de Føllesdal

Pour examiner le type de rapport pouvant être établi entre l'intentionnalité et la rationalité, Føllesdal (1986), lui, commence par circonscrire la signification de ces deux concepts pour ensuite montrer comment et dans quelles limites on peut effectivement suggérer qu'un lien puisse exister entre eux. Examinons sa démarche de plus près.

3.2.1 -L'intentionnalité

Føllesdal aborde la question de l'intentionnalité dans la perspective classique développée par Brentano et par Husserl. Il emprunte au premier l'idée que les états mentaux sont *dirigés* vers des objets - d'où leur intentionnalité - et, au second, l'idée que c'est d'abord le contenu signifiant - ou le «noème» comme expliqué plus loin - qui confère aux états mentaux leur intentionnalité. L'approche husserlienne ayant l'avantage d'intégrer plus aisément les cas d'intentionnalité sans objet réel, Føllesdal y prête une attention particulière.

En accord avec Husserl, il note que les représentations d'objets que nous avons sont toujours des représentations d'objets *dans* un monde. Quand je perçois un objet, je ne le perçois pas dans sa singularité propre, mais bien dans une totalité extrapolée où le temps, l'action, l'espace, l'image, les perceptions autres, les souvenirs ou les anticipations s'entremêlent pour former ma représentation de l'objet *dans* un monde - le *noème* chez Husserl - qui est en fait l'horizon de mon expérience. Sur l'objet lui-même, je ne sais que peu de choses et ma connaissance demeure faillible : je peux me tromper dans les attributs que je

lui confère. Or, comme les sciences humaines en particulier s'intéressent d'abord aux expériences et aux représentations du monde par l'être humain et moins au monde comme tel, on voit tout de suite surgir le problème d'accès à la connaissance du noème : comment en arriver à connaître les représentations des objets dans le monde chez l'être humain si ces objets et le monde, comme singularité, ne me fournissent pas, d'une part, de critère d'identité et ne se laissent découvrir, d'autre part, qu'à travers mon expérience vécue qui est partie de cette représentation? Husserl, on le sait, proposait la voie de la réduction phénoménologique pour accéder au noème.

Sans ouvrir la discussion sur cette notion, Føllesdal (1986) la juge insatisfaisante et pense que les noèmes peuvent être étudiés à l'aide des raisonnements hypothético-déductifs. On peut penser ici que c'est moins au plan de la réduction phénoménologique elle-même qu'au plan de la construction du sens qui suit que ces raisonnements pourront prendre place. Føllesdal pense en effet que, particulièrement en sciences humaines, la formulation d'hypothèses de rationalité attribuée à l'agent est souvent nécessaire aux études que l'on voudrait mener à terme. Pour étudier le minéral, je n'ai pas à lui proposer des attributs de rationalité, mais comment faire autrement pour les conduites humaines?

Cela dit, l'hypothèse de rationalité sert ici des fins d'abord méthodologiques ou instrumentales et Føllesdal se garde bien, à ce moment, d'en conclure que l'intentionnalité

nécessite la rationalité. Un peu normand, il dira plutôt que cette dernière ouvre la voie à l'étude de l'intentionnalité! Voyons comment.

3.2.2 - *La rationalité*

Føllesdal (1986) commence par indiquer que la rationalité est un concept davantage multifactoriel que ne pourrait l'être celui d'intentionnalité. Il distingue ainsi entre la rationalité comme consistance logique, celle relative au bien-fondé des croyances, celle se rapportant au fondement des valeurs ou des attitudes évaluatives et enfin la rationalité de la décision et de l'action. Cette distinction laisse donc penser que la rationalité des états intentionnels et des attitudes, d'une part, et celle qui s'applique aux processus de décisions et à l'action, d'autre part, ne s'examinent pas nécessairement dans les mêmes termes.

a) La rationalité comme consistance logique des croyances intentionnelles.

Ce type de rationalité interpelle d'abord les croyances de l'individu et exige d'elles ou bien qu'une croyance n'en contredise pas une autre dans un contexte donné, ou bien que l'ensemble des croyances d'un individu ne souffre d'aucune contradiction. On peut évidemment penser qu'aucun individu ne satisfait pleinement cette dernière condition, sinon il rivaliserait avec le Dieu, qui, dans sa miséricorde, condamne les impies! Par contre, Føllesdal a raison, je pense, de noter que dans un contexte donné et circonscrit, la plupart des individus satisfont à la première condition de rationalité. Se référant aux noèmes husserliens - et aux croyances qu'ils impliquent - il mentionne que ceux-ci ne contiennent pas en principe

de contradictions. Si je vois la tortue comme «quelque chose qui se déplace lentement», je ne peux pas en principe la voir comme «quelque chose qui se déplace rapidement» et ce, dans une même perception. Dans un autre contexte, je pourrai la voir «comme quelque chose se déplaçant rapidement» mais c'est là un autre noème : le monde aura changé. Évidemment ici, la consistance logique des croyances évoquée par Føllesdal se réfère à une logique de contenu des croyances et non au fait de croire proprement dit. Que l'on croie ou non que la tortue se déplace lentement est une question normative au sens où une croyance *doit* être fondée sur un état du monde. Il n'y a pas ici de consistance impliquée. Mais si l'on croit *A* et que l'on croit *B* où $B = \text{non } A$, alors il y a inconsistance logique entre ces contenus de croyances. En ce sens, dira Føllesdal, on peut penser que la rationalité fait partie de l'intentionnalité husserlienne. En effet, si, par exemple, l'intentionnalité des croyances réside dans leur contenu de signification, on voit mal comment ce contenu pourrait se rendre intelligible en échappant à toute condition de consistance logique. Si je peux dire que *X* croit *A* et *non A* en même temps, comment comprendre le contenu d'une telle croyance? Cela indique, comme mentionné précédemment, que d'un point de vue descriptif, les individus pratiquent cette forme de consistance logique dans leurs représentations du monde et donc dans leurs croyances. Pourrait-on, en ce qui concerne les émotions, postuler que les humains font preuve d'une consistance analogue dans le contenu de leurs émotions? Si le contenu des émotions se comprend intentionnellement à partir des croyances et des désirs, c'est donc à la consistance de ces derniers qu'il faut retourner.

b) La rationalité comme bien-fondé des croyances

Des croyances qui ne se contredisent pas ne sont pas nécessairement bien fondées. Je peux croire qu'il n'y aura pas d'hiver au Québec l'an prochain et que j'aurai donc une récolte exceptionnelle de fraises. Ces deux croyances ne sont pas inconsistantes entre elles, mais elles sont certes mal fondées. Sous réserve que la rotation ou l'orbite de la Terre ne changent pas soudainement de direction, l'évidence plaide en effet pour un hiver québécois l'an prochain. Pour qu'une croyance soit rationnellement bien fondée, elle doit donc s'appuyer sur des *évidences*²⁰ ou être corroborée par la science. Mais, pour Føllesdal, la conformité des croyances à l'évidence est un standard de rationalité et appelle en cela à une rationalité normative. Or, selon lui, ce type de rationalité n'est pas nécessaire à l'intentionnalité. Je peux, contre toute évidence, croire aux vertus divinatoires de la boule de cristal : ma croyance ne sera certes pas rationnellement fondée, mais elle gardera néanmoins toute son intentionnalité parce qu'elle demeure toujours une croyance «à quelque chose», qui contient une représentation «de quelque chose». De fait, les humains ont souvent des croyances rationnellement mal fondées; mais on parvient néanmoins très bien à saisir leur contenu intentionnel. Encore ici, on peut penser qu'il puisse y avoir aussi des émotions mal fondées dans la mesure où, comme nous le verrons au prochain chapitre, ces émotions reposent sur des croyances qui sont, de fait, mal fondées. J'y reviendrai.

²⁰ Le mot «évidence» doit être compris ici comme référant à certains faits ou à certains états du monde considérés comme plausibles. Il n'a pas ici la force d'une vérité incontestable ou d'une réalité s'imposant d'elle-même.

c) La rationalité comme bien-fondé des valeurs ou des attitudes évaluatives

Si les croyances peuvent fonder, au moins en partie, leur rationalité sur leur rapport à l'évidence ou à la preuve scientifique, qu'en est-il de la rationalité des jugements de valeurs qui, eux, échappent au critère de vérité. Il ne peut être ni vrai, ni faux que l'infidélité conjugale est condamnable. Cela ne peut être démontré scientifiquement parce qu'une telle affirmation relève d'abord du jugement moral. Comment donc asseoir la rationalité de tels jugements de valeurs? Føllesdal, se référant principalement à Goodman (1965) et à Rawls (1971), pense, dans la perspective d'une position cohérentiste, que c'est par la notion bien connue d'«équilibre réfléchi» que l'on peut dégager une éventuelle rationalité aux jugements de valeurs. Ce principe d'équilibre réfléchi veut que les règles qui dictent les conduites ou les jugements soient en «équilibre» avec ce que font ou pensent couramment les individus sur ces conduites ou ces jugements. Si, par exemple, *X* fait partie d'une société dans laquelle prévaut, au plan des valeurs, la règle du respect de la vie animale et qu'il souscrit dans son jugement à cette règle, il serait irrationnel pour lui de chasser le lièvre au couteau, de suspendre ses chats sur la corde à linge et d'opérer ses hamsters vivants! Il n'y a pas ici d'équilibre entre ce que demande de faire la règle, ce qu'il fait et ce que les gens font en général. Toutefois, le défaut de rationalité sera attribué ici à sa conduite qui n'est pas en équilibre avec son jugement de valeur. On pourrait bien sûr imaginer une situation en direction inversée où ce sont les règles demandées au plan des valeurs qui, compte tenu de ce que les gens font, posent problème en termes de rationalité. Si, toujours eu égard au respect de la vie animale, un quelconque être sanguinaire et omnipotent en arrive à imposer la règle absolue de cruauté envers les animaux

et que, ce faisant, il heurte les conduites sensibles de toute son espèce, y compris les siennes, alors à l'évidence son jugement de valeur envers la vie animale manque de rationalité parce que la règle qu'il prône est en contradiction plutôt qu'en harmonie avec les conduites largement observées. Mais ce jugement n'est pas pour autant dépourvu d'intentionnalité, du moins si l'on s'entend pour dire que ce jugement est intentionnel en ce qu'il possède une «direction». Dans un tel processus d'équilibration entre les jugements de valeurs posés par les gens et les conduites observées, on peut aussi inclure par ailleurs d'autres paramètres tels les jugements de valeurs faisant relativement consensus dans une société, les normes sociales en vigueur, les doctrines morales largement reconnues, les faits pertinents dûment établis, etc. L'idée générale étant que pour attribuer un caractère de rationalité à des jugements de valeurs qui ne se prêtent pas à des critères de vérité, on a besoin de paramètres pour éprouver en quelque sorte leurs fondements. Le processus d'équilibre réfléchi permet une telle épreuve de façon somme toute assez satisfaisante.

d) La rationalité de la décision et de l'action

Føllesdal suggère ici que pour évaluer la rationalité des actions, la théorie de la décision est probablement la meilleure. Cette théorie ayant été largement discutée, il la résume ainsi : devant une série d'actions possibles, l'individu examine les différentes options. Comme il ne peut faire un examen complet de toutes les actions possibles, il se limite alors aux options accessibles et retient celle ayant à ses yeux la plus grande utilité espérée et ce, après avoir conféré à ces diverses options un poids relatif à la lumière des états du monde et de leurs

issues. On reconnaît là, bien sûr, une esquisse du modèle standard de maximisation de l'utilité espérée dans la rationalité de la décision et de l'action. Alors que le modèle économique classique de «maximisation de l'utilité» s'appliquait d'abord pour les décisions en situation de certitude, celui de maximisation de l'utilité «espérée» inclut les décisions en situation de risque et d'incertitude et tient compte de la valeur subjective que les agents accordent non seulement aux résultats attendus (utilité) mais aussi aux chances d'y parvenir (probabilités) selon leurs croyances, elles aussi forcément subjectives. Il s'agit donc d'un modèle bilinéaire qui intègre, sur l'axe de l'utilité, l'intensité des désirs (les préférences) et, sur l'axe de la probabilité, le degré de croyances (lequel tient compte des contraintes et des évidences). Von Neumann & Morgenstern (1953) ont fait connaître des axiomes structuraux qui spécifient la façon dont les désirs (préférences) et les croyances doivent se présenter dans la situation décisionnelle pour que la décision - et l'action qui suit - puissent être qualifiées de rationnelles. Ces décisions et actions seront rationnelles dans la mesure où elles satisfont de tels axiomes (comparabilité, consistance, continuité, substitution, etc.) et dans la mesure également où les désirs et les croyances qui les motivent se présentent comme des composantes qui rationalisent ces mêmes actions.

C'est précisément de ce modèle standard de rationalité appliqué aux décisions et aux actions que s'inspire Føllesdal pour étayer ses propos en ce qui concerne le rapport intentionnalité -rationalité. Non pas qu'il en ignore ou en néglige les limites - comme celles présentées entre autres par Tversky & Kahneman (1986) - , mais plutôt que ces limites valent

pour un usage descriptif du modèle. Or, Føllesdal, lui, en fait un usage prescriptif ou normatif et, à ce titre, pour accéder à une compréhension efficace des actions humaines, il n'en connaît pas de meilleur. En ce sens, il n'est certes pas sourd aux mises en garde que sert Stich aux défenseurs d'un tel modèle de rationalité, mais il pense que ce modèle standard est encore le meilleur instrument pour quiconque prétendrait expliquer rationnellement les actions d'un agent.

Cela dit, Føllesdal poursuit la discussion en suggérant que c'est d'abord à partir de ces mêmes actions de l'agent que l'on peut accéder le mieux - même si partiellement - à ses croyances, à ses valeurs ou à ses désirs et donc à leur intentionnalité. Mais pour ce faire, on doit postuler que l'agent est rationnel, au sens du modèle standard de rationalité de la décision. Notons au passage que Føllesdal ne fait pas de distinction entre la rationalité de l'agent proprement dite et celle de ses décisions ou actions. Comme l'a bien vu Bratman (1987), un agent peut planifier rationnellement des décisions qu'il peut re-considérer dans le temps sans que cela n'affecte la rationalité de ces décisions au moment où elles ont été prises. Par exemple, je peux décider de décider demain si je quitterai ou non mon emploi. Une telle décision peut être rationnelle aujourd'hui et demain même si demain je prends une autre décision de reporter ma décision. Aujourd'hui comme demain, l'agent reste rationnel dans ses décisions parce qu'il agit dans un plan qui est rationnel indépendamment de la re-considération de l'une ou l'autre des décisions.

Par ailleurs, lorsque Føllesdal souligne que c'est par les actions de l'agent qu'on peut accéder le mieux à ses croyances - sous réserve du présupposé de rationalité -, il demeure conscient d'une objection qu'on pourrait lui formuler à ce sujet. Ainsi, il n'est pas clair que les actions d'un agent révèlent des croyances particulières ou spécifiques même avec leur présupposé de rationalité. Si, par un après-midi ensoleillé, je vois un individu tenant un parapluie ouvert et marchant sur une avenue longeant un terrain de golf, quelles croyances puis-je inférer du fait qu'il tienne un parapluie : il croit qu'il va pleuvoir? Il croit que le parapluie va protéger sa peau des rayons du soleil? Il croit que le parapluie va lui procurer un ombrage rafraîchissant? Il croit que le parapluie va le protéger contre une balle de golf dangereusement frappée en sa direction? Il croit que les gens vont mettre en doute sa rationalité et ça lui plaît de jouer les iconoclastes? Bref, plusieurs croyances peuvent être à la source de sa décision de tenir son parapluie ouvert. Comment de l'extérieur accéder à la ou aux «bonnes» croyances de cet individu par la simple observation qu'il tient un parapluie ouvert dans ses mains? La rationalité qu'on lui confère permet certes de supposer que cette action s'appuie sur des croyances ou désirs, mais elle permet très peu de dire lesquels précisément et donc d'y accéder. En réponse, Føllesdal pense d'abord que les croyances attribuées à partir des actions doivent être raisonnables et reposer sur certaines variables telles le contexte de la situation, la connaissance qu'on a de l'agent et de l'humain en général, la perception de ses actions, le type d'inférences habituellement présentes dans les croyances attribuées, etc. Il note également qu'on doit exiger une forme de corroboration mutuelle entre les actions de l'agent et ce qu'il en dit pour les justifier. Certes, ces suggestions limiteront la gamme possible de croyances à

attribuer à partir des actions. Mais, à mon avis, le problème n'est qu'amoindri : les actions ne révèlent pas encore *quelles* croyances précises sont en jeu pour leur explication. D'ailleurs, l'auteur le reconnaît lui-même quand il souligne qu'on n'a pas d'accès direct aux croyances spécifiques des individus.

Quoi qu'il en soit, passer par les actions des agents pour accéder à leurs valeurs ou à leurs croyances ramène sur le tapis la question centrale du présupposé de rationalité chez l'humain. Et c'est le statut de ce présupposé qui intéresse Føllesdal. Opposant Aristote d'abord, mais surtout Dray (1966) et Davidson (1986) à Popper (1957), Hempel (1962) et Donagan (1964), Føllesdal est bien prêt à reconnaître avec les seconds que l'hypothèse d'une rationalité idéale chez l'agent - comme celle qui est proposée par le modèle de maximisation de l'utilité espérée - puisse parfois s'avérer trop forte pour servir d'explication satisfaisante à toutes les décisions et actions humaines, mais il pense néanmoins que l'être humain possède la rationalité comme norme et qu'il a tendance à ajuster généralement et le plus souvent possible ses croyances, ses valeurs, ses désirs et ses actions de façon à ce qu'il en résulte une plus grande rationalité de l'agir et de la pensée. En d'autres termes, on peut bien donner une interprétation - descriptive ou normative selon le cas - des axiomes structurels de rationalité qui disent comment se présentent, ou *doivent* se présenter, selon le modèle de maximisation de l'utilité espérée, les croyances et les désirs dans une décision rationnelle, il demeure que, dans les faits, les humains s'écartent fréquemment de cette description ou de ces normes. Cela Føllesdal le reconnaît. Mais il pense que lorsque l'individu se voit confronté à de tels écarts,

il cherche à réorganiser les désirs, croyances ou valeurs qui sous-tendent ses actions de façon à rendre ces dernières plus rationnelles au sens suggéré par le modèle standard de rationalité dont ils se sont écartés. Autrement dit, Føllesdal fait un usage prescriptif du modèle standard de rationalité. Si, dans les faits, l'individu s'écarte fréquemment des normes de ce modèle, ce n'est pas ce dernier que l'on doit rejeter puisque lorsque l'individu prend conscience de ses écarts, il cherche à ajuster ses actions aux normes du modèle dont il s'est éloigné. Il faut plutôt selon cet auteur considérer de tels écarts comme des accidents de parcours inévitables dans un monde imparfait. En ce sens, même une interprétation descriptive du modèle standard n'amènerait pas Føllesdal à rejeter les normes du modèle en cas d'écarts à la description, mais plutôt à considérer cette description comme inadéquate ou imparfaite. Remarquons ici que Føllesdal se rend l'argument un peu commode quand il considère les écarts aux normes de rationalité chez l'individu comme des «accidents de parcours». Ce qui est intrigant en cette matière, c'est bien que de tels écarts observés se présentent de façon systématique plutôt qu'accidentelle dans la conduite des gens comme l'ont montré entre autres Tversky & Kahneman (1986).

Pour cet auteur, c'est néanmoins ce genre de rationalité quasi dispositionnelle que l'individu entretient comme norme qui ouvre la voie à l'intentionnalité. Sans elle, l'être humain n'aurait aucune riposte à fournir à l'irrationalité de ses actions, de ses croyances, de ses désirs, de ses valeurs, etc. Dès lors, leur contenu intentionnel deviendrait vite inaccessible à la compréhension. Selon lui, ce genre de rationalité originant d'une disposition de second

ordre pourrait être le fruit de l'évolution chez l'être humain. Que dire dans l'ensemble de ces points de vue de Stich et de Føllesdal sur le rapport intentionnalité - rationalité?

3.3 - Intentionnalité et rationalité

L'attribution d'intentionnalité aux états mentaux exige-t-elle la rationalité pour être réussie? À cette question, et Stich et Føllesdal répondraient «oui», mais avec une force et une perspective qui diffèrent comme nous l'avons vu. Certes, les deux auteurs reconnaissent qu'on ne peut exiger de toute description intentionnelle qu'elle satisfasse aux conditions du modèle standard de rationalité idéale que l'on retrouve en théorie de la décision. En effet, l'observation courante montre que les infractions à ce modèle dans les actions et décisions humaines sont trop nombreuses pour que cette exigence puisse prendre toute la place dans la description intentionnelle laquelle, dans les faits, se pratique sans toujours se conformer aux axiomes structurels de ce modèle. Partant de là, toutefois, les positions de Stich et de Føllesdal se séparent. Le premier part de la fréquence de ces infractions et de la faiblesse du degré de rationalité nécessaire à la description intentionnelle d'états mentaux pour prôner un relativisme cognitif qui a peu à partager avec les exigences du modèle prescriptif privilégié par le second, au moins en termes d'un présupposé. Voyons cela plus précisément.

3.3.1 - La description intentionnelle chez Stich : commentaires

Pour le premier, l'enjeu de toute description intentionnelle est d'en arriver à pouvoir comprendre, expliquer et prédire les comportements humains. Or, le modèle standard de

rationalité idéale n'est pas le mieux placé pour ce faire, non seulement parce que les agents s'en écartent souvent dans leurs actions, mais aussi parce qu'on peut soutenir la thèse défendue par Cherniak à l'effet que la rationalité idéale ou parfaite est impossible pour des raisons déjà exposées. Stich reconnaît néanmoins que lorsque nous décrivons intentionnellement des états mentaux, nous ne faisons pas qu'identifier ou attribuer des croyances à autrui, nous les interprétons également. Ce faisant, nous utilisons des mécanismes inférentiels qui exigent une rationalité minimale au sens entendu par Cherniak. Mais cette attribution et cette interprétation de croyances - et autres états intentionnels - ne peut pas se faire sans un degré de similitude entre les croyances et les mécanismes inférentiels du descripteur et ceux de qui on décrit intentionnellement les états mentaux. Pour Stich, il n'y a donc pas de description intentionnelle possible sans ce passage obligé par le «nous», par la similitude. Cela lui fait dire d'abord qu'on ne peut décrire intentionnellement des êtres qui nous sont étrangers (sans aucune similitude de mécanismes inférentiels) et, ensuite, que la rationalité minimale exigée pour une description intentionnelle, possible que dans la similitude, est somme toute peu intéressante parce que relative au descripteur et à la situation. Je ferai ici trois commentaires sur cette position de Stich rapidement esquissée.

Premièrement, malgré son évidente circonspection, Stich reconnaît bien qu'il faille la présence de rationalité dans toute description intentionnelle. Ainsi, à la page 12 de son ouvrage cité antérieurement, il écrit :

«... mon point de vue s'accorde avec ceux de Davidson et Dennett selon lesquels rationalité et contenu intentionnel sont étroitement liés et qu'en conséquence des écarts significatifs de la rationalité rendent la description d'un contenu intentionnel difficile ou impossible. Ma contribution toutefois essaie de clarifier *pourquoi* les contenus intentionnels et les bons raisonnements sont liés.

(S.P. Stich, 1990, p.12)

La question pour Stich est en fait de savoir quel est le degré de rationalité requis pour une description intentionnelle réussie. S'il s'en tenait à cela, il n'y aurait pas lieu de poursuivre la discussion bien longtemps sur le rapport intentionnalité-rationalité. Le concours de la rationalité à l'intentionnalité serait entendu. Mais Stich rajoute que la description intentionnelle, en même temps qu'elle exige une rationalité minimale, nécessite un degré de similitude entre les systèmes d'inférences du descripteur et ceux du décrit. Cela, à ses dires, rend le type de rationalité inhérent à la description intentionnelle peu intéressant parce que tributaire de la situation du descripteur et du décrit. Mon deuxième commentaire concerne ce point.

Je trouve étonnant que Stich juge peu attrayant ce type de rationalité nécessaire à la description intentionnelle. Cela surprend non seulement parce qu'il est lui-même un défenseur du relativisme cognitif comme je l'ai déjà fait remarquer, mais aussi parce que, dans un autre article, Stich et Nichols (1992) discutent de façon approfondie la place du «nous» dans l'explication intentionnelle. Dans cet article, en effet, Stich et Nichols s'opposent à des auteurs comme Gordon (1986a) et Goldman (1989) qui soutiennent que lorsqu'on procède à une description intentionnelle pour expliquer un ou des comportements, on le fait par modélisation en nous prenant nous-même comme modèle référentiel. Nous parvenons à expliquer les comportements d'autrui en suggérant hypothétiquement qu'un agent se comportera d'une façon donnée pour les mêmes raisons que celles que nous aurions pour expliquer de mêmes comportements, mais cette fois adoptés par nous, dans une même situation. Cette théorie qui cherche à rendre compte de la façon dont nous procédons à la description d'un contenu intentionnel - et qu'on a appelé la «théorie de la simulation» (*simulation theory*) - place le

«nous» au coeur même de la description intentionnelle, comme le faisait d'ailleurs Grandy (1973) avec son principe d'humanité. Même si Stich défend l'idée que toute description intentionnelle n'est possible que par un certain degré de similitude entre les mécanismes inférentiels du descripteur et ceux du décrit, il ne considère pas comme définitive l'idée d'utiliser le «nous» comme modèle d'explication intentionnelle. Selon lui, quand l'être humain cherche à expliquer un ou des comportements, il le fait à l'aide d'une structure de connaissances internalisée (*internalized knowledge structure*) alimentée par des pensées, des désirs, des croyances, des espoirs, etc. qui originent de perceptions et d'inférences. Cette théorie - communément appelée la théorie-théorie (*theory-theory*) - s'inspire d'une psychologie du sens commun qui veut que l'individu possède des dispositions internes qui lui permettent de procéder à la description intentionnelle. Celui-ci n'a pas généralement un accès conscient à cette structure interne que Stich (1978) qualifie de «sous-doxastique» (*sub-doxastic*) et Chomsky (1965) et Fodor (1968) de «tacite» (*tacit*).

Or, en défendant ce type de théorie, Stich a bien vu qu'elle ne s'oppose pas radicalement à la théorie de la simulation, mais qu'elle l'intègre plutôt dans un type d'explication plus fondamental. En fait, pour que la «simulation» soit effective ou, autrement dit, pour que l'on puisse suggérer que *X* a des croyances comme celles que *nous* (le modèle) aurions dans une situation donnée, nous avons besoin d'une structure imaginative interne et des éléments qui la composent (pensées, désirs, croyances, etc.) qui rendent opérante cette suggestion. Si cela est juste, la place du «nous» dans la description intentionnelle ne s'en trouve que renforcée. Non seulement parvenons-nous à expliquer intentionnellement des comportements par un certain

degré de similitude entre *nos* états mentaux et ceux d'autrui, mais nous y parvenons parce que *nous* avons ce qu'il faut pour le faire.

Donc, quand Stich soutient que le degré de rationalité présent dans la description intentionnelle est peu attrayant parce que relatif à l'observateur et à la situation, non seulement se place-t-il dans une position inconfortable eu égard à l'importance qu'il accorde lui-même au relativisme cognitif, mais, en outre, il dispose trop rapidement d'une question pourtant centrale : si, nonobstant le caractère rationnel ou non des décisions, la rationalité est en elle-même une propriété de l'agent, comment le « nous » pourrait-il y occuper une place peu attrayante dans la description intentionnelle? J'ajouterais du reste que même dans l'hypothèse d'une explication intentionnelle qui procéderait par « simulation » ou similitude, l'individu utilise néanmoins des mécanismes inférentiels pour en arriver à ce type d'opération. Quand j'attribue à *X* des croyances ou désirs comme ceux que j'aurais, je ne le fais pas au hasard. Je le fais parce que j'évalue que *X* est un homme comme moi, qu'il a des connaissances que j'ai, qu'il parle la même langue que moi, qu'il a aussi des désirs et des croyances, etc. Non seulement de telles inférences se prêtent-elle à un examen de leur rationalité, mais elles sont également des conditions à toute description intentionnelle. En autant qu'elles sont une marque de rationalité, elles ne peuvent pas être « peu attrayantes ou peu intéressantes ». Elles sont même nécessaires aux humains quand ils veulent ou doivent communiquer entre eux.

Cela m'amène à un troisième et dernier commentaire sur la position de Stich concernant le rapport intentionnalité - rationalité. En soutenant que toute description intentionnelle n'est possible que par un certain degré de similitude entre le descripteur et le décrit, Stich insiste pour dire que des êtres qui ont des mécanismes inférentiels étrangers aux nôtres ne sont pas descriptibles intentionnellement? Que veut-il dire par l'expression «descriptibles intentionnellement»?

S'il veut signifier qu'un être est descriptible intentionnellement quand il présente de fait des états intentionnels, alors forcément les toutous qui pleurent et les icônes de la Vierge qui appellent à la prière ne sont pas plus descriptibles intentionnellement que ne pourrait l'être le caillou sous la pluie. C'est une autre question de savoir si les extraterrestres qui gesticulent ou la lionne qui soustrait son petit à la vue de l'aigle possèdent des croyances minimalement intentionnelles. Avouons toutefois avec Elster (1986a) que, parfois, certaines espèces animales dont on ne connaît absolument rien de leur système d'inférences - s'ils en ont -, semblent présenter des comportements qui vont bien au-delà des réactions instinctives que l'on attribue généralement aux animaux.

Mais si, en second lieu, comme semble d'ailleurs l'entendre Stich, les êtres descriptibles intentionnellement sont ceux qui partagent avec nous un minimum de systèmes d'inférences, cela voudrait-il dire que la description intentionnelle est une question de conjoncture? Quand j'aurai appris à communiquer avec les extraterrestres et à partager certaines de leurs inférences - ce qui, remarquons-le, supposerait une rationalité minimale nécessaire à la communication -,

ils seront devenus descriptibles intentionnellement alors qu'auparavant ils ne l'étaient pas parce qu'étrangers? Stich dirait peut-être ici que si *je* ne peux les décrire intentionnellement, alors ils sont non descriptibles intentionnellement pour ce moment. Mais admettre cela, c'est imputer la responsabilité d'une possible description intentionnelle au seul descripteur et à un temps *t* défini et non au fait que le «décrit» présente bel et bien des états intentionnels. Si tel est le cas, la porte est alors ouverte pour laisser «les toutous pleurer et les icônes nous écouter». En effet, si la description intentionnelle tient à la seule possibilité du descripteur d'attribuer des contenus intentionnels aux êtres, la partie est jouée d'avance : tout peut être investi d'intentionnalité. Mais si la description intentionnelle tient à la présence de systèmes d'inférences chez le descripteur et le décrit, alors seuls les êtres qui ont des croyances et autres états mentaux pourront se qualifier pour la description intentionnelle.

Nulle part, dans son argumentaire, Stich cherche-t-il à distinguer ceux qui *ont* des systèmes d'inférences de ceux qui *n'en n'ont pas*. Il oppose plutôt ceux qui partagent de mêmes systèmes d'inférences à ceux qui ont des systèmes étrangers. Cette remarque est importante parce qu'elle interdit de conclure que des êtres aux systèmes d'inférences étrangers à nous ne peuvent être décrits intentionnellement. Si les systèmes d'inférences - étrangers ou communs - s'alimentent de croyances qui ont comme caractéristique, entre autres, de présenter un contenu intentionnel, alors tous les êtres possédant des systèmes d'inférences peuvent être décrits intentionnellement. La question de savoir «par qui» et «à quel moment» cette description intentionnelle est possible, m'apparaît somme toute plutôt secondaire parce que conjoncturelle. Je ne sais peut-être pas quoi dire de cet étranger qui annonce que «les nuages vont pondre des

oeufs», mais si je sais qu'il possède bel et bien un système d'inférences, je parviendrai peut-être à rendre compte intentionnellement de cet énoncé qui, sous un code qui m'était inconnu, annonçait un bombardement au Kosovo! À partir du moment où j'ai des signes manifestes que *X* possède bel et bien un système d'inférences qui m'est néanmoins étranger, je peux : 1° ou bien adopter une position «instrumentale» et rendre compte intentionnellement de ses comportements ou de ses croyances sous un mode *comme si*, ceux qui s'adonnent à l'anthropomorphisme ne s'en privent d'ailleurs pas; 2° ou je peux patiemment chercher à percer le *modus operandi* de ce système d'inférences pour progressivement pouvoir en rendre compte intentionnellement comme le font les exégètes ou ceux qui décodent les hiéroglyphes par exemple. Dans les deux cas toutefois, je suppose chez autrui la présence d'un minimum de rationalité à travers son système d'inférences, ce qui m'autorise à considérer comme possible la description intentionnelle de ses comportements, même si non accessible à un moment donné.

Le véritable enjeu, c'est de savoir si des êtres *n'ayant pas* de systèmes d'inférences peuvent être décrits intentionnellement. Il me semble que la réponse à cette question est assez claire : c'est non. À moins d'accepter n'importe quelle fabulation du type «les astres nous parlent», je ne vois pas comment on pourrait décrire intentionnellement des êtres ou des objets avec lesquels il est irréductiblement impossible de communiquer si tant est que la communication suppose de part et d'autre une possibilité d'accès à au moins quelques inférences chez autrui. Stich serait d'accord avec cette position. Mais le problème est bien de

savoir comment distinguer les êtres qui ont des systèmes d'inférences de ceux qui n'en ont pas. Sur ce point, Stich reste muet.

Je ne sais pas si on peut répondre à cette question en évitant toute circularité du type «la description intentionnelle suppose la présence d'inférences rationnelles et l'absence d'inférences rationnelles se reconnaît à l'impossible description intentionnelle de l'être». Il me semble toutefois qu'à partir du moment où un être se présente à moi comme un «trou noir», avec lequel aucune communication n'est et ne s'annonce raisonnablement possible, il n'existe aucun fondement sur lequel m'appuyer pour dire de cet être qu'il possède un système d'inférences et donc des croyances minimales. Dans un tel monde, l'individu dans un coma neurovégétatif et le caillou sous la pluie cohabitent dans une ignorance totale. Toute description intentionnelle de ces êtres est, à vrai dire, impossible si on la veut raisonnablement fondée. C'est quand on peut entrevoir la possibilité de communiquer pour deux êtres que la description intentionnelle apparaît possible et cela ne peut se faire sans un échange minimal d'inférences rationnelles. Il y a en effet dans l'interdépendance des agents qui communiquent entre eux une sorte d'équilibre de type «donnant-donnant» qui permet d'accéder minimalement à la sémantique d'autrui. Si l'un des interlocuteurs - ou les deux - ne peut absolument pas participer à cet équilibre, il n'y a plus rien à dire de son - ou de leurs - système d'inférences, même pas qu'il en ait un. En ce sens, la rationalité requise dans l'intentionnalité ne peut être négligeable. Cela, Stich aurait dû l'établir clairement.

3.3.2 - La description intentionnelle chez Føllesdal : commentaires

Nous avons vu qu'avant de montrer comment peut s'établir le rapport intentionnalité - rationalité, Føllesdal (1986) précise le sens qu'il accorde à ces deux termes. Sa conception de l'intentionnalité est celle d'Husserl qui identifie le caractère intentionnel des croyances, désirs et valeurs à leur contenu de signification. Pour accéder à ce contenu, on a besoin d'une forme de rationalité qui nous permette d'interpréter les croyances, désirs et valeurs en les faisant figurer de façon appropriée dans des explications sous forme de raisons d'agir. En cela, Føllesdal partage l'avis de Davidson (1980) comme quoi les principes de rationalité sont constitutifs de l'usage que l'on fait des concepts de croyances, de désirs et d'actions. Cela l'amène à présenter quatre types principaux de rationalité dont le quatrième (rationalité de la décision et de l'action) retient particulièrement son attention. Jusque là, il y a peu à dire sur ces deux conceptions qu'il se fait de l'intentionnalité et de la rationalité. Mais quant au reste de ses propos, je soulèverai à leur égard trois commentaires.

D'abord, en présentant ses quatre principaux types de rationalité, Føllesdal semble laisser croire que, sous une théorie descriptive de la rationalité, celle-ci serait une condition nécessaire pour accéder à l'intentionnalité alors que, sous une théorie normative, les contenus intentionnels pourraient se passer de rationalité. Ainsi, en se référant au type de rationalité de consistance logique, Føllesdal note que, généralement, les noèmes des individus ne portent pas en eux-mêmes de contradictions. Ils en porteraient qu'on ne saurait plus les comprendre. Par contre, plusieurs croyances ou valeurs peuvent apparaître rationnellement mal fondées d'un

point de vue normatif et présenter néanmoins un contenu intentionnel accessible. Que veut signifier Føllesdal par cette distinction? Veut-il dire d'une part que, d'un point de vue descriptif, les individus en général obéissent par exemple à la norme de non-contradiction dans leurs messages et que si, d'aventure, ils s'en écartaient, leurs propos deviendraient inintelligibles, bloquant ainsi l'accès à l'intentionnalité des états mentaux impliqués? Je ne doute pas que Føllesdal sache distinguer entre une théorie descriptive et une théorie normative de la rationalité. Il annonce d'ailleurs dans les premières pages de son article qu'il présentera cette distinction. C'est malheureusement ce qu'il n'a pas fait. Cette précision aurait été d'autant plus utile que si l'on se réfère par exemple au point de vue de Pascal Engel (1994), la rationalité serait à tous égards un concept essentiellement normatif. Voyons ce qu'il en dit :

«La logique est une discipline normative. Quand nous disons qu'un raisonnement est correct, ou valide, nous voulons dire qu'il s'accorde avec certaines règles ou normes de raisonnement correct que nous acceptons. Ces règles se caractérisent par le fait qu'elles nous paraissent intuitivement évidentes....

Mais une fois que l'on admet que la logique est une «science normative»..., comment rendre compte de ces normes? La réponse que je suis tenté de donner est que les normes logiques font partie des normes de rationalité, que ce sont des règles que doit suivre un agent idéalement rationnel... La rationalité, au sens où je l'entends, est elle-même un concept essentiellement normatif. Cela signifie que ce n'est pas un trait qu'un système de croyances ou un agent a en fait, mais un trait qui gouverne notre interprétation d'un système de croyances ou d'un agent, c'est-à-dire la manière dont nous attribuons des croyances et des comportements rationnels à des individus. Si nous ne supposons pas qu'un sujet ou un agent a certains traits de rationalité optimale, nous ne pourrions pas l'interpréter. En ce sens, la rationalité n'est pas une donnée de fait empirique que nous pourrions découvrir ou pas chez une créature. Cela ne veut pas dire que nous ne puissions pas, en un sens descriptif, dire que des créatures (humains, animaux, machines) sont plus ou moins rationnelles, plus ou moins irrationnelles. Nous pouvons le dire, mais nos attributions de rationalité sont relatives à des normes que nous acceptons. Cela signifie que, quand nous

qualifions un système de croyances ou un comportement de «rationnel», nous devons présupposer que ce système ou cet agent *est* rationnel au sens où il obéit à des normes minimales. Je compte les normes logiques au nombre de celles-ci. Ce sont des normes inférentielles, gouvernant ce que nous pouvons attendre qu'un agent croie...»

(P. Engel, 1994, pp. 1-3)

Si Engel a raison - et je pense que c'est le cas - la distinction que semble faire Føllesdal entre une interprétation descriptive ou normative de la rationalité apparaît un peu hors d'ordre pour les propos qu'il veut démontrer à savoir que la rationalité facilite l'accès à l'intentionnalité. Tel est bien l'enjeu principal de la discussion : pour comprendre les comportements d'autrui, on lui attribue des croyances, des désirs et des valeurs avec le présupposé qu'il est rationnel. Je reviendrai plus loin sur le statut de ce présupposé. Mais auparavant, j'aimerais relever en deuxième commentaire un point sur lequel Føllesdal m'apparaît peu explicite.

Pour donner un sens aux états intentionnels, Føllesdal pense qu'on doit pouvoir les faire figurer comme des raisons qui rationalisent l'action. Évidemment, l'auteur a bien saisi que nous disposons d'une grande latitude dans le présupposé de rationalité pour attribuer à autrui des croyances, des désirs ou des valeurs qui expliquent ou rationalisent ses actions. Mais il reconnaît aussi, et avec raison, qu'il y a une limite à cette latitude. Je peux bien penser que *X* tient son parapluie ouvert parce qu'il croit qu'il va pleuvoir et qu'il désire rester au sec ou encore parce qu'il croit que le soleil est trop ardent et qu'il désire éviter l'insolation; mais je ne peux quand même pas expliquer qu'il tient son parapluie ouvert

parce qu'il croit que Jérôme est son père et qu'il désire son héritage! Føllesdal dit que les hypothèses explicatives doivent être raisonnables et reposer sur la connaissance que l'on a de la personne, de la situation, de l'humain en général et de ses systèmes d'inférences. Je comprends bien ici la prudence qui guide l'auteur, mais le prix de cette prudence est aussi l'imprécision. Qu'est-ce qu'une raison «raisonnable»? Quel est le degré de connaissance d'autrui et de l'humain requis pour admettre l'explication (la raison)? Quelles sont les caractéristiques de la situation admissibles à l'explication? Je doute qu'on puisse répondre avec satisfaction à ces questions même si le sens commun permet quand même certains accords en ce domaine. Mais que dire par exemple de l'individu qui tiendrait son parapluie ouvert sous un fort vent parce qu'il croit qu'il va s'envoler et qu'il désire le faire? Une telle croyance et un tel désir pourraient-ils expliquer de façon rationnellement satisfaisante son action? J'ignore ce que pourrait répondre Føllesdal là-dessus. L'absence de critères décisifs pour admettre une croyance comme raison explicative d'une action fait en sorte qu'on reste un peu sur notre appétit avec ce type de suggestion. Il me semble, pour ma part, que l'on se rapproche ici du type de problème exposé par Stich antérieurement à propos des êtres non descriptibles intentionnellement parce que possédant des systèmes d'inférences étrangers à nous. Si tel est le cas, on pourrait suggérer à nouveau que c'est dans la communication réussie entre deux êtres - avec sa rationalité minimale requise - que l'attribution d'une croyance ou d'un désir comme raison explicative d'une action pourra être admise de façon satisfaisante.

Si l'on en vient maintenant à la question principale du statut du présupposé de rationalité chez l'être humain pour pouvoir accéder à son intentionnalité, on a déjà mentionné que chez Davidson, ce présupposé apparaît nécessaire à l'explication des comportements d'autrui; chez Engel il est relatif aux normes de rationalité que nous acceptons alors que chez Føllesdal, il est utile bien que pas toujours nécessaire pour comprendre les actions d'autrui. Cette position de Føllesdal appelle à un troisième et dernier commentaire, celui-là plus global.

D'une première lecture, on pourrait croire ici à une contradiction quand Føllesdal dit partager avec Davidson l'idée que la rationalité est constitutive des croyances, des désirs et des actions d'une part et que, d'autre part, il ne considère pas le présupposé de rationalité nécessaire - même si utile - à l'explication de toutes les actions. En fait, Føllesdal veut d'abord signifier que certaines actions peuvent s'expliquer par des facteurs purement causaux qui ne sont pas à proprement parler des *raisons* d'agir, c'est-à-dire des causes qui, en termes davidsonniens, rationalisent l'action pour l'agent. Boire parce qu'on a soif, danser sous hypnose sont des actions qu'on peut expliquer sans le présupposé de rationalité. La question bien sûr est de savoir si ce sont là de véritables actions et non de simples gestes. Davidson (1980) dirait là-dessus qu'à proprement parler, les facteurs causaux de type «causes externes» n'expliquent pas l'action mais causent le geste. Sous hypnose, je n'accomplis pas l'action de danser parce que je le désire, mais je commets plutôt des gestes sous l'ordre de l'hypnotiseur (cause externe). Alors que Føllesdal voudrait pouvoir

soustraire à l'occasion certaines actions de causes internes de type «raisons d'agir», Davidson pense que les actions répondent toujours à ce type de causes (raisons d'agir) qui correspondent à des désirs, à des préférences, à des pro ou contre-attitudes, à des croyances, etc. Cela dit, pour ce même auteur, la façon dont les croyances, désirs ou attitudes rationalisent l'action reste encore à élucider :

«Les croyances et les désirs qui rationalisent une action s'ils la causaient de la bonne façon - disons par l'intermédiaire d'un raisonnement pratique - peuvent la causer d'une autre façon. Dans ce cas, l'action n'a pas été accomplie avec l'intention dont on suppose la présence sur base des attitudes qui ont causé l'action. Ce que je cherche désespérément à déterminer, c'est la façon dont les attitudes doivent causer l'action lorsqu'elles la rationalisent.»

(D. Davidson, 1980, p. 79)

On reconnaît bien sûr ici le problème de la causalité oblique dans l'explication de l'action, problème mis en lumière entre autres par F. Stoutland (1980). À ce sujet, ce n'est pas Føllesdal qui éclairera Davidson! Mais il y a une autre raison qui amène celui-là à considérer utile mais non nécessaire le présupposé de rationalité dans l'explication intentionnelle. Cette raison, Føllesdal la partage avec Stich : dans les faits, les humains font très souvent preuve d'irrationalité, ce qui n'empêche pas une certaine explication ou compréhension de leurs croyances, désirs, valeurs ou actions. Tel est bien le cas des croyances rationnellement mal fondées comme croire à l'intervention bienveillante des icônes par exemple. Mais ce pourrait aussi être le cas d'inférences défectueuses qui n'obstruent pas néanmoins en totalité l'explication de croyances. Si, par exemple, des phrases suivantes : 1° *Les chiens aboient.* 2° *Fido est un chien,* j'infère la croyance que *Fido aboie*, je fais alors preuve d'irrationalité dans

mon inférence dans la mesure où je ne réunis pas toutes les conditions nécessaires et suffisantes pour que l'inférence soit valide. Pour que Fido aboie, il ne doit pas être un chiot naissant, ni souffrir de mutité, en plus d'être un chien. Pourtant, la plupart des gens comprendraient le sens d'une telle croyance malgré le caractère défectueux de l'inférence qui l'a engendrée. Évidemment, Føllesdal dirait que, parce que l'individu a la rationalité comme norme, il aura tendance à corriger de telles inférences défectueuses quand on les lui fera observer. N'empêche que cette marque d'irrationalité dans l'inférence n'aura pas interdit toute compréhension de la croyance engendrée. Au fond, la question que j'ai déjà annoncée en début de chapitre et que j'adresserais à la fois à Føllesdal et à Stich est la suivante : l'irrationalité doit-elle être comprise comme une absence de rationalité?

Je pense que non. L'irrationalité a plus à voir avec une *infraction* à des normes de rationalité qu'avec une absence de rationalité. Elle est bien plus un défaut *dans* l'inférence qu'un défaut d'inférences. Par exemple, si, de la phrase «Pierre souhaite que son père lui laisse une fortune», j'infère la phrase suivante : «Pierre souhaite que ce soit son père qui lui laisse une fortune», je fais preuve d'irrationalité dans mon inférence en confondant l'objet et l'agent de réalisation du souhait. Ce que Pierre souhaite, c'est bien d'hériter d'une fortune; son père ne devient que l'agent de réalisation de son souhait. Mais si, de la phrase «Pierre souhaite que son père meure en paix», j'infère la phrase «Pierre souhaite que ce soit son père qui meure en paix», je fais alors preuve de rationalité dans mon inférence parce que je comprends que l'objet du souhait est la proposition entière, irréductible à l'un de ses éléments.

Si de ces deux phrases relativement semblables au plan grammatical, on peut tirer des inférences quasi opposées, on est à même de constater que la rationalité et l'irrationalité ne sont pas des attributs indépendants l'un de l'autre que l'on peut décréter *ex cathedra*. Sur un continuum de pensée et de raisonnement, l'esprit humain fait l'expérience d'inférences simples et d'autres complexes, d'inférences défectueuses et d'autres exactes. Bref, il se meut constamment sur une échelle de rationalité qui va d'une défectuosité inférentielle marquée à une exactitude inférentielle elle aussi marquée, toutes les deux se positionnant selon la conformité aux normes acceptées en ce domaine. L'irrationalité n'a de sens qu'en rapport avec la rationalité et réciproquement. Dire qu'une personne fait preuve d'irrationalité ne la prive donc pas de sa rationalité, c'est simplement placer l'infraction inférentielle à l'avant-scène et la conformité à la règle derrière les rideaux. Et dans le cas de l'attribution de rationalité à une personne, l'infraction inférentielle et la conformité à la règle s'échangent leur place. Comme Stich, je doute qu'il y ait des êtres humains que l'on puisse qualifier de parfaitement rationnels, mais je doute tout autant qu'il y en ait à qui on puisse conférer une irrationalité totale, exception faite de cas pathologiques sévères et irréductibles. L'irrationalité perd son nom quand elle est totale, généralisée et sans retour. Elle devient alors de l'a-rationalité. On doit donc comprendre que l'irrationalité n'est pas la suppression de la rationalité. Elle est la paille dans l'oeil. L'a-rationalité, par contre, exige bel et bien l'absence de rationalité. Or, j'ai l'impression que si l'on utilisait ce terme d'a-rationalité pour défendre la thèse d'une

intentionnalité sans rationalité, une telle entreprise serait vouée à l'échec. Stich et Føllesdal ne s'y seraient d'ailleurs probablement pas risqués. Pourquoi?

Parce que l'intentionnalité - à la Brentano ou à la Husserl - suppose une direction et pas n'importe laquelle, un contenu de signification et pas n'importe lequel. Ni le hasard, ni l'arbitraire, ni l'impératif ne sauraient conférer à un état mental son caractère intentionnel. Je ne peux pas soumettre à un tirage au sort le contenu de ma croyance que mon fils deviendra médecin; je ne peux pas non plus décider qu'aller à Bali fera l'objet de mon désir; enfin, je ne peux non plus croire que le Pape est infallible parce que l'Église m'ordonne de le faire. Si mes croyances et mes désirs ont un contenu intentionnel, ce contenu doit répondre à des inférences minimales que *je* fais dans une situation donnée, même si parfois ces inférences peuvent s'avérer quelque peu défectueuses ou pas. Il y a dès lors place pour une rationalité relative dans l'intentionnalité. Si d'aventure, il était possible - à mon avis, ça ne l'est pas - de confier le contenu de nos croyances ou désirs au hasard, à l'arbitraire ou à l'impératif, nous aurions là un procédé *a-rationnel* parce que privé du moindre raisonnement. Or, l'absence de raisonnement, forcément, interdit la présence de raisonnements défectueux comme c'est le cas dans l'irrationalité. Elle permet par ailleurs toutes directions et toutes significations ce qui équivaut à nier toute intentionnalité. Par définition, quand une direction devient ubiquiste et qu'une signification révèle n'importe quel sens, celles-ci perdent leur nom en même temps que leur spécificité. Or, ni le hasard, ni l'arbitraire, ni l'impératif ne sélectionnent de façon

critériée. Ils court-circuitent toute réflexion. C'est d'ailleurs pour cela qu'on les retrouve plus souvent là où la rationalité est absente.

En ce sens précis, on devrait conclure que l'intentionnalité des états mentaux commande qu'on leur attribue un minimum de rationalité au sens d'une capacité et d'un exercice inférentiels. Même dans le cas des désirs, on peut au moins suggérer que l'individu sait ou croit que l'objet de son désir servira son intérêt compte tenu de ce qu'il connaît de cet intérêt et des propriétés de l'objet. On devrait aussi, en conséquence, pouvoir conclure qu'en l'absence de toute rationalité, il n'y a pas d'intentionnalité possible pour un état mental. L'arationalité exclut l'intentionnalité. Il me semble que Stich et Føllesdal auraient dû insister davantage là-dessus.

En terminant, il importe de noter que ces deux auteurs ont étudié le rapport intentionnalité-rationalité à partir des croyances chez Stich et à partir des croyances, des désirs, des valeurs et des actions chez Føllesdal. On peut se demander si la portée de leurs propos pourrait être étendue aussi aux *émotions* que l'on a présentées comme des états intentionnels et qui, de fait, font l'objet de notre préoccupation principale.

On trouve une indication en ce sens chez Stich & Nichols (1992) dans leur article traitant des deux principaux types de théories pouvant servir à expliquer et prédire les comportements humains. Se référant aux sortes d'états intentionnels concernés par ces théories, ces auteurs

mentionnent : les croyances, les désirs, les pensées, les espoirs et *le reste*. On peut évidemment suggérer que les émotions fassent partie du «reste», même si, par ailleurs, dans son ouvrage *Fragmentation of the Reason*, Stich (1990) ne s'attarde qu'au cas des croyances . Et si c'est le cas, peut-on penser que les mécanismes inférentiels, si importants dans l'engendrement des croyances, puissent s'avérer aussi indispensables dans la compréhension des émotions? Quant à Føllesdal, il reste muet sur la place que pourraient éventuellement occuper les émotions dans le tableau des états intentionnels soumis au présupposé de rationalité ou, plus exactement, à la norme de rationalité qu'a l'être humain à titre de disposition. Si, chez lui, les croyances, les désirs ou les valeurs doivent figurer comme raisons d'agir pour parvenir à expliquer rationnellement les actions humaines, en serait-il ainsi pour les émotions? Devraient-elles reposer sur des croyances, des désirs ou des valeurs qui en soient des raisons pour pouvoir être expliqués rationnellement?

Il est plus que temps, dans cet ouvrage traitant des conditions de rationalité des émotions, d'aborder ce type de questions et d'autres qui ne vont pas sans soulever des difficultés en cette matière. Dans les chapitres précédents, nous avons fait état d'un certain nombre de considérations qui militent en faveur d'un caractère rationnel pouvant être attribué aux émotions. Nous avons également repéré quelques obstacles à une telle attribution. Le sujet mérite maintenant d'être attaqué de front.

CHAPITRE 4

ÉMOTION ET RATIONALITÉ

4.1 L'irrationalité des émotions : vue traditionnelle

En Introduction, j'ai mis en relief le fait qu'à force d'entretenir historiquement le dualisme raison-émotion, on en est venu à accréditer l'idée que non seulement les émotions sont autre chose que la raison, mais même qu'elles s'y opposent, d'où le caractère irrationnel qui leur est souvent attribué. À cet égard, j'ai toutefois indiqué à la fin du chapitre précédent la nécessité de bien distinguer, quant aux émotions, s'il s'agit bien d'irrationalité ou d'a-rationalité. Je voudrais ici m'en expliquer brièvement.

4.1.1 - Irrationalité ou a-rationalité

Dans la langue française, les préfixes «ir» et «a» appellent à un sens d'antonymie pour le premier et de privation, pour le second. Ce qui est «a»-rationnel est *autre* que rationnel; ce qui est «ir»-rationnel est *contraire* au rationnel. Si cela est juste, alors dire que les émotions sont irrationnelles, c'est dire qu'elles s'opposent en quelque sorte à la rationalité et dire qu'elles sont a-rationnelles, c'est dire qu'elles en sont différentes et ce, de façon irréductible puisque, par essence, elles en sont privées. De Sousa (1987) évoque une distinction de cet ordre quand il établit une différence entre une rationalité «catégorielle» et une rationalité «évaluative». La première inclut l'irrationalité dans son registre et s'oppose à ce qui est *non* rationnel. La

seconde, bien que nécessairement comprise dans la rationalité catégorielle, s'oppose à l'irrationalité par sa conformité à des normes de rationalité (évaluative) établies et reconnues.

Il m'apparaît assez clair que si l'on souscrit à la thèse très largement admise que les émotions sont des états mentaux intentionnels qui s'alimentent de croyances et de désirs, soutenir leur caractère a-rationnel est voué à l'échec. L'être humain appréhende le monde par ses émotions, prend des décisions par elles, communique par elles de façon intelligible avec ses semblables, se saisit lui-même comme personne par elles, etc. Comment donc soutenir que dans toutes ces activités mentales la rationalité ferait défaut? Resterait l'instinct? le hasard? l'arbitraire? l'automatisme? pour rendre compte de toutes ces activités? Je ne vois pas comment on pourrait admettre cela. Cherniak (1986), d'ailleurs, note avec à-propos que pour toute théorie cognitive voulant fournir une explication satisfaisante à un comportement ou à un état psychologique, on doit exiger une rationalité minimale des agents. En fait, très peu d'auteurs, tout au moins dans la philosophie analytique américaine, ont osé soutenir cette idée des émotions vues comme a-rationnelles. Hursthouse (1991) a suggéré que certaines *actions* amenées par des émotions occurrentes pouvaient être considérées comme a-rationnelles. Tel pourrait être le cas d'actions qui, tout en étant intentionnelles, ne seraient pas commises pour des raisons pouvant correspondre au désir de faire ces actions et qui, en outre, n'auraient pu être accomplies sans l'emprise d'une émotion qui les provoque. Pensons, par exemple, à des actions comme sauter de joie, frapper une chaise de colère, embrasser une photo par amour, etc. Mais en plus d'être discutable, cette suggestion ne dispose pas vraiment de la question à

propos de l'a-rationalité des émotions elles-mêmes. Il me semble qu'une telle thèse ne saurait s'admettre qu'en considérant celles-ci comme de simples manifestations physiologiques. Or, leur intentionnalité interdit cette conception restreinte.

Pour ceux donc qui ont entretenu le dualisme raison-émotion - le terme «raison» étant entendu ici au sens étymologique de *ratio* signifiant faculté de penser, de juger, de connaître -, c'est par l'opposition entre raison et émotion qu'ils se sont faits le mieux comprendre. L'émotion serait irrationnelle parce que s'opposant à la raison. Est-ce si évident? Certes, on pourrait citer des cas où l'émotion sert très mal la raison; mais, on l'a déjà vu, l'émotion peut aussi s'arrimer adéquatement avec la raison, par exemple dans le domaine de la morale altruiste (Callahan, 1988). Alors comment statuer? De Sousa (1980) a bien montré, je pense, que les émotions ne sont ni toujours irrationnelles, ni toujours rationnelles. Elles ne sont pas différentes en cela d'ailleurs d'autres états mentaux comme les croyances ou les désirs qui, eux aussi, ne portent pas à jamais l'estampille de la rationalité. Il faut revenir aux propos de Pascal Engel (1994) pour comprendre pourquoi les émotions ne donnent pas dans un tel manichéisme : la rationalité d'un état n'est pas un attribut qu'il a en lui, mais c'en est un qu'on lui donne en vertu de sa conformité à des standards édictés par nous. Puisque la rationalité est d'abord un concept normatif, l'irrationalité ne sera pas une négation ou une privation de rationalité mais bien une infraction ou une opposition aux normes de rationalité en cause. Être irrationnel pour un agent ému, c'est ne pas se conformer, dans son émotion, à des normes de rationalité reconnues et acceptées. Or, si les émotions devaient toujours être irrationnelles, cela

signifierait qu'à chacune de leurs manifestations, l'individu les éprouvant se situerait toujours en marge de ces normes. Comme tous les humains expérimentent régulièrement et fréquemment des émotions, on devrait donc conclure que tous s'écartent de ces normes de rationalité admises et ce, de façon constante et fréquente. Si tel est le cas, que valent de telles normes quand la totalité des humains les transgressent à tout moment? Comme le voudrait le principe de l'équilibre réfléchi, peut-être alors est-il plus approprié, en termes de rationalité, d'adapter les normes à ce que sont ou font empiriquement les humains. Et même si on s'abstenait de procéder ainsi, confirmant alors l'emprise des normes théoriques de rationalité, ne serait-on pas forcé de conclure à l'existence d'autres normes en cette matière puisque les humains parviennent très bien à s'entendre dans leurs échanges émotifs malgré leur «délinquance rationnelle»? Rappelons à cet égard que même Stich (1990) reconnaissait la nécessité d'un minimum de rationalité pour une communication humaine réussie.

En ce qui concerne les émotions, on doit donc admettre que leur supposée irrationalité n'a rien d'étanche ou d'irréductible. Si elles sont des états mentaux intentionnels d'un agent, on peut penser avec suffisamment de garantie qu'elles s'exposent aux réussites et aux erreurs de parcours dont témoigne cet agent dans la conduite de sa vie. Tantôt rationnelles, tantôt irrationnelles, rationnelles à un égard, irrationnelles à un autre, il faut se garder en cette matière de les marquer au fer rouge. Au demeurant, je dirais que si irrationalité il y a, c'est en référence à la rationalité même que cela peut se comprendre, exactement dans le sens de la rationalité «catégorielle» évoquée par De Sousa. Dire que les émotions sont irrationnelles, c'est

au fond admettre qu'elles pourraient être rationnelles une fois leur infraction aux normes de rationalité corrigée. On doit donc comprendre ici que la vue traditionnelle selon laquelle les émotions devaient être considérées comme irrationnelles reposait sur un dualisme (raison-émotion) dont les termes étaient loin de présenter une opposition aussi décisive que d'aucuns ont bien voulu proposer, par exemple les stoïciens. Chez ces derniers, on le sait, les passions sont non seulement inutiles mais dangereuses parce qu'elles empêchent l'expression de la sagesse qui est l'idéal à atteindre chez les humains. Comme on l'a noté en Introduction et au Chapitre 1, cette idée de considérer l'émotion (ou la passion) comme un obstacle à la réflexion, à la décision et à l'action rationnelles se retrouve également chez des auteurs comme Platon, Descartes, Spinoza et Kant pour les plus connus.

Cela étant dit, on ne doit pas non plus pousser trop rapidement sous le tapis deux ou trois principaux arguments en faveur du caractère irrationnel des émotions. J'ai déjà évoqué ces arguments au Chapitre 2. J'aimerais simplement les rappeler ici pour les garder à l'esprit du lecteur quand seront discutées les conditions de rationalité des émotions dans les prochaines pages.

4.1.2 - Caractère non téléologique des émotions

Ni dans la tradition psychologique, ni dans la tradition philosophique, on ne reconnaît aux émotions un contenu téléologique au sens où on pourrait en faire usage de façon délibérée dans un registre de «moyens-fins» ou d'«intentions-actions». Comme états mentaux, celles-ci

n'ont pas de but ou d'intention. Contrairement aux actions que l'on commet «dans le but de», on n'éprouve pas des émotions «dans le but de». Or, une des façons d'évaluer la rationalité d'une action, par exemple, c'est d'analyser le lien qu'elle présente avec le but visé. On parle ici d'une rationalité instrumentale de type «moyens-fins». Dans le modèle standard de décision rationnelle, on examine par ailleurs si l'option retenue maximise la valeur d'utilité espérée établie par l'individu compte tenu de ses préférences. Mais comme l'émotion n'est généralement pas considérée comme une action, sauf chez de rares auteurs (Mace, 1962; Stocker, 1980 et Allen, 1991), on peut difficilement lui assigner ce type de rationalité à contenu téléologique.

Stricto sensu, je pense que cet argument est admissible. Le sens commun témoigne rarement en effet - pour ne pas dire jamais - d'une émotion que l'on éprouverait «dans le but de». Le langage ordinaire en tout cas ne rend pas compte d'une telle idée. Parce que les émotions «nous arrivent» ou «nous prennent», on ne les éprouve pas avec une intention ou un but. Mais malgré l'admissibilité de cet argument, je ne le considère pas décisif pour dispenser les émotions de toute rationalité. Car si on n'a pas d'émotions «dans le but de», on peut, comme nous le verrons plus loin, *s'en servir* «dans le but de». Aristote lui-même nous l'enseigne dans le Livre II de «*Rhétorique*» quand il indique comment on peut, par exemple, insérer une émotion comme la colère dans une argumentation pour augmenter la force de persuasion de celle-ci. Du reste, les croyances non plus n'ont pas de caractère téléologique et cela n'empêche pas la tradition philosophique de leur attribuer des conditions de rationalité.

Enfin, il me semble y avoir un cas particulier d'émotions - celui des émotions «induites» - où on peut désirer avoir une émotion «dans le but de». J'en discuterai plus loin dans ce chapitre.

4.1.3 - Caractère non délibéré des émotions

Cet argument du caractère non délibéré des émotions, pour appuyer leur irrationalité, puise aux mêmes sources que celui de leur caractère non téléologique. Comme les émotions ne sont pas des actions, elles ne peuvent être choisies ou faire l'objet de décisions. Mais ce que les tenants d'un tel argument veulent particulièrement mettre en relief ici, c'est que l'émotion n'est pas l'aboutissement d'une délibération à l'intérieur de laquelle des options sont prises en compte pour arriver à décider si l'émotion *E*, par exemple, peut ou bien s'avérer la meilleure des options à privilégier pour atteindre un résultat visé ou, encore, constituer elle-même ce résultat recherché. Bref, l'émotion ne peut être un objet direct de décision.

Nous avons souligné antérieurement que si, à proprement parler, l'émotion ne peut être un objet de décision, il en va de même pour les désirs et pour les croyances, ce qui ne nous empêche pas pour autant de leur attribuer des conditions de rationalité. J'ajouterais également que, tout comme dans le cas précédent, les émotions «induites» semblent présenter un cas d'émotions qui défie en un certain sens cet argument du caractère non délibéré des émotions. P. Greenspan (2000), quant à elle, va plus loin et suggère même, à l'instar d'un Solomon (1973), que l'expérience émotionnelle est en fait le résultat d'un «choix de point de vue» que fait l'individu à propos d'une situation donnée. Pour elle, en effet, même si on doit rejeter

l'idée d'un calcul délibéré dans l'expérience émotionnelle, celle-ci résulte néanmoins d'un choix de point de vue dans le sens où, dans sa dimension évaluative, elle implique une attention et des pensées qui sélectionnent l'information disponible ou l'interprètent dans une perspective d'intérêt personnel. Je ne sais pas, pour le moment, si on peut souscrire en totalité à ces propos de Greenspan, mais ils me semblent suffisants pour au moins soulever le doute sur le caractère tout à fait non délibéré des émotions. J'y reviendrai.

4.1.4 - Caractère non contrôlé des émotions

Ceux qui, à l'appui de leur point de vue sur l'irrationalité des émotions, invoquent le caractère à la fois non téléologique et non délibéré des émotions, sont tentés par le fait même de soutenir que le caractère non contrôlé des émotions concourt lui aussi à leur irrationalité. Il est en effet difficile de penser qu'une émotion n'ayant pas de but et que l'on n'a pas choisie puisse néanmoins être contrôlée par l'individu dans une conduite rationnelle. Mais c'est là une tentation à laquelle il ne faut pas succomber trop vite.

En référence aux propos de Mace (1962), de Dennett (1984) et de Gordon (1987), il apparaît justifié de questionner l'absence totale de contrôle dans l'émotion et son caractère supposément passif. J'ai déjà mentionné qu'en ce qui concerne le contrôle, l'individu a certainement la possibilité d'agir sur son émotion, fût-ce de façon indirecte. Non seulement peut-on susciter une émotion par induction ou en éliminer une par diversion, mais au cours même de l'expérience émotionnelle, on peut au moins en influencer l'intensité, ce que fait par

exemple l'endeuillé quand, par ses pensées, il parvient à consoler sa peine sans pour autant l'éliminer. Et encore ici, sur cette question de l'absence de contrôle dans l'émotion, cette dernière n'est pas seule dans sa cour. Parce que les croyances ont une direction d'ajustement esprit-monde, je ne contrôle pas vraiment mes croyances, du moins pas «à volonté». Celles-ci s'imposent à moi par la force de l'évidence et c'est sous cette pression que j'y souscris rationnellement. Croire indépendamment de cette force d'évidence et uniquement parce que je veux croire relève de la pensée magique et donne bien sûr dans l'irrationalité. Il en va de même pour le désir même si sa direction d'ajustement en est une monde-esprit. Je peux toujours «désirer désirer» et «désirer cesser de désirer», mais le désir ne cesse pas nécessairement avec le désir qu'il en soit ainsi tout comme il n'apparaît pas nécessairement dès qu'on le désire. La sexualité est là pour en témoigner! Pourtant, dans ces deux cas aussi (croyances et désirs), je peux agir sur eux en manipulant ou mes pensées, ou le contexte dans lequel je me trouve.

Cette possibilité d'*agir* dans l'émotion nous fait tout de suite voir également qu'il faut mettre un bémol sur le caractère *passif* d'une émotion. Je me suis déjà expliqué là-dessus en me référant aux propos de Mace (1962) et de Gordon (1987). J'aimerais simplement ajouter ici que ceux qui, à l'instar de Peters (1970) ou d'Audi (1977), concluent à l'irrationalité des émotions de par leur caractère passif, confondent imprudemment les termes «occurrence» et «passivité». Bien sûr, les émotions «nous arrivent», mais les croyances aussi, les désirs aussi, la température, le voisin, la maladie, les saisons, etc. L'être humain est-il cadencé pour

autant? Non! Quand l'individu *réagit*, forcément, il agit. L'expérience émotionnelle s'analyse probablement mieux sous cet angle de réactivité plutôt que de passivité. En tous cas, il est clair que l'argument de la passivité des émotions pour soutenir leur caractère irrationnel demeure pour le moins suspect, sinon fragile.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il faut constater de cette vue traditionnelle sur ladite irrationalité des émotions, c'est qu'elle prête flanc à plusieurs objections suffisamment sérieuses pour amener bon nombre d'auteurs (Walter, 1972; Solomon, 1977a; De Sousa, 1987; Turski, 1994; Elster, 1999, Greenspan, 2000, etc.) à souscrire précisément à la thèse opposée à savoir que les émotions peuvent être envisagées comme des états mentaux auxquels des conditions de rationalité peuvent être attribuées. Mais cette thèse, populaire depuis une vingtaine d'années surtout dans la littérature philosophique américaine, manque encore d'unité, de focus, et, à certains égards, de conviction. On a parfois l'impression qu'à force de multiplier les nuances, les réserves, les conditions ou les cas d'exceptions, le discours sur la rationalité des émotions tombe dans l'effeuillage de marguerites. Et cela tient en particulier à la conception que l'on se fait de la rationalité comme l'a bien mis en évidence A.O. Rorty (1985). Une conception stricte et formelle de la rationalité exclurait selon elle son attribution à la très grande majorité des émotions alors qu'une conception trop large l'appliquerait à toutes, mais avec fort peu de substance. De sorte qu'aujourd'hui, la question de la rationalité des émotions est envisagée sous l'angle :

- du contenu des croyances qui les soutiennent;

- du caractère approprié à leur cause ou à leur objet;
- de leur consistance avec l'ensemble des attitudes de la personne;
- de leur caractère approprié aux normes sociales entourant leur contexte de manifestation;
- de leur contribution à l'adaptation de la personne;
- de leur caractère approprié au (x) comportement (s) qui les exprime;
- du fait qu'elles peuvent se justifier;
- du fait qu'on peut les utiliser à des fins stratégiques;
- du fait qu'on peut les contrôler partiellement;
- du fait qu'on peut même les choisir plus ou moins directement;
- du fait qu'en les considérant comme une sorte de configuration «croyances-désirs», elles héritent d'une rationalité dérivée;
- etc.

On comprendra que devant un tel éventail de possibilités, le besoin d'éclaircir l'horizon se fasse sentir. Trois auteurs me paraissent toutefois avoir fait une percée significative en ce domaine. Je pense ici à J. Elster (1999), P. Greenspan (2000) et R. de Sousa (1987). Mais, encore là, leurs contributions respectives manquent de point de jonction et m'apparaissent parcellaires chacune considérée individuellement. Chez Elster (1999), par exemple, on doit reconnaître un effort remarquable pour avoir colligé avec érudition et perspicacité un grand nombre de considérations à prendre en compte dans l'examen des conditions de rationalité des émotions. Malgré ce mérite, je souscris aux propos de P. Goldie (2000) selon lesquels il ressort

de l'ouvrage d'Elster une valse-hésitation et une certaine imprécision - que je qualifierais de manque de direction - quant au fond de la question à savoir sous quelles conditions les émotions peuvent être considérées comme rationnelles. Tantôt c'est leur caractère *approprié* qui est garant de leur rationalité, tantôt c'est leur *fondement*, tantôt c'est leur caractère *stratégique*, etc. À cet égard, Elster ne tranche pas vraiment, même s'il éclaire un peu plus. En outre, il parle des émotions dans une perspective plutôt statique en considérant celles-ci comme des *états* auxquels on peut ou non assigner une forme de rationalité. Cela m'apparaît comme un point faible de son approche. Certes Elster (1999), dans le premier chapitre de son ouvrage, discute de la place et du rôle des *mécanismes* causaux dans l'émotion. Mais, pour lui, ce sont des mécanismes qui, malgré une certaine régularité, n'ont pas de force prédictive et demeurent indéterminés dans une bonne mesure. On ne parvient à les identifier qu'*a posteriori*. Certains auteurs comme Bellaby (2000) ou Katz (2000) considèrent à ce sujet qu'Elster n'est pas tout à fait convaincant. Il est toujours le cas, par exemple, que dans la colère, on retrouve la présence d'un blâme, dans la peur une menace, etc. Quoi qu'il en soit, il faut retenir que chez Elster, ces mécanismes sont bel et bien *causaux* et, en ce sens, ils ne font pas partie de l'état émotionnel lui-même qui demeure, à ce titre, statique. Enfin, comme nous le verrons plus loin, malgré une variation de quelques soixante pages autour de la relation «passion-raison-intérêt», la place, cruciale à mon avis, qu'occupe l'intérêt personnel dans l'expérience émotionnelle n'est pas vraiment examinée par Elster. Celui-ci le reconnaît lui-même d'ailleurs quand il mentionne à la page 416 de son ouvrage le besoin et la pertinence d'une investigation à ce sujet.

Par ailleurs, chez Greenspan (1988, 2000), l'examen des émotions sous l'angle de leur éventuelle rationalité est moins exhaustif que chez Elster ou chez De Sousa et plutôt circonscrit à leur rôle de justification, principalement mis en lumière dans *Emotions & Reasons* (1988), et à leur rôle stratégique développé dans *Emotional Strategies and Rationality* (2000). Dans le premier ouvrage, Greenspan montre bien que les émotions peuvent être utilisées comme *raisons* pouvant justifier une action et ce, sans pour autant procéder de jugements évaluatifs sophistiqués. En tant que *raisons*, elles sont «extra-jugementales» dira-t-elle. Et c'est à cette capacité justifiante qu'elles puisent leur rationalité pour peu qu'elles s'appuient sur des perceptions significatives. Je doute ici que le simple fait qu'une émotion puisse justifier une action confère à cette émotion un attribut de rationalité. Quand j'ai soif, je pose l'action rationnelle de boire, mais ma soif n'est pas rationnelle pour autant. En outre, sur ce dernier point, Greenspan m'apparaît peu exigeante dans les conditions exigibles pour qu'une émotion puisse rationnellement servir de raison (justification) à une action. J'y reviendrai. On notera la même souplesse un peu abusive quand, dans son dernier article (2000), elle défend la thèse de l'émotion comme choix stratégique en se distançant, pour les fins de sa démonstration, des canons de la rationalité «pure» comme ceux qui sont exigés dans le modèle standard de la décision rationnelle. À cet égard, son propos eût été mieux servi, je pense, si elle avait distingué, comme je le ferai plus loin, entre des émotions qui surviennent chez l'individu sans qu'il ne les ait recherchées et d'autres qu'il cherche à susciter par divers moyens. En outre, chez Greenspan comme chez Elster, les émotions sont envisagées dans une perspective davantage statique que dynamique et la place de l'intérêt personnel dans l'expérience

émotionnelle est, à toutes fins utiles, négligée se résumant au passage à la vague notion de «confort» personnel.

Enfin, chez De Sousa (1987), l'étude des conditions de rationalité de l'émotion ressemble dans sa forme à celle d'Elster, particulièrement dans son exhaustivité, dans la richesse et dans la diversité des sources utilisées. Par ailleurs, le propos de De Sousa se fait plus insistant que celui d'Elster sur toute la question du contenu intentionnel de l'émotion et cela l'amène à suggérer un certain nombre de principes de rationalité (six) à prendre en compte dans l'attribution de rationalité aux émotions. Plus précis qu'Elster, De Sousa note que non seulement les émotions jouent un rôle crucial dans la rationalité des actions et des décisions - rôle toutefois qu'il réduit à leur effet de saillance -, mais qu'en plus, elles sont elles-mêmes sujettes à une attribution de rationalité pour peu qu'on accepte l'idée d'une «normalité individuelle», idée épistémiquement suspecte, reconnaît-il. Mais aussi suspecte que puisse paraître cette idée, il me semble qu'elle évoque la possibilité que, dans toute expérience émotionnelle, un élément de contenu minimalement rationnel puisse être relevé. De Sousa aurait dû s'expliquer davantage là-dessus parce qu'une telle idée mérite d'être examinée comme je le ferai plus loin. On note aussi chez De Sousa une vue plutôt statique des émotions quand il examine leur éventuelle rationalité d'abord sous l'angle de leur caractère approprié - de leur «succès» - même s'il reconnaît que l'examen à ce sujet peut aussi s'attarder aux *transitions*, par exemple entre les croyances et l'émotion. Quant à la place de l'intérêt personnel dans l'émotion, on s'étonne de voir De Sousa rester somme toute muet là-dessus.

Au total donc, trois points de vue éclairants sur le sujet, mais qui commandent des considérations supplémentaires pour arriver à tracer un portrait plus défini d'une rationalité attribuable aux émotions. J'aimerais donc ici partir de ces contributions pour proposer une vue des conditions de rationalité des émotions qui soit plus unifiée, plus systématique et, par-delà, je l'espère, plus féconde. L'argumentaire, pour y arriver, passe par trois propositions principales.

- 1° On peut mieux rendre compte de la rationalité des émotions si on envisage celles-ci comme étant un *processus* *occurent*.
- 2° Il faut, dans cette perspective de processus, garder à l'esprit le cas *standard* des émotions qui est celui des émotions non induites et le cas *particulier* des émotions qui est celui des émotions «induites», la rationalité de l'un ne disposant pas de la rationalité de l'autre.
- 3° Il y a pour toute émotion une correspondance entre l'évaluation que fait l'individu de la mise en jeu de son intérêt et la valence de l'émotion qui en résulte et c'est cette correspondance constante qui donne au processus émotionnel un élément de contenu toujours rationnel.

La première proposition incitant à considérer les émotions comme un processus *occurent* veut s'éloigner de l'argutie cherchant à identifier quel arbre, dans la forêt des émotions, est porteur de rationalité. Et s'il fallait examiner la forêt dans son ensemble pour mieux en comprendre l'écosystème rationnel? Quand Elster, Greenspan et De Sousa discutent

de la rationalité des émotions, ils envisagent celles-ci de façon plutôt statique, les considérant comme des états mentaux donnés ou survenus et dont on interroge leur rationalité. Cela les amène, par exemple, à s'interroger sur une éventuelle rationalité des émotions par elles-mêmes (*per se*) d'où le problème déjà évoqué d'en circonscrire les limites. Je considère, pour ma part, que si les émotions sont bel et bien des états *occurrents*, on aura plus de succès à identifier où dans le *processus* d'occurrence, on peut relever des marques de rationalité ou d'irrationalité. Cela demande d'envisager les émotions comme un processus dynamique marqué d'émergence, d'expérience et d'effet d'un état mental comme celui des émotions sur la conduite des gens. Il apparaîtra ainsi plus pertinent d'envisager la rationalité du processus émotionnel en *amont* d'abord, en *aval* ensuite et enfin dans son «expérenciation» générale. C'est ce à quoi je m'attarderai dans quelques lignes.

La deuxième proposition veut montrer que la discussion sur le caractère choisi ou non de l'émotion (avec son extension aux caractères de contrôle-non contrôle et d'actif-passif) ne saurait aboutir à une conclusion féconde si on ne distingue pas entre les émotions non induites et d'autres qui sont induites. Une telle distinction, toutefois, suppose moins une opposition de sens entre les deux termes qu'une différence dans le processus d'émergence des émotions concernées. On entendra par émotions non induites celles qui s'imposent à nous à partir d'une situation déclenchante généralement extrinsèque, bien que parfois intrinsèque, et qui surviennent sans que l'on cherche à les susciter. Dans ce type d'émotions, il n'y a pas de contenu téléologique. On entendra par émotions induites celles que l'individu essaie, par

divers moyens, de faire émerger en lui à des fins particulières. En ce sens évidemment, ce type d'émotions présente une visée stratégique même si, comme nous le verrons plus loin, la notion d'émotion «induite» doit être utilisée avec circonspection. Si cette distinction est correcte, on voit dès lors poindre des différences dans l'analyse de leur possible rationalité parce que, justement, en tant que *processus*, ces deux types d'émotions diffèrent. Autant Elster, Greenspan que De Sousa ont évoqué le cas des émotions induites, mais sans en faire une analyse comparée avec le cas des émotions non induites. Elster en parle surtout en termes de dispositions que l'on chercherait à acquérir (*character planning*) et il s'efforce de montrer, au plan de la rationalité, le caractère hautement périlleux d'un tel exercice. Son point de vue touche toutefois davantage l'efficacité à long terme de ce processus plutôt que l'efficacité stratégique à court terme comme c'est le cas chez Greenspan. On aurait toutefois souhaité chez cette dernière une distinction nette entre une émotion non recherchée et une autre que l'on essaie de susciter pour des fins stratégiques. Ce n'est ni la même stratégie émotionnelle, ni la même garantie de succès que d'utiliser stratégiquement et *a posteriori* une émotion survenue plutôt que de chercher à en susciter une avec des visées établies avant qu'elle ne se produise. Enfin, De Sousa non plus ne procède pas à un examen comparé des émotions «non induites» vs celles «induites» qu'il associe, dans ce dernier cas, à un phénomène de «*bootstrapping*». Tout comme Elster, il y voit là en matière de rationalité un exercice risqué. Cela dit, il se garde bien de condamner un tel processus émotionnel à l'irrationalité.

Enfin, la troisième proposition veut mettre en évidence le fait que dans tout processus émotionnel, il y a minimalement un élément de contenu rationnel qui repose sur la correspondance entre la valence émotionnelle et l'évaluation que fait l'individu de la mise en cause de son intérêt dans une situation donnée. Cela sort l'émotion du hasard, de l'arbitraire ou de l'impératif et permet tant à l'être ému qu'à l'observateur de rendre compte ou d'expliquer minimalement la présence de l'émotion éprouvée ou observée.

4.2 - Processus émotionnel et rationalité

L'idée d'envisager l'émotion sous l'angle d'un *processus* occurrent n'est pas nouvelle. N. Fridja (1986) en psychologie et W. Lyons (1980) en philosophie peuvent manifestement témoigner de cette vue. Par contre, l'idée d'examiner la question de la *rationalité* des émotions à partir d'une telle conception apparaît, elle, plus originale. En effet, comme mentionné précédemment, ceux qui se sont attaqués à ce sujet l'ont généralement fait par un travail de dissection de l'état émotionnel qui les amenait à vouloir «isoler» dans l'expérience émotionnelle le siège de la rationalité. Chez De Sousa (1987), ce sera principalement dans le rapport de l'émotion à son objet formel et ce, à la lumière du scénario de vie de l'individu; chez Greenspan (2000), ce sera dans une version libérale du modèle standard de décision rationnelle où l'individu, dans son émotion, procède à un choix perspectif qui pourra justifier à sa suite une décision ou une action de l'agent; chez Elster (1999) enfin, c'est surtout le caractère approprié de l'émotion à l'évaluation que fait l'individu de la situation qui confère à l'émotion *per se* une rationalité de base.

Comme nous l'avons déjà mentionné, ces approches ne sont pas inutiles, loin de là. Non seulement aident-elles à la compréhension de l'état émotionnel lui-même, mais elles nous engagent bel et bien sur les pistes d'une éventuelle rationalité des émotions. Pourtant, à multiplier les signaux, elles risquent aussi de tourner au clair-obscur comme mentionné précédemment avec Rorty (1985). Ainsi en est-il de deux sujets de discussion que nous avons abordés au premier chapitre et que je ne considère toujours pas être suffisamment éclaircis si l'on doit s'obstiner à un examen microscopique de l'émotion qui cherche la rationalité de celle-ci dans son état «pur» plutôt que dans son processus d'occurrence.

Premièrement, toute la discussion entre Aquila (1975), Staude (1974) et Thalberg (1973) sur les éléments causaux et constitutifs de l'émotion risque de devenir intarissable si l'on accepte, d'une part, le principe humien que la cause doit être différente de son effet et, d'autre part, l'idée de Thalberg que *dans* toute émotion, il y a des pensées qui en sont constitutives. J'ai mentionné à ce moment-là qu'il n'y avait pas nécessairement d'opposition entre ces deux idées, mais que l'identification des croyances causales et des croyances constitutives dans l'émotion était loin d'être réglée pour autant. Or, si on attend la solution à ce problème pour statuer sur la rationalité des émotions, il y a encore du travail à faire!

En second lieu, on se bute à une autre difficulté quand on cherche à isoler l'émotion elle-même de ses antécédents et des actions qui en découlent pour statuer sur sa rationalité propre. Et cette difficulté augmente quand on distingue entre l'«expression» émotionnelle et l'«avoir»

émotionnel. Tant chez De Sousa que chez Greenspan ou Elster, on retrouve cette idée de rationalité de l'émotion *per se*. Qu'est-ce que cela veut dire au juste si on ne réfère ni aux antécédents, ni à l'expression, ni aux actions découlant de cette émotion? Et comme c'est d'abord l'agent qui est rationnel ou irrationnel dans son émotion, comment pourrait-il l'être sans égard aux antécédents et aux suites? Ultimement, qu'est-ce qu'une émotion *per se*? Les trois auteurs mentionnés précédemment sont peu explicites à ce sujet.

Ces questions ne sont pas sans hypothèse de réponse. Mais elles posent des difficultés qui embrouillent le tableau que l'on voudrait dégager des possibles conditions de rationalité des émotions. Elles supposent aussi que nous cherchons la rationalité dans ce qui *est* plutôt que dans ce qui se *produit*. Or, je pense que s'il y a de la rationalité dans les émotions, c'est davantage dans le dynamisme du processus émotionnel que dans la nature même des éléments qui en font partie. Dans les termes de March (1978), on parlerait d'une forme de rationalité «procédurale». Mais pour que cette observation apparaisse autrement que triviale ou oiseuse, il convient d'en expliquer les aboutissants. Pour ce faire, je proposerai comme point d'entrée, un schéma du processus émotionnel allant comme suit :

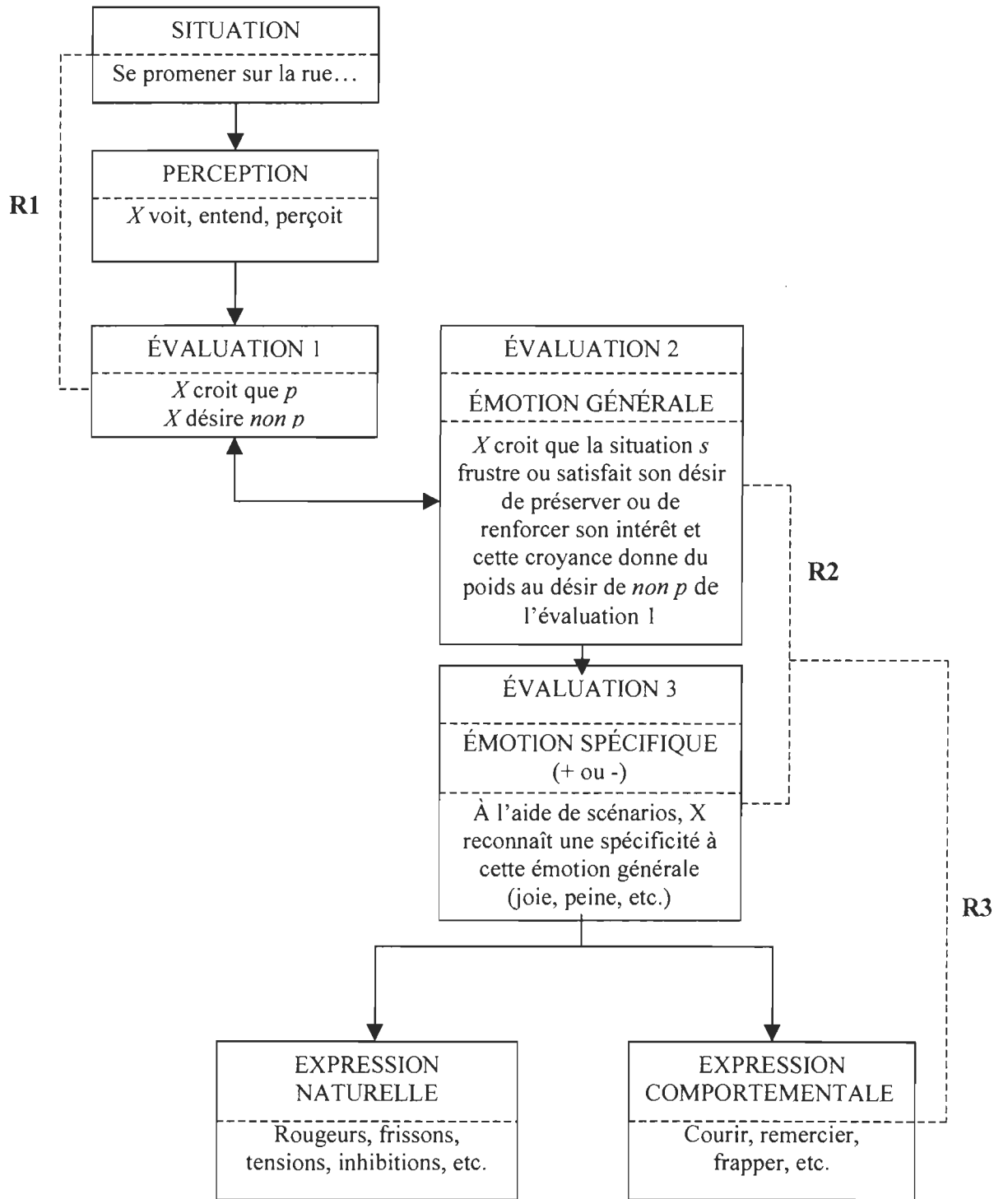


Figure 3 : Schéma d'un processus émotionnel dans une perspective de rationalité

Ce schéma reprend bon nombre d'éléments de celui qui a été proposé au Chapitre 1, mais il explicite à quels «moments» du processus nous sommes susceptibles de rencontrer des «transitions» porteuses de rationalité ou d'irrationalité.

Les deux premières cases se conçoivent aisément : dans tout processus émotionnel occurrent, on note la présence d'une situation déclenchante perçue sensoriellement par l'individu. Je dis «perçue sensoriellement», mais, dans les faits, on doit admettre par extension que l'émotion puisse originer de sensations proprioceptives et intéroceptives. S'en suit une première évaluation par laquelle l'individu appréhende à même des croyances et des désirs la situation en cause. À ce moment du processus, le désir de *non p*, par exemple, n'a pas à être lié nécessairement à l'évaluation de la mise en cause de son intérêt que fait l'individu. Je peux ainsi croire que je vais battre mon adversaire aux échecs et désirer ne pas perdre sans pour autant être triste d'avoir perdu le cas échéant. En ce sens, on peut admettre que l'évaluation 1 fasse partie des *antécédents* de l'émotion au sens courant, mais qu'elle soit *constitutive* du *processus* émotionnel au sens proposé.

Pour que les croyances et les désirs compris dans l'évaluation 1 nous mènent à l'émotion, l'individu doit procéder à une deuxième évaluation par laquelle il attribue à la situation perçue et évaluée un caractère frustrant ou satisfaisant en fonction de son intérêt personnel. Dit autrement, pour tout processus émotionnel, il doit exister chez l'individu une croyance générale que son intérêt est en jeu (menacé ou renforcé) et un désir général de

préserver ou de renforcer cet intérêt principalement conçu en termes de satisfaction de certains désirs fondamentaux. C'est précisément cette croyance qui donnera du poids ou de l'intensité au désir de *non p* dans l'évaluation 1. Ainsi, je peux croire que je vais battre mon adversaire aux échecs et désirer tellement ne pas perdre que j'en devienne furieux ou honteux suite à une défaite. Pour que ma colère ou ma honte se réalisent, il ne suffit pas que j'aie le désir de ne pas perdre, il faut que j'entretienne la croyance générale qu'il *importe* pour moi de ne pas perdre, que cela va, par exemple, avec la satisfaction de mon désir d'auto-développement ou de celui d'être considéré positivement. Je reviendrai sur l'importance de cette croyance et de ce désir généraux dans l'émotion à ma troisième proposition.

Donc, quand l'émotion se réalise, elle place à l'avant-scène l'intérêt personnel mais de façon peu définie. Elle crée, comme dirait Greenspan (1988), une sensation de confort. Pour arriver à spécifier quelle émotion est en cause, l'individu a besoin de ce que De Sousa (1987) appelle des «scénarios paradigmatiques», dont j'ai d'ailleurs déjà fait état. Par ces scénarios, l'individu en arrive à nommer ou à reconnaître une émotion de peine, de colère, d'envie, de regret, d'espoir, d'amour, etc. C'est là le troisième type d'évaluation qu'on peut relever dans le processus émotionnel.

Enfin, comme les émotions contiennent une tendance à l'action et s'expriment publiquement, on retrouvera dans le processus émotionnel les expressions «naturelle» et «comportementale» de l'émotion. Les expressions naturelles peuvent se manifester sous forme

de réactions somato-végétatives, de tensions, d'excitations, d'inhibitions, d'irradiations, de réflexes, etc. qui ont toutes comme caractéristique d'échapper au contrôle de l'individu, dans leur avènement tout au moins. Les expressions comportementales, elles, réfèrent à des actions intentionnelles et contrôlables par l'individu.

Ainsi présenté, le processus émotionnel peut choquer l'esprit critique ou susciter le scepticisme quant à sa prétention à traduire fidèlement comment se réalise l'émotion. Après tout, l'émotion, dira-t-on, ne se manifeste pas progressivement en une série d'étapes que l'on verrait apparaître un peu comme les sections d'un tapis que l'on déroulerait. Elle survient plutôt subitement ou jaillit d'un seul trait pour ainsi dire. Du point de vue de l'expérience subjective, cela est exact. Mais le point de vue adopté ici en est un d'abord analytique. Le processus émotionnel suggéré n'est pas à proprement parler un processus «en devenir» au sens où il serait constitué de phases séparables et identifiables pour l'observateur. Il témoigne plutôt d'une expérience émotionnelle qui, à l'analyse et quand on en fait une lecture cognitive, laisse supposer des étapes ou des moments dont l'un présuppose l'autre antérieurement. Je ne perçois qu'une situation *déjà là*; j'évalue ce que j'ai perçu; je nomme ce que j'ai évalué et je n'exprime que ce qui *est survenu*. Certes, dans l'expérience émotionnelle, ces moments sont difficilement séparables autant pour l'être ému que pour l'observateur. Mais encore une fois, sur le plan d'une analyse cognitive, on comprend mieux cette expérience présentée comme un processus quand on assigne un certain ordre à ses composantes.

D'aucuns diront peut-être alors que si l'individu qui vit une expérience émotionnelle n'est pas conscient de l'aspect «processus» dans son expérience, pourquoi insister sur le caractère conscient à accorder aux émotions? Et si, au contraire, il est conscient de cet aspect, quelle en est la conséquence sur la distinction à venir entre des émotions qui seraient induites et d'autres non induites? Bref, quelle est la place de la conscience dans l'expérience émotionnelle présentée, pour fins d'analyse, en termes de processus?

Je n'épuiserai sûrement pas cette question en quelques lignes au moment même ou en philosophie de l'esprit, les discussions autour de la «conscience» nagent en pleine controverse pour certains et se figent en un cul-de-sac pour d'autres. J'en dirai toutefois quelques mots avant de présenter en termes d'analyse comment peut se comprendre le processus émotionnel quand on veut en étudier les conditions de rationalité.

D'abord, disons tout de suite qu'à l'évidence un individu est rarement conscient - pour ne pas dire jamais - de son expérience émotionnelle en tant que processus. Quand j'ai peur du loup, je n'ai pas successivement conscience 1° que quelque chose a bougé, 2° que c'est un loup, 3° qu'il me menace et 4° que cette menace suscite une émotion de peur et 5° que je tremble ou je cours. Mais si je ne suis pas conscient de l'aspect «processus», de quoi suis-je conscient? Je ne crois pas qu'il faille figurer la réponse : l'individu est conscient de ce qu'il lui arrive c'est-à-dire d'être dans une situation qui suscite la peur chez lui et dont il peut rendre compte. En psychologie cognitive, on comprend la notion de conscience comme cette capacité réflexive

qu'a l'individu de reconnaître en lui des expériences subjectives dont il peut dire des choses que ce soit à propos d'états intentionnels, d'actes mentaux, de perceptions sensorielles, de comportements, etc. Quand j'ai peur, j'ai en général conscience d'avoir peur; quand je suis en colère, d'être en colère, etc. Je ne parle pas ici d'avoir conscience de la «qualité sensible» de la colère, je parle d'avoir conscience *d'être* en colère et de le reconnaître en des mots, des pensées ou des gestes.

Cette conscience d'être dans une situation émotionnelle rend-elle oiseuse l'idée d'un processus émotionnel dont on n'est pas conscient? Pas du tout. Quand un individu raconte une expérience de peur à un ami, il ne se contente pas de lui dire : «J'avais peur et je le savais!» Il lui dira probablement :

- «Je marchais seul dans la forêt...
Soudain, j'ai entendu...
J'ai aperçu alors quelque chose...
J'ai vu que c'était un...
Je me suis mis à courir, affolé de peur...»

Ce faisant, ce quidam aura raconté son expérience de peur en la présentant comme un processus. Il était conscient d'avoir peur, mais pas d'être dans un processus. Quand, au baseball, un lanceur se présente au monticule, il est conscient de son élan c'est-à-dire du fait qu'il est en train de lancer au marbre, mais il n'est pas conscient de l'enchaînement de tous les

mouvements qui composent son élan. Il en va de même pour l'expérience émotionnelle. L'individu a conscience d'être dans une situation émotionnelle et il doit en être ainsi s'il veut pouvoir en dire quelque chose. Mais quand on veut analyser ou comprendre cette expérience, l'idée de la présenter comme un processus, dont on ne serait par ailleurs pas conscient, est loin d'être saugrenue non plus que d'être en opposition avec l'idée d'expérience elle-même non vécue comme un processus.

Si j'ai raison en cette matière, on comprend mieux pourquoi il importe que, dans l'expérience émotionnelle, un caractère conscient soit présent : l'individu doit pouvoir reconnaître et dire quelque chose de son expérience s'il veut la traduire pour lui et pour les autres. De toute façon, c'est bien comme cela qu'en général l'émotion est saisie. Ensuite, si l'on veut rendre compte analytiquement de cette expérience - a fortiori dans une approche cognitive qui privilégie justement l'étude des processus de la cognition -, l'idée de la présenter comme un processus dont l'individu n'a pas conscience (du fait d'être un processus s'entend) est tout à fait acceptable et ne heurte pas notamment cette autre idée que l'on développera plus tard qu'il existe des émotions non induites et d'autres induites, certaines à caractère soudain, d'autres à caractère anticipé. De toute façon, c'est généralement ainsi que l'individu en rend compte aussi.

Cela étant précisé, il convient maintenant d'examiner ce que révèle le schéma proposé en matière de rationalité des émotions.

Essentiellement, on peut dire qu'à l'intérieur d'un processus émotionnel, la question de la rationalité peut se poser à trois «moments» différents. Premièrement, on peut parler d'une rationalité *en amont* (R_1) du processus. Celle-ci réfère à la première évaluation que fait l'individu de la situation. On peut poser ici la question de la rationalité en termes de fondements des croyances présentes dans l'évaluation 1. S'appuient-elles sur des évidences et sont-elles consistantes? Et surtout, une question principale : des croyances mal fondées entachent-elles de façon définitive la rationalité du processus émotionnel? J'en traiterai plus loin. Notons toutefois au passage que cette rationalité en amont (R_1) s'examine dans le rapport «évaluation-situation». Si la case «perception» est tenue à l'écart de l'examen, c'est qu'ici on limite la perception à une activité principalement sensorielle ou proprioceptive. On ne voit ni n'entend de façon rationnelle ou irrationnelle; on voit et on entend, point. Mais évidemment, l'évaluation 1 demeure l'évaluation d'une situation «perçue».

Deuxièmement, à l'autre extrémité du processus, on peut parler d'une rationalité *en aval* (R_2) en termes de liens entre l'émotion spécifique éprouvée et les comportements ou actions se manifestant à sa suite. J'exclus évidemment de l'examen l'expression «naturelle» de l'émotion qui se limite dans mon entendement à une activité essentiellement physiologique ou de type réflexe. Comme plusieurs auteurs voient dans l'émotion une tendance à l'action, c'est donc le rapport émotion-action qui sera envisagé. Il est toutefois clair qu'en aval du processus émotionnel, on pourrait aussi examiner, au plan de la rationalité, le rapport entre

l'émotion et d'autres états mentaux survenant à sa suite telles, par exemple, des croyances entretenues sous le coup de l'émotion.

La rationalité *en aval* peut, dans le cas des émotions «non induites», être envisagée à mon avis sous deux angles principaux : 1° soit sous l'angle d'une «explication» par raison, où l'on se demandera à l'instar d'Elster si l'émotion peut «expliquer» rationnellement une action et, si oui, à quelle (s) condition (s) et, 2° soit sous l'angle du modèle standard de décision rationnelle où l'on se demandera, à l'instar de Greenspan si l'émotion peut s'insérer dans le modèle standard de décision rationnelle et, si oui, comment? Sur ces questions, les contributions d'Elster et de Greenspan me semblent incomplètes et il y a lieu de les enrichir. Elster, par exemple, admet qu'une émotion puisse justifier rationnellement une action (décision), mais sans toutefois mentionner à quelle (s) condition (s) précise (s), cette justification émotionnelle peut s'avérer rationnelle. De même, Greenspan fait un effort louable pour insérer l'analyse de l'émotion dans le cadre du modèle standard de décision rationnelle, mais elle le fait non seulement en étirant l'élastique de ce modèle, mais en omettant de distinguer comme je l'ai mentionné antérieurement, entre les émotions non induites et celles induites. Les processus en cause commandent une telle distinction.

On peut emprunter sensiblement le même chemin pour le cas des émotions «induites» et suggérer qu'en tant que processus occurrent, elles se prêtent elles aussi à un examen de leur rationalité en amont et en aval, ce qui ne présage en rien toutefois que l'analyse et les

conclusions à en tirer soient des copies conformes de ce qui aura été dit pour les émotions «non induites». Cela reste à voir.

Quand on considère les rationalités en amont et en aval du processus émotionnel, on peut en quelque sorte les qualifier d'«objectives» au sens où pour être admises, elles doivent répondre à un certain nombre de standards reconnus. Mais attachée à ces types de rationalité, on retrouve aussi une sorte de rationalité «subjective» (R_2) qui concerne au fond la correspondance de la valence émotionnelle à l'évaluation de la situation par l'individu. Tant Elster, De Sousa que Greenspan accordent une grande importance à cette notion qu'ils proposent d'ailleurs comme critère de rationalité intrinsèque de l'émotion sans toutefois s'avancer jusqu'à suggérer que toute émotion soit à certains égards nécessairement appropriée. Sans la formuler ainsi, la question qu'ils posent est la suivante : compte tenu de la situation et des croyances et désirs que l'individu entretient au sujet de cette situation, est-il rationnel (approprié) qu'il éprouve telle émotion? Je répondrai à cette question plus loin, mais j'ajouterai simplement ici que cette rationalité «subjective» de l'individu est en fait une rationalité quasi dispositionnelle, pour reprendre les termes de Føllesdal (1982), qui met en jeu, avant même la capacité d'avoir une émotion définie, la capacité d'avoir une émotion tout court. Cela fera l'objet de ma troisième proposition.

Voilà donc comment je vois la question de la rationalité se poser dans le processus émotionnel : on peut l'examiner sous l'angle d'une rationalité «objective» qui concerne d'abord

les rationalités en amont et en aval du processus émotionnel; et on peut l'examiner aussi sous l'angle d'une rationalité «subjective» qui, dans l'économie générale du processus, se présente comme une sorte de rationalité endogène. C'est là, je pense, une perspective que l'on ne rencontre pas explicitement dans la discussion sur la rationalité des émotions et qui constitue, de ce fait, une partie significative de ma contribution à cette discussion. En considérant l'émotion dans cette perspective dynamique de processus, nous évitons le piège de discuter de sa rationalité sans en avoir délimité les contours et nous pouvons procéder à des attributions de rationalité - selon les moments du processus - sans avoir nécessairement à trancher si oui ou non, l'émotion est rationnelle en elle-même. Que l'on ne se trompe pas : il ne s'agit pas ici d'une manoeuvre de diversion. Il y a dans la plupart des expériences émotionnelles des éléments insaisissables et d'autres tout à fait intelligibles. La prééminence des uns sur les autres dépend moins de la nature de l'état émotionnel lui-même que du moment ou de l'aspect du processus sur lequel l'examen porte. De Sousa l'a d'ailleurs fort bien noté, même s'il n'utilise pas la notion de processus émotionnel pour s'en justifier :

«... ce n'est qu'un cas spécial d'une règle générale selon laquelle plus nous sommes [catégoriellement] rationnels, plus nous risquons une certaine irrationalité évaluative. Si nous avons une vue sophistiquée de la façon dont on peut attribuer une rationalité aux émotions, cela implique plus de possibilités d'irrationalité».

(R. De Sousa, 1987, p. 250)

Pour analyser en détails ce sujet, je discuterai d'abord des rationalités en *amont* et en *aval* que l'on retrouve dans le cas standard des émotions «non induites». Je poursuivrai la discussion avec l'examen de cette idée que dans toute émotion, il y ait en quelque sorte un élément de

contenu minimalement rationnel, laquelle discussion se limitera aussi, pour cette partie, au cas des émotions non induites. J'emprunterai la même démarche par la suite pour le cas des émotions induites. Ce faisant, j'aurai non seulement explicité davantage ce qu'il en est de la rationalité des émotions vues comme un processus occurrent (proposition 1), mais j'aurai aussi justifié le besoin de distinguer entre des émotions non induites et des émotions induites (proposition 2) et j'aurai enfin précisé le contenu de ma troisième proposition suggérant une nécessaire rationalité intrinsèque aux émotions, tributaire de la mise en cause de l'intérêt personnel.

4.3 - Le cas standard des émotions non induites

J'entends par émotion «non induite» une émotion que l'individu éprouve sans qu'il ne l'ait recherchée. Elle n'est voulue ni directement ni indirectement. Elle est en fait un *by product* comme dirait Elster (1985). Généralement, de telles émotions puisent à une situation extérieure que l'individu appréhende ou apprécie qualitativement. On ne peut toutefois exclure qu'une situation qui amène une émotion soit «intérieure» à l'individu. Ainsi, au fil de ses pensées, un individu pourrait en arriver, pour un, à s'inquiéter de sa mort et, pour l'autre, à l'espérer sereinement à l'idée d'accéder au bonheur éternel. Dans un tel cas, l'émotion n'est pas «induite» pour autant parce qu'elle n'est pas recherchée par l'individu. Elle arrive dans la fluidité de ses pensées et s'impose en quelque sorte à lui. Contrairement à l'émotion induite - comme nous le verrons plus loin -, dans l'émotion non induite, l'agent n'a pas un rôle actif à jouer dans la production ou dans l'émergence de l'émotion. C'est en fait le cas standard des

émotions éprouvées que l'on rencontre tant en psychologie qu'en philosophie. Examinons d'abord ce qu'il en est de leur rationalité *en amont*.

4.3.1 - Rationalité en amont

L'idée que les émotions en tant qu'états intentionnels s'alimentent de croyances et de désirs est généralement admise en philosophie analytique actuelle. Examiner leur rationalité *en amont* revient alors à placer le focus sur la rationalité de ces croyances et de ces désirs. Sans ouvrir une discussion large sur ce sujet - cela changerait sensiblement l'objet de la présente thèse -, on peut à cet égard poser deux questions :

1° peut-on retrouver en amont du processus émotionnel des croyances et des désirs qui soient irrationnels et 2° dans le cas d'une réponse affirmative à cette dernière question, une émotion qui serait fondée sur des croyances ou sur des désirs irrationnels serait-elle par le fait même elle aussi irrationnelle? À ces deux questions, je répondrai «oui» pour la première et «pas nécessairement» pour la seconde. Je m'en expliquerai en examinant d'abord le cas des croyances et ensuite celui des désirs.

a) Les croyances irrationnelles

Même si, en philosophie, la discussion sur les standards de rationalité attribuables aux croyances n'est pas affaire réglée²⁰, quelques-uns de ces standards reçoivent un appui assez

²⁰ Voir à ce sujet Henry E. Kyburg, Jr. (1983) ou encore Richard Foley (1987) cités en références.

généralisé surtout quand on les accompagne des réserves émises par Cherniak. Ainsi, pour qu'une croyance soit rationnelle, elle doit :

- reposer sur une certaine «évidence» au sens de pouvoir être soutenue par des faits;
- être vraie ou vraisemblable;
- être consistante ou non contredite par d'autres croyances tenues en même temps.

Elster (1994) ajoute comme condition qu'une croyance rationnelle doit aussi être engendrée par un processus inférentiel qui produit significativement plus de croyances vraies que de fausses et qui, pour ce faire, puise à une information optimale compte tenu de celle disponible.

Si nous acceptons *bona fide* ces conditions ou standards d'une croyance rationnelle, peut-on alors, pour revenir à notre première question, penser que des émotions puissent reposer sur des croyances irrationnelles? L'observation courante nous force à répondre «oui» à cette question. En voici des illustrations :

- eu égard au standard d'évidence :

Pierre, un grand sportif, a toujours refusé de porter le numéro 13 sur son chandail parce qu'il croit que ce numéro porte malheur. Quand, un jour, son instructeur lui annonce qu'il devra porter ce numéro, Pierre s'offusque, entre en colère et craint que son rendement ne soit affecté.

Ici, la croyance de Pierre ne repose sur aucune évidence que le numéro 13 porte malheur et pourtant, porter ce numéro le met en colère et lui fait craindre une baisse de rendement. Pour

admettre cet exemple, il n'est pas nécessaire d'exiger que le standard d'évidence corresponde à une connaissance certaine de faits. On l'a vu avec Gordon (1987), on peut entretenir des croyances rationnelles à partir de connaissances *certaines* comme on peut entretenir des croyances rationnelles à partir d'*éventualités* sous le mode «il se peut que». Greenspan (1988), pour sa part, note que la croyance rationnelle dans l'émotion doit au moins exiger une «garantie perceptuelle significative» (*perceptual significant warrant*) faute d'évidence ou de corroboration par des faits.. Quant à Davidson (1985), il indique qu'un individu enfreint au standard d'évidence s'il entretient une croyance dont il considère l'évidence moindre que celle qui lui est contraire. En clair, si je crois que le malheur apporté par le chiffre 13 possède en termes de vérité une évidence moindre que celle où le chiffre 13 n'influerait en rien sur le bonheur ou sur le malheur, mais que, néanmoins, je continue à croire que porter le numéro 13 appelle au malheur, alors cette dernière croyance est irrationnelle. Beaucoup de gens entretiennent de telles croyances superstitieuses et en tirent des émotions tout en sachant qu'en général ces croyances ne sont pas corroborées. Pierre est un de ceux-là.

- eu égard au standard de vérité :

Marie est une passionnée de poésie et elle décide de faire partager sa passion à Pierre son nouvel ami et grand sportif! Elle l'invite donc à un récital de poésie où des poètes de plusieurs langues viennent réciter des extraits de leur oeuvre dans leur langue native. Tant que les poèmes sont récités en français - langue parlée de Pierre - ce dernier parvient par grande attention à s'émouvoir au même diapason que Marie devant la sensibilité des mots et images. Mais quand un Arabe vient réciter son poème et que Pierre constate chez Marie la même émotion même si elle ne connaît rien de cette langue, celui-ci, pour ne pas perdre la considération de Marie, cherche à se convaincre (à croire) qu'en

poésie, la sensibilité des mots n'a rien à voir avec leur signification. Il croit «faussement» que le poème arabe est émouvant.

Je ne discuterai pas en détails ce cas puisqu'il se comprend mieux sous l'angle des émotions «induites» dont je traiterai plus loin. Néanmoins, on doit exclure de cet exemple que Pierre s'adonne à un simulacre de croyances. Ici, Pierre cherche sincèrement à se convaincre qu'en poésie la compréhension des mots a peu d'importance, mais son esprit cartésien résiste. Devant cette résistance, il peut chercher à «croire qu'il croit» et se croire ému. Je ne pense pas qu'on puisse admettre consciemment une telle idée sans donner dans l'irrationalité d'une croyance «fausse». Cela me semble le cas de Pierre. Je reconnais toutefois ici que l'exemple est un peu boîteux dans le sens où on peut douter que, dans le cas de Pierre, il s'agisse de croire faussement. En fait, à moins de donner dans l'irrationalité totale, un individu croit toujours vrai même si sa croyance, elle, peut être fausse. Il arrive toutefois que, pour différents motifs, on puisse chercher «à croire que l'on croit» ou «à croire que l'on ne croit pas». Pierre cherche sincèrement à croire en la force de la poésie même s'il ne comprend rien des mots qui la véhiculent. De même, je peux chercher à croire que je ne crois pas que mon adversaire me battra aux échecs. Dans le langage ordinaire, on utilise l'expression «chercher à se convaincre» pour rendre compte de tels efforts. Ce que j'essaie simplement de mettre en lumière ici, c'est que des croyances issues d'un tel processus d'engendrement sont rationnellement suspectes non seulement parce qu'elles sont souvent mal fondées, mais aussi parce qu'on ne sait trop jusqu'à quel point un individu les partage vraiment compte tenu d'une résistance que lui imposent les faits ou l'évidence.

- eu égard au standard de consistance :

Jeanne, la mère de Marie, entretient un certain nombre de croyances sur les poètes et sur les sportifs. Elle pense que les premiers sont dotés d'une grande perspicacité, d'une sensibilité qui les honore et d'une discrétion qui les pousse au retrait et à une intimité prudente. Ils sont, croit-elle, l'antithèse des sportifs qu'elle voit comme des gens d'une intelligence moyenne, s'illusionnant facilement, peu sensibles à autrui, préoccupés par leur performance et par leur rayonnement social. Quand Marie lui apprend qu'elle va épouser Pierre, ce grand sportif, Jeanne saute de joie croyant que sa fille va enfin trouver le bonheur!

Compte tenu des croyances antérieures de Jeanne, il apparaît irrationnel qu'elle croie que sa fille vienne de trouver le bonheur. Néanmoins, elle éprouve de la joie. Beaucoup de gens rationalisent ainsi leur émotion en invoquant qu'ils seront «l'exception qui confirme la règle». Remarquons ici qu'à proprement parler, cet exemple se rapporte moins à des croyances soutenues par des faits qu'à des jugements évaluatifs qui, tout en comprenant eux aussi des croyances, contiennent également des valeurs et des attitudes psychologiques. Dès lors, c'est à la lumière du principe de l'«équilibre réfléchi» que l'on pourra examiner le mieux le caractère rationnel de leur fondement. Ainsi, il ne serait pas nécessairement irrationnel pour Jeanne de croire que Marie va trouver le bonheur avec Pierre si, mettant de côté ses croyances antérieures à propos des sportifs, elle fonde sa croyance actuelle sur d'autres «indices» qui doivent être pris en compte dans la recherche de cet équilibre (faits particuliers, caractéristiques de Pierre, opinion populaire, normes reconnues, etc.). Il demeure toutefois qu'à flirter avec des croyances qui en contredisent d'autres en même temps, on s'expose à l'irrationalité.

Et on pourrait continuer ainsi en montrant comment il est, dans les faits, possible d'entretenir des croyances irrationnelles sur lesquelles peuvent très bien reposer des émotions. Cela rendrait-il ces dernières irrationnelles pour autant? C'était là notre deuxième question à laquelle je proposais de répondre «pas nécessairement».

En effet, on peut certes penser que si le processus émotionnel repose en amont sur des croyances irrationnelles, forcément il est teinté d'irrationalité. Je pense qu'en termes de rationalité «objective» ce point de vue est juste. C'est en partie en fonction de celui-ci d'ailleurs que la tradition a souvent marqué les émotions d'irrationalité. Au quidam qui, fier de ses résultats scolaires et de sa personne, jure à ses pairs avec conviction qu'un jour il sera Premier Ministre, il s'en trouvera plusieurs pour lui répondre que sa fierté et son enthousiasme le font «se prendre pour un autre» et reposent en fait sur des croyances qui sont irrationnelles parce que, somme toute, ses résultats scolaires n'ont rien d'exceptionnel. Sous un autre aspect toutefois - celui d'une rationalité «subjective» - pourquoi la fierté de ce quidam serait-elle irrationnelle si vraiment il croit, contre l'évidence, que ses résultats sont méritoires et prometteurs? Autant Elster que Greenspan ou De Sousa considèrent qu'une émotion peut être rationnellement appropriée si elle correspond à l'évaluation que fait l'individu de la situation et non à la situation en propre. De fait, on pourrait même dire qu'il serait irrationnel pour cet individu de juger ses résultats méritoires et d'en dégager une émotion de honte. Je n'irai pas plus loin dans cette direction parce que j'aurai à y revenir avec plus de détails quand je discuterai de ce que l'on peut appeler un élément de rationalité plus ou moins intrinsèque ou

endogène dans l'émotion et qui correspond à la rationalité R_2 dans le schéma de la figure 2. Mais, pour l'instant, il semble assez clair pour moi qu'on ne peut pas, en termes de rationalité subjective, avoir ce qu'Hamlyn & Dilman (1989) appellent une «fausse émotion».

Examinons maintenant si les considérations tenues à propos des croyances irrationnelles trouvent leur écho dans le cas de désirs qui seraient aussi irrationnels mais néanmoins présents dans le processus émotionnel.

b) Les désirs irrationnels

Dans la littérature philosophique, on trouve moins de consensus sur la possibilité que des désirs puissent être jugés irrationnels que ce n'est le cas pour les croyances. La difficulté principale consiste bien sûr en l'identification de critères acceptables pour différencier un désir rationnel d'un désir irrationnel.

Pour déterminer s'il est possible de rencontrer des désirs qui soient irrationnels en amont du processus émotionnel, je m'en tiendrai au cas des désirs occurrents. Il existe en effet des désirs qui sont en quelque sorte permanents et qui, dans une situation donnée, se trouvent activés par une ou des croyances que l'on entretient à propos de cette situation. Ce sont ce que Brand (1984) appelle des désirs «dispositionnels» (*standing desires*). Par exemple, je peux avoir le désir permanent de devenir riche, mais ce désir reste latent pour ainsi dire. Mais si j'achète un lot d'actions à la Bourse dans l'espoir d'obtenir une fortune rapidement, mon désir

de devenir riche devient occurrent et lié , dans sa satisfaction, au rendement ponctuel du marché boursier. Comme les émotions sont d'abord des états mentaux occurrents, j'envisagerai les désirs qui s'y rapportent dans la même perspective.

Parmi les critères les plus souvent considérés pour attribuer aux désirs un caractère irrationnel, on retrouve :

- le fait de désirer le mal;
- le fait de désirer intentionnellement l'impossible;
- le fait d'avoir un désir dont le contenu est contradictoire;
- le fait d'avoir des désirs hiérarchiquement inconsistants;
- le fait de désirer ce que l'on a.

Regardons-les brièvement.

- Désirer le mal

De Sousa (1987) considère comme irrationnel un désir d'obtenir le mal sans raison; par exemple, désirer se jeter devant un autobus sans motif particulier. De fait, un tel désir serait sûrement irrationnel... s'il était possible! Je crois pour ma part qu'il est impossible d'avoir un tel désir. Si la condition de succès du désir est justement le bon ou le bien, alors je partage l'avis de Kenny (1979) comme quoi désirer le mal est impossible. Si le masochiste n'éprouvait pas de plaisir à se faire souffrir, il ne se ferait justement pas souffrir. Ce n'est certainement pas un hasard si les masochistes ne s'infligent pas volontairement des brûlures au troisième degré

sur le visage! De même, si un individu se jette devant un autobus *sans raison*, c'est forcément qu'il n'en avait pas le désir parce que s'il avait eu ce désir, celui-ci aurait été justement une *raison* de se jeter devant l'autobus. Je ne vois pas comment des émotions pourraient s'alimenter de tels désirs qui seraient en quelque sorte antinomiques.

- Désirer intentionnellement l'impossible

De Sousa (1987) et Kenny (1979) suggèrent qu'il est irrationnel de désirer intentionnellement ce que l'on sait être logiquement impossible. Par exemple, désirer voyager dans le temps ou désirer devenir invisible constitueraient des désirs irrationnels chez un individu qui sait que de tels désirs sont physiquement impossibles à satisfaire étant données les lois naturelles du monde. Gordon (1987) et Brand (1984) sont plus prudents et disent plutôt qu'on peut «souhaiter» l'impossible. Pour eux, un désir devient un *souhait* quand son objet est l'impossible. Et en ce sens, il n'est pas irrationnel de souhaiter ce qui est impossible. Je partage cet avis. Le regret, par exemple, est une émotion qui justement comprend un souhait conditionnel que la situation en cause ne se soit pas produite ou se soit produite différemment. Par ailleurs, sans même me référer à cette distinction entre le désir et le souhait, il y a, à mon avis, des désirs qui ont l'impossible comme objet et qui sont en apparence tout à fait rationnels. Par exemple, désirer ne pas mourir est un désir que l'on sait être impossible à satisfaire en réalité, mais c'est un désir (souhait) qui a le bien comme condition de succès et qui est orienté vers l'intérêt de l'individu. Il n'est donc pas clair à mon avis qu'un désir soit irrationnel dès lors qu'il a logiquement l'impossible comme objet, l'expression «logiquement impossible»

étant entendue, ici, au sens de physiquement impossible. Je peux fort bien concevoir qu'on puisse éprouver une émotion de tristesse à l'idée que notre désir de ne pas mourir ne soit jamais satisfait.

- Désir au contenu contradictoire

Peut-on rationnellement désirer aller à Paris et ne pas désirer y aller dans un même désir? La réponse est non : je ne peux pas rationnellement désirer «*p et non p*». Peut-on rationnellement désirer aller à Paris et désirer ne pas y aller dans deux désirs alternés? La réponse est oui : je peux rationnellement désirer *p* et désirer *non p*. Par exemple, les situations impliquant une opposition entre l'intérêt public et le secret professionnel se prêtent bien au cas *du et des* désirs à contenus contradictoires. Je ne peux pas rationnellement désirer garder un secret et le révéler en même temps dans un même désir, mais je peux très bien pour des motifs différents vouloir garder un secret et vouloir le révéler. Plusieurs dilemmes moraux se posent à partir de tels désirs aux contenus contradictoires. Par ailleurs, je suis enclin à penser que l'irrationalité attribuée à un seul désir ayant un contenu contradictoire n'est en fait que théorique parce qu'en pratique je ne vois pas comment un individu pourrait entretenir un tel désir. Si, dans un seul désir, je désire «aller à Paris et ne pas y aller», forcément les deux termes de ce désir s'annulent réciproquement et le désir perd alors son contenu! Je ne vois donc pas comment une émotion pourrait s'accommoder de tels désirs irrationnels qui ne le sont qu'en théorie.

- Désirs hiérarchiquement inconsistants

Est-il irrationnel de désirer aller à Paris et de désirer ne pas prendre l'avion, même en supposant que ce soit là le seul moyen de transport disponible? À mon avis, non. On peut avoir deux désirs qui soient en apparence inconsistants ou incompatibles sans que l'on donne dans l'irrationalité. La joie d'aller à Paris et la crainte de prendre l'avion sont deux émotions qui dépendent de deux désirs *autonomes*. Le fait que prendre l'avion soit nécessaire pour aller à Paris n'oblige en rien que le désir d'aller à Paris nécessite celui de prendre l'avion. Admettre cela, c'est admettre que désirer la retraite commanderait le désir de vieillir! Le désir d'aller à Paris exige plutôt, s'il doit être satisfait, une *intention* de prendre l'avion, pas nécessairement un désir contre son gré. Il en va différemment bien sûr si les désirs ne sont pas autonomes mais plutôt dépendants. Il serait en effet plutôt irrationnel de désirer jouer au golf et de désirer ne pas se procurer des bâtons de golf. Désirer jouer au golf demande que l'on désire se procurer des bâtons.

- Désirer ce que l'on a

Kenny (1979) considère qu'il est irrationnel de désirer ce que l'on a à moins que l'on ignore qu'on l'ait justement. Je ne peux pas rationnellement désirer voir un film de Scola alors que je suis en train d'en voir un, à moins que je ne sache pas que c'en est un de Scola. Je pense ici que la position de Kenny devrait être plus nuancée. Est-il vraiment irrationnel pour un boxeur de désirer frapper son adversaire pendant qu'il le frappe? Pour un amant, de désirer faire l'amour pendant qu'il le fait? Pour un écrivain de désirer écrire pendant qu'il écrit? Le

désir s'éteint quand il est satisfait, pas quand il est à se satisfaire. Si je désire semer un agresseur, ce désir est rationnel tant que j'essaie de le semer. Mais si j'y suis bel et bien parvenu, alors mon désir devrait rationnellement s'éteindre. Sinon, il serait sûrement irrationnel de désirer semer un agresseur que l'on sait avoir définitivement semé. À la défense de Kenny, on doit toutefois admettre ici que de tels désirs irrationnels se rencontrent parfois dans des cas de traumatismes sévères. Par exemple, en situation de crise (agression, incendie, cataclysme), certains individus présentent des troubles de persévération sous forme d'appels à l'aide (désir d'être sauvé) qui persistent même quand l'aide sollicitée est fournie. De tels désirs peuvent effectivement être qualifiés d'irrationnels au sens où Kenny l'entend.

On peut donc comprendre de ces considérations que, même si les cas de désirs irrationnels sont plus rares ou plus sujets à caution que ne le sont ceux des croyances irrationnelles, il existe au moins un cas (celui de désirer ce que l'on a) où, effectivement, on peut être en présence d'un désir irrationnel quand la satisfaction apparente de celui-ci ne parvient pas à l'éliminer comme c'est le cas dans certains comportements pathologiques de persévération ou de fixation. Le syndrome de stress post-traumatique présente souvent de tels comportements. Par exemple, une personne peut continuer à désirer obsessivement sortir d'une maison en feu alors qu'elle est bel et bien en sécurité aux soins des secouristes à l'extérieur. Cela dit, l'émotion de peur qui s'appuierait sur un tel désir irrationnel serait-elle irrationnelle pour autant? Ma réponse à cette question sera la même que celle pour le cas des croyances : «objectivement» oui, mais «subjectivement» non. Je dis «objectivement oui» au sens

où une émotion qui reposerait sur des désirs irrationnels - et reconnus comme tels en vertu de leur écart aux standards acceptés - hériterait en quelque sorte d'un attribut d'irrationalité dérivée du fait que cette même émotion est mal fondée. D'autre part, je dis «subjectivement non» au sens où si, dans un mode idiosyncratique, un individu entretient bel et bien une croyance ou un désir donnés - fussent-ils objectivement irrationnels - et qu'il en résulte une émotion appropriée, alors, du point de vue du *sujet* qui éprouve cette émotion, cette émotion pourrait être considérée comme rationnelle sous certaines conditions que je préciserai plus loin. Par exemple, si vraiment une personne croit contre l'évidence qu'elle est encore à l'intérieur de la maison en feu et qu'elle désire vraiment en sortir, alors la peur ressentie est subjectivement rationnelle même si elle repose à la fois sur une croyance et sur un désir irrationnels. J'y reviendrai après avoir examiné le cas de la rationalité *en aval* du processus.

4.3.2 - Rationalité en aval

Comme la grande majorité des auteurs en analyse des émotions conviennent que celles-ci comportent une tendance à l'action, il devient judicieux d'examiner si les actions commises par l'individu en aval du processus émotionnel peuvent conférer à celui-ci un caractère de rationalité. Ça l'est d'autant plus que, traditionnellement, les actions accomplies sous le coup de l'émotion ont souvent été vues comme irrationnelles parce que justement, l'émotion qui les initiait empêchait toute délibération rationnelle eu égard aux buts ou aux intentions de l'agent.

L'examen de ce sujet tourne autour de deux questions principales : 1° l'émotion peut-elle expliquer - au sens de justifier - rationnellement une action comme le propose avec plus d'insistance P. Greenspan (1988) et si oui, comment juger du caractère rationnellement acceptable d'une émotion invoquée comme raison?; 2° l'émotion, dans sa tendance à l'action, peut-elle, aux fins d'une analyse de sa rationalité, s'insérer dans le cadre du modèle standard de décision rationnelle et si oui, comment? Allons-y d'abord avec la question de l'émotion comme «explication» rationnelle d'une action.

a) L'émotion comme «explication» rationnelle d'une action

«Excuse-moi, ma chérie, j'étais sous le coup de l'émotion et je me suis emporté. Les mots ont dépassé ma pensée et je n'ai pu retenir mon geste de te bousculer. Je ne recommencerai plus, c'est promis. Tu sais bien que je t'aime plus que tout au monde!»

À plus d'un égard, le regret est certainement une émotion intéressante lorsqu'on veut discuter de la rationalité des émotions parce que ce type d'émotion laisse non seulement voir que l'individu qui en est habité croit avoir agi contre son intérêt, mais aussi parce qu'il appelle souvent à une autre émotion pour *justifier* paradoxalement l'irrationalité des gestes posés ou des mots prononcés. Le conjoint violent est également souvent contrit et c'est sa colère qu'il invoque la plupart du temps pour *justifier* son comportement regretté. Quand une émotion peut-elle être une «explication» satisfaisante pour rendre compte rationnellement d'une action? À cette question, ni Elster, ni Greenspan, ni De Sousa ne fournissent une réponse claire. Mais avant de proposer deux voies de réponse à cette question, j'aimerais rappeler aux lecteurs le

sens que j'accorde à l'expression «explication rationnelle d'une action» (par l'émotion). En conformité avec ce qui a été mentionné au chapitre précédent, l'*explication* évoquée ici n'est pas celle qui, par exemple, nous informerait sur la cause déclenchante de l'action ou, encore, nous décrirait ses composantes séquentielles ou autres. Elle réfère plutôt aux *raisons* qui *justifient* pourquoi l'action a été commise. Ce qui nous intéresse dans l'analyse ici, ce n'est donc pas de savoir si une émotion peut causer une action au sens de la susciter. La réponse est évidente, c'est «oui». Mais ce qu'il faut examiner de plus près, c'est de savoir si on peut d'un point de vue rationnel invoquer la présence d'une émotion comme raison pour expliquer, au sens de justifier, une action. Ici la réponse ne coule pas de source. Quand j'utiliserai donc le terme «expliquer» une action, c'est bien au sens de fournir à cette action une *raison justifiante* qui soit rationnellement acceptable. L'usage des guillemets le rappellera au besoin. L'émotion donc peut-elle servir à cette fin? Dans la recherche d'une réponse à cette question, on peut à mon avis envisager deux possibilités, la première probablement moins éclairante que la seconde parce que moins contraignante.

D'abord, dans une perspective de rationalité intersubjective par laquelle deux ou plusieurs individus parviennent à se mettre d'accord sur le sens à accorder aux propos de chacun, il suffirait que l'«explication» par *X* d'une action commise par lui *en raison* de l'émotion *E* soit comprise par *Y* pour être jugée rationnelle. Mais ici, il ne suffit pas uniquement que le sens des mots soit compris par *Y*, il faut que la justification elle-même, dans les mécanismes inférentiels et la conformité à certaines normes qu'elle contient, soit comprise

et acceptée comme telle par Y. Je pourrais en effet justifier ma violence envers ma conjointe par l'admiration que j'ai pour Vivaldi et le juge qui instruirait ma cause comprendrait sûrement le sens des mots que j'ai utilisés pour ce faire. Je doute toutefois qu'il comprendrait en quoi une telle explication possède un pouvoir justifiant pour être acceptée comme raison pouvant expliquer ma violence. Mais si je lui disais que j'ai frappé ma conjointe sous le coup de la jalousie et, de surcroît, par amour (!), il comprendrait que cette explication peut effectivement être invoquée comme raison pouvant justifier ma violence même s'il n'a pas à approuver moralement cette raison. Le crime passionnel ne pose problème à personne au plan de la compréhension. La justice en a même fait une clé d'interprétation de certaines actions. Føllesdal (1986) suggère que, pour être considérée comme rationnelle, une «explication» par une émotion doit être «raisonnable», compte tenu des caractéristiques de la situation, des acteurs en cause et des normes qui prévalent dans le sens commun sur le sujet concerné. Je dirais, quant à moi, que cette «explication» doit être acceptée comme «plausible» par autrui dans un processus de communication pour garder un pouvoir justifiant rationnellement acceptable. Si celui qui invoque une émotion comme raison de son action est le seul à y voir un caractère raisonnable ou plausible, alors le recours à cette émotion comme raison ne passe pas la rampe d'une rationalité objective satisfaisante puisque justement le caractère supposément rationnel d'une telle «explication» est inaccessible à autrui. Je dis rationalité «objective» parce qu'en un sens, l'accord intersubjectif qui rend possible entre deux personnes la compréhension d'une «explication» invoquant une émotion comme raison d'une action, suppose qu'il existe objectivement entre ces personnes une sorte de terrain neutre (ou commun) sur lequel reposent

une sémantique et des inférences communes accessibles à chacune des personnes dans leur communication. Des auteurs comme Quine, Davidson, Habermas et même Stich accueilleraient probablement sans trop de résistance cette idée, me semble-t-il. En corollaire, je me demande s'il ferait vraiment sens de parler de rationalité «subjective» dans le cas où la justification d'une action par une émotion ne serait compréhensible que pour celui qui se l'explique à lui-même. Sans même référer au problème que pose «l'explication pour soi» (s'expliquer à soi-même ce que l'on ne comprend pas), que vaut, au plan de sa rationalité, une «explication» qui ne peut être comprise par personne d'autre que soi, si tant est, encore une fois, que la rationalité est un attribut que l'on confère à des êtres à partir de normes reconnues et d'inférences minimales partagées?

Quoi qu'il en soit, on n'a pas tout réglé quand on dit que pour être jugée rationnelle, une «explication» évoquant les raisons d'une action doit être acceptée comme *plausible* dans un processus de communication. Que doit contenir une «explication plausible» pour être jugée rationnelle?

Hempel (1965) a examiné en détails cette question de l'explication rationnelle. Complétant les suggestions de Dray (1957) à ce sujet, il propose un schéma de rationalité d'une explication qui va comme suit :

«*A* était dans une situation de type *C*
A était un agent rationnel
 Dans une situation de type *C*, l'agent rationnel fera *X*
 C'est pourquoi, *A* a fait *X*»

Il importe de préciser que pour Hempel, ce schéma se rapporte bien à un type d'explication voulant *justifier* pourquoi *A* a fait *X*. On est donc bel et bien ici dans un type d'explication *par raison*. Évidemment, Hempel est bien au fait des précisions que commande ce schéma et il s'en explique largement d'ailleurs. Par exemple, l'hypothèse que *A* est un agent rationnel n'est pas toujours validée empiriquement. Souvent, les individus accomplissent des actions qui sont en contradiction avec leur buts et avec leurs croyances sur les moyens d'atteindre ces buts. Cela ne les empêche toutefois pas de présenter des justifications à leurs actions qui soient rationnelles. Ainsi, je pourrais vouloir vivre en santé (but), croire que pour cela je ne dois pas boire de l'alcool (croyance sur les moyens) et pourtant justifier mes moments d'ébriété par le *besoin* que j'ai de boire. Hempel veut souligner par ces propos que souvent l'explication rationnelle doit considérer le couple «but-croyances» en connexion avec d'autres états psychologiques comme par exemple les besoins et les émotions.

Par ailleurs, Hempel reconnaît bien aussi le besoin de préciser cette généralisation empirique par laquelle on affirme que «dans une situation de type *C*, *A* fera *X*». Essentiellement, pour lui cette généralisation tient à des dispositions (croyances, désirs, attitudes, valeurs, normes) qui, lorsque conjuguées et reconnues par l'individu et par autrui, mènent à des actions qui tendent vers une certaine régularité et dont on peut établir une relative probabilité qu'elles se produisent. C'est là une des voies qu'on peut emprunter dans notre tentative de préciser ce que doit être rationnellement une justification *plausible*. À la lumière des propos de Hempel, on pourrait dire qu'elle doit être «attendue». Cet auteur dirait, quant à

lui, que pour être minimalement rationnelle, l'explication d'une action par des raisons doit être «intelligible».

J'aimerais toutefois suggérer ici une voie complémentaire à la précédente qui ajouterait en précision à ce que l'on doit s'attendre qu'un individu fasse dans une situation et qui, partant, nous permettrait de mieux juger du caractère rationnel ou non d'une justification par l'émotion. Je partirai ici du principe qu'il est rationnel pour un individu de chercher à maintenir ou à renforcer un effet agréable chez lui et à diminuer ou à éliminer un effet désagréable.

Pour qu'une émotion puisse justifier rationnellement une action, il faudrait à mon point de vue que la valence positive (ou négative) qui est attachée à l'émotion - et à la situation dont elle origine - fasse en sorte de susciter une action qui cherche à maintenir (ou renforcer) cette valence, dans le cas d'une émotion dite positive, ou à l'éliminer (ou l'atténuer) dans le cas d'une émotion dite négative. Cela suppose que l'émotion qui se présente comme une raison d'une action, non seulement en soit une cause, mais qu'elle contienne également une sorte de valence qui amène l'individu à avoir une pro-attitude à l'égard de l'action qu'il commet *en raison* de cette émotion. C'est ce que Davidson (1963) appelle une «raison primaire» justifiant une action. Par exemple, si j'éprouve de la joie pour avoir retrouvé mon chien Fido et que je cours (action) l'annoncer à tous (action) en n'oubliant pas de lui acheter un os au retour (action), alors ces trois actions me gardent en contact avec mon émotion «joie» et avec la valence positive que j'attribue à cette émotion et à la situation qui l'a déclenchée. Dans un tel

cas, on pourrait dire que mon émotion «joie» est une raison rationnellement acceptable pour justifier ces trois actions. Mais si, à la retrouvaille de mon chien, je vais me raser (action) pour ensuite aller écouter un match de football (action), ces deux actions ne peuvent rationnellement se justifier par mon émotion «joie» parce qu'elles solliciteront mon attention sur autre chose que la retrouvaille de mon chien et donc contribueront à mettre à l'écart, au moins temporairement, les pensées qui me gardaient en contact avec mon émotion «joie». De même, dans le cas d'une émotion dite négative, si j'éprouve par exemple de la tristesse à l'idée d'avoir perdu définitivement mon chien Fido et que je cours m'acheter un autre chien (action), on pourra dire que ma tristesse est une raison rationnellement acceptable pour justifier mon action d'acheter un chien parce que la valence négative que je lui accorde me pousse à accomplir une action qui éliminera ou atténuera chez moi le caractère négatif ou désagréable d'avoir perdu mon chien et d'en être attristé. D'aucuns diraient ici que j'aurais pu aussi, sous le coup de ma tristesse, planter un arbre à la mémoire de Fido et ainsi accomplir une action qui, loin de contribuer à atténuer ma tristesse, concourrait à la garder présente. Qu'advierait-il alors de l'idée que la valence négative d'une émotion doive amener l'individu à commettre des actions qui cherchent à éliminer ou à atténuer cette même valence négative pour que l'on puisse accepter que l'émotion en cause (tristesse) soit une raison rationnellement acceptable pour «expliquer» la ou les actions accomplies? La réponse à cette question réside dans la source de la valence émotionnelle.

Les émotions tirent leur valence ou leur caractère hédonique de la croyance générale qu'entretiennent les individus quant au fait que certains de leurs désirs fondamentaux (intérêt) sont bien ou mal servis dans une situation donnée. Toute tristesse n'a pas toujours une valence négative pour l'individu. La nostalgie, en particulier, est une sorte de tristesse qui s'alimente de *doux* souvenirs. Si je plante un arbre à la mémoire de Fido, c'est que pour me rendre la situation de sa perte moins pénible, je veux garder à mon esprit le souvenir *agréable* de sa présence. Dans un tel cas, on peut envisager que ma tristesse puisse présenter deux sortes de valences selon la croyance que j'entretiens à l'égard de la situation en cause et de l'émotion qui en résulte. Elle peut, d'une part, s'avérer *négative* à la lumière de la croyance que Fido ne reviendra jamais. Alors, planter un arbre à sa mémoire instaure chez moi un doux souvenir qui, effectivement, atténue ma tristesse. D'autre part, il peut y avoir dans ma tristesse une valence *positive* au sens où l'idée que j'ai perdu mon chien me ramène aux moments agréables passés en sa compagnie. Je crois alors qu'il est dans mon intérêt de garder présents ces souvenirs agréables et je plante un arbre à sa mémoire. Dans le vocabulaire courant, on parle souvent d'une telle tristesse comme étant de la nostalgie. Dans ce cas, celle-ci peut devenir une raison rationnellement acceptable pour planter un arbre parce que la valence positive que je lui accorde me fait poser une action qui contribue à la maintenir. Évidemment, si cette nostalgie en vient un jour à devenir désagréable pour moi parce que, par exemple, je crois qu'elle me fait trop vivre dans le passé, on peut penser que je couperai mon arbre ou que je déménagerai!

On voit bien ici que les émotions n'ont de valence que celle que l'individu leur accorde en fonction de la situation qui les amène. La peur comme la colère peuvent présenter des valences négative ou positive selon la croyance que l'individu entretient par rapport à la situation déclenchante et à son effet sur lui compte tenu aussi de ses désirs. Il n'est pas irrationnel de s'enfermer dans une cage de verre avec un cobra si la peur qu'on en éprouve a pour nous une valence positive au sens où elle constitue un « *thrill* » euphorisant. Dans un tel cas, la peur est une raison rationnellement acceptable pour poser un tel geste. Pourrions-nous, par ailleurs, dire que la peur est une raison rationnellement acceptable pour s'adonner à la manipulation d'araignées dans un traitement de désensibilisation de cette même peur? En général, je pense que non. Si vraiment la peur des araignées a pour moi une valence *négative*, elle ne peut justifier rationnellement mon action de les manipuler. Si je pose une telle action, la rationalité de celle-ci pourrait peut-être s'examiner sous l'angle d'une rationalité «moyens-fins» même si le moyen m'est d'une certaine façon imposé, mais elle ne peut pas, à proprement parler, reposer sur ma peur. Rationnellement, ma peur des araignées est une raison pour les éviter, pas pour les manipuler si j'accorde à cette peur une valence *négative* en fonction de la situation qui l'amène. La raison rationnellement acceptable pour justifier le fait que je manipule les araignées est peut-être alors mon désir d'éliminer cette peur et non la peur elle-même.

On peut faire la même analyse eu égard à la colère. Il est des colères qu'on aime en quelque sorte entretenir parce qu'elles présentent pour nous une valence positive et d'autres

que l'on cherche à atténuer ou à éliminer parce qu'elles présentent à nos yeux une valence négative. La vengeance, par exemple, ou les humiliations qu'on peut faire subir à autrui, peuvent rationnellement être justifiées par la colère parce que nous voyons en celle-ci une valence positive : celle de croire qu'il est dans notre intérêt de nous imposer à autrui, de le dominer et de satisfaire notre affirmation personnelle. Les comportements ou actions de brutalité excessive ou même de sadisme peuvent probablement s'invoquer rationnellement d'un état de colère que l'on prend plaisir à faire durer et qui a donc une valence positive pour nous. À l'inverse, lorsqu'un individu prend une grande respiration, change de sujet de conversation, se confond en excuses ou quitte la pièce par exemple, on peut penser que toutes ces actions lui permettent d'éliminer ou d'atténuer une colère qu'il considère négative pour lui. En ce sens, cette colère «explique» rationnellement de telles actions parce que celles-ci contribuent à éliminer ou à atténuer la valence accordée à l'émotion concernée. C'est précisément à cette condition que la justification pourra être considérée comme rationnelle en aval du processus émotionnel et donc, que l'action commise en raison de l'émotion se trouvera *rationalisée* par celle-ci au sens davidsonien du terme.

Enfin, notons que certaines émotions s'accrochent mal, au plan de leur rationalité, de cette variabilité de valence pouvant être tantôt positive, tantôt négative. La honte, la culpabilité ou le regret peuvent difficilement justifier rationnellement des actions qui contribueraient à maintenir ou à renforcer une valence positive qu'on leur attribuerait. Quand un individu a honte, se sent coupable ou exprime un regret, forcément il entretient une croyance

que son intérêt est mal servi dans la situation et un désir que cette situation soit autre. Cette valence négative qu'il accorde à son émotion et à la situation qui l'amène justifiera rationnellement l'action qui contribuerait à éliminer ou à alléger le poids de cette émotion (évitement, aveu, excuse, simulation, actions attentionnées, etc.). Bien sûr, d'aucuns soumettront l'idée qu'un individu peut accorder une valence positive à de telles émotions pour satisfaire dans son intérêt un ordre moral désiré personnellement et socialement. Cela pourrait l'amener à accomplir rationnellement des actions qui contribuent à maintenir la valence positive qu'il accorde à ses émotions. Tel serait le cas, par exemple, des comportements expiatoires. La honte ou la culpabilité pourraient-elles «expliquer» rationnellement qu'un conjoint fasse inscrire sur ses vêtements : «J'ai tué mon épouse»? Ma réponse à cette question est «oui». Mais je crois qu'une telle action ne pourrait pas se justifier rationnellement par le fait que ce conjoint accorde une valence positive à son émotion de honte ou de culpabilité parce que celle-ci lui permet de «sauver la face» au plan d'une morale sociale qu'il partage. Le fait est que dans cette expérience émotionnelle, on retrouve une croyance fondamentale que la situation ayant amené cette émotion ne servait pas son intérêt et son désir (souhait) que la situation fût autrement demeure, lui, bien réel. En ce sens, sa honte ou sa culpabilité conservent bel et bien leur valence négative. Si ce conjoint pouvait choisir entre une honte pour préserver sa moralité et une situation où cette moralité serait effectivement préservée, mais sans le prix de la honte, on peut parier que rationnellement il choisirait la dernière option. Mais comme il est dans une situation où la honte l'habite, il essaie d'en tirer le meilleur parti

possible en diminuant la valence négative qu'il accorde à son émotion et à la situation par un comportement expiatoire ou compensatoire («j'ai tué mon épouse»).

On peut faire une analyse assez semblable pour des émotions ne s'accommodant cette fois-ci que d'une valence positive. Tel serait le cas de la fierté ou même de l'admiration, par exemple. Dans ces émotions, il y a forcément une croyance que la situation est ou pourrait être bonne pour soi et c'est de cette croyance qu'origine la valence positive accordée à ces émotions. Encore ici, certains avanceront peut-être l'idée qu'on peut accorder une valence négative à une émotion comme l'admiration et ainsi accomplir rationnellement des actions qui ont pour effet d'éliminer ou d'atténuer cette valence négative. Ainsi, le fait d'éprouver de l'admiration pour Hitler pourrait me rendre très inconfortable et m'amener en conséquence à décider de participer à toute manifestation anti-nazie pour diminuer l'effet négatif de cette admiration chez moi. Je répondrais à cet argument que l'inconfort de mon admiration n'est plus de l'admiration à valence négative, mais bien de la honte à valence négative. Dans ce cas, cette honte est une raison rationnellement acceptable d'accomplir les actions de participer à toutes les manifestations anti-nazies puisque de telles actions concourent à diminuer ma honte. Mes actions ne se justifient donc pas rationnellement par mon admiration mais bien par la *honte* d'éprouver cette admiration. Il me semble que dans un cas de ce genre, parler d'admiration à valence négative est fort téméraire. Dans toute admiration, il y a un «objet» jugé désirable ou bon pour soi. Si j'admire Hitler, c'est nécessairement qu'en lui je retrouve quelque chose que je jugerais bon de posséder moi-même. Et c'est une telle croyance qui fait en sorte que l'admiration a toujours une valence positive pour l'individu qui l'éprouve. Tout

ce qui contribuerait à accorder une valence négative à mon admiration n'est en fait justement pas objet de mon admiration, mais plutôt de ma honte. En clair, dans une expérience émotionnelle, je ne peux pas rationnellement admirer quelqu'un ou quelque chose pour un de ses traits négatifs à mes yeux. Et on peut appliquer le même raisonnement pour la fierté, émotion nécessairement dirigée vers soi et à valence nécessairement positive.

Cela dit, je vois mal comment on pourrait aller plus loin dans l'établissement de conditions permettant de juger du caractère rationnellement acceptable d'une émotion utilisée comme raison justifiante d'une action. En aval du processus émotionnel, on peut donc penser qu'une émotion peut justifier rationnellement une action si : 1° la justification est jugée «plausible» par autrui et, surtout 2° si la valence positive ou négative attribuée à une émotion et à la situation qui l'amène suscite des actions qui cherchent à maintenir ou à renforcer, à éliminer ou à atténuer ces valences selon l'émotion concernée. Or, comme cette valence émotionnelle origine de la mise en cause de l'intérêt personnel dans une situation donnée telle qu'évaluée par l'individu, on voit bien comment cette notion d'intérêt personnel - au sens de ce qui *importe* pour l'individu et de ce qui contribue à satisfaire certains de ses désirs fondamentaux - devient centrale dans la compréhension du rôle justifiant d'une émotion, rôle appliqué principalement ici aux actions de l'individu commises à la suite de cette émotion. Les émotions peuvent justifier rationnellement une action parce qu'elles comportent une valence positive ou négative tributaire de l'évaluation que fait l'individu de la façon dont son intérêt personnel est renforcé ou menacé dans une situation donnée. Toute émotion à valence positive menant à des actions contribuant à préserver ou à renforcer l'intérêt personnel mis en cause

dans une situation pourra justifier rationnellement de telles actions. En corollaire, toute émotion à valence négative menant à des actions contribuant à diminuer ou à éliminer une menace à l'intérêt personnel dans une situation donnée pourra aussi justifier rationnellement de telles actions. C'est là, me semble-t-il, un point de vue que ni Elster, ni Greenspan, ni De Sousa n'ont mis en évidence.

Il ressort d'une telle analyse une conclusion importante en matière de rationalité des émotions : en *aval* du processus émotionnel, une émotion peut justifier rationnellement une décision sans que celle-ci soit nécessairement bonne pour l'individu. Dit autrement, en raison d'une émotion *E*, je peux rationnellement justifier une mauvaise décision. En effet, prendre une décision et justifier une décision n'est pas la même chose. On dit souvent par exemple qu'en situation d'émotions intenses (colère, peur, joie), l'individu prend parfois de mauvaises décisions qu'il regrette plus tard. C'est exact. Mais cela ne prouve en rien que ces décisions soient irrationnelles *parce que* prises sous le coup de l'émotion. Si, en situation de grande tristesse, je noie ma peine dans l'alcool, ce n'est probablement pas la meilleure décision à prendre. Mais si l'effet de cette décision est de diminuer la valence négative que j'accorde à ma tristesse, alors ma décision se trouve rationnellement justifiée par cette émotion. D'aucuns trouveront peu exigeante cette idée qu'une émotion pourrait justifier rationnellement une action ou une décision selon que sa valence mène à une action qui concourt à la satisfaction de l'intérêt personnel. Peut-être. Mais elle permet néanmoins d'avancer dans une discussion soulevée entre autres par Hollis (1996) sur le ou les critères à considérer pour qu'une action se trouve rationnellement justifiée, ici par une émotion. Dans un récent article portant sur la

possible rationalité du sentiment amoureux (*to fall in love with*), Burwood (1999) note que même si éprouver de l'amour pour quelqu'un nécessite que l'on désire son bien-être à lui, cela demande aussi que ce soit nous qui lui apportions ce bien-être. On peut supposer dès lors que notre intérêt s'en trouve alors servi. Burwood a raison de dire qu'on a encore besoin aujourd'hui d'une théorie de l'intérêt et du bien-être individuel pour comprendre en quoi il serait rationnellement justifié de «tomber en amour». Mais ce faisant, il confirme l'importance de ce critère dans la justification rationnelle. Je pense qu'il en est ainsi pour une action que l'on voudrait justifier rationnellement par une émotion. Cela dit, c'est une autre question de savoir si, en vertu du modèle standard de décision rationnelle, l'action que l'on justifie par une émotion est optimale du point de vue de la décision qui l'a amenée.

Cela nous amène à examiner plus spécifiquement si, en *aval* du processus émotionnel, la rationalité des émotions peut s'analyser dans le cadre plus général du modèle standard de décision rationnelle - qui correspond essentiellement au modèle bayésien de maximisation de l'utilité espérée dont on a déjà tracé les grands traits au chapitre précédent - . Pour déterminer dans quelle mesure et comment cela peut se faire, il me semble qu'on doit répondre à deux questions principales : 1° les émotions (non induites) peuvent-elles être des «objets» de décision et 2° du point de vue standard d'une décision rationnelle, comment ces émotions interviennent-elles dans la décision? C'est à ces questions que j'aimerais maintenant m'attarder pour mieux cerner la rationalité en aval du processus émotionnel.

b) L'émotion dans la décision rationnelle

D'entrée de jeu, j'aimerais répondre de façon assez expéditive à la première question en disant que si, d'aventure, les émotions pouvaient être des objets de décision, ce serait uniquement dans le cas des émotions «induites» dont je parlerai plus loin. Il est en effet exclu pour moi que l'on puisse dire des émotions «non induites» qu'elles sont des objets de décision si tant est que dans leur cas, on ne les a recherchées d'aucune façon comme nous le mentionnions précédemment. P. Greenspan (2000) a bien essayé de justifier que le «choix perspectif» à partir duquel un individu éprouve une émotion plutôt qu'une autre est en fait une décision. Mais je pense que, dans le cas des émotions «non induites», l'absence de délibérations interdit cette tolérance sémantique. Quand Greenspan parle d'un choix perspectif comme d'une décision, elle fait, toujours en ce qui concerne les émotions non induites, une analyse *a posteriori* qui sert peut-être sa thèse mais qui, dans les faits, s'accommode mal du modèle standard de décision rationnelle. À sa décharge toutefois, il faut ajouter qu'elle précise bien que la décision d'adopter un point de vue plutôt qu'un autre ne procède pas d'un pur calcul délibératif. Heureusement qu'elle apporte cette précision parce que dans la situation de choix inhérente à une décision, on doit exclure qu'*avoir* une émotion (non induite) ou *ne pas avoir* cette émotion puissent figurer comme les options à envisager. À ce sujet d'ailleurs, Elster (1999) a raison de remettre les pendules à l'heure : «Si les émotions étaient des objets de décision, pourquoi ne déciderions-nous pas toujours d'être heureux?»²¹ C'est évidemment une autre question que de considérer comme options, dans une décision, les faits *d'exprimer*

²¹ Jon Elster (1999), p. 311.

ou *de ne pas exprimer* l'émotion éprouvée. Mais c'est là une question qui s'examine mieux dans le cadre de l'analyse d'une émotion exprimée à des fins stratégiques interpersonnelles, analyse à laquelle je procéderai plus loin en traitant de la rationalité en aval de l'émotion induite. Il n'y a en effet pas de différence notable entre l'émotion non induite et celle induite quand elles sont examinées sous l'angle du choix de les exprimer ou non à des fins stratégiques interpersonnelles.

Je m'attarderai donc pour le moment à la deuxième question à savoir dans quelle mesure et comment les émotions interviennent dans la décision, vue sous le créneau du modèle standard de décision rationnelle, pour revenir au problème des émotions vues comme objets de décision un peu plus tard quand je traiterai des émotions induites. Si, en effet, les émotions non induites ne peuvent figurer comme options maximisantes dans la décision, quel (s) rôle (s) y jouent-elles?

Quand j'ai examiné au Chapitre 2 la fonction motivante des émotions, je me suis arrêté brièvement sur le rapport «émotion-décision» en mettant en évidence que les émotions figurent souvent comme éléments d'informations aux fins d'une décision et qu'en outre, elles sont même parfois les seules sources de décision quand l'information pour décider fait défaut. Je prenais alors garde de conclure qu'en faisant ainsi décider, les émotions rationalisaient la décision. Une telle conclusion exigeait un examen plus approfondi de la question, principalement à la lumière du modèle standard de décision rationnelle. Nous y voici.

- Information émotionnelle et décision rationnelle

Il n'y a aucun doute qu'en *aval* du processus émotionnel, les émotions puissent servir d'informations à des fins décisionnelles. Pour De Sousa (1987) - et j'opine en ce sens -, le contenu de ces informations peut revêtir un caractère objectif à certains égards et subjectif à d'autres. Ma grande tristesse informe qu'un état du monde (ex. la mort de mon père) s'est objectivement manifesté. Mais elle informe surtout que, subjectivement, cette mort produit chez moi un effet particulier qui pourrait être différent en d'autres circonstances. En ce sens, et j'ai insisté là-dessus antérieurement, l'émotion révèle d'abord des informations *sur soi*. Elle indique comment l'individu se voit ou se projette dans un état du monde donné. Cette perspective est d'ailleurs bien mise en évidence dans un récent article de Tomlinson (1999).

Toutefois, si on veut insérer l'émotion comme information dans le modèle standard de décision, on doit pouvoir lui conférer une certaine utilité dans la délibération menant à la décision. Or cela pose deux difficultés principales : l'une touchant la notion même d'utilité et l'autre concernant le caractère difficilement mesurable de l'utilité d'une émotion invoquée comme raison pour justifier une décision.

En ce qui regarde la notion même d'utilité, il faut distinguer entre la valeur d'utilité *pratique* prise en compte dans le modèle standard de décision rationnelle à l'étape de l'évaluation des options et des résultats et l'utilité *épistémique* que pourrait revêtir une émotion en tant qu'information à considérer dans la décision. Dans le modèle standard, l'utilité espérée que l'on cherche à maximiser a une valeur *pratique* au sens où elle est celle de la décision elle-

même, obtenue en évaluant les options qui s'offrent en jeu et les résultats escomptés en termes de coûts, de bénéfices et de faisabilité. Dans le cas de l'utilité *épistémique* des émotions, ces dernières pourraient tirer leur utilité non pas du fait qu'on puisse leur attribuer une valeur comme résultat d'une option envisagée, mais plutôt du fait qu'on puisse s'en servir pour justifier une décision. Mais dans un tel cas, les émotions sont utiles pour caractériser les états du monde ou le contexte dans lequel se présentent les options dans la décision, mais elles ne sont pas ces options puisque, comme on l'a mentionné pour les émotions non induites, celles-ci ne peuvent être des «objets» de décision. Leur utilité épistémique réside donc dans le fait qu'on peut s'en servir comme raison pour justifier une décision, mais eu égard au modèle standard, ce genre d'utilité apparaît au mieux limitatif sinon tout simplement hors d'ordre. En effet, justifier une décision est autre chose que de prendre la meilleure. Ce n'est pas parce qu'on peut justifier une décision par une émotion que cette dernière, en termes d'utilité, nous conduit à la meilleure décision à prendre. Autrement dit, selon le modèle standard de décision rationnelle, l'individu devrait, rationnellement, favoriser l'option qui présente la plus grande valeur d'utilité espérée compte tenu des résultats attendus et de leur probabilité d'occurrence pour chaque option. Or, comme les émotions non induites ne sont pas des options dans la décision, elles n'ont pas à cet égard de valeur d'utilité espérée. Bien sûr, comme mentionné précédemment, on pourrait choisir d'exprimer ostensiblement une émotion ou de la dissimuler à des fins stratégiques dès lors qu'elle est éprouvée. Il y aurait donc ici des options en cause. Mais, comme nous le verrons plus loin en traitant des émotions induites, le choix d'exprimer ou non une émotion est généralement stratégique au sens où l'atteinte du but visé ne dépend

pas entièrement de l'option choisie et de ses résultats anticipés mais également de la collaboration d'autrui. C'est en effet la plupart du temps pour influencer autrui que le choix d'exprimer ostensiblement ou non une émotion déjà éprouvée se présente dans une décision. Il faut voir à ce moment-là comment se présente la situation décisionnelle. On y reviendra.

Cela nous amène à la deuxième difficulté annoncée quand il s'agit d'insérer l'émotion comme information dans le modèle standard de décision rationnelle : le caractère difficilement mesurable de l'utilité (alors épistémique) d'une émotion invoquée comme raison pour justifier une décision. Supposons, par exemple, qu'un employeur particulièrement satisfait du rendement de ses employés apprend à un moment donné que les bénéfices de la compagnie ont quintuplé au cours du dernier trimestre. Ce fait le comble de joie et, en guise de gratitude, il décide d'accorder une journée de congé à ses employés. Est-ce que son émotion «joie» justifie rationnellement une telle décision? Pas nécessairement et, dans le contexte de l'exemple, probablement pas. En effet, comme l'employeur était satisfait du rendement de ses employés *avant* qu'il apprenne la nouvelle concernée et comme il était animé de *gratitude* envers ses employés, on peut penser que c'est plutôt cette dernière émotion (gratitude) qui justifie rationnellement le mieux sa décision. La joie est ici une information qui est présente dans le contexte de la décision, mais qui ne lui est, à proprement parler, d'aucune utilité. Cet employeur aurait pu être heureux de la nouvelle sans pour autant donner congé à ses employés et cette dernière décision ne maintient pas ou n'augmente pas nécessairement la valence positive de sa joie. Par contre, son émotion «gratitude» justifie beaucoup mieux

rationnellement sa décision de donner congé parce qu'indépendamment des bénéfices de la compagnie, le rendement de ses employés le satisfait. Or, il est difficile de penser qu'on puisse éprouver de la gratitude envers quelqu'un sans avoir envie de la lui exprimer en termes de «tendance à l'action». Donner congé à ses employés devient alors une décision qui, sous forme de témoignage, contribue à maintenir la valence positive que l'employeur accorde à son émotion «gratitude» et à la situation qui l'amène. Mais, comme annoncé, c'est une chose de dire que l'émotion «non induite» s'avère utile en tant qu'information pour caractériser un état du monde compris dans la décision et pour justifier celle-ci, c'en est une autre de savoir si on peut *mesurer* la valeur d'une émotion comme raison «justifiante» d'une décision. Supposons par exemple que je sois un politicien bien connu et que je me retrouve en prison pour avoir agressé sexuellement plusieurs enfants. Incapable de supporter l'emprisonnement, je parviens à m'évader. Je décide alors de changer mon apparence physique de façon radicale : 1° parce que j'ai *honte* de mon geste et que je ne veux pas être reconnu et 2° parce que j'ai *peur* d'être capturé par les policiers. Quelle émotion de ma peur ou de ma honte justifie le mieux ma décision de changer mon apparence? Il est difficile à mon avis d'établir une mesure précise, qui permette de répondre avec satisfaction à une telle question. Certes, en théorie de la décision, on peut se contenter d'une mesure ordinale subjective ou intuitive exprimant une préférence du type «plus ... que». Ainsi, je pourrais dire que j'ai encore plus «honte» d'avoir commis de tels gestes que j'ai «peur» d'être retrouvé par les policiers et cette honte justifie mieux que ma peur mon refuge dans la clandestinité. Dans les deux cas toutefois, les émotions en cause justifient rationnellement ma décision entre autres parce que cette dernière diminue

la valence négative que l'on retrouve dans chacune d'elles. En un sens, la difficulté de mesure importe alors moins parce que quelle que soit l'émotion utilisée comme raison, la décision reste la même : l'apparence physique sera modifiée.

La situation se complique toutefois si deux émotions différentes se qualifiant comme raisons de décider conduisent à deux options décisionnelles différentes. Reprenons, en le modifiant, l'exemple précédent de l'employeur rempli de gratitude envers ses employés. Dans une rencontre des plus chaleureuses avec ceux-ci, l'employeur leur exprime combien il leur est reconnaissant d'avoir collaboré au plan de rationalisation des effectifs et de la production en acceptant un gel de salaire et une augmentation de tâche. Sa gratitude lui fait dire qu'il ne les oubliera pas dans les jours à venir. De retour à son bureau, il s'apprête à mettre sur papier sa décision d'accorder une semaine de congé payé à tous ses employés. Mais à peine a-t-il commencé sa lettre que le comptable entre en trombe à son bureau pour lui annoncer une baisse de 20% des profits au dernier trimestre due à une conjoncture internationale et non à un problème de production ou de main-d'oeuvre. L'employeur est donc placé devant deux options :

- 1- ou bien il maintient sa décision d'accorder congé à ses employés préservant ainsi ou renforçant la valence positive accordée à son émotion «gratitude». Cette décision se justifiera alors par sa gratitude;
- 2- ou bien il décide d'annoncer à ses employés, par exemple, que la récompense promise est annulée et qu'il faudra augmenter le rendement. Ce faisant, il diminuera tant soit peu

la valence négative qu'il accorde à son émotion «tristesse» en se consolant à l'idée qu'au moins, il n'aura pas à payer le congé à ses employés. Cette décision se justifiera alors par sa tristesse.

En tant que raisons justifiantes, la gratitude justifie-t-elle mieux la décision de donner congé que la déception celle d'en demander davantage aux employés? À quelle émotion se fier rationnellement pour favoriser l'option 1 ou l'option 2 en l'absence de toutes autres informations pertinentes? En termes de mesure d'utilité (épistémique) des deux émotions comme raisons d'agir, je ne crois pas que l'on puisse identifier des critères fiables qui permettent de dégager la meilleure décision dans un cas de ce genre parce qu'encore une fois prendre une décision et la justifier s'analysent dans deux registres différents. Comme les deux émotions justifient chacune rationnellement l'option à laquelle elles conduisent, on peut penser que la rationalité des décisions et actions qui s'en suivent se trouve sauvegardée au plan de la justification sans que l'on puisse toutefois établir si l'émotion en cause a pu optimiser la décision comme le voudrait la théorie du modèle standard de décision rationnelle. Certes, on pourra toujours en savoir un peu plus sur l'optimalité de la décision, mais après coup seulement. L'employeur qui «succombe» à sa gratitude en donnant congé à ses employés, malgré les pertes encourues, escompte peut-être qu'à leur tour les employés répondront à son geste magnanime par une augmentation de la production. Mais sa gratitude ne lui révèle rien de précis là-dessus. À l'inverse, si l'employeur «succombe» à sa déception et refuse ainsi de récompenser ses employés, il escompte peut-être que ceux-ci se montreront compréhensifs et

ne lui en tiendront pas rigueur en acceptant même d'augmenter leurs efforts de production. Encore là, sa déception n'est guère éclairante pour juger de l'optimalité de cette décision. S'il en est ainsi, c'est que, comme évoqué précédemment, l'utilité d'une émotion comme raison tient dans sa force justifiante pour la décision et l'action, mais elle n'ajoute rien à l'utilité même de la décision. Au fond, prendre une décision n'est pas l'avoir prise. Dans le premier cas, on peut se référer au modèle standard pour évaluer la meilleure décision à prendre et on pourra expliquer *comment* cette décision a été prise. À ce titre, on pourra dire par exemple que l'émotion «gratitude» était un état du monde qui nous habitait au moment d'évaluer les options disponibles. Dans le second cas, on pourra être appelé à justifier *pourquoi* cette décision a été prise. À cette étape, l'évaluation des options à l'aide du modèle standard a fait son oeuvre. Il ne s'agit plus de «quoi décider» mais de «pourquoi avoir décidé». Et c'est dans cette perspective de justification rationnelle que l'émotion tire son utilité épistémique dans la décision. Que cette justification soit jugée acceptable ou non rationnellement nous renvoie au schéma d'Hempel évoqué antérieurement et à l'effet de l'action sur la valence accordée par l'individu à l'émotion et à la situation qui l'amène.

Si cette perspective est juste, cela remet notamment en cause l'idée qu'en l'absence de toute information pour décider ou lorsque les informations sont trop nombreuses à traiter pour qu'une décision optimale en résulte, il faille considérer l'émotion comme un moment de saillance qui «optimise» la décision dans le sens où il la rend exécutoire. De Sousa (1987) n'est pas le seul à avancer cette idée. C'est en bonne partie la thèse de Damasio (1994) qui

accorde aux émotions une fonction de marqueurs somatiques. C'est aussi le point de vue d'Elster (1999) qui se garde quant à lui d'y voir là un caractère nécessairement rationnel. Barnes & Thagard (1996) eux supportent cette idée de façon très explicite : «c'est en limitant et en réduisant notre raisonnement que les émotions le rendent possible».²² Mais ici des distinctions s'imposent.

Je suis d'abord enclin à penser avec Elster que le fait qu'une émotion fasse décider, en l'absence de toute autre information, ne garantit pas l'optimalité de la décision. Supposons, par exemple, qu'au volant de mon auto, je décide de dépasser un conducteur qui roule plutôt lentement. Au moment où je le dépasse, je vois apparaître, très loin devant, une autre auto qui roule en ma direction. Je ne suis guère inquiet car j'ai tout le temps pour dépasser. Derrière moi, le conducteur d'une auto décide de m'imiter et de dépasser à son tour le conducteur lent. Or voici que ce dernier s'offusque de ma manoeuvre et appuie sur l'accélérateur au moment même où j'ai engagé mon dépassement. D'une part, je suis en colère contre lui et j'ai envie de lui montrer la puissance de mon bolide en accélérant plus à fond. Mais je ne connais ni la puissance de son véhicule, ni la nature de ses intentions ni, également, les intentions du conducteur qui vient en sens inverse. Me cédera-t-il le passage? Ralentira-t-il? En même temps que ma *colère* me pousse à relever le défi de la vitesse, j'ai *peur* que cette course folle finisse mal. D'autre part, freiner pour ralentir m'apparaît aussi dangereux parce que je ne connais toujours pas ce que fera le conducteur d'à-côté ni celui d'en arrière : ralentira-t-il ou

²² Allison Barnes & Paul Thagard (1996).

aura-t-il le temps de le faire? Me dépassera-t-il si celui d'à-côté me laisse se ranger derrière lui compte tenu qu'une auto vient en direction opposée? Auquel cas, l'accident qui risque de survenir «à ma hauteur» entre le véhicule d'arrière qui me dépasse et celui qui vient en direction opposée me causera-t-il plus de dommages? Bref, en un tel cas, je ne connais les intentions de personne, mais je dois décider d'une manoeuvre, que ce soit sous l'impulsion de la peur ou de la colère. Peut-on dire qu'en l'absence d'informations pertinentes, ma décision émotive dans une telle situation sera optimale peu importe sa nature (dépasser, freiner, ralentir) puisque quelle qu'elle soit, elle sera meilleure que celle de ne pas décider? Je ne crois pas. Il faut distinguer entre le *fait* de décider et le *contenu* de la décision. Si l'émotion «optimise» quelque chose ici, c'est le *fait* de décider et non le *contenu* de la décision. Que je n'aie accès à aucune information disponible est certes en soi une prémisse empiriquement discutable, mais même en admettant une telle possibilité, il n'est pas clair que décider pour décider soit, même dans un contexte impératif, une sorte d'optimalité rationnelle. D'abord, dans l'exemple rapporté, refuser l'obligation de décider - ou dit autrement, maintenir une décision déjà prise antérieurement avant l'émotion éprouvée - pourrait même (possiblement) constituer la meilleure des solutions. Ainsi, je pourrais poursuivre ma route sans accélérer ni ralentir, ni freiner et laisser aux autres le soin de prendre leur décision. Peut-être, ce faisant, me permettront-ils d'éviter l'accident sans même avoir eu à prendre une nouvelle décision, laquelle aurait pu s'avérer fatale. Ensuite décider pour décider, c'est postuler que l'information décisionnelle n'est d'aucun recours dans la décision parce que non disponible ou trop étendue. Si tel est le cas, on a affaire à une décision qui peut se justifier rationnellement par une

émotion - comme nous l'avons vu antérieurement -, mais on ne peut juger de son optimalité sur cette seule base que l'impératif d'une décision nous incite à nous contenter d'une décision qui soit émotionnellement justifiée. Cela vaut lorsque l'information pertinente est absente ou inaccessible ou lorsqu'elle est trop étendue pour que l'on en fasse un traitement pas trop onéreux. Dans ce dernier cas, en limitant la recherche et le raisonnement pour laisser l'émotion forcer la décision, on se trouve à prendre pour acquis que l'information disponible ne permet pas une décision optimale, parce que trop étendue, et on s'en remet alors à cette émotion. Le procédé est au moins suspect sinon risqué. En fait, dans des situations de ce genre, on est souvent contraint à des analyses *a posteriori*. Ce sont les conséquences de la décision qui nous informent de son optimalité. Mais pour le décideur qui croit ne disposer d'aucune information pour anticiper ces conséquences, la décision émotionnelle se justifie peut-être rationnellement, mais au regard du modèle standard de décision rationnelle, son optimalité est un trou noir. L'âne de Buridan peut bien choisir la botte de foin à la place du seau d'eau. Ce pourrait être une «bonne» décision comme pourrait l'être aussi celle qui lui serait contraire. Mais quant à savoir quelle décision serait la meilleure pour lui, la faim ou la soif, par analogie aux émotions, ne l'éclairent guère au-delà de leur force justifiante. D'ailleurs, dans un récent article, Roelofsma (1999) étend la portée d'un argument de cette nature en montrant comment on peut s'en servir pour questionner la possibilité même de déterminer l'optimalité de décisions courantes et quotidiennes comme celle de «lire le journal ou laver son auto»!

Toujours dans une tentative d'insérer l'émotion non induite dans le modèle standard de décision rationnelle, il reste à examiner la possibilité qu'une telle émotion puisse figurer comme coût ou comme bénéfice à prendre en compte dans la décision. P. Greenspan (2000) évoque clairement cette possibilité quand elle mentionne, dans le cas de l'exemple du partenaire trompé, qu'un individu peut faire un choix perspectif entre, par exemple, l'émotion «fierté» en balance avec un possible sentiment de solitude et la préservation du lien conjugal en balance avec une possible émotion de «honte» ou d'«humiliation» selon que le partenaire trompé décide de laisser ou non son partenaire. Ce choix qui peut procéder d'une évaluation immédiate ou succincte (*snap evaluation*) prend en compte par quelle émotion l'intérêt de l'individu sera le mieux servi par sa décision. Greenspan souligne ici que les coûts et bénéfices de la décision ne sont pas évalués selon les canons de la rationalité théorique, mais sont plutôt appréhendés en termes de rationalité pratique en fonction de leur contribution à l'intérêt personnel (*confort* chez Greenspan). Remarquons ici que ce bémol de sa part vient mettre un peu de baume sur une confusion qu'elle introduit en disant que l'individu choisit entre des résultats escomptés parmi lesquels figurent les émotions de fierté et d'humiliation notamment. En vertu des préceptes du modèle standard du choix rationnel, on *choisit* entre des *actions* ou des *décisions* à prendre (options) et on en *escompte* les *résultats*. Dans le modèle de Greenspan, les options en cause sont bel et bien de laisser ou de ne pas laisser le partenaire et non pas de choisir entre des résultats comme elle le laisse sous-entendre. Dans le cas du partenaire trompé donc, on aurait un arbre de décision simplifié correspondant à celui de la Figure 3 ci-après. Je dis «simplifié» parce que, pour rendre justice à Greenspan, son modèle

est un peu plus sophistiqué au sens où il intègre le fait de donner suite ou non à une menace de laisser ou non le partenaire dans l'espoir d'amener l'autre partenaire à ajuster ses conduites.

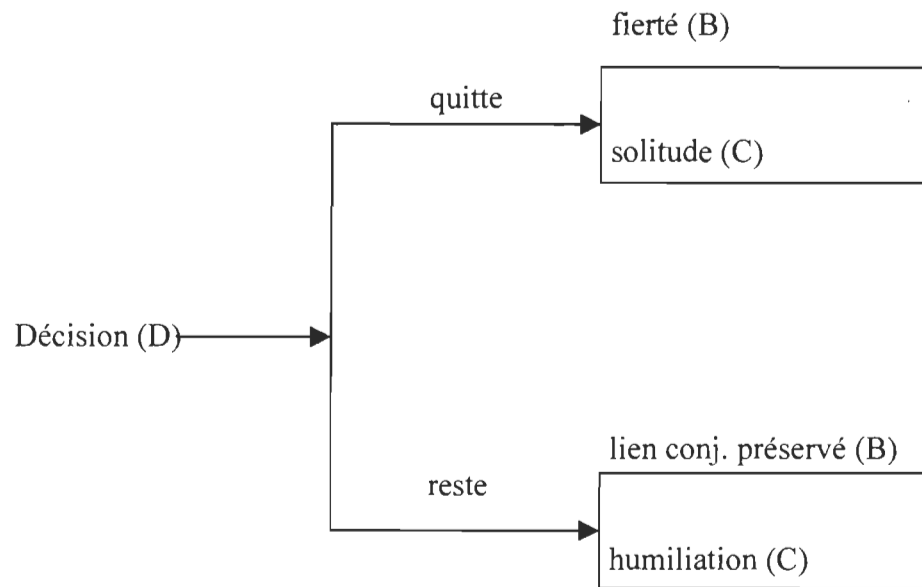


Figure 3 : Arbre de décision du cas du partenaire trompé de Greenspan

Cet arbre de décision laisse voir que, dans les faits, avant même de décider, un individu peut *anticiper*, en termes de coûts ou de bénéfices, des émotions (fierté, humiliation) figurant comme résultats possibles, parmi d'autres, des options privilégiées. Effectivement, on peut toujours s'empêcher de voler un objet si la valeur de cet objet pour nous (son utilité évaluée) est inférieure à la valeur absolue de la culpabilité que l'on anticipe éprouver si on commet le vol. En ce sens précis, il est clair que l'émotion non induite peut figurer, sous le mode de l'anticipation, comme un coût ou comme un bénéfice attendu d'une décision. Mais, évidemment, cela n'est possible que si cette émotion non induite est

anticipée. On doit exclure par exemple qu'une émotion non induite qui se manifesterait de façon soudaine et inattendue puisse figurer comme coût ou comme bénéfice d'une décision à prendre. Forcément, si elle est soudaine et inattendue, elle ne peut être anticipée; et si elle ne peut être anticipée, comment pourrait-elle intervenir comme coût ou bénéfice avant que la décision soit prise? On pourrait, bien sûr, considérer qu'une émotion non induite qui se manifesterait de façon soudaine et inattendue puisse *résulter* d'une décision en tant que coût ou bénéfice; mais si elle *résulte* d'une décision sans avoir été anticipée, alors elle n'a pas influencé cette décision.

Une fois établi qu'une émotion non induite peut figurer comme coût ou comme bénéfice d'une décision à prendre à la condition d'être anticipée comme résultat possible de l'une ou l'autre des options en présence, on doit ajouter comme condition que cette même émotion ne doit pas constituer le but à atteindre pour le décideur - auquel cas elle serait une émotion induite plutôt que non induite -, mais elle doit plutôt constituer un effet secondaire ou concomitant obtenu dans l'atteinte d'un autre but visé par l'individu dans sa décision. Si je laisse ma conjointe dans le but explicite de m'engager dans une autre relation mais que j'anticipe également que j'en tirerai la fierté d'avoir mis fin à une situation pénible, alors, certainement, cette fierté anticipée pourra intervenir comme bénéfice dans ma décision à prendre même si le bénéfice premier est le plaisir de pouvoir m'engager dans une nouvelle relation passionnante. Par contre, si je laisse ma conjointe dans le but explicite d'éprouver la fierté de l'être courageux, alors nous sommes en présence d'un bénéfice émotionnel qui a été

recherché, donc d'une émotion induite. Il serait donc partiellement inexact ou à tout le moins incomplet de dire qu'une émotion désirée pour elle-même puisse constituer un bénéfice dans une décision à prendre. Ce ne peut être le cas que pour les émotions induites. Dans le cas des émotions non induites, celles-ci doivent être anticipées et doivent figurer comme un effet non recherché et secondaire ou concomitant à la décision pour pouvoir intervenir comme coûts ou comme bénéfices dans cette même décision.

Mais alors une difficulté risque de se produire : qu'est-ce qui peut garantir que le bénéfice émotionnel anticipé est bel et bien un effet secondaire non recherché attestant ainsi que nous sommes en présence d'une émotion «non induite» dans la décision? Quand je décide de laisser mon partenaire pour le plaisir d'une nouvelle relation amoureuse - qui est un bénéfice premier pour moi - et que j'anticipe en sus une émotion de fierté dans cette décision - laquelle fierté représente pour moi un bénéfice secondaire anticipé -, se pourrait-il que ce bénéfice anticipé ait pour moi une valeur d'utilité supérieure à celle de mon bénéfice premier (nouvelle relation) et qu'alors la véritable raison pour laisser mon partenaire soit la fierté que j'en tire, auquel cas, évidemment, on pourrait objecter qu'on est en présence d'une émotion «induite»? La solution à un problème de cette nature est d'exiger que pour qu'une situation décisionnelle fasse intervenir une émotion non induite mais anticipée comme bénéfice dans cette même décision, le bénéfice émotionnel anticipé et non induit doit être inférieur au bénéfice premier envisagé par l'individu dans sa décision. Dans un tel cas, on pourra raisonnablement penser qu'on est bel et bien en présence d'une émotion de fierté qui est non induite parce que le

bénéfice escompté qui a la plus grande valeur d'utilité pour l'individu est le plaisir de vivre une nouvelle relation et, en cela, il s'avère à la fois recherché et décisif. Évidemment, si ce bénéfice premier est *à lui seul* décisif, on pourra toujours continuer à penser que l'émotion non induite (dans l'exemple, la fierté) constitue encore un bénéfice anticipé dans la décision, mais c'est un bénéfice de luxe parce qu'on aurait pu s'en passer sans affecter la décision. Dans ce cas, la thèse que les émotions non induites peuvent intervenir comme bénéfiques dans la décision ne se trouve pas invalidée, mais elle perd éminemment de son intérêt. La situation se corse quand le bénéfice premier d'une décision (dans l'exemple, le plaisir d'une nouvelle relation) a besoin du bénéfice secondaire anticipé (la fierté, comme émotion non induite) pour faire pencher la balance décisionnelle. Si, par exemple, le plaisir d'une nouvelle relation ne suffit pas à lui seul à me faire décider de laisser mon partenaire mais que, conjugué à la fierté que j'anticipe en tirer secondairement, il y parvient, que me reste-t-il pour garantir que ce bénéfice émotionnel marginal, mais néanmoins nécessaire, n'est pas recherché et ne constitue donc pas une émotion induite? La seule réponse plus ou moins satisfaisante qu'on puisse fournir à cette question relève en quelque sorte de l'introspection du décideur et des raisons qu'il invoquera pour justifier sa décision de laisser ou non son partenaire. C'est ici, je pense, que la distinction entre «émotions induites» et «non induites» peut rencontrer sa limite dans la question de savoir si les émotions non induites peuvent figurer comme bénéfiques dans la décision. Il y a des cas, peu fréquents mais néanmoins possibles - comme celui que je viens d'évoquer - où le caractère *non recherché* de l'émotion non induite est difficile à établir quand celle-ci prétend figurer comme bénéfique dans une décision. Ce sont de tels cas qui font dire

à Elster (1999) que la thèse des émotions comme coûts ou bénéfiques dans une décision est un peu simple ou réductrice au sens où les émotions anticipées sont plus souvent des *raisons* - qu'il appelle des forces psychiques intérieures - qui viennent conforter par rationalisation des décisions déjà plus ou moins orientées à partir d'un calcul d'autres coûts et bénéfiques.

Je pense quant à moi que ce point de vue est un peu nébuleux dans la mesure où il ne démontre pas clairement que l'émotion n'entre pas dans le calcul des coûts et bénéfiques d'une décision quand anticipée et non recherchée. Une *raison* peut en effet témoigner de la présence d'un bénéfice anticipé. À vrai dire, la fierté comme émotion non induite anticipée peut toujours figurer comme bénéfice à envisager dans la décision de laisser son partenaire, le problème encore une fois est de savoir si elle constitue un bénéfice assez important aux yeux de l'individu pour orienter sa décision et devenir ainsi recherchée, donc induite.

En d'autres termes, voilà bien l'issue de la discussion : les émotions non induites mais anticipées peuvent figurer comme bénéfiques dans une décision à la condition de ne pas être déterminantes pour celle-ci. Dans un tel cas, le risque serait grand qu'elles poussent l'individu à vouloir les rechercher pour elles-mêmes, la décision à prendre devenant alors un moyen pour les atteindre plutôt que pour chercher à atteindre un autre but comme ce devrait être le cas pour des émotions non induites.

Si mon analyse est juste, alors on pourra dire que :

- 1- toute émotion non induite qui se manifesterait de façon soudaine et inattendue ne peut figurer comme coût ou bénéfice à envisager d'une décision;
- 2- toute émotion non induite qui serait anticipée peut figurer comme coût ou bénéfice d'une décision;
- 3- si, toutefois, l'émotion non induite anticipée constitue un bénéfice envisagé dans la décision, ce bénéfice ne doit pas être déterminant pour la décision parce qu'il risque alors de traduire un processus d'émergence émotionnelle qui n'est plus celui de l'émotion non induite mais bien celui de l'émotion induite.

Le lecteur notera ici que le problème de confondre l'émotion non induite et celle induite dans la question de pouvoir les faire figurer comme coûts ou bénéfices dans une décision ne se pose pas quand l'émotion non induite anticipée constitue un *coût* parce que, comme nous le verrons plus loin, en principe l'agent rationnel ne cherchera à induire que des émotions qui sont bénéfiques pour lui à tous égards. Si l'émotion non induite anticipée représente un coût, on peut douter sérieusement que l'agent rationnel cherche à l'induire.

On voit donc qu'avant de statuer si les émotions en général peuvent figurer ou pas comme coûts et bénéfices dans une décision comme l'ont respectivement fait, mais de façon incomplète, Greenspan et Elster, on a besoin de cette distinction entre les émotions non induites et celles induites. Elle renvoie à des différences dans le processus d'émergence émotionnelle qui commandent à leur tour des différences dans l'analyse de leurs éventuelles

conditions de rationalité. Ainsi, par exemple, quand il s'agit de voir si on peut insérer à profit les émotions non induites dans le modèle standard du choix rationnel comme on peut le faire aisément pour les émotions induites, la réponse devient plus restrictive et plus nuancée pour les premières.

Si l'on résume, il ressort de nos analyses sur les rationalités *en amont* et *en aval* du processus émotionnel (R_1 et R_3) qu'il est effectivement possible de rencontrer à l'intérieur de celui-ci des «transitions» qui soient «objectivement» irrationnelles à différents égards.

Tel pourrait être le cas d'émotions qui, *en amont* du processus, seraient engendrées par une évaluation mal fondée de la situation déclenchante, c'est-à-dire une évaluation qui contient principalement des croyances irrationnelles parce qu'inconsistantes ou parce que non reliées à certaines «évidences» et, secondairement, des désirs eux aussi plutôt irrationnels du type par exemple «désirer ce que l'on a» sous forme notamment de persévération. On notera toutefois ici que l'inconsistance est permise dans le cas des désirs. Je peux par exemple éprouver alternativement deux émotions contraires qui s'appuient sur une même croyance et qui sont toutes deux rationnelles sous réserve qu'elles ne fassent pas appel à une même raison ou à un même désir. Je peux croire que mon adversaire - qui est en même temps mon ami - a remporté la victoire contre moi et, ce faisant, en être triste parce que je désirais gagner. Mais je peux aussi me réjouir de sa victoire parce que je désire que ses efforts soient reconnus comme j'aimerais que les miens le soient si j'étais à sa place. Dans un même temps T , je peux alterner

à des sous-temps t , et t' entre ces deux émotions contraires qui reposent sur une même croyance que mon ami a gagné, mais sur deux désirs incompatibles. P. Greenspan (1980) a développé de façon très éclairante cet exemple de rivalité. En général, toutefois, on doit admettre que si un individu s'irrite dans le cas d'une insulte proférée par un étranger et se réjouit, dans l'autre cas, de la même insulte proférée par le même étranger - toutes conditions et raisons égales par ailleurs -, de telles émotions appellent certainement à une forme d'irrationalité. Il en serait de même pour un individu qui envierait un autre parce qu'il possède un bien identique à celui qu'il a lui-même. Comme émotion, l'envie demande à son «possesseur» de désirer ce qu'il n'a pas. Au cas contraire et en l'absence d'une explication pertinente, une envie qui repose sur un désir de posséder ce que l'on a serait sûrement irrationnelle à cet égard. Enfin, *en amont* toujours, on pourrait avoir des émotions «objectivement» irrationnelles si elles reposent sur des attitudes ou des valeurs qui ne sont pas en équilibre avec les valeurs ou attitudes entretenues par l'individu et généralement admises dans son milieu. Évidemment, cette référence au principe de l'équilibre réfléchi s'analyse au plan de la rationalité dans une approche cohérentiste et demande en cela, comme nous l'avons vu, un examen minutieux des éléments qui «entrent» dans l'équilibre à établir. Mais il est clair que si «envers et contre tous y compris moi», je me réjouis du viol de ma fille, ma joie est certainement irrationnelle.

En aval cette fois, on pourrait avoir des émotions qui, en tant que processus toujours, sont marquées d'irrationalité au sens où elles conduisent à des décisions et à des actions

qu'elles sont incapables de justifier rationnellement parce que, *mutatis mutandis*, on ne s'attend pas à ce que de telles actions s'invoquent de telles émotions et parce que la valence qu'on accorde à ces dernières ne trouve pas écho dans ces actions. C'est donc dans la transition entre l'émotion éprouvée et l'action qui en résulte que l'irrationalité pourrait se manifester. Par exemple, si j'exulte de joie au constat que mon billet de loterie me mérite un million de dollars et que, sous cette même émotion, je fais brûler mon billet dans le foyer, je fais certainement preuve d'irrationalité dans le sens où mon action vient éliminer la valence positive que j'accorde à mon émotion et à la situation qui l'amène. En outre, justifier cette action par la joie d'avoir gagné serait certainement jugé irrationnel dans un monde où le désir d'améliorer son sort et la croyance que l'argent y contribue mènent à considérer comme probable et attendue la joie d'un gain important et l'action d'en bénéficier. Évidemment, je dois aussi partager ce désir et cette croyance pour que l'on juge irrationnelle ma justification de brûler mon billet par la joie d'avoir gagné. Si je suis de ceux qui, envers et contre tous, croient aux malheurs de la richesse et désirent vivre dans la pauvreté, il pourrait être rationnel de brûler ce billet de Satan en invoquant comme raison de mon action la crainte d'y perdre mon âme.

Cela dit, dans le schéma du processus émotionnel apparaissant à la page 364, j'ai aussi indiqué qu'il existe un autre moment (R_2) où la question de la rationalité des émotions se pose. Il s'agit de celui où l'individu évalue l'impact sur lui des croyances et des désirs qu'il entretient à propos de la situation déclenchante. J'ai parlé à ce moment-là d'une sorte de rationalité *intrinsèque* ou endogène à l'émotion, laquelle rationalité posséderait un caractère plutôt

«subjectif». Cette émotion témoignerait alors d'une vue personnelle de soi dans le monde qui ne reposerait pas nécessairement sur une évidence. Ainsi, voir dans un «bonjour» poli une insulte qui m'est adressée et m'en irriter peut paraître une émotion inappropriée parce qu'elle ne repose sur aucune évidence que cet individu veut m'insulter en me saluant. Mais si vraiment je vois la situation ainsi, n'est-il pas rationnel que je m'en irrite? C'est ce genre de raisonnement et de discussion qu'il faut maintenant éclaircir avant de passer à l'analyse des émotions «induites». La question principale qui se pose ici est la suivante : y a-t-il dans le processus émotionnel un élément de contenu qui soit pratiquement toujours rationnel? Je ne connais pas d'auteurs qui aient répondu catégoriquement dans l'affirmative à cette question. Pourtant, nombreux sont ceux qui considèrent que la rationalité des émotions réside essentiellement dans leur caractère approprié à une situation perçue par l'individu. Elster, Greenspan et De Sousa sont de ceux-là. Pour examiner plus en profondeur cette question, il faut d'abord voir brièvement ce qu'ont dit ces auteurs sur le caractère approprié ou non des émotions car, malgré quelques nuances, les trois reconnaissent en ce caractère un signe distinctif de rationalité.

4.3.3 - Rationalité intrinsèque

Chez De Sousa (1987), le caractère approprié d'une émotion est en fait sa condition de succès. Il constitue en quelque sorte la garantie qu'à la situation ou l'objet évoquant l'émotion de la susciter. Mais cette garantie n'est pas une propriété exclusive à la situation. Elle dépend de l'évaluation que fait l'individu de cette même situation, laquelle évaluation dépend à son

tour des scénarios paradigmatiques que l'individu a pu développer sa vie durant sous le mode instinctif et sous le mode de l'apprentissage social. Il y a, par exemple, chez tous les humains une réaction instinctive de peur dès lors qu'une voix très forte et soudaine se fait entendre. Cette réaction de peur s'installe d'abord instinctivement chez les enfants dès la naissance et ne constitue pas à proprement parler un scénario à l'origine. Mais au fil des ans, par apprentissage social, divers scénarios viendront «nuancer» cette peur de sorte que, par exemple, la voix forte et soudaine fera moins peur à celui ou à celle qui l'entend d'un Pavarotti en plein crescendo lors d'un concert! Pour De Sousa, c'est autour de ces scénarios paradigmatiques que se joue le caractère approprié d'une émotion. Une émotion sera appropriée si et seulement si la situation qui l'évoque est vue par l'individu comme similaire à une situation d'un scénario paradigmatique qui s'y ajuste. Autrement dit, l'individu doit voir dans la situation «quelque chose» qui appelle à une émotion donnée comme le lui ont appris ses scénarios. Cela n'exige pas que les scénarios soient fixes ou qu'une situation ne rappelle qu'un scénario. Elle peut même en rappeler qui soient apparemment incompatibles, par exemple se méfier des hommes riches et les admirer. En fait, une émotion pourrait être inappropriée - et par-delà irrationnelle chez De Sousa - si elle traduit chez l'individu une évaluation de situation qui ne ressemble à aucun scénario que possède l'individu. La question est de savoir si, d'un point de vue cognitif, il est possible d'évaluer une situation sans référence à aucun scénario. Personnellement, je pense que non, surtout si, en appui à De Sousa, on accepte l'idée que, pour juger une émotion appropriée, on doit introduire dans l'analyse une notion de «normalité individuelle» pas toujours facile à cerner et épistémiquement suspecte. Mais accepter l'idée d'une évaluation

d'une situation sans aucune référence à des scénarios appris est encore plus suspect à moins d'admettre des émotions que l'on pourrait programmer sous forme d'injection médicamenteuse ou de stimulation cérébrale. Mais là, on ne parle évidemment plus d'une évaluation cognitive de la situation.

Bien sûr, on pourrait discuter en détails ce point de vue de l'auteur, mais ce qu'il importe de faire ressortir pour nos propos, c'est que chez De Sousa, une émotion est rarement inappropriée ou irrationnelle dans la mesure où l'évaluation que fait un individu d'une situation finit presque toujours par rejoindre par un ou plusieurs fils un quelconque scénario de sa vie. Cela dit, De Sousa se garde de conclure qu'une émotion soit *nécessairement* appropriée. Pour lui, les cas de névroses sévères et de psychoses véhiculent des émotions souvent inappropriées parce qu'elles correspondent à des scénarios tout mêlés dont on ne retrouve pas la correspondance dans la vie «normale» de l'individu concerné. Je ferai remarquer ici que De Sousa ne rejette pas l'idée que des scénarios soient à la base des évaluations faites par les gens souffrant de troubles névrotiques sévères. Mais il mentionne plutôt que ces scénarios apparaissent, à l'observateur tout au moins, mêlés et en rupture avec les scénarios habituellement utilisés par l'individu. En un sens, ils peuvent donc introduire de l'irrationalité par inconsistance dans l'émotion éprouvée. Mais, en un autre sens, en soutenant évaluativement l'émotion apparemment «marginale», ils font en sorte que cette émotion ne soit ni le fruit du hasard, ni le fruit d'une quelconque programmation hors du champ cognitif. Je reprendrai cette idée un peu plus loin.

Chez Elster (1985), on constate un point de vue similaire à celui de De Sousa quant au caractère approprié ou non des émotions. Pour lui, une émotion est appropriée - et par-delà intrinsèquement rationnelle - quand elle correspond aux croyances ou aux désirs qui l'ont amenée, bref à l'évaluation que fait l'individu de la situation. Mais Elster ajoute comme contrainte qu'une telle évaluation doit être fondée, soit au plan interpersonnel, soit au plan intrapersonnel. Dans le premier cas, une émotion serait appropriée de façon fondée si elle correspond normativement à une émotion que «l'on s'attend» de voir se réaliser. Évidemment, Elster concède qu'il y a là une question de normes sociales qui peut être discutable. On peut toujours blâmer quelqu'un pour s'être mis en colère dans une situation donnée, mais peut-on vraiment le blâmer d'être en colère, point? Dans le second cas, Elster évoque quelques critères qui permettraient de juger du caractère intrapersonnellement approprié d'une émotion. En termes de *consistance* intersituationnelle, par exemple, il pourrait être inapproprié d'avoir peur de traverser un pont le lundi, mais pas le mardi. En termes d'*intensité*, il pourrait aussi être inapproprié d'éprouver une forte colère pour quelqu'un qui nous pousse légèrement dans une foule très dense. Enfin, en termes de *déviante causale*, il pourrait être inapproprié de se sentir coupable de la mauvaise température auprès d'invités. Quoiqu'on puisse dire de la force argumentative de ces critères, on voit bien qu'ils empêchent leur auteur de conclure à une nécessaire rationalité intrinsèque des émotions. Je constate toutefois que même avec ces contraintes, Elster ne répond pas clairement à la question qu'il pose lui-même en cette matière : peut-on, en termes de rationalité, blâmer quelqu'un d'éprouver une émotion? J'y arrive.

Enfin, chez Greenspan (1995), une émotion appropriée en est une dont la composante évaluative (croyances + désirs) répond à une certaine évidence perceptuelle (*significant perceptual warrant*). Il n'est pas nécessaire pour elle que l'émotion repose sur des croyances fondées comme le suggérait Elster, mais la perception qu'a l'individu d'une situation doit admettre «le possible» comme évidence minimale. Si, par exemple, j'ai peur qu'un serpent anesthésié me morde, il n'est pas nécessaire que le serpent soit éveillé pour que ma peur soit appropriée, mais il faut par contre qu'il y ait un serpent! De même, je ne peux pas éprouver une colère appropriée devant une insulte qui n'est jamais venue. Greenspan parle de cette forme d'adéquation de l'émotion à une certaine évidence perceptuelle comme d'une rationalité de premier niveau ou plus précisément comme d'une rationalité «représentationnelle». En fait, la position de Greenspan exige d'une émotion appropriée qu'elle repose au moins sur une raison pour l'individu d'avoir cette émotion, cette raison émergeant d'un ensemble signifiant d'informations disponibles à ce même individu. Par exemple, pour éprouver une méfiance appropriée envers un courtier financier, il suffirait pour Greenspan que je perçoive chez ce courtier «quelque chose» qui me rende inconfortable et distant face à lui. Quant à savoir ce que l'on devrait exiger de ce «quelque chose», Greenspan est plutôt muette là-dessus. Serait-ce son regard fuyant ou ses souliers mal cirés...? Mais au-delà de cette question, on note aussi chez cette auteure le refus de se compromettre quant à une forme de rationalité intrinsèque qui soit toujours présente dans l'émotion. Or, c'est précisément ici l'idée que j'aimerais avancer : si, d'un point de vue «objectif», dans tout processus émotionnel, il est possible de rencontrer en amont et en aval des transitions marquées d'irrationalité au sens développé antérieurement, d'un point de vue «subjectif» et intrinsèque toutefois, tout processus émotionnel présente toujours un élément de contenu rationnel. Pourquoi?

On aura noté d'abord que les trois auteurs mentionnés précédemment associent au caractère approprié des émotions un contenu minimal de rationalité qu'ils font reposer sur la correspondance entre l'évaluation que fait l'individu de la situation et l'émotion en résultant. Ainsi, il serait approprié d'éprouver une grande tristesse devant un événement que l'on évalue attristant, de la joie devant un événement réjouissant, de la peur devant un événement menaçant, etc. De là, les trois auteurs admettent qu'on puisse parler d'une rationalité intrinsèque à l'émotion originant de son caractère approprié à l'évaluation de la situation faite par l'individu. Mais ils ajoutent qu'à divers égards (intensité, durée, fondement erroné, etc.), on peut rencontrer des émotions qui soient inappropriées et par-delà intrinsèquement irrationnelles. On doit donc noter ici que les critères suggérés pour juger de l'inadéquation (*inappropriateness*) d'une émotion sont multiples alors que le critère pour juger de son caractère approprié se limite à une correspondance entre l'émotion et l'évaluation de la situation par l'individu. Si on prend à la lettre ce dernier critère d'adéquation (*appropriateness*) et qu'on l'applique comme seul critère d'inadéquation - ce qui peut tout à fait être dans l'ordre -, on dira donc qu'une émotion pourra être jugée inappropriée si elle ne correspond pas à l'évaluation que fait l'individu de la situation en cause. Je soumets que selon la lecture cognitive des émotions qu'on a faite jusqu'ici, il serait très étonnant qu'une émotion ne corresponde pas à l'évaluation que fait l'individu d'une situation - en un sens que je préciserai plus loin - puisque justement, en tant qu'émotion, elle résulte d'une telle évaluation, toujours d'un point de vue cognitif. Si cela est juste, la question d'une rationalité intrinsèque aux émotions acquiert pleine légitimité et mérite alors d'être étudiée.

Pour y arriver, il est d'abord nécessaire, je pense, d'examiner brièvement trois principaux arguments qui, sans appuyer explicitement une nécessaire rationalité intrinsèque aux émotions, anticipent néanmoins cette possibilité.

Le premier de ces arguments se rapporte à une rationalité justifiante à la Greenspan et exige d'une émotion rationnelle qu'elle soit justifiée par une raison. En exagérant un peu les propos de cette auteure, on dirait qu'une émotion contient toujours en un sens un élément de rationalité parce qu'elle repose toujours sur une raison. En effet, en autant que les émotions sont considérées dans le sens exposé à la fin du chapitre 1, on ne dit pas habituellement : «Je suis en colère, mais sans raison». Toute émotion appellerait à une justification. Sans même vouloir discuter un contre-argument du langage ordinaire qui évoquerait le fait qu'on puisse effectivement dire être en colère sans raison, je dirai simplement ici que l'argument d'une nécessaire rationalité intrinsèque aux émotions par le biais de leur soi-disant constante justification est irrecevable dans le sens où il renvoie plutôt au type de rationalité *en amont* examiné antérieurement dans le processus émotionnel. Or, quand on a étudié cette question, nous avons bien fait remarquer que pour qu'une émotion se trouve justifiée rationnellement, la ou les raisons invoquées doivent répondre à certains critères. Je ne peux pas rationnellement justifier ma honte par le fait que le soleil se couche à l'ouest, sans plus de détails. Dans un tel cas, mon émotion «honte» serait irrationnelle *en amont* eu égard à la raison évoquée. Comment donc pourrait-on soutenir que cette même raison - parce qu'elle est une raison - conférerait par ailleurs une rationalité intrinsèque à ma honte ? Il n'est pas interdit de penser

qu'à l'intérieur d'un même processus émotionnel, on puisse rencontrer à la fois de l'irrationalité et de la rationalité. C'est même une idée que je soutiens manifestement dans cette thèse. Mais pour cela, il ne faut pas regarder au même endroit ni se servir du même argument pour appuyer deux affirmations contraires.

Il serait hautement suspect de dire qu'un processus émotionnel est marqué d'irrationalité parce que justifié par une raison mal fondée *en amont* et intrinsèquement rationnel, d'autre part, parce que fondé sur cette même raison en tant que raison. S'il suffit de «piger» une raison pour insuffler de la rationalité aux émotions, l'exercice se passe de réflexion. Ça ne fait pas très sérieux, car même si on admettait que les émotions aient toujours leurs raisons, il faudrait exiger plus de ces raisons que leur seule présence pour qualifier l'émotion d'intrinsèquement rationnelle. En plus, si la ou les raisons en cause satisfaisaient aux critères de rationalité, on serait en présence d'une rationalité *en amont* plutôt que d'une rationalité «intrinsèque» en quelque sorte.

Un deuxième argument pouvant militer en faveur d'une telle forme de rationalité est celui des inférences minimales contenues dans les croyances sur lesquelles repose l'émotion. On pourrait traduire cet argument en disant qu'avoir une émotion reposant sur une conjonction de croyances et de désirs en fonction de notre intérêt personnel, suppose minimalement qu'on peut comprendre une situation à partir de certaines croyances qui soient vraies ou fausses, mais qui reposent sur des inférences minimales valides. Par exemple, si je crois que tous les

hommes barbus, et seulement ceux-ci, sont dangereux et que je croise un homme barbu, alors j'inférerai qu'il est dangereux et, du coup, il sera rationnel que j'en aie peur. Ma croyance a toutes les chances d'être irrationnelle parce que mal fondée, mais mon émotion «peur», elle, procède d'une inférence valide. Ceux qui soutiennent l'idée d'une rationalité intrinsèque aux émotions à partir d'un tel argument considèrent que toute émotion résulte, dans sa partie évaluative, d'inférences valides et minimales comme celle présentée ici. Son intentionnalité et son fondement évaluatif exigent, pour pouvoir la décrire et la rendre intelligible, l'utilisation de mécanismes inférentiels minimaux. Ce sont eux qui nous garantissent que l'émotion n'est ni aléatoire, ni arbitraire, ni impérative. Cet argument convient partiellement à la thèse d'une rationalité intrinsèque aux émotions dans le sens où il met en lumière le fait que, pour soi et pour autrui, l'émotion est rarement, pour ne pas dire jamais, opaque. On y trouve toujours un certain orifice par lequel on parvient, tant soit peu, à la comprendre et à en rendre compte. Nous sommes probablement en présence ici d'une rationalité minimale à la Cherniak telle que discutée au chapitre 3. Dans les termes de De Sousa, nous parlerions plutôt d'une rationalité catégorielle en distinction avec une rationalité évaluative. La première s'oppose à l'a-rationalité, mais admet l'irrationalité. La seconde s'oppose à l'irrationalité, mais est nécessairement comprise dans la première. Sous ce registre, on pourrait dire qu'évaluativement un individu peut se tromper dans son évaluation d'une situation et éprouver de là une émotion qui soit irrationnelle, mais, catégoriellement, l'évaluation qu'a faite l'individu aurait beau être erronée, elle n'en serait pas moins une évaluation qui, à même des inférences minimales, s'inscrirait comme une activité cognitive s'opposant à l'a-rationalité.

Pourtant, on serait probablement aussi en droit d'exiger d'une émotion plus qu'une simple capacité élémentaire d'être comprise pour qu'elle puisse être qualifiée d'intrinsèquement rationnelle. La question ici en est une normative : la rationalité se contente-t-elle de ce qui est intelligible?

Enfin, le troisième argument annoncé ramasse un peu les deux premiers et pointe plus particulièrement vers la correspondance entre l'émotion et les croyances sur lesquelles elle repose. Elster, on l'a vu, pose la question clairement : si on peut blâmer un individu pour telle croyance, peut-on le blâmer pour l'émotion qui en résulte? Lazarus & Lazarus (1984), eux, ne font pas de mystère avec la réponse : toute émotion est rationnelle si elle correspond aux croyances qui l'amènent. Or, comme une émotion particulière est toujours déterminée par des croyances particulières auxquelles elle correspond, alors elle serait toujours intrinsèquement rationnelle si l'on étend la pensée de Lazarus & Lazarus. On a là, au fond, une reproduction de l'argument évoqué par Elster et Greenspan au sujet du caractère approprié ou non des émotions. Elles seraient appropriées si elles correspondent à l'évaluation de la situation par l'individu. En substituant le terme «rationnel» au terme «approprié», on obtiendrait donc qu'une émotion est rationnelle si elle correspond à l'évaluation de la situation par l'individu. Dans les termes de Kelly (1972), nous dirions que nous sommes en présence d'une rationalité de nécessité logique : comme toute émotion est causée par une évaluation de situation par l'individu, si celui-ci a une émotion, c'est qu'il a évalué au préalable une situation conduisant à cette émotion. Sans revêtir un caractère purement tautologique, un tel argument pêche

sûrement par indétermination dans sa prétention à convaincre d'une rationalité intrinsèque à toute émotion et ce, à plus d'un égard.

D'abord, avant d'admettre qu'une émotion contienne toujours un élément de contenu rationnel du fait de sa correspondance avec l'évaluation que fait l'individu d'une situation, la démonstration doit répondre en premier à l'objection voulant qu'on puisse évaluer une situation comme positive ou négative pour soi sans pour autant y faire correspondre une émotion. En effet, il m'arrive de trouver attristant la pauvreté dans le monde mais de ne pas en être triste, de trouver réjouissant le jeu d'enfants dans une cour d'école sans en être joyeux, de trouver menaçant un orage sans en avoir peur. Quel est ici, pour reprendre une expression consacrée, le chaînon manquant? J'ai déjà dit que l'évaluation que fait un individu d'une situation comme positive ou négative ne suffit pas à l'émotion. En fait, dans l'expérience émotionnelle, l'individu évalue toujours *sa* propre position dans la situation. Il mesure en d'autres termes l'effet de la situation sur sa personne. Mais cette mesure se fait toujours en fonction de son *intérêt* personnel, d'où l'importance de cette notion déjà développée.

Si l'on se réfère au schéma de la page 364, on voit que, dans tout processus émotionnel, il y a une croyance fondamentale en vertu de laquelle l'individu évalue que la situation - qu'il a déjà appréhendée à un premier niveau - sert ou dessert son intérêt qu'il désire préserver ou renforcer, doit-on par ailleurs supposer. Imaginons, par exemple, qu'un passant m'insulte sur le trottoir : j'entends les mots qu'il prononce, je les évalue outrageants et je désire ne pas me

faire insulter; pourtant, je souris aux propos de ce passant plutôt que de m'en offusquer par colère. Cette absence d'émotion s'explique par le fait que je n'ai pas vu dans cette insulte une menace à *mon* intérêt. Elle ne m'a pas touché pour ainsi dire. Croyant mon intérêt personnel non en cause, l'insulte m'indiffère. Mais si j'avais eu la croyance fondamentale que mon intérêt personnel est attaqué ou menacé par de tels propos, cela aurait ajouté de l'intensité à mon désir de ne pas être insulté et la frustration de ce désir aurait alors amené l'émotion sous une forme de plaisir ou de déplaisir que j'aurais pu reconnaître comme de la joie ou de la colère selon mes scénarios paradigmatiques comme le suggère De Sousa. Ce désir de ne pas être insulté pourrait être interprété dans le cas présent comme une émanation du méga-désir d'être considéré positivement ou respecté, lequel méga-désir participe, comme on l'a vu, de l'intérêt général des individus. On doit donc préciser dans cette discussion que l'élément de contenu rationnel qui apparaîtrait presque toujours dans l'émotion ne résulterait pas de la correspondance entre l'émotion et l'évaluation de *la situation* comme telle par l'individu, mais plutôt de la correspondance entre l'émotion et l'évaluation que fait l'individu de *sa position* dans la situation : ce que j'ai explicité en termes de croyance générale que son intérêt personnel est en jeu.

Il faut voir dans cette analyse un rapprochement avec ce que De Sousa (1987) appelle la rationalité «axiologique» de l'émotion, c'est-à-dire une rationalité qui se rapporte à la valeur qu'accorde un individu à une situation en fonction de ses buts. Par exemple, on devrait rationnellement s'attendre à ce qu'un individu qui reçoit de son patron une augmentation de

salaire de cinq dollars par semaine soit somme toute plus heureux qu'avant son augmentation puisqu'objectivement il est plus riche de cinq dollars. Son intérêt est donc mieux servi qu'avant. Pourtant, ce même individu pourrait très bien réagir émotionnellement avec colère devant une telle augmentation, la considérant méprisante à son égard compte tenu de sa contribution à l'entreprise. On peut penser ici que l'individu croit que cette augmentation de salaire ne sert pas son intérêt parce qu'elle ridiculise ou, au mieux, sous-estime grandement ses efforts et accrédite la thèse du patron qu'il n'est pas ambitieux et que, naïf, il se contentera de peu. Cette croyance que son intérêt est mal servi procède donc d'une valeur et d'une signification subjectives que l'individu accorde à son augmentation en fonction du but qu'il poursuit : que son augmentation de salaire traduise équitablement sa contribution et qu'elle satisfasse ainsi, par exemple, son désir d'être estimé qui, comme on le sait, fait partie de ses désirs fondamentaux, donc de son intérêt.

Toutefois, avant d'admettre que l'émotion contiendrait presque toujours un élément qui lui soit intrinsèquement rationnel du fait de sa correspondance avec l'évaluation que fait l'individu de sa position dans une situation donnée, il faut aussi envisager la question de la pertinence de l'émotion particulière suscitée.

Supposons, par exemple, que j'éprouve une émotion issue d'un conjonction «croyance - désir» de la forme générale «je crois que p et je désire $non\ p$ »; partant de là, devrais-je éprouver une émotion de honte, de tristesse, de peur ou de colère? Ce sont là en effet quatre émotions

à valence négative qui pourraient très bien s'ajuster à la conjonction «croyance-désir» mentionnée et qui témoigneraient aussi que l'individu voit son intérêt menacé - ce qu'il ne désire pas - dans la situation concernée. De Sousa répondrait à cela que ce sont les scénarios paradigmatiques de l'individu qui sélectionnent et «nomment» l'émotion. Je pense qu'en un sens il a raison et c'est d'ailleurs ce dont rend compte le schéma proposé à la page 364. Sa réponse demeure toutefois incomplète ou peu explicite à mon point de vue. Certes, l'émotion éprouvée est construite à l'aide de scénarios auxquels elle correspond et, en ce sens, elle ne répond pas du hasard ou de l'arbitraire. Mais quand De Sousa fait reposer cette forme de rationalité subjective sur un critère somme toute de «normalité individuelle», il introduit là un critère de rationalité qui n'est pas particulièrement translucide, comme il le reconnaît lui-même d'ailleurs. Il ajoute toutefois que c'est peut-être là le seul critère dont nous disposons pour arriver à comprendre, par exemple, pourquoi Pierre éprouve de la honte dans une situation donnée alors que, rationnellement, on en attendrait de la colère.

Cet argument, je pense, est limité. La différenciation émotionnelle peut bien relever, en partie, de scénarios paradigmatiques, elle répond néanmoins à des exigences conceptuelles - introduites par le langage culturel - que ces scénarios ont justement appris à reconnaître. Croire que p et désirer p peut mener à la joie, mais aussi à la fierté. Toutefois, s'il est rationnel de se réjouir d'avoir gagné à la 6/49, ça l'est moins, en apparence, d'en être fier quand le numéro gagnant a été tiré au hasard et que le billet nous a été donné. Dans notre langage et dans notre culture, la fierté exige dans ses conditions de réalisation, une composante auto-référentielle qui

pourrait, par exemple, prendre la forme de : fierté = croire que p , désirer p et croire que la satisfaction du désir de p est causée intentionnellement par x (soi-même). On voit bien ici qu'à même l'analyse du langage - avec ses variantes culturelles -, il y aurait une vaste enquête à faire autour des conditions de réalisation de chacune des émotions véhiculées par le langage. Ce qui est certain c'est que, comme il existe, d'une part, des scénarios relativement universels en cette matière et, d'autre part, des émotions aux exigences conceptuelles plus variables selon les cultures langagières, on ne peut pas dire qu'au nom d'un critère de «normalité individuelle», n'importe quelle émotion, dans son idiosyncrasie, soit la bienvenue au pays de la rationalité subjective. Si, d'aventure, nous devions rencontrer un quidam qui se dise fier de la dernière chute de neige, il faudrait certainement ou bien exclure toute forme de rationalité intrinsèque dans une telle émotion ou bien admettre notre impuissance à sonder en profondeur l'esprit pour le moins iconoclaste de cet individu. On ne dirait pas la même chose d'un partisan des Yankees qui, dans sa fierté de voir son équipe gagner les Séries mondiales, révèle pour son propre intérêt qu'en fin connaisseur, il appuyait la bonne équipe. Cet individu n'est pas fier des Yankees, il est fier d'être de ceux qui les appuient.

On voit donc que si on veut attribuer aux émotions un élément de contenu qui leur soit toujours rationnel, ce n'est pas particulièrement dans la correspondance entre les «noms» d'émotions, intégrés dans les scénarios paradigmatiques, et l'évaluation que fait l'individu de sa position dans une situation donnée, que l'on trouvera la voie la plus facile. S'il est vrai que nous apprenons à «nommer» des émotions selon les situations, la question de savoir si nous le

faisons pratiquement toujours de façon rationnelle met en jeu des objets d'analyse multiples, divers et complexes qui rendent ardue, voire périlleuse, la démonstration d'une telle idée. Je pense qu'il y a plus simple mais, par voie de conséquence, plus modeste. C'est précisément dans la correspondance qu'il y a entre la valence de l'émotion éprouvée et l'évaluation que fait l'individu que son intérêt est en jeu - menacé ou renforcé selon le cas - que l'on trouvera dans le processus émotionnel un élément de contenu presque toujours rationnel.

Pour s'en convaincre, posons la question suivante : un individu pourrait-il éprouver une émotion qui serait, à un égard, intrinsèquement irrationnelle parce qu'il lui accorderait une valence contraire à l'évaluation qu'il fait de l'impact de la situation sur lui. Plus précisément, pourrais-je juger comme très dommageable pour moi le fait d'avoir agressé mon fils - ce qui appellerait rationnellement une émotion à valence négative comme la honte, le regret ou la culpabilité - et en éprouver une émotion à valence positive comme la fierté ou la joie? Un tel cas appellerait certainement à l'irrationalité parce qu'il impliquerait que, devant une seule situation, un individu adopte à la fois une pro et une contre-attitude en même temps : il accorde une valence négative pour lui à un acte et en éprouve du même coup une émotion à laquelle il accorde une valence positive. Si vraiment l'intérêt personnel est menacé par une situation, il serait irrationnel d'en éprouver une émotion à valence positive à moins encore une fois que l'individu évalue que, dans son acte répréhensible, il y a un bénéfice à tirer pour son intérêt. On peut effectivement apprendre de ses erreurs ou se consoler de ses peines comme on peut aussi constater une note de tristesse ou de culpabilité dans une réussite. Je doute cependant que

des individus puissent se réjouir sincèrement et pleinement de leurs malheurs ou s'attrister tout aussi pleinement de leur bonheur. Ce qu'il y a de toujours rationnel dans l'émotion - et ce, du point de vue subjectif de la personne qui l'éprouve - c'est qu'en se manifestant sous forme d'attitude favorable ou défavorable selon le cas, elle se présente en cohérence avec la croyance qu'entretient l'individu qu'une situation donnée menace ou renforce son intérêt. Dit autrement, quand un individu croit que ce qui importe pour lui est menacé et qu'il en résulte une émotion, la valence accordée par l'individu à cette émotion sera toujours négative et, en cela, elle s'inscrira en cohérence avec la contre-attitude de l'individu envers la situation concernée. À l'opposé, quand un individu croit que ce qui importe pour lui est renforcé et qu'il en résulte une émotion, la valence de cette émotion sera toujours positive et s'inscrira, en cela, en cohérence avec la «pro-attitude» de l'individu envers la situation concernée. Pourquoi, les choses se présentent-elles de cette façon?

Une façon un peu lapidaire de répondre à cette question serait de dire que c'est ce que l'observation démontre. Je confesse avoir été tenté de suggérer que la valence émotionnelle soit *presque* toujours en concordance avec l'évaluation que fait l'individu de la mise en cause de son intérêt. Mais j'ai résisté à cette prudence un peu virginale parce qu'il me semble que, dans les faits, une telle concordance est *toujours* observée. Je ne connais pas de cas clair où un individu entretiendrait une croyance que son intérêt est renforcé, et un désir qu'il en soit ainsi, et éprouverait à la suite une émotion à valence négative. Si l'on devait admettre une telle possibilité, ce serait certainement dans des cas de troubles mentaux sévères où, en quelque

sorte, toute activités cognitive, se trouve affectée par un dérèglement majeur du système nerveux. De tels cas, s'il en est, sont certainement rarissimes. Dans la mesure où l'individu peut arriver à éprouver des émotions, la concordance entre la valence de ses émotions et l'évaluation qu'il fait de la mise en cause de son intérêt me semble toujours sauvegardée si l'on doit se fier à l'observation empirique.

Par ailleurs, s'il en est ainsi, cela dépend aussi de ce à quoi réfère la notion d'intérêt personnel. Si vraiment, comme je l'ai suggéré, l'intérêt s'alimente de la satisfaction de désirs *fondamentaux* chez l'humain, forcément la satisfaction ou la frustration de tels «méga-désirs» amèneront avec elles les sensations de plaisir ou de déplaisir selon le cas. Peu importe que ces «méga-désirs» soient mis en cause directement (ex. je te hais) ou indirectement par l'intermédiaire de désirs plus immédiats (ex. je ne pourrai pas t'accompagner), chaque fois qu'un individu évalue une situation comme satisfaisant ou frustrant certains désirs *importants* pour lui parce que participant à son intérêt, on doit s'attendre à ce qu'une sensation de plaisir - pour la satisfaction - et de déplaisir - pour la frustration - accompagne l'émotion qui pourrait en résulter. Cette valence émotionnelle vient en quelque sorte corroborer en toute cohérence l'évaluation faite par l'individu de la mise en cause de son intérêt. Cela est bel et bien un élément de contenu rationnel que l'on rencontre dans tout processus émotionnel. Je précise ici qu'il s'agit bien d'un élément dans le *processus* émotionnel, car l'expression «rationalité intrinsèque des émotions» peut laisser croire qu'en elles-mêmes les émotions sont toujours globalement rationnelles. C'est loin d'être ce que je prétends. Je veux simplement signifier

que, dans tout le processus émotionnel - tel qu'entendu jusqu'ici -, on peut toujours relever *un* élément de contenu qui soit minimalement rationnel : celui d'une correspondance cohérente entre l'évaluation que fait l'individu de la mise en cause de son intérêt et la valence de l'émotion qui en résulte.

Cela dit, si, en matière de rationalité, on adopte le point de vue que c'est d'abord l'agent qui, par lui-même, fait preuve de rationalité ou non dans une situation, il me semble qu'on devrait exiger, pour renforcer l'idée d'une rationalité intrinsèque au processus émotionnel, que cet agent satisfasse au moins aux critères de consistance - pour de mêmes situations - et de cohérence - pour des modifications d'évaluation. Je m'explique.

En termes de consistance d'abord, il serait difficile d'établir dans quelle mesure la correspondance entre la valence négative que j'associe à mon émotion «peur des chats noirs» et l'évaluation qui me mène à cette émotion est une marque de rationalité intrinsèque si, une seule fois dans ma vie, ce lundi matin, j'ai peur des chats noirs. Mais si à chaque fois que je vois un chat noir - toutes situations comparables par ailleurs -, j'évalue que mon intérêt est d'une quelconque façon menacée et j'en éprouve une émotion à valence négative, alors comme agent je fais preuve de consistance. Mon émotion «peur» est probablement irrationnelle *en amont* parce que mal fondée, mais son élément de contenu rationnel relatif à la correspondance entre l'évaluation de la situation (mise en cause de l'intérêt) et la valence émotionnelle observée se trouve, lui, sauvegardé. Helm (1994) dirait ici que c'est dans la répétition d'une

même évaluation par l'individu, pour des situations comparables, qu'émerge le standard de rationalité. J'ajouterais toutefois qu'en termes de consistance, ma peur des chats noirs ne devrait être *que* celle des chats noirs. En effet, si j'ai peur des chats de toutes couleurs, ce n'est plus des «chats noirs» dont j'ai peur, mais des chats tout court. Tel serait bien le cas des phobies dans cette perspective restreinte.

En second lieu, si l'on veut que la correspondance entre l'évaluation et la valence émotionnelle figure comme un élément de contenu rationnel dans toute émotion, il faut, me semble-t-il, qu'un changement dans l'évaluation par l'individu de la mise en cause de son intérêt entraîne à sa suite un changement dans la valence émotionnelle. Un critère de cohérence devrait ici prévaloir. Si j'évalue que mon fils a voulu me témoigner son affection par le cadeau qu'il m'a offert, rationnellement, ma gratitude devrait avoir une valence positive pour moi - au sens d'être agréable à ressentir -; mais, si je capte un entretien téléphonique de sa part dans lequel il informe son ami qu'il a voulu «me fermer la trappe» ou me faire croire en son affection pour obtenir une faveur que je lui refuse, rationnellement, ma gratitude et la valence positive qui lui est associée, devraient céder la place à une émotion à valence négative si j'évalue qu'une telle situation me fait littéralement perdre la face (menace mon intérêt).

Il est possible de garder une même conjonction minimale de croyance-désir et d'en tirer deux émotions différentes. Par exemple, la joie et la fierté répondent toutes deux minimalement à une conjonction «croire que *p* et désirer *p*». Il est toutefois impossible de

garder une même conjonction et d'en tirer deux émotions à valences contraires. De la conjonction «croire que p et désirer p », je ne peux pas hériter indifféremment des émotions «joie» ou «colère» si ces dernières ont pour moi des valences contraires. Dit autrement, si j'évalue qu'une situation sert mon intérêt et qu'il en résulte une émotion à valence positive pour moi, alors un changement quelconque m'amenant à évaluer que cette même situation menace mon intérêt devrait, en toute cohérence, m'amener à éprouver une émotion dont la valence, cette fois, serait négative. Si ce critère de cohérence est satisfait, alors le caractère rationnel de la correspondance entre l'évaluation de la situation et la valence émotionnelle qui en résulte se trouve renforcé. En pratique, je pense qu'il en est toujours ainsi pour des raisons déjà mentionnées. L'ajout de tels critères vient, je pense, enrichir une telle position; mais, en même temps, il laisse voir qu'on ne devrait peut-être pas exclure radicalement que des infractions soient possibles. Pour ma part, il me semble qu'en de tels cas - s'il en était -, le fardeau de la preuve devrait revenir à ceux qui en postulent l'existence.

Enfin, dans cette question d'une forme de rationalité intrinsèque au processus émotionnel, il resterait à considérer le cas où un individu pourrait se tromper dans l'évaluation qu'il fait de la mise en cause de son intérêt ou encore ne saurait trop comment appréhender une situation qui, néanmoins, met bel et bien en jeu son intérêt.

Pourrait-il, par exemple, éprouver de la joie en croyant qu'une situation donnée concourt à son intérêt - au sens de participer à la satisfaction de désirs fondamentaux -, alors

qu'en réalité, elle le dessert? Bien sûr, pour répondre rapidement à cette question, on pourrait reprendre une idée déjà énoncée selon laquelle seule la croyance de l'être ému importe puisque c'est *son* évaluation qui est impliquée. Néanmoins, on ne doit pas écarter qu'un individu soit placé dans une situation où l'évaluation que son intérêt est en jeu puisse s'avérer ambivalente ou même porteuse d'incompatibilité. Tel est certainement le cas des situations où l'individu voit apparaître une incompatibilité entre son intérêt à court terme et à long terme. J'ai annoncé au chapitre précédent que ce point devait être éclairci eu égard à la rationalité des émotions. Ça doit l'être d'autant qu'un auteur comme Elster (1999), par exemple, considère qu'un être rationnel doit se préoccuper du futur. Plus près de nous, Dumouchel (1997) opine en ce sens aussi mais avec une certaine réserve comme on le verra dans la prochaine partie.

Il peut en effet arriver que je voie dans une émotion qui m'envahit le présage d'une émotion contraire à venir et que dès lors je ne sache plus trop bien où loge mon intérêt. On a en effet constaté que certaines émotions répondent à ce que des auteurs comme Mauro (1988) ont appelé «*the opponent process theory*». Ainsi, l'amour prépare la peine dans la rupture, la joie amène la tristesse lorsque consumée, l'espoir la déception si non rempli, etc. On peut illustrer une telle situation par l'exemple suivant. Supposons que je sois follement amoureux d'une femme aux moeurs légères que je soupçonne par ailleurs d'éprouver les mêmes sentiments à mon égard. Je suis réticent toutefois à me laisser gagner par cet amour et à lui avouer mes sentiments parce que je crains qu'un tel aveu la rende si heureuse qu'elle m'invite sur-le-champ à vivre à plein cet amour. Si tel était le cas, je serais bien sûr au comble de la

joie, mais en même temps je m'inquiéterais régulièrement du jour où cette femme aux moeurs légères me brisera le coeur en cédant à une nouvelle aventure. Éprouver de l'amour pour cette femme sert certainement mon intérêt à court terme, mais m'engage également sur les pentes d'une émotion future qui le desservira. En termes de désirs fondamentaux, il y a donc une tension possible ici entre mon désir d'être aimé et celui, par exemple, d'éviter les situations déplaisantes. Peut-on dire alors que je me trompe dans mon amour en croyant que lui céder sert mon intérêt et que de ce fait, cette croyance est teintée d'irrationalité? Je ne crois pas.

D'abord, il faut bien établir ici que nous sommes dans l'ordre d'une émotion «non induite» et non d'une action. Il est vrai que si, pour ma satisfaction à court terme, je continue de fumer alors qu'à long terme je mets ainsi ma santé en péril - ce que je ne désire pas -, je me place dans une situation plutôt paradoxale. Mais ce sont là des actions que je *décide* de faire. Il n'en va pas ainsi pour l'émotion non induite. Je n'ai pas décidé d'aimer cette femme aux moeurs légères. Je l'aime point. Et mon intérêt s'en trouve satisfait comme en témoigne la valence positive que j'accorde à cette émotion. Fort bien! Mais cette émotion m'inquiète aussi parce que, si avouée, elle risque de me mener là où je ne veux pas aller plus tard : dans la peine. Il y a deux principales façons d'analyser une telle ambivalence.

Premièrement, on peut à l'instar d'Ainslie (1985) plaider que le caractère incertain et lointain du futur, comparé au caractère certain et immédiat du présent, fait pencher l'individu pour une satisfaction assurée et immédiate de son intérêt. Quoi qu'il advienne, j'aurai au

moins aimé cette femme et aurai été aimé par elle. Cet argument n'est pas particulièrement percutant parce qu'il vaut surtout pour le cas où le présent implique une émotion à valence positive. Si j'ai le choix de souffrir maintenant pour être heureux plus tard, mon intérêt à court terme s'incline alors malgré le caractère certain et immédiat de l'émotion actuelle. À moins, encore une fois, que dans ma souffrance actuelle, j'y vois non seulement un espoir de gain pour le futur, mais une source de fierté et de courage pour le présent. C'est d'ailleurs cela qui, souvent, permet à l'ambitieux d'expliquer de façon satisfaisante ses conduites. S'entraîner quotidiennement pour être en santé plus tard conduit au même cercueil! Viser plus haut, plus loin, pour le carriériste, demeure toujours inachevé. Parfois, travailler à satisfaire notre intérêt à long terme ne peut être soutenu que par des récompenses immédiates.

En second lieu, aimer maintenant pour éprouver de la peine plus tard ne va pas nécessairement contre l'intérêt personnel dans le sens où le renoncement actuel à l'amour pour éviter la peine future peut s'avérer (être anticipé) dans les faits plus pénible à supporter au moment où le désir justement se fait le plus intense. Comme de toute façon l'émotion non induite n'est pas choisie d'une part, non plus qu'elle ne se prête à une mesure d'utilité optimale d'autre part, l'émotion qui l'emporte est celle qui s'impose par la force du désir actuel, elle-même issue de la croyance que dans cette émotion, l'intérêt personnel y trouve son compte. À nouveau, on pourra s'attendre à ce que la valence de cette émotion corresponde à l'évaluation faite par l'individu de la mise en cause de son intérêt.

En résumé donc, il est possible de rencontrer de l'irrationalité dans le processus émotionnel. Elle se situera le cas échéant en amont et en aval du processus et sera dite objective au sens où elle s'écarterait de standards reconnus et partagés en la matière. Il est, par ailleurs, inévitable de rencontrer dans ce même processus émotionnel une sorte de rationalité intrinsèque et forcément subjective qui se manifeste dans la reconnaissance par l'individu de la mise en cause de son intérêt. Cela vaut au moins pour le cas des émotions «non induites». Pouvons-nous en dire autant des émotions «induites»? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

4.4 - Le cas particulier des émotions induites

«Sois prudent. Essaie d'être heureux». Ainsi terminait Max Ehrman dans son *Desiderata*, un court texte moraliste largement diffusé sur affiches et dont on ne connaît pas avec certitude la véritable source. Je demande souvent à mes enfants d'être prudents. Obéissants qu'ils sont, ils y parviennent presque à tous coups. Quand je leur demande d'être heureux, ils essaient tant bien que mal de m'obéir, mais leurs réponses vont de réussites en échecs. En outre, quand il paraissent le plus heureux, c'est quand ils n'ont pas essayé de l'être!

On aura compris que si, dans mon entendement, les émotions «non induites» sont celles qu'on n'a pas recherchées et qui se présentent habituellement de façon plus ou moins soudaine ou inattendue, les émotions «induites» seront, quant à elles, des émotions désirées et recherchées par un individu. J'entends donc par «émotions induites», des émotions que non seulement l'individu désire éprouver, mais aussi des émotions pour lesquelles il prend des

moyens pour les éprouver et qu'il s'attend, en conséquence, à ce qu'elles se produisent. Mais ce sont aussi des émotions qui ne peuvent pas être obtenues par simple volonté (*at will*) et dont la garantie d'occurrence ne peut être assurée. Pour reprendre une expression d'Elster (1986b), elles ne peuvent être obtenues que par «effet secondaire». Je signale tout de suite ici que mes propos ne vaudront, dans les pages à venir, que pour les émotions *occurrentes* et ne s'adresseront donc pas au vaste champ des dispositions personnelles, des humeurs et du caractère, ce qu'Elster (1992) appelle judicieusement le «*character planning*». En ce sens, si je reviens à l'impératif du début (Essaie d'être heureux), il devrait être compris, dans l'analyse à venir, comme le fait d'essayer d'éprouver de la joie actuellement ou prochainement bref, en un temps défini. Il devrait exclure, pour la même analyse, une portée comme celle «d'être heureux dans la vie, mon fils»! La principale raison de cette exclusion est bien sûr que, jusqu'ici, toutes les idées avancées dans cette thèse l'ont été en fonction de cette compréhension des émotions comme étant d'abord des états *occurrents*. Il n'y a pas lieu de s'en écarter.

Dire qu'on peut induire des émotions heurte en quelque sorte un certain sens commun selon lequel les émotions «nous arrivent ou nous prennent». Pourtant, l'expérience humaine montre que c'est là un fait quotidien. Quand je veux éprouver les frissons de la peur, je monte dans un manège vertigineux ou je retourne au bon vieux Hitchcock. Quand je veux être fier de ma personne, je m'astreins à un effort soutenu (étudier, cesser de fumer, m'entraîner, etc.). Et quand je veux éprouver de la compassion, j'écoute Vision Mondiale! En un sens, bien sûr,

ces émotions «nous arrivent» toujours et pourraient aussi ne pas «nous arriver». En cela, elles conservent toujours un caractère plus ou moins subit. Mais à la différence des émotions non induites, elles sont provoquées et attendues par l'individu même. Dans les trois exemples précédents, les émotions concernées figurent en effet comme des *but*s à atteindre pour l'individu et il agit dans cette visée. C'est là une première différence avec les émotions «non induites». Celles-ci ne pouvaient jamais figurer comme buts étant donné qu'elles n'étaient pas recherchées par l'individu. Ce dernier n'avait, pour ainsi dire, pas de prise sur le processus d'émergence alors que, dans le cas des émotions induites, l'individu cherche délibérément à faire émerger l'émotion désirée ou recherchée.

Comme deuxième différence, il peut arriver aussi que les émotions induites servent de *moyens* utilisés par l'individu pour atteindre ses buts. Évidemment, ici, je fais référence à des émotions induites chez un individu *par* cet individu, puisqu'induire une émotion chez autrui, c'est faire en sorte que pour cette personne l'émotion soit «non induite». Comme exemple d'une émotion induite à titre de moyen, prenons le cas d'un enseignant qui ne parvient pas à se faire écouter de ses étudiants. Il se peut très bien qu'il arrive à la conclusion que le seul moyen de parvenir à ses fins soit de «piquer une sainte colère» devant eux. Espérant que cette stratégie sera efficace, il se présente donc à ses étudiants avec une attitude condescendante et ne rate pas une occasion de les narguer. Ces derniers n'apprécient pas son attitude et lui font savoir. Le ton monte. L'enseignant entre en colère et les étudiants réalisent que la situation risque de tourner à leur désavantage. Ils s'engagent à modifier leur conduite. En induisant sa

colère et en la laissant s'exprimer, l'enseignant a atteint son but : que ses élèves collaborent davantage. Ici, la différence avec les émotions «non induites» est plus discrète. En effet, ces dernières peuvent aussi servir de *moyens* à l'individu pour parvenir à ses fins. C'est d'ailleurs en partie la thèse de P. Greenspan (2000) quand elle mentionne qu'on peut insérer les émotions dans une rationalité pratique comme instruments pour obtenir des effets désirés. En fait, dans le cas des émotions induites, l'utilisation de l'émotion comme moyen pour atteindre un but suppose au préalable l'utilisation d'un autre moyen pour accéder à l'émotion dont on veut justement se servir comme moyen. Dans le cas des émotions non induites, l'émotion devient, à la façon de Greenspan, un instrument dont se sert l'individu pour atteindre ses buts. Mais, il ne l'a pas «choisie» comme moyen, elle s'est produite et il s'en sert.

Une troisième différence, celle-là plus notable, entre les émotions non induites et celles qui sont induites est que les secondes sont moins tributaires, en termes de croyances, du rapport à l'évidence ou à des faits que ne le sont les premières mais, par contre, elles dépendent ou s'appuient dans une plus large mesure sur les désirs de l'individu que ne le font, au moins en apparence, les émotions non induites. Éprouver de la joie suite à un aveu d'amour formulé à notre égard par la personne convoitée tient bien sûr au désir d'être aimé par cette personne, mais aussi à la croyance que cette personne nous aime vraiment. Dans le cas d'une émotion induite toutefois, exercer les plus subtiles manoeuvres de séduction pour éprouver la joie d'un aveu d'amour repose principalement sur le désir d'être aimé et moins sur la croyance que ces manoeuvres marqueront le point à coup sûr. De fait, comme le montre avec brio De Sousa

(1987) dans son «argument de l'amoureux» (*lover's argument*), des stratégies du genre échouent la plupart du temps et s'avèrent auto-décevantes (*self-deceptive*) pour la personne qui les applique. Souvent l'individu sait cela, mais son désir est tel qu'il persévère, troquant la croyance pour l'espoir aussi minime fût-il. En ce sens, le moteur des émotions induites, c'est d'abord le désir d'obtenir quelque chose : soit l'émotion elle-même, soit autre chose au moyen de l'émotion.

Comme quatrième différence, on doit supposer pour les émotions induites que si l'individu est rationnel dans sa recherche d'émotions, il n'induirait que des émotions auxquelles il accordera une valence positive. Il serait irrationnel pour une personne de tuer ses enfants pour satisfaire son désir d'éprouver par la suite du regret de l'avoir fait. Par contre, une fois l'acte commis, il pourrait certainement être rationnel pour cette personne de désirer éprouver du regret, ne serait-ce que pour s'attirer une sympathie minimale. Dans un tel cas, le regret recherché aurait pour la personne une valence positive. Quand je disais antérieurement du regret ou de la honte qu'ils pouvaient difficilement présenter une valence positive pour l'individu, cela se limitait donc au cas des émotions non induites. Pour les émotions induites, il en va autrement : s'il aspire à la rationalité, celui qui les recherche et les obtient doit leur accorder une valence positive, au moins dans le sens où, en les induisant, il cherche à en tirer un profit. Cela ne veut évidemment pas dire qu'en voulant induire des émotions à valence positive, on en obtienne toujours avec une telle valence. Non seulement, l'émergence de l'émotion recherchée par induction est-elle très incertaine, mais la valence désirée aussi. Je

peux très bien vouloir induire chez moi, par le souvenir ou en consultant mes photos, une douce nostalgie. Mais il peut arriver que la vue de mon fils sur photo à sa première communion me fasse réaliser, dans l'angoisse, combien j'ai vieilli et me rende ainsi plus triste que «doucement» nostalgique. Parfois, la recherche obstinée d'une émotion hypertrophie les attentes et produit un effet d'anti-climax.

Enfin, comme dernière différence, on remarquera que les émotions induites ont moins de prégnance sur l'individu que ce n'est le cas pour les émotions non induites. Cela tient principalement au fait qu'en agissant lui-même pour les induire, l'individu peut d'une certaine façon avoir plus de contrôle sur elles, en particulier dans la plus grande facilité qu'il a de s'en départir. Ainslie (1985) est un des auteurs qui a bien relevé ce point.

Avant de passer à l'examen des conditions de rationalité de telles émotions, j'aimerais rappeler que la distinction proposée entre les émotions «non induites» et celles qui sont «induites» veut rendre compte de ce qu'empiriquement l'expérience humaine démontre. Je reconnais volontiers qu'en certains cas, cette distinction puisse s'avérer plutôt ténue. Si, par exemple, sous les pressions de ma compagne, je me rends à une soirée charismatique pour lui faire plaisir et que, soudain, la ferveur ambiante me comble de sérénité ou d'allégresse, il s'agira là certainement d'une émotion non induite puisque je n'ai pas recherché cette émotion, allant même à cette soirée un peu contre mon gré. Mais si je traverse une période difficile dans ma vie et que je décide d'assister à une soirée charismatique dans l'espoir ou avec le but d'y

trouver là sérénité et allégresse et qu'effectivement j'en arrive à éprouver ces émotions, on pourra toujours dire que je les ai en quelque sorte induites puisque j'ai pris les moyens pour au moins les rendre possibles. Mais on pourrait aussi concevoir qu'il puisse s'agir d'émotions «non induites» si, ayant abandonné tout espoir de connaître la sérénité dans une telle soirée que je jugerais par trop prêchi-prêcha, j'en arrive soudainement ou progressivement à une telle émotion sous le coup d'un chant grégorien servi par une chorale de grand talent. Je ne recherchais plus cette émotion, mais elle est survenue sans que je fasse quelque chose pour qu'il en soit ainsi. En fait, la distinction que je propose tient plus au fait que, dans l'expérience humaine, il y a bel et bien des émotions qui nous arrivent sans que nous les ayons recherchées alors qu'il y en a d'autres que nous recherchons et que nous attendons en prenant des moyens pour qu'elles se produisent à nos propres fins. Comme les secondes prêtent flanc aux conduites auto-décevantes - ce qui n'est pas le cas pour les premières - et que cette différence prend de l'importance en matière de rationalité des émotions, il me paraît approprié d'établir cette distinction, aussi mince fut-elle dans certains cas. Rappelons en effet qu'en un sens, les émotions induites partagent avec les émotions non induites l'incertitude de leur réussite. Il faut garder cette précision en tête quand on parle d'émotions «induites» parce qu'à vrai dire aucune émotion ne peut être induite volontairement et à coup sûr. Cela supposerait un parfait contrôle du contexte et du processus d'émergence de l'émotion. Or, nous avons déjà établi que le contrôle exercé par l'individu sur ce contexte et sur ce processus n'est que partiel et souvent indirect.

Cela m'amène également à suggérer que même dans le seul cas des émotions induites, il faille distinguer entre des émotions que l'on induit de façon *autonome* et d'autres que l'on induit de façon *hétéronome*. Précisons tout de suite ici que je n'entends pas par le terme «autonome», des émotions que l'on pourrait induire par simple volonté (*at will*). Cela me paraît impossible comme je viens de l'évoquer. J'entends plutôt des émotions que l'on pourrait induire pour soi, par soi, sans l'intervention d'agents ou de facteurs externes comme ce serait le cas pour des émotions induites de façon «hétéronome». Si, par exemple, je me prépare à exercer la profession de travailleur social et que, dans mes valeurs personnelles, j'ai peu d'estime pour les clochards de rue, il se peut que je veuille susciter chez moi des émotions de pitié ou de compassion à leur égard dans le but de pouvoir mieux exercer ma profession. Je pourrais alors essayer d'induire en moi de façon autonome ces émotions par un exercice réflexif approfondi qui remette sincèrement en cause mes valeurs, mes croyances ou mes désirs de sorte qu'il en résulte l'émotion recherchée. Ce serait là un procédé à la façon sartrienne au sens où je cherche à redéfinir ma personne et à susciter chez elle des changements par une modification des croyances et des désirs qui la constituent en partie. L'auto-suggestion, l'imagerie mentale, la pensée positive sont tous des procédés d'efficacité fort douteuse certes, mais qui misent néanmoins sur cette possibilité d'une induction autonome des émotions. Mais, toujours pour éprouver une émotion de pitié ou de compassion, je pourrais aussi induire de façon hétéronome cette émotion en allant vivre avec les clochards sur la rue durant une période de temps définie dans le but justement de faire émerger cette émotion à leur égard. Ce serait là un procédé à la façon aristotélicienne au sens où je me placerais dans un monde causal où les événements à se produire suffiraient à provoquer les changements attendus chez moi. Dans les deux cas, le résultat n'est toutefois pas garanti. Mais on peut penser que l'induction autonome des émotions s'avère beaucoup plus périlleuse, en termes d'efficacité, pour des raisons que l'analyse des conditions de rationalité des émotions induites laissera voir.

Reprenons, pour ce faire, la même démarche qui a été adoptée dans le cas des émotions non induites en examinant, pour les émotions induites cette fois, ce qu'il en est de leurs rationalités en amont, en aval et intrinsèque.

4.4.1 - Rationalité en amont

La rationalité en amont des émotions induites pose la question de la rationalité du procédé par lequel on arrive à induire des émotions comme *fin* (ou but) dans la poursuite de notre intérêt. Par exemple, est-il rationnel pour un individu qui n'a jamais voyagé de faire le tour du monde à sa première sortie pour éprouver les joies d'un voyage? Une escapade en Floride n'aurait-elle pas été moins coûteuse et néanmoins génératrice de joie? Ou est-il rationnel de chercher à se convaincre, à la manière d'un adepte qui récite son *mantra*, qu'on finira bien par aimer passionnément ce voisin ou cette voisine qui nous poursuit de ses attentions et qui mériterait tant notre amour? Nous verrons plus loin que lorsque l'émotion est utilisée comme *moyen* pour atteindre un but, alors c'est plus la rationalité *en aval* du processus émotionnel qui est interpellée. Examinons donc *en amont* la rationalité du procédé qui mène à l'émotion comme *fin*. Pour ce faire, deux perspectives peuvent être empruntées et ce sont sensiblement les mêmes qui ont été adoptées lors de l'examen des émotions «non induites» à savoir celle de la théorie bayésienne du choix rationnel et celle de l'«explication par raison», cette expression étant à nouveau comprise ici dans un sens de justification :

- ou bien, donc, on procède à l'examen à l'aide du modèle standard de décision rationnelle en interrogeant l'optimalité des moyens pris pour atteindre l'émotion visée ce qui mène à considérer l'émotion, dans la situation de choix, comme le résultat escompté.
- ou bien on questionne la pertinence même de l'examen en se demandant si la recherche d'une émotion donnée se prête, d'un point de vue rationnel, à une justification.

Autrement dit, y a-t-il des raisons rationnellement acceptables pour induire une émotion? On s'écarte donc ici d'une rationalité purement instrumentale où seuls les moyens seraient questionnés, les buts étant considérés comme acquis. En interrogeant les raisons pour induire une émotion, on met par le fait même en cause le but recherché.

a) Émotion induite et explication par raison justifiante

Je commencerai par la seconde perspective parce que si la question posée au sujet des raisons rationnellement acceptables pour induire une émotion devait entraîner une réponse négative, alors c'en serait fait aussi de la première perspective et il y aurait donc lieu de fermer les livres sur la question de la rationalité en amont des émotions induites. Mais tel n'est pas le cas. Il y a effectivement des raisons rationnellement acceptables pour induire des émotions. Mais elles ne vont pas sans risque d'irrationalité d'autre part.

J'ai mentionné précédemment que le moteur des émotions induites était précisément le désir de les obtenir. La raison première pour induire une émotion, ce serait donc parce qu'on la désire. Est-ce là une raison acceptable rationnellement? Stampé (1990) répondrait «non» si c'est là la seule raison. Pour lui, dans un commentaire qu'il adressait à Dretske, le désir ne suffit pas à procurer une raison. Dire que la raison pour laquelle je veux induire chez moi l'émotion «joie», c'est parce que je désire être joyeux évoque en effet une certaine redondance. Au moins, ajouterais-je, on pourrait allonger la chaîne de justification en examinant quelle pourrait être la raison du désir qui, lui-même, est invoqué comme raison de l'émotion induite. Il n'y a guère plus à répondre là-dessus que c'est «parce que ça fait du bien». La raison d'avoir un désir, c'est d'abord parce que sa satisfaction anticipée nous procurera un bien. On induirait

donc une émotion non seulement en raison du désir qu'on a de le faire, mais surtout parce que cette émotion, comme satisfaction d'un désir, nous crée un certain «confort» pour reprendre le terme utilisé par Greenspan (1988). Cela vient boucler l'idée qu'on n'induirait que des émotions auxquelles on accorde une valence positive. Ainsi, le vieil adage selon lequel «il n'y a pas de mal à se faire du bien» se trouverait une fois de plus confirmé.

L'analyse pourrait en rester là, je pense, s'il n'y avait en jeu que le désir d'induire l'émotion. Mais il y a plus. En faisant abstraction de l'idée déjà discutée qu'un désir puisse être irrationnel - auquel cas une émotion induite s'invoquant de ce désir pourrait être dite irrationnelle en amont -, il faut prendre acte que dans l'émotion induite comme dans celle non induite, le désir agit en conjonction avec des croyances et, à eux deux, ils fondent l'émotion. Dans le cas de l'émotion non induite, nous disions d'elle qu'elle pouvait être irrationnelle en amont si non soutenue par des croyances reposant sur une certaine évidence présente dans la situation déclenchante. Dans le cas des émotions induites, l'individu prend beaucoup de latitude par rapport à cette exigence et c'est ce qui pose problème à certains orthodoxes de la rationalité, non sans raison parfois.

Ainsi, biaisé par la force de son désir ou, pour mieux dire, par ce qui *importe* pour lui (son intérêt), l'individu pourra, dans les termes de Turski (1994), non pas croire faussement, mais perversément en traitant les informations de façon non conventionnelle :

- a) soit en s'auto-censurant dans la sélection d'informations, ne retenant que les plus propices à le mener à son émotion;

- b) soit en déformant les informations disponibles pour qu'en résultent des croyances n'allant pas à l'encontre de ses désirs;
- c) soit enfin en donnant priorité à ses désirs sur toute croyance qu'il reconnaîtrait fondée, mais dont il ne tiendrait pas compte, par ailleurs.

Ces trois façons de faire pourraient certainement être taxées d'irrationalité par plusieurs analystes en théories de la rationalité parce que, pour fonder une croyance, on doit retenir toutes et seules les informations pertinentes et on doit aussi respecter sa direction d'ajustement qui en est une «esprit-monde». Ne pas procéder ainsi expose l'individu au «*wishfull thinking*» ou aux conduites auto-décevantes (*self-deceptive*). Doit-on être aussi radical dans le monde des raisons de l'émotion induite? Je suis enclin à penser que non pour les deux premières façons de faire (a et b), alors que procéder de la troisième façon (c) me semble par contre tout à fait irrationnel.

En ce qui regarde les deux premières façons, sélectionner subjectivement ou déformer des informations pour arriver à nos fins - ici obtenir une émotion - est loin d'être un phénomène rare ou non conventionnel, c'en est même un usuel. Par définition presque, je dirais que les optimistes et les pessimistes logent à cette enseigne. Supposons, par exemple, que je sois une personne âgée qui ait longtemps été marquée par la crainte d'avoir un cancer. Marquée par cette hantise, je pourrais avoir pratiquement «tout lu» sur la symptomatologie des principaux cancers et être donc apte à en reconnaître les symptômes chez moi. Si, par ailleurs,

arrivé à la soixantaine, je décide d'essayer de me débarrasser de cette hantise et de vivre pleinement, dans la joie quotidienne, le reste de ma vie, pourrais-je rationnellement : 1° reconnaître la présence de certains symptômes en moi, 2° me rassurer en m'attardant à l'absence d'autres symptômes et 3° déformer à mon avantage l'effet de certains autres en soutenant, par exemple, qu'il s'agit d'un simple mal de tête, tout cela dans un exercice tendant à me rendre la vie agréable sachant que si je place trop le focus sur les symptômes observés, la déprime m'attend pour le reste de mes jours? Je pense qu'il peut être rationnel de procéder ainsi pour engendrer, par exemple, une émotion de quiétude, fût-elle temporaire. C'est rationnel de procéder ainsi dans la mesure toutefois où cela ne nous conduit pas à nier une évidence que l'on reconnaît, ce qui serait la troisième façon de faire sur laquelle je reviendrai d'ici peu.

Je ne pense pas que dans l'ordre des raisons pour justifier une émotion induite, la meilleure doive l'emporter pour qualifier la justification ou l'explication de rationnelle. En autant qu'il existe une possibilité «dans le monde» que la situation soit telle que souhaitée et qu'elle permette ainsi à l'individu de chercher à induire l'émotion désirée, ce peut être une raison suffisante pour induire cette émotion. Nier cela, c'est par exemple accorder à une émotion comme l'espoir un caractère d'irrationalité dès lors que les chances de voir l'espoir se réaliser sont en-deça de 50%. Il n'y a rien d'auto-décevant à fonder des émotions que l'on désire induire sur des croyances qui ont peu de chances de se réaliser même si l'on croit effectivement qu'elles ont peu de chances de se réaliser. Rorty (1972) serait sûrement d'accord

là-dessus quand elle mentionne que la véritable illusion (*self-deception*) consiste à n'adopter des conduites ou des croyances que *pour* soi, qu'à *propos* de soi et que *par* soi sans égard à une quelconque évidence situationnelle. Ce point de vue, au demeurant plutôt radical, consacre en matière d'illusion la subordination totale des croyances aux désirs ce qui, bien sûr, donne dans le «*wishful thinking*» et condamne à l'irrationalité des croyances. Induire une émotion de cette façon serait donc irrationnel. Mais tant qu'il existe une possibilité que la situation corrobore la croyance, celle-ci peut fonder une émotion que l'on désire induire. Il n'est pas irrationnel de vouloir induire la joie en achetant un billet de loterie et en croyant que l'on pourrait gagner. Que ce soit là le meilleur moyen de gagner un million de dollars est une autre question sur laquelle je reviendrai. Mais il serait irrationnel de vouloir induire une même joie en achetant un billet que l'on sait non valide et en croyant quand même qu'il pourrait nous mener à l'émotion désirée.

On pourrait aussi procéder de la troisième façon et croire aux évidences fournies par la situation tout en continuant toutefois à croire que l'émotion sera au rendez-vous malgré l'information contraire que nous fournit la situation et à laquelle on acquiesce. Ce procédé serait à coup sûr irrationnel parce qu'il impliquerait une contradiction consciente de l'individu entre la croyance qu'il entretient à propos de la situation et celle qui est nécessitée par l'émotion qu'il désire induire. Si, par exemple, je crois avec certitude que j'ai un cancer et que je poursuis néanmoins mes efforts de me convaincre que je n'en ai pas un pour éprouver de la joie ou du soulagement, à l'évidence j'essaie ici d'obtenir un état en entretenant deux croyances

contradictaires, ce qui non seulement donne dans l'irrationalité, mais conduit aussi la plupart du temps à l'échec dans la tentative d'obtenir l'état désiré. Comme le mentionnait Føllesdal (1986), parce que l'être humain a la rationalité comme norme, il a tendance à vouloir la rétablir quand il constate son irrationalité. Et c'est en privilégiant notamment les croyances fondées par rapport à celles qui sont non fondées qu'il le fera. Si, dans l'exemple précédent, l'individu se rend rationnellement à la croyance qu'il a bel et bien un cancer, il abandonnera l'idée d'essayer de croire qu'il n'en a pas pour obtenir la joie ou le soulagement désirés. Il cherchera plutôt à développer d'autres croyances qui lui permettraient de s'adapter à la situation.

Il ressort de cette analyse qu'on peut effectivement avoir des raisons rationnellement acceptables pour induire une émotion si, d'une part, ces raisons font appel à la satisfaction d'un désir ou d'un intérêt et si, d'autre part, ces raisons comprennent des croyances minimalement plausibles c'est-à-dire qui ont une chance de se voir corroborées dans la situation à laquelle elles se rapportent. Cela dit, si on peut avoir des raisons rationnellement acceptables pour induire une émotion, il faut noter à ce sujet que les émotions induites de façon autonome seront beaucoup plus difficiles à obtenir que celles induites de façon hétéronome parce que leur émergence ne dépend restrictivement que des efforts de réflexion et de concentration de l'agent et ne sollicite pas l'intervention de facteurs externes comme c'est le cas pour l'induction hétéronome. Si je veux susciter en moi une émotion de peur qui m'excite positivement, j'ai plus de chances d'y parvenir si je vais voir un bon film d'horreur au cinéma que si je

m' imagine un scénario de film d'horreur chez moi. À moins de l'imaginer sous la lanterne par un soir d'orage, ce qui, alors, deviendrait de l'induction hétéronome. Susciter une émotion par sa simple imagination ou par la seule modification de ses croyances ou de ses désirs est plus difficile parce que l'individu est seul à combattre ou à essayer d'ignorer les évidences du monde qui se dressent devant lui dans sa tentative de développer des croyances qui satisfassent l'émotion désirée. Il a de la difficulté à succomber rationnellement à son irrationalité pour ainsi dire. Alors que s'il se place dans un monde causal où les événements facilitent l'obtention de l'émotion recherchée, il peut toujours dire que même s'il s'est lui-même livré à cet exercice pour induire l'émotion désirée, c'est la «force» de l'événement qui a refermé la chasse-trappe. Le film était irrésistible! C'est ce que veut signifier Ainslie quand il écrit :

«Nous pouvons susciter des émotions quand nous le voulons, mais nous ne pouvons soutenir un attrait pour elles qu'en confiant une bonne partie de cette capacité à des arbitres. Ces arbitres doivent échapper à notre contrôle s'ils veulent effectuer ce travail. Sartre indique qu'une fausse émotion est fausse non pas en étant une imitation d'une émotion, mais en étant une émotion que l'on contrôle dans une trop grande mesure.»

(Ainslie, 1985, p. 359)

Par ailleurs, du point de vue de la rationalité, on peut aussi questionner l'optimalité des *moyens* utilisés pour induire une émotion et ce, à l'aide du modèle standard de décision rationnelle. Cela nous renvoie à la première perspective annoncée pour cerner la rationalité en amont des émotions induites.

b) Émotion induite et décision rationnelle

Admettre qu'on puisse induire des émotions conduit-il à admettre que celles-ci puissent figurer comme objets de décision dans un processus de décision rationnelle? Elster (1986 b) répondrait «non» à cela dans le sens où l'émotion induite ne sera toujours qu'un effet secondaire d'une décision antérieure dont l'objet portait sur le choix du moyen et non sur la fin. Si je décide d'acheter un billet de loterie pour induire la joie de gagner, je ne décide pas d'être joyeux éventuellement, mais plutôt d'acheter un billet tout simplement. Ma décision porte donc sur le moyen et non sur la fin. Même dans le cas où je déciderais d'induire de façon autonome une émotion par une réflexion sur mes croyances, mes désirs, mes valeurs, etc., l'objet de ma décision demeure celui de m'adonner à un processus réflexif et non d'éprouver l'émotion recherchée. Je pense que, formellement, Elster a raison. De fait, je ne décide pas vraiment d'être ému, mais plutôt de faire en sorte de l'être. Cela dit, convenons toutefois que dans la mesure où l'émotion induite se présente comme un but à atteindre, on peut avec une certaine tolérance considérer qu'elle puisse être un objet de décision au sens où l'on décide de ce but et non d'un autre. En ce sens, on pourrait accepter l'idée qu'il y ait pour l'émotion induite deux décisions : l'une portant sur le choix du but et l'autre sur le choix des moyens pour l'atteindre. C'est d'ailleurs pourquoi l'examen de l'optimalité des moyens choisis pour obtenir l'émotion désirée prend de l'importance. Pour évaluer l'optimalité de ces moyens, nous avons besoin d'un certain nombre d'informations :

- l'importance pour nous du bénéfice émotionnel escompté;

- les moyens à notre disposition pour obtenir cette émotion : quelle est l'étendue de ces moyens?;
- les coûts relatifs à l'usage de ces moyens : comment accéder à ces moyens et qu'en coûtera-t-il d'en retenir un plutôt que l'autre?;
- les chances de réussite par ces moyens.

On retrouve là, dans cette situation de choix, les principaux ingrédients du modèle standard de décision rationnelle à partir d'une maximisation de l'utilité espérée : 1° l'émotion qui constitue le but à atteindre ou le résultat visé; 2° la nature, la disponibilité et le coût des moyens à utiliser pour atteindre ce résultat, lesquels moyens figurent au plan des options dans la décision et 3° les probabilités relatives à chaque option d'atteindre le résultat escompté.

Examinons d'abord la question de l'importance pour l'individu de l'émotion induite en tant que résultat recherché. Supposons, comme déjà mentionné, que je désire induire chez moi une sorte de tristesse nostalgique qui me crée un effet agréable et qu'à ces fins, je regarde des photos d'enfance dans mon album, jusqu'à quel point cette agréable nostalgie m'est-elle utile à ce moment? Plus encore, si en même temps que je désire induire cette sorte de nostalgie, me vient aussi le désir d'éprouver une certaine fierté en m'adonnant, par exemple, à mon entraînement quotidien et que le temps disponible m'empêche d'obtenir à la suite ces deux émotions, comment juger de l'importance relative de chacune d'elles pour en privilégier une? Je ne connais pas de critères autres que les préférences qui permettent de mesurer

précisément cet ordre d'importance. Et encore faut-il être modeste dans ce qu'on attend d'une mesure *précise* des préférences en ce qui concerne deux émotions agréables par exemple. Peut-être devrait-on se contenter d'une mesure ordinale du type «je préfère la fierté de l'entraînement à la joie de ressasser des souvenirs» un peu comme quiconque préférerait les poires aux pommes. *De gustibus non est disputandum!* Bien sûr, on peut ordonnancer des préférences. Mais compte tenu que celles-ci peuvent varier dans le temps et même, comme le note Sen (1986), enfreindre l'axiome de transitivité si le contexte de choix change, ce n'est pas ici que le modèle standard de décision rationnelle nous est le plus utile dans l'examen de la rationalité d'une émotion induite comme but. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille renoncer à y référer.

Premièrement, nous savons que l'émotion, de par son caractère occurrent, est un épisode passager et souvent même assez bref dans la vie d'un individu. Cela n'est pas sans marquer l'importance relative de l'émotion recherchée. Sans condamner à l'irrationalité, on peut considérer avec une certaine suspicion l'idée qu'il soit rationnel de consacrer de longues années à l'obtention d'une émotion fugace. La joie d'obtenir de façon hétéronome une émotion de fierté - par exemple en s'entraînant toute une année pour obtenir une médaille d'or à une compétition locale de peu d'envergure - vaut-elle rationnellement l'année de pratique qu'on y a consacrée? Du point de vue du modèle standard de décision rationnelle, la question a certainement droit de séance si on envisage les coûts d'opportunité liés à ce choix.

Deuxièmement, cette question est d'autant plus légitime que l'émotion induite - et surtout celle qui est induite de façon autonome - est très incertaine pour des raisons déjà expliquées. Il est loin d'être sûr que ce qui attend notre patineuse artistique au terme de son chapelet de sacrifices, ce soient la victoire et la joie du podium. Dumouchel (1997) a raison, je pense, de dire qu'en principe un choix rationnel commanderait qu'on privilégie un avantage immédiat et certain à un autre lointain et incertain, toutes conditions égales par ailleurs. Au nom de ce même principe, on peut déjà affirmer qu'en général, quand un individu veut induire chez lui une émotion et qu'il peut le faire de façon autonome ou hétéronome, il a avantage à choisir, sous de mêmes conditions, la seconde option parce que sa réussite est mieux garantie. Si je veux éprouver une émotion de colère envers mon père, j'ai plus de chances d'y parvenir en lui parlant de politique... qu'en me concentrant sur l'idée qu'il m'irrite! Comme on sait que le modèle de maximisation de l'utilité espérée est d'abord un modèle qui intègre les décisions dans un contexte d'incertitude et qui, à cette fin, demande au décideur d'évaluer lui-même subjectivement les probabilités que l'état désiré - ici l'émotion - se réalise, toute information sur les possibilités de réalisation d'une émotion induite, sera bienvenue sous la loupe du décideur. Cela le sera d'autant que ce dernier est largement exposé à l'erreur dans l'évaluation des probabilités de réalisation de l'état recherché puisque cette évaluation, dans une bonne mesure, tient de sa subjectivité d'abord et se montre, par ce fait, vulnérable au «*wishful thinking*».

Enfin, et c'est là je pense que le modèle standard de décision rationnelle peut nous être le plus utile dans l'étude de la rationalité des émotions induites, l'importance relative des

émotions recherchées doit aussi être examinée en rapport avec ce qu'il en coûte pour les obtenir. En cela, nous arrivons précisément à la question de l'optimalité des moyens retenus.

Le modèle standard demande qu'à l'intérieur de nos contraintes, l'on examine tous les moyens susceptibles de nous faire atteindre l'émotion désirée. En mettant de côté le problème du nécessaire point de rupture dans la quête d'informations pour faire l'inventaire des moyens disponibles, on doit dire ici que ces moyens sont limités en nombre selon la nature du bénéfice recherché dans l'émotion. Si, par exemple, je désire éprouver la fierté de la victoire dans une quelconque compétition, forcément je devrai me limiter à choisir entre les domaines de compétition qui me sont disponibles et dans lesquels j'ai des chances minimales de ressortir victorieux. Mais si je veux éprouver une fierté pour le seul bien-être que cette émotion procure, venir en aide à mon prochain dans une situation minimalement coûteuse pour moi, fera sûrement l'affaire. Mais, dans ce dernier cas, on voit bien que les moyens pour obtenir de la fierté risquent de proliférer. J'aurais pu jeûner pour le peuple tchéchène aussi!

Ce qui influencera la gamme des moyens à retenir et ultimement le choix de l'un d'entre eux, c'est en fait la possibilité réelle que j'ai d'absorber les coûts reliés à chacun de ces moyens, autrement dit mes contraintes à cet égard. Supposons, par exemple, que je veuille éprouver la joie de gagner à un concours et qu'à cette fin, trois concours amenant des prix identiques s'offrent à mon choix. Le concours 1 exige que je remplisse 500 coupons de participation pour avoir une chance sur 10 de l'emporter. Le concours 2 exige que je recrute 25 clients pour avoir une chance sur 10 de l'emporter et le concours 3 demande que j'achète

pour 100 dollars de billets pour avoir aussi une chance sur 10 de l'emporter. J'ai deux jours devant moi pour décider à quel concours participer dans l'espoir d'éprouver la joie du gagnant. J'ai toutefois un problème avec le concours 2 : je purge actuellement une peine de prison de deux ans pour vol à main armée! Forcément, je ne pourrai absorber le coût que représente le recrutement de 25 clients pour participer à ce concours. Il me reste donc à choisir entre les concours 1 et 3. Le modèle standard me permettrait alors, à l'aide d'une matrice des coûts relatifs à chaque option, de déterminer quel concours (option) s'avère le moins coûteux pour moi pour maximiser le gain attendu qui est l'émotion «joie». Mais c'est ici, précisément, que se pose le problème de mesurer l'importance relative du gain, c'est-à-dire de l'émotion recherchée, compte tenu que, pour les deux options, les prix du concours sont identiques. Le modèle standard stipulerait que, comme les prix sont identiques et que, donc, la joie escomptée pourrait être comparable dans les deux options, on a avantage à privilégier l'option la moins coûteuse. Mais une fois celle-ci déterminée, il reste encore à décider si les coûts encourus pour cette option sont inférieurs au bénéfice escompté, c'est-à-dire l'importance relative pour l'individu de l'émotion désirée. Dans le cas de notre exemple, supposons que le prix du concours - avec la joie recherchée qui accompagne la victoire - consiste en le titre de «Miss Carnaval», ce titre et l'émotion qui s'y greffe valent-ils l'achat de 20 billets (à 5\$ chacun supposons)? Le modèle standard de décision rationnelle intègre mal les éléments psychodynamiques présents dans ce genre de décision. Il permet d'évaluer les coûts (le prix des billets), mais fort peu l'importance relative et subjective du gain pour l'individu. En un sens, il rencontre ici sa limite.

Évidemment, dans certains cas, quand l'écart est évident entre l'importance de l'émotion désirée et les coûts minimes pour y parvenir, le modèle standard nous prescrira l'option à privilégier sans même avoir à faire entrer dans la délibération une mesure précise de l'importance de l'émotion recherchée. Si pour éprouver les bienfaits de la compassion ou la fierté d'avoir aidé quelqu'un, j'aide un aveugle à traverser la rue, le sens commun indique que la perte de temps encourue pour avoir aidé cet aveugle a bien peu d'importance par rapport au bienfait de l'émotion obtenue en rendant ce service. Certes, je n'ai pas mesuré ce bienfait mais, sous réserve que je ne sois pas dans une situation d'urgence où le temps presse pour moi, l'expérience courante montre qu'un épisode de fierté altruiste vaut bien la suspension de quelques secondes dans la vie. Ce rapport coût-bénéfice intégré, le modèle standard me dit d'aller là où mon bénéfice se trouve maximisé c'est-à-dire dans la fierté d'avoir aidé autrui. Mais, parfois, la partie est beaucoup plus serrée entre la valeur de l'émotion induite comme bénéfice et celle des coûts pour obtenir cette émotion.

Je me suis servi antérieurement de l'exemple d'une patineuse artistique qui s'entraîne sur une longue période de temps pour un court moment de joie ou de fierté pour questionner, à la lumière du modèle standard de décision rationnelle, la rationalité en amont d'une telle émotion quand le moyen pris pour l'obtenir paraît si peu optimal. C'est à dessein que j'ai utilisé cet exemple, car il illustre un grand nombre de situations courantes où l'individu est prêt à consentir beaucoup de sacrifices sur une longue période pour obtenir un bénéfice émotionnel plutôt bref et passager. J'exclus évidemment du portrait ici les cas d'athlètes nationaux et les

cas analogues pour qui les bénéfices obtenus dépassent, bien sûr, largement les joies du podium pour m'en tenir à ceux qui persévèrent dans l'ombre pour atteindre une émotion désirée. Pour juger de la rationalité de celle-ci à partir des moyens pris pour l'obtenir, je pense qu'il faut revenir sur la distinction entre les émotions induites de façon autonome et celles de façon hétéronome, les dernières reposant sur une «manipulation» par l'individu de l'environnement externe causal et les premières dépendant exclusivement d'un exercice de réflexion par l'individu.

Dans le cas des émotions induites de façon hétéronome, on pourrait bien sûr postuler que l'émotion désirée et obtenue (le bénéfice) a une valeur plus grande que les coûts encourus sur une longue période puisque justement l'individu, en être rationnel qu'il est, persiste dans son engagement. De nombreux économistes souscriraient à cette idée en soutenant que, comme l'être humain est un agent rationnel, l'importance relative pour lui d'un résultat recherché se mesure à la somme des efforts qu'il est prêt à consentir pour l'atteinte de ce résultat. Mais il y a là, bien sûr, un certain sophisme qui utilise la question comme réponse puisqu'on veut, de fait, savoir s'il est rationnel de procéder ainsi. Je pense plutôt que si je m'entraîne de longues années ou que je passe ma vie avec les lépreux pour obtenir à terme une quelconque émotion bénéfique, c'est ou bien qu'en cours de processus, j'obtiens comme renforcements - et je le sais - des moments de *fiereté* qui soutiennent mon engagement, ou bien qu'en cas de renoncement à cet engagement (qui représente un coût), j'estime que les coûts associés (honte, culpabilité, regret) seront plus grands que si j'avais persévéré. Sans prétendre que ce soit toujours le cas,

il me semble que les émotions induites par des moyens qui, en apparence au moins, coûtent autant, répondent assez bien à une telle analyse. Cela m'apparaît d'autant plus possible que ce genre de moyens, dans nos sociétés, est soutenu par un contenu normatif certain. Le «respect de l'engagement» ou «l'assiduité à l'effort» sont des façons d'agir fortement valorisées en société. L'individu sait cela : il sait que s'il persiste, peu importe ce qui l'attend en bout de piste, la fierté - et souvent l'approbation - seront au rendez-vous à chacun de ces efforts. À l'inverse, renoncer à ce genre de moyens l'exposerait à la culpabilité, au regret ou à la honte quotidiennes d'être celui qui s'assoit dès qu'il a appris à se tenir debout. Avant même, donc, d'avoir à évaluer l'importance de l'émotion finale recherchée et les probabilités que celle-ci se manifeste - on peut mourir avant la Coupe Stanley! -, la rationalité du procédé pour y accéder est soutenue par de petites récompenses empruntées au gain final espéré. La guérilla connaît bien ce genre de rationalité!

Je ne dis pas toutefois que cette interprétation vaut pour tous les cas où l'émotion induite de façon hétéronome semble un bénéfice moindre que le coût des efforts consentis pour y parvenir. Il y a aussi un contexte normatif qui décourage la persistance. Si je veux induire chez moi la joie d'être aimé par ma voisine et qu'à cette fin, je la poursuis de mes attentions à tout moment malgré son refus de satisfaire mon désir, je risque fort de me retrouver avec une cause de harcèlement à mon dossier. Les gens qui s'exposent à de tels coûts pour obtenir le bénéfice recherché font ou bien une erreur dans l'évaluation des probabilités de réussite ou bien

ne savent pas compter! En vertu du modèle standard de décision rationnelle, c'est l'irrationalité qui les attend.

Par ailleurs, quand nous envisageons la question de la rationalité des émotions induites de façon *autonome*, les risques d'irrationalité dans le choix des moyens pour induire une émotion augmentent sensiblement pour des raisons déjà évoquées, mais que je situerai ici dans le contexte du modèle standard de décision rationnelle.

D'abord, les probabilités de réussite sont très incertaines et il faut en tenir compte avant d'accepter les coûts des moyens à utiliser. La modification autonome des croyances et des désirs est un exercice périlleux et difficile. Il y en a qui ont «écouté leur corps» longtemps et à grands frais avant de réaliser que les seuls sons entendus avaient une drôle de phonétique! Les psychologues cliniciens sont bien au fait de cette difficulté. C'est pourquoi ils parlent avec prudence de l'efficacité de leur thérapie *avant* qu'elle ne s'engage alors qu'*après*, l'assurance de leur interprétation ressemble à celle de l'autorité papale! Dans un contexte de grande incertitude, le modèle standard de décision rationnelle conseillera souvent le «*sure thing*». Montaigne disait de la peur de la mort que son élimination est tellement incertaine qu'il vaut mieux rationnellement «n'y penser pas» et s'adonner à autre chose.

Ensuite, le coût des moyens pour parvenir à induire de façon autonome une émotion est souvent élevé, en termes de temps particulièrement, à moins, encore une fois, de s'adonner à

la pensée magique ce qui serait irrationnel ou simplement mensonger. Parce que l'individu rationnel se méfie de ce piège et de celui des conduites illusoires, il cherchera longtemps parmi les croyances disponibles celles qui ont une chance de s'installer solidement en lui. Et comme il agit seul sans l'aide de facteurs externes qui lui fourniraient des évidences ou des faits pour croire, il se trouve souvent dans une sorte d'auto-dialectique dans laquelle, pour chaque croyance générée réflexivement, émerge une croyance contraire. Le procédé ainsi s'éternise et en arrive à mettre en question la valeur ou l'importance du gain visé.

À elles seules, ces deux raisons - la haute incertitude et les coûts élevés - commanderaient, en vertu des préceptes du modèle standard, d'éviter le plus possible la pratique d'émotions induites de façon autonome. Pourquoi alors tant de gens s'y adonnent-ils? C'est là une question qui ramène dans l'arène les tenants d'une approche descriptive de la rationalité vs ceux d'une approche normative, même s'il existe un certain consensus à l'effet que la rationalité répond toujours à une certaine normativité. Je dirais que si tant de gens s'y adonnent, c'est qu'ils ont des raisons d'espérer le résultat. Et alors que souvent le modèle standard les amènerait à mettre de côté cet espoir, l'explication par raison justifiante leur rappelle qu'ils ont le droit et qu'il est rationnel d'espérer, pour peu que les yeux restent entr'ouverts sur le monde. En amont du processus émotionnel où l'émotion induite figure comme but ou comme résultat attendu, c'est peut-être tout ce que l'on peut dire. Mais qu'en est-il, dans une perspective éminemment plus stratégique d'une émotion que l'on voudrait induire comme *moyen* pour parvenir à des fins?

4.4.2 - Rationalité en aval

Quand on se propose d'examiner la rationalité en aval de l'émotion induite, on doit au départ considérer celle-ci comme réalisée et se demander à la suite si cette émotion sert adéquatement ou rationnellement les buts poursuivis par l'individu en l'induisant. On ne pose donc pas la question de savoir si cette émotion peut se justifier par des raisons rationnellement acceptables, cela a été vu en amont. D'aucuns demanderont alors si cette même émotion induite ne pourrait pas, par contre, servir de raison en aval pour justifier un comportement, une action ou une attitude, comme on l'a vu dans le cas des émotions non induites. Sans nier *ex cathedra* que cela puisse être acceptable rationnellement, j'ai beaucoup de réticence à souscrire à une telle vue. Cela ressemble au criminel qui, faute de raison pour justifier son crime, s'en construit une pour ensuite pouvoir l'évoquer à son profit. En réalité, le fait est qu'il n'a pas de raison ou, s'il en a, elles sont inavouables pour le bien de sa cause. Certes, les émotions induites sont - ou devraient être - plus sincères que les motifs inventés, mais utilisées en tant que raisons, elles s'enracineraient non pas dans un désir ou une volonté de justification comme on devrait s'y attendre, mais plutôt dans un simple désir d'*avoir* une raison à invoquer pour justifier une action. Le procédé est au moins suspect. Si, par exemple, je désire ardemment cesser de fumer et que, malgré de nombreux efforts, je n'y parviens pas, pourrais-je essayer d'induire chez moi la honte d'être le seul fumeur de mon réseau relationnel pour ensuite me servir de cette émotion comme raison justifiant ma décision de cesser de fumer? Je ne crois pas. Si vraiment je désire cesser de fumer mais que je n'y parviens pas, ce n'est pas d'une *raison* dont j'ai besoin pour atteindre mon but, mais d'un *moyen*. Que je désire cesser de fumer

peut se justifier par diverses raisons, mais qui sont toutes antérieures à la honte que je voudrais induire comme raison de cesser de fumer. En fait, si j'induis cette émotion de honte, c'est moins pour ajouter à des raisons impuissantes et plus pour me donner un moyen de parvenir à mes fins parce que justement les raisons que j'ai pour décider de cesser de fumer sont inefficaces pour me faire passer à l'acte. Quand un individu induit une émotion pour parvenir à ses fins, c'est donc d'abord à titre de «moyen» qu'il le fait et c'est dans cette perspective, je pense, que la question de la rationalité en aval de l'émotion induite se pose de la façon la plus appropriée. Mais elle se pose différemment selon que l'émotion utilisée comme moyen s'insère dans une stratégie «intrapersonnelle» ou dans une stratégie «interpersonnelle» pour l'atteinte des buts. Examinons cela de plus près.

a) Émotion induite et rationalité stratégique intrapersonnelle

Supposons que je sois un non-croyant plutôt déprimé de ma condition d'être humain et angoissé à l'idée que ma vie n'ait, au fond, aucun sens. Voulant changer cet état de faits pour au moins profiter de cette vie, si insensée fût-elle, j'explore à hue et à dia toutes les avenues qui s'offrent à moi mais toujours sans grand succès. Mais voilà qu'un de mes amis, qui a jadis partagé mes angoisses, me rencontre et m'adresse le conseil suivant : «Quand tu auras connu la joie et la plénitude d'une prière sincère et intime, tu ne verras plus ta vie de la même façon». Perplexe, je tente néanmoins ma chance et décide d'induire une telle joie par la prière dans l'espoir que cette joie me «transfigure» oserais-je dire. De fait, le procédé fonctionne et la joie récoltée m'amène à modifier pour un temps au moins mes conduites. Je me suis donc servi de

la joie induite par la prière comme *moyen* pour modifier certaines de mes conduites et ma façon de voir la vie, ce qui était mon but. Il s'agit donc là d'un exemple de stratégie intrapersonnelle qu'on peut examiner en termes de rationalité que je qualifierais ici d'essentiellement instrumentale. Compte tenu du but qu'on tient pour acquis (changer la perspective de vie et les conduites qui y sont associées), le moyen choisi (l'émotion «joie», induite de façon hétéronome par la prière) sert-il efficacement ce but? La réponse est «oui» et, en ce sens, l'émotion «joie» conduit rationnellement à l'atteinte du but sans que, par ailleurs, le prix à payer ne vienne desservir mon intérêt (j'ai pu m'arrêter de prier pour manger sans y perdre la joie trouvée!). On dirait en théorie de rationalité instrumentale que lorsque les coûts pour atteindre un but ne sont pas plus élevés que la satisfaction procurée par l'atteinte du but et que les moyens choisis pour atteindre ce but remplissent effectivement cette fonction, faire appel à l'émotion comme moyen devient alors un procédé acceptable rationnellement.

Mais comme le note Harsanyi (1986), il faut être plus exigeant et se demander si le moyen retenu est, compte tenu des contraintes de l'agent et des moyens disponibles, le «meilleur» moyen pour atteindre ce but. Après tout, si je peux changer ma perception de la vie par un point d'héroïne, pourquoi retourner au chapelet avec le risque que l'induction de la joie attendue ne fonctionne pas comme moyen, surtout si l'héroïne m'est donnée et que je dois réapprendre les *Ave* et *Pater* oubliés? En posant ici la question de l'optimalité du moyen retenu, nous nous retrouvons à nouveau confrontés au modèle standard de décision rationnelle qui fait dépendre, en partie, une telle optimalité sur l'évaluation des probabilités de réalisation

de l'état recherché. Pour juger, donc, si la joie induite de façon hétéronome par la prière est un moyen optimal, il faut avoir un aperçu des solutions de rechange possible et de leurs coûts et un aperçu ou un estimé des probabilités d'atteinte du but. Dans l'exemple qui nous occupe, on pourrait raisonnablement penser qu'il s'agit là somme toute d'un moyen assez économique de parvenir à ses fins, surtout si l'individu dit avoir «tout essayé». Mais le problème qui nous empêche de conclure en ce sens est justement celui du caractère hautement incertain des émotions induites, surtout celles qui le sont de façon «autonome».. Elster (1986b), là-dessus, se fait très éclairant. Dans notre exemple de la joie induite de façon «hétéronome» par la prière, cette dernière vient causer la joie qui, elle, est utilisée comme moyen pour changer la perspective de vie, pour motiver les conduites ou attitudes etc. Cet exemple est toutefois intéressant en ce qu'il illustre la perméabilité de la frontière entre une induction «autonome», dans un cas, et «hétéronome» dans l'autre, d'une émotion. Si j'avais voulu changer ma perspective de vie de façon *clairement* hétéronome par le même moyen, je serais allé prié à Fatima ou à l'Oratoire St-Joseph sous l'orgue et les cantiques! Souvent, un tel changement de monde causal produit ses effets. La Messe de Minuit suscite bien des intentions! À l'opposé, si j'avais voulu atteindre le même but par le même moyen, mais cette fois de façon autonome, je n'aurais eu d'autre choix que de rester dans un même monde causal et de procéder par un exercice réflexif à une modification de mes croyances, de mes désirs, de mes valeurs, de mes attitudes, etc. C'est souvent l'échec qui marque ce procédé. Mais j'ai choisi de prier dans mon environnement familial, escomptant que la joie qui pourrait en résulter suffira à changer ma perspective de vie. Quelle est la différence entre une prière au lit et une réflexion au lit comme

moyens d'induction autonome ou hétéronome d'une émotion? Je dirais que l'atteinte de mon but par la seule réflexion se fait d'une façon complètement auto-suffisante pour ainsi dire, alors que dans le cas de la prière, il existe un locuteur imaginaire auquel on confie un rôle intercesseur qui est nécessaire à nos yeux pour l'atteinte du but.

Par rapport à l'évaluation des probabilités d'atteinte du résultat visé, cette différence est importante. Plus les émotions induites le sont de façon hétéronome, moins notre contrôle sur elles peut s'exercer et plus elles risquent alors de s'avérer paradoxalement un moyen efficace dans une stratégie intrapersonnelle. À l'opposé, plus les émotions induites le sont de façon autonome, plus notre contrôle sur elles cherche à s'exercer et moins, alors, elles risquent de s'avérer efficaces dans une stratégie intrapersonnelle. Le premier cas rejoint la citation d'Ainslie présentée antérieurement et le second cas rejoint ce que ce même Ainslie (1985) fait dire à Sartre lorsqu'il mentionne qu'une émotion fautive n'est pas le contraire d'une émotion vraie mais plutôt une émotion que l'on contrôle de trop près.

L'agent qui, dans une stratégie intrapersonnelle, veut induire une émotion comme moyen pour l'atteinte d'un but doit savoir cela s'il veut statuer sur l'optimalité des moyens qu'il choisit à ses fins stratégiques. Entre deux moyens, l'individu qui choisit, à conditions égales, celui qui a le plus de chances de le mener à l'échec, ne se comporte pas rationnellement. Voilà pourquoi les émotions induites de façon autonome, dans une stratégie intrapersonnelle, le sont ou bien dans des situations en désespoir de cause ou bien dans des situations de complète

cécité. Quand «tout a été essayé» ou que «rien d'autre n'est disponible», il n'est pas irrationnel de pratiquer l'auto-suggestion, mais ça l'est sûrement de le faire quand les risques d'échec sont connus et reconnus et qu'il existe, de surcroît, d'autres moyens plus efficaces, eux aussi connus et reconnus. En cela, le modèle standard de décision rationnelle apporte à l'agent qui voudrait induire une émotion un signal approprié de prudence. Il le met en garde contre le danger de se satisfaire du moyen qui lui convient le mieux sans égard à ses chances de réussite. En effet, dans le cadre de ce modèle standard, l'induction autonome ou hétéronome d'une émotion, comme moyen pour atteindre un but, se situe au plan des options disponibles à l'individu dans sa situation de choix. Comme les préceptes de ce même modèle demandent au décideur rationnel d'évaluer les probabilités relatives de réussite pour chaque option, ce dernier a intérêt à bien connaître les limites de l'induction d'une émotion comme moyen d'atteindre un but s'il veut que sa décision de s'engager dans un tel procédé soit rationnelle.

b) Émotion induite et stratégie interpersonnelle

Dans le cas de la stratégie *intrapersonnelle*, le changement visé au moyen de l'émotion induite en était un qui devait se produire chez la personne même qui cherche à induire l'émotion. Dans le cas de la stratégie *interpersonnelle*, on notera que la personne qui induit chez elle l'émotion vise à provoquer un changement chez autrui et non chez elle. Il s'agit donc de parvenir à s'émouvoir soi-même pour amener autrui à répondre à nos attentes. Deux remarques préliminaires s'imposent ici.

D'abord, l'analyse des émotions comme moyen pour faire agir autrui à nos fins se prête autant au cas des émotions non induites qu'à celui des induites. Qu'une émotion de colère soit induite ou non, on peut toujours examiner en aval comment l'individu s'en sert pour amener autrui à satisfaire ou atteindre le résultat recherché. La seule différence étant, bien sûr, que les émotions induites, d'un point de vue conceptuel, trouvent peut-être mieux leur place dans une «stratégie» que celles qui sont non induites qui, elles, conservent habituellement bien que pas nécessairement un caractère non recherché.

En second lieu, l'utilisation des émotions induites dans une stratégie interpersonnelle nous renvoie obligatoirement à ce qui, dans le processus émotionnel, constitue «l'expression» de l'émotion. J'ai mentionné lors de l'étude de la fonction de communication des émotions que, forcément, l'émotion qui est communiquée, c'est celle qui est exprimée. Je ne peux pas éprouver «intérieurement» une émotion, la dissimuler dans une parfaite neutralité expressive et m'en servir en même temps pour influencer autrui. Si ce dernier doit répondre à mon émotion, il doit la percevoir dans son expression.

Cela précisé, dire qu'un individu peut se servir d'une émotion induite comme *moyen* pour influencer autrui et l'amener à satisfaire ses intérêts, c'est accorder à cette émotion un rôle stratégique dans un processus de décision où le résultat recherché ne dépend pas uniquement de celui qui induit l'émotion, mais aussi du répondant qui accepte de jouer le jeu, mais à sa façon peut-être. Bon nombre d'auteurs (Schelling, 1980; Hirshleifer, 1987; Frank, 1988;

Hollis, 1998) ont mis en relief le fait que le modèle standard de décision rationnelle ne permet pas d'arriver à une décision rationnelle dans des situations d'interdépendance de cette nature. Dans le dilemme du prisonnier, par exemple, la solution rationnelle selon ce modèle voudrait que chaque joueur refuse de coopérer s'il veut maximiser son intérêt. Or, comme les deux prisonniers tiennent le même raisonnement, le résultat obtenu des deux décisions est pire pour les deux que si ces derniers avaient accepté de coopérer. En voulant agir chacun à leur avantage comme le stipule le modèle standard, ils obtiennent un résultat moindre qu'ils n'auraient obtenu avec un autre choix, celui-là plus irrationnel en fonction du modèle standard. En effet, comme chacun n'est pas sûr si l'autre va vouloir coopérer, chacun refuse la coopération seule, qui pourrait être désastreuse, et s'en tient au principe d'«un tien vaut mieux que deux tu l'auras». En l'absence de confiance mutuelle, chacun se comporte donc pour maximiser ses intérêts et le résultat s'avère pire pour les deux que si la coopération avait été choisie par ceux-ci. C'est dans une tentative pour résoudre ce genre de dilemme que des auteurs comme Frank (1988) ont proposé que les émotions puissent servir en quelque sorte à engager l'autre dans la poursuite de nos buts. En exprimant une forme de sincérité, elles suscitent la confiance chez autrui et l'engagent dans la coopération ou dans la compétition selon la lecture que fait l'individu du jeu dans lequel il est inscrit et de ses chances d'y satisfaire son intérêt. Frank en conclut qu'en agissant irrationnellement - en fonction du modèle standard voulant que l'individu rationnel cherche à maximiser son intérêt -, cet individu obtient paradoxalement dans la coopération (l'émotion?) un résultat qui satisfait mieux son intérêt que s'il s'était comporté selon le modèle standard. D'où l'incapacité de ce

modèle à rendre compte des comportements rationnels dans des situations d'interdépendance où les émotions sont très fréquemment en cause.

Je n'entrerai pas dans la discussion plus large du problème de la confiance chez des individus qui se retrouvent dans des situations analogues à celles du dilemme du prisonnier. Paul Dumouchel (1999) a bien cerné les enjeux d'une telle discussion dans un commentaire adressé aux propos de M. Hollis (1998) qui s'est intéressé à cette question de la confiance.

J'aimerais plutôt partir d'une autre idée de Dumouchel (1997) qui m'apparaît plus féconde en ce domaine et qui suggère que lorsque les émotions sont en cause, nous ne sommes plus dans un jeu d'interdépendance décisionnelle construit comme celui du dilemme du prisonnier où les coûts et les bénéfices sont connus, mais bien dans un jeu d'ajustement ou de coordination sans cesse variable qui est a-rationnel en lui-même, mais qui rend possible à sa suite l'action rationnelle. Cette position de Dumouchel ouvre une voie intéressante. Ce qu'il y manque, je crois, c'est une étiquette sur le jeu en question. Pour bien comprendre, partons d'un exemple qui nous ramènera à l'émotion induite comme moyen utilisé dans une stratégie interpersonnelle.

Supposons que je sois le meilleur joueur de hockey de mon équipe et qu'à mi-chemin d'une partie importante et très serrée, mon entraîneur vocifère à haute voix contre moi et devant mes coéquipiers en m'accusant de ne pas fournir d'efforts. Furieux, je lui réplique avec

impolitesse et ce dernier décide alors de me «faire jouer sur le banc». Je me trouve alors placé dans un dilemme : d'une part, je désire ardemment jouer non seulement parce que je pense qu'ainsi j'ai plus de chances de connaître la victoire, mais aussi parce que j'aime jouer au hockey tout simplement et que mon but est effectivement de jouer le plus souvent possible; d'autre part, je crois vraiment que ma colère et mon impolitesse étaient justifiées devant l'arrogance des propos de mon entraîneur et il n'est pas question que je joue la carte de l'hypocrisie en simulant un regret et des excuses qui pourraient, je pense, rendre mon entraîneur plus compréhensif et me permettre ainsi de satisfaire mon but de jouer. Que faire en supposant qu'aucun compromis autre que la rétractation de ma part n'est possible? Si vraiment, l'excuse simulée doit être exclue en raison de mes principes, il ne me reste qu'une solution, à la Greenspan oserais-je dire : changer mon point de vue dans l'évaluation que je fais de la situation pour en arriver à induire chez moi une émotion de regret ou de culpabilité ayant suffisamment de prise sur moi pour m'amener à m'excuser sans avoir l'impression de trahir mes valeurs ou principes et pouvant, du même coup, contribuer à la réconciliation avec mon entraîneur. Je pourrais alors, au moyen de cette émotion menant à l'excuse et portant mon entraîneur à la conciliation, satisfaire mon but qui est de jouer le plus souvent possible. Je me serai donc servi de cette émotion pour susciter, via mes excuses, un changement d'attitude chez mon entraîneur. Comment analyser cet exemple quant à la rationalité en aval des émotions induites à des fins stratégiques interpersonnelles?

D'abord, nous avons mentionné en examinant la fonction de communication des émotions qu'aux dires d'auteurs comme Fitness (1995) ou Forgas (1995a), on peut considérer celles-ci comme des structures de connaissances construites socialement à partir de «scripts prototypiques» qui révèlent comment les gens présentent et se représentent leurs expériences dans un contexte général ou particulier. En principe, ces scripts sont connus des gens qui interagissent dans l'expérience où les émotions sont en cause et cela fait en sorte que, de l'expression d'une émotion donnée par *X*, celui-ci peut attendre chez *Y* une réaction ou une réponse *R*. Comme les deux savent cela, deux possibilités s'ouvrent : ou bien l'individu *Y* répond dans le sens attendu par *X* lorsque celui-ci induit et exprime son émotion pour amener *Y* à ses fins; ou bien *Y* sait que *X* exprime son émotion à ses fins stratégiques et il refuse alors de jouer le jeu de *X* craignant la défaite ou la manipulation. Ici, refuser de jouer le jeu peut aussi signifier ne pas répondre dans le sens attendu par *X*. Pour ce dernier, la première possibilité est évidemment celle qui est idéale parce que c'est précisément le résultat qu'il attendait du fait d'avoir induit et exprimé son émotion. Mais si, toujours pour *X*, la seconde possibilité devait prévaloir et qu'alors son émotion induite ne parvienne pas à le mener au résultat attendu, pourrait-on dire alors qu'en vertu du modèle standard, le choix du moyen retenu n'était pas le choix rationnel à faire? Peut-être pourrait-on dire cela, encore que l'on soit confiné à nouveau ici à des analyses *a posteriori*. Pour le décideur, l'information qui suit la décision ne lui est guère utile quant à lui. Mais Dumouchel opérerait pour une autre voie et dirait d'une telle situation qu'elle est différente de la première et qu'il faut voir si, dans cette situation où *X* rencontre de la résistance chez *Y*, ceux-ci font preuve de rationalité dans leurs

actions étant donné l'ajustement émotionnel qu'ils ont dû ou doivent réaliser. Revenons à notre exemple.

Si je désire fortement que mon équipe remporte la victoire et que je puisse y contribuer en jouant le plus souvent possible, je n'accepterai pas longtemps d'être confiné au banc des joueurs en me contentant de ruminer ma colère. Je pourrais donc décider d'induire chez moi une émotion de regret ou de culpabilité qui m'amènerait à formuler des excuses et qui, je l'espère, susciterait chez mon entraîneur le pardon et la décision de m'utiliser en troisième période. Habituellement, en effet, lorsqu'un individu exprime un regret et offre ses excuses, le script prototypique général de réponse est que le pardon est accordé. Mais cela n'est pas garanti. Si mon entraîneur accepte mes excuses parce qu'il considère sincère mon émotion de regret et que, bien sûr, il désire gagner lui aussi, le problème est réglé à ma satisfaction et mon émotion induite a produit le résultat escompté à un coût somme toute acceptable. Notons toutefois que si ma stratégie a fonctionné, on ne peut assurer que cela soit dû exclusivement au choix de l'émotion induite. En effet, comme nous sommes dans une situation d'interdépendance décisionnelle, le succès de ma stratégie repose aussi sur la décision de l'autre d'y adhérer et pas nécessairement sur le seul choix de mon moyen. Car si mon entraîneur désire à tout prix conserver son autorité, au risque même de perdre la partie, et qu'il voit dans ma contrition une tentative de manipulation de ma part pour saper son autorité, alors ma stratégie «émotionnelle» aura raté le coche. Moi qui croyais avoir pris la bonne option - induire l'émotion «regret» plutôt que cultiver l'hostilité - parce que j'évaluais plus grandes ses

probabilités de réussite, je me retrouve encore assis sur le banc, sous la vindicte de mon entraîneur qui m'en veut encore plus d'avoir tenté de le manipuler. En vertu du modèle standard de décision rationnelle, peut-on dire que j'ai pris là une décision irrationnelle parce que, par exemple, j'ai très mal évalué les probabilités de réussite de chaque option. D'aucuns opineraient peut-être en ce sens. Mais, à l'instar de Dumouchel, je ne crois pas que l'on puisse dire cela. La raison principale en est que l'évaluation «correcte» des probabilités de réussite ne peut se faire qu'en y intégrant la contribution de l'autre personne qui, elle, pour décider de coopérer ou non, se trouve dans une situation différente de la première personne. Si on adopte le point de vue du décideur qui choisit ses moyens *avant*, bien sûr, que l'autre n'y réponde, rien ne dit, en fait, que le choix ait été irrationnel parce que le résultat attendu n'est pas venu. La réponse négative de l'entraîneur n'invalide pas la rationalité du choix préalable qui, dans l'esprit du décideur, présageait d'une coopération. Elle change plutôt la donnée et informe le décideur que c'est désormais dans un contexte de compétition que la prochaine décision devra se prendre. Et c'est ainsi que d'ajustement en ajustement, les comportements rationnels de compétition ou de collaboration prennent forme non pas tellement en vue d'une maximisation de l'intérêt personnel - puisque pour chacun, une partie de ce résultat tient à la contribution de l'autre -, mais plutôt en vue d'un résultat qui satisfasse au moins le «je» par le «nous». Dumouchel n'a pas formulé clairement cette dernière idée, mais je pense qu'il y acquiescerait. Toutefois, sa perspective ne tient pas compte de la distinction ici suggérée entre les émotions induites et celles non induites. Peut-on intégrer le «nous» à une stratégie interpersonnelle quand un individu cherche à induire à *ses propres fins* une émotion pour influencer autrui?

La réponse à cette question tient à ce qu'on entend par l'intérêt personnel (le *self-interest* en anglais). Parfit (1986) a suggéré, par exemple, que pour expliquer les comportements altruistes, on admette qu'un individu puisse penser «nous» au lieu de «je» sans pour autant aller contre son intérêt. Faibles chacun, forts ensemble! On peut dès lors penser qu'au plan décisionnel, cela puisse signifier que dans une situation d'interaction, il est parfois dans l'intérêt de l'individu de partager sa victoire plutôt que de risquer d'assumer seul la défaite. J.N. Kaufmann (1999) rappelle à cet égard que la théorie de concession minimax de David Gauthier montre qu'on peut maximiser son intérêt tout en s'imposant des contraintes rationnelles dans l'interaction.

Il me semble que tous ces propos ne font que mettre en lumière le caractère inadéquat ou inapproprié d'une application à la lettre du modèle standard de maximisation de l'utilité espérée, non seulement quand on est en situation d'interaction mais, *a fortiori* peut-être, quand les émotions - ici induites - sont de la partie. Il ne peut pas y prévaloir l'intérêt seul du «je» comme le voudrait le modèle standard puisque l'autre a son mot à dire dans le résultat. Il ne peut pas non plus y avoir un «nous» seul, issu d'un agrégat de préférences qui se sont soumises aux règles binaires du calcul en escomptant que le résultat représentera idéalement le choix des deux. Si j'aime les pommes et déteste les oranges et que ma conjointe aime les oranges et déteste les pommes, le choix rationnel idéal ne peut pas être d'acheter des «pomanges» en supposant qu'elles puissent exister! Mais alors?

Peut-être vaut-il mieux d'un point de vue rationnel remodeler le problème en modifiant les buts de façon à ce que par le «nous» chaque «je» y trouve son compte. Cela ne signifie pas encore une fois qu'il y ait un intérêt du «nous» à satisfaire par le cumul des intérêts personnels. Cela signifie plutôt que c'est dans la rencontre d'un «nous» que les «je» modifieront au besoin leurs buts pour éviter de tout perdre en courant la chance de gagner le plus possible. Or, la principale faiblesse du modèle standard, c'est justement de ne pouvoir rendre compte du dynamisme quasi obligé des buts personnels quand, dans une situation d'interaction, l'émotion est au menu. C'est en outre de laisser croire, par le prédicat de la maximisation de l'utilité espérée, que l'intérêt personnel s'analyse et s'obtient toujours dans une seule décision autonome et égocentrique. Mais dans une stratégie interpersonnelle, ce ne peut être le cas. Si, pour revenir à notre exemple, j'induis chez moi l'émotion «regret» et que, par son effet, je m'excuse auprès de mon entraîneur dans le but qu'il passe l'éponge et me fasse jouer, l'expression même de ce regret me place dans une situation interactive où la satisfaction de mon intérêt (jouer) dépend désormais de mon entraîneur. À ce moment, je ne suis plus maître du jeu. En un sens, il est même terminé pour moi. J'ai fait ce que j'avais à faire c'est-à-dire passer par le «nous» pour trouver une solution à un problème que je ne pouvais résoudre seul. Si mon entraîneur, lui, qui désire certes gagner mais aussi ne pas perdre son autorité, décide de consentir à mes excuses, jugeant que son autorité ne s'en trouvera pas affaiblie parce que j'ai fait amende honorable, mon but aura alors été satisfait *par lui*, mais *lui* n'aura pas satisfait mon but; il aura *par moi* satisfait le sien qui était au fond de me faire jouer (pour gagner) sans saper son autorité. Je dis qu'il a satisfait son but «par moi» dans le sens où c'est mon regret et

mes excuses qui lui ont «ouvert la porte» pour me faire jouer sans mettre en danger son autorité. Sans ce mouvement de ma part, il n'aurait pu risquer de «perdre la face» en me faisant jouer malgré la nette hostilité que je lui avais publiquement manifestée. Si, à l'inverse, mon entraîneur n'accepte pas mon regret et mes excuses comme raisons pour me faire jouer, alors la partie est toujours terminée pour moi. Mon but ne peut plus être celui de jouer. Nous sommes alors dans une nouvelle situation. Que faire donc quand l'émotion induite échoue? La réponse est obligée : encaisser le coup, tourner la page et jouer à autre chose. Désormais, la situation n'est plus de savoir quoi faire pour être utilisé par mon entraîneur, elle est de savoir quoi faire avec l'éventuelle culpabilité ou colère qui pourraient m'habiter suite à cette décision. C'est une nouvelle situation qui amène de nouveaux buts.

L'expérience humaine apporte quotidiennement des exemples de cette nature. Un individu entre dans le bureau de son patron, fâché et déterminé à ne rien céder devant les nouvelles exigences de celui-ci, et il en ressort heureux d'avoir lâché du lest pour «le bien de tout l'monde». La fixité des buts qu'impose le modèle standard pourrait laisser croire que cet individu ne s'est pas comporté rationnellement. Il ne voulait en effet rien céder et il a cédé. Mais la situation ayant changé dans l'interaction, les buts ont suivi et la décision à prendre ou à maintenir n'est plus la même.

Si j'ai bien compris Dumouchel, c'est dans un jeu de cette nature que se retrouvent des individus aux prises avec leurs émotions dans une situation d'interaction. Je dirais de ce jeu

qu'il est celui de «l'utilité satisfaisante», un peu au sens où l'entend Simon (1983) avec l'idée de critère satisfaisant.

Quand des émotions induites s'inscrivent dans une stratégie interpersonnelle, elles placent l'individu dans un processus dynamique marqué d'incertitude et de variabilité telles qu'un être rationnel serait mieux avisé de chercher à *protéger* son intérêt plutôt que de s'obstiner à le *maximiser* en fonction du but initial pour lequel il avait induit son émotion. Certes, il n'est pas interdit de penser que la stratégie puisse fonctionner comme prévu : après tout, la peine amène souvent la consolation, la colère, la soumission ou l'affrontement, le regret, le pardon, etc. Mais le principal problème de ces scénarios prototypiques est que leur efficacité est inversement proportionnelle à leur fréquence d'utilisation quand ils sont utilisés dans un même environnement relationnel. Je peux bien, lors d'une situation conjugale tendue, m'efforcer d'induire chez moi une intense tristesse jusqu'aux larmes en dramatisant, par exemple, les propos de ma conjointe pour susciter chez elle des marques de compassion ou d'attachement à mon égard, mais quand la stratégie aura fonctionné quelques fois, j'ai intérêt à la mettre au placard si je ne veux pas que ma conjointe y voie là, contre toutes mes attentes, une odieuse manipulation. C'est souvent ce genre d'échec qui attend ceux qui veulent «jouer aux émotions» comme ils disent. Peu importe la sincérité, elle ne passe pas chez autrui. De Sousa (1987) disait avec sarcasme que si l'on veut être certain que notre partenaire éprouve du plaisir à faire l'amour avec nous, il faut d'abord s'assurer qu'il ne nous aime pas! De même,

on est souvent plus convaincu de l'amour de notre partenaire quand on l'entend le dire à quelqu'un d'autre qu'à nous!

Les émotions induites, surtout celles qui le sont de façon autonome, présentent donc, dans une stratégie interpersonnelle, une efficacité très limitée quant à leur capacité de maximiser l'intérêt personnel même si, bien sûr, elles le signalent toujours. L'agent rationnel doit aussi savoir cela. Il doit accepter que dans une situation d'interdépendance où une partie du résultat qu'il vise dépend de ce que vise l'autre, il a intérêt à se donner une certaine latitude pour modifier au besoin ses buts de façon à protéger l'essentiel, faute de ne pouvoir tout gagner. L'intérêt personnel en jeu ici est «ce qui importe» et non pas que «tout importe». Rationnellement, quand le résultat escompté est moins pire que celui que l'on risque peut-être d'encaisser si l'on s'obstine à maximiser notre intérêt, on devrait en général opter pour la satisfaction plutôt que pour la maximisation. Dans la très grande majorité des cas, les émotions induites comme moyens, dans une stratégie interpersonnelle, conduisent à ce choix rationnel de «l'utilité satisfaisante» quand on se situe en aval du processus émotionnel. C'est pourquoi le modèle standard de maximisation de l'utilité espérée se prête mal à une analyse de la rationalité des émotions induites dans une stratégie interpersonnelle. Reste maintenant à examiner brièvement en fin de chapitre ce qu'il en est de la rationalité intrinsèque de l'émotion induite.

4.4.3 - Rationalité intrinsèque

J'ai mentionné antérieurement, dans le cas des émotions non induites, que la valence de celles-ci correspondait toujours à l'évaluation que faisait l'individu de la mise en jeu de son intérêt et que cet état de fait conférait en quelque sorte au processus émotionnel un élément de contenu qui soit toujours minimalement rationnel. En est-il ainsi pour l'émotion induite? J'opinerais dans le même sens mais avec une plus grande prudence.

En général, dans le cas des émotions non induites, il n'y a pas lieu de douter de leur «sincérité» pour ainsi dire. Quand *X* rapporte éprouver une émotion *E*, il croit vraiment qu'il éprouve cette émotion et l'accès privilégié qu'il a doit nous amener *bona fide* à reconnaître comme telle son expérience. Cela est en outre renforcé quand l'expression somato-végétative de ladite émotion se laisse voir. La suspicion est plus facile à soulever dans le cas des émotions induites.

D'abord, l'émotion obtenue est souvent moins intense que celle qui est recherchée et il faut parfois essayer quasiment de se convaincre qu'on l'a bel et bien éprouvée. D'aucuns, par exemple, ont multiplié les préparatifs et «effets spéciaux» pour faire en sorte d'obtenir une joie à nulle autre pareille lors du passage au troisième millénaire. Sur le coup de minuit, l'émotion ressentie, bien qu'agréable, s'avère somme toute ordinaire. Étions-nous vraiment «spécialement» joyeux? Il y a souvent dans le cas des émotions induites une menace d'anti-climax. Cette intensité moindre des émotions induites tient en partie au fait qu'elles sont

recherchées et, donc, qu'elles surprennent moins. De ce fait, la mise en cause de l'intérêt personnel se trouve plus diluée dans le temps, ayant ainsi un impact moins concentré. Ensuite, l'émotion induite est souvent vulnérable à des conduites illusoires ou au «*wishfull thinking*», ce qui peut la rendre factice ou vouée à l'échec. Cela est particulièrement vrai pour les émotions induites de façon autonome où l'individu cherche à modeler ses croyances sur un état du monde pour satisfaire son désir d'éprouver une émotion E , soit pour son effet agréable soit pour l'utiliser comme moyen pour atteindre son but. Or, pour l'être rationnel, il y a une limite à la malléabilité des croyances étant donnée leur direction d'ajustement «esprit-monde». Cette limite que reconnaît l'agent rationnel l'amène à renoncer à chercher dans l'irrationalité l'induction d'une émotion qu'il sait vouée à l'échec parce que l'état du monde est tel qu'aucune des croyances qu'il essaie de modeler, pour susciter l'émotion recherchée, ne peut s'ajuster à cet état du monde. L'émotion ne sera par conséquent pas au rendez-vous. Rappelons que pour qu'une émotion induite de façon autonome réussisse (se réalise), il faut ou bien que l'état du monde soit tel que des croyances modelées par l'individu puissent s'y ajuster; ou bien que, pour un court laps de temps donné, l'individu en arrive à suspendre pour ainsi dire l'état réel du monde pour déplacer son attention sur un autre état du monde, celui-là imaginaire, auquel il pourra ajuster ses croyances sous un mode fictif. Mais dans ce dernier cas, bien sûr, l'émotion risque d'être fugace parce que la mise en suspens de l'état réel du monde, chez un être rationnel, ne peut durer longtemps pour des raisons qu'on a déjà relevées quand on a discuté le cas des émotions éprouvées dans un contexte fictif.

Quand, donc, pourrait-on dire qu'une émotion induite comporte un élément de contenu minimalement rationnel qui lui confère une sorte de rationalité intrinsèque? Je dirais là-dessus qu'il en va de l'émotion induite comme de l'émotion non induite : à partir du moment où X éprouve une émotion E dont la valence correspond à l'évaluation qu'il fait de sa situation au moyen des efforts qu'il met en place pour obtenir cette émotion, alors cette émotion contient un tel élément minimalement rationnel.

Dans un récent article, L. M. Hinman (1999) proposait qu'une émotion puisse être considérée appropriée quand elle répondait aux exigences conceptuelles qu'on en a. Ainsi, il serait inapproprié d'éprouver de la jalousie à l'idée qu'un voisin trompe sa femme avec un autre voisin, tout comme il serait inapproprié d'être fier qu'un passant sur la rue porte un beau complet si, d'aucune façon, je ne suis concerné par ce fait. Je dirais quant à moi que si une émotion ne correspond pas aux exigences conceptuelles qu'on en a, alors forcément elle ne peut être réalisée, à moins évidemment qu'on se trompe sur les exigences conceptuelles qu'on lui assigne. Si je ne peux pas, conceptuellement, envier quelqu'un de posséder un bien que je possède déjà, comment pourrais-je avoir une envie inappropriée si, par définition, ce ne peut-être de l'envie que j'éprouve? Cela signifie que lorsqu'une émotion est réalisée ou réussie, elle est au moins conceptuellement appropriée. Qu'est-ce dire eu égard à l'émotion induite?

Je pense que si on doit parler du caractère approprié des émotions induites, on doit s'en tenir à des émotions qui sont réussies et non à des simulations ou à des mensonges. Whisner

(1989) a tout à fait raison de dire qu'à partir du moment où une émotion réussit, il n'y a plus de conduite auto-décevante, même si la menace du «*wishfull thinking*» demeure, elle, présente. Mais cela, à proprement parler, n'entache pas la rationalité intrinsèque de l'émotion. Je peux contre tout pronostic induire chez moi la joie d'avoir vaincu mon cancer; une telle joie - qui tient à l'évidence du «*wishfull thinking*» - sera certainement irrationnelle en amont du processus, mais si elle est éprouvée sincèrement et qu'elle correspond à l'évaluation où me conduisent mes croyances et mes désirs, elle est, comme l'émotion non induite, intrinsèquement rationnelle du point de vue de ma propre subjectivité. Pourquoi? Parce qu'à l'instar de l'émotion non induite, mais cette fois-ci sous ma propre initiative, je me trouve placé dans une situation où j'évalue que mon intérêt est en cause et bien servi dans le cas de l'émotion induite réussie. Quand un comédien dans une pièce de théâtre essaie d'induire une émotion de tristesse chez lui et qu'il obtient à la place une sorte de gêne ou de honte parce qu'il n'y parvient pas, cette gêne n'est pas inappropriée. Elle est plutôt une émotion «non induite» qui vient empêcher l'induction de la tristesse. S'il y parvient, ou bien la tristesse n'est pas sincère et tient de la simulation et alors, ce n'est pas à proprement parler une émotion de tristesse induite; ou bien, elle est sincèrement éprouvée dans le jeu théâtral et alors, elle est appropriée à l'évaluation qu'a pu faire le comédien de sa situation dans la pièce, parvenant à suspendre de façon suffisante la croyance que cette situation est fictive. En somme, à partir du moment où on considère que l'émotion induite est sincèrement éprouvée - c'est là une condition nécessaire -, on peut appliquer à cette émotion la même analyse que celle développée pour l'émotion non induite quant à sa minimale rationalité intrinsèque.

Cette dernière remarque mettra fin à notre examen des conditions de rationalité de l'émotion induite et, par extension, de l'émotion non induite également. D'aucuns s'étonneront peut-être que j'aie accordé une attention somme toute substantielle au cas particulier des émotions induites. Effectivement, sous le spectre des émotions en général, le cas des émotions induites s'avère beaucoup plus particulier que paradigmatique de l'expérience émotionnelle. Toutefois deux raisons commandaient une telle distinction dans l'analyse.

D'abord, comme je l'ai déjà mentionné, l'expérience quotidienne montre que de tels cas sont bel et bien expérimentés et ce, assez fréquemment. Le comédien qui en vient à éprouver l'émotion dont il doit rendre compte dans son jeu théâtral, le sportif qui parvient à changer sa tristesse d'une défaite en la fierté d'avoir combattu, l'adepte de la méditation qui, par sa pratique, cultive les épisodes de sérénité, l'employé qui se conditionne à la colère avant de rencontrer son patron par trop méprisant, etc., autant d'exemples et bien d'autres qui montrent que l'émotion induite est chose possible même si périlleuse.

La seconde raison qui commandait une telle distinction est qu'elle permet d'aborder d'un autre angle une discussion qui n'en finissait plus chez les auteurs à propos de la thèse voulant que les émotions puissent être des objets de décision ou non. Quand on n'établit pas une telle distinction et qu'on traite les émotions en un seul bloc pour ainsi dire, on peut rencontrer chez des auteurs comme Greenspan ou Solomon des arguments qui appuient la thèse des émotions comme objets de décision. Mais tout de suite, de tels arguments se verront confrontés à ceux

d'Elster ou de Gordon, par exemple, qui soutiennent la thèse opposée. Sans prétendre que la distinction proposée clôt le débat, elle éclaire sensiblement à mon avis les voies de discussion : il y a des arguments très forts qui appuient la thèse des émotions comme ne pouvant être des objets de décision, mais ces arguments trouvent leur force surtout dans le cas des émotions non induites; par ailleurs, il y a aussi des arguments qui peuvent appuyer avec un relatif succès la thèse des émotions comme objets de décision, mais cette thèse court moins de risques de réfutation si on la limite au cas des émotions induites.

J'ajouterais également que cette distinction montre bien la pertinence d'aborder la question de la rationalité des émotions en considérant celles-ci comme un *processus* dynamique plutôt que comme un état mental plutôt statique aux contours peu définis. En effet, la distinction entre émotions non induites et émotions induites laisse voir en amont comme en aval du processus des différences qui doivent être prises en compte dans l'examen d'une éventuelle rationalité attribuable aux émotions. Le tableau récapitulatif de la page suivante en témoigne. Discourir sur la rationalité des émotions sans référer à une telle distinction cultive la confusion et expose au dialogue de sourds.

Je terminerai donc ce dernier chapitre en présentant un tableau récapitulatif qui se veut une synthèse générale des idées exposées dans ce même chapitre.

Tableau 2 : Émotion et rationalité : synthèse

1- Perspective générale		
<ul style="list-style-type: none"> • Le caractère intentionnel des émotions empêche qu'on puisse les considérer comme des états a-rationnels, mais conduit plutôt à les envisager comme des états marqués de rationalité ou d'irrationalité selon le cas. • Pour juger de façon adéquate du caractère rationnel ou irrationnel des émotions, il faut d'abord considérer ces dernières comme un <i>processus</i> dynamique occurring à l'intérieur duquel peuvent se manifester des transitions marquées de rationalité ou d'irrationalité. Il est en effet inapproprié de parler des émotions comme des états mentaux totalement et définitivement rationnels ou irrationnels. • On peut, par contre, admettre que d'un point de vue <i>subjectif</i>, il y ait une forme de rationalité intrinsèque propre aux émotions. Elle provient du fait qu'il y a toujours correspondance entre la valence émotionnelle et l'évaluation que fait l'individu de la mise en cause de son intérêt dans une situation donnée. • Pour examiner judicieusement la question de la rationalité des émotions, il faut distinguer le cas des émotions <i>non induites</i> de celui des émotions <i>induites</i>. 		
2 -Perspective particulière		
Éléments	Émotions non induites	Émotions induites
Processus	Occurrent et inattendu pour l'individu	Occurrent et attendu ou recherché par l'individu
Rationalité en amont du processus émotionnel	<ul style="list-style-type: none"> • S'appuie sur la consistance et le bien-fondé des croyances sur lesquelles repose le processus émotionnel. • S'appuie aussi sur le caractère rationnel des désirs sur lesquels repose le processus émotionnel. 	<ul style="list-style-type: none"> • Idem, mais, dans ce cas, le bien-fondé des croyances peut se satisfaire de leur plausibilité. • Idem, mais danger d'irrationalité due à des désirs dont l'importance soit telle qu'elle pousse l'individu à négliger l'examen des fondements de ses croyances.

Tableau 2 (suite)

Éléments	Émotions non induites	Émotions induites
<p>Rationalité en amont du processus émotionnel (suite)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Peut aussi s'appuyer sur les valeurs, principes ou attitudes en équilibre avec les règles ou normes prévalant chez l'individu et dans son milieu. • S'analyse donc essentiellement en termes de justification rationnelle quand l'individu évalue à même ses croyances et ses désirs que son intérêt est en jeu. • N'est guère analysable à partir de ce que prescrit le modèle standard de décision rationnelle parce que : <ul style="list-style-type: none"> - les émotions non induites ne peuvent pas être des objets de décision au sens de constituer des options pour la décision; - ne peuvent figurer comme bénéfices ou coûts à prendre en compte dans une décision que dans la mesure où elles sont anticipées, auquel cas elles doivent aussi demeurer clairement non recherchées. 	<ul style="list-style-type: none"> • Idem. • Peut s'analyser en termes de justification rationnelle quand l'émotion induite est amenée par le désir de préserver son intérêt et qu'elle repose sur des croyances au moins plausibles. • Peut s'analyser en partie à partir de ce que prescrit le modèle standard parce que : <ul style="list-style-type: none"> - les émotions induites peuvent être considérées avec une certaine tolérance comme des objets de décision; - l'on peut estimer «raisonnablement» les coûts des moyens utilisés pour les induire et leurs probabilités de réussite selon que l'induction est autonome ou hétéronome. - à cet égard, la réussite de l'induction autonome est beaucoup plus incertaine que celle de l'induction hétéronome et le modèle standard prescrirait donc le choix de cette dernière si l'on veut augmenter les probabilités que l'émotion recherchée survienne. • L'importance relative pour l'individu de l'émotion induite comme <i>but</i> est toutefois évaluable surtout en termes de préférences et donc très approximative. Le modèle standard est à cet égard peu approprié pour évaluer cette importance de l'émotion induite comme fin par l'individu.

Tableau 2 (suite)

Éléments	Émotions non induites	Émotions induites
<p>Rationalité en aval du processus émotionnel</p>	<ul style="list-style-type: none"> • S'analyse en termes de justification rationnelle, principalement des actions qui sont accomplies à sa suite. • L'émotion justifie rationnellement une action quand : <ul style="list-style-type: none"> - la justification apparaît plausible pour autrui; - elle fait en sorte de susciter des actions qui s'harmonisent avec la valence positive ou négative accordée par l'individu à l'émotion et à la situation qui l'amène. • N'est pas analysable à partir de ce que prescrit le modèle standard de décision rationnelle parce que, ne constituant ni un but recherché, ni une option disponible; <ul style="list-style-type: none"> - elle ne se prête pas à un calcul de sa valeur d'utilité espérée; - elle n'est pas à proprement parler un moyen <i>choisi</i> parmi d'autres pour atteindre un but; - elle ne peut figurer comme coût ou bénéfice d'une décision qui lui soit ultérieure; - elle ne peut optimiser le contenu d'une décision du seul fait qu'elle la rende possible. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ne s'analyse pas en termes de justification rationnelle d'actions accomplies à sa suite parce que cela équivaldrait en quelque sorte à considérer comme rationnel le fait de «se fabriquer une raison» pour pouvoir s'en servir à des fins de justifications. • S'analyse davantage en termes de rationalité instrumentale quand l'émotion est induite comme moyen pour atteindre une fin. • Peut, dans une stratégie <i>intrapersonnelle</i>, s'analyser à partir de ce que prescrit le modèle standard en examinant le rapport coûts-bénéfices de l'émotion induite sous l'angle de son optimalité en tant que moyen pour atteindre un but. • Comme l'émotion induite est «périlleuse», le modèle standard recommanderait la prudence dans l'usage de ce moyen, en particulier pour l'induction autonome. • N'est pas analysable, dans une stratégie <i>interpersonnelle</i>, en vertu de ce que prescrit le modèle standard parce que l'efficacité de l'émotion induite dans l'atteinte du but visé ne tient pas qu'à la réussite de l'induction, mais tient aussi à la «collaboration» d'autrui. • Dans ce contexte d'interdépendance, la rationalité en aval du processus émotionnel ne s'examine pas en fonction de la norme de maximisation de l'utilité espérée mais bien davantage en fonction de celle de l'utilité satisfaisante.

Tableau 2 (suite)

Éléments	Émotions non induites	Émotions induites
Rationalité intrinsèque	<ul style="list-style-type: none">• Procède d'une correspondance constante entre la valence émotionnelle et l'évaluation que fait l'individu de la mise en cause de son intérêt personnel dans une situation donnée.• Cette sorte de rationalité exclut la possibilité d'émotions aléatoires ou programmées et procure au processus émotionnel un élément de contenu minimalement rationnel.	<ul style="list-style-type: none">• Idem, mais, dans ce cas, la situation qui met en jeu l'<i>intérêt</i> personnel de l'individu est recherchée et suscitée par celui-ci.• Idem.

CONCLUSION

J'ai mentionné en Introduction que la discussion sur les conditions de rationalité des émotions commençait à verser dans la redondance parce qu'en considérant l'émotion sous un caractère d'abord statique, on oriente le débat dans un questionnement du type «*to be or not to be*». Ce faisant, on se donne la réplique facile à l'argument de l'adversaire en lui opposant l'argument conceptuel. Ainsi :

- l'émotion serait irrationnelle parce qu'elle est marquée de passivité, auquel argument on répondra que l'émotion est candidate à la rationalité parce qu'elle est marquée d'activité (au sens d'être un acte mental);
- l'émotion serait irrationnelle parce qu'elle échappe au contrôle de l'individu, auquel argument on répondra que l'émotion peut être rationnelle parce que l'individu peut en partie la contrôler;
- l'émotion serait irrationnelle parce qu'elle s'impose soudainement à l'individu, auquel argument on répondra que l'émotion peut être rationnelle parce qu'elle constitue bel et bien un choix fait par l'individu;
- l'émotion serait irrationnelle parce qu'elle ne contient pas de but ou d'intention, auquel argument on répondra que l'émotion peut être rationnelle parce que son expression peut être stratégique;

- l'émotion serait irrationnelle parce qu'elle est essentiellement une réaction physiologique, auquel argument on répondra que l'émotion peut être rationnelle parce qu'elle est d'abord un état mental intentionnel constitué de croyances;

Et ainsi tourne le barillet.

Certes, on ne peut pas tenir sur ce sujet de la rationalité des émotions une discussion qui se veuille productive sans devoir, par moments, se colleter au plan conceptuel. La question est toutefois de savoir si le décret terminologique est la meilleure voie pour engager et surtout poursuivre une réflexion que l'on voudrait féconde.

À cet égard, j'ai essayé de démontrer dans cette thèse que la discussion sur les conditions de rationalité des émotions pouvait se faire davantage éclairante si l'on porte notre attention sur ce qui se *produit* dans l'expérience émotionnelle plutôt que sur ce qu'*est* l'émotion. J'ai signalé à cet égard qu'en déplaçant ainsi le focus de l'analyse, on est tout de suite amené à voir l'émotion comme un processus occurrent et dynamique, porteur de transitions - en termes analytiques - tant dans son émergence que dans sa résultante.

Si nous plaçons la loupe à l'amorce du processus, notre examen portera principalement sur les fondements de l'émotion et sur la façon dont celle-ci arrive à émerger chez l'individu. C'est ce que j'ai appelé la rationalité *en amont* du processus émotionnel. À cet égard, j'ai défendu l'idée que les émotions ne se produisent ni au hasard, ni de façon arbitraire, mais reposent plutôt sur des croyances et sur des désirs qui, à eux seuls, peuvent présenter une

certaine inertie s'ils ne s'accompagnent pas chez l'individu d'une part, d'une croyance générale que son intérêt personnel - surtout défini en termes de satisfaction de désirs fondamentaux - est en jeu et, d'autre part, d'un désir qu'il a de préserver ou de renforcer cet intérêt. En termes de rationalité, ce qui est en cause ici, c'est comment l'individu en arrive à évaluer et à comprendre l'effet du monde sur sa personne. Essentiellement, il s'agit de voir si les croyances sur lesquelles repose l'émotion de l'individu sont consistantes, d'une part, et si, d'autre part, elles correspondent à un état du monde réel, probable, ou possible compte tenu de ce que l'on connaît de cet état du monde. Cela vaut non seulement pour les croyances à propos de l'état du monde lui-même, mais aussi pour la croyance générale que celui-ci menace ou renforce notre intérêt. Croire qu'un vendredi 13 apporte le malheur est certainement une croyance irrationnelle - au sens de mal fondée - dans l'état actuel des connaissances. De même, croire que *ce* vendredi 13 *m'*apportera le malheur (desservira mon intérêt) parce que, justement, les vendredis 13 ont cet effet, est aussi irrationnel pour la même raison que cette croyance est mal fondée.

En matière de rationalité, sur cette question du fondement des croyances sur lesquelles repose l'émotion, on notera toutefois une différence d'exigence entre les émotions non induites et celles qui sont induites. Pour les émotions non induites, les croyances doivent reposer sur une certaine «évidence» ou sur une probabilité qui soit au moins plus grande que celle qui est contraire pour que l'émotion soit rationnellement fondée. Ainsi, il serait irrationnel de me réjouir subitement à l'idée d'aller jouer une ronde de golf longtemps attendue si, au lever, je crois qu'il fera très beau alors que le ciel est uniformément sombre et rempli de nuages

menaçants. Par contre, si, devant ce mauvais présage, j'essaie de conjurer le mauvais sort et d'induire en moi une sorte de confiance qu'il fera beau et que les nuages finiront par se dissiper, le procédé est certainement périlleux mais pas nécessairement irrationnel parce que, somme toute, il demeure toujours possible, même si improbable, que le ciel s'éclaircisse. Rationnellement, il est permis d'espérer ou d'avoir confiance quand la partie n'est pas jouée d'avance. Mais dans un tel cas, ce qui fait souvent basculer dans l'irrationalité, c'est quand la force du désir illumine l'individu à un point tel que même l'impossible est cru comme possible chez lui.

En ce qui regarde la question de la rationalité des émotions examinée à partir de la consistance des croyances et des désirs qui les fondent, deux remarques s'imposent. D'abord, si l'on entend par «inconsistance» des croyances le fait de tenir des croyances contraires en même temps, je doute que, dans les faits, une seule et même émotion puisse émerger de telles croyances et de tels désirs contraires et simultanés. Je ne vois pas comment je pourrais avoir honte d'avoir volé mon voisin parce que je crois que je l'ai volé et que je ne l'ai pas volé en même temps, ce que je désirais et ne désirais pas en même temps aussi. Ce qui pose problème ici, c'est la *simultanéité* des croyances et des désirs dans l'émotion. Quand on évoque l'inconsistance des croyances et des désirs dans l'examen de la rationalité des émotions, on se réfère surtout au cas de deux émotions différentes, en apparence contradictoires, et reposant ou bien sur des croyances contradictoires ou bien sur des désirs incompatibles concernant une même situation. Mais si ces émotions sont différentes, c'est que le point de vue change et, donc, qu'elles ne se produisent pas en même temps. Se réjouir parce que l'on croit que l'on

va guérir et s'attrister parce que l'on croit sa mort imminente procèdent de deux expériences temporellement différentes. Chacune prise isolément peut être fondée rationnellement, mais, encore une fois, je ne vois pas comment on pourrait les vivre en même temps. Les pensées, dirais-je, arrivent une à la fois, dans leur libre cours comme dans une réflexion orientée.

Par ailleurs, si on entend par «inconsistance» des croyances le fait d'entretenir, pour une même situation mais à des temps différents, des croyances qui sont contraires ou incompatibles, il faut alors, d'un point de vue analytique, distinguer entre la rationalité de la croyance elle-même et celle de l'agent. Bien sûr, avoir peur de Fido le lundi, mais pas le mardi donnerait dans l'inconsistance totale si rien n'avait changé dans la situation outre l'appellation du jour. Avouons toutefois que de tels cas ne courent pas les rues! Par contre, rien n'interdit de penser qu'un individu pourrait, par exemple, croire à un temps t que les médecines douces n'ont aucun pouvoir thérapeutique et croire, par ailleurs, à un temps t_1 qu'en désespoir de cause, elles le guériront de son mal incurable. En soi, l'espoir de guérir entretenu par la croyance en l'effet thérapeutique des médecines douces n'est pas une émotion irrationnelle. Mais quand on met en parallèle cette dernière croyance avec celle contraire tenue à un temps antérieur ou sous forme dispositionnelle, alors l'agent qui entretient ces deux croyances fait preuve d'inconsistance et donc d'irrationalité. Il ne faut donc pas exclure qu'un agent entretienne irrationnellement - par inconsistance - des croyances sur lesquelles puissent, néanmoins, reposer des émotions contenant un élément minimalement rationnel.

Cela dit, si, à l'amorce du processus émotionnel toujours, on veut examiner dans quelle mesure l'émotion peut faire l'objet d'un choix rationnel, c'est-à-dire figurer comme une option dans une décision, cela commande d'établir une distinction dans le processus d'émergence entre des émotions non induites et des émotions induites. Pour le premier cas, leur caractère non recherché et généralement spontané interdit d'envisager leur rationalité sous cet angle. On doit se contenter ici d'une rationalité justifiante qui se rapporte aux fondements de l'émotion concernée. Pour le second cas aussi, on peut examiner, en termes de rationalité, les fondements de l'émotion que l'on veut induire. Mais on peut également examiner, à l'aide du modèle standard de décision rationnelle, la rationalité du procédé d'induction en ce qui concerne le coût des moyens retenus pour le mener à terme et les chances d'y parvenir. Toutefois, la difficulté de mesurer l'importance relative pour l'individu de l'émotion à induire rend incomplète la contribution de ce modèle à l'analyse de la rationalité en amont du processus émotionnel.

Si notre regard se porte maintenant sur la résultante du processus émotionnel, on s'aperçoit que la distinction proposée entre les émotions non induites et les émotions induites gagne en pertinence. En aval du processus, la rationalité des émotions non induites pourra s'analyser à partir de la justification rationnelle qu'elles apporteront à l'action qui s'en suit, dans le sens d'en être une raison rationnellement acceptable. De là, on pourrait très bien concevoir qu'à l'intérieur d'un même processus émotionnel, on puisse observer de l'irrationalité *en amont* (émotion mal fondée) et de la rationalité *en aval* (émotion comme raison rationnellement acceptable d'une action). Par contre, l'émotion induite, elle, ne se

prête pas à la justification rationnelle d'actions commises à sa suite parce que cela équivaldrait à se «fabriquer une raison» pour pouvoir justifier rationnellement une action résultant de l'émotion induite. On n'induit pas une raison, on en a une ou pas.

Par ailleurs, toujours au plan de la résultante (ou en aval) du processus émotionnel, l'émotion non induite ne peut toujours pas figurer comme une option pour une décision à venir parce qu'encore une fois, elle possède un caractère spontané et inattendu. Le fait que, parfois, elle pousse à la décision, ne garantit en rien l'optimalité de cette dernière. Ici encore, l'émotion non induite n'est pas analysable selon les termes du modèle standard de décision rationnelle. Quant à l'émotion induite, on peut mieux insérer l'étude de sa rationalité dans le cadre du modèle standard en portant attention - tout comme c'était le cas *en amont* du processus - au coût des moyens utilisés pour l'induire et aux chances de réussite du procédé. Mais cela vaut quand ce même procédé sert une stratégie *intrapersonnelle*. Dans une stratégie *interpersonnelle*, le résultat attendu dépend en partie de la «collaboration» d'autrui et, de ce fait, peut changer en cours de route selon justement cette «collaboration». Il s'en suit que la rationalité du processus émotionnel s'analysera plus ici en fonction du caractère utile et satisfaisant du résultat obtenu - dans l'ajustement mutuel - plutôt qu'en fonction de son caractère maximisant comme le prescrirait le modèle standard.

De façon plus large maintenant, si nous élevons la loupe pour avoir une vision macroscopique du processus, nous observons que les émotions n'arrivent ni au hasard, ni sur ordonnance. Leur occurrence est régulée par la capacité que possède l'individu d'évaluer que

son intérêt est en jeu et, quand il procède à cette évaluation, il en résulte une émotion dont la valence correspond toujours au contenu de cette évaluation. Ce n'est certes pas là une rationalité «exigeante», pour ainsi dire, mais c'est mieux que le hasard, que l'ignorance ou que l'insouciance pour l'individu qui cherche à comprendre ou à expliquer son émotion.

Je viens donc d'exposer où et sous quelles conditions on peut trouver des marques de rationalité dans le processus émotionnel. D'aucuns s'étonneront peut-être que je n'aie pas précisé, dans cette thèse, ce que j'entendais par «rationalité» alors que j'ai pris près d'une centaine de pages pour cerner le concept d'«émotion». La critique est légitime. Pourtant, elle ne saurait, à mon point de vue, remettre en cause les principales idées soutenues dans ce travail. Même si, en philosophie, on ne parle pas tous d'une même voix quand on parle de «rationalité», ce concept a été suffisamment discuté pour qu'on en voie au moins des signes dans la façon dont les individus :

- justifient principalement leurs croyances et leurs actions (rationalité justifiante, ou explication par raison chez Gordon);
- prennent leurs décisions (rationalité décisionnelle par la maximisation de l'utilité espérée, modèle bayésien);
- atteignent leurs buts (rationalité instrumentale moyens-fins);
- exercent leurs jugements et leurs raisonnements (rationalité de consistante logique et rationalité épistémique à la Cherniak).

Or, une lecture attentive de cette thèse permet de constater que, selon le point de vue envisagé dans le processus émotionnel, on peut retrouver des marques de l'une ou l'autre des «formes» de rationalité mentionnées ci-dessus. Cela ne fait que renforcer l'idée générale qui y est soutenue à savoir qu'il n'y a pas qu'une seule forme de rationalité attribuable à toute émotion en fonction de standards définis et exclusifs. Si l'on avait voulu prendre en compte une conception unique de la rationalité, c'eût été au prix d'une analyse appauvrie des conditions de rationalité de l'émotion.

Par ailleurs, j'ai réservé, dans cette thèse, une place importante à la notion d'«intérêt personnel» dans la compréhension de l'expérience émotionnelle et de ses conditions de rationalité. En explicitant ce concept à la lumière de la théorie de Broad (1985) sur les désirs fondamentaux, je crois avoir posé un premier jalon pour marquer la direction que nous invite à prendre Elster (1999) quand il appelle à une investigation plus poussée du rapport «intérêt-émotion». J'ai suggéré à cet égard qu'il faille considérer comme un *a priori* dans l'expérience émotionnelle la présence d'un désir permanent chez l'individu de préserver son intérêt, conçu en termes de désirs fondamentaux. C'est, je le suppose, la satisfaction ou la frustration de tels désirs qui confère à l'émotion son caractère hédonique. Pourrions-nous imaginer la présence d'une émotion sans celle de l'un ou l'autre de ces désirs qui soit satisfait ou frustré? Je ne le crois pas, mais il y aurait probablement lieu de fouiller davantage cette question si tant est que la recherche de l'intérêt personnel est une dimension difficile à ignorer dans une discussion sur la rationalité d'actions ou d'états mentaux.

Également, j'ai affirmé dans ce travail que le caractère occurrent d'une émotion faisait en sorte que la question de sa rationalité était l'affaire d'un moment et n'avait pas à prendre en compte des désirs indexés au temps. Si ce point de vue est juste - et je pense qu'il l'est -, cela soulève toutefois la question de savoir si l'individu qui, dans son émotion, cède à son désir à court terme, au détriment peut-être d'un autre à long terme, le fait toujours en croyant que c'est là, pour le moment, la meilleure chose à faire parce que se refuser à satisfaire ce désir lui causerait encore plus de tort que d'y céder et d'encourir les coûts ultérieurement. Une analyse de ce genre suppose que l'individu procède à un tel calcul. Dans les cas d'émotions résultant de comportements d'addiction par exemple, est-ce bien ce qui se produit? L'individu qui noie son salaire dans la joie répétée de connaître l'ivresse fait-il toujours cette évaluation? Ne cède-t-il pas d'abord pour rationaliser ensuite son comportement et l'émotion qu'il en tire? On a beaucoup étudié en philosophie le problème de la faiblesse de la volonté, mais ce sur quoi je veux attirer l'attention ici, c'est plus de savoir si, dans une émotion que l'on obtiendrait par suite de comportements d'addiction, l'individu compare toujours son intérêt à court terme et à long terme. Mon analyse théorique le suppose, mais il y aurait probablement lieu de l'approfondir davantage eu égard à cette notion d'«intérêt personnel» dans l'émotion quand des désirs à court terme se confrontent à d'autres contraires à long terme.

Une autre question qui mériterait une investigation plus poussée de la place de l'«intérêt personnel» dans l'émotion est celle du rapport entre l'intensité de l'émotion et celle des croyances et des désirs sur lesquels repose cette même émotion. Balzac disait : «Aux grandes

croyances, les grandes émotions»²³. De quoi l'intérêt personnel se nourrit-il? de croyances intenses? de désirs intenses? des deux? J'ai mentionné que l'intérêt personnel correspondait pour moi à «ce qui importe» pour l'individu, principalement la satisfaction de désirs fondamentaux. Mais si je *désire fortement*, en référence à l'un de ces désirs fondamentaux, que Dieu existe et que, par ailleurs, je *crois faiblement* ou très peu que ce soit le cas, quelle émotion devrais-je éprouver à l'annonce que sa non-existence a été prouvée scientifiquement : déception de voir mon désir insatisfait ou fierté d'avoir fait la bonne analyse au plan de mes croyances? À l'inverse, si je *crois fortement* que les extra-terrestres existent, mais que je n'ai qu'un *faible désir* qu'il en soit ainsi, leur existence confirmée devrait-elle m'apporter une joie intense ou un faible contentement? La question pourrait paraître oiseuse, mais quand on constate qu'un auteur comme Elster (1999) considère l'intensité émotionnelle comme un critère d'adéquation et qu'il associe cette adéquation au caractère rationnel d'une émotion, on comprend que son examen s'impose. Les propos présentés dans cette thèse laissent croire que l'intensité émotionnelle est tributaire du degré de menace ou de renforcement de l'intérêt personnel d'un individu tel que perçu par lui dans une situation donnée. Mais comment, du point de vue de la rationalité des émotions, l'individu arbitre-t-il la force d'un désir avec la faiblesse d'une croyance et inversement? Ici, l'analyse reste à peaufiner davantage.

Toujours au plan des perspectives ouvertes par cette recherche, on notera aussi que j'ai discuté des conditions de rationalité du processus émotionnel dans une perspective assez large en évoquant, dans mes exemples, des émotions, elles, particulières. Je ne pouvais, dans ce

²³ Pierre Oster. *Dictionnaire des citations françaises* (1986), no 9772, p. 867.

travail, passer au crible chacune des émotions connues dans notre langage et lui faire passer le test de mes propos sur sa rationalité en amont, en aval ou intrinsèque. Cet exercice fastidieux mériterait toutefois d'être entrepris en regroupant des cas d'émotions plus ou moins analogues entre eux. Plusieurs auteurs ont traité de cas particuliers d'émotions en philosophie. Il y aurait lieu de revoir à la pièce les propos tenus sur ces émotions et de voir dans quelle mesure on peut les insérer dans le cadre proposé. Cela permettrait de mieux en établir la pertinence et les limites quand à sa capacité à rendre compte fidèlement des conditions de rationalité des émotions.

Par ailleurs, on aura noté que dans cette thèse, j'ai laissé sur les tablettes toute la question de la moralité des émotions. Ainsi, à titre d'exemples, serait-il rationnel, lors d'un cataclysme ou d'une épidémie, de me réjouir de la mort de milliers de personnes âgées parce que cela permettrait au Québec, lors d'un prochain référendum, d'accéder à sa pleine souveraineté? Serait-il rationnel de m'attrister que mon épouse se rende au chevet de sa mère agonisante qui la réclame plutôt que de m'accompagner au cinéma? Serait-il rationnel d'envier mon voisin qui a le courage d'appeler au racisme et à la violence? Serait-il enfin rationnel d'avoir honte ou d'être en colère contre soi parce qu'on ne peut tromper sa femme? On le voit bien, la liste des questions pourrait s'allonger de beaucoup encore. Si j'ai délibérément mis de côté cette question de la rationalité des émotions sous l'angle de leur moralité, c'est que les quelques lectures faites à ce sujet m'ont convaincu que si je m'aventurais dans cette aire de réflexion, j'ouvrais là un domaine d'analyse et de discussion si vaste que cela aurait pu faire l'objet dans les faits d'une autre thèse. En cette matière, il y a en effet deux perspectives incontournables

à prendre en compte : d'abord, la question de la moralité elle-même des émotions et, ensuite, celle de la rationalité des émotions dans leur moralité.

Dans la première perspective, on peut faire porter la discussion ou bien sur la question de la responsabilité des individus face à leurs émotions ou bien sur le contenu moral même de l'émotion. Dans le premier cas, il s'agira de savoir si l'on peut blâmer un individu d'éprouver telle ou telle émotion. Des auteurs comme Taylor (1970) sont d'avis qu'on ne peut jamais blâmer un individu d'*avoir* une émotion, mais qu'on peut le blâmer quant à la façon dont il l'exprime. D'autres comme Sankowski (1977) ou Turski (1991) soutiendront le contraire en faisant prévaloir l'argument qu'en général un individu peut toujours exercer un certain pouvoir sur l'environnement causal qui a fait naître l'émotion. Ne pas voler évite la honte ou le remords! Dans le second cas, il s'agira de savoir qu'est-ce qui donne à l'émotion sa valeur morale. D'aucuns, comme J. M. Rich (1977), soutiendront que ce ne sont pas toutes les émotions qui présentent un contenu moral, mais que celui-ci est par ailleurs constitutif de certaines émotions. Un meurtrier, par exemple, ne peut saisir la dimension morale d'un meurtre s'il n'en éprouve aucune culpabilité. D'autres auteurs, comme De Sousa (1999), suggèrent que le contenu moral d'une émotion réside dans sa capacité à contribuer à une «bonne vie» (*to be a component of a good life*). Ce récent article de De Sousa pose d'ailleurs très bien les paramètres à envisager dans l'étude de la moralité des émotions.

En ce qui concerne la seconde perspective concernant la place de la rationalité dans la moralité des émotions, on peut partir de la tradition huméenne et dire qu'en eux-mêmes les jugements moraux compris dans l'émotion ne peuvent se prêter à une évaluation de leur justification rationnelle et qu'à cet égard, seuls les jugements factuels - pouvant s'avérer vrais ou faux - peuvent être examinés sous l'angle de leur rationalité. En resserrant un peu les exigences huméennes, Ewing (1957) a défendu ce point de vue. D'autres ont emprunté la voie hobbesienne en se demandant si l'intérêt collectif qu'est supposé servir la morale pouvait en même temps servir l'intérêt de chacun en termes de rationalité. Par exemple : ma fierté d'avoir renoncé à une partie de mon bien-être pour satisfaire celui de mes enfants est-elle rationnelle du point de vue de mon intérêt personnel et du point de vue de ma responsabilité de père? Harrison (1984) a produit un excellent article sur ce sujet. Enfin, on peut aborder cette question en posant en quelque sorte la question de fond : en quoi serait-il rationnel de se conformer à la morale? Appliquée aux émotions, cette question pourrait prendre l'exemple de : en quoi serait-il rationnel que j'aie honte d'avoir commis un geste répréhensible? Stephen W. Ball (1995) a écrit un article de plus d'une cinquantaine de pages sur ce sujet qui met en jeu toute la question de la normativité dans la rationalité et dans la moralité. S'inspirant de Hume, Kant, Rawls, Brandt et Gibbard, il analyse, au plan des sentiments, les perspectives de chacun en dégagant deux grandes lignes de réflexion : 1- c'est la force et le besoin de consensus qui créent la norme de conduite morale : il est rationnel que j'aie honte parce que je *dois* avoir honte; 2- c'est le sens de la norme qui fait qu'il est rationnel que je m'y conforme : il est

rationnel que j'aie honte parce que cela fait sens pour moi et pour l'humanité. Ce dernier point de vue est essentiellement évolutionniste.

Comme on peut le constater, les questions soulevées ici, bien que pertinentes pour l'analyse des conditions de rationalité de l'émotion, ouvrent la voie à une discussion si large que c'est pratiquement au coeur d'une réflexion éthique que nous nous serions retrouvés en empruntant cette voie. J'ai préféré oeuvrer en territoire plus connu et plus restreint. Mais il est certain qu'il y a là un domaine fertile à explorer.

Cela dit, je ne saurais terminer cette thèse sans mettre sur la table quelques-unes des implications que me suggèrent les idées principales qui y ont été soutenues. Je le ferai *ad lib*, tenant pour acquis qu'à cette étape du travail, le temps n'est plus à l'analyse.

D'abord, si, dans la philosophie actuelle, le dualisme «émotion-raison» agonise, c'est encore loin d'être le cas dans le langage ordinaire. Parfois, l'invite est à l'émotion («mets de l'émotion dans tes mots»), parfois à la raison («raisonne-toi un peu, cesse de pleurer») mais rarement aux deux dans une même foulée. Le langage ordinaire scinde encore l'émotion et la raison en deux univers distincts. On dit, par exemple, du musicien et du poète qu'il est près de ses émotions, mais qu'il aurait intérêt à confier la gestion de son budget à un comptable. À ce dernier, on conseillera souvent de laisser le calcul de côté et de se laisser attendrir par les mots et les gestes du coeur. Ce langage entretient l'image, mais fausse la matière. À la lumière des connaissances actuelles et des réflexions sur le caractère rationnel ou non des émotions,

il convient de rompre avec ce dualisme simpliste. On a dit récemment d'un officier haut-gradé des Forces armées canadiennes qu'il avait «craqué» sous l'émotion en mission au Kosovo! Et s'il avait plutôt découvert, dans la rationalité de son émotion, les horreurs du monstre kantien - expression empruntée à De Sousa - auquel on impose la mise au rancart de toute émotion pour finaliser l'entreprise?

Cet exemple nous conduit à une deuxième observation : non seulement le dualisme «émotion-raison» perdure-t-il dans le langage ordinaire, mais le dualisme *hiérarchique*, que j'annonçais en Introduction et qui prend parti pour la raison plutôt que pour l'émotion, se trouve encore confortablement installé dans l'ensemble des sphères d'activité où des prises de décision sont en cause. C'est principalement le cas dans la quasi totalité des milieux de travail. Le gestionnaire «efficace» n'est pas seulement celui qui peut cacher ses émotions ou les subordonner à des comportements supposément rationnels. Il est aussi celui qui peut organiser le travail pour qu'il en soit de même chez les employés. Morgan (1986) n'hésite pas à parler ici d'une conception «*overrationalized*» de la vie organisationnelle. Le présupposé est que pour atteindre les buts de l'entreprise, il faut y faire prévaloir la raison à tous égards. On croirait assister à la consécration de Max Weber :

«... plus c'est déshumanisé, plus on réussit à éliminer complètement du milieu de travail l'amour, la haine et tous ces éléments purement personnels, irrationnels et émotionnels qui échappent à l'évaluation.»²⁴

(Max Weber, 1968, p. 975)

²⁴ Max Weber (1968), p. 975.

L'ère de la «rationalisation» qui a gagné la presque totalité des pays industrialisés depuis les vingt dernières années a grandement contribué à maintenir ce dualisme hiérarchique. Meyerson (1990) a bien montré, par exemple, que dans les milieux hospitaliers, la codification du langage dans les soins à fournir et le minutage des interventions auprès des patients faisaient en sorte de neutraliser sciemment les échanges à contenu émotif entre les patients et le personnel et ce, aux fins d'une plus grande «efficacité». Encore ici, le présupposé est que l'émotion, dans son irrationalité, ne saurait contribuer efficacement à l'atteinte des buts de l'entreprise. Pourtant de nombreux auteurs tels Ashforth & Humphrey (1995) ont montré de façon non équivoque comment les émotions contribuent en toute rationalité au bon fonctionnement des organisations de travail. D'ailleurs, réagissant à ce préjugé démesuré favorable à une organisation purement rationnelle du travail, des auteurs comme Mumby & Putnam (1992) ont proposé un mode d'organisation du travail qui prenne en compte ce qu'elles ont appelé une «*bounded emotionality*» pour faire le parallèle avec la «*bounded rationality*» avancée bien antérieurement par Simon (1982).

Mais même là, on voit bien que le dualisme perdure. L'émotion n'est qu'invitée à cohabiter avec la raison. L'idée qu'il puisse y avoir, à certaines conditions, de la rationalité *dans* l'émotion est loin d'avoir quitté le cénacle des philosophes analystes pour gagner la place publique. Pourtant, on ne pourrait que mieux comprendre certains comportements en apparence irrationnels ou pathologiques si, au lieu de les condamner à l'irrationalité au départ, on s'efforçait d'examiner quels désirs et quelles croyances sont en jeu dans ces comportements

à contenu émotif, quelles sont les options qui s'offrent à l'individu, quel intérêt personnel il y trouve, etc. Le crime passionnel, le meurtre par compassion, le suicide, les comportements dépressifs, le chantage, l'exhubérance, l'isolement, les phobies sont tous des comportements à contenu émotif généralement perçus comme irrationnels. Certes, en fonction même des conditions de rationalité présentées dans cette thèse, on ne peut nier qu'il y ait de l'irrationalité dans de tels comportements plutôt paroxystiques. Mais, on ne pourrait certainement pas dire qu'ils sont, comme d'aucuns le diraient volontiers, dépourvus de toute rationalité au sens d'être «a-rationnels». C'est précisément en interrogeant leur dynamisme propre qu'on peut voir *où* et *en quoi* ils sont marqués d'irrationalité.

Dans la mesure où ce serait le simple quidam qu'il faudrait convertir à cette idée, on pourrait laisser la réflexion gagner les salons à son rythme. Mais il y a plus : ceux-là même qui gagnent leur vie à «faire le ménage» dans la vie des autres auraient avantage à se mettre au clair avec cette question, non pas pour le plaisir éristique qu'ils pourraient en tirer, mais d'abord pour l'efficacité même de leur intervention professionnelle. J'interpelle en particulier ici les psychologues cliniciens ou, à tout le moins, plusieurs d'entre eux.

L'histoire de la psychologie clinique, qui ne remonte guère plus loin, dans le temps, qu'à la fin du XIX^e siècle avec l'école de Charcot et l'avènement de la psychanalyse freudienne, semble effectivement marquée d'un plus grand souci, chez les thérapeutes, de protéger leur obéissance idéologique que de scruter en profondeur comment s'articulent ou s'intègrent

l'émotion et la raison dans l'explication des comportements. Réagissant à un traitement trop médicalisé des comportements pathologiques, l'école psychanalytique du début du siècle a renforcé le dualisme «émotion-raison» - sans toutefois prendre parti - en enfonçant son discours interprétatif dans le gouffre de l'inconscient et de l'énergie vitale. À partir des années 1910-1920, des behavioristes comme Watson, Pavlov ou Skinner, un peu plus tard, réagiront à leur tour aux ténébreuses interprétations psychanalytiques en proposant une compréhension mécaniste et aseptisée des comportements à partir de la théorie du conditionnement. On se doutera bien que des cliniciens aux âmes sensibles et généreuses - rousseauistes peut-être -, tels Moreno, Perls ou Rogers, devaient eux aussi, durant les années 1950-70, donner la réplique à ces behavioristes froidement rationnels. Il en est résulté un lamentable magma d'approches thérapeutiques (cri primal, re-naissance, bio-énergie, psychodrame, langage corporel) qui, encore aujourd'hui, font le tour du monde et transforment en un véritable capharnaüm l'aire de l'intervention clinique. Il faut lire à cet égard le cinglant article de Jurjevich (1978) sur le trompe-l'oeil de ces différentes apologies de la catharsis émotionnelle qui prennent l'allure d'une revanche sur la raison. À nouveau ici, la victoire de l'émotion sur la raison ne devait toutefois pas être finale. Surtout à partir des années 70 et 80, on assista simultanément à l'avènement de la «*Reality Therapy*», avec principalement Glasser (1986) et Wubbolding (1988), et de la «*Rational-emotive Therapy*» avec Ellis (1975). Ce dernier en particulier, auteur très prolifique, a voulu instaurer un modèle thérapeutique qui mise son efficacité sur le débusquement des croyances irrationnelles chez les individus, lesquelles croyances, selon lui, seraient à la source de nombreux comportements pathologiques et désordres émotionnels.

Beaucoup de cliniciens ont embrassé cette approche thérapeutique et travaillent encore aujourd'hui avec leur «*pocket list*» de croyances irrationnelles, liste inspirée de celle, fort exhaustive, d'Ellis (1975, 1994). Malheureusement, toutefois, le caractère irrationnel des croyances qui y figurent n'est pas toujours clairement justifié, beaucoup s'en faut. Avis, par exemple, à ceux qui croient qu'ils ont besoin d'être aimés et d'être approuvés : votre thérapeute, branché à l'école d'Ellis, vous dira que toute émotion s'appuyant sur une telle croyance serait irrationnelle. Pour Ellis (1975), est irrationnelle une croyance qui nuit au bonheur des individus ou qui mène à des conduites illusives. Cela voudrait-il dire à l'opposé que toute croyance aidant au bonheur serait, elle, rationnelle? Si oui, vivement le tarot! Malgré l'effort louable d'avoir voulu redonner à l'intervention psychologique clinique ses fondements rationnels, on comprend mieux les critiques d'imprécision que formulaient Bernard & DiGiuseppe²⁵ quand, citant Ellis lui-même, ils lui font dire :

«La RET (Rational-Emotive Therapy) ne s'intéresse pas tellement à la construction d'une théorie de la personnalité qui expliquerait exactement pourquoi les humains se comportent de telle façon, mais davantage à une théorie du changement de personnalité.»
(Ellis, 1979, p. 42)

On peut certainement rester perplexe devant une théorie qui s'intéresse à la construction d'une théorie des changements de personnalité sans s'intéresser à une théorie de la personnalité (sic), mais on peut le devenir encore plus quand Ellis définit la rationalité comme

²⁵ Michael E. Bernard & Raymond DiGiuseppe (1989), p. 44.

«une méthode ou une technique d'acquisition efficace de valeurs»²⁶. Avec une définition de la rationalité comme celle-là, on se demande ce que les adeptes de la thérapie émotionnelle auraient à reprocher aux behavioristes orthodoxes!

Quoi qu'il en soit, on doit constater qu'encore aujourd'hui bien des psychologues cliniciens continuent à maintenir, par leur langage et par leur pratique, ce dualisme simpliste de l'émotion comme indépendante de la raison et vice-versa; les uns en s'accrochant aux vertus supposément thérapeutiques de la décharge émotionnelle, les autres en utilisant, dans leurs interventions, des concepts comme «rationalité» et «irrationalité» sans trop savoir ce que l'on peut dire de tels concepts au plan épistémologique. On notera toutefois que, principalement depuis une dizaine d'années, la psychologie cognitive a peu à peu gagné les milieux cliniques et des auteurs comme Freeman & Dattilio (1992) ou encore Leahy (1996) ont de beaucoup contribué à hausser d'un cran les fondements psychologiques de l'intervention clinique. La théorie cognitiviste s'était déjà installée depuis les années 60, mais il aura fallu plus d'une vingtaine d'années pour qu'on en voie des applications en milieu clinique. Il est clair que le dualisme «émotion-raison» ne pouvait échapper à une telle analyse et, de plus en plus aujourd'hui, l'investigation porte davantage sur les cognitions qui interviennent *dans* l'émotion - et comment elles y interviennent - plutôt que sur ce qui pourrait distinguer l'émotion de la raison.

²⁶ Albert Ellis (1974), p. 311.

Ma contribution a voulu emprunter cette direction. En montrant que la question n'est pas de déterminer si l'émotion est rationnelle ou non, mais plutôt d'identifier où et comment, dans le dynamisme du processus émotionnel, on peut retrouver des marques de rationalité ou d'irrationalité en fonction de standards ou de modèles prévalant en cette matière, j'ai voulu rompre avec la prétendue «insondabilité» des coeurs que Pascal a traduite dans sa formule célèbre : «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas». À la réflexion, Pascal ne se sera trompé que d'une négation!

Références

- ABELSON, R. P. (1981), «The Psychological Status of the Script Concept», *Amer. Psychologist*, 36, 715-729.
- AHUMADA, Rodolfo (1969), «Emotion, Knowledge and Belief», *Personalist* 50, 371-382.
- AINSLIE, George (1985), «Rationality and the Emotions : A Picoeconomic Approach», *Social Science Information* 24 (2), 355-374.
- ALLEN, R.T. (1991), «Notes and Discussion: Passivity and the Rationality of Emotion», *The Modern Schoolman* 68, 321-331.
- ALSTON, William (1967), «Emotion and Feeling», *Encyclopedia of Philosophy* 2, 479-486.
- AQUILA, Richard E. (1974), «Emotions, Objects and Causal Relations», *Philos. Studies* 26, 279-285.
- AQUILA, Richard E. (1975), «Causes and Constituents of Occurrent Emotion», *Philosophical Quarterly* 25, 346-349.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris : Garnier- Flammarion, 1965.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, Paris : Les Belles Lettres, 1967.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, Paris : Librairie générale française, 1991.
- ARMON-JONES, Claire. (1986), «The Thesis of Constructionism», dans R. Harré, éd., *The Social Construction of Emotions*, New York : Basil Blackwell, 1986, 32-82.
- ARMON-JONES, Claire (1992), «Affects, Objects and Rationality», *Jour. for the Theory of Social Behaviour* 22 (2), 129-143.
- ARNOLD, Magda B. (1968), *The Nature of Emotion*, Harmondsworth, England : Penguin Books.

- ARNOLD, Magda B. (1970), *Feelings and Emotions*, New York : Academic Press.
- ARREGUI, Jorge V. (1996), «On the Intentionality of Moods : Phenomenology and Linguistic Analysis», *Amer. Cath. Phil. Quart.* 70 (3), 397-411.
- ASHFORTH, Blake E. & HUMPHREY, Ronald H. (1995), «Emotion in the Workplace : A Reappraisal», *Human Relations* 48 (2), 97-124.
- AUDI, Robert (1977), «The Rational Assessment of Emotions», *The Southwestern Journal of Philosophy* 8, 115-119.
- AUSUBEL, David P. & SULLIVAN, Edmund P. (1970), *Theory and Problems of Child Development*, New York : Grune & Stratton.
- AVERILL, James R. (1980), «A Constructivist View of Emotion», dans R. Plutchik et H. Kellerman, édés., *Theories of Emotion*, New York : Academic Press, 1980, 305-340.
- AVERILL, James R. (1985), «The Social Construction of Emotion» dans K. Gergen et K. Davis, édés., *The Social Construction of the Person*, New York : Springer-Verlag, 1985, 89-109.
- AVERILL, James R. (1994a), «In the Eyes of the Beholder», dans P. Ekman et R.J. Davidson, édés., *The Nature of Emotions*, Oxford : Oxford University Press, 1994, 7-14.
- AVERILL, James R. (1994b), «I Feel, Therefore I Am - I Think», dans P. Ekman et R.J. Davidson, édés., *The Nature of Emotions*, Oxford : Oxford University Press, 1994, 379-386.
- AVERILL, James R. (1994c), «It's a Small World, But a Large Stage», dans Paul Ekman et Richard J. Davidson, édés., *The Nature of Emotions*, Oxford : Oxford University Press, 1994, 143-146.
- AVERILL, James R. (1994d), «Emotions Are Many Splendored Things» dans P. Ekman et R.J. Davidson, édés., *The Nature of Emotions*, Oxford : Oxford University Press, 1994, 99-103.
- BALL, Stephen W. (1995), «Gibbard's Evolutionary Theory of Rationality and its Ethical Implications», *Biology and Philosophy* 10, 129-180.
- BARNES, Allison & THAGARD, Paul (1996), «Emotional Decisions», University of Waterloo, Philosophy Department, Site internet : <http://cogsci.waterloo.ca/Articles/Pages/Emot.Decis.html>.

- BEDFORD, Errol (1957), «Emotions», «Meeting of the Aristotelian Society», dans C. Calhoun et R.C. Solomon, éd., *What is an Emotion?*, New York : Oxford University Press, 1984, 264-278.
- BELLABY, Paul (2000), «Alchemies of Mind : Rationality and the Emotions», Book Review, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6 (2) , 342-343.
- BEN-ZEEV, Aaron (1987), «The Nature of Emotions», *Philosophical Studies* 52, 393-409.
- BERNARD, Michael E. & DIGIUSEPPE, Raymond (1989), *Inside Rational - Emotive Therapy*, New York : Academic Press.
- BLOCH, H., DÉPRET, E. et al. (1997), *Dictionnaire fondamental de la psychologie*, Paris : Larousse.
- BLOCK, Ned (1995), «On a Confusion About a Function of Consciousness», *Beh. and Brain Sciences* 18, 227-247.
- BLOCK, Ned, FLANAGAN, Owen & GÜZELDERE, Güven (1997), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge : MIT Press. A Bradford Book.
- BOLER, Megart (1997), «Disciplined Emotions : Philosophies of Educated Feelings», *Educational Theory* 47 (2) 203-227.
- BOWLBY, J. (1969), *Attachment and Loss*, New York : Basic Books.
- BRAND, Myles (1984), *Intending and Acting. Toward a Naturalized Action Theory*, Cambridge, Massachusetts : A Bradford Book.
- BRATMAN, Michael (1987), *Intention, Plans and Practical Reason*, Cambridge, Mass. : Harvard Univ. Press, 200 p.
- BRENTANO, Franz (1874, 1911), *Psychologie du point de vue empirique*, Paris : Mouton, 1944.
- BRICKE, John (1974), «Emotion and Thought in Hume's Treatise», *Canadian Journal of Philosophy* 2 (1), 53-71.
- BROAD, Charlie D. (1985), *Ethics*, London : M. Nijhoff.

- BURWOOD, Les (1999), «How Can We Assess Whether It Is Rational to Fall in Love». *Journal of Social Philosophy* 30 (2), 223-235.
- BUYTENDIJK, F.J.J. (1950), «The Phenomenological Approach to the Problem of Feelings and Emotions», dans Martin L. Reymert, éd., *Feelings and Emotions*, New York : McGraw-Hill Book, 1950, 127-146.
- CALHOUN, Cheshire C. & SOLOMON, Robert C. (1984), *What is an Emotion? Classical Readings in Philosophical Psychology*, New York : Oxford University Press.
- CALHOUN, Cheshire (1984), «Cognitive Emotions», dans C.C. Calhoun et R.C. Solomon , éd., 1984, 327-342.
- CALHOUN, Cheshire (1989), «Subjectivity & Emotion». *The Philosophical Forum* XX (3) 195-210.
- CALLAHAN, Sidney (1988), «The Role of Emotion in Ethical Decisionmaking», *Hastings Center Report* June-July, 9-14.
- CANNON, Walter B. (1927), «The James Lange Theory of Emotion : a Critical Examination and an Alternative Theory», *Amer. J. of Psychol.* 39, 106-124, dans M.B Arnold, éd., *The Nature of Emotion*, 1968, 46-50.
- CHERNIAK, Christopher (1986), *Minimal Rationality*, Cambridge, Mass .: MIT Press.
- CHOMSKY, N. (1965), *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MA : MIT Press.
- CLARK, Margaret S. & TARABAN, C.B. (1991), «Reactions to and Willingness to Express Emotions in Two Types of Relations», *Jour. of Exper. Soc. Psychol.* 27, 324-336.
- CLARK, Margaret S., PATAKI, Sherri P., CARVER, Valerie H. (1995), «Some Thoughts and Findings of Self-Presentation of Emotions in Relationships», dans G.U.O. Fletcher et J. Fitness, éd., *Knowledge Structures in Close Relationships : Social Psychological Approach*, Hillsdale, N. J. : Erlbaum, 1995.
- CLORE, Gerald L. (1994a), «Why Emotions Require Cognition», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., *The Nature of Emotion*, Oxford : Oxford University Press, 1994, 181-192.
- CLORE, Gerald C. (1994b), «Why Emotions Are Felt», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., *The Nature of Emotion*, Oxford : Oxford University Press, 1994, 103-107.

- CLORE, Gerald L. & ORTONY, A. (1984), «Some Issues for a Cognitive Theory of Emotion», *Cahiers de Psychologie Cognitive* 4, 53-57.
- COHEN, S. & Williamson, G.M. (1991), «Stress and Infections Disease in Humans», *Psychol. Bull.* 109, 5-24.
- COTTON, J. L. (1981), «A Review of Research on Schachter's Theory of Emotion and the Misattribution of Arousal», *Eur. Jour. of Soc. Psychol.* 11, 365-397.
- COULTER, J. (1979), *The Social Construction of Mind*, London : Macmillan.
- CUNNINGHAM, Suzanne (1991), «A Darwinian Approach to Functionalism», *Jour. of Phil. Research* XVI, 145-159.
- DADLEZ, E.M. (1996), «Fiction, Emotion and Rationality», *Journal of Aesthetics* 36 (3), 290-304.
- DAMASIO, A. (1994), *Descarte's Error*, New York : Putman.
- DAQUIN, Thomas (1225?-1274), *Somme théologique*, Tome 2, Paris : Ed. Du Cerf, 1984.
- DARWIN, Charles R. (1872), *The Expression of Emotions in Man and Animals*, London : John Murray, 1965.
- DARWIN, Charles (1955), *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, New York : Greenwood Press Publishers.
- DAVIDSON, Donald (1963), «Actions, Reasons and Causes», *The Journal of Philosophy* 60, 685-700.
- DAVIDSON, Donald (1974), «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», *Proceedings and Addresses of the Amer. Philos. Assoc.*, 47.
- DAVIDSON, Donald (1980a), *Essays on Actions and Events*, Oxford : Clarendon Press.
- DAVIDSON, Donald (1980b), «Freedom to Act», dans D. Davidson, éd., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980.
- DAVIES, Stephen (1994), «Kivy on Auditors' Emotions», *The Jour. of Aesthetics and Art Criticism* 52 (2), 235-236.

- DAVIS, Wayne A. (1986), «The Two Senses of Desire», dans J. Marks, éd., *The Ways of Desire*, Chicago : Precedent Publishing, 63-83.
- DAVIS, Wayne A. (1988), «Expression of Emotion», *Amer. Phil. Quarterly* 25 (4), 279-291.
- De LANCEY, Craig (1996), «Emotion and the Function of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies* 3 (5-6), 492-499.
- DE SOUSA, Ronald (1980), «The Rationality of Emotions», dans A. Rorty, éd., *Explaining Emotions*, Berkeley : University of California Press, 1980, 127-153.
- DE SOUSA, Ronald (1986), «Desire and Time», dans J. Marks, éd., *The Ways of Desire*, Chicago : Precedent Publishing, 1986, 83-101.
- DE SOUSA, Ronald (1987), *The Rationality of Emotion*, Cambridge : MIT Press.
- DE SOUSA, Ronald (1999), «Moral Emotions», Site internet : <http://www.chass.utoronto.ca/~sousa/moralemotions.html>
- DEIGH, John (1994), «Cognitivism in the Theory of Emotions». *Ethics* 104, 824-854.
- DELGADO, J.M.R. (1960), «Emotional Behavior in Animals and Humans», dans M.B. Arnold, éd., 1968, 309-317.
- DENNETT, Daniel C. (1984), *Elbow Room : the Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge, Mass : MIT Press, A Bradford Book.
- DENNETT, Daniel C. (1987), *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass. : MIT Press.
- DENNETT, Daniel C. (1995), «The Path not Taken», *Beh. and Brain Sciences* 18, 252-253.
- DESCARTES, René (1649), *Traité des passions*, Paris : H. Jonquières, 1928.
- DESCARTES, René (1649), *Traité des passions*, Paris : Union générale d'édition, 1965.
- DEWEY, John (1894), «From the Theory of Emotion», dans C. Calhoun et R. Solomon, éd., 1984, 152-172.
- DONAGAN, Alan (1964), «The Popper-Hempel Theory Reconsidered», *History and Theory* 4, 3-26.

- DONNELLAN, Keith S. (1970), «Causes, Objects, and Producers of The Emotions», *The Jour. of Philos.* LXVII (21), 947-950.
- DRAY, W. (1957), *Laws and Explanation in History*, Oxford : Oxford University Press.
- DRAY, William H. (1966), «The Historical Explanation of Actions Reconsidered», dans William H. Dray, éd., *Philosophical Analysis and History*, New York : Harper & Row.
- DRETSKE, Fred (1988), *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*, Cambridge : MIT Press, A Bradford Book.
- DROST, Mark P. (1991), «Intentionality in Aquinas's Theory of Emotions», *Intern. Philos. Quarterly* XXXI (4), 449-460.
- DUFFY, Ellen (1941), «An Explanation of Emotional Phenomena without the Use of the Concept "Emotion"», *J. of Gen. Psychol.* 25, 283-293, dans M.B. Arnold, éd., 1968, 129-148.
- DUMOUCHEL, Paul (1995), *Emotions. Essai sur le corps et le social*, Le Plessis-Robinson : Synthélabo.
- DUMOUCHEL, Paul (1997), «Émotions et décision rationnelle». Manuscrit, Université du Québec à Trois-Rivières, 1997, 1-20.
- DUMOUCHEL, Paul (1999), «Le paradoxe de la confiance», *Critique* LV (625-626), 572-580.
- EKMAN, Paul. (1992), «An Argument for Basic Emotions», *Cognition and Emotion* 6, 169-200.
- EKMAN, Paul (1994), «Strong Evidence for Universals in Facial Expressions : A Reply to Russell's Mistaken Critique», *Psychol. Bull.* 115, 268-287.
- EKMAN, Paul & DAVIDSON, Richard J. (1994), *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*, New York: Oxford University Press.
- EKMAN, Paul & FRIESEN, W.V. (1969), «The Repertoire of Non-verbal Behavior : Categories, Origins, Usage and Coding», *Semiotica* 1, 49-98.
- EKMAN, Paul & FRIESEN, W. (1971), «Constants across Cultures in the Face and Emotion», *Jour. of Personal and Soc. Psy.* 17 (2), 124-129.

- EKMAN, Paul & Friesen, Wallace C. (1985), «Is the Startle Reaction an Emotion?», *Journal of Personality and Social Psychology* 49 (5), 1416-1426.
- ELLIS, Albert (1975), *The Biological Basis of Human Irrationality*, Manuscrit, American Psychological Association, 1975, 145-168.
- ELLIS, Albert (1976), «The Biological Basis of Human Irrationality», *Jour. of Indiv. Psychol.*, 32 (2), 145-168.
- ELLIS, Albert (1994), *Reason and Emotion in Psychotherapy*, New York : Birch Lane Press Book.
- ELLSWORTH, Phoebe C. (1994), «Some Reasons to Expect Universal Antecedents of Emotions», dans P. Ekman et R. J. Davidson, éd., 1994, 150-155.
- ELLSWORTH, Phoebe C. (1994), «Levels of Thought and Levels of Emotion», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 192-197.
- ELMGREN, John (1950), »Emotions and Sentiments in Recent Psychology», dans M.L. Reymert, éd., *Feelings and Emotions*, New York : McGraw-Hill Book Company inc., 1950, 142-147.
- ELSTER, Jon (1985), «Sadder but Wiser? Rationality and the Emotions», *Social Science Information* 24 (2) 375-406.
- ELSTER, Jon (1986a), *Rational Choice*, New York : New York University Press.
- ELSTER, Jon (1986b), *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, Paris : Éditions de Minuit, 17-38.
- ELSTER, Jon (1992), «Sour Grapes and Character Planning», *The Journal of Philosophy* (2), 57-78.
- ELSTER, Jon (1994), «Rationality, Emotions and Social Norms», *Synthese* 98, 21-49.
- ELSTER, Jon (1999), *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge : Cambridge University Press.
- ENGEL, Pascal (1994), «Normes logiques et évolution», *Cahiers d'épistémologie* (9406), Montréal : UQAM, 1-21.

- EWERT, Otto (1970), « The Attitudinal Character of Emotion », dans M. B. Arnold, éd., 1970, 223-241.
- EWING, A. C. (1957), «The Justification of Emotion», *The Aristotelian Society XXXI*, 59-74.
- FEHR, Beverley & RUSSELL, James A. (1984), «Concept of Emotion Viewed From a Prototype Perspective», *J. of Experimental Psychology* 113 (3), 464-486.
- FEHR, Beverly & BALDWIN, Mark (1995), «Prototype and Script Analyses of Lay People's Knowledge of Anger», dans G.U.O. Fletcher, éd., *Psychological Approach*, Hillsdale, N. J. : Erlbaum, 1995, 219-227.
- FISKE, Harold E. (1990), *Music and Mind. Philosophical Essays on the Cognition and Meaning of Music*, Lewiston : Edwin Mellen Press, 124-129.
- FITNESS, Julie (1995), «Emotion Knowledge Structures in Close Relationships», dans G.U.O. Fletcher et Fitness, J., édés., *Knowledge Structures in Close Relationships : Social Psychological Approach*, Hillsdale, N. J. : Erlbaum., 1995, 195-216.
- FLANAGAN, Owen (1992), «Conscious Inessentialism and the Epiphenomenalist Suspicion», dans N. Block, O. Flanagan et G. Güzeldere, édés., *The Nature of Consciousness*, Cambridge : MIT Press, 1997, 357-373.
- FODOR, J. (1968), «The Appeal to Tacit Knowledge in Psychological Explanation», *Jour. of Philosophy* 65, 627-640.
- FOLEY, Richard (1987), *The Theory of Epistemic Rationality*, Oxford : Oxford University Press.
- FØLLESDAL, Dagfinn (1982), «The Status of Rationality Assumptions in Interpretation and in the Explanation of Action», *Dialectica* 36, 301-316.
- FØLLESDAL, Dagfinn (1986), «Intentionality and Rationality», dans J. Margolis et al., édés., *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Dordrecht : Martinus Nijhoff Publishers, 1986, 109-125.
- FORGAS, Joseph P. (1995a), «The Role of Emotion Scripts and Transient Moods in Relationships : Structural and Functional Perspective», dans G.U.O. Fletcher et Fitness, J., édés., *Knowledge Structures in Close Relationships : Social Psychological Approach*. Hillsdale, N. J. : Erlbaum, 1995, 275-296.

- FORGAS, Joseph P. (1995b), «Mood and Judgment : The Affect Infusion Model (AIM)», *Psychol. Bulletin* 117 (1), 39-66.
- FORTENBAUGH, W. W. (1975), *Aristotle on Emotion*, New York : Harper & Row Publishers inc.
- FRANK, Robert H. (1988), *Passions within Reason : the Strategic Role of the Emotions*, New York : Norton & Company.
- FRANKFURT, Harry G. (1971), «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *The Journal of Philosophy* 68, 5-20.
- FREEMAN, Arthur & DATTILIO, N. (1992), *Comprehensive Casebook of Cognitive Therapy*, New York : Plenum Press.
- FRIDJA, Nico H. (1986), *The Emotions*, Cambridge : Cambridge University Press.
- FRIDJA, Nico H. (1987), «Emotion, Cognitive Structure and Action Tendency», *Cognition and Emotion* 1, 115-143.
- FRIDJA, Nico H. (1988), «The Laws of Emotion», *American Psychologist* 43 (5) 349-358.
- FRIDJA, Nico H. (1993), «The Place of Appraisal in Emotion», *Cognition and Emotion* 7, 357-388.
- FRIDJA, Nico H. (1994a), «Universal Antecedents Exist, and Are Interesting», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 155-162.
- FRIDJA, Nico H. (1994b), «Emotions Require Cognitions, Even if Simple Ones», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 197-203.
- FRIDJA, Nico H. (1994c), «Varieties of Affect : Emotions and Episodes, Moods and Sentiments», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 59-68.
- FRIDJA, Nico. H. (1994d), «Emotions Are Functional, Most of the Time», dans P. Ekman et R. J. Davidson, éd., 1994, 112-139.
- GIBSON, Roger F. (1996), «Stich on Intentionality and Rationality», *Protosoziology* 8 (9), 30-38.

- GLASSER, William (1986), *Basic Concepts of Reality Therapy*, Los Angeles : Institute for Reality Therapy.
- GOLDIE, Peter (2000), «Alchemies of the Mind : Rationality and the Emotions», *Book Reviews*, London : King's College, Department of Philosophy, 337-343.
- GOLDMAN, A. I. (1989), «Interpretation Psychologized», *Mind and Language* 4, 161-185.
- GOODMAN, N. (1965), *Fact, Fiction, and Forecast*, Indianapolis : Bobbs-Merrill.
- GORDON, Robert M. (1974), «Judgmental Emotions», *Analysis* 34 (2), 40-48.
- GORDON, Robert M. (1986a), «Folk Psychology as Simulation», *Mind and Language* 1, 158-171.
- GORDON, Robert M. (1986b), «*The Circle of Desire*», dans J. Marks, éd., *The Ways of Desire*, Chicago : Precedent Publishing, 1986, pp. 101-115.
- GORDON, Robert M. (1987), *The Structure of Emotions. Investigations in Cognitive Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.
- GRANDY, R. (1973), «Reference, Meaning and Belief», *Journal of Philosophy* 70, 439-452.
- GREEN, O. H. (1972), «Emotions and Belief», *Amer. Phil. Quarterly* 6, 24-40.
- GREEN, O.H. (1986), «Actions, Emotions and Desires», dans Joel Marks, éd., *The Ways of Desire*, Chicaco : Thomas E. Wren Editor, 1986, 115-131.
- GREENSPAN, Patricia S. (1980), «A Case of Mixed Feelings : Ambivalence and the Logic of Emotion», dans Amélie O. Rorty, éd., *Explaining Emotions*, Berkeley : University of California Press, 1980, pp. 223-251.
- GREENSPAN, Patricia S. (1988), *Emotions & Reasons*, New York : Routledge.
- GREENSPAN, Patricia S. (1995), *Practical Guilt, Moral Dilemmas, Emotions and Social*, New York : Oxford University Press.
- GREENSPAN, Patricia S. (2000), «Emotional Strategies and Rationality», *Ethics* 110 (3), 469-487.

- GRIFFITHS, P. E. (1990), «Modularity, and the Psychoevolutionary Theory of Emotion», *Biology and Philosophy* 5, 175-196.
- HAMLYN, D. W. (1974), «Person-perception and Our Understanding of Others», dans T. Mischel, éd., *Understanding Other Persons*, Oxford : Basil Blackwell, 1974, 1-36.
- HAMLYN, D.W. & DILMAN, Ilham (1989), «False Emotions», *Aristotelian Society Proceedings* 3, 275-286.
- HANLY, Charles (1975), «Emotion, Anatomy and the Synthetic a Priori», *Dialogue* 14, 101-118.
- HANSLICK, E. (1957), *The Beautiful in Music*, Indianapolis : The Bobb-Merril Company.
- HARMS, Ernest (1950), «A Differential Concept of Feelings and Emotions», dans M.L. Reymert, éd., *Feelings and Emotions*, McGraw-Hill Book Company inc., 1950, 147-157.
- HARRÉ, Rom (1986), *The Social Construction of Emotions*, New York : Basil Blackwell.
- HARRISON, Bernard (1984), «Moral Judgment, Action and Emotion», *Philosophy* 59, 295-321.
- HARSANYI, John C. (1986), «Advances in Understanding Rational Behavior», dans Jon Elster, éd., *Rational Choice*, New York : New York University Press, 1986, 83-107.
- HEBB, Donald O. (1949), *The Organization of Behavior*, New York : Wiley.
- HELM, Bennett W. (1994), «The Significance of Emotions», *Amer. Phil. Quarterly* 31 (4), 319-331.
- HEMPEL, Carl G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, New York : Free Press. London : Collier MacMillan Limited.
- HENLE, Mary (1974), «In Search of the Structure of Emotion», *Philosophical Studies* 22, 190-197.
- HESS, W.R. & AKERT, K. (1955), «Emotional Behavior Produced by Hypothalamic Stimulation», dans H. Nakao, *Amer. Journal of Physiology* 194 (2), 411-418.

- HESS, W.R. (1949), «Das zwischenhirn : Syndrome, Lokalisationen, Funktionen», dans H. Nakao, «Emotional Behavior Produced by Hypothalamic Stimulation», *Amer. Journal of Physiology* 194 (2), 411-418.
- HINMAN, Laurent M. (1999), «Les appels aux émotions sont-ils nécessairement fallacieux?», Site internet : <http://babelfish.altavista.com/cgi-bin/translate?>, 1-8.
- HIRSHLEIFER, Jack (1987), *Economic Behaviour in Adversity*, Chicago : University of Chicago Press.
- HJORT, Mette & LAVER, Sue (1997), *Emotion and the Arts*, Oxford : Oxford University Press, 85-120.
- HOBBS, Thomas (1651), *De la nature humaine*, Paris : Librairie philosophique, 1971.
- HOBBS, Thomas (1651), *Le Léviathan*, Paris : Ed. Sirey, 1971.
- HOBSON, Peter R. (1993), «The Emotional Origins of Social Understanding», *Philosophical Psychology* 6 (3), 227-249.
- HOLLIS, Martin (1996), *Reason in Action.*, Cambridge : Cambridge University Press.
- HOLLIS, Martin (1998), *Trust within Reason*, Cambridge : Cambridge University Press.
- HUME, David (1739), *A Treatise of Human Nature*, vol. II, London : Scientia Verlag Aalen, 1964.
- HURSTHOUSE, Rosalind (1991), «Arational Actions», *Journal of Philosophy* LXXXVIII (2), 57-68.
- IBANA, Rainier R.A. (1991), «The Stratification of Emotional Life and the Problem of Other Minds according to Max Scheler», *International Philosophical Quarterly* XXXI (124) 461-471.
- IZARD, Carroll E. (1991), *The Psychology of Emotions*, New York : Plenum Press.
- IZARD, Carroll E. (1994), «Cognition Is One of Four Types of Emotion-Activating Systems», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 203-207.
- IZARD, Carroll (1994), «Innate and Universal Facial Expressions : Evidence from Developmental and Cross-cultural Research», *Psychol. Bull.* 115, 288-299.

- JAMES, William (1884), «What is an Emotion?», *Mind* 9, 188-205, dans M. B. Arnold, éd., 1968, 17-36.
- JOHNSON-LAIRD, P.N. & OATLEY, K. (1989), «The Language of Emotions. An Analysis of a Semantic Field», *Cognition and Emotion* 3 (2), 104-105.
- JOHNSON-LAIRD, P. N. & BYRNE, R.N. J. (1991), *Deduction*, Hove : Laurence Earlbaum Associates ltd.
- JOHNSON-LAIRD, P.N. & OATLEY, K. (1992), «Basic Emotions, Rationality and Folk Theory», *Cognition and Emotion* 6, 201-223.
- JOHNSON-LAIRD, P.N. & BYRNE, R.N.J. (1993), «Models and Deductive Rationality», dans K. Manktelow et O. Over, édés., *Rationality*, London : Routledge, 177-211.
- JURJEVICH, Ray M. (1978), «Emotionality and Irrationality in Psychotherapeutic Fads», *Psychotherapy : Theory, Research and Practice* 15 (2), 168-179.
- KAGAN, Jerome (1994), «Distinctions Among Emotions, Moods and Temperamental Qualities», dans P. Ekman et R.J. Davidson, édés., 1994, 74-79.
- KANT, Emmanuel (1797), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris : J. Vrin, 1970.
- KATZ, Jack (2000), «Alchemies of the Mind : Rationality and the Emotions», Book Review, *American Journal of Sociology* 106 (1), 259-262.
- KAUFMANN, Nicolas J. (1999), «Écueils des théories de la rationalité», Manuscrit, Université du Québec à Trois-Rivières, 1-29.
- KELLY, Jack (1972), «Reason and Emotion», *Southern Journal of Philosophy* 10, 379-382.
- KEMPER, T.D. (1993), «Sociological Models in the Explanation of Emotions», dans M. Lewis et J.M. Haviland, édés., *Handbook of Emotions*, New York : the Guilford Press, 1993, 41-51.
- KENNY, Anthony, (1979), *Action, Emotion and Will*, sixième impression, London : Routledge & Kegan Paul.
- KIROUAC, Gilles (1989), *Les émotions*, Monographies de psychologie, Sillery : Presses de l'Univ. du Québec.
- KIVY, Peter (1988-89), «Hearing the Emotions», *Philosophic Exchange* 19-20, 107-120.

- KLEINGINNA, Paul R. & KLEINGINNA, Anne M. (1981), «A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition», *Motivation and Emotion* 5 (4), 359-379.
- KUPPERMAN, Joel J. (1995), «An Anti-Essentialist View of the Emotions», *Phil. Psych.* 8, (4), 341-351.
- KYBURG, JR., HENRY, E. (1983), «Rational Belief», *The Behavioral and Brain Sciences* 6, 1983, 231-273.
- LAIRD, Addis (1995), «The Ontology of Emotion», *The Southern Journal of Phil.* XXXIII, 261-277.
- LAMB, Roger (1987), «Objectless Emotions», *Philosophy and Phen. Research* XLVIII (1), 107-117.
- LAURITZEN, Paul (1988), «Emotions and Religious Ethics», *The Journal of Religious Ethics* 16, 307-324.
- LAZARUS, Richard S., AVERILL, James R. & OPTON, Edward M. (1970), «Towards a Cognitive Theory of Emotion», dans M.B. Arnold, éd., 1970, 213-221.
- LAZARUS, Richard S. (1981), «A Cognitivist Reply to Zajonc on Emotion and Cognition», *Amer. Psychol.* 36, 222-223.
- LAZARUS, Richard S. (1982), «Thoughts on the Relation Between Emotion and Cognition», *American Psychologist* 37 (9), 1019-1024.
- LAZARUS, Richard S. (1984), «On the Primacy of Cognition», *Amer. Psychol.* 39 (2), 124-129.
- LAZARUS, Richard S. (1991), *Emotion and Adaptation*, New York : Oxford University Press.
- LAZARUS, Richard S. (1994), «Universal Antecedents of the Emotions», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 163-171.
- LAZARUS, Richard S. & LAZARUS, Bernice N. (1994), *Passion and Reason. Making Sense of Our Emotions*, New York : Oxford University Press.
- LEAHY, Robert L. (1996), *Cognitive Therapy. Basic Principles and Applications*, Northvale, New Jersey : Jason Aronson.

- LEDOUX, Joseph E. (1994), «Cognitive-Emotional Interactions in the Brains», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 216-224.
- LEE, Sander H. (1980-81), «Sense and Sensibility : Sartre's Theory of the Emotions», *Review of Existential Psychology & Psychiatry* 17 (1), 67-78.
- LEEPER, R.W. (1963), «The Motivational Theory of Emotion», dans C.L. Stacey et M.F. De Martino, éd., *Understanding Human Motivation*, Howard Allen, 1963, 657-665.
- LEVENSON, Robert W. (1994), «Human Emotion : A Functional View», dans P. Ekman et R. J. Davidson, éd., 1994, 123-127.
- LEVI, Don S. (2000), «Elster on the Emotions», *Inquiry* 43, 359-378.
- LEVY, Robert (1985), «Local Rationality, Ideal Rationality and Emotion», *Social Science Information* 24 (2), 1985, 325-329.
- LINDSLEY, Donald B. (1951), «Emotion», dans S.S. Stevens, éd. , *Handbook of Experimental Psychology*, New York : John Wiley, 1951, 473-516.
- LOCKE, Don (1982), «Beliefs, Desires and Reasons for Actions», *Amer. Phil. Quarterly* 19, 241-249.
- LORMAND, Eric (1985), «Toward a Theory of Moods», *Philos. Studies* 47, 386-389.
- LYONS, Williams (1980), *Emotion*, Cambridge : Cambridge University Press.
- MACE, C.A. (1962), «Emotions and the Category of Passivity», dans R.S. Peters et C.A. Mace, éd., «Emotions and the Category of Passivity», *Proceedings of the Aristotelian Society* 62, 117-134.
- MADELL, Geoffrey (1996), «What Music Teaches About Emotion», *Philosophy* 71, 63-82.
- MANDLER, G. (1984), *Mind and Body. Psychology of Emotion and Stress*, New York : W.W. Norton, 126-129.
- MARANON, G. (1924), «Contribution à l'étude de l'action émotive de l'adrénaline», *Revue française d'endocrinologie* 2, 301.
- MARCH, James G. (1978), «Bounded Rationality, Ambiguity, and the Engineering of Choice», *Bell Journal of Economics* 9, 587-608.

- MARKS, Joel (1982), «A Theory of Emotion», *Philosophical Studies* 42, 227-242.
- MARKS, Joël (1986), *The Ways of Desire*, Chicaco : Precedent Publishing, 133-149.
- MASSERMAN, Jules H. (1941), «Emotional Behavior Produced by Hypothalamic Stimulation», dans H. Nakao. *Amer. Journal of Physiology* 194 (2), 411-418.
- MASSERMAN, Jules H. (1950), «Emotional Behavior Produced by Hypothalamic Stimulation, dans H. Nakao, *Amer. Journal of Physiology* 194 (2), 411-418.
- MAURO, R. (1988), «Opponent Process in Human Emotions?», *Motivation and emotion* 12, 333-351.
- McGINN, Colin (1989), «Can We Solve the Mind-Body Problem?», *Mind* 98, 891, 349-366.
- MEINONG, Alexius (1917), *On Emotional Presentation*, Evanston : North Western University Press, 1972.
- MESQUITA, B. & FRIDJA, N.H. (1992), «Cultural Variations in Emotions : A Review», *Psychol. Bull.* 112 (2), 179-204.
- MEYER, Michel (1991), *Le philosophe et les passions*, Paris : Librairie générale française.
- MEYERSON, D.E. (1990), «Uncovering Socially Undesirable Emotions : Experiences of Ambiguity in Organisations», *American Behavioral Scientist* 33, 296-307.
- MINEKA, S. & SUTTON, S.K. (1992), «Cognitive Biases and the Emotional Disorders», *Psychological Science* 3, 65-69.
- MORAVSCIK, J.M.E. (1982), «Understanding and the Emotions», *Dialectica* 36, 207-224.
- MORGAN, G. (1986), *Images of Organization*, Beverley Hills : Sage.
- MUMBY, D. & PUTNAM, L. (1992), «The Politics of Emotion:A Feminist Reading of Bounded, Rationality», *Academy of Management Review* 17, 465-485.
- MUNN, N. L. (1946), *Psychology : The Fundamental of Human Adjustment*, Houghton Mifflin.
- NAGEL, Thomas (1970), *The Possibility of Altruism*, Oxford : Clarendon Press.

- NAGEL, Thomas (1974), «What Is it Like to Be a Bat?», *Philos. Review* 83 (4), 435-450.
- NAKAO, H. (1958), «Emotional Behavior Produced by Hypothalamic Stimulation», *Amer. J. of Physiol.* 194 (2), 411-418.
- NASH, Ronald A. (1989), «Cognitive Theories of Emotion», *Noûs* 23, 481-504.
- NEILL, Alex (1993), «Fiction and the Emotions», *Amer. Phil. Quarterly* 30 (1), 1-13.
- OATLEY, Keith & JENKINS, Jennifer N. (1992), «Human Emotions : Function and Dysfunction», *Amer. Review of Psychol.* 43, 55-85.
- OATLEY, Keith (1993), «Social Construction in Emotions», dans M. Lewis et J.M. Haviland, éd., *Handbook of Emotions*, New York : the Guilford Press, 1993, 341-352.
- OSTER, Pierre (1986), *Dictionnaire des citations françaises*, Paris : Les Dictionnaires le Robert.
- PANKSEPP, Jack (1989), «Les circuits des émotions», *Science & Vie* 168, 58-67.
- PANKSEPP, Jack (1994a), «The Clearest Physiological Distinctions Between Emotions Will Be Found Among the Circuits of the Brain», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 258-260.
- PANKSEPP, Jack (1994b), «A Proper Distinction Between Affective and Cognitive Process Is Essential for Neuroscientific Progress», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 224-226.
- PAPEZ, J.W. (1937), «A Proposed Mechanism of Emotion», *Arch. Neurol. Psychiat.* 38, 725-743, dans M.B. Arnold, éd., 1968, 302-308.
- PARFIT, Derek (1986), «Prudence, Morality and the Prisoner's Dilemma», dans Jon Elster, éd., *Rational Choice*, 1986, 34-59.
- PERKINS, Moreland (1966), «Emotion and Feeling», *Philosophical Review*, April, 1966, 139-160.
- PETERS, Richard S. & MACE, C.A. (1962), «Emotions and the Category of Passivity», *Proceedings of the Aristotelian Society* 62, 117-134.
- PETERS, Richard S. (1970), «The Education of Emotions», dans M. B. Arnold, éd., 1970, 187-203.

- PITCHER, Georges (1965), «Emotion», *Mind* 74, 328-332.
- PLATON, *La République*, Paris : Ed. Gonthier, 1966.
- PLUTCHIK, Robert (1980), *Emotion : A Psychoevolutionary Synthesis*, New York : Harper & Row.
- PLUTCHIK, Robert (1984), «Emotions a General Psychoevolutionary Theory», dans K. R. Scherer et P. Ekman, éd., *Approches to Emotion*, N. J. : Erlbaum, 1984, 197-219.
- PLUTCHIK, Robert (1985), «On Emotion : The Chicken-and-Egg Problem Revisited», *Motivation and Emotion* 9, (2), 197-200.
- PLUTCHIK, R. (1991), *The Emotions*, New York : University Press of America.
- POPPER, Karl. (1957), *The Open Society and its Enemies*, troisième édition, London : Routledge and Kegan Paul.
- POUIVET, Roger (2000), «On the Cognitive Functioning of Aesthetic Emotions», *Leonardo* 33 (1), 49-53.
- PRITCHARD, M. (1986), «On Taking Emotions Seriously», *Journal for the Theory of Social Behaviour* 6 (2), dans R. Harré, éd., 1986, 33.
- PUTMAN, Daniel A. (1987), «Why Instrumental Music Has No Shame», *Brit. Jour. of Aesthetics* 27 (1), 55-61.
- PUTNAM, Hilary (1985), «Ethical Decisions and Contrary-to-Fact Conditionals», *Review of Metaphysics* 39, 47-55.
- QUINE, W. (1960), *Word and Object*, Cambridge, Mass : MIT Press.
- QUINN, Michael S. (1977), «Emotions, Actions and Self-Esteem», *The Southwestern Journal of Philosophy* 8 (2), 1977, 121-127.
- RADFORD, Colin (1991), «Muddy Waters», *Jour. of Aesthetics and Arts Criticism* 49, 249.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- REY, Georges (1980), «Functionalism and the Emotions», dans Amélie O. Rorty, éd., *Explaining Emotions*, Berkeley : University of California Press, 1980, 163-197.

- RICH, John M. (1977), «Moral Education and the Emotions», *Journal of Moral Education* 9 (2), 81-87.
- ROBERTS, Robert C. (1988), «What an Emotion is : a Sketch», *The Philosophical Review* XCVIII (2), 183-209.
- ROELOFSMA, Peter H.M. P. (1999), «Rational Choice Theory», *Philosophical Psychology*, 12 (3), 309.
- RORTY, Amélie O. (1972), «Belief and Self-Deception», *Inquiry* 15, 387-410.
- RORTY, Amélie O. (1980), *Explaining Emotions*, Berkeley : University of California Press.
- RORTY, Amélie O. (1982), «From Passions to Emotions and Sentiments», *Philosophy* 57, 1982, 159-172.
- RORTY, Amélie O. (1985), «Varieties of Rationality, Varieties of Emotions», *Social Science Information* 24 (2), 343-353.
- RUSSELL, James A. (1991a), «In Defense of a Prototype Approach to Emotion Concepts», *Journal of Personality and Social Psychology* 60 (1), 37-47.
- RUSSELL, James A. (1991b), «Culture and the Categorization of Emotions», *Psychol. Bull.* 10 (3), 426-450.
- RYLE, Gilbert (1949), «From the Concept of Mind», dans C. Calhoun et R. Solomon, édés., 1984, 252-263.
- RYLE, Gilbert (1971), «Feelings», dans *Collected Papers*, vol. II, London : Hutchinson, 1971, 272-286.
- SANKOWSKI, Edward (1977), «Responsability of Persons for their Emotions», *Canadian Journal of Philosophy* VII (4), 829-840.
- SARTRE, Jean-P. (1965), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris : Hermann.
- SCHACHTER, Stanley & SINGER, Jerome E.(1962), «Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State», *Psychol. Rev.* 69, 379-399.

- SCHACHTER, Stanley (1964), «The Interaction of Cognitive and Physiological Determinants of Emotional State», dans L. Berkowitz, éd., *Advances in Experimental Social Psychology*, New York: Academic Press, 1964, 48-81.
- SCHELER, Max (1955), *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris : Gallimard.
- SCHELER, Max (1971), *Nature et formes de la sympathie*, Paris : Petite bibliothèque Payot.
- SHELLING, Thomas C. (1980), *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass : Harvard University Press.
- SCHERER, Klaus R. (1985), «Emotions Can Be Rational», *Social Science Information* 24, 331-335.
- SCHERER, Klaus R. (1994a). «Toward a Concept of "Modal Emotions"», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 25-31.
- SCHERER, Klaus R. (1994b), «Emotion Serves to Decouple Stimulus and Response», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 127-130.
- SCHERER, Klaus R. (1994c), «Evidence for Both Universality and Cultural Specificity of Emotion Elicitation», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 172-175.
- SCHERER, Klaus R. (1994d), «An Emotion's Occurrence Depends on the Relevance of an Event to the Organism's Goal/Need Hierarchy», dans P. Ekman et R.J. Davidson, éd., 1994, 227-229.
- SCHIFFER, Stephen (1976), «A Paradox of Desire», *Amer. Philos. Quarterly* 13 (3), 195-203.
- SEARLE, John R. (1983), *Intentionality*, Cambridge : Cambridge University Press.
- SEN, Amartya (1986), «Behaviour and the Concept of Preference», dans Jon Elster, éd., 1986, 60-81.
- SÉNÈQUE, *De la constance du sage*, Paris : Bordas, 1973.
- SHANKS, David R. (1995), «Is Human Learning Rational?», *Quarterley J. of Exp. Psy.* 48 (2), 257-279.

- SHINER, Roger A. (1971), «Classifying Objects of Acts and Emotions», *Dialogue* 10 (4), 751-767.
- SHINER, Roger A. (1975), «Wilson on Emotion, Object and Cause», *Metaphilosophy* 6 (1), 72-96.
- SHWEDER, Richard A. (1994), «You're Not Sick, You're Just in Love : Emotions as an Interpretative System», dans P. Ekman et R.J. Davidson, édés., 1994, 32-45.
- SIMON, Herbert (1983), *Models of Bounded Rationality*, Cambridge, Mass : The MIT Press.
- SIMONS, Peter (1992), «L'intentionnalité : la décennie décisive», dans D. Laurier et F. Lepage, édés., *Essais sur la langage et l'intentionnalité*, Montréal : Bellarmin, 1992, 71-33.
- SMOKROVIC, Nenad (1995), «Intentionalism and Rationality (A Criticism of Stich's Slippery Slope Argument)», *Acta Analytica* 14, 101-111.
- SOLOMON, Robert C. (1973), «Emotion and Choice», *Review of Metaphysics* 17, 20-41.
- SOLOMON, Robert C. (1976), *The Passions*, New York : Doubleday.
- SOLOMON, Robert C. (1977a), «The Rationality of Emotions», *The Southern Journal of Philosophy* 8 (2), 105-114.
- SOLOMON, Robert C. (1977b), «Reply to Comments by Audi and Quinn», *The Southwestern Journal of Philosophy* 8, 129-132.
- SOLOMON, Robert C. (1984), «Emotions and Choice», dans C. Calhoun et R.C. Solomon, édés., 1984, 305-327.
- SOLOMON, Robert C. (1993), «The Philosophy of Emotions», dans T.D. Kemper, 1993, 3-39.
- SOLOMON, Robert (1995), «Some Notes on Emotion, East and West», *Philosophy East and West* 45 (2), 171-202.
- SONTAG, Frederick (1989), *Emotion. Its Role in Understanding and Decision*, New York : Peter Lang.
- SPINOZA, Benedict (1677), *Ethique*, Paris : Ed. du Seuil, 1988.
- SPINOZA, Benedict (1677), *L'Ethique*, Paris : Gallimard, 1954.

- SPITZ, R.A. (1963), «Emotional Development in the Infant», dans R.A. Spitz, «Ontogenesis, the Proleptic Function of Emotion», dans P.H. Knapp, éd., *Expression of the Emotions in Man*, International Universities Press, 1963, 43-47, 54-59.
- STAMPE, Dennis W. (1986), «Defining Desire», dans J. Marks, éd., *The Ways of Desire*, Chicago : Precedent Publishing, 1986, 149-175.
- STAMPE, Dennis W. (1988), «Need», *Amer. Jour. of Phil.* 66 (2), 129-160.
- STAMPE, Dennis W. (1990), «Desires as Reasons - Discussion Notes on Fred Dretske's «Explaining Behavior : Reasons in a World of Causes», *Philosophy and Phenomenological Research* 1 (4), 787-793.
- STAUDE, Mitchell (1974), «Irving Thalberg's Component Analysis of Emotion and Action», *Philosophical Quarterly* 24, 150-155.
- STAUDE, Mitchell (1986), «Wanting, Desiring and Valuing : The Case against Conativism», dans J. Marks, éd., 1986, 175-195.
- STERN, Kenneth (1983), «On the Reality of the Emotions», dans K.D. Irani et G.E. Myers, éd., *Emotion : Philosophical Studies*, New York : Haven Publications, 1983, 192-201.
- STICH, Stephen P. (1978), «Beliefs and Subdoxastic States», *Philosophy of Science* 45, 499-518.
- STICH, Stephen P. (1990), *The Fragmentation of Reason : Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, A Bradford Book, Cambridge, Mass. : MIT Press.
- STICH, Stephen & NICHOLS, Shaun (1992), «Folk Psychology : Simulation or Tacit Theory», *Mind and Language* 7 (1), 35-71.
- STOCKER, Michael (1980), «Intellectual Desire, Emotion and Action», dans A. O. Rorty, éd., 1980, 323-339.
- STOUTLAND, F. (1980), «Oblique Causation and Reasons for Action», *Synthese* 43, 351-367.
- STRONGMAN, K.T. (1987), *The Psychology of Emotion*, troisième éd., Chichester : John Wiley & Sons.
- TAYLOR, C.C.W. (1986), «Emotions and Wants», dans J. Marks, éd., *The Ways of Desire*, Chicago: Precedent Publishing, 1986, 217-231.

- TAYLOR, Richard (1970), *Good and Evil*, New York : Collier-Macmillan.
- TEITZ, John (1975), «Knowledge Requiring Emotions», *Southwestern Jour. of Phil.* 6, 155-158.
- THALBERG, Irving (1964), «Emotion and Thought», *Amer. Phil. Quarterly* 1 (1), 45-55.
- THALBERG, Irving (1973), «Constituents and Causes of Emotion and Action», *Philosophical Quarterly* 23 (90), 1-14.
- THOMAS, A. et al. (1963), «Behavior Individuality in Early Childhood», dans L.J. Yarrow, «Emotional Development», *American Psychologist* 34 (10), 1979, 951-957.
- TOMKINS, S.S. & McCARTER, R. (1964), «What and Where Are the Primary Effects. Some Evidence for a Theory», *Percept. Motor Sk.* 18, 119-158.
- TOMKINS, S.S. (1984), «Affect Theory», dans K. R. Scherer et P. Ekman, éd., *Approaches to Emotion*, N. J. : Lawrence Erlbaum, 1984, 163-196.
- TOMLINSON, Bill (1999), «The Logic of Emotion», Site internet : <http://www.trazmtn.com/~dsheets/LOE3.html>, 1-9.
- TURSKI, George W. (1991), «Emotions and Responsibility», *Philosophy Today*, Summer 1991, 137-152.
- TURSKI, George W. (1994), *Towards a Rationality of Emotions*, Athens : Ohio University Press.
- TVERSKY, Amos & KAHNEMAN, Daniel (1986), «The Framing of Decisions and the Psychology of Choice», dans J. Elster, éd., *Rational Choice*, New York : New York University Press, 1986, 123-141.
- TYE, Michael (1996), *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge : MIT Press, A Bradford Book.
- VON NEUMANN, John & MORGENSTERN, Oscar (1953), *Theory of Games and Economic Behavior*, New York : Wiley, 1944.
- WALTER, E. (1972), «The Logic of Emotions», *The Southern Journal of Philosophy* 10 (1), 71-78.

- WEBER, Max (1968), *Economy and Society : An Outline of Interpretive Sociology*, New York : Bedminster Press.
- WETHERICK, N. E. (1995), «Reasoning and Rationality : A Critique of some Experimental Paradigms», *Theory & Psychology* 5 (3), 429-448.
- WHISNER, William (1989), «Self-deception, Human Emotion and Moral Responsibility», *Journal for the Theory of Social Behavior* 19 (4), 389-410.
- WIERZBICKA, A. (1986), «Human Emotions : Universal or Culture-specific?», *Amer. Anthropol.* 88, 584-594, dans J.A. Russell, 1991b, 426-450.
- WILLIAMS, J.M.G. & al. (1988), *Cognitive Psychology and Emotional Disorders*, Chichester, England : Wiley.
- WILLIAMS, Simon J. (2000), «Reason, Emotion and Embodiment : Is a 'Mental' Health a Contradiction in Terms?», *Sociology of Health & Illness* 5, 559-581.
- WILSON, J.R.S. (1972), *Emotion and Object*, London : Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1968), *Philosophical Investigations*, Oxford : Basil Blackwell.
- WOODWORTH, R.S. (1940), *Psychology*, quatrième éd., Henry Holt.
- WUBBOLDING, Robert E. (1988), *Using Reality Therapy*, New York : Harper & Row Publishers.
- YARROW, L.J. (1979), «Emotional Development», *American Psychologist* 34 (10), 951-957.
- YOUNG, P.T. (1961), «Affective Processes», dans M.B. Arnold, éd., 1968, 222-237.
- ZAJONC, Robert B. (1980), «Feeling and Thinking. Preferences Need No Inferences», *Amer. Psychol.* 35 (2), 151-175.