

La construction sociale des émotions : enjeux conceptuels et limites d'une hypothèse

Samuel Lepine
(Université de Lyon III)

L'idée de construction sociale incarne de manière emblématique la manière dont nous rapportons théoriquement nos vies à des formes de fictions pratiques. En effet, la fiction désigne une construction, dont on peut présumer qu'elle n'a aucun corrélat dans la réalité. C'est une idée sans idéal, sans objet réel. Les constructions sociales paraissent ainsi relever du régime de la fiction dans la mesure où elles reposent sur des croyances qui sont comme fabriquées par les échanges sociaux et les institutions, de manière souvent indirecte et involontaire. Cette thématique de la construction sociale est particulièrement prégnante dans le domaine des émotions, puisque une grande partie de nos émotions relèvent de comportements qui sont façonnés par nos interactions, comme si notre vie affective dépendait essentiellement de notre vie sociale. C'est en effet un constat trivial que pour des sociétés différentes, les mêmes causes ne déclenchent pas les mêmes émotions, que les mêmes émotions ne s'expriment pas de la même manière, ou encore que nous ne valorisons pas les mêmes émotions. Bien plus, il se pourrait que certaines émotions présentes dans telle ou telle culture nous soient à jamais étrangères.

De ce constat pourraient découler au moins deux conséquences importantes. D'une part, la construction des émotions paraît être intrinsèquement liée à la manière dont les sociétés les conceptualisent. Par exemple, c'est parce qu'une société attache certaines croyances à l'amour du prochain qu'elle valorise cette émotion, au détriment peut-être d'autres affects. Les émotions seraient ainsi tributaires d'un ensemble plus vaste et plus général de concepts et de croyances d'arrière-plan qui leur donneraient une configuration propre. D'autre part, il faudrait alors reconnaître également que l'ensemble des valeurs qui s'appuient sur nos émotions sont elles-mêmes construites socialement. Si deux sociétés ne s'indignent pas devant des actions identiques, c'est probablement parce qu'elles ne partagent pas les mêmes conceptions morales. La boucle serait alors

bouclée : la construction des émotions se définirait comme une fiction conceptuelle, qui voue les sociétés et les cultures à développer des formes d'affectivité irréductibles les unes aux autres.

Cette approche assez commune des émotions rencontre néanmoins plusieurs difficultés. La première est liée à l'idée même de construction sociale, qui est souvent ambiguë, et grosse d'un dualisme infécond. Elle présuppose une sorte de rupture entre le caractère fictionnel de la construction d'un côté, et d'un autre côté le réel que voilerait la construction. On imagine souvent qu'il suffirait de percevoir ou de dénoncer une construction sociale pour s'en libérer. Mais si les constructions sociales sont des fictions, ce sont des fictions qui ont une effectivité propre, dans la mesure où nos croyances et nos concepts socialement fabriqués informent le réel et ne se contentent pas de le voiler. Ainsi, deuxièmement, appliquée aux émotions, la thèse constructiviste implique une conceptualisation improbable, qui nous obligerait à opérer une distinction entre des émotions proprement naturelles et universellement partagées, comparables à des réactions biologiques, et des émotions socialement fabriquées et propres à certaines sociétés, qui n'auraient de réalité qu'à l'aune des croyances sociales et des concepts qui les informent. Bien plus, si l'on suit les constructivistes, le naturalisme n'aurait rien à nous dire de l'émotion dont toute la réalité doit être appréhendée à l'aune du social. Enfin, et du même coup, cette approche nous empêche de voir que la construction sociale des émotions repose sur des mécanismes naturels, qui façonnent en profondeur notre rapport aux valeurs.

Pour le dire d'un mot, la ou les approches constructivistes¹ proposent une conceptualisation des émotions qui est tout simplement impropre à nous permettre de cerner le fonctionnement des émotions, et la manière dont celles-ci articulent des réactions individuelles avec des croyances sociales et des valeurs. Il s'agira donc, dans un premier temps, de présenter les différentes conceptions constructivistes de l'émotion, d'en repérer les difficultés, et de tenter d'en proposer une conception cohérente. Ce faisant, nous tâcherons également de préciser les difficultés attenantes au concept d'émotion que proposent ces théories, afin de réorienter l'analyse dans une direction qui nous paraît plus prometteuse pour rendre compte du lien qui se noue entre les émotions et le social.

¹ Comme nous le verrons, les approches constructivistes sont relativement nombreuses et il est difficile de leur donner une unité réelle. Nous essaierons néanmoins de montrer que l'on peut essayer de dégager un noyau théorique central qui serait commun à ces différentes approches.

I. Les analyses constructivistes de l'émotion

A. L'émotion comme duperie de soi et stratégie de négociation

Le constat selon lequel nos émotions sont construites socialement peut s'entendre de plusieurs manières. En un premier sens, on pourrait dire que les émotions sont construites socialement dans la mesure où elles constituent des épisodes affectifs plus ou moins longs, dont l'expression est normée. De fait, il est entendu qu'il y a des manières d'exprimer sa colère, son agacement, bref, des conventions tacites concernant l'expression de nos émotions. Ainsi, le psychologue James Averill soutient qu'« une émotion est un rôle social transitoire (un syndrome socialement constitué) qui inclue l'évaluation de la situation par un individu, et qui est interprétée comme une passion plus qu'une action »². Les émotions renverraient donc à des rôles codifiés socialement que nous endossons dans des situations typiques ou dans certaines conditions appropriées. En effet, étant constituée par des prescriptions sociales généralement implicites, l'émotion renvoie moins à une réalité naturelle qui se manifesterait spontanément qu'à un « faire comme si » (*pretense*)³ façonné socialement. Car, comme le fait remarquer Averill, il serait vain de chercher une expression typique de la colère. Il n'y a que des manières de s'énerver qui peuvent aller de l'agression physique ou verbale à la colère rentrée, en passant par les menaces et les comportements d'intimidation⁴.

De ce point de vue, l'approche constructiviste entend mettre à mal toute approche biologique ou naturaliste des émotions, en montrant que les règles d'expression de nos émotions sont avant tout des règles socialement apprises. « La conception traditionnelle des émotions comme biologiquement primitives est trompeuse »⁵, soutient Averill, parce qu'« il n'y a pas d'invariant essentiel du comportement émotionnel qui ne soit

² J. Averill, « A constructivist view of emotion », in R. Plutchik et H. Kellerman, *Emotion: theory, research and experience, volume 1: Theories of emotion*, New-York, Academic Press, 1980, p. 312. Nous traduisons, comme ce sera le cas à chaque fois par la suite avec les textes en langue anglaise.

³ C'est à Luc Faucher que j'emprunte cette traduction de *pretense* par « faire comme si ». Cf. L. Faucher, « Emotions fortes, constructionnisme faible et éliminativisme », in *Cahiers d'épistémologie*, Cahier numéro 9903, 1999. Il faut signaler que l'article de Luc Faucher constitue une excellente introduction à bien des questions qui seront abordées ici. Nous lui devons nous-même beaucoup.

⁴ J. Averill, « Emotion and anxiety: sociocultural, biological, and psychological determinants », in A. Rorty, *Explaining emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 39.

⁵ *Ibidem*, p. 39.

modifié par des influences socio-culturelles »⁶, si bien que toute conception biologique des émotions ne serait qu'une « réification », prenant pour un « donné » ce qui n'est jamais qu'une construction. Dès lors, « nous devons nous concentrer non pas sur les expressions concrètes de l'émotion, mais bien plutôt sur les règles qui gouvernent cette expression »⁷.

L'exemple que propose Averill pour illustrer cette thèse est celui du syndrome du cochon sauvage exhibé par les Gururumba, une tribu de Nouvelle-Guinée⁸. Ledit syndrome prend l'allure suivante : un individu de la tribu se met soudainement en colère, il agresse ses camarades en les insultant et en tirant quelques flèches à la volée (généralement sans blesser personne), leur dérobe quelques objets sans grande valeur avant de se retirer dans la forêt pour les détruire. Dans la majeure partie des cas, la vie de la tribu reprendra son cours normal à son retour, chacun – lui compris – feignant d'ignorer l'état dans lequel il était quelques heures auparavant. Et si l'individu est toujours dans un état de fureur exaltée à son retour, il sera suspendu au dessus d'un feu jusqu'à ce qu'il ait retrouvé son calme⁹.

Selon les Gururumba, on entre dans l'état du cochon sauvage après s'être fait mordre par le fantôme d'une personne récemment disparue, mais aussi à la faveur de circonstances qui peuvent être source de frustration, et auxquelles l'individu mordu n'arrive pas à faire face¹⁰. Ce syndrome ne touche en effet que les hommes âgés de vingt-cinq à trente-cinq ans, tranche d'âge délicate au cours de laquelle se joue l'abandon de la jeunesse de l'individu au profit de ses obligations maritales, sociales et économiques, ainsi que sa place à venir au sein du groupe. Il semblerait alors que le fait de se comporter comme un cochon sauvage constitue pour l'individu une manière d'attirer l'attention du groupe sur ses difficultés à satisfaire de telles obligations, ou plus encore, une manière d'annoncer au groupe qu'il va prendre une décision qui n'est pas conforme aux attentes sociales, sans avoir à assumer la responsabilité de cette décision¹¹. Autrement dit, l'émotion constituerait ici une stratégie de négociation avec le groupe, qui, de fait,

⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁸ L'exemple est tiré d'une étude de P. Newman, « "Wild man" behavior in a New Guinea Highlands community », in *American anthropologist*, 66, 1964, pp. 1-19.

⁹ Les Gururumba assimilent ce comportement à celui d'un cochon sauvage par analogie avec certains de leurs cochons domestiques qui s'échappent parfois en attaquant d'autres animaux, avant d'être domestiqués à nouveau.

¹⁰ J. Averill, « Emotion and anxiety: sociocultural, biological, and psychological determinants », in A. Rorty, *Explaining emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 44.

¹¹ On trouvera également une présentation en français de ce syndrome dans le livre de Vinciane Despret, *Ces Emotions qui nous fabriquent*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999. L'ouvrage comprend également de nombreux autres exemples d'émotions issus de la littérature constructiviste.

amène souvent des résultats positifs : les membres du groupe deviennent souvent plus bienveillants avec l'individu qui s'est fait mordre. Derrière l'expérience apparente de la passivité se joue en réalité une manière pour l'individu d'exprimer un désir ou une décision qu'il ne pourrait formuler dans des conditions normales¹². La passivité liée aux comportements émotionnels serait dès lors une « illusion »¹³, puisque ce comportement marque au contraire toutes les caractéristiques d'un comportement actif et intelligent. Et ce à tel point qu'il semblerait qu'un Gururumba puisse se mettre délibérément dans une situation où l'on peut s'attendre à ce qu'il soit mordu par un fantôme, en allant par exemple chasser la nuit ou se promener dans un cimetière¹⁴.

Bien sûr, on pourrait toujours rétorquer que l'exemple choisi est plutôt de nature exotique. Mais le nerf de la difficulté ne réside pas exactement là. De fait, on peut sans trop exagérer apercevoir le rapprochement que pourrait opérer le constructiviste entre le syndrome du cochon sauvage et certains de nos comportements émotionnels ordinaires qui manifestent la plupart des caractéristiques que nous venons de récapituler. Il y a bien des situations dans lesquelles nous savons qu'il est convenu d'exprimer nos émotions avec une certaine part de jeu. Nous pouvons ainsi nous mettre en colère dans une négociation, manifester de l'irritation envers le comportement de nos enfants, ou contre les mauvais résultats de nos élèves, non pas parce que nous sommes réellement énervés, mais parce que c'est un moyen socialement codifié de parvenir à nos fins. Tout se passe alors comme si, dans toutes ces situations, les prescriptions sociales prenaient le dessus sur la spontanéité apparente de nos comportements affectifs en les gouvernant de l'intérieur.

Néanmoins, la caractérisation que propose Averill des émotions, en l'état, reste excessivement vague et appelle plusieurs précisions. Premièrement, il faut souligner que cette conception des émotions est cognitivement exigeante. Si on l'interprète en un sens fort, elle revient à dire que pour éprouver une émotion, il faut d'abord penser qu'une situation est appropriée pour exprimer cette émotion. En d'autres termes, cela reviendrait à dire que la plus grande partie de notre vie émotionnelle consiste à savoir quand et comment il est approprié d'éprouver telle ou telle émotion. Dès lors, et deuxièmement, on pourrait aller jusqu'à dire que les émotions nous amènent à accomplir des « actions désavouées » (*disclaimed actions*), c'est-

¹² J. Averill, « Emotion and anxiety: sociocultural, biological, and psychological determinants », in A. Rorty, *Explaining emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 46.

¹³ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 45-46.

à-dire des actions qui sont au fond volontaires, mais sur lesquelles nous entretenons l'illusion de n'avoir aucun contrôle.

Mais comment comprendre cette affirmation ? Une lecture possible consisterait à rapprocher cette thèse de celle que proposait Sartre dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. En effet, Sartre avait insisté sur le fait que le comportement émotionnel semble impliquer une dimension de jeu, allant jusqu'à caractériser l'émotion comme une conduite « magique » par laquelle nous tentons de transformer le monde lorsque notre action au sein de celui-ci devient impossible¹⁵. On s'évanouit non pas parce qu'on a peur, mais pour éviter le danger, par une « conduite d'évasion »¹⁶. Autrement dit, l'émotion serait un comportement intentionnel qui ne s'avoue pas comme tel, une duperie de soi hautement sophistiquée puisque volontairement choisie. De la même manière, nous l'avons vu, Averill nous invite à penser que les émotions seraient en réalité des stratégies de négociation en vertu desquelles nous nous laissons aller à des comportements que nous ne pouvons pas assumer ordinairement. Mais il faudrait donc admettre que l'émotion relève encore du comportement volontaire et c'est à tout le moins une affirmation théoriquement onéreuse. Bien sûr, on peut admettre que certains de nos comportements émotionnels relèvent de la feinte ou de la simulation, comme les exemples que nous avons énumérés à la suite du syndrome du cochon sauvage, mais on ne peut que constater que ce sont des cas limites. On pourrait même dire qu'il s'agit plutôt d'actions au sens où nous essayons de faire faire quelque chose à autrui : en simulant la colère dans une négociation, ou devant des élèves, nous tentons de modifier le comportement de nos interlocuteurs¹⁷. D'aucuns iraient jusqu'à dire que ces attitudes étant essentiellement feintes, elles ne relèvent plus vraiment de l'émotion. De fait, si je fais semblant d'être en colère, c'est bien que je ne suis pas vraiment en colère. Quoiqu'il en soit, ces cas semblent relever davantage de l'exception que de la règle dans l'éventail des attitudes affectives. Car il est difficile de nier la réalité d'une certaine passivité propre à nos épisodes émotionnels ordinaires, comme c'est le cas lorsque nous sommes surpris, irrités, effrayés, honteux, etc. Et on ne voit pas vraiment comment la conception constructiviste des émotions développée par Averill pourrait prendre en charge cet aspect.

¹⁵ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1965, p. 79.

¹⁶ *Ibid.*, p. 83.

¹⁷ Ce rapprochement entre émotion et action, il faut le noter, est totalement assumé par Averill.

B. L'émotion comme exigence sociale et moteur de coordination

Dès lors, comme le suggère Paul Griffiths dans *What emotions really are ?*, une autre manière de comprendre les rôles sociaux transitoires pourrait être d'abandonner l'idée d' « actions désavouées » au profit d'une théorie de l'acquisition des comportements émotionnels typiques par renforcement¹⁸. Il s'agirait alors tout simplement de rendre compte du fait que nous pouvons nous soumettre inconsciemment à des normes, de telle sorte que nos réponses affectives soient initiées sans que nous ayons l'intention consciente de les produire. A partir de là, une autre forme de constructivisme, sinon plus économique, du moins plus conforme au bon sens, pourrait alors être orientée du côté de la tradition sociologique française de Durkheim et de Mauss. On dirait cette fois plus modestement que l'émotion nous amène à nous soumettre de manière plus ou moins inconsciente à des normes sociales qui régissent notre comportement. En effet, ce qu'il faudrait voir dans les émotions, ce serait d'abord l'expression d'une normativité sociale. Ainsi, disait Durkheim en étudiant les tribus australiennes, un individu endeillé se lamente d'abord parce que les circonstances sociales le poussent à le faire, parce qu'il est « tenu » de le faire¹⁹. Dans cette perspective, la codification sociale des émotions répondrait en réalité à une exigence fonctionnelle importante du point de vue social, à savoir la coordination des individus par le biais de leur soumission à des rites expressifs qui constituent le ciment du social. Comme le dira Mauss en évoquant à son tour les rites de deuil :

« On fait donc plus que de manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres, puisqu'il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C'est essentiellement une symbolique »²⁰.

L'expression des émotions, ici, relèverait donc d'un processus symbolique de coordination sociale qui peut s'entendre en deux sens. En un sens lâche, qui n'est sûrement pas celui de Durkheim ou de Mauss, cette thèse

¹⁸ P. Griffiths, *What emotions really are ?*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1997, p. 142. Comme le note Griffiths, les ambiguïtés de la théorie d'Averill, ainsi que certaines de ses propres remarques, ouvrent aussi à ce genre de conception. Le chapitre que Griffiths consacre aux thèses constructivistes est d'une grande clarté, et l'on s'y reportera avec profit.

¹⁹ Voir l'analyse célèbre du deuil dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre III, chapitre 5, section II.

²⁰ M. Mauss, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », in M. Mauss, *Œuvres 3*, Paris, Minuit, 1969, p. 278.

signifierait simplement que l'expression de nos émotions constitue un langage propre et une manière d'annoncer aux autres individus nos intentions²¹. En un sens plus fort et plus conforme à la tradition sociologique, cette thèse reviendrait à dire qu'en manifestant mes sentiments, je manifeste mon appartenance au groupe, mon adhésion à ses normes et ses valeurs, dans la mesure exacte où j'y suis incité et pressé par le groupe. Dans cette perspective, ce n'est plus seulement l'expression des émotions qui est normée, mais c'est encore l'occasion et les raisons d'exprimer ses émotions. Mais on le voit, cette thèse est là encore exigeante, puisqu'elle semble mettre de côté ce rôle pourtant trivialement reconnu aux émotions, de perturber le cours de nos actions et de nos relations²². Cette forme de constructivisme met donc davantage l'accent sur la passivité et le conditionnement social de nos émotions, mais elle est à peine moins coûteuse que la précédente. Elle présuppose, pour ainsi dire, que les comportements affectifs sont entièrement dévolus à des fonctions sociales de coordination d'une part, et d'autre part qu'il y a donc quelque chose comme des « forces » sociales qui nous conduisent à nous soumettre aux normes d'expression des émotions.

C. Le noyau des théories constructivistes des émotions

Quoiqu'il en soit, il paraît donc délicat de trouver une unité au sein des théories constructivistes de l'émotion. En fonction des lectures plus ou moins fortes que l'on peut en avoir, il est possible de distinguer deux formes apparemment bien différentes de constructivisme. Il y aurait d'une part un constructivisme faible, manifestement défendu par Averill, qui reviendrait à dire que l'émotion est avant tout un rôle social transitoire. Ce constructivisme ne nie pas que les émotions aient des aspects naturels, mais il affirme simplement que l'approche naturaliste des émotions ne saurait rendre compte adéquatement de ces dernières ainsi que de leurs fonctions. Et d'autre part, il y aurait un constructivisme fort, plus proche de la tradition inaugurée par Durkheim, soutenant que les émotions n'ont de réalité qu'en fonction des normes sociales qui soutiennent leur existence. De ce point de vue, les émotions n'auraient même pas de réalité naturelle et reposeraient avant tout sur notre maîtrise des concepts d'émotion.

²¹ Pour une défense claire et argumentée de cette thèse, on se reportera au livre de Paul Dumouchel, *Emotions. Essai sur le corps et le social*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.

²² Voir par exemple Dewey dans *L'Ecole et l'enfant*, Paris, Fabert, 2004.

Rom Harré soutient par exemple que deux cultures ne sauraient partager la même émotion de peur si leurs concepts de « peur » ne renvoient pas exactement aux mêmes situations²³. A la limite, il ne serait pas nécessaire de ressentir des réactions organiques pour éprouver une émotion, il suffirait d'avoir les croyances appropriées à un contexte donné, et d'agir conformément à ces croyances, quitte à simuler une attitude affective. Mais alors de deux choses l'une : ou bien il y a véritablement émotion (par exemple, ma croyance qu'il est mal de voler me pousse à éprouver de la honte lorsque je subtilise discrètement un livre dans les rayons du magasin), et alors dire que l'émotion nécessite des croyances et la maîtrise de certains concepts (le vol, le mal) n'est jamais qu'un constat assez trivial. Dans ce cas, la version forte du constructivisme constitue plutôt un appendice de la version faible, si bien que la distinction serait relativement stérile. Ou bien l'émotion se réduit ici simplement aux croyances qui lui donnent un sens, en l'absence de toute réaction organique, et de tout ressenti. Mais alors il est plus que délicat de prendre ce type de cas comme argument contre la réalité naturelle des émotions, dans la mesure où il réduit purement et simplement les émotions à des croyances²⁴.

Ainsi, seule la version faible du constructivisme semble dotée d'une certaine consistance théorique. Le caractère fictionnel de notre vie émotionnelle pourrait alors se résumer de la manière suivante : nos émotions nous poussent à entretenir un rapport illusoire à la réalité, dans la mesure où elles constituent des comportements stéréotypés, façonnés par les normes sociales et les croyances impliquées par celles-ci. Fiction encore parce que la construction sociale du comportement, dans tout ce qu'elle a d'arbitraire, prendrait le pas sur les déterminations naturelles de l'affectivité au profit d'un « faire comme si », d'un jeu collectif dont les règles fixent les attitudes attendues en fonction des contextes. Nous sommes ici en présence du noyau théorique qui pourrait fournir la matrice des différentes approches constructivistes. L'enjeu est alors simple : percevoir la fiction, c'est aussi percevoir la contingence de nos propres comportements du point de vue de l'affectivité, leur suggestibilité, et ouvrir ainsi à la possibilité d'une réappropriation de nos attitudes émotionnelles. Ce type d'approche est particulièrement mis en lumière chez un auteur comme Robert Solomon, qui est tout à la fois héritier de l'approche théorique de Sartre et proche des constructivistes comme Averill. Or, soutient Solomon dans un esprit proprement sartrien, ce n'est que mauvaise foi et déni de responsabilité que

²³ R. Harré, *The Social construction of the emotions*, Londres, Oxford University Press, 1986, p. 10.

²⁴ Nous reviendrons sur ce problème dans notre troisième partie.

d'assimiler les émotions à des comportements subis, alors qu'elles sont en réalité des activités par lesquelles nous construisons notre monde et lui donnons un sens subjectif²⁵. Nos émotions sont des jugements, et, partant, des choix :

« Nous ne pouvons pas simplement avoir ou ne plus avoir une émotion, mais nous pouvons nous ouvrir à la discussion, à la persuasion et aux preuves. Nous pouvons nous forcer à réfléchir sur nous-mêmes, afin de formuler ces jugements relatifs aux causes et aux buts de nos émotions, et aussi pour former le jugement que, pendant tout ce temps, nous sommes *en train de choisir* nos émotions, ce qui "désamorcera" nos émotions »²⁶.

Dans le cadre d'une conception constructiviste de l'émotion, reconnaître la fiction inhérente à nos attitudes affectives ce serait produire une opération critique à l'égard de notre rapport à la réalité, en décelant l'empreinte du social sur nos comportements. Et cette opération critique pourrait alors ouvrir sur une forme de libération ou de maîtrise de nos attitudes affectives. C'est une défense que l'on retrouve notamment sous la plume de Martha Nussbaum, et ce de manière on ne peut plus explicite :

« La reconnaissance d'une "construction sociale" [des émotions] implique de reconnaître également que nos émotions sont faites à partir d'éléments que nous n'avons pas conçus nous-mêmes. Ceci, bien sûr, n'importe quelle conception des émotions devrait le concéder, d'une manière ou d'une autre. Mais la conception constructiviste affirme qu'un grand nombre, au moins, de ces éléments, sont d'un genre particulier : ce sont des pièces intelligentes de l'activité normative des hommes, du genre qui peut, en principe, et dans certaines limites, être modifié par une activité humaine encore plus intelligente »²⁷.

Cette reconnaissance de la construction sociale de nos émotions devrait en effet ouvrir selon Nussbaum sur la possibilité d'une réforme institutionnelle de nos structures affectives, notamment par le biais du système éducatif,

²⁵ R. Solomon, *The Passions. Emotions and the meaning of life*, Indianapolis/Cambridge, Hackett publishing company, 1993.

²⁶ R. Solomon, « Emotions and choice », in A. Rorty, *Explaining emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 270.

²⁷ Martha Nussbaum, *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, New York, Cambridge University Press, 2001, pp. 172-173.

afin de nous amener à juger plus impartialement des questions politiques grâce à notre capacité empathique de nous mettre à la place des autres²⁸.

On ne saurait manquer de reconnaître, dans les formulations de Solomon comme dans celles de Nussbaum, l'une des constantes des thématiques constructivistes en général. En effet, comme le rappelle Ian Hacking dans l'introduction de *Entre science et réalité* :

« L'idée de construction sociale a été magnifiquement libératrice. Elle nous rappelle notamment que la maternité et ses significations ne sont pas fixées une fois pour toutes et incontournables, mais bien tributaires de l'enfantement et de l'éducation. Elles résultent d'évènements historiques, de forces sociales et d'idéologie. Les mères qui acceptent les canons actuels de l'émotion et du comportement peuvent prendre conscience du fait que la façon dont elles sont supposées sentir et agir ne relève pas de la nature humaine ou de la biologie de la reproduction »²⁹.

La prise de conscience du caractère socialement construit d'un comportement se veut libératrice. Les mères peuvent désormais se défaire de toute culpabilité quand elles ne sentent pas en elles une vocation à rester à la maison pour s'occuper de leurs enfants, du ménage et de la cuisine. Dès lors, pour paraphraser Hacking, dénoncer une construction sociale, ce serait dire qu'un phénomène X, bien qu'il paraisse inévitable, n'a pas du tout besoin d'exister en réalité, ou n'a pas besoin de rester tel qu'il est, que X n'est pas déterminé par la nature des choses, et que nous nous sentirions certainement mieux si nous pouvions nous débarrasser de ce phénomène ou au moins le transformer³⁰. Ainsi la dénonciation peut-elle osciller selon Hacking entre le simple dévoilement d'une fiction, et un engagement réformiste ou plus encore révolutionnaire à l'encontre de la construction sociale³¹.

Toutefois, il serait risqué de croire que les constructions sociales ne sont rien d'autre que des idéologies, systèmes d'idées ou de concepts qui informeraient la pratique, récits imaginaires qu'il suffirait de dénoncer pour modifier notre rapport à la réalité. Ce serait sombrer dans ce que l'on pourrait appeler le péché idéaliste. Et de fait, la thématique de la construction sociale repose clairement sur un dualisme entre les apparences

²⁸ Voir sur ce point *Les Emotion démocratiques*, Paris, Climats, 2011. L'auteur y développe une défense de l'enseignement des humanités comme manière de cultiver les émotions propices aux attitudes évoquées ci-dessus.

²⁹ I. Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, Paris, La Découverte, 2008, p. 14-15.

³⁰ *Ibidem*, p. 21.

³¹ *Ibid.*, p. 37.

et le réel. Nous sommes souvent enclins à croire que la construction sociale de X ne serait qu'un voile trompeur qu'il suffirait de lever pour retrouver la réalité libératrice. Or, à l'encontre d'une telle perspective, il nous faudrait remarquer immédiatement avec Hacking qu'il y a également des analyses en termes de constructions sociales qui ne fonctionnent pas de ce point de vue-là. Par exemple, on peut très bien dire que l'anorexie est une construction sociale : c'est une maladie qui n'apparaît qu'à certains endroits et à certaines époques, et pourtant, dénoncer la construction sociale ici n'aidera personne³². Quoiqu'il en soit, toute la difficulté qui hante les théories constructivistes tient dans le fait que l'idée de construction sociale est investie d'un dualisme entre les apparences et le réel, qui peut également nous conduire à une méprise catastrophique : ce dualisme nous amène à penser que, parce qu'une chose est construite socialement, elle n'aurait pas de consistance ontologique propre.

II. La naturalité des émotions

A. Effets en boucle et niches écologiques

Il suffira cependant de regarder les analyses que propose Ian Hacking lui-même de quelques maladies mentales pour se convaincre des difficultés et des impasses qui peuvent grever ce type d'approche. En effet, dans *l'Âme réécrite*, s'intéressant aux troubles dissociatifs de l'identité – autrefois appelés syndromes de personnalités multiples – Hacking propose d'abord une analyse qui s'apparente en tous points à une analyse constructiviste de la maladie mentale. Il souligne d'abord qu'entre 1972 et 1986, nous sommes passés d'une douzaine de cas rapportés à plus de 6000 cas, tandis que peu de récits historiques permettent de suspecter l'existence de cette maladie dans un passé lointain. Bien plus, Hacking va jusqu'à montrer que les expertises médicales et les thérapies de ce trouble reposent sur des concepts assez flous. Elles s'appuient notamment sur une conceptualisation de l'abus sur enfant qui manque de clarté. Le constat le plus manifeste était en effet que les personnes qui dissocient – qui se mettent à développer des personnalités multiples – ont subi des abus sur enfant. Mais aucune étude sérieuse ne semble avoir pu développer des corrélations avérées entre le fait d'avoir été victime d'un abus et le fait d'en

³² *Ibid.*, p. 15. Comme le suggère Hacking, on peut en fait se demander si les dénonciations de construction sociale n'ont pas d'effet que pour ceux qui sont déjà prêt à les entendre.

subir des séquelles³³. On ne peut pas s'empêcher de se demander, dès lors, si ce trouble est bien réel. Or, une grande partie du travail de Ian Hacking va consister à montrer que cette question n'a pas de sens en tant que telle³⁴.

Nos constructions sociales, en effet, ont généralement une effectivité, et ceci, pour une raison simple : c'est qu'il y a interaction entre les concepts classificatoires et les être humains qu'ils concernent³⁵. Les concepts classificatoires sont comme investis d'une « dynamique interne »³⁶ en vertu de laquelle ils sont susceptibles de modifier le comportement des hommes.

« Je ne cesserai pas de dire que le mouvement contre l'abus sur enfant représente la prise de conscience la plus importante des ces trois dernières décennies. Il ne nous a pas seulement informé, il a aussi modifié notre sensibilité et nos valeurs. Il a fait disparaître un peu de notre chaleur humaine – il n'y a plus un seul homme sain d'esprit qui s'aventurerait aujourd'hui à aider un enfant inconnu dans un parc à atteindre le robinet d'eau. Il a fourni un levier à certains esprits procéduriers et a encouragé chez certains des mouvements de panique incontrôlés. Il a provoqué de fausses accusations dont certains ont été victimes, mais dont le nombre reste cependant incomparable avec celui des victimes méconnues des époques moins alertées du problème »³⁷.

En outre, en modifiant notre sensibilité et nos valeurs, l'apparition du concept d'abus sur enfant a conduit les individus qui ont pu être victime de

³³ I. Hacking, *L'Ame réécrite. Etudes sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, Chapitre 4, p. 105 : « S'il semble évident aux yeux de tout le monde que les abus sexuels doivent avoir des conséquences néfastes sur le développement de l'enfant, il faut cependant de nouveau insister sur le fait que la recherche scientifique n'a guère de preuve en la matière ». Notons à l'encontre de toute lecture malveillante ou de toute méprise que, comme le souligne clairement Hacking, il ne s'agit pas de nier la possibilité d'une telle corrélation, mais simplement de souligner l'absence d'évidence scientifique réelle en sa faveur. Voir encore sur ce point les pages suivantes, notamment p. 107 : « L'affirmation selon laquelle les abus subis tôt dans l'enfance produisent des dysfonctions à l'âge adulte ressemble plus à une profession de foi qu'à une connaissance réelle. Cela a l'air tellement évident. Et pourtant, lorsque les statistiques établissent un lien, leurs résultats semblent avoir une valeur plus restreinte qu'il n'y paraît. Ainsi une étude systématique en Nouvelle-Zélande (où la couverture sociale englobe les soins psychiatriques) a montré que les problèmes psychiatriques des femmes adultes étaient moins liés à des abus qu'à la pure et simple pauvreté ».

³⁴ Voir notamment les remarques lapidaires de Ian Hacking sur ce point p. 110, ainsi que la conclusion tout aussi corrosive pp. 410-411.

³⁵ *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, Paris, La Découverte, 2008, pp. 53 et suivantes ainsi que p. 153.

³⁶ *L'Ame réécrite. Etudes sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 109.

³⁷ *Ibidem*, p. 109.

tels abus à produire de nouvelles manières de décrire leur passé³⁸, et à comprendre différemment leur comportement.

Avec l'apparition du concept d'abus sur enfant se produit ainsi un effet de « contagion sémantique³⁹ », en vertu duquel les victimes d'abus en viennent à redécrire leur passé en fonction de ce concept, et à relire leur identité à la lueur de ces descriptions nouvelles. Autrement dit, on peut très bien avoir vécu un abus sans le savoir, et ne le découvrir qu'à partir du moment où le concept d'« abus sur enfant » nous pourvoit d'une nouvelle manière de décrire notre passé. Les concepts dont nous disposons à un moment donné pour décrire ou redécrire notre passé contribuent du même coup à redéfinir la manière dont nous nous percevons nous-mêmes, et ainsi à remodeler notre propre identité. Comme le dit encore Ian Hacking, « nous devenons chacun une personne différente en redécrivant notre passé »⁴⁰. Mais au-delà du seul rapport à soi, c'est encore la manière dont nous regardons nos propres actions présentes à l'égard des enfants qui est désormais investie par le concept d'« abus sur enfant ». Qu'il s'agisse donc de relire notre passé, ou d'informer notre action présente, les concepts classificatoires entretiennent alors une relation de *feedback* ou d'effet en boucle avec les individus qu'ils concernent et dont ils décrivent le comportement.

Nous produisons des catégories théoriques qui interagissent avec la manière dont nous nous définissons et dont nous agissons. Ce processus a été baptisé par Hacking comme « effet en boucle des genres humains »⁴¹. De ce point de vue, peu importe, en un sens, que le trouble dissociatif de l'identité soit un trouble réel ou pas. De fait, à un moment donné, il fait partie des concepts disponibles pour informer notre action. Comme l'anorexie aujourd'hui, les syndromes de fatigue chronique, les troubles de l'hyperactivité ou de l'attention, l'hystérie ou encore la fugue au 19^e siècle, les troubles dissociatifs de l'identité constitueraient ainsi ce que Ian Hacking appelle dans *Les Fous voyageurs* une « maladie mentales transitoire », maladie n'apparaissant qu'à certains endroits et à certains moments historiques.

C'est précisément en vue de battre en brèche la fausse opposition entre l'aspect construit et purement fictionnel et l'aspect réel de ces maladies, que Hacking va proposer dans *Les Fous voyageurs* le concept de « niche écologique » pour expliquer comment ces troubles transitoires

³⁸ *Ibid.*, p. 103.

³⁹ *Ibid.*, pp. 372, 390, 395.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁴¹ *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, Paris, La Découverte, 2008, p. 55.

peuvent prospérer. Si une maladie transitoire existe à un moment donné, soutient Hacking, c'est parce qu'elle possède une « niche écologique », c'est-à-dire un ensemble de vecteurs sociaux qui constituent le « milieu » de cette maladie et qui lui donnent une consistance propre. Parmi ces vecteurs, on comptera premièrement le fait que la maladie doit s'appuyer sur une taxinomie nosologique qui permet de la diagnostiquer. Deuxièmement, la maladie doit s'inscrire dans une polarité morale entre le vice et la vertu – dans le cas des troubles dissociatifs, cette polarité est celle de l'abus sur enfants d'un côté, et la possibilité de se débarrasser provisoirement de son identité d'un autre côté. Troisièmement le trouble doit être observable. Et quatrièmement, il doit procurer un soulagement qui n'est disponible nulle part ailleurs au sein de la culture où il prospère⁴². Aussi longtemps que ces éléments subsisteront ensemble, aussi longtemps la maladie mentale transitoire pourra continuer d'exister. Ces vecteurs constituent donc les conditions d'existence matérielles et de prospérité des maladies mentales transitoires.

Au moyen du concept de niche écologique, Ian Hacking nous invite donc à penser que les constructions sociales ne sont jamais seulement que des fictions qui pourraient disparaître aussi arbitrairement qu'elles ont pu apparaître. Les constructions sociales sont rarement de simples inventions contingentes, idéologies ou formations discursives qu'il suffirait de démasquer pour qu'elles cessent de produire leurs effets⁴³. Et ceci parce qu'elles s'enracinent dans des conditions de production matérielles (des niches écologiques) qui leur donnent une réalité propre, et qui les amènent du même coup à produire une modification immanente de notre propre rapport à la réalité. Or cette modification ne relève en rien d'une simple illusion persistante. Il s'agit bien plutôt d'un modelage de la réalité et des pratiques humaines.

Ces analyses, en elles-mêmes, ne sauraient suffire néanmoins à condamner les théories constructivistes des émotions. Elles en soulignent seulement les insuffisances et les risques théoriques d'un point de vue général⁴⁴. Cependant, en insistant sur les conditions de possibilité des

⁴² I. Hacking, *Les Fous voyageurs*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002, Chapitre I.

⁴³ Voir sur ce point la brève critique que Hacking adresse au constructivisme de Foucault dans *Les Fous voyageurs*, p. 190.

⁴⁴ Il faudrait néanmoins souligner que les syndromes qu'étudie Ian Hacking présentent une caractéristique troublante pour notre propos : ce sont généralement des maladies affectivement chargées, dont la dimension morale est fortement prononcée. A la limite, ce sont presque des manières d'exprimer certaines émotions. « La personnalité multiple offre ainsi une nouvelle manière d'être une personne malheureuse » affirme notamment Hacking (AR, p. 368). On pourrait se demander si les niches écologiques ne tirent pas précisément

constructions sociales, elles peuvent aussi nous inviter à rester sceptiques face aux constructivistes lorsqu'ils affirment que les émotions n'ont aucune réalité naturelle. A cela, en effet, il y aurait plusieurs remarques à objecter. Nous allons maintenant essayer de faire quelques pas supplémentaires dans cette direction.

B. Emotions, concepts, et objets formels

L'essentiel de la critique constructiviste, on s'en souvient, consistait sur ce point à rappeler contre les naturalistes, d'une part que les émotions n'ont pas d'expression typique qu'on pourrait retrouver dans toute société, et d'autre part, qu'il en est ainsi précisément parce que les émotions dépendent de certains concepts et de croyances complexes qui sont le fruit d'une élaboration propre à chaque société. Or, comme le fait remarquer Faucher⁴⁵, prise dans ses conséquences les plus radicales, la théorie constructiviste reviendrait à nier que les enfants et les animaux éprouvent réellement certaines émotions – sinon toutes – dans la mesure où celles-ci dépendent de concepts complexes. Il est vrai, certes, qu'une créature ne saurait avoir peur de Dieu sans posséder le concept de Dieu. Néanmoins cela ne signifie sûrement pas qu'une telle créature serait pour autant incapable d'éprouver de la peur. Par ailleurs, il est assez étrange, ainsi que le souligne Griffiths, de dire que deux sociétés ne partageront pas les mêmes émotions aussi longtemps qu'elles ne partageront pas les mêmes concepts, normes, ou croyances. « Le concept de danger n'inclut pas une spécification complète de tout ce qu'une culture croit à propos de la peur. C'est pour cela que nous pouvons donner du sens à la possibilité que d'autres gens aient des attitudes différentes vis-à-vis du danger »⁴⁶. Autrement dit, les concepts et les croyances produits socialement ne sauraient épuiser tout le contenu de nos émotions. Ce que l'on pourrait même ajouter, c'est qu'ils ne font que donner une spécification relativement superficielle de ce contenu.

Car, à la suite de certains philosophes, nous pourrions remarquer que les émotions possèdent non seulement un objet particulier, mais également un objet formel⁴⁷. Ainsi, nous pouvons rire devant une comédie, mais la

leur force de ce qu'elles se soutiennent nécessairement de certains affects, comme cela semble implicite à travers les vecteurs 2 et 4.

⁴⁵ L. Faucher, « Emotions fortes, constructionnisme faible et éliminativisme », in *Cahiers d'épistémologie*, Cahier numéro 9903, 1999, p. 28.

⁴⁶ P. Griffiths, *What emotions really are ?*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1997, p. 145.

⁴⁷ Il semble que l'un des premiers à avoir ciblé cet aspect soit Kenny, dans *Action, emotion and will*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963. Cf. également J. Prinz, *Gut reactions. A*

propriété qui déclenche notre rire est l'humour que contient le film ou que nous croyons percevoir. De ce point de vue, mon état d'amusement est déclenché moins par le film en lui-même que par la valeur comique qui constitue l'objet formel de mon émotion. Autrement dit, cette thèse reviendrait à dire que ce sont les objets formels qui déclenchent les émotions davantage que les objets particuliers. Et l'on pourrait alors soutenir que les objets formels des émotions restent les mêmes quand leurs objets particuliers changent au gré des cultures ou des sociétés. Bien sûr, nous ne pleurons pas toujours pour les mêmes raisons d'une société à l'autre. Mais l'objet formel de la tristesse reste le même dans chaque cas, à savoir la perte de quelque chose ou quelqu'un d'important. Autrement dit, l'émotion de tristesse reste liée à la valeur ou propriété axiologique à laquelle elle répond à travers l'objet formel. On pourrait dire alors que les différences dans nos vies affectives sont des différences de surface, car ce qui change fondamentalement, ce ne sont pas tellement nos émotions, ni leur rapport aux valeurs, mais plus sûrement nos croyances concernant les déclencheurs de nos émotions, ainsi que la manière dont il faut les manifester. Il est fort improbable qu'on trouve une seule société dans laquelle une réaction de rire serait déclenchée systématiquement face à une perte importante.

Ceci, néanmoins, ne revient pas nécessairement à affirmer que les émotions sont individuées par leurs objets formels. Car, comme le souligne Fabrice Teroni, une même valeur ou un même objet formel peut très bien susciter deux émotions différentes : le terrifiant peut donner lieu à la peur comme à l'excitation, et l'absence de valeur peut éveiller la honte comme le mépris. Il y a bien sûr la place, ici, pour une forme de construction sociale. Mais si l'argument du constructivisme en faveur de l'irréductibilité des comportements affectifs repose sur le fait que les émotions n'ont pas les mêmes déclencheurs en fonction des cultures, alors il nous faut au contraire souligner que ces déclencheurs, d'un point de vue formel (ou axiologique) et non plus particulier, restent les mêmes. C'est bien toujours du comique que nous nous amusons, d'une perte que nous nous attristons, etc. Par ailleurs, il faut aussi admettre avec Fabrice Teroni que ce sont également leurs objets formels qui rendent les émotions intelligibles et qui leur donnent leurs conditions de correction. Le rire de Mathilde est intelligible si il fait sens dans les circonstances au sein desquelles il se produit (s'il y a effectivement quelque chose d'amusant), et il est correct si l'émotion est par là même appropriée à la situation. En suivant cette piste, on pourrait

perceptual theory of emotion, New York, Oxford University Press, 2004, et J. Deonna et F. Teroni, *Qu'est-ce qu'une émotion*, Paris, Vrin, 2008.

également soutenir que si les émotions ne donnent pas lieu à des attitudes identiques entre les cultures et même entre les individus, il reste qu'elles sont susceptibles d'amener des comportements relativement spécifiques : la fuite est intelligible dans le cas de la peur et ne l'est pas dans le cas de l'amusement. Autrement dit, il semble bien qu'il y ait des gammes de comportements attendus en fonction des émotions. Et l'on voit mal comment on pourrait comprendre cette unité au sein de la diversité sans supposer une forme de naturalité de l'émotion, comme le suggérait Griffiths dans sa remarque.

C. Les théories naturalistes de l'émotion

Ceci nous conduit vers une dernière difficulté du constructivisme. En effet, on ne saurait ignorer que des psychologues naturalistes comme Paul Ekman ont pu mettre au jour des invariants culturels de l'émotion. Ekman est en effet relativement célèbre pour avoir mis au jour des universaux dans l'expression faciale des émotions et dans leur reconnaissance, suggérant ainsi l'existence d'au moins sept émotions de base qui seraient universelles ou pan-culturelles⁴⁸. On les appelle parfois des émotions primaires ou basiques : il s'agit de la surprise, de la peur, de la colère, du dégoût, de la tristesse, de la joie, et du mépris⁴⁹. Par ailleurs, Ekman soutient également que ces émotions partagent plusieurs caractéristiques : elles sont déclenchées par un mécanisme d'évaluation qui leur est propre (*appraisal*

⁴⁸ P. Ekman, W. Friesen, « Constants across cultures in the face and emotion », in *Journal of personality and social psychology*, 17/2, 1971, pp. 124-129. Dans cet article, Ekman et Friesen n'avaient encore mis au jour que six émotions de base. Les tests au moyen desquels Ekman et Friesen ont mis au jour l'universalité de l'expression faciale des émotions basiques reprennent dans leurs grandes lignes ceux de Darwin dans *L'Expression de l'émotion chez l'homme et les animaux*, Paris, Rivages poche, 2001. Il s'agit notamment de demander à des sujets d'identifier les émotions qu'expriment des individus sur des photographies. De nombreuses critiques ont été adressées à ces tests, dont la principale est que le protocole expérimental impose d'emblée aux sujets une typologie, des noms, et des caractéristiques de l'émotion qui ne correspondent pas nécessairement à l'image que les sujets se font de l'émotion (voir par exemple J. Russell, « Emotions are not modules », in Luc Faucher et Christine Tappolet, *The Modularity of Emotions*, Canadian Journal of Philosophy, University of Calgary Press, Calgary, 2006). Autrement dit, le protocole expérimental serait tel qu'il imposerait aux sujets a priori une conception ethnocentriste de l'émotion. Dans le détail, il semble cependant que de telles critiques sont assez largement prises en compte par Ekman et ses collaborateurs, et l'essentiel des problèmes posés par cette théorie naturaliste des émotions ne réside probablement pas à cet endroit.

⁴⁹ La liste est néanmoins ouverte, et certains y ajouteraient volontiers des émotions de type moral, comme la honte, la culpabilité, ou encore la jalousie. Ekman lui-même n'a jamais été rétif à l'extension de cette liste, et pense même qu'elle pourra être bientôt considérablement étendue. P. Ekman, « All emotions are basic », in P. Ekman et R. Davidson, *The Nature of emotion: Fundamental questions*, New-York, Oxford University Press, 1994.

mechanism) et se caractérisent dès lors sous la forme de quasi-réflexes, dont le déclenchement est bref et relativement indépendant à l'égard de notre connaissance du monde et de nos croyances⁵⁰ ; on peut les retrouver chez d'autres primates ; et elles possèdent une empreinte physiologique distinctive pour chacune d'entre elles⁵¹. Enfin ces émotions sont censées être à la base de toutes nos autres émotions : elles constitueraient le noyau de nos comportements émotionnels. Ainsi conçues, les émotions devraient avant tout être comprises selon Ekman comme des « programmes d'affect » (*affect programs*), suggérant par cette expression une automaticité dans le déclenchement musculaire et facial de l'émotion⁵², mais aussi et surtout une redéfinition des émotions comme des réactions naturelles complexes (elles impliquent simultanément des modifications faciales, vocales, endocriniennes, etc.), coordonnées (les modifications apparaissent selon un schème d'organisation relativement rigide) et automatiques (indépendamment d'un choix conscient)⁵³. Cette requalification de l'émotion présente au moins un avantage majeur. Elle permet de remettre au cœur de l'analyse l'immédiateté de l'émotion, sa dimension corporelle, et sa fonction adaptative, indépendamment de toute référence à des croyances ou d'autres formes de cognition. La notion de programme d'affect tend ainsi à attirer notre attention sur le fait que les émotions réorganisent subitement notre comportement en fonction des situations que nous rencontrons, en attirant notre attention sur certains aspects saillants de cette situation, et en nous préparant à agir en fonction de ceux-ci.

Si nous suivons Ekman, il faudrait donc admettre que les émotions basiques seraient à la fois largement indépendantes de nos croyances, et en même temps universellement partagées par les créatures humaines. Ceci semble constituer une dernière pierre d'achoppement pour le constructivisme. A

⁵⁰ De ce point de vue, Ekman est également proche d'un autre psychologue, Robert Zajonc, qui s'est efforcé de montrer que le fonctionnement des émotions pouvait relever de mécanismes propres et indépendants de toute forme de cognition. Par exemple, on peut avoir des préférences qui ne sont que le produit d'une exposition répétée de manière subliminale à un même stimulus, et qui naissent ainsi en dehors de toute inférence logique, ce que Zajonc appelle « l'effet de simple exposition » (*mere exposure effect*). Cette thèse a donné lieu à une ample et durable controverse avec Richard Lazarus, dont Jesse Prinz donne un compte-rendu riche et détaillé dans le deuxième chapitre de *Gut Reactions*.

⁵¹ Cf. P. Ekman, R. Levenson, W. Friesen, « Autonomic nervous system activity distinguishes among emotions », in *Science*, 221, 1983, pp. 1208-1210.

⁵² P. Ekman, « Universals and cultural differences in facial expressions of emotion », in J. Cole, *Nebraska symposium on motivation*, Vol. 19, Lincoln, University of Nebraska Press, 1971, p. 216, note 3 : « Le terme *programme* est employé pour décrire un ensemble d'instructions ou d'informations codées neuralemment, reliant différents ensembles d'évènements. »

⁵³ P. Ekman, « Biological and cultural contributions to body and facial movement in the expression of emotions », in A. Rorty, *Explaining emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.

tout le moins, on serait en droit de se demander s'il existe une continuité entre les émotions primaires, universelles et relativement indépendantes de nos cognitions, et les émotions construites socialement, particulières et lestées d'un certain poids cognitif. Et s'il n'existe aucune continuité de cette sorte, faut-il en conclure que nos émotions ne possèdent aucune unité ? Ceci constituerait un problème à la fois épistémologique et pratique. Un problème épistémologique d'abord, puisque nous devrions alors constater que le terme d'émotion n'est qu'un cache-misère qui nous amène à rassembler sous une même notion des entités qui n'ont rien en commun.

Une solution cohérente serait alors de se débarrasser de cette notion qui nous amène à parler d'entités hétéroclites comme s'il s'agissait d'une même chose. C'est notamment une attitude que recommande Griffiths dans *What emotions really are ?*, en remarquant que le terme d'émotion est un terme dont nous avons hérité de la psychologie populaire, mais dont nous devrions réformer l'usage à la lumière de nos connaissances actuelles, exactement comme nos connaissances scientifiques ont réformé notre physique ordinaire. Et ce que nos connaissances rendent désormais évident, soutient Griffiths, c'est que les émotions basiques et les émotions construites socialement ne partagent aucun ensemble de propriétés qui pourraient fournir une unité générique au vieux concept d'émotion. Les émotions primaires ou basiques – généralement brèves et relativement indépendantes de nos croyances – les émotions secondaires – de haut niveau cognitif, qui peuvent s'inscrire dans la durée et être tributaires de nos croyances – et enfin les émotions construites socialement, semblent ne pas partager la même implémentation ni les mêmes fonctions. Et s'il en est ainsi, alors nous aurions effectivement toutes les raisons de penser que l'émotion n'est pas un « genre naturel », et devrait en conséquence être rayée de notre vocabulaire.

D'où, ensuite, un problème pratique, parce que l'absence de continuité entre nos différents types d'émotions reviendrait à admettre qu'il n'y a pas non plus de lien ou de primauté entre les diverses fonctions que nous avons évoquées : le fait que nos émotions nous préparent à agir, qu'elles consistent en des stratégies de négociation, ou qu'elles favorisent la coordination sociale par exemple. De la même manière, il faudrait concéder d'un côté au naturaliste que nos émotions nous rendent sensibles à des traits contextuels importants d'un point de vue adaptatif, et d'un autre côté au constructiviste que nous sommes susceptibles d'éprouver des émotions par rapport à tout type d'objet, et ainsi, que le rapport entre émotions et valeurs serait excessivement lâche sinon purement arbitraire.

En réalité, les deux approches semblent relativement insuffisantes. Elles insistent peut-être chacune à leur manière sur des dimensions importantes de nos émotions, mais rien ne nous oblige réellement à accepter pour autant, comme le fait Griffiths, que nous sommes face à deux types d'entités affectives irréductibles. De fait, et à l'instar du constructiviste, on peut assez facilement douter du fait que le contenu de nos émotions serait rigide déterminé. Mais comme le naturaliste, on peut aussi raisonnablement se méfier de l'idée selon laquelle le rôle de nos émotions serait entièrement déterminé culturellement, et qu'ainsi leur contenu pourrait changer indifféremment en fonction des structures sociales. C'est la résolution de cette antinomie qui est en jeu dans la question de l'unité des émotions. Il ne s'agit rien moins que de savoir si la socialisation de nos émotions les construit comme des fictions stratégiques, arbitraires et contingentes, dans lesquelles nous nous engagerions pour négocier certains de nos comportements, ou bien si au contraire, cette socialisation n'est pas toujours en même temps sous-tendue par une certaine naturalité de l'émotion qui permettrait de caractériser autrement l'explication des comportements affectifs, et en même temps de ressaisir avec plus d'acuité la fonction même de l'émotion.

III. La part du social

A. Unité et fonction des émotions

Reconnaissons d'abord la part de vérité du constructivisme. Les émotions peuvent être construites sous plusieurs aspects. Du point de vue de ses déclencheurs (*inputs*), une même émotion peut effectivement être suscitée par des objets et des croyances forts différents. Deux individus peuvent chacun détester ou aimer une même personne, et un comportement donné peut provoquer de l'admiration comme du mépris. Du point de vue de l'expression des émotions (*output*), là encore, une grande variabilité existe, même si elle n'est probablement pas indéfinie. Mais en réalité, aucun naturaliste n'a jamais été assez naïf pour ignorer ces faits. Ainsi le naturalisme auquel s'attaque le constructivisme est-il généralement un épouvantail bien plus qu'une réalité. Ekman, par exemple, considère la diversité des *inputs* comme un fait, et a tenté de rendre compte de la variabilité des *outputs* en proposant l'hypothèse selon laquelle les émotions seraient soumises à des « règles d'expression » (*display rules*) sociales. Dans cette optique, il y aurait d'abord une expression faciale typique de

l'émotion qui pourrait ensuite être modifiée⁵⁴. Dans tous les cas, s'il est clair que les déclencheurs comme l'expression des émotions peuvent être très largement variables d'une société à une autre, cet argument à lui seul ne saurait être décisif.

A partir de là, le constructiviste pourrait adopter deux types de stratégies argumentatives différentes. Premièrement, il pourrait soutenir que les différences peuvent être bien plus profondes. Ce qui change d'une société à l'autre, ce ne sont pas seulement les *inputs* ou les *outputs* de nos émotions, ce sont nos émotions elles-mêmes. Des émotions éprouvées ici ou là nous seraient, dit-on, définitivement étrangères. L'*amae*, au Japon, désigne le plaisir pris dans une dépendance vis-à-vis d'une autorité hiérarchique. L'*amok* en Asie du sud-est, de manière analogue au syndrome du cochon sauvage, consiste en un accès de rage meurtrière incontrôlable qui aboutit finalement à la mise à mort de celui qui tombe sous le coup de cette émotion. La *Metagu* chez les Ifaluk renvoie à une forme de peur qui serait valorisée alors que nous avons tendance à considérer la peur comme une émotion négative⁵⁵. Voilà des émotions qui seraient irréductiblement originales nous disent les constructivistes, et que nous ne saurions expérimenter sans être Japonais, Ifaluk, etc. Mais là encore, à bien y regarder, nous pourrions suggérer l'hypothèse alternative suivante : ce qui varie dans chacune de ces émotions exotiques, c'est moins la nature de l'expérience émotionnelle que les croyances auxquelles l'émotion est reliée, et les concepts qui permettent de la définir. Reprenons l'exemple de l'*amae* : le premier constat qui s'impose est que nous n'avons là rien d'autre, en réalité, qu'une émotion de satisfaction, voire de tendresse et de dépendance mêlées, dont l'objet particulier est la hiérarchie. Or, nous avons probablement tous pu éprouver un jour un sentiment de tendre dépendance vis-à-vis de quelqu'un par exemple. Ce qui est nouveau donc, c'est moins l'émotion elle-même que les croyances sociales qui relient cette émotion à cet objet fantasmatique que constitue la hiérarchie⁵⁶.

⁵⁴ En enregistrant les réactions de sujets américains et japonais devant un film stressant, Ekman et Friesen se sont ainsi aperçus que les japonais tendaient à masquer l'expression de leur tension en présence d'une personne, tandis qu'ils l'affichaient sans retenue lorsqu'ils étaient seuls dans la pièce. L'affichage au ralenti de l'enregistrement montre qu'il y a d'abord des contractions musculaires involontaires propres à l'expression du stress, puis la surimposition d'un sourire dépendant de muscles sous le contrôle de la volonté.

⁵⁵ C. Lutz, « The Domain of emotion words on Ifaluk », in R. Harré, *The Social construction of the emotions*, Londres, Oxford University Press, 1986.

⁵⁶ De la même manière, Griffiths remarque que certains pays connaissent également un analogue de l'*amok*, qu'il appelle le « syndrome de Rambo », que nous connaissons à travers ces brefs épisodes où un individu se met à tirer sur un grand nombre de personnes dans une foule, par exemple, avant de se donner la mort, d'être abattu ou emprisonné.

D'où une deuxième stratégie argumentative possible qui nous amènerait très nettement du côté de la version forte du constructivisme. Il s'agirait cette fois d'affirmer que les jugements ou les croyances sont des parties constitutives de l'émotion. A la suite de Ratner, on dirait alors que la jalousie repose sur des concepts sociaux, et que les cultures qui ne possèdent pas ces concepts ne sauraient éprouver de la jalousie, comme par exemple les Eskimos pour qui les relations sexuelles extra-maritales sont vécues sans jalousie, voire comme des pratiques d'hospitalité⁵⁷. Mais les problèmes que rencontre cette stratégie sont nombreux. Tout d'abord, si l'argument consiste à dire que les concepts qui participent de la construction de l'émotion ont partie liée à l'expérience émotionnelle, alors l'argument est relativement indécidable dans la mesure où nous n'avons pas accès à cette dernière. Ensuite, il est clair qu'il nous arrive fréquemment d'éprouver des émotions en l'absence de tout jugement, voir de tout concept. On pourrait ainsi remarquer avec Christine Tappolet que les émotions peuvent avoir un contenu non-conceptuel⁵⁸ : il n'y a pas besoin de manipuler le concept d'indignation pour s'indigner, pas plus qu'il ne faudrait manipuler le concept de peur pour avoir peur. Dès lors, la manière dont nous nommons nos émotions, où les entités conceptuelles auxquelles celles-ci sont reliées (la hiérarchie, le soi, etc.) ne sauraient suffire à spécifier la nature de l'émotion. Car, enfin, en insistant tellement sur l'aspect conceptuel ou cognitif des émotions, les constructivistes courent toujours le risque de mettre de côté l'importance des réactions corporelles constitutives de l'émotion, comme si l'émotion ne se définissait que par ses aspects conceptuels, comme si, au fond, l'émotion n'était que pensée plus ou moins consciente.

Cela reviendrait à réduire l'émotion à une attitude propositionnelle, c'est-à-dire en une représentation mentale d'une proposition (sous la forme, par exemple, d'une croyance), accompagnée d'une attitude vis-à-vis de cette proposition. L'amour de Jean pour Jeanne se réduirait ainsi à sa croyance que Jeanne aimable parce qu'elle possède telle ou telle propriété (elle est vive d'esprit, lance souvent des remarques acerbes et piquantes, etc.), et à son désir de plaire à Jeanne. Mais les problèmes que rencontre cette théorisation sont bien connus et relativement insurmontables à partir de ce cadre conceptuel. Le fait est que l'on peut avoir des émotions qui résistent à nos croyances (on sait bien qu'il n'y a rien à craindre d'une araignée, du noir, de la hauteur, et pourtant, mis en situation, nous avons peur), ou

⁵⁷ C. Ratner, « A social constructionist critique of the naturalistic theory of emotion », in *Journal of Mind and Behaviour*, 10/3, 1989, p. 213.

⁵⁸ C. Tappolet, *Emotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.

inversement des croyances appropriées qui ne suscitent pas d'émotion (je crois que j'ai fait du tort à quelqu'un, et pourtant je ne me sens pas coupable). Il est connu également que l'on peut être soumis à des formes de décalage émotionnel (nous déchargeons notre colère sur une personne dont nous savons très bien qu'elle n'a rien à voir avec ce que nous éprouvons). Et enfin, sans être un partisan acharné de la cause freudienne, on peut admettre à peu de frais qu'il nous arrive d'éprouver des émotions de manière inconsciente en un sens faible. Ainsi découvrons-nous souvent à quel point une personne comptait pour nous lorsque nous la perdons.

Aucune de ces deux stratégies ne paraît donc réellement convaincante. Mais au-delà de ces impasses, ce qui ressort de cette discussion c'est peut-être qu'une grande partie de la querelle qui anime les naturalistes et les constructivistes pourrait se lire comme un affrontement autour de la question de savoir si l'émotion se définit d'abord comme une réaction corporelle ou bien comme une attitude cognitive. Le véritable dilemme consisterait donc à trouver le trait d'union entre les émotions basiques ou primaires et les émotions secondaires, ou fortement chargées cognitivement. Une solution économique consisterait à mettre en avant le fait que nos émotions partagent toutes au moins deux traits communs caractéristiques. Premièrement, elles apparaissent toujours sous la forme d'un « schème éruptif de motivation », selon l'expression de Griffiths : elles attirent notre attention sur les traits saillants d'une situation en fonction de nos intérêts présents. Ce faisant, nos émotions modulent notre motivation sur le court ou le long terme⁵⁹. Une vengeance peut être longue et mûrement réfléchie par exemple. Ces schèmes peuvent également varier en intensité. Il est par exemple reconnu que l'amour s'émousse avec le quotidien et que les années ont tôt fait d'épuiser la passion. Et pourtant, on pourrait difficilement dire d'une personne qu'elle est encore amoureuse d'une autre si son attention n'était pas encore portée sur certaines caractéristiques particulières de la personne aimée. Pour le dire autrement, les émotions mêmes les plus douces et les plus subtiles ne laissent pas d'avoir un effet sur notre attention, ou encore sur la manière dont nous définissons nos préoccupations⁶⁰. C'est ainsi que nos émotions se font toujours sentir au moins de manière

⁵⁹ En ce sens, il faut dire avec Robert Roberts que les schèmes éruptifs peuvent aussi être, en fonction de nos émotions, des schèmes disruptifs, conformément à cette idée que nous avons recensée en première partie, selon laquelle nos émotions peuvent également perturber le cours de notre action en venant perturber nos plans sur le long terme. Cf. Robert Roberts, *Emotions. An essay in aid of moral psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 16.

⁶⁰ On reconnaîtra ici l'une des thèses centrales de Damasio, que nous reprenons à notre compte. Cf. A. Damasio, *L'Erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob, 1997.

minimale. Comme le remarquait William James⁶¹, si l'on abstrait de l'émotion les sensations et changements corporels, il ne reste plus rien.

Ce constat de la réalité corporelle des émotions nous amène directement à la seconde caractéristique commune de nos émotions : ces dernières constituent, sinon des évaluations, au moins des appréhensions de valeurs. Pour paraphraser la formule célèbre de William James, c'est parce que nous nous émouvons au théâtre que le spectacle nous semble émouvant. Et il n'y a pas nécessairement besoin de croire ou de juger que le spectacle est émouvant pour cela. De la même manière, c'est parce que j'éprouve de l'orgueil que je suis convaincu de ma valeur. D'une certaine manière, les croyances viennent toujours ensuite soutenir l'émotion. Comme le dit Anne Jacobson, les émotions sont « affamées de croyances »⁶² : toutes les croyances sont bonnes pour les nourrir une fois qu'elles sont apparues.

Bien entendu, il arrive aussi fréquemment que nos croyances ou nos jugements jouent un rôle central dans le déclenchement des émotions, mais le fait est qu'elles ne constituent pas une condition nécessaire de ce déclenchement. Je serai profondément angoissé si j'apprends que ma compagne est retenue en otage dans une banque, mais ce qui déclenche l'émotion, ici, c'est l'appréhension d'une valeur négative, à savoir la perte possible de ma compagne. Le jugement ou la croyance n'est jamais qu'un déclencheur de l'émotion. De la même manière, la jalousie ou la honte sont généralement constituées par une émotion de colère ou de tristesse dirigée par un certain jugement (que Jacques me préfère quelqu'un d'autre, que je n'ai pas été à la hauteur de mes propres exigences éthiques lors du dernier repas de famille en invectivant mes parents sur leurs orientations politiques). Nous pourrions alors soutenir avec Jesse Prinz que les émotions hautement cognitives, et plus particulièrement les émotions construites socialement, sont des émotions basiques qui ont été recalibrées par des croyances et des jugements spécifiques, lesquels peuvent par ailleurs impliquer des concepts complexes⁶³. La jalousie est une émotion de colère recalibrée par la croyance que l'infidélité est une offense, et la honte, une émotion de tristesse recalibrée par la croyance que je dois me comporter en accord avec mes exigences éthiques. Dès lors, ces émotions pourront répondre aux traits qu'elles sont désormais censées appréhender dans nos relations avec notre environnement.

⁶¹ W. James, *Principles of psychology*, Vol. 2, Chapitre XXV, Dover Publications, 1950.

⁶² A. Jacobson, « Empathy, Primitive reactions and the modularity of emotion », in Luc Faucher et Christine Tappolet, *The Modularity of Emotions*, Canadian Journal of Philosophy, University of Calgary Press, Calgary, 2006.

⁶³ J. Prinz, *Gut reactions. A perceptual theory of emotion*, New York, Oxford University Press, 2004, chapitre 4.

La conjonction de ces deux thèses pourrait avoir deux mérites essentiels au regard de la question qui nous préoccupe. Tout d'abord, prises ensemble, ces deux affirmations reviennent à dire que nos émotions sont des appréhensions ou des évaluations de nos relations avec notre environnement, appréhensions dont nous prenons conscience à travers nos sensations et modifications corporelles⁶⁴. En d'autres termes, l'association de ces deux thèses revient à trouver un trait d'union entre la dimension corporelle des émotions et leur dimension cognitive. Du même coup, et c'est le deuxième bénéfice, nous serions à même d'expliquer pourquoi et comment certaines émotions peuvent être recalibrées socialement. En effet, la théorie du calibrage des émotions ne dit pas que les émotions socialement produites n'ont aucune spécificité propre : elle montre au contraire comment nos concepts ou nos croyances sociales peuvent donner naissance à de nouvelles émotions à partir d'un équipement affectif universellement partagé⁶⁵. En revanche, il est clair que cette proposition ne reconnaîtra comme fonction première aux émotions que celle d'appréhender des valeurs dans nos relations avec notre environnement. Les autres fonctions, qu'elles soient stratégiques, ou bien de coordination, ne peuvent être que des fonctions dérivées à partir de considérations extrinsèques à la nature même de l'émotion.

B. La conceptualisation et le calibrage des émotions

Cette solution nous orienterait donc vers une théorie qui retrouverait l'unité des émotions par delà la coupure entre le naturalisme et le constructivisme. Nous pourrions, à partir de cette esquisse de conceptualisation, tenter de comprendre différemment les émotions socialement produites. Loin de voir en celles-ci des stratégies intentionnelles, des comportements choisis, ou encore des attitudes de soumission inconscientes à des normes sociales, il faudrait d'abord les comprendre comme des évaluations informées et calibrées notamment par les concepts sociaux. En allant encore un peu plus loin, on pourrait ajouter que le calibrage social des émotions s'appuie généralement sur des vecteurs

⁶⁴ C'est bien évidemment une réactualisation de la théorie célèbre que William James a développée dans les *Principles of psychology*. Nous nous inspirons beaucoup, ici, de la relecture de James par Damasio, ainsi que des analyses qu'en propose Jesse Prinz dans *Gut reactions*.

⁶⁵ Il faudrait préciser avec Jesse Prinz, néanmoins, qu'il n'y a véritablement calibrage qu'à partir du moment où une émotion est reliée de manière fiable à l'occurrence de certains types d'évènements. Autrement, on ne pourrait pas comprendre pourquoi il n'y a pas d'émotion de colère spécifique à la perte d'emploi alors qu'il y a une émotion de colère spécifique à la perte du conjoint, nommément la jalousie.

qui, dans les termes de Ian Hacking, constituent la niche écologique de telle ou telle émotion en donnant une consistance et une régularité à son calibrage. C'est le cas d'abord des émotions brèves ou occurrentes, comme l'indignation devant le non-respect du droit des enfants. Une telle émotion, bien entendu, n'aurait jamais pu exister dans l'Antiquité, ni même au Moyen-Âge. Et c'est encore le cas des émotions plus complexes, comme l'*amae* ou la *metagu*, qui ne tirent leur sens que du contexte socioculturel et historique auquel elles s'articulent.

Plusieurs vecteurs semblent en effet donner une consistance au calibrage de ces émotions. A défaut d'une taxinomie, d'abord, nous disposons généralement d'une classification et d'une conceptualisation sociale des émotions qui nous permet de définir notre vécu affectif. Deuxièmement, ces émotions entrent également dans une polarité morale entre le vice et la vertu. Troisièmement, elles sont identifiables parce qu'observables, et popularisées socialement. Et enfin, c'est peut-être le plus important, ces émotions ne procurent pas nécessairement de soulagement, mais elles nous donnent accès à la spécification de certaines valeurs, spécification qui dépend pour une part importante de nos concepts sociaux. Il est donc clair que nous pourrions reconnaître à chaque fois, à la faveur d'enquêtes sociologiques et historiques, les vecteurs constituant les niches écologiques des émotions socialement produites, et ce, plus particulièrement quand ces émotions sont hautement spécifiées⁶⁶.

Dès lors, nous pourrions reconnaître la part de vérité du constructivisme social à l'aune de ses insuffisances : si les concepts et les croyances sociales ne suffisent pas à caractériser la nature des émotions à eux seuls, il reste que l'existence et la popularisation de certains concepts d'émotions vont nous amener à labéliser nos états affectifs d'une manière plutôt que d'une autre⁶⁷. Ainsi Levy rapporte que les Tahitiens possèdent

⁶⁶ Dans un tout autre registre, il semblerait que les enquêtes d'Alain Ehrenberg, notamment dans *La Fatigue d'être soi*, constituent des analyses assez fines de la manière dont certaines de nos émotions sont appelées à prendre une forme hautement spécifique en fonction des mutations sociales et historiques que nous traversons. Cela semble être particulièrement le cas de la dépression, cette forme de « pathologie de l'insuffisance » située au carrefour de problématiques médicales, morales et affectives. Cf. A. Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 2000.

⁶⁷ Avec beaucoup de finesse, Faucher remarque ainsi qu'il y a quelque chose de qhachtérien dans la thèse de la construction sociale des émotions. Cette dernière, en effet, comme Schachter et Singer en 1962, affirme notamment que l'état mental et cognitif est une dimension nécessaire et prépondérante de l'état émotionnel, contrairement à l'état physiologique dans la mesure où seul le balayage cognitif de la situation permet de labéliser notre état affectif. Schachter et Singer avaient en effet injecté de l'adrénaline à des sujets qu'ils plongeaient ensuite dans des contextes différents. Les sujets se retrouvaient alors dans une salle d'attente avec un partenaire qui pouvait s'amuser ou bien s'énerver. Très souvent, les sujets se retrouvaient alors plongés dans un état similaire. Ceci devait suffire,

des noms d'émotions en grand nombre pour distinguer les différentes formes de colère, de honte ou de peur, tandis qu'ils n'ont pas de concepts pour distinguer la tristesse, la dépression ou encore la culpabilité. Selon Levy, il faudrait donc dire que les premières font l'objet d'une hypercognition, et les secondes d'une hypocognition. Le fait qu'ils ne disposent pas de termes pour conceptualiser ces états comme des émotions les amènent alors à les considérer non pas comme des états relationnels, comme le sont nos expériences émotionnelles, mais plus généralement comme des états de fatigue ou de lourdeur⁶⁸. L'explication la plus tentante, face à cette diversité possible, serait donc de dire avec Luc Faucher que nous possédons tous un même « clavier émotionnel » mais que nous n'en jouons pas de la même manière. En accord avec la théorie du calibrage, on pourrait donc soutenir là encore que les émotions apparemment construites socialement sont dérivées des émotions primaires en fonction du découpage conceptuel que nous opérons à partir de celles-ci. Comme le suggère alors Luc Faucher, une manière de résoudre l'opposition entre les naturalistes et les constructivistes consisterait à soutenir que les uns et les autres étudient simplement deux aspects différents de l'émotion : les éléments universels pour les uns et les variations culturelles pour les autres, variations qui seraient hautement dépendantes de la conceptualisation sociale des émotions⁶⁹. On pourrait alors soutenir l'hypothèse selon laquelle nos raffinements conceptuels sont susceptibles de provoquer également un raffinement dans la compréhension de nos propres émotions. S'il n'y pas besoin de concepts pour se mettre en colère, il n'en demeure pas moins que la manipulation adéquate des concepts de faute, de culpabilité, d'inattention, ou de justification, sont susceptibles de moduler très largement notre vécu affectif. Pour le dire autrement, il faudrait dire que les concepts peuvent non seulement donner lieu à des calibrages émotionnels, mais nous apprennent

aux yeux de Schachter et Singer à démontrer que l'état physiologique ne saurait à lui seul typifier nos expériences émotionnelles (cf. S. Schachter et J. Singer, « Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state », in *Psychological review*, 69, 1962, pp. 379-399). Il y aurait néanmoins beaucoup de choses à redire sur cette expérience. D'une part, elle n'a jamais pu être reproduite avec succès. D'autre part, rien n'indique que les sujets ne changent pas d'état physiologique au cours de l'expérience. De manière analogue, pour en revenir à la thèse constructivisme, on pourrait imaginer que ce n'est pas notre appréhension cognitive qui suffit à modifier notre état émotionnel, mais que nos concepts d'émotions attirent notre attention sur des facettes différentes d'états émotionnels identiques.

⁶⁸ R. Levy, « The Emotions in comparative perspective », in K. Scherer et P. Ekman, *Approaches to emotion*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, 1984, pp. 400-401.

⁶⁹ L. Faucher, « Emotions fortes, constructionnisme faible et éliminativisme », in *Cahiers d'épistémologie*, Cahier numéro 9903, 1999, pp. 38-39. Néanmoins, Faucher, à la suite de Griffiths, affiche une certaine perplexité devant la possibilité que l'on puisse encore trouver une unité au concept d'émotion.

également à raffiner notre vécu affectif et la conscience que nous pouvons en avoir.

Il faudrait donc à partir de là formuler une dernière concession à l'endroit du constructivisme : il est vrai que l'existence et la popularisation de certains concepts d'émotion vont nous amener à labéliser nos états affectifs en fonction de ces concepts, et de proche en proche, nous serons probablement amenés à nous conformer à ces modèles. Mais comment ne pas voir là aussi quelque chose comme un effet en boucle entre nos états affectifs, et les concepts qui nous amènent parfois à catégoriser ces états affectifs ? Autrement dit, la calibration sociale de nos émotions suppose nécessairement que nous ayons des émotions de base sur lesquelles nos concepts ont prise. A partir de ce point, on pourrait également penser que le rapport entre nos émotions et les valeurs auxquelles elles sont liées n'est pas si lâche que le soutiennent les constructivistes. Ces derniers tendraient à dire, par exemple, que nous nous indignons de la malhonnêteté parce que nous y sommes conditionnés par des croyances collectives. Mais il serait alors difficile, en empruntant cette voie, de rendre compte de l'ubiquité de certaines normes sociales ou morales, ainsi que de la disparition ou de la survie de certaines de ces normes.

C. Expliquer la survie et l'ubiquité des normes

De fait, si l'approche constructiviste peut nous aider à comprendre le façonnement de certaines émotions à travers l'histoire sociale de celles-ci, elle ne nous aidera probablement pas en revanche à opérer ce qu'on pourrait appeler avec Shaun Nichols, une généalogie des normes⁷⁰. Entendons par là non pas une recherche sur l'origine des normes sociales, mais une enquête épidémiologique sur la résilience culturelle de ces normes, c'est-à-dire sur leur capacité à résister aux variations culturelles en fonction de l'étroitesse du lien qu'elles entretiennent avec certaines émotions basiques et typiques de la nature humaine. En effet, selon l'hypothèse de la « résonance affective » que développe Shaun Nichols, on pourrait dire qu'une norme prohibant une action X sera plus à même de survivre aux époques si l'action X déclenche des affects négatifs⁷¹. Ainsi, à la suite de Norbert Elias dans *La Civilisation des moeurs*, Nichols souligne le fait que certaines normes relatives aux bonnes manières ont définitivement disparues. Le fait de cracher dans son mouchoir, ou de couvrir son crachat sous notre pied ne

⁷⁰ S. Nichols, *Sentimental rules. On the natural foundations of moral judgment*, New York, Oxford University Press, 2004, chapitre 6, « A fragment of the genealogy of norms ».

⁷¹ *Ibidem*, p. 129.

sont plus des signes de politesse. Mais ce qu'ajoute Nichols, c'est que de telles normes ne se contentent apparemment pas d'aller et venir : elles demeurent et ne disparaissent pas. Autrement dit, l'hypothèse de la « résonance affective » revient à dire que les émotions ne sont pas seulement façonnées par les normes sociales, comme le soutenait Elias, mais que certaines normes ne demeurent que parce que certaines émotions sont déjà là⁷².

Précisons d'emblée avec Nichols que cette hypothèse est probabiliste et non pas catégorique⁷³. Elle ne dit pas que les normes qui ne sont pas soutenues par des émotions négatives ne pourront pas survivre aux fluctuations culturelles, simplement qu'elles ont moins de chance d'y parvenir. Par ricochet, il faudrait immédiatement écarter un contre-sens possible : si cette hypothèse n'est pas incompatible avec la lecture d'un progrès moral à travers l'histoire⁷⁴, sa fonction n'est pas de décrire les règles qui devraient être les nôtres, mais seulement de proposer un modèle explicatif de la résilience culturelle des normes. L'idée étant, on l'aura compris, que les normes les plus susceptibles de survivre sont celles qui sont reliées à des valeurs que détectent et repoussent nos émotions négatives, ici en l'occurrence le dégoût. Afin de soutenir son hypothèse, Nichols souligne que parmi les préceptes des manuels de bonnes manières du seizième siècle, ceux qui sont reliés au dégoût sont devenus des évidences (il faut se retenir de vomir ou bien d'uriner en public), tandis que d'autres nous paraîtront très certainement arbitraires (rire à pleine dents était impoli). De la même manière, on peut penser que si l'interdiction d'infliger des souffrances à autrui ou l'équité sont généralement reconnues comme une norme morale, c'est parce qu'elles sont liées à des émotions fondamentales de la psychologie humaine comme celles qui sont déclenchées lorsque nous nous sentons outragés et non respectés⁷⁵.

Nous pouvons donc évidemment concéder que nos émotions sont façonnées en partie par les institutions sociales. Mais si l'on s'accorde également à voir ici un effet en boucle, il faudra admettre que les institutions sociales elles-mêmes sont façonnées par nos émotions. De la même manière qu'on imagine difficilement que la joie puisse avoir comme objet formel la perte d'un être important, il est assez peu crédible que l'on puisse systématiquement s'amuser de ce qu'on nous vomisse dessus ou se

⁷² *Ibid.*, p. 132.

⁷³ *Ibid.*, p. 137.

⁷⁴ Voir notamment le chapitre 7 de *Sentimental rules*, qui est consacré à cet aspect de la question.

⁷⁵ S. Nichols, « Emotions, norms, and the genealogy of fairness », in *Politics, Philosophy and Economics*, 9/3, 2010, pp. 275-296.

réjouir de recevoir toujours un salaire moindre que celui de nos collègues pour un même temps de travail. De ce point de vue, on pourrait alors imaginer que certaines créations culturelles comme le droit du travail ne sont pas seulement les produits arbitraires de nos croyances sociales, mais des institutions qui entrent en résonance avec des émotions de base de la psychologie humaine. Que nos émotions puissent par ailleurs être raffinées et recalibrées par de telles institutions, on l'aura compris, n'est absolument pas incompatible avec une telle hypothèse. Il est clair que c'est ensuite par référence au droit du travail que nous pourrions justifier notre indignation devant un licenciement injustifié. Néanmoins, il faudrait être aveugle pour ne voir là qu'une simple fiction sociale, prête à se dissoudre dans les méandres des fluctuations culturelles. Les concepts qui viennent soutenir nos émotions sont, la plupart du temps, des concepts que nos émotions supposent.

Qu'il y ait des émotions socialement construites, cela ne fait aucun doute. Il est moins certain, en revanche, que les théories constructivistes rendent compte adéquatement de ces dernières, en les caractérisant comme des expériences illusoire ou fictionnelles que nous pourrions modifier plus ou moins délibérément. En effet, les émotions construites socialement ne sont pas nécessairement jouées sur le mode de l'action désavouée, elles ne se réduisent pas non plus à des comportements conditionnés et stéréotypés dont nous pourrions nous libérer, et elles ne sont probablement pas non plus des expériences émotionnelles distinctes et irréductibles. Ce qui semble faire la diversité des émotions, nous l'avons vu, ce sont les concepts et les croyances auxquelles elles sont liées. Mais accorder trop d'importance à ces concepts et ces croyances, c'est risquer de passer à côté des traits caractéristiques les plus évidents des émotions : leur passivité, leur manifestation corporelle, leur effet sur notre attention, et leur rapport aux valeurs. En réalité, les émotions construites socialement ne sont jamais que des émotions basiques recalibrées par une histoire, des concepts, et des conditions sociales particulières. En un sens, c'est déjà beaucoup, et il est clair que cette affirmation ne constitue en rien une réfutation du constructivisme, mais seulement une limitation de ses prétentions à définir l'émotion en termes seulement socioculturels.

A partir de là, il devient possible de ressaisir la manière dont le social s'articule avec les traits naturels de la psychologie humaine : les émotions construites socialement sont les découpages conceptuels et institutionnels que la culture opère dans notre vie affective. Sous cette lumière, il est bien évident que la plupart de nos émotions sont plus ou

moins construites socialement. Et certaines de nos émotions acquièrent parfois une singularité forte qui peut nous en apprendre beaucoup sur nos croyances, voire nos mythologies sociales. Certes, mais se contenter de ce point de vue, c'est se contenter de la moitié du récit sur les rapports qui se nouent entre les émotions et le social. Car ce n'est qu'en ressaisissant les émotions dans leur fonction propre, c'est-à-dire dans leur pouvoir d'évaluer les relations que nous entretenons avec notre environnement, que nous pouvons aussi comprendre comment les concepts sociaux peuvent avoir prise sur le donné naturel, et comment ce dernier investit le social. Saisir cette complémentarité, c'est se donner les moyens de dépasser le dualisme du naturalisme et du constructivisme, afin de comprendre non seulement ce que les institutions font de nos émotions, mais aussi ce que nos émotions font de nos institutions.