

Université de Montréal

La fonction de l'affectivité

par

Samaël Beaudoin

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie
option enseignement au collégial

Août 2006

© Samaël Beaudoin, 2006



AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
La fonction de l'affectivité

présenté par :
Samaël Beaudoin

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

.....*Ryoa Chung*.....
président-rapporteur

.....*Christine Tappolet*.....
directeur de recherche

.....*Peter Dietsch*.....
membre du jury

Résumé : Les émotions sont communément comprises comme étant des états irrationnels. Ce mémoire vise à remettre en question cette croyance. Il débute avec une analyse philosophique des causes d'une émotion simple, à savoir la peur. Il montre ensuite que les conclusions de cette analyse de la peur s'appliquent aussi bien à toutes les émotions. Ainsi, les émotions sont nécessairement causées en fonction de besoins fondamentaux innés. Ensuite, ce mémoire démontre comment le lien entre les besoins fondamentaux et les émotions implique que les émotions partagent la fonction de la rationalité pratique. En effet, l'émotion est un moyen de nous informer des façons d'atteindre une fin donnée, à savoir un besoin fondamental. Enfin, ce mémoire examine certaines des conséquences de cette idée. Notamment, il montre que la fonction des émotions s'applique aussi à d'autres types d'états affectifs.

Mots clés : Philosophie, psychologie, rationalité pratique, besoins fondamentaux, émotions

Abstract : Emotions are commonly thought to be irrational states. This thesis seeks to challenge this belief. It starts with a philosophical analysis of the causes of a simple emotion, i.e. fear. It then shows that the conclusions of this analysis of fear can be applied equally to all emotions. Thus, emotions are necessarily caused according to fundamental needs. Afterwards, this thesis demonstrates how the link between fundamental needs and emotions entails that emotions share the function of practical rationality. Indeed, emotions are the means that inform us of the ways to reach a given end, i.e. fundamental needs. Finally, this thesis examines some of the consequences of that idea. Among others, it shows that the function of emotions can also be applied to other types of affective states.

Keywords : Philosophy, psychology, practical rationality, fundamental needs, emotions

Table des matières

Introduction	1
1. La cause des émotions	4
Premier élément de la cause des émotions : l’input.....	4
Deuxième élément de la cause des émotions : l’instruction	6
<i>De la provenance des instructions</i>	8
<i>Complexification de la provenance des instructions</i>	11
2. Les besoins fondamentaux	16
Fondation des instructions	16
Identification des besoins fondamentaux.....	19
<i>Les besoins fondamentaux selon Lichtenberg</i>	20
<i>Discussion de la théorie de Lichtenberg</i>	24
De la commensurabilité des besoins fondamentaux	28
<i>Le soi</i>	29
<i>Le plaisir</i>	30
<i>Le besoin fondamental de l’être humain</i>	34
3. La fonction des émotions	37
De la peur aux autres émotions.....	37
Émotions et besoins fondamentaux	39
La rationalité des émotions	44
<i>Discussion de la rationalité des émotions</i>	46
4. Conséquences supplémentaires	52
Des émotions inconscientes	52

De l'objectivité des émotions.....	55
Du statut des états affectifs liés à nos besoins physiologiques	58
Conclusion	62
Bibliographie	64

Remerciements

Je tiens à remercier Astrid Honorez et Pierre Lamontagne pour la relecture de certaines sections et Christine Tappolet pour la liberté qu'elle m'a accordé tout au long de la rédaction de ce travail. Enfin, je veux remercier Véronique Lamontagne pour son support infini. Sans ta lecture attentive, tes commentaires stimulants et ta présence apaisante, rien de tout cela n'aurait été possible.

Introduction

Tout le monde s'accorde pour dire que les émotions occupent une place prépondérante dans nos vies. En effet, la joie, l'amour, la colère, la peur, l'espoir, la surprise, la haine, la déception, l'admiration, la peine et l'ensemble des autres états semblables forment indéniablement une large part de notre univers mental. Antonio Damasio, un célèbre neurologue américain, est allé jusqu'à affirmer, dans un best-seller intitulé *L'erreur de Descartes*, que : « La perception des émotions est à la base de ce que les êtres humains appellent, depuis des millénaires, l'âme ou l'esprit » (1994,13).

Cependant, tout le monde ne s'accorde pas sur la façon dont il faut comprendre les émotions. En effet, malgré un renouveau de l'intérêt porté aux émotions (de Sousa (1987), Damasio (1994) Tappolet (2000), Nussbaum (2001), Prinz (2004)), les émotions restent communément comprises comme des états irrationnels voire nuisibles. La thèse principale que je chercherai à défendre ici est que les émotions sont, dans leur essence même, liées à nos motivations fondamentales. Elles sont des états qui nous informent des moyens à entreprendre pour satisfaire nos besoins fondamentaux. Cette thèse implique un élargissement de la catégorie des besoins fondamentaux. Effectivement, les émotions ne nous servent pas seulement à savoir comment satisfaire nos besoins physiologiques. Elles nous servent également à savoir comment satisfaire une foule de besoins psychologiques qui doivent être inclus dans toute conception suffisamment riche des motivations de l'être humain.

Nous verrons que les émotions représentent le mode d'accès privilégié à toute l'information concernant nos besoins fondamentaux. En ce sens, les émotions ont donc une utilité instrumentale. En effet, chaque émotion sert à nous aider à trouver les moyens

d'atteindre une fin donnée, à savoir un besoin fondamental. Cette utilité instrumentale étant le critère premier pour définir la rationalité pratique, je conclurai que les émotions sont rationnelles. Comme la raison pratique est la faculté qui nous permet de trouver les moyens de nos fins, il en résultera que les émotions sont un des volets de cette faculté. Ensuite, il me restera à discuter de la raison pour laquelle les émotions ont une réputation d'irrationalité. Nous verrons que cela résulte du fait que les émotions représentent une rationalité ancrée dans l'environnement dans lequel elles ont été forgées. Conséquemment, si l'environnement change drastiquement, la rationalité incarnée par les émotions devient temporairement désuète. On a alors l'impression que nos émotions sont irrationnelles. En fait, elles sont rationnelles par rapport à leur contexte initial, mais deviennent irrationnelles hors de leur contexte.

Je voudrais souligner que les émotions ont été déjà bien étudiées par les sciences expérimentales. Cependant, la théorie que je cherche à défendre ici sera une analyse philosophique du fonctionnement des émotions. Je me référerai parfois à certains cas provenant de la littérature scientifique. Toutefois, je ne chercherai pas à me prononcer sur la nature neurobiologique des émotions. En effet, mon analyse adoptera un point de vue phénoménologique, c'est-à-dire un point de vue proche de l'expérience ressentie. De façon sommaire, voici en quoi cela va consister. Dans la première section, je vais m'intéresser aux causes des émotions. Je vais analyser un exemple particulier d'émotion afin d'identifier sa cause dans la situation où elle a émergé. Nous verrons que la cause des émotions consiste en deux éléments, à savoir l'input et l'instruction. L'input est l'élément qui initie le processus émotionnel. L'instruction est l'élément qui traite l'input et détermine quelle émotion doit être déclenchée suite à l'input. Dans la deuxième section, je vais examiner l'élément qui explique la formation des instructions, à savoir les besoins

fondamentaux. Je vais argumenter que toutes les instructions sont nécessairement créées en fonction de besoins fondamentaux innés autant physiologiques que psychologiques. Je vais ensuite essayer d'identifier quels sont les besoins fondamentaux de l'être humain. Dans la troisième section, je vais généraliser ces observations pour tâcher d'identifier la fonction fondamentale commune à toutes les émotions, à savoir que les émotions ont pour fonction de nous informer des moyens d'atteindre nos besoins fondamentaux. Je vais discuter de certains contre-exemples potentiels afin de montrer que ceux-ci sont couverts par la théorie proposée. Enfin, la quatrième section visera à affermir cette position en expliquant quelles implications doivent en être tirées, au niveau du caractère inconscient des émotions, de l'objectivité des émotions et de l'application de la fonction des émotions à d'autres types d'états affectifs.

1. La cause des émotions

Premier élément de la cause des émotions : l'input

Pour commencer, considérons une émotion familière, comme la peur, par exemple. Puisque tout le monde a déjà ressenti de la peur, j'estime que l'analyse de cette émotion est susceptible d'être facilement comprise par tout le monde. En effet, je crois qu'en se remémorant des moments particuliers où nous avons ressenti de la peur, nous pouvons aisément trouver ce qui la caractérise fondamentalement et, de là, ce qui caractérise fondamentalement toutes les émotions. Je vais travailler à partir des trois exemples suivants. Premièrement, pour ma part, j'ai déjà eu peur en voyant un gros chien. Ensuite, ma nièce de un an a déjà eu peur en entendant le tonnerre. Enfin, mon épouse a déjà eu peur en pensant avoir oublié d'éteindre l'élément du poêle. Voilà donc trois exemples différents de moments dans lesquels trois personnes d'âge et de sexe différents ont ressenti de la peur.

Maintenant, que peut-on apprendre de ces exemples? Je crois que la première chose qui ressort de ceux-ci est que la peur semble être une réaction à un événement. En fait, je crois que la peur est toujours causée par un événement : par le fait de voir un chien, d'entendre le tonnerre ou de penser au poêle, par exemple. Christine Tappolet abonde dans le même sens, en disant qu'« en fait, il y a des raisons de penser qu'un état cognitif, qu'il s'agisse d'une perception, d'une croyance, d'un souvenir ou encore d'une image mentale, est nécessaire à toute émotion » (2000, 132)¹. Pour s'en convaincre, il suffit d'essayer d'imaginer une peur déclenchée sans cause de ce genre. Cela ne fait aucun sens. En effet, toutes nos expériences de cette émotion nous confirment que la peur ne peut pas

¹ Voir aussi Damasio (1994, 194), Nussbaum (2001, 37), Prinz (2004, 21).

émerger toute seule, sans aucune raison. Il est vrai que certaines peurs semblent n'avoir aucune cause tangible, comme la peur d'avoir peur, par exemple. Toutefois, même la peur d'avoir peur est causée par une pensée occurrente, comme la pensée qu'il est inévitable que l'on va avoir peur. Bref, je crois que notre connaissance intime de la peur peut nous donner confiance dans la généralisation selon laquelle la peur est toujours causée par un événement quelconque.

Cependant, il apparaît que la liste des événements pouvant susciter de la peur est assez disparate. Effectivement, qu'y a-t-il de commun entre, par exemple, la perception d'un chien (qui vient de l'extérieur du sujet) et la formation d'une pensée (qui vient de l'intérieur du sujet)? La séparation entre les perceptions et la cognition est, de fait, une des grandes distinctions des sciences cognitives contemporaines. Malgré cela, je crois qu'il existe un point commun entre les perceptions et les pensées. De fait, on trouve ce point commun lorsque l'on adopte un point de vue phénoménologique. En effet, du point de vue des expériences ressenties, les perceptions et les pensées servent une fonction identique : toutes deux sont des sources d'informations. Ainsi, si nous imaginons une conscience qui serait exempte de tout contenu ressenti à un certain moment, alors la perception et la pensée ont en commun la propriété de présenter à la conscience une information qui ne s'y trouvait pas précédemment. Effectivement, dans tous nos exemples, la peur est précédée par le fait qu'une certaine information (une vision, un son ou une pensée) se soit présentée à la conscience.

On pourrait sans doute objecter qu'il n'est pas nécessaire d'avoir conscience de la cause de la peur pour avoir peur. Par exemple, certains pourraient dire qu'il est possible d'avoir peur dans les rêves. Or, les rêves se déroulent durant le sommeil et le sommeil peut être conçu comme étant un état où nous sommes inconscients. Toutefois, cela est

seulement vrai selon une certaine acception du mot « conscience ». En effet, on peut distinguer deux niveaux de conscience. Le premier, la conscience de premier ordre, concerne simplement le fait de ressentir un état qui possède une certaine phénoménologie. La conscience de second ordre concerne le fait d'être conscient que l'on est en train de ressentir un état phénoménologique. Certains pourraient dire que le sommeil est une forme d'inconscience de second ordre. Par conséquent, il n'est pas nécessaire d'avoir une conscience de second ordre pour ressentir de la peur. Néanmoins, on peut soutenir qu'il est nécessaire d'éprouver un état conscient de premier ordre pour avoir peur. De fait, dans les rêves, il y a bel et bien une certaine phénoménologie qui nous permet de dire qu'ils sont des états conscients, au premier ordre. Je conclus donc en répétant qu'il est nécessaire qu'une information se présente à la conscience pour éprouver de la peur.

Par ailleurs, selon une certaine terminologie scientifique : « the input side of a response is the stimuli that cause it. » (Griffiths, 1997, 55). Dans le cas qui nous occupe, nous avons dit que l'émotion de peur est une réaction à un stimulus qui pénètre la conscience. Nous pouvons donc appeler l'information qui pénètre dans la conscience un *input*. En somme, la peur ne peut être provoquée que par le fait qu'un input se présente à la conscience, que cet input soit une perception ou une pensée. Le premier élément fondamental de la cause de la peur est donc l'input.

Deuxième élément de la cause des émotions : l'instruction

Cependant, un constat fort simple pourrait nous amener à trouver un autre des composants fondamentaux des causes de la peur. Ce constat est le suivant : « Des hommes différents peuvent être affectés de différentes façons par un seul et même objet, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de différentes

façons à des époques différentes » (Spinoza, 1677, 227). Autrement dit, un input donné ne cause pas invariablement la même émotion. Ainsi, face à la vision d'un gros chien, je ressens de la peur mais ma belle-sœur s'illumine de joie. De la même façon, en entendant le tonnerre, ma nièce a peur mais son père ressent une excitation fébrile. Qu'est-ce qui explique de telles variations dans les réactions émotionnelles? Je crois que notre connaissance intuitive des émotions rend la réponse évidente. En effet, entre un input donné et une certaine réaction émotionnelle, il n'y a qu'une seule variable : l'individu. Ma belle-sœur et moi-même sommes différentes personnes. Par conséquent, dans la mesure où l'input est identique (ce qu'il est raisonnable de supposer), la variation de la réaction émotionnelle doit nécessairement être fonction d'une variation au niveau des propriétés de l'individu. Ainsi, c'est parce qu'il y a en moi une certaine propriété, laquelle est absente chez ma belle-sœur (pour des raisons que j'aborderai plus bas), que j'ai peur en voyant des gros chiens.

C'est cette propriété qui fait le lien entre l'input et l'émotion. Comme le dit Jesse Prinz : « A slithering snake cannot cause one's skin to crawl without a mediating link in between. [...] Emotions must have inner causes. » (2004, 74). En effet, sans cette cause interne, notre organisme ne saurait pas comment réagir à l'input et ne pourrait donc déclencher la peur. Pour lui donner un nom, nous pouvons dire que ce lien intermédiaire interne est une sorte d'instruction. En informatique, une instruction est un ordre qui énonce la façon dont on doit traiter un input donné. Ainsi, l'ordre « si l'utilisateur clique sur la souris à un endroit x , alors il faut ouvrir la fenêtre y » est une instruction qui énonce la façon dont on doit traiter le clic de la souris à un certain endroit, de façon automatique. Cependant, différents programmes peuvent contenir différentes instructions quant à la façon dont il faut traiter le clic de la souris à l'endroit x . La même chose vaut pour les

émotions. En effet, le fait que je ressente automatiquement de la peur lorsque je vois un gros chien est redevable à une instruction selon laquelle « si je vois un gros chien, alors il faut que j'aie peur ». De même, le fait que je ressente de la peur alors que ma belle-sœur ressent de la joie est dû au fait que nous n'avons pas les mêmes instructions relativement à cet input. Je crois que le nom « instruction » est approprié pour décrire cet élément de la cause des émotions car l'automatisme qu'il implique est caractéristique de notre passivité face aux émotions. Effectivement, les émotions sont parfois appelées des passions précisément en vertu du fait qu'elles sont automatiques : nous sommes passifs à leur égard. Bref, le second élément de la cause de la peur est l'instruction.

De la provenance des instructions

La question suivante, plus intéressante, est évidemment : d'où viennent ces instructions? Tout d'abord, une source importante d'instructions est l'expérience vécue. Descartes a dit que « si [un objet] a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme la passion de la crainte » (1649, 36). En ce qui concerne ma peur des gros chiens, cela est vrai. Lorsque j'étais très jeune, je n'avais pas peur des chiens. En fait, je n'avais presque jamais été en contact avec des gros chiens. Cependant, un jour, lorsque j'avais 13 ans, j'ai été mordu par l'énorme berger allemand de mon ami. Depuis cet incident, j'ai peur des gros chiens. C'est donc à cause de l'expérience douloureuse que j'ai vécue que j'ai commencé à avoir peur des chiens. Maintenant, comment exprimer cela en termes d'instructions? Pour simplifier, imaginons que je n'aie littéralement aucune expérience de vie : je n'ai jamais rien perçu par mes sens. Dans cette situation fictive (que je complexifierai à la prochaine section), lorsque je vois un chien pour la première fois, je ne ressens aucune émotion car je ne

possède aucune instruction relativement à la façon de réagir à la présence du chien. Par contre, quand je commence à vivre des expériences avec ce chien, ma mémoire enregistre mes réactions et les associe avec leurs causes respectives. Ainsi, si le chien me mord, ma mémoire va associer ma réaction de douleur à la représentation des gros chiens. Autrement dit, si le chien me mord, il va s'inscrire en ma mémoire une instruction selon laquelle les chiens sont dangereux. De cette façon, la prochaine fois que je vais voir un gros chien, mon organisme va chercher dans ma mémoire pour vérifier s'il y a des instructions se rapportant aux gros chiens. De fait, il va en trouver une (s'il y a un gros chien dans le champ visuel alors déclencher l'émotion 'peur') et c'est à ce moment que je vais avoir peur. Paul Griffiths exprime cela très bien quand il dit : « The system learns when to produce emotions by associating stimuli with broad, functional categories such as danger or loss. To do this it uses the organism's past experience » (1997, 8). Par conséquent, une des sources d'instructions est l'expérience vécue.

Dans le dernier paragraphe, j'ai parlé de la mémoire. J'aimerais souligner que j'utilise ce terme de façon strictement fonctionnelle, et non pas pour référer au système neurophysiologique que l'on entend habituellement quand on parle de mémoire. Comme le souligne James Fosshage : « In the broadest definition 'memory is the way past events affect future function' [Siegel, 1999] » (2003, 246). Or, puisque les expériences passées affectent nos réactions émotionnelles futures, je crois qu'il est légitime de parler d'une certaine forme de mémoire. Conséquemment, quand, dans le contexte des émotions, je vais parler de mémoire, je vais soit me référer à la faculté d'enregistrer des instructions, soit me référer à l'ensemble des instructions déjà enregistrées.

Maintenant, il semble indéniable que certaines réactions émotionnelles sont indépendantes de toute expérience vécue. Ainsi, la peur que ma nièce ressent suite au

tonnerre peut être conçue comme étant une peur qui ne dépend pas d'une expérience précédente. Imaginons, par exemple, qu'il n'y ait jamais eu de tonnerre dans la seule année où elle a vécu. Cela voudrait donc dire que l'expérience vécue n'a aucun lien avec sa peur. Toutefois, on aurait tort de conclure de cela que la peur ressentie par ma nièce ne pourrait donc pas avoir été déclenchée par le biais d'une instruction. En effet, rien n'interdit que certaines instructions soient innées. De fait, selon Ronald de Sousa : « A child is genetically programmed to respond in specific ways to [certain situations] » (1987, 183). Or, il est nécessaire d'avoir des instructions pour rendre compte de telles réactions innées. Effectivement, si nous imaginons une espèce qui serait totalement dépourvue d'instructions, nous voyons mal comment un bébé de cette espèce pourrait avoir peur du tonnerre. Certes, ce bébé entendrait un son mais il n'aurait aucune réaction, puisqu'il n'aurait aucune façon programmée de réagir. Les instructions sont donc nécessaires pour expliquer les réactions innées. En somme, lorsqu'elles ne viennent pas de l'expérience vécue, les instructions sont innées. Ainsi, nous naissons tous avec un certain nombre d'instructions, lesquelles nous font réagir d'une certaine façon à certains inputs, comme dans la peur des bruits puissants, par exemple. Cependant, il convient de souligner que l'on observe souvent une certaine variation individuelle au niveau des instructions innées. De fait, le seuil à partir duquel le bébé est en détresse, relativement au volume sonore, à l'intensité lumineuse ou encore à l'intensité tactile, peut varier d'un bébé à l'autre (Lichtenberg, 1989). C'est, je crois, ce qu'il faut comprendre quand on parle couramment du tempérament d'un bébé. Certains bébés sont plus sensibles que d'autres à certains inputs. Ils vont alors se sentir en détresse plus facilement. Quoiqu'il en soit, puisque les instructions innées sont le fruit de l'évolution de notre espèce, on peut dire qu'elles sont le résultat du passé : le passé de l'espèce. Par conséquent, on peut dire que les instructions

innées font aussi partie de notre mémoire, au sens fonctionnel du terme, de la même façon que les instructions acquises par l'expérience vécue. En effet, elles viennent de notre passé et affectent nos fonctions futures. En ce sens, nous pouvons dire, avec de Sousa : « All our emotions are about the past » (1987, 206).

Complexification de la provenance des instructions

Je voudrais maintenant nuancer un peu l'exemple que j'ai donné plus haut, concernant ma peur des gros chiens. J'ai dit que le fait que je me fasse mordre a créé en moi une certaine instruction. Cependant, il est possible que le même événement ne produise pas la même instruction chez une personne différente. De fait, ma belle-sœur s'est elle aussi déjà fait mordre par un gros chien, mais cela n'a pas créé en elle d'instruction selon laquelle elle devrait avoir peur des chiens. Comment expliquer cela? Je crois que nous devons répéter l'argument utilisé plus haut. Ainsi, entre un input donné et la création d'une certaine instruction, il n'y a qu'une seule variable : l'individu. Conséquemment, on ne peut rendre compte de la façon différente dont se créent les instructions qu'en faisant appel à une différence au niveau des propriétés de l'individu. Or, la propriété qui explique cette différence est, encore une fois, une instruction. Les instructions que nous possédons déjà influencent la création des instructions à venir. Donna Orange, dans un livre fascinant intitulé *Emotional Understanding*, note elle aussi l'influence des instructions sur l'expérience en disant que l'ensemble des instructions « shapes and limits a person's future experience and activity » (1995, 54). De fait, il est plausible de penser que ma belle-sœur, au moment de se faire mordre, possédait déjà une instruction qui aurait été produite par une série d'expériences positives, comme « les chiens sont gentils pour autant qu'on ne les fâche pas », par exemple. Une instruction de

ce type a vraisemblablement contribué à ce que ma belle-sœur et moi-même produisons une instruction différente suite à un même input, à savoir la morsure d'un chien. En effet, grâce à cette instruction, ma belle-sœur a ressenti l'attaque du chien non pas comme un danger pour elle, mais plutôt comme une indication du fait que le chien se sentait attaqué. Par conséquent, on peut dire que la création des instructions est en partie fonction des instructions déjà présentes.

Cela est, je crois, peu surprenant. Effectivement, nos émotions nous mènent systématiquement à interpréter les événements de nos vies d'une certaine façon. Ainsi, nous allons trouver que la promotion d'un collègue est bonne ou mauvaise selon les émotions que nous ressentons relativement à ce collègue. Par exemple, Jean pourrait se réjouir de la promotion de Sara parce qu'il l'estime alors que Marie pourrait s'en attrister parce qu'elle la méprise. Ensuite, selon notre réaction, nous allons former des instructions différentes concernant le responsable de la promotion, à savoir notre patron. Jean va probablement conclure que le patron est juste et compétent alors que Marie va probablement conclure que le patron est injuste et incompetent. Si bien que la prochaine fois que nous allons rencontrer notre patron, nous allons réagir de façon différente à sa présence. Jean sera vraisemblablement enthousiaste à l'égard de son patron alors que Marie sera probablement irritée de sa présence. Ce phénomène est omniprésent. L'ensemble de nos instructions joue constamment un rôle dans notre façon de construire notre expérience et contribue ainsi à la façon dont nos instructions subséquentes se créent.

Un autre exemple peut nous mener à nuancer la distinction que j'ai tracée entre les instructions innées et celles produites par l'expérience. L'exemple montre que certaines instructions semblent appartenir aux deux catégories. Ainsi, Griffiths écrit : « Very few children have been hurt by snakes, or spiders, or the dark, but it seems that only a slight

demonstration of revulsion or anxiety by adults is needed to produce powerful aversions to these things in the young [Klennert et al. 1983] » (1997, 90). Prenons la peur des araignées comme exemple. Les recherches que rapporte Griffiths montrent deux choses concernant cette peur. Premièrement, elles montrent que l'instruction qui mène à la peur des araignées est en partie produite par l'expérience car si un enfant rencontre une araignée lorsqu'il est seul, il n'a pas nécessairement peur d'elle. Toutefois, ces recherches montrent que l'instruction menant à la peur des araignées doit aussi être innée car l'enfant qui voit son parent avoir peur d'une fougère, par exemple, ne développe pas de phobie des fougères. Nous avons donc une certaine prédisposition innée à ressentir une phobie des araignées et cette prédisposition s'actualise par la vision de la peur chez l'adulte. Par conséquent, certaines instructions sont à la fois innées et produites par l'expérience.

Quoi qu'il en soit, toutes ces idées concernant les instructions ne sont pas controversées. Ainsi, Damasio discute d'un concept similaire aux instructions, qu'il nomme les « représentations potentielles ». Il dit que « les représentations potentielles contiennent la totalité des informations dont nous avons été dotés à la naissance et des informations que nous avons acquises durant la vie » (1994, 150). Ces informations ont notamment la fonction de déterminer quelle émotion il faut produire suite à un input donné. Selon Damasio, il existe deux types d'émotions : les émotions primaires et les émotions secondaires. Les émotions primaires sont celles qui sont causées par des représentations potentielles innées, en réaction à des inputs perceptuels simples. Par exemple, pour Damasio, la peur des sons puissants est causée par une représentation potentielle innée qui loge possiblement dans les neurones de l'amygdale. À l'opposé, les émotions secondaires sont des réactions à des inputs plus complexes qui impliquent une

niveau supérieur d'évaluation cognitive. Les émotions secondaires sont ensuite traitées par des représentations potentielles acquises. Par exemple, on pourrait penser que ma peur des chiens serait une émotion secondaire, car elle implique une évaluation cognitive de ma relation historique avec les chiens. Il apparaît que la conception des représentations potentielles de Damasio est ici très proche de ma conception des instructions : lorsque l'on perçoit un input, c'est une représentation potentielle/instruction qui détermine comment traiter cet input.

Pour sa part, Prinz appelle « fichier de calibration » un concept très près de la mémoire des instructions. Selon Prinz, ressentir une émotion est ressentir les changements qui se produisent dans notre corps. Par exemple, lorsque l'on a peur, c'est que l'on perçoit que notre cœur bat plus fort, que notre respiration devient difficile, que nos yeux s'ouvrent tout grand, etc. Cependant, ces changements corporels sont causés par l'activation de représentations contenues dans les fichiers de calibration. Selon lui, « Calibration files are data structures in long-term memory. Every calibration file contains a set of representations that can each causally trigger the same (or similar) patterned bodily response » (2004, 100). Ainsi, le fichier de calibration de la peur contiendrait l'ensemble des représentations qui seraient de nature à causer la peur. Lorsqu'une de ces représentations s'active, cela déclenche de la peur. Le fichier de calibration de ma peur des gros chiens contiendrait vraisemblablement une grande variété de représentations, parmi lesquelles on trouverait sans doute des états du système visuel dépeignant des chiens et des jugements décrivant le caractère dangereux des gros chiens. Or, ce qui active les fichiers de calibration est soit une perception soit un jugement. Ainsi, dans l'ordre causal d'une émotion, il y a d'abord une perception ou un jugement. Dans un second temps, cet input active les représentations d'un fichier de calibration. Ensuite,

l'activation d'un fichier de calibration cause certains changements corporels. Enfin, l'émotion est la perception de ces changements. L'émotion est donc un état du système de perception somato-sensoriel. Par conséquent, on peut dire que, dans la théorie de Prinz, les fichiers de calibration jouent sensiblement le même rôle que les instructions dans ma théorie. En effet, la réaction corporelle perçue (l'émotion) est causée par un fichier de calibration (une instruction).

Enfin, Orange (1995) se réfère aussi à un concept similaire à la mémoire des instructions lorsqu'elle parle de « schèmes organisateurs de la réalité ». Selon elle, nos schèmes sont comme un filtre qui forme et colore notre interprétation du monde. Ainsi, lorsque l'on perçoit un objet, nos schèmes organisateurs déterminent le type de pensées et d'émotions que nous allons entretenir face à l'objet. Par exemple, quand je vois un gros chien, ce sont mes schèmes organisateurs de la réalité qui me mènent à percevoir le chien comme un danger et qui me déterminent à en avoir peur. Les concepts de schèmes organisateurs et d'instructions ont donc des rôles analogues. Effectivement, ce sont les causes intermédiaires entre les inputs et les émotions. En résumé, les instructions correspondent à un concept assez largement accepté dans la communauté philosophique. Dans ma formulation, les instructions sont le contenu de la mémoire quant à la façon dont l'organisme doit répondre face à un stimulus donné.

2. Les besoins fondamentaux

Fondation des instructions

À ce stade-ci, il nous faut aborder une question qui sous-tendait implicitement toute la discussion sur les instructions. Cette question est la suivante : pourquoi semble-t-il si plausible de penser que le fait de me faire mordre par un chien produirait une instruction prescrivant une émotion de peur, alors qu'il ne semble pas du tout plausible de penser que cette morsure produirait une instruction prescrivant la joie? Autrement dit, suite à cette morsure, pourquoi mon organisme me suggère-t-il d'éviter plutôt que de rechercher les gros chiens? Posée comme cela, cette question a une réponse assez évidente. En effet, c'est parce que la sécurité physique est un des besoins fondamentaux de mon organisme. Dans mon histoire, quand je me suis fait mordre par le berger allemand de mon ami, cela a causé un certain dommage à mon corps et j'en ai ressenti de la douleur. Aujourd'hui, la peur que je ressens face aux gros chiens m'incite à les éviter. Cette peur est donc un moyen de me rappeler que les gros chiens ont déjà représenté une menace à mon intégrité physique. À son tour, cela me montre que l'intégrité physique est un des besoins de mon organisme. Imaginons une espèce animale qui aurait fondamentalement besoin de souffrance physique pour survivre. Si j'étais membre de cette espèce, je ne ressentirais aucune peur face aux gros chiens. Au contraire, je ressentirais de la joie. Je serais heureux de me trouver face à un animal qui pourrait me fournir ce dont j'aurais besoin, à savoir du dommage physique. Dans cette veine, Prinz rapporte que « Lazarus (1991) and others have claimed that positive emotions occur in response to things deemed congruent with our goals, and negative emotions occur in response to things deemed incongruent with our goals » (2004, 168). Ce qui se passe

avec ma peur est analogue. Celle-ci est sans doute une émotion négative, dans le sens que je préfère ne pas la ressentir, et elle se produit en réaction à un objet qui a contrarié un des mes besoins fondamentaux, à savoir celui d'être en sécurité. Le fait que je possède une instruction m'incitant à ressentir de la peur (et non de la joie) face à un gros chien est donc redevable au fait que je possède un certain besoin fondamental.

Qu'est-ce qu'un besoin fondamental, plus précisément? Le terme « besoin » évoque une certaine nécessité. En effet, on a généralement l'impression qu'avoir besoin de quelque chose implique que l'on doit absolument posséder ou atteindre cette chose. Cela est certainement vrai de la sécurité physique. Ce n'est pas par choix que nous préférons la sécurité physique à la douleur; nous avons besoin d'être en sécurité. La sécurité physique est un besoin car elle garantit la survie de notre corps. Ensuite, ce besoin est qualifié de « fondamental » car il se trouve au fondement de certains besoins particuliers. En d'autres mots, un besoin fondamental est un besoin qui engendre et qui donne un sens à nos besoins particuliers. Par exemple, dans l'exemple du chien, on peut voir ma peur du chien comme un besoin d'éviter ce chien. En effet, de mon point de vue, il est nécessaire que j'évite ce chien. Cependant, ce besoin n'est pas fondamental car la satisfaction de ce besoin est un moyen de satisfaire un autre besoin. Effectivement, comme je l'ai dit, ce besoin d'éviter les chiens dérive d'un besoin plus fondamental, à savoir le besoin de sécurité physique. C'est parce que j'ai un besoin de sécurité physique que je peux avoir le besoin particulier d'éviter les chiens. À strictement parler, les besoins particuliers ne sont pas réellement des besoins. En effet, nous les ressentons comme des besoins simplement en vertu de leur association avec les besoins fondamentaux. Ainsi, je n'ai pas réellement besoin d'éviter les chiens. J'ai plutôt besoin d'éviter la douleur que les chiens représentent pour moi. Conséquemment, un besoin

particulier est un besoin dérivé alors qu'un besoin fondamental est un besoin non dérivé que l'on doit de toute nécessité satisfaire. Comme le dit Garrett Thomson, les objets qui satisfont les besoins fondamentaux sont des choses dont nous ne pouvons nous passer, sous peine de mourir ou de subir une autre forme de tort sérieux (1987, 27).

Nous avons vu que la peur prend sa source dans un besoin fondamental. Une des questions intéressantes est alors : d'où vient ce besoin fondamental? Tout d'abord, les besoins fondamentaux ne peuvent pas être acquis par l'expérience. Pour le comprendre, observons comment un besoin particulier peut s'acquérir par l'expérience. Comme nous l'avons vu avec mon besoin d'éviter les chiens, l'apprentissage d'un besoin par l'expérience implique que nous fassions une association entre un input et notre réaction face à cet input. Ainsi, j'ai appris à avoir peur des gros chiens en associant mon sentiment de douleur à la représentation des gros chiens. Cependant, nous ne pouvons avoir aucune réaction sans avoir déjà des besoins fondamentaux. De fait, sans besoin fondamental inné, je n'aurais eu aucune raison d'éprouver quoi que ce soit par rapport à la morsure du chien. Sans la réaction initiale de douleur, je n'aurais donc pas acquis le besoin particulier d'éviter les chiens. L'apprentissage de besoins par l'expérience nécessite donc un besoin fondamental. Par conséquent, on ne peut pas acquérir les besoins fondamentaux par l'expérience. Les besoins fondamentaux ne peuvent donc qu'être innés. D'ailleurs, cela est assez largement accepté. En effet, pour parvenir à expliquer les émotions, de Sousa croit aussi que nous avons besoin d'un répertoire de réactions instinctives primitives (1987, 181). Ainsi, comme je l'ai dit, la peur ne fait du sens que parce qu'il semble que le besoin fondamental de sécurité soit un besoin inné universellement partagé. Conséquemment, les besoins fondamentaux sont innés.

Identification des besoins fondamentaux

Jusqu'à présent, je n'ai parlé que d'un seul besoin fondamental, et un des plus évidents par surcroît, à savoir le besoin de sécurité physique. Il est maintenant temps de parler des autres besoins fondamentaux. Comment arriver à les identifier? Comme je l'ai laissé entendre plus tôt, il est possible de trouver les besoins fondamentaux en remontant la chaîne causale des besoins particuliers. Gerard Casey est de cet avis lorsqu'il dit que pour comprendre la nature humaine, nous devons raisonner à partir de nos désirs et nos besoins actuels [Midgley, 1979] (2003, 527). Pour s'en convaincre, rappelons-nous comment se créent nos besoins particuliers. Les besoins particuliers viennent d'expériences qui nous apprennent diverses façons de répondre à nos besoins fondamentaux. Par exemple, mon besoin d'éviter les gros chiens vient de ce que mon expérience m'a montré que cela constituait une façon de subvenir à mon besoin de sécurité physique. Les besoins particuliers sont donc causés par l'interaction entre les besoins fondamentaux et l'expérience vécue. Par conséquent, si on part d'un besoin particulier et qu'on cherche ses causes, puis les causes de ses causes, et ainsi de suite, on en arrive nécessairement à un besoin fondamental, qui n'est plus causé par un autre besoin. On peut donc trouver les besoins fondamentaux en remontant la chaîne causale des besoins particuliers.

Toutefois, il n'est pas facile de savoir si un besoin est fondamental ou dérivé. En effet, lorsque nous essayons de remonter les causes de nos besoins, il n'est pas aisé de déterminer si un besoin donné est fondamental ou non. Par exemple, supposons que je ressente le besoin de devenir riche. Maintenant, je peux essayer de déterminer si ce besoin est fondamental en me demandant si ce besoin est un moyen de satisfaire un autre besoin plus fondamental que l'expérience m'aurait enseigné. Supposons que je ressente

le besoin d'être riche parce qu'en fait j'ai le besoin d'être glorieux. Ce dernier besoin est-il fondamental? Pas s'il existe un autre besoin qui l'a causé. Mais si je ne vois vraiment pas d'autre besoin qui serait sa cause, le besoin de gloire est-il alors fondamental? Pas nécessairement. Ce n'est pas parce que je ne vois pas de besoin au fondement du besoin d'être glorieux que ce besoin de gloire est, de fait, fondamental. Effectivement, je peux me tromper. Pour arriver à un portrait certain des besoins fondamentaux, il nous faudrait connaître tous les détails de l'histoire causale de nos besoins, c'est-à-dire toutes les expériences qui ont influencé les façons de répondre à nos besoins fondamentaux. Or, cela est, pour le moins, difficile à réaliser. Par conséquent, on peut trouver les besoins fondamentaux par cette voie, mais celle-ci est ardue et incertaine.

Cependant, on peut prendre le problème par l'autre bout. En effet, comme je l'ai dit, les êtres humains naissent avec un ensemble de besoins fondamentaux. Par conséquent, au lieu de partir de nos besoins actuels et de chercher leur source, on peut partir de la source et regarder comment nos besoins actuels se forment. En d'autres mots, si on prend un bébé, on peut voir, d'après la façon dont il réagit à ses premières expériences, quels sont ses besoins fondamentaux. Cette méthode est celle qui a été préconisée par plusieurs chercheurs en psychologie, parmi lesquels on trouve Joseph Lichtenberg, dont je discuterai les travaux.

Les besoins fondamentaux selon Lichtenberg

Lichtenberg cherche à expliquer ce qui motive un bébé à agir. Il débute en disant : « My first assumption is that whatever infants do with observable consistency, they are motivated to do [by a fundamental need] » (1989, 7). Selon Lichtenberg, « motivation is conceptualized best as a series of systems designed to promote the fulfillment and

regulation of basic needs » (1989, 1). Ainsi, il propose qu'il existe cinq systèmes de motivation correspondant à cinq ensembles de besoins fondamentaux. Il y a d'abord les besoins de régulation psychologique des exigences physiologiques. Les exigences physiologiques comprennent les besoins nutritionnels, les besoins d'évacuation et tous les autres besoins physiologiques. Cependant, comme le dit Lichtenberg : « In referring to a motivational system based on the psychic regulation of physiological requirements, I too demarcate a psychological level of conception » (1989, 31). En effet, psychologiquement, nous ressentons les exigences physiologiques comme des sensations dotées d'une certaine urgence, laquelle a tendance à croître avec le temps. C'est le cas de la soif ou de la fatigue, par exemple. Or, d'un point de vue phénoménologique, c'est le sentiment de soif qui nous motive à boire et non le besoin d'eau en lui-même, même si, évidemment, c'est ce besoin qui cause la soif. En d'autres mots, psychologiquement, ce dont nous avons besoin est de cesser de ressentir l'urgence du sentiment lié aux besoins physiologiques. Ainsi, notre corps a besoin de nourriture mais, au niveau psychologique, le besoin fondamental est de faire cesser le sentiment de faim. D'un point de vue phénoménologique, le besoin fondamental est donc de réguler psychologiquement nos sensations liées à nos besoins physiologiques.

Il y a ensuite les besoins d'attachement. Les êtres humains, disait Aristote, sont par nature des animaux sociaux. Ils ont besoin de sentir qu'ils sont acceptés par leurs semblables comme un des leurs. Ils ont besoin de sentir qu'ils sont importants aux yeux des autres. Ils ont besoin de se sentir compris et validés dans leur perception du monde. Ils ont besoin d'être accompagnés et aimés. Ces besoins, et d'autres dans la même famille, sont bien connus mais je crois que l'on a tendance à sous-estimer leur importance et l'emprise tentaculaire qu'ils peuvent avoir sur nos besoins actuels.

Une autre classe de besoins est constituée par les besoins sensuels et sexuels. Les besoins d'être caressé, bercé ou massé sont des besoins sensuels. Le besoin de sexualité est rattaché aux besoins sensuels mais est plus particulier. Il concerne plus directement le plaisir érotique et le besoin de l'orgasme. Lichtenberg rapporte que les études de Kleeman (1965, 1974) montrent que, vers l'âge de 10 mois, les bébés commencent à explorer leur appareil génital et qu'à 18 mois l'activité génitale se transforme en excitation de type masturbatoire (1989, 235). Les besoins sensuels et sexuels sont largement reconnus et acceptés comme étant des besoins fondamentaux.

Lichtenberg parle aussi des besoins d'affirmation et d'exploration, qui sont les besoins reliés à notre relation au monde, en général. Le besoin d'exploration est le besoin de connaître et d'interagir avec le monde. On le voit très bien dans les jeux des bébés, qui sont souvent centrés sur l'interaction avec des objets divers. Cependant, on voit ce besoin aussi dans la science et la philosophie. Comme le constate Arthur Morgan : « Emotion underlies all intellectual activity. The scientist would not inquire but for the emotion of curiosity, the craving to know » (1966, 247). Quant au besoin d'affirmation, il est lié au besoin d'exploration. Il s'agit du besoin de laisser sa marque sur le monde, le besoin de sentir que l'on a un impact sur le monde. C'est à cause des besoins d'exploration et d'affirmation que l'on obtient un sentiment d'efficacité et de compétence (Lichtenberg, 1989, 125) lorsque l'on résout des problèmes, par exemple.

La dernière classe de besoins fondamentaux est formée par les besoins d'aversion. Ces besoins sont liés à l'autoprotection. Il y a deux réactions principales dans ce système motivationnel. Ce sont les réactions d'antagonisme et de retrait. Chez les adultes, ce système est responsable des sentiments de colère, de haine ou de peur, lesquels nous motivent à vouloir affronter ou fuir une source de détresse. Selon Lichtenberg : « through

the activation of their aversion system, infants can signal a mismatch between their needs and their caregiver's offerings» (1989, 8). Les besoins aversifs sont donc liés aux autres besoins. Cependant, le fait d'avoir un besoin négligé est logiquement différent du fait d'être motivé à signaler qu'un besoin est négligé. Effectivement, on pourrait ne pas le signaler. Conséquemment, on doit voir ce système comme représentant une classe de besoins distincts.

Dans son livre, Lichtenberg parle de « systèmes » de motivation car il veut mettre l'accent sur le fait que ces motivations ne sont pas statiques. Les systèmes de motivation entretiennent des liens entre eux. Ainsi, un besoin satisfait dans un système peut mener à la satisfaction d'un besoin dans un autre système. J'ai déjà noté le lien entre les besoins aversifs et les besoins des autres systèmes. Cependant, on peut aussi prendre en exemple une mère qui caresse son bébé, satisfaisant chez ce dernier à la fois un besoin sensuel et un besoin d'attachement. De plus, les systèmes motivationnels ne sont pas statiques car ils sont en réorganisation hiérarchique constante. En effet, la satisfaction d'un besoin dans un système peut amener ce système à se placer en arrière-plan de la motivation et amener d'autres systèmes en avant-plan de la motivation. Par exemple, quand on a faim, le système de régulation psychologique des exigences physiologiques est en avant-plan. Quand on mange, ce système va céder de son urgence et d'autres systèmes vont aller à l'avant-plan, comme le système d'exploration, par exemple. En somme, selon Lichtenberg, la motivation humaine est composée de cinq systèmes recouvrant cinq ensembles distincts de besoins fondamentaux.

Discussion de la théorie de Lichtenberg

Deux questions opposées peuvent se poser à ce stade-ci. La première serait de se demander si les systèmes motivationnels couvrent tous les besoins fondamentaux, et n'en oublient pas. La seconde serait de se demander si ces systèmes couvrent seulement les besoins fondamentaux, et pas aussi des besoins dérivés. Débutons avec la première question. Il semble que certains de nos besoins actuels ne prennent pas leur source dans un ou l'autre des besoins fondamentaux identifiés. En particulier, toute la sphère de la moralité semble constituer un autre type de motivation, avec ses besoins et exigences propres. Ainsi, selon John Gedo (1995), les besoins identifiés par Lichtenberg ne forment qu'une fraction des besoins fondamentaux des êtres humains. En fait, et conformément à la méthode employée par Lichtenberg, Gedo estime que les besoins de Lichtenberg ne décrivent que les besoins des bébés, et pas ceux qui émergent dans la vie adulte, comme la moralité, qui est une motivation complètement distincte de la motivation émanant des besoins fondamentaux des enfants. La motivation morale constitue peut-être une forme distincte de motivation.

Une des raisons qui expliquent la tentation de voir la moralité comme une catégorie de motivation distincte réside dans le constat suivant : la moralité implique l'existence de devoirs interpersonnels et d'obligations envers autrui, alors que les besoins fondamentaux impliquent que la motivation à l'action ne vient que de considérations égoïstes. La motivation morale ne peut donc pas venir de la motivation visant la satisfaction de ses besoins fondamentaux. En effet, l'obligation d'aider autrui peut difficilement dériver de la satisfaction d'un besoin personnel. La moralité doit donc constituer une source indépendante de motivation. Toutefois, il est possible de rejeter ce raisonnement car il repose sur une prémisse instable, à savoir que les devoirs

interpersonnels ne peuvent pas dériver de considérations égoïstes. Frankfurt note un exemple du contraire : « No doubt it might be said that, even though the love is genuinely unconditional, the parent is nonetheless motivated by a self-regarding personal interest » (1999, 134). Dans ce cas, le parent est motivé à prendre soin de son bébé en raison de besoins fondamentaux d'attachement, mais il ressent cette motivation comme une obligation réelle envers son enfant. Cette obligation n'est pas illusoire. En effet, d'un point de vue égoïste, il ne fait aucun doute que le parent a l'obligation de satisfaire ses propres besoins fondamentaux. Cependant, puisque la satisfaction de ses besoins implique la satisfaction des besoins de son bébé, alors le parent ressent l'obligation de satisfaire les besoins de son bébé comme une obligation réelle. Ce n'est qu'en répondant à cette obligation envers son bébé que le parent peut répondre à l'obligation de satisfaire ses propres besoins fondamentaux. Du point de vue du parent, la satisfaction de ses propres besoins fondamentaux implique le respect d'obligations réelles envers une personne distincte. Il est donc possible d'être soumis à des obligations envers autrui tout en étant motivé par la satisfaction égoïste de besoins fondamentaux.

Est-ce que toutes les motivations morales servent en définitive à la satisfaction égoïste de besoins fondamentaux? Je crois que oui. Pour s'en convaincre, il suffit de souligner que la motivation peut s'exprimer de deux façons complémentaires : soit en spécifiant ce que l'on veut obtenir, soit en spécifiant ce que l'on veut éviter. Ainsi, la motivation hédoniste peut s'exprimer de ces deux façons. Soit on cherche à maximiser le plaisir, soit on cherche à minimiser le déplaisir (la souffrance). Or, ces deux motivations sont liées car le résultat concret qu'elles visent est le même. L'ensemble des conditions qui satisfait une motivation hédoniste est le même, peu importe l'angle sous lequel on le spécifie. La situation est analogue avec la motivation morale. La motivation morale peut

aussi s'exprimer de deux façons. Ce que nous recherchons positivement est lié à ce que nous essayons d'éviter. Or, lorsque nous ne nous conformons pas à nos obligations morales, nous risquons d'être puni, soit par le blâme, soit par une autre forme d'exclusion des rapports sociaux. Voilà donc ce que nous tâchons d'éviter par la motivation morale : le rejet social. Or, le pendant positif de cela est le besoin fondamental de se sentir inclus dans la société de nos congénères, ce qui est un besoin faisant partie de la famille des besoins d'attachement. Ce que l'on recherche, par la motivation morale, est donc lié à des besoins égoïstes d'attachement. Par conséquent, dans la mesure où l'on peut dire que la conséquence du refus de la moralité est exclusivement le rejet social, on peut dire que toutes les motivations morales sont liées à la satisfaction de besoins fondamentaux égoïstes.

On peut donc expliquer la présence de la moralité en référence à la satisfaction des besoins fondamentaux identifiés. Cela n'enlève rien à la noblesse des règles morales. Damasio est de cet avis : « j'estime que la plupart des règles éthiques et des conventions sociales, aussi élevé que soit leur but, doivent être, en fait, reliées à des objectifs plus simples et à des pulsions et des instincts » (1994, 175). En résumé, il est possible que les besoins fondamentaux des adultes soient exactement les mêmes que ceux des enfants et que les motivations morales des adultes ne constituent que des moyens plus complexes de satisfaire ces mêmes besoins. Or, puisque l'on peut rendre compte de la moralité en termes de besoins fondamentaux, il en résulte qu'il serait plus parcimonieux de ne pas poser la moralité comme une sphère de motivation distincte. En somme, les besoins fondamentaux identifiés par Lichtenberg semblent couvrir aussi la motivation morale.

Cependant, à l'opposé, on pourrait trouver que Lichtenberg en met trop dans sa théorie. Évidemment, en mettre beaucoup permet d'éviter la charge de réductionnisme.

Ainsi, selon Fosshage (1995), avec Freud, on voyait la motivation humaine comme dépendant de deux pulsions de base, à savoir la pulsion sexuelle et la pulsion agressive. Toutefois, pour arriver à expliquer l'ensemble des comportements humains avec ces deux besoins, on devait faire violence au caractère distinct de certaines expériences. Notamment, les expériences d'attachement étaient réduites à une forme de sexualité. Beaucoup de psychologues ont fini par se rendre compte du caractère distinct de la motivation d'attachement. Cependant, à leur tour, certains ont fait l'erreur de voir dans les besoins d'attachement la motivation ultime de toute l'expérience, ce qui, encore une fois, faisait violence à d'autres expériences qui semblaient véritablement distinctes des motivations d'attachement. Bref, une théorie de la motivation large, comme celle de Lichtenberg, évite tous ces écueils et considère que toutes ces motivations visent à satisfaire des besoins également fondamentaux. Mais est-ce trop facile? Dès que l'on voit un certain comportement, on peut immédiatement postuler l'existence d'un besoin fondamental sous-jacent. Les besoins de Lichtenberg sont-ils tous des besoins, au sens fort du terme?

Selon Thomson, un besoin est inévitable s'il n'y a rien qu'une personne peut faire dans le futur pour l'éviter et s'il n'y a rien qu'une personne aurait pu faire dans le passé pour éviter son acquisition (1987, 29). Je crois que les besoins de Lichtenberg satisfont à cette condition. Tout d'abord, puisque ces besoins ont été observés chez des bébés presque naissants, on peut raisonnablement dire que rien n'aurait pu être fait dans le passé pour éviter leur acquisition. L'autre condition semble moins certaine. En effet, il semble possible que, suite à certains événements, une personne en vienne à ne plus être motivée par la satisfaction de certains de ces besoins. Cependant, cela ne peut pas se produire sans que la personne subisse des dommages physiques ou psychologiques importants. Par

exemple, il semblerait que les psychopathes ne soient plus motivés par des besoins d'attachement. De même, les personnes déprimées ne semblent plus motivées par les besoins d'exploration. Premièrement, il n'est pas du tout évident que ces personnes n'éprouvent plus les besoins en question. Ils les ressentent peut-être simplement différemment ou moins fréquemment. Mais même s'il s'avérait exact que ces personnes ne sont plus animés par les besoins en question, le point important demeurerait. En effet, pour en arriver à ces états, ces personnes doivent avoir vécu des expériences extrêmement douloureuses. On peut donc légitimement penser qu'il n'est pas possible d'abandonner les besoins fondamentaux identifiés par Lichtenberg sans subir de tort (Thomson, 1987). Conséquemment, les besoins identifiés par Lichtenberg sont réellement des besoins, au sens fort du terme.

De la commensurabilité des besoins fondamentaux

Nous avons vu que les systèmes motivationnels sont en constante réorganisation hiérarchique. Le fait que la hiérarchie des systèmes motivationnels puisse se réorganiser de cette façon devrait nous amener à considérer un point supplémentaire. En effet, cette hiérarchie implique que, à un moment donné, la satisfaction d'un certain besoin devienne plus urgente que la satisfaction d'un autre besoin. Or, ressentir que la satisfaction de nos besoins est hiérarchiquement organisée présuppose un point commun de comparaison. Effectivement, si les besoins étaient incommensurables, sur quoi pourrions-nous baser l'affirmation selon laquelle un besoin est plus urgent qu'un autre? Quand deux besoins distincts se font sentir en même temps, la possibilité de les organiser hiérarchiquement implique donc la possibilité de mesurer leur urgence respective selon un barème commun. Ainsi, quand j'ai faim mais que je veux faire la grève de la faim pour défendre une cause,

quelque chose doit me permettre de déterminer quel besoin est le plus urgent. Par conséquent, la question peut se formuler comme ceci : sur quoi se base la détermination de la priorité de nos motivations?

Le soi

Selon Lichtenberg, au fondement de la commensurabilité des systèmes motivationnels se trouve le concept de « soi ». Le soi, selon les tenants contemporains de la psychologie du soi, est le 'réceptacle' de l'expérience. Évidemment, il ne faut pas comprendre ce réceptacle comme étant une structure matérielle. Il faut plutôt le comprendre comme étant le principe qui organise l'expérience en un tout cohérent. C'est le soi qui intègre toute la panoplie de nos impressions du monde en une vision unique. Ce rôle du soi dans l'organisation même de toute expérience fait que sa stabilité est très importante. De façon imagée, on peut dire que lorsque le réceptacle que constitue le soi est brisé, il ne peut plus recevoir l'expérience afin de l'organiser, ce qui est très grave. Or, ce qui maintient la stabilité de ce réceptacle est la satisfaction de nos besoins fondamentaux. En effet, selon Lichtenberg : « Need satisfaction is fundamental to the maintenance of self-cohesion » (1989, 12). La « cohésion du soi » est le terme technique employé pour désigner un soi qui est en mesure de jouer efficacement son rôle d'organisation de l'expérience. Les besoins fondamentaux sont donc susceptibles d'être comparés au niveau de leur effet sur le soi. Effectivement, selon cette optique, tous les besoins non satisfaits menacent de « fragmenter » le soi (ce qui est le terme technique pour désigner l'état non cohésif du soi). L'urgence des besoins se mesure donc en fonction de l'effet sur le soi. Les besoins les plus urgents sont ceux qui menacent le plus la cohésion du soi. La satisfaction d'un besoin rend le soi plus cohésif.

Nous pouvons voir une confirmation de cette position dans l'observation des pathologies mentales. En effet, le travail clinique de pointe avec les personnes atteintes de schizophrénie montre que ces personnes ont souffert de lacunes extrêmes quant à la satisfaction de leurs besoins fondamentaux, ce qui a eu pour effet de « fracasser » leur soi (Atwood, 2006). Or, on dit souvent de ces personnes qu'elles ont perdu le contact avec la réalité précisément en raison du fait qu'elles ont d'énormes difficultés à intégrer leur expérience du monde en un tout cohérent. Cela témoigne bien de l'état de fragmentation de leur soi, lequel ne peut plus jouer son rôle d'organisateur de l'expérience. Conséquemment, puisque la non satisfaction des besoins fondamentaux fragmente le soi, on peut dire que c'est l'effet sur le soi qui permet de déterminer la priorité de différents besoins. Un besoin plus urgent est un besoin qui fragmente le soi davantage qu'un autre besoin. Ainsi, pour revenir à mon exemple de grève de la faim, ce qui va déterminer si je vais préférer manger ou défendre ma cause est lié à l'état de mon soi. Si sacrifier ma cause menace davantage la cohésion de mon soi que la faim, alors je vais vouloir continuer à jeûner pour la défendre. À l'opposé, si ma faim fragmente mon soi plus que ne le ferait l'arrêt de la grève, je vais abandonner ma grève. En définitive, pour Lichtenberg : « the self-as-the-container concept best fits this way of viewing motivation » (1989, 12).

Le plaisir

Ces idées sur le soi peuvent paraître abstraites mais elles correspondent à quelque chose de très intuitif. En effet, je crois que le concept de « cohésion du soi » est suffisamment analogue à l'idée traditionnelle de « plaisir » pour pouvoir s'y rattacher. De fait, Lichtenberg dit que lorsque nos besoins fondamentaux sont comblés (lorsque notre

soi devient plus cohésif), nous éprouvons « un état affectif particulier, caractérisé par un sentiment de cohésion, de sûreté et de vigueur » (1989, 12). Il y a donc un certain sentiment qui procède de la satisfaction de nos besoins. Or, selon Zimmerman, ce sentiment est le plaisir : « it is good that people's needs be satisfied because this brings them pleasure » (2004, 3). Conséquemment, puisque les deux auteurs s'entendent pour dire que la satisfaction des besoins cause un certain sentiment positif, alors il est plausible de penser que leurs concepts sont près l'un de l'autre. Ainsi, on peut dire que lorsque le soi devient plus cohésif, nous ressentons un certain plaisir.

Cependant, le concept de plaisir peut renvoyer à plusieurs idées. Il faut donc prendre soin de souligner laquelle de ces idées correspond à la cohésion du soi. Tout d'abord, selon Orange : « Pleasure and pain are qualities of experience, not things in themselves » (1995, 94). Le plaisir n'existe pas isolément. Il n'y a donc aucune raison de poser que le plaisir est un sentiment qui se superpose aux émotions de base. Par exemple, le fait d'éviter un chien m'apporte sans contredit un certain soulagement que l'on pourrait qualifier de plaisant, mais cela ne m'apporte pas du soulagement accompagné de plaisir. Le plaisir est la qualité de l'état qui survient de la satisfaction des besoins et non pas quelque chose de différent. C'est pour cette raison que Crisp affirme que « pleasure is most effectively pursued indirectly. If I consciously try to maximize my own pleasure, I will be unable to immerse myself in those activities, such as reading or playing games, which do give pleasure » (2005, 7). Le plaisir est donc un qualificatif de l'expérience et pas un état avec une existence autonome. Il est possible de comprendre le plaisir comme étant un synonyme de « joie » ou d'une autre émotion positive. Cependant, ce n'est pas ce type d'émotion que je veux désigner par mon usage du mot « plaisir ». Je veux désigner le caractère positif d'une certaine expérience. Si on comprend le plaisir de cette

façon, alors il est aisé de voir quel lien le plaisir entretient avec la cohésion du soi. En effet, les deux sont des conséquences de la satisfaction de nos besoins fondamentaux. Ainsi, quand nous avons besoin de quelque chose, nous ressentons un état que l'on pourrait qualifier de douloureux, c'est-à-dire de non plaisant. Selon les psychologues du soi, cela correspond à une fragmentation du soi (une diminution de la cohésion du soi). Quand notre besoin est satisfait, nous ressentons un état qui pourrait être qualifié de plaisant alors même que notre soi devient plus cohésif. Le concept de « plaisir » et le concept de « cohésion du soi » sont deux façons de décrire l'état qui provient de la satisfaction des besoins. En somme, le concept de cohésion du soi correspond au concept de plaisir.

Pour revenir à la question initiale de la section, on peut donc dire que ce qui permet de mesurer l'urgence respective de besoins concurrents est l'intensité du plaisir (ou du déplaisir) associée à chaque besoin. Le schéma est identique à celui impliquant le soi. Quand je souffre, c'est que mon soi se fragmente et quand je ressens du plaisir c'est que mon soi devient plus cohésif. Ainsi, à un moment donné, chaque besoin non satisfait cause une certaine souffrance et la satisfaction de chacun de ces besoins promet un certain plaisir. Les besoins les plus urgents sont donc ressentis comme étant ceux dont la satisfaction promet le plaisir le plus intense (ou ceux dont la négligence promet la souffrance la plus forte). Cela est de l'hédonisme psychologique, à savoir la doctrine selon laquelle les êtres humains agissent toujours dans la poursuite de ce qu'ils pensent qui leur donnera la plus grande somme nette de plaisir versus souffrance (Crisp, 2005, 5). Ainsi, dans mon exemple de grève de la faim, ce qui va déterminer si je mange ou si je continue la grève est l'intensité du plaisir rattaché à chaque possibilité. Si je retire plus de plaisir de la grève que je n'en retirerais de la consommation de la nourriture, alors je vais

continuer la grève. Au contraire, si ma faim me fait souffrir davantage que l'idée d'abandonner ma grève, alors je vais manger. En résumé, le plaisir est une autre façon de se référer au barème commun par lequel les besoins fondamentaux sont commensurables.

Cela est-il plausible? Il semble que, parfois, nous devons sacrifier notre plaisir pour satisfaire nos besoins. Par exemple, je retirerais sans doute plus de plaisir en restant à la maison le matin plutôt qu'en me levant pour aller travailler. Mais travailler me permet de gagner l'argent nécessaire à la satisfaction de mes besoins. Je vais donc sacrifier mon propre plaisir pour pouvoir satisfaire mes besoins. Pour répondre à cette objection, il faut se rappeler un point essentiel. C'est que le plaisir que j'essaie de décrire ici n'est pas une émotion concrète (comme l'amusement, par exemple). Le plaisir est une qualité de l'expérience qui résulte de la satisfaction de nos besoins fondamentaux. En ce sens, il se pourrait que je retire plus d'amusement à rester chez moi le matin à lire un bon livre, que je n'en retirerais en allant m'adonner à mon emploi abrutissant, mais que je retirerais plus de plaisir en allant à mon emploi qu'en restant chez moi à lire. Pour bien le comprendre, il faut aussi se rappeler que les motivations résultant de nos besoins sont en compétition constante. Considérons un exemple simplifié. Ainsi, imaginons que, le matin, j'aie toujours deux motivations en compétition : je veux à la fois rester chez moi et aller travailler. Maintenant, ce qui va déterminer si je fais un ou l'autre est la quantité nette de plaisir résultant de l'effet sur l'ensemble de mes besoins fondamentaux. Concernant le fait de rester à la maison, cela satisferait un besoin de repos physique et un besoin d'exploration (en lisant un bon livre). Par contre, cela négligerait un besoin d'attachement (car mes collègues et mon patron seraient en colère contre moi). Maintenant, le plaisir rattaché à mon repos supplémentaire et mon exploration sont assez faibles. Par contre, la souffrance liée à la négligence de mon besoin d'attachement est très

forte. La somme nette de plaisir associée à cette possibilité est donc très basse. Concernant le fait d'aller travailler, l'effet sur mes besoins serait opposé. Toutefois, le fait de négliger mon besoin de repos et d'exploration me donnerait une souffrance minime, alors que le plaisir associé au fait d'être apprécié par mes collègues est immense. La somme nette de plaisir liée au fait d'aller travailler est donc bien supérieure à la somme nette de plaisir liée au fait de rester à la maison. Je vais conséquemment aller travailler, et ce même si je sais que je ne vais ressentir aucun amusement dans ma journée de travail. Il est donc faux qu'aller travailler n'est pas une façon de maximiser notre plaisir. En somme, il apparaît que le plaisir explique bien la façon par laquelle les besoins sont comparables.

Le besoin fondamental de l'être humain

Selon mes définitions, les concepts de « cohésion du soi » et de « plaisir » sont synonymes. Chacun de ces concepts entend décrire le barème commun qui permet de déterminer la priorité des motivations. Un besoin est plus urgent qu'un autre s'il menace davantage la cohésion du soi ou s'il promet un plaisir plus intense. Toutefois, cela veut donc dire que la motivation visant à satisfaire un besoin fondamental dépend d'un élément encore plus fondamental. Effectivement, je suis motivé à répondre à un de mes besoins fondamentaux en vertu du fait que cela va m'apporter du plaisir, par exemple. Dans ce cas, les besoins fondamentaux ne sont plus réellement « fondamentaux ». En effet, si nous nous demandons pourquoi j'ai un besoin de sécurité physique, nous voyons que, ultimement, c'est parce que j'ai un besoin encore plus fondamental, à savoir le besoin de maximiser mon plaisir, par exemple. Par conséquent, à parler strictement, l'être humain n'a qu'une seul besoin fondamental. Il s'agit du besoin de maintenir la cohésion

du soi, qui est équivalent au besoin de rechercher du plaisir.¹ Ces deux besoins sont donc deux façons de nommer un seul et même besoin, que l'on pourrait peut-être nommer le besoin fondamental de rechercher son propre bien.²

Cependant, il n'est pas très informatif de dire que l'être humain est fondamentalement motivé par la recherche de son propre bien. De fait, il s'agit presque d'une tautologie. En effet, on pourrait possiblement définir ce qu'est la motivation, de façon générale, comme étant précisément le fait de rechercher son propre bien. Dans ce cas, demander quelle est la motivation d'un être particulier serait équivalent à demander quel est le bien que recherche cet être. Par exemple, demander ce qui motive une crevette à agir revient à demander quel est le bien que la crevette recherche. Conséquemment, si on dit que notre motivation fondamentale est la recherche de notre propre bien, cela revient à dire que le bien que nous recherchons est notre propre bien. Or, cela est, sinon tautologique, du moins peu informatif.

Pour énoncer quelque chose de substantiel au sujet de la motivation, il faut donc remonter à un niveau moins fondamental mais qui demeure aussi universel. Effectivement, à mon avis, la conception des besoins fondamentaux la plus informative est celle qui sera la plus particulière possible. Cependant, cette conception doit rester universelle sous peine de ne plus représenter les besoins fondamentaux du genre humain au complet. À la question « quel est le bien de l'être humain », il faut donc donner la réponse qui représente le niveau le plus particulier possible tout en restant universel. Par conséquent, dire que le besoin fondamental de l'homme est « rechercher du plaisir » ne

¹ D'un point de vue évolutif, on pourrait dire que ce qui nous procure du plaisir est ce qui tend à favoriser la reproduction de l'espèce (voir la section intitulée *Discussion de la rationalité des émotions*).

² Voir la section intitulée *Discussion de la théorie de Lichtenberg* pour une discussion sur la possibilité d'expliquer les motivations altruistes en termes de motivations égoïstes.

convient pas parce que ce besoin est composé de besoins plus particuliers mais tout aussi universels, à savoir les besoins liés aux exigences physiologiques, les besoins d'exploration et d'affirmation, les besoins sensuels et sexuels, les besoins d'attachement et les besoins d'aversion. De fait, ces derniers besoins nous donnent des informations beaucoup plus utiles pour comprendre la motivation du genre humain que le besoin de rechercher du plaisir. En résumé, bien que, en vérité, la recherche de notre propre bien constitue notre seul besoin réellement fondamental, je propose de restreindre l'utilisation de ce terme aux besoins universels les plus particuliers, comme ceux auxquels réfère la théorie de Lichtenberg.

3. La fonction des émotions

De la peur aux autres émotions

Nous avons maintenant vu les deux éléments de la cause de la peur. La peur est un effet qui est causé par 1) un input, c'est-à-dire une information qui pénètre la conscience; et 2) une instruction, c'est-à-dire un ordre qui énonce que si l'input survient alors il faut déclencher la peur. Nous avons ensuite vu que l'instruction qui prescrit la peur est conçue en fonction d'un besoin fondamental de sécurité. De fait, c'est parce que nous avons ce besoin de sécurité qu'un objet peut être perçu comme dangereux et ainsi provoquer la création d'une instruction prescrivant la peur. Maintenant, je crois que notre analyse nous a donné tous les outils nécessaires pour bien comprendre la fonction générale de la peur. Ainsi, la peur est un moyen que l'organisme utilise pour se rappeler qu'un input donné a constitué une menace pour son besoin fondamental de sécurité par le passé. Pour revenir à mon exemple central, ma peur des gros chiens a donc pour fonction de me rappeler que ces chiens ont déjà contrarié mon besoin fondamental de sécurité physique et qu'ils sont donc potentiellement dangereux. Cette fonction est infiniment utile pour me guider dans mes choix d'action. Dylan Evans l'exprime avec humour : « A life without fear might be less painful but it would also be a lot shorter » (2001, 40)!

Toutefois, la peur n'est pas la seule émotion. De façon intuitive, les états que l'on considère comme des émotions incluent aussi la joie, la honte, la colère, la jalousie, l'admiration, la peine, la surprise et l'amour, entre autres. Il est donc naturel de vouloir ensuite déterminer si la structure de la fonction que j'ai isolée ne caractérise que la peur, ou bien si cette structure décrit la fonction de toutes les émotions. À mon avis, le niveau de généralité avec lequel nous avons abordé l'analyse de la peur peut nous donner

confiance dans le fait que nous avons saisi une réalité qui appartient à toutes les émotions. De fait, selon moi, en général, l'émotion est le moyen qu'utilise l'organisme pour se rappeler comment un input donné a influencé ses besoins fondamentaux par le passé. Une autre façon de l'exprimer serait de dire que ce sont les émotions qui nous informent de notre relation aux inputs, dans le but de nous permettre de faire des choix d'actions plus éclairés. Descartes est de cet avis lorsqu'il dit que « l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles » (1649, 52). Pour se convaincre du fait que toutes les émotions sont fonctionnellement structurées de la même façon que la peur, je vais examiner les éléments de notre analyse de la peur de façon à déterminer si certains de ces éléments causent problème lorsqu'on tente de les appliquer à d'autres émotions.

D'abord, en ce qui concerne les deux causes de la peur, je ne vois pas de raisons de vouloir douter de leur rôle dans toute émotion. Débutons avec l'input, c'est-à-dire la pensée ou la perception qui initie l'émotion. Ainsi, qu'une émotion ne puisse pas se manifester spontanément (c'est-à-dire sans pensée ou perception préalable) est assez convaincant. En effet, si les émotions se déclenchaient indépendamment de toute forme d'input, elles seraient toujours imprévisibles, et ce même pour la personne la mieux informée de son histoire personnelle. Or, les émotions sont au moins parfois prévisibles. Pour une personne bien informée de son histoire personnelle, les émotions sont même généralement prévisibles. Une façon de voir cela est d'observer ce qui se passe quand on lit des romans. Dans un roman, notre connaissance du personnage peut nous permettre de prévoir les émotions que celui-ci va ressentir dans les situations qu'il rencontre. Si on réussit à prévoir les occurrences de joie, de colère, d'admiration et de désespoir, par exemple, c'est précisément parce qu'elles se déclenchent en relation avec un input donné.

Les émotions doivent donc de toute nécessité être causées par une pensée ou une perception, tout comme c'était le cas pour la peur. De même, le rôle de l'instruction dans toute émotion est indubitable : sans instruction, il est impossible, suite à un input donné, de déterminer s'il faut déclencher l'amour, le dégoût, la convoitise, la peur ou n'importe quelle autre émotion. Or, ces émotions se déclenchent sans aucune difficulté. Il existe donc nécessairement des instructions qui déterminent quelles émotions doivent être déclenchées suite à un input donné. Cependant, si on exclut l'input et l'instruction, les seuls autres éléments dont j'ai parlé sont les besoins fondamentaux. Par conséquent, le doute ne peut se porter qu'au niveau des besoins fondamentaux.

Émotions et besoins fondamentaux

Je concède que, par rapport aux besoins fondamentaux, mon exemple central de peur peut sembler arbitraire. Effectivement, alors que la peur pointe incontestablement vers un besoin fondamental (de sécurité physique), d'autres émotions sont moins facilement associables à des besoins fondamentaux. Par exemple, qu'en est-il de l'admiration? Existe-t-il un besoin fondamental qui expliquerait la présence de cette émotion? Il est vrai que c'est difficile à déterminer de façon nette et définitive. Cependant, je crois que cette ambiguïté est redevable au fait que le concept courant d'admiration possède plusieurs significations différentes. En effet, si on essaie de réduire cette polysémie en considérant des exemples précis, on voit que la difficulté s'estompe grandement. Examinons donc des situations particulières. Ainsi, j'ai récemment ressenti une grande admiration pour le psychologue George Atwood, lors d'une conférence qu'il donnait. Cet homme représentait pour moi un modèle non seulement comme orateur mais aussi comme être humain, en raison de ses qualités interpersonnelles. Dans mon cas, il ne

fait aucun doute que l'admiration que je ressentais à ce moment était liée à la catégorie des besoins d'attachement. Ses propos me faisaient sentir validé dans ma perception du monde et m'ont mené à le percevoir comme un guide dont je voudrais la compagnie dans la poursuite de mes idéaux. Dans un autre ordre d'idées, j'ai récemment aussi ressenti de l'admiration en regardant la ville de Montréal du sommet du Mont-Royal. Cette forme d'admiration se rapproche de ce que les anglophones appellent *awe*. Dans mon cas, cette admiration était liée à la famille des besoins d'exploration. Je me sentais appelé à m'imprégner de cette vision majestueuse car elle offrait une multitude de stimuli nouveaux et intéressants. En somme, dans les deux cas, l'admiration pointe vers un besoin fondamental.

Un autre exemple qui peut sembler difficile concerne la colère. Il peut sembler douteux que la colère soit associée à un besoin fondamental. Observons un cas de colère. Intuitivement, lorsque nous sommes en colère c'est que nous avons été traité d'une façon que nous percevons insultante. Par exemple, récemment, j'ai été voir une physiothérapeute pour une blessure à la cheville. En discutant avec elle, j'ai compris que le médecin que j'avais été voir auparavant avait fait preuve d'incompétence avec moi car il m'avait mal informé. Cela m'a mis en colère envers le médecin parce que c'était tout comme si celui-ci, en me disant n'importe quoi, m'avait manqué de respect. Maintenant, y a-t-il un besoin fondamental au fond de cette colère? En fait, il y en a au moins deux. Effectivement, la colère est une réaction aversive. Comme je l'ai déjà dit, la colère témoigne d'un besoin fondamental de manifester l'écart entre une situation donnée et un certain besoin. La colère est donc d'abord une émotion liée à nos besoins fondamentaux d'aversion. Cependant, la catégorie des besoins d'aversion est elle-même fonction d'autres besoins fondamentaux. Ainsi, on peut réagir aversivement à la frustration d'un

besoin de n'importe quelle classe de besoins fondamentaux. On peut donc être en colère parce sont frustrés des besoins sensuels ou sexuels, des besoins d'attachement, des besoins de régulation des exigences physiologiques ou encore des besoins d'exploration. Dans mon exemple, ma colère est liée à la frustration de besoins d'attachement. J'ai besoin de sentir que les personnes m'apprécient et une façon pour le médecin de me le faire sentir aurait été de me donner des informations adéquates sur mon état de santé. Pour le répéter, la colère est donc liée à nos besoins d'aversion, c'est-à-dire le besoin de réagir lorsque nos autres besoins ne sont pas satisfaits. J'ai donné un exemple de colère liée à un besoin d'attachement mais on pourrait en donner d'autres liés aux autres besoins.

La honte constitue une autre émotion qui semble difficilement liée à un besoin fondamental. Examinons un exemple précis. Quand j'étais enfant, il m'arrivait d'uriner sur mon lit pendant mon sommeil. Dans ces moments, je ressentais généralement un sentiment pénible de honte. Mais ce sentiment était-il lié à un besoin fondamental? Je crois que oui. Tout d'abord, en analysant ce qui se passe lorsque l'on éprouve de la honte, on voit que celle-ci émerge lorsqu'il s'avère que nous ne sommes pas à la hauteur d'un certain idéal auquel on aspire. Ainsi, mes parents m'avaient fait sentir que l'idéal vers lequel je devais tendre était de passer la nuit sans uriner au lit. C'est en raison du fait que je n'ai pas été à la hauteur de cet idéal que j'ai éprouvé de la honte. Mais cela, encore une fois, témoigne sans l'ombre d'un doute d'un besoin d'attachement. L'idéal que mes parents m'ont imposé a été perçu comme une condition préalable à leur amour complet. Je ressentais que je me devais d'atteindre cet idéal pour que mes parents m'acceptent totalement. De cette façon, on peut encore voir comment les idéaux moraux peuvent être dépendants de besoins fondamentaux. En effet, les idéaux moraux ont une forte ressemblance avec les idéaux parentaux. De façon analogue aux idéaux parentaux, les

idéaux moraux peuvent être conçus comme constituant un profil de personnalité que nous devons atteindre afin d'être accepté par nos pairs comme un membre à part entière de la société. De fait, lorsque nous commettons des actes immoraux, nous avons tendance à en être honteux (dans la mesure où les règles morales sont effectivement tenues comme des idéaux). En résumé, il apparaît que la honte est liée à des besoins fondamentaux d'attachement.

Je vais considérer un dernier exemple d'une émotion qui n'est pas immédiatement associée à un besoin fondamental, à savoir la compassion. Tout d'abord, le mot « compassion » désigne habituellement une certaine forme de pitié à l'égard de la souffrance d'autrui. Par exemple, un de mes amis s'est fait opéré parce qu'il avait des pierres dans la vésicule biliaire. Avant l'opération, je suis allé le voir à l'hôpital et, étant témoin de sa souffrance, j'ai ressenti une vague de compassion à son égard. Quel besoin fondamental explique la présence de cette émotion? À mon avis, c'est, une fois de plus, un besoin d'attachement. L'amitié que je porte à cette personne me porte à accorder une grande valeur au sort qu'elle subit. Si mon ami souffre, je suis porté à compatir avec lui. On peut se convaincre de la présence de besoins d'attachement au fondement de la compassion en imaginant ce que l'on ressentirait si la même chose était arrivée à une personne que l'on méprise. Il y a fort à parier qu'aucune compassion ne se ferait sentir. S'il y a de la compassion, c'est qu'il y a une certaine forme d'attachement. Je conclus donc que la compassion implique un besoin fondamental d'attachement. Par ailleurs, le fait que la compassion me pousse à vouloir rendre service à mon ami ne veut pas dire que la compassion ne m'aide pas à la fois à satisfaire un de mes propres besoins. Comme je l'ai déjà dit, les motivations altruistes peuvent dériver de motivations égoïstes. Dans le

cas présent, le moyen de satisfaire mon besoin d'attachement est précisément de montrer à mon ami que je tiens à lui en lui rendant service.

Voilà donc une description des besoins qui se trouvent au fondement de diverses émotions plus difficiles à comprendre. J'ai précédemment dit que les émotions étaient notre source d'information quant à notre relation entre les inputs et nos besoins fondamentaux. Ainsi, nous avons vu que ma peur des chiens est le moyen dont dispose mon organisme pour me rappeler que les gros chiens ont violé mon besoin de sécurité physique par le passé. Nous pouvons maintenant voir comment les exemples plus difficiles seraient décrits en utilisant les termes de cette définition fonctionnelle des émotions. Ainsi, on peut dire que l'admiration d'Atwood est le moyen de mon organisme de me rappeler que ce type de personne a favorisé l'établissement d'attachements par le passé. Quant à l'admiration de Montréal, c'est un moyen de m'informer que ce spectacle a été insuffisamment contemplé dans le passé et qu'il mérite de l'être à nouveau.¹ La colère envers mon médecin est une façon de m'informer que je devrais manifester le fait qu'un de mes besoins a été frustré, à savoir le besoin d'être apprécié. La honte liée au fait d'uriner au lit est la façon qu'utilise mon organisme pour m'informer que je risque de perdre l'amour de mes parents en raison du fait que je ne suis pas à la hauteur de leurs attentes. La compassion envers la souffrance de mon ami m'informe que cet ami est une personne envers qui j'ai un lien d'attachement important. Dans tous les cas, l'émotion est le moyen qu'utilise notre organisme pour nous informer de la façon dont un input donné a influencé nos besoins fondamentaux par le passé. Dans la section suivante, je discuterai de l'utilité d'une telle source d'information.

¹ Il serait ici utile de souligner que l'admiration de Montréal implique que l'instruction qui l'a causée est innée et très générale. En effet, cette instruction doit énoncer quelque chose comme « si l'input est nouveau alors déclencher l'admiration ».

J'ai donc examiné les émotions qui me semblaient les plus difficilement associables à des besoins fondamentaux. Puisque les cas les plus difficiles sont effectivement liés à des besoins fondamentaux, je crois que ces exemples devraient nous autoriser à conclure que toutes les émotions sont liées à des besoins fondamentaux innés. Cela n'est pas surprenant. Comme je l'ai déjà dit, si ce n'était pas le cas, nous serions bien en peine d'expliquer pourquoi, suite à un input donné, il se manifeste une réaction particulière et non son contraire : il doit y avoir un ensemble de préférences fondamentales et innées. Bref, le cas de la peur est simple à comprendre mais il n'y a aucune raison de penser que les cas moins évidents sont différents pour autant. Conséquemment, dans la mesure où il n'existe pas de contre-exemples flagrants, nous avons de bonnes raisons de conclure que toutes les émotions ont pour fonction de nous informer de la relation qu'un input donné a entretenu avec nos besoins fondamentaux.

La rationalité des émotions

Les besoins fondamentaux sont parfois appelés des fins ultimes. On les nomme de cette façon pour souligner le fait que la satisfaction des besoins fondamentaux est ce que nous recherchons ultimement, consciemment ou inconsciemment. Cette satisfaction est l'aboutissement de tous nos efforts. Toutes nos entreprises sont des moyens de parvenir à ces fins. Par ailleurs, il nous est maintenant apparu que les émotions ont pour fonction de nous informer de l'histoire de la relation entre nos fins ultimes et un input donné. Or, quand un événement s'est déjà produit dans le passé, il est déraisonnable de présumer qu'il est impossible qu'il se produise à nouveau. En effet, il semble plus plausible de présumer que ce qui est arrivé dans le passé a des chances de se produire à nouveau dans le futur. Bien sûr, cela n'est pas toujours le cas, comme nous le verrons plus bas. Dans

cette optique, on peut donc dire que lorsqu'une émotion nous rappelle comment un input donné a affecté nos fins ultimes dans le passé, cela constitue en même temps une suggestion quant aux moyens à entreprendre pour atteindre nos fins dans le futur. En d'autres mots, lorsque nous sommes en présence d'un certain input, l'émotion nous aide à déterminer quelle attitude représente le meilleur moyen d'atteindre nos fins ultimes. Ainsi, ma peur m'informe que fuir les chiens serait un bon moyen d'atteindre ma fin ultime de sécurité physique. De même, mon admiration m'informe que rechercher la présence de personnes comme Atwood serait un bon moyen d'atteindre une des mes fins ultimes (à savoir celle de vivre des relations humaines satisfaisantes). Par conséquent, on peut comprendre les émotions comme étant des états qui nous informent des moyens à entreprendre pour atteindre nos fins.

Or, dans le domaine pratique, c'est-à-dire le domaine de l'action, une des définitions les plus courantes de la rationalité est précisément la capacité de déterminer les moyens d'atteindre une fin. Effectivement, selon Peter Railton (1986), la raison pratique est instrumentale : elle donne les moyens de parvenir à des fins, mais ne donne pas les fins elles-mêmes. De fait, les fins ultimes ne sont pas choisies par la raison; elles sont biologiquement déterminées. La rationalité pratique exclut donc la détermination des fins ultimes mais englobe la totalité des façons qui permettent de trouver des moyens d'atteindre ces fins. Or, nous avons dit que les émotions ont justement pour fonction de nous permettre de trouver des moyens d'atteindre nos fins ultimes. Par conséquent, la structure fonctionnelle des émotions présente les caractéristiques essentielles de la rationalité pratique. Les émotions satisfont au critère qui permet de déterminer si une faculté fait partie de notre rationalité pratique. Nous avons certaines fins et les émotions nous aident à trouver les moyens pour atteindre ces fins. On peut donc considérer les

émotions comme un des aspects de notre faculté de raison pratique. Cela fait écho à de Sousa lorsqu'il dit que nous avons besoin d'une structure logique pour expliquer le fait que les émotions entretiennent des relations téléologiques complexes avec le monde extérieur (1987, 75). En résumé, nos émotions nous permettent donc d'être plus rationnels. En effet, il s'avère que les émotions sont nos alliées dans la quête rationnelle de nos fins ultimes. Je conclus donc en disant que les émotions sont rationnelles.

Discussion de la rationalité des émotions

Les travaux en psychologie évolutionniste tendent à confirmer la direction générale de ma position. En effet, selon Cosmides et Tooby (2000), les émotions nous aident à survivre. En fait, selon eux, la plupart des éléments de l'esprit humain ont été sélectionnés pour résoudre des problèmes adaptatifs. Voici comment cela fonctionne. Imaginons une espèce avec un certain besoin. Par le hasard des mutations génétiques, un individu de cette espèce naît avec un élément qui lui permet de satisfaire son besoin de façon plus efficace. Cet élément lui procure un avantage qui le rend mieux adapté à la vie dans son milieu. Cela se traduit par une plus grande facilité à transmettre son patrimoine génétique. Au bout de plusieurs générations, toute l'espèce est équipée de cet élément bénéfique. La plupart des éléments de l'esprit humain sont donc apparues par l'action de ce processus. En d'autres mots, l'esprit a évolué comme une collection de programmes qui nous permettent de mieux satisfaire nos besoins fondamentaux. Par exemple, nous avons un programme qui nous permet de reconnaître les visages, un programme qui nous permet de choisir un partenaire sexuel, un programme qui nous permet de réguler les cycles de sommeil et de veille, etc... Cependant, selon Cosmides et Tooby, la prolifération de ces programmes crée, à son tour, un nouveau problème. Le problème est

que l'activation simultanée de certains de ces programmes peut être conflictuelle ou mal coordonnée. Par exemple, le programme qui dirige l'acte sexuel est incompatible avec le programme qui cause la fuite d'un prédateur. Effectivement, les deux programmes commandent des comportements ne pouvant pas s'accomplir en même temps. Selon Cosmides et Tooby, il doit donc exister un programme supérieur qui permet de hiérarchiser et de coordonner l'activité des programmes de l'esprit humain évolué. Les émotions sont de tels programmes supérieurs. Les émotions permettent aux programmes de l'esprit de fonctionner de façon plus ordonnée, que ce soit en vue de satisfaire un besoin plus pressant qu'un autre ou en vue de satisfaire un besoin qui nécessite l'action concertée de plusieurs programmes. Il apparaît donc que les émotions, en harmonisant l'activité des programmes qui nous permettent d'être mieux adaptés à notre milieu, nous aident à satisfaire nos besoins fondamentaux. De façon générale, il y a donc une grande concordance avec ma position.

Cependant, dans le détail, il y a une différence importante. En effet, j'ai défendu l'idée selon laquelle les émotions ont pour fonction de nous informer de la relation entre un input et nos besoins fondamentaux. Mais pour Cosmides et Tooby, l'émotion a pour fonction de gouverner l'activité de tous les sous-programmes de l'esprit (ils en comptent au moins 18). Selon eux, l'émotion fait donc bien plus que nous informer. Toutefois, comme je l'ai souligné à maintes occasions, mon analyse se veut située à un niveau phénoménologique. Ce que je souhaite est déterminer le rôle de l'émotion dans l'économie mentale d'un sujet. Or, à ce niveau, il s'avère que l'émotion est un de nos guides dans la détermination des moyens d'atteindre nos fins. Étant donné leur lien privilégié avec les besoins fondamentaux, c'est en partie par la consultation de nos états émotionnels que nous sommes en mesure de trancher entre diverses possibilités d'actions.

Cependant, cela n'est pas en contradiction avec le fait que l'émotion modifie l'activité d'une multitude de sous systèmes. En effet, on peut aisément soutenir que, lorsque l'émotion modifie l'activité de l'organisme, elle le fait en présumant que le sujet va choisir d'agir selon ses recommandations. Toutefois, le sujet peut choisir de ne pas agir selon les recommandations d'une émotion, notamment lorsqu'il ressent une autre émotion qui lui conseille une autre ligne d'action qui lui semble meilleure. Par exemple, ma peur des chiens dirige certainement l'activité de mes 18 sous programmes. Cependant, à un niveau phénoménologique, ce que cette peur me dit est qu'éviter le chien devant moi serait un bon moyen de satisfaire mon besoin de sécurité physique. Mais je ne suis pas forcé de l'éviter. Ainsi, je peux avoir, en alternance avec ma peur, une émotion de honte qui mobiliserait aussi mes 18 sous programmes mais qui, au niveau phénoménologique, me dirait qu'affronter le chien serait un bon moyen de satisfaire un besoin d'attachement (en me conformant à un idéal social de bravoure). Il est donc possible de dire que les émotions aient pour fonction de diriger l'activités des sous programmes tout en soutenant que, au niveau phénoménologique, la fonction des émotions soit d'informer le sujet du lien entre un input et ses besoins fondamentaux dans le but de déterminer quelle action serait la meilleure possible.

Toutefois, malgré ma défense du caractère rationnel des émotions, il demeure que les émotions sont souvent comprises comme étant contraires à la raison. À mon avis, cette croyance populaire est en partie justifiée, mais il faut l'entendre correctement. Comment les émotions peuvent-elles être rationnelles et irrationnelles en même temps? L'explication réside dans une différence du contexte de référence dans lequel le jugement est émis. En effet, comme nous l'avons vu, la rationalité implique la capacité de trouver des moyens d'atteindre certaines fins. Or, puisque les fins ne changent pas (car ce sont

les besoins fondamentaux de l'être humain), la rationalité de l'émotion doit dépendre des moyens. Dans un contexte où les moyens sont appropriés pour atteindre nos fins, l'émotion sera rationnelle. Dans un contexte où ces moyens sont inappropriés, l'émotion sera irrationnelle.

Maintenant, d'après l'exposé précédent, il est aisé de voir que les émotions sont rationnelles par rapport au contexte dans lequel elles ont émergé. Par exemple, quand je me suis fait mordre par le chien de mon ami, le contexte était tel que les chiens étaient dangereux. Quand je retournais chez mon ami, ma peur était donc parfaitement rationnelle : elle m'informait que le meilleur moyen d'assurer ma sécurité physique était d'éviter ce chien. Cependant, aujourd'hui, ce chien est mort. Le contexte est donc différent. Malgré cela, je continue à avoir peur quand je vois de ces chiens qui ne m'ont pourtant jamais mordu. Aujourd'hui, ma peur des chiens semble donc irrationnelle, car, dans le contexte présent, elle ne me m'informe pas des bons moyens d'atteindre mes fins. Cela est ainsi parce que mes instructions concernant les chiens n'ont pas changé. Par exemple, je possède toujours l'instruction « si un chien se présente dans le champ visuel, alors il faut déclencher de la peur ». Cette instruction a été créée dans un contexte et est appropriée dans ce contexte seulement. Toutefois, les instructions apprises peuvent être changées. Comme nous l'avons vu, les instructions apprises relativement à un objet donné sont toujours créées par des expériences avec l'objet en question. C'est ce que veut dire Orange, lorsqu'elle dit : « The emotional memory remains embedded in the person's organizing principles, retaining much of its power until sufficient new relational experience is in place. This new experience in turn becomes emotional memory » (1995, 114). Mon expérience douloureuse avec les chiens a créé l'instruction prescrivant la peur. Ce qui va créer de nouvelles instructions concernant les chiens sera le fait de vivre des

expériences différentes avec eux. À la suite d'expériences positives avec les chiens, mes vieilles instructions tendront à être remplacées par les nouvelles. Cela est le principe classique du conditionnement comportemental. Pour guérir les phobies, on force la personne phobique à vivre des expériences positives de plus en plus intimes avec l'objet de sa phobie. Il est à noter que l'évolution de l'espèce humaine a fait en sorte qu'une expérience négative crée des instructions plus facilement qu'une expérience positive. Cela s'explique de par le fait qu'il est généralement moins coûteux pour l'organisme d'être trop prudent que trop peu prudent. Ainsi, ma phobie des chiens a été causée par une seule expérience dommageable, mais il va falloir beaucoup d'expériences positives pour enrayer cette phobie.

Les émotions paraissent donc irrationnelles lorsque le contexte a changé. En fait, il serait plus approprié de dire que les émotions incarnent un type de rationalité basé sur l'expérience et non sur l'observation. En effet, pour les émotions, la seule preuve valable du changement de contexte est le fait de vivre les expériences différentes de ce contexte. Si nous jugeons que le contexte a changé, mais que ce jugement ne s'appuie pas sur une expérience directe, nos émotions vont rester les mêmes, tout comme si le contexte n'avait pas changé. Nos émotions ne vont se modifier que lorsque nous aurons vécu des expériences qui vont permettre le changement d'instructions. En fait, du point de vue des émotions, sans expérience de ce type, le contexte demeure toujours le même. Les émotions obéissent donc à une rationalité différente de celle qui nous fait juger de l'état du monde. Quand l'expérience suffit à prouver que le contexte a changé, alors l'émotion change. Ainsi, depuis que je me suis fait mordre par le berger allemand de mon ami, j'ai systématiquement évité les chiens, si bien que je n'ai acquis aucune nouvelle expérience avec eux. Je peux penser que ma peur est irrationnelle car il me semble que le

contexte a changé, étant donné qu'aucun des chiens dont j'ai peur ne m'a jamais mordu. Cependant, pour ma peur, le contexte n'a pas changé. Ce n'est que lorsque je vais commencer à vivre des expériences positives avec les chiens que l'on pourra véritablement dire que le contexte a changé. De fait, à ce stade, mes émotions vont commencer à changer. En résumé, la rationalité de nos émotions est indépendante de la rationalité de notre jugement. Les émotions sont rationnelles en ce qu'elles se basent sur notre expérience passée pour nous informer des moyens appropriés d'atteindre nos fins ultimes. Nos jugements peuvent être prompts à décréter que les émotions sont irrationnelles. Cependant, nos émotions ne seraient réellement irrationnelles que si elles étaient complètement insensibles à un changement de contexte. Or, elles sont sensibles à de tels changements, mais à leur propre rythme (plus rapide pour les expériences négatives, plus lent pour les expériences positives). Les émotions sont prudentes, mais elles sont rationnelles.

4. Conséquences supplémentaires

Essayons maintenant d'examiner certaines des implications de la conception des émotions que j'ai défendue. Je discuterai de la possibilité des émotions inconscientes, de l'objectivité de l'information émotionnelle et de l'application de la fonction des émotions à d'autres types d'états affectifs. Toutes les positions que je vais adopter sont entendues dans la théorie que j'ai défendue mais je crois qu'il serait très utile de les formuler plus clairement. En effet, je crois que comprendre les implications de la thèse nous aidera à mieux cerner la thèse elle-même.

Des émotions inconscientes

Une première conséquence à tirer de l'exposé précédent concerne l'impossibilité des émotions inconscientes, au sens de la conscience de premier ordre¹. Cela semble intuitivement évident. Effectivement, dire que la peur pourrait ne pas comporter de caractère ressenti est absurde. Que resterait-il de la peur, par exemple, sans la sensation phénoménologique « d'avoir peur »? Pas grand-chose. En effet, « as Freud remarked, strictly speaking 'unconscious affect' is a contradiction in terms (1915e, 78) » (de Sousa, 1987, 37). Mais surtout, comme nous l'avons vu, la fonction des émotions implique que les émotions doivent être conscientes. De fait, c'est par leur caractère conscient que les émotions réussissent à nous informer de notre relation aux inputs. Si les émotions ne possédaient aucun caractère ressenti, nous n'aurions aucune façon de savoir si nous sommes en train d'éprouver une émotion quelconque. Dans ce cas, les émotions ne

¹ Voir la section intitulée *Premier élément de la cause des émotions : l'input* pour une définition des deux niveaux de conscience.

seraient plus des éléments de notre univers mental. Or, étant donné que l'information est, par définition, de nature mentale, les émotions ne pourraient donc pas nous informer. Pour se convaincre de la nature essentiellement mentale de l'information, il faut faire une distinction entre les processus physiques et la réception phénoménologique de ces processus. Par exemple, les vibrations de l'air ne sont pas, en elles-mêmes, des informations. Une information est un signal provenant d'un objet et capté par un sujet. Les vibrations de l'air deviennent des informations lorsqu'elles ont été captées puis transformées en sons par notre appareil auditif. Le son est une information car c'est un signal provenant de l'environnement (l'objet) capté par un organisme (le sujet). Bref, il ne servirait à rien d'avoir une émotion inconsciente (au sens de la phénoménologie) car elle ne pourrait pas jouer son rôle d'informatrice. Selon Prinz, Clore (1994a) est d'accord avec ce point : « emotions must be conscious in order to serve their primary function in our mental lives » (2004, 200). Pour revenir à mon exemple principal, ma peur ne pourrait donc pas être inconsciente car alors elle ne réussirait pas à m'informer que les gros chiens sont dangereux. Conséquemment, les émotions sont nécessairement conscientes. Toutefois, il convient de répéter que cela ne veut aucunement dire qu'il est impossible que les émotions soient inconscientes au sens de la conscience de second ordre. En effet, bien qu'il soit impossible qu'une émotion ne soit pas phénoménologiquement ressentie, il est bel et bien possible de ne pas être en mesure de consciemment identifier l'émotion que l'on est en train d'éprouver.

Néanmoins, Prinz croit qu'une émotion inconsciente, au sens de « non phénoménologique », est possible. Pour nous en convaincre, il donne un exemple visant à montrer la possibilité des douleurs inconscientes. Ainsi, il dit : « When we get distracted from our pains while reading novels, the mind does not stop representing the state of the

body » (2004, 202). Il conclut que la douleur doit être inconsciente car l'état du corps ne peut pas changer si rapidement. Cependant, ne pourrait-on pas simplement dire que c'est faux que l'état du corps ne peut pas changer rapidement? En effet, dans certains cas, comme dans le cas des migraines, par exemple, la nature de la douleur demeure méconnue. De fait, il n'est pas impossible que la lecture fasse temporairement cesser une migraine. Selon moi, il serait moins litigieux d'analyser un exemple de douleur aiguë. Par exemple, imaginons que je me sois fait couper une jambe. Ma douleur aura pour but de m'informer que ma jambe a subi un dommage important. Cependant, imaginons maintenant que, en attendant l'ambulance, je réussisse à ne plus ressentir de douleur en lisant mon roman. Dans ce cas, il est indéniable que mon corps continuerait à subir les effets d'un dommage important. Toutefois, est-ce que cela serait une raison de conclure que ma douleur serait inconsciente? Je ne le crois pas. Je crois que la tentation de répondre que la douleur peut être inconsciente vient d'une confusion entre l'état du corps et le signal destiné à informer de cet état. La douleur est un état phénoménologique qui a pour fonction de nous informer d'un dommage corporel. En tant que signal, la douleur est donc logiquement distincte du fait de subir un dommage corporel. Si je ne ressens plus de douleur (que ce soit grâce à la lecture ou grâce à une énorme dose de morphine), cela ne veut pas dire que mon corps se porte à merveille pour autant. Cela veut simplement dire que, contrairement à ce que dit Prinz, l'esprit cesse temporairement de représenter le corps. Si mon esprit recommençait à représenter mon corps, je ressentirais à nouveau la douleur émanant de ma jambe. En somme, on peut subir des dommages sans que l'on ait besoin de dire que l'on ressent de la douleur. Il est donc plus naturel de dire que, si on ne ressent pas de douleur, c'est que, pour une raison ou une autre, le signal a été coupé, et pas que la douleur est inconsciente. Par conséquent, puisque l'exemple de

Prinz ne nous permet pas de conclure que la douleur inconsciente est possible, il ne nous permet pas non plus de conclure que les émotions inconscientes sont possibles. Je réitère donc que les émotions inconscientes, au sens de la conscience phénoménologique, sont impossibles.

De l'objectivité des émotions

J'ai dit que les émotions apportent de l'information au sujet des inputs. Les émotions ont donc pour fonction de nous informer. Cependant, la même chose vaut pour la perception sensorielle. En fait, la fonction informative s'applique encore mieux au cas de la perception sensorielle. En effet, quand je suis en présence d'une pomme, mes sens m'apportent une foule d'informations à son sujet. Ainsi, la vision me dit que la pomme est rouge. Le toucher me dit qu'elle est lisse et froide. L'odorat me dit qu'elle sent le verger. L'audition me dit qu'elle craque sous mes dents. Le goût me dit qu'elle est sucrée. Bref, si les émotions m'apportent de l'information, alors sont-elles une forme de perception sensorielle?

Évidemment, non. Tout d'abord, pour chaque sens, il existe un ensemble d'organes qui a pour unique fonction de transformer des grandeurs physiques en sensations phénoménologiques. Ainsi, les organes visuels transforment la lumière en couleurs, les organes auditifs transforment les vibrations de l'air en sons, etc. Par contre, pour les émotions, il n'existe aucun organe dédié à la transformation de grandeurs physiques. Par conséquent, les émotions ne sont pas des perceptions directes de l'environnement. C'est ce veut dire Prinz, lorsqu'il énonce : « [Emotions] do not represent core relational themes by direct transduction » (2004, 230). Les émotions ne sont donc pas une forme de perception sensorielle. Cela n'est aucunement surprenant. En

effet, d'un point de vue objectif, extérieur au sujet, l'émotion est en bonne partie subjective. De fait, on peut dire que, puisque les émotions dépendent du contenu de notre mémoire, elles parlent autant de nous-mêmes que de la réalité. À l'opposé, puisque les sens ont des systèmes d'organes dédiés, l'information qu'ils nous apportent est plus objective. Par exemple, alors que ma belle-sœur est d'accord avec moi pour affirmer que son chien est noir et qu'il sent aigre, elle n'est pas d'accord avec moi pour affirmer qu'il est effrayant et dangereux. L'émotion de peur que je ressens et qui me fait porter ces jugements est donc en partie subjective. D'un point de vue purement objectif, elle donne plus d'information concernant mon histoire personnelle que d'information concernant les propriétés objectives du chien. Par conséquent, puisque les émotions ne donnent pas d'informations traduisant directement une réalité objective, elles ne sont pas une forme de perception sensorielle.

Cependant, il existe une autre façon de comprendre l'objectivité de la perception sensorielle. Effectivement, selon de Sousa : « Efficient perception is by definition *covariant with the environment* » (1987, 69, italiques dans l'original). Ainsi, si un sujet perçoit le bruit d'une chute d'eau et qu'il s'en éloigne, le son deviendra de plus en plus faible. De même, après le coucher du soleil, le sujet voit de moins en moins bien les couleurs. Nous pouvons donc aussi caractériser l'objectivité de la perception sensorielle en disant que la perception change en fonction des changements dans l'environnement du sujet. Or, il se trouve que les émotions possèdent elles aussi cette caractéristique de l'objectivité. En effet, d'un point de vue interne au sujet, l'émotion covarie avec l'environnement. Par exemple, à chaque fois que je vois un gros chien, j'ai peur; cette peur augmente au fur et à mesure que ce chien approche; et cette peur disparaît lorsque le chien est parti. Dans ces exemples, on voit que chaque changement de mon

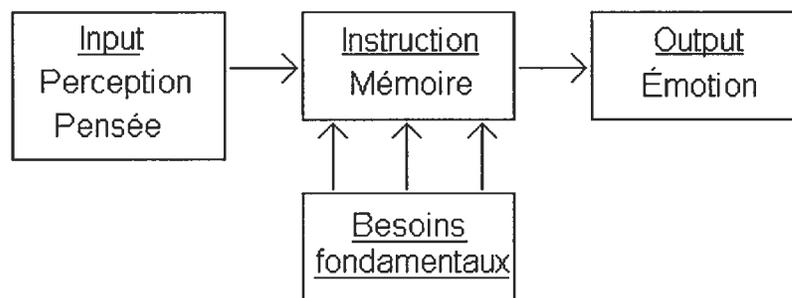
environnement correspond à un changement équivalent dans mes émotions. Par conséquent, puisque les émotions apportent au sujet de l'information qui covarie avec l'environnement, on peut dire que, d'un point de vue subjectif, les émotions sont objectives.

Toutefois, le caractère objectif des émotions ne fait pas l'unanimité. Ainsi, Anthony Kenny s'objecte à cela en disant : « Emotions, unlike perceptions, do not give us any information about the external world. We can say 'I know there was a policeman there, because I saw a flash of blue', but not 'I know there was a policeman there, because I felt a wave of hatred' » (1963, 56). Cependant, je ne crois pas que cet exemple soit convaincant. En effet, en ce qui concerne la perception sensorielle, on peut déduire la présence d'un policier d'après une tache bleue seulement si la couleur bleue est associée presque exclusivement aux policiers. Or, la situation est identique avec les émotions : si une personne ressent de la haine seulement envers les policiers, alors sa haine est toujours une bonne raison pour conclure qu'un policier est présent. À l'instar de la perception sensorielle, les émotions apportent donc une information concernant le monde externe. La seule différence avec la perception sensorielle à ce niveau est que, pour les émotions, le « monde externe » est relié à la perspective du sujet. En effet, les émotions nous parlent de notre relation avec l'environnement. Cependant, et c'est ici le point crucial, cette relation est objective. De fait, quand j'ai peur des gros chiens, cette peur m'informe d'une relation historique réelle entre moi et les chiens. Par conséquent, nous pouvons dire que les émotions représentent objectivement la relation historique du sujet à l'environnement. En conclusion, et pour répondre à la question initiale, les émotions ne sont pas une forme de perception sensorielle mais elles apportent néanmoins au sujet une information objective concernant sa relation à l'environnement. Comme le dit de Sousa :

« The ways in which emotions are subjective do not sufficiently undermine the analogy of perception to exclude a significant claim to objectivity » (1987, 149).

Du statut des états affectifs liés à nos besoins physiologiques

Maintenant, je voudrais discuter du statut de ce que je vais nommer les « états affectifs liés à nos besoins physiologiques ». J'inclus dans cet ensemble tous les états qui nous informent de l'état de notre corps, à savoir la faim, la soif, la douleur, la fatigue, etc. Je les dit « affectifs » en raison de leur caractère phénoménologique plaisant ou déplaisant. Ces états sont-ils fonctionnellement structurés comme les émotions? Avant de répondre à la question, je voudrais brièvement réviser les éléments de cette structure fonctionnelle. Premièrement, l'input est l'élément à l'endroit duquel l'émotion se veut une réponse. Cet input est soit une perception sensorielle, soit une pensée (au sens le plus large possible). Deuxièmement, l'instruction est l'élément qui énonce comment répondre à l'input. Cette instruction, qui est contenue dans la mémoire (et qui peut être innée ou acquise par l'expérience), est toujours créée en fonction de nos besoins fondamentaux. Enfin, l'output, c'est-à-dire l'émotion, est l'état que prescrit l'instruction pour répondre à l'input d'une façon qui vise à favoriser la satisfaction de nos besoins fondamentaux. Le graphique suivant schématise ces éléments.



Les états affectifs liés à nos besoins physiologiques sont-ils fonctionnellement structurés comme les émotions? Premièrement, il est indéniable qu'il existe des différences importantes entre ces états et les émotions. Ainsi, alors que toutes ces sensations concernent l'état de notre corps, les émotions concernent le monde extérieur. De plus, la faim, la soif et la fatigue (mais pas la douleur) sont des états cycliques, c'est-à-dire que ces états reviennent par eux-mêmes périodiquement. À l'opposé, les émotions sont ponctuelles : si l'input approprié est absent, elles peuvent ne pas se manifester pendant longtemps. Toutefois, mon but ici n'est pas de nier l'existence de toute différence entre ces états et les émotions traditionnelles. Au contraire, mon but est simplement de souligner qu'il existe, au-delà de ces différences, une essence commune qui les unit entre eux.

J'ai déjà implicitement parlé de ma position à cet égard lorsque j'ai discuté des besoins fondamentaux selon Lichtenberg. En effet, à ce moment, j'ai dit que puisque mon analyse se situe au niveau de la phénoménologie intrapsychique, il faut considérer le besoin de régulation des exigences physiologiques comme étant de même nature que les besoins plus spécifiquement psychologiques. De fait, au niveau psychologique, la faim, la soif, la douleur et la fatigue ont la même fonction que les émotions traditionnelles. Effectivement, ces sensations constituent notre source d'informations quant à l'état de nos besoins fondamentaux. Pour simplifier la discussion, je ne vais que parler de la faim mais ce que je vais dire s'applique aussi bien à la soif, la douleur et la fatigue. Voici la question que j'examinerai : le fonctionnement de la faim est-il suffisamment analogue au fonctionnement des émotions pour que l'on puisse dire que la faim et les émotions partagent une essence commune? Je crois que pour bien comprendre ma réponse, il faut

se rappeler que, alors que les émotions ont le monde extérieur comme cadre de référence, le cadre de référence de la faim est le corps. Il résulte de cela qu'il n'est pas pertinent de vouloir tracer une comparaison stricte entre la faim et les émotions. Par exemple, Nussbaum remarque que, dans la faim, le corps nous « pousse » vers la satisfaction, alors que, dans l'émotion, l'environnement nous « tire » vers la satisfaction (2001, 131). Cela est vrai et s'explique par la différence dans leur cadre de référence. Ce qu'il faut faire, à mon avis, c'est de vérifier si, au sein de leur cadre de référence respectif, la faim remplit une fonction analogue à la fonction des émotions.

Or, si nous reprenons notre schéma des émotions, je crois que nous pouvons aisément voir que la faim et les émotions sont fonctionnellement structurées de la même façon. Débutons avec l'input. La faim est une réponse à un input. En effet, c'est lorsque notre organisme perçoit que son taux de sucre est bas que nous ressentons la faim. Évidemment, cette perception n'est pas une perception sensorielle du monde extérieur. Cependant, dans le cadre de référence du corps, il est indéniable que le fait de capter le signal que constitue le taux de sucre sanguin soit une forme de perception. Maintenant, il est aussi indéniable que la faim soit prescrite par une instruction innée. Effectivement, sans une telle instruction, le corps ne saurait pas comment traiter la perception du taux de sucre. Pour s'en convaincre, il suffit de souligner le fait que certaines personnes lésées au cerveau ne ressentent plus la faim. Or, puisque ces personnes ont quand même besoin de nourriture, ce n'est donc pas en raison du fait que leur taux de sucre est toujours stable qu'ils n'ont plus faim. Conséquemment, leur faim est absente car leur corps ne sait plus comment traiter l'input du taux de sucre. Cela montre donc que l'instruction qui énonce comment traiter cet input a du être détruite par les lésions cérébrales. De plus, il est indubitable que cette instruction existe en fonction de nos besoins fondamentaux. De fait,

c'est parce que nous avons le besoin de nutrition que notre corps nous informe que nous devrions manger. Sans ce besoin, cette instruction n'existerait pas. En somme, l'output, c'est-à-dire la faim, est donc l'état que prescrit l'instruction pour répondre à l'input d'une façon qui vise à favoriser la satisfaction d'un besoin fondamental. Par conséquent, le schéma fonctionnel de la faim est identique à celui des émotions. Tout comme les émotions, la faim, la soif, la douleur et la fatigue sont donc rationnelles : elles sont une source d'information quant aux moyens à adopter pour atteindre nos fins ultimes.

Conclusion

En résumé, il apparaît que la structure fonctionnelle des émotions décrit non seulement le fonctionnement des émotions proprement dites, mais aussi le fonctionnement des états affectifs liés à nos besoins physiologiques. En fait, il ne serait pas exagéré de dire que tout notre univers affectif est rationnel. En effet, chaque état affectif, que ce soit la faim, la joie, la douleur, la haine, l'envie ou encore la fatigue, a pour fonction de nous informer des moyens à entreprendre pour atteindre nos fins ultimes.

Selon Griffiths, il n'est pas plausible de penser que tous ces états puissent servir une fonction commune. En effet, selon lui : « Current hypotheses about the functions of different emotions point exactly in the opposite direction » (1997, 246). Cependant, je crois que cette divergence d'opinion ne traduit qu'une différence du niveau de généralité utilisé pour conduire l'analyse. Ainsi, il ne fait aucun doute qu'à un niveau très particulier, chaque émotion a une fonction différente. Par exemple, la peur nous incite à fuir un danger, alors que l'admiration nous convie à fréquenter l'objet admiré. Plus encore, au niveau le plus particulier possible, chaque catégorie que l'on utilise pour découper notre univers affectif est plus ou moins arbitraire. Effectivement, ces catégories sont variables et dépendent de l'histoire de nos sociétés. Evans l'a remarqué en discutant de l'émotion japonaise d'*amae*. Il dit à son sujet : « People all over the world experience this emotion, but only some of them have a word for it » (2001, 2). De la même façon, des émotions « identiques » peuvent avoir des significations totalement différentes pour des individus différents. Par exemple, la peine que je ressens quand je lis dans les journaux qu'un jeune est mort dans un accident d'auto n'a rien à voir avec la peine que

ressent la mère de ce jeune. Orange exprime avec beauté le caractère unique de l'expérience en disant :

« When we attempt to extract an 'affect' from the continuity and complexity of any emotional life, and use that affect to explain something, we make two mistakes. First, we abstract and extract what is inextricable. Second, we may violate the integrity of the person's experience» (1995, 96).

Bref, à un niveau particulier, les émotions n'ont pas la même fonction. Cependant, cela ne veut pas dire qu'il n'existe rien de commun entre les émotions. En effet, comme le dit Evans : « if our subjective experiences were really so radically different, it is difficult to know how we could ever communicate at all » (2001, 7). De fait, au niveau le plus général possible, tous les états affectifs servent une fonction identique, à savoir qu'ils nous incitent à chercher notre propre bien. Conséquemment, il est possible d'envisager que tous les états affectifs puissent partager une même fonction. Il suffit de se placer au niveau de généralité approprié. Nos états affectifs sont donc rationnels : tant et aussi longtemps que le contexte dans lequel ils ont émergé demeure, ils nous aident à trouver les moyens de satisfaire nos besoins fondamentaux.

Bibliographie

ATWOOD, George, 2006, Extreme states: Trauma and Madness, conférence donnée au
Institute for the Advancement of Self-Psychology.

CASEY, Gerard, 2003, Ethics and Human Nature, *American Catholic Philosophical
Quarterly*, 77, 4: 521-533.

COSMIDES, Leda; TOOBY, John, 2000, Evolutionary Psychology and the Emotions,
Handbook of Emotions, URL = www.psych.ucsb.edu/research/cep/emotion.html.

CRISP, Roger, Well-Being, 2005, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005
Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL =
<<http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/well-being/>>.

DAMASIO, Antonio R., 1994, *L'erreur de Descartes*, trad. (2001) Paris: Éditions Odile
Jacob, 396 p.

DESCARTES, 1649, *Les passions de l'âme*, (1969) Paris: Éditions Gallimard, 185 p.

DESOUZA, Ronald, 1987, *The Rationality of Emotion*, Cambridge; London :
Massachusetts Institute of Technology Press, 373 p.

EVANS, Dylan, 2001, *Emotion*, Oxford; New York : Oxford University Press, 140 p.

FOSSHAGE, J. L., 2003, Fundamental Pathways to Change : Illuminating Old and
Creating New Relational Experience, *International Forum of Psychoanalysis*, 12 :
244-251.

FOSSHAGE, J. L., 1995, An Expansion of Motivational Theory : Lichtenberg's
Motivational Systems Model, *Psychoanalytic Inquiry*, 15 : 421-436.

FRANKFURT, Harry, 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge; New-York :
Cambridge University Press, 180p.

- GEDO, John E., 1995, On the Psychobiology of Motivation, *Psychoanalytic Inquiry*, 15 : 470-480.
- GRIFFITHS, Paul E., 1997, *What Emotions Really Are*, Chicago: University of Chicago Press, 286 p.
- KENNY, A., 1963, *Action, Emotion and Will*, London : Routledge & Kegan-Paul, 245p.
- LICHTENBERG, Joseph D., 1995, An Appreciative Response, *Psychoanalytic Inquiry*, 15 : 529-543.
- LICHTENBERG, Joseph D., 1989, *Psychoanalysis and Motivation*, Hillsdale : The Analytic Press, 422p.
- MORGAN, A., 1966, Feeling, Thinking and the Free Mind, *Zygon*, S 66, 1: 244-255.
- NUSSBAUM, Martha, 2001, *Upheavals of Thought*, Cambridge; New-York : Cambridge University Press, 751 p.
- ORANGE, Donna M., 1995, *Emotional Understanding*, New York; London : The Guilford Press, 226p.
- PRINZ, Jesse J., 2004, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotions*, Oxford; New York : Oxford University Press, 271 p.
- RAILTON, P., 1986, Moral Realism, *The Philosophical Review XCV no.2*, p.163-207.
- SPINOZA, Baruch, 1677, *L'éthique*, trad. (1954) Paris: Éditions Gallimard, 398 p.
- TAPPOLET, C., 2000, *Émotions et valeurs*, Paris: Presses universitaires de France, 296 p.
- THOMSON, Garrett, 1987, *Needs*, London; New York: Routledge & Kegan Paul, 143p.
- ZIMMERMAN, Michael J., Intrinsic vs. Extrinsic Value, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/value-intrinsic-extrinsic/>>.