

Université de Montréal

Émotions et identité :
le rôle des émotions dans la formation
de l'identité narrative

par
Michel Jean

Département de Philosophie
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en
vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph. D) en philosophie

Décembre, 2010

©Michel Jean, 2010

Université de Montréal
Faculté des arts et sciences

Cette thèse intitulée
Émotions et identité :
le rôle des émotions dans la formation
de l'identité narrative

présentée par
Michel Jean

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Michel Seymour
président-rapporteur
Christine Tappolet
directeur de recherche
Luc Faucher
membre du jury
Stéphane Lemaire
examineur externe
André-A Lafrance
représentant du doyen

Mots clefs :

philosophie, émotion, identité narrative, image de soi, cognitivisme, dissonance cognitive, culpabilité, fierté, honte, motivation, psychologie morale.

Résumé :

Cette thèse met en place un modèle permettant d'éclairer les relations entre certaines émotions et la conception que l'individu a de lui-même. En accord avec plusieurs auteurs contemporains, il est ici défendu que la conception que nous avons de nous-mêmes prend la forme d'une identité narrative, c'est-à-dire d'un récit à l'intérieur duquel nous tentons de structurer une image cohérente de nous-mêmes. Dans cette perspective, il est proposé qu'un certain groupe d'émotions, comme la honte, la fierté et la culpabilité, occupe une place cruciale dans la formation et le maintien de cette image de soi. Ces émotions, que nous pouvons qualifier d'auto-évaluatives, conditionnent l'évaluation que nous avons de nous-mêmes et participent ainsi à l'élaboration de la représentation de soi. De plus, cette identité narrative, à travers un certain aspect normatif et motivant, vient à son tour influencer la manifestation et l'interprétation de ces mêmes émotions. Ainsi, la relation entre les émotions auto-évaluatives et l'identité narrative serait une relation complexe d'influences réciproques. L'analyse proposée devrait permettre de clarifier de nombreux aspects de l'économie mentale de l'individu et plus particulièrement de sa motivation morale.

Key words :

philosophy, emotion, narrative identity, self-conception, cognitivism, cognitive dissonance, guilt, pride, shame, motivation, moral psychology.

Abstract :

This thesis establishes a model to understand the relationships between a particular group of emotions and the individual's conception of himself. In agreement with several contemporary authors, it is argued here that the conception we have of ourselves is in the form of a narrative identity, namely a story within which we try to structure a coherent picture of ourselves. In this perspective, it is proposed that a group of emotions, including shame, pride and guilt, occupies a crucial place in the formation and maintenance of this self-image. These emotions, that we can describe as self-assessing, would influence self assessment and thus participate in the development of self-image. Moreover, narrative identity, through a normative and motivational aspect, will in turn influences the manifestation and interpretation of those same emotions. So the relationship between emotions and self-assessing narrative identity is a complex relationship of mutual influence. The analysis proposed here might help clarify many mental processes of the individual and especially its moral motivation.

Table des matières

Composition du jury	ii
Résumé	iii
Abstract	iv
Table des matières	v
Remerciements	ix
Introduction	1
Déroulement de la présentation.....	6
Chapitre 1 Esquisse d'une typologie affective	9
1.1 Catégoriser le concept d'émotion, un problème?.....	9
1.2 Caractérisation préliminaire du concept d'émotion.....	12
1.2.1 La résonance physiologique.....	14
1.2.2 L'objet intentionnel de l'émotion.....	17
1.2.3 L'aspect axiologique de l'émotion.....	21
1.2.4 Définition préliminaire.....	24
1.3 Les dispositions émotionnelles.....	26
1.4 Les humeurs.....	30
1.5 Émotions de base et émotions complexes.....	32
1.5.1 Un critère de démarcation.....	36
1.5.2 Des scénarios évaluatifs.....	37
1.6 Les émotions déterminées propositionnellement.....	41
1.7 Les sentiments.....	46
Conclusion.....	51
Chapitre 2 Émotions auto-évaluatives et identité subjective	54
2.1 Des émotions auto-évaluatives.....	55
2.2 L'objet intentionnel des émotions auto-évaluatives.....	56
2.2.1 La notion d'objet intentionnel propre.....	57
2.2.2 Objet intentionnel propre des émotions auto-évaluatives.....	60
2.3 Le problème de la caractérisation.....	65
2.3.1 La proposition de Charles Taylor.....	65
2.3.2 D'autres alternatives.....	69
2.3.3 Caractérisation et émotions auto-évaluatives.....	70
2.3.4 Caractéristiques identitaires et identité narrative.....	73
2.3.5 Répercussions en psychologie morale.....	76
Conclusion.....	78
Chapitre 3 L'identité narrative	79

3.1 Une conception faible, mais non triviale.....	80
3.2 Les contraintes de la narration.....	86
3.3 L'importance des raisons normatives.....	90
3.3.1 Caractère externe des normes.....	93
3.3.2 L'intégration des normes sociales.....	94
3.3.3 Importance de l'adoption des normes sociales.....	97
3.4 Des critiques à la notion d'identité narrative.....	97
3.4.1 Les critiques de Strawson.....	99
Les personnalités diachroniques et épisodiques.....	101
La tendance à la révision.....	106
Conclusion.....	109
Chapitre 4 Aspect normatif et motivant de la narrativité.....	111
4.1 Fonction du regard narratif sur soi.....	112
4.2 Prescott Lecky : théorie de la cohésion identitaire.....	115
4.3 Des appuis empiriques.....	121
4.3.1 La théorie de la dissonance cognitive.....	122
Justifier ses émotions.....	124
Des modèles expérimentaux.....	124
Conception de soi et émergence de la dissonance.....	127
4.3.2 Modes de réduction de la dissonance.....	128
Rationalisation cognitive.....	129
Rationalisation comportementale.....	129
Les stratégies indirectes.....	131
4.3.3 Une hypothèse rivale : l'autogratisation.....	133
4.3.4 Une tendance à la validation de l'image de soi.....	135
Validation de soi et action.....	136
Valorisation de soi et validation de soi.....	139
Conclusion.....	140
Chapitre 5 Émotions et cognitions.....	142
5.1 À l'origine du débat : les théories physiologiques de James et Lange... 143	143
5.2 Principales critiques du modèle physiologique.....	145
5.2.1 Critiques psychologiques.....	145
5.2.2 Objections philosophiques à la Théorie James-Lange.....	150
5.3 Les théories cognitivistes.....	155
5.3.1 Le cognitivisme en psychologie.....	155
Le modèle de l'éveil cognitif de Schacter-Singer.....	155
Théories de la saisie évaluative de Arnold et Lazarus.....	158
5.3.2. Le cognitivisme en philosophie.....	162
Solomon : un cognitivisme jugementaliste.....	166
Greenspan : un cognitivisme non jugementaliste.....	169
5.3.3 Critique du cognitivisme.....	171

Critiques en psychologie.....	172
Critiques philosophiques.....	174
5.4 Des alternatives.....	178
5.4.1 Jesse Prinz : une saisie évaluative incarnée.....	178
La théorie des marqueurs somatiques de Damasio.....	179
Une réconciliation du physiologisme et cognitivisme.....	181
5.4.2 Christine Tappolet : une théorie perceptuelle des émotions.....	183
Conclusion.....	186
Chapitre 6 Le modèle multiniveau.....	188
6.1 Le problème de la cognition.....	189
6.1.1 Définition de travail du concept de cognition.....	191
6.2 La piste neurobiologique : LeDoux.....	195
6.3 Vers un modèle multiniveau.....	199
6.3.1 Le modèle perceptuel moteur de Leventhal & Scherer.....	201
Le système sensori-moteur.....	201
Le niveau schématique.....	202
Le niveau conceptuel.....	203
6.3.2 Le modèle SCI (ICS) de Bernard et Teasdale.....	203
6.3.3 Le modèle SPAARS de Power et Dalgleish.....	206
6.4 Modèle multiniveau et perception de soi.....	213
6.4.1 Le soi schématique : les images implicites de soi.....	214
6.4.2 Identité propositionnelle : identité narrative.....	215
Conclusion.....	217
Chapitre 7 Émotions auto-évaluatives et identité narrative.....	220
7.1 Processus cognitifs et formation des émotions auto-évaluatives.....	222
7.2 Développement des émotions auto-évaluatives.....	225
7.3 Fonctions des émotions auto-évaluatives.....	226
7.4 Modèle de base de la formation des émotions auto-évaluatives.....	229
7.5 La génération de l'émotion.....	234
7.5.1 Orientation de l'attention vers soi.....	234
7.5.2 Signification pour l'image de soi.....	236
7.5.3 Valence émotive de l'événement.....	238
7.6 Type d'attribution de l'émotion.....	241
7.6.1 Attribution interne ou externe.....	241
7.6.2 Attribution globale ou spécifique.....	247
7.7 Renforcement ou modification de l'image de soi.....	251
7.8 Proposition d'un modèle global.....	253
7.8.1 Génération de l'émotion significative pour l'image de soi.....	254
7.8.2 Signification de l'émotion auto-évaluative.....	256
7.8.3 Impact sur l'identité narrative.....	259
Conclusion.....	262

Conclusion générale.....264

Bibliographie.....269

Remerciements

Ce projet n'aurait pas pu voir le jour sans le soutien et les encouragements d'un grand nombre de personnes. Je pense d'abord à ma directrice de thèse, Christine Tappolet, pour la confiance et l'appui dont elle a fait preuve à mon égard. Je la remercie d'avoir lu et commenté dans le détail les différentes versions préliminaires de cet écrit. Elle a toujours été une guide avisée qui a su me laisser l'autonomie et la liberté nécessaire à mener à bien un tel projet. Je lui suis aussi tout particulièrement reconnaissant de m'avoir permis de faire mes premiers pas dans l'univers de l'enseignement et de la recherche universitaire. Elle m'a offert un support qui dépasse largement ce qu'un étudiant est en droit d'attendre d'une directrice de thèse.

Un grand merci aux membres du jury pour le temps consacré à la lecture de cette thèse. Leurs commentaires et suggestions vont très certainement guider mon travail futur. Je tiens à remercier tout particulièrement Stéphane Lemaire, de l'Université de Rennes, pour son intérêt et ses judicieux conseils, ainsi que Michel Seymour qui a accepté de présider ce jury.

Je veux également exprimer ma gratitude envers le personnel du département de philosophie de l'Université de Montréal pour m'avoir si bien accueilli. Ils m'ont fait confiance et ont su m'offrir de nombreuses opportunités pour lesquelles je leur suis vraiment reconnaissant.

Il serait impossible de ne pas souligner l'apport de ma conjointe, Danielle, qui a fait preuve d'une compréhension et d'une patience extraordinaire pendant ces années. Elle fut le premier auditoire de mes réflexions et la témoin privilégiée de bien des remises en question. Interlocutrice patiente et éclairée, nos discussions ont donné naissance à plusieurs des hypothèses qui sont présentées ici.

L'amour et l'affection que je porte à plusieurs personnes ont aussi servi de motivation pour mener à bien ce travail. Je pense à ma sœur, Marie-Claude,

que j'imaginai souvent au-dessus de mon épaule; à mes nièces Ariane et Sarah, dont le sourire et la spontanéité ont toujours été une source de réconfort. Je m'en voudrais aussi de ne pas souligner la mémoire d'un ami décédé trop tôt, Marc Hallé, qui m'avait encouragé à entreprendre ce projet. Le souvenir de son infatigable curiosité intellectuelle restera à jamais un modèle pour moi.

Enfin, je désire dédier cette thèse à ma mère pour son soutien, sa confiance, ses encouragements, mais surtout parce que c'est véritablement grâce à elle si je peux aujourd'hui comprendre l'importance des émotions dans le sens que nous donnons à notre vie.

Introduction

« What is needed is not a single theory of emotion, but rather a set of emotion theories for different families of emotions. »¹

Les pages qui suivent visent à éclairer les relations entre un groupe particulier d'émotions et l'image que l'individu se fait de lui-même. Ce groupe inclut des émotions comme la honte, la culpabilité, la fierté ou la gêne². Il est facile de constater que ces émotions jouent un rôle important dans la motivation de certaines de nos actions, nos évaluations morales, dans nos rapports sociaux, voir aussi dans la régulation d'autres émotions (par exemple, nous pouvons avoir honte d'avoir peur). Toutefois, je veux défendre l'idée que ces émotions doivent être traitées comme une classe particulière d'émotions, en partie parce qu'elles dépendent de certaines cognitions pour se manifester³ (de normes culturelles, de buts individuels, etc.), mais surtout parce que ces émotions participent à l'évaluation et à la représentation d'un objet particulier : le sujet de l'émotion.

L'explosion de la littérature portant sur les émotions des dernières années a contribué à mettre en lumière le rôle des émotions dans la délibération morale et la prise de décision pratique en général⁴. Nos décisions et nos prises de position éthiques reflètent notre attachement à certaines valeurs, un

¹ Levenson, 1999, p.493.

² Le terme « gêne » est utilisé ici pour désigner une émotion qui s'apparente à l'embarras et doit être distinguée d'une disposition émotionnelle comme la timidité. Je reviendrai sur ce choix terminologique au chapitre 7.

³ Izard, Ackerman, & Schultz, 1999, parlent de « cognition-dependent emotions ».

⁴ Cf. entre autres, Damasio, 1995, 2002; Livet, 2002; de Sousa, 1987, 2002; Tappolet, 1995, 2000; Charland, 1995; Goldie, 2000; Johnston, 2001; Wedgwood, 2001; Roberts, 2003; Döring, 2007; Prinz, 2004, 2008; Deonna, 2006, 2009.

attachement qui se révèle dans des manifestations émotives. Privé de ces capacités émotives, l'individu semble dépouillé d'un outil essentiel dans ses prises de décisions pratiques quotidiennes⁵. L'hypothèse qui a servi de point de départ à la présente thèse est que, dépossédé de ces capacités émotives, l'individu pourrait également être privé d'un outil lui permettant de concevoir sa vie comme un tout unifié, et ainsi affecter sa capacité à lui donner un sens et une direction.

La conception qu'une personne a d'elle-même est un ensemble de croyance que la personne entretient à son sujet, des croyances qui guident ses délibérations pratiques et permettent de donner un sens à sa vie⁶. Inspiré par des auteurs comme Charles Taylor⁷, Paul Ricoeur⁸, Marya Schechtman⁹ ou Marina Oshana¹⁰, je veux soutenir ici que la représentation que nous faisons de nous-mêmes est structurée de façon narrative¹¹. Cette image de soi imposerait une continuité temporelle dans les expériences significatives qui servirait à définir l'individu en permettant à celui-ci de se comprendre lui-même et de s'identifier comme la même personne à travers le temps. L'identité narrative fournirait ainsi à la personne une fondation lui permettant de réguler et de résoudre les conflits psychiques qui se présentent à elle¹².

Déjà William James, dans *The Principles of Psychology*¹³ de 1890, émet l'hypothèse que cette capacité de regarder les différents moments de notre vie comment des moments de notre histoire est intimement liée à notre capacité émotive. Selon James, pour que nous puissions nous identifier à nos souvenirs

⁵ Cf. Damasio, 1995.

⁶ Cf. Oshana, 2009, p.1.

⁷ Cf. Taylor, C., 1985, 1998.

⁸ Cf. Ricoeur, 1988, 1990.

⁹ Cf. Schechtman, 1996.

¹⁰ Cf. Oshana, 2009.

¹¹ Le thème de l'identité narrative se retrouve chez beaucoup d'autres auteurs, mais dans une perspective différente de celle dans laquelle elle sera abordée ici, voir chapitre 3.

¹² Cf. Oshana, 2009.

¹³ James, 1952.

et regarder notre vie comme « notre » histoire, nous devons sentir que c'est nous qui avons vécu ces moments, et c'est à travers une expérience émotive que se fait cette identification :

« And accordingly we find that, where the resemblance and the continuity are no longer felt, the sense of personal identity goes too. We hear from our parents various anecdotes about our infant years, but we do not appropriate them as we do our own memories. Those breaches of decorum awaken no blush, those bright sayings no self-complacency. That child is a foreign creature with which our present self is no more identified in feeling than it is with some stranger's living child to-day. Why? Partly because great time-gaps break up all these early years - we cannot ascend to them by continuous memories; and partly because no representation of how the child felt comes up with the stories. We know what he said and did; but no sentiment of his little body, of his emotions, of his psychic strivings as they felt to him, comes up to contribute an element of warmth and intimacy to the narrative we hear, and the main bond of union with our present self thus disappears. »¹⁴

Le neurobiologiste Antonio Damasio reprend une idée similaire, en montrant que ce qu'il appelle le Soi-autobiographique ne peut se constituer que si les souvenirs qui se présentent à la conscience sont chargés émotivement.¹⁵ Nous pouvons alors évidemment envisager que toute émotion peut avoir une incidence sur l'image que nous avons de nous-mêmes, mais je veux défendre ici qu'un groupe déterminé d'émotions occupe une place cruciale dans la conception que l'individu a de lui-même en déterminant le contour de son identité.

Du même souffle, je veux explorer l'hypothèse que ce regard que l'individu porte sur lui-même pourrait, à son tour, influencer la manifestation de ces mêmes émotions. Charles Taylor mentionne¹⁶ qu'on pourrait expliquer à un

¹⁴ James, 1952, p. 216.

¹⁵ Cf. Damasio, chapitre 7, 2002.

¹⁶ Cf. Taylor, C., 1985.

Alpha Centaurien ce qu'est une émotion de peur, mais qu'on pourrait difficilement expliquer ce qu'est la honte sans faire appel à la conception que l'individu a de lui-même¹⁷. De même, certains auteurs suggèrent que la résistance émotive que nous pouvons rencontrer à modifier certaines de nos valeurs, adopter certaines raisons, ou certaines croyances pourrait provenir, du moins en partie, de ce besoin de porter un regard unifié sur notre vie¹⁸. Comme certaines émotions ont pour rôle le maintien de notre intégrité physique, nous pourrions alors envisager que d'autres émotions pourraient jouer un rôle similaire au niveau de l'intégrité de l'image de soi. Ainsi, à travers la honte ou la culpabilité pourrait être perçue une menace à l'intégrité de l'image que nous voulons maintenir de nous-mêmes. Une hypothèse semblable est soutenue par des philosophes comme David Velleman¹⁹ et Richard Wollheim²⁰. Wollheim dans un chapitre de *On the Emotions* consacré au même groupe d'émotions qui nous préoccupe (et qu'il désigne comme les émotions morales) affirme :

« The moral emotions that constitute the topic of this lecture are triggered by something that the person experiences as a disturbance of, or as a threat to, this sense of himself. There is a fall in his sense of security, and this gives rise to anxiety. »²¹

Mon travail cherchera donc à explorer ces liens entre les émotions qui participent à l'évaluation de soi et cette image de soi que nous construisons de façon autobiographique. Comme je l'ai mentionné plus haut, la littérature consacrée aux émotions en philosophie a connu un essor considérable au cours des dernières années. La question du rôle des émotions dans la prise de décision éthique occupe une place de plus en plus importante dans la littérature philosophique. De même, plusieurs ouvrages ont abordé la question de la place

¹⁷ Taylor, C., 1985, p.54.

¹⁸ Cf. entre autres, Festinger, 1993; Lecky, 1945; Velleman, 2006a, Wollheim, 1999.

¹⁹ Velleman, 2006a, 2006b.

²⁰ Wollheim, 1999.

²¹ Wollheim, 1999, p.151.

des émotions dans le sens que nous donnons à nos vies²². Toutefois, nous ne trouvons pas dans la littérature philosophique un modèle théorique nous permettant de rendre compte de la relation entre ces émotions et ce regard que nous portons sur soi. De même, la psychologie accorde peu de place à ce type d'émotion que nous pouvons caractériser comme complexe. Elle se concentre principalement sur les émotions dites de base, comme la peur ou le dégoût. Les manifestations de ces émotions de base ont l'avantage de présenter un caractère plus universel offrant ainsi une meilleure prise à l'investigation expérimentale.

L'analyse de la relation entre ces émotions, que nous qualifierons plus loin d'auto-évaluatives, et l'image que nous construisons de nous-mêmes s'annonce complexe. Mon but est de proposer un modèle de la relation émotion et cognition qui rendrait compte de la formation et du maintien de l'image de soi et ainsi montrer que cette relation entre émotion et identité s'apparente à un processus dialectique où les influences sont réciproques. J'espère que le modèle qui sera proposé ici pourra s'avérer utile à la compréhension des motivations morales de l'individu.

Pour mener à bien mon projet, je devrais, entre autres :

- montrer en quoi nous pouvons considérer ces émotions comme constituant un groupe bien défini;
- présenter le rôle qu'occupent les émotions dans la formation de l'identité de l'individu;
- présenter un modèle de compréhension des émotions qui puisse rendre compte de la relation entre les émotions et les cognitions;
- appliquer ce modèle à la relation entre les émotions auto-évaluatives et l'identité narrative.

²² Cf. Solomon, 1976; 1983; 2003; 2004; 2007, Nussbaum, 2001.

Déroulement de la présentation

Dans un premier temps, il est important de préciser la terminologie qui sera utilisée tout au long de ce travail et de poser une définition préliminaire du concept d'émotion. Cette définition devrait permettre de situer les émotions par rapport aux autres concepts associés à la dimension affective du sujet, tels les désirs, humeurs, sentiments et les dispositions émotionnelles en général. Je souhaite également proposer un critère permettant de distinguer ce qui est communément appelé les émotions de base, ou primaires, des émotions plus complexes, ou secondaires. Ce travail de caractérisation est essentiel afin de montrer qu'au-delà des émotions de base, d'autres expériences affectives partagent les éléments caractérisant les émotions de base et peuvent donc porter de bon droit le titre d'émotions. C'est à cette tâche que s'attaquera mon premier chapitre.

Le chapitre 2 sera consacré spécifiquement à déterminer en quoi nous pouvons considérer que ce que je désigne comme des émotions auto-évaluatives constitue un groupe bien défini d'émotions. Nous verrons que ce qui caractérise principalement cet ensemble d'émotions est qu'ils ont pour objet intentionnel propre le sujet même de l'émotion. Je tenterai également de montrer que ces émotions auto-évaluative concernent et conditionnent le regard que l'individu porte sur lui-même. Ces émotions joueraient ainsi un rôle fondamental dans la formation de l'image que l'individu se fait de lui-même.

Le chapitre 3 visera à défendre la thèse que ce regard que nous portons sur nous-mêmes prend une forme narrative. Il s'agit ici de développer une version spécifique de cette thèse, de la comparer avec différentes conceptions de la notion d'identité narrative que l'on retrouve dans la littérature et, ultimement, défendre cette approche contre les principales critiques qui lui sont

adressées.

Je m'attarderai ensuite, au chapitre 4, à l'hypothèse que l'identité dans sa forme narrative pourrait représenter un aspect motivationnel et normatif. En effet, l'exigence de cohérence de l'identité narrative semble nous conduire à penser que nous cherchons à préserver une certaine unité du regard sur soi. Le besoin de former un modèle cohérent de soi nous conduirait alors à orienter nos actions, mais surtout à interpréter nos actions et nos émotions en fonction de ce modèle. Je suggérerai que cette exigence de cohérence pourrait également être à l'origine de certaines émotions qui conditionnent le regard que nous portons sur nous-mêmes.

Dans le but de jeter des bases permettant de mieux comprendre les relations qu'entretiennent les émotions avec une certaine structure symbolique que serait notre identité narrative, il est nécessaire de mettre en place un modèle de la relation entre émotion et cognition qui puisse rendre compte des relations possibles entre les émotions et une dimension plus cognitive de la personne. C'est à cette tâche que s'attaqueront les deux chapitres suivants. Le chapitre 5 visera à traiter de la question de la relation entre les émotions et la cognition en faisant un bref survol de différentes théories contemporaines des émotions. J'espère alors montrer que l'expérience émotionnelle se déroule selon le modèle de l'expérience perceptuelle et que la manifestation émotionnelle doit être envisagée comme une saisie évaluative non conceptuelle.

Toutefois, il semble bien que l'expérience émotionnelle puisse être influencée de multiples façons par les jugements et les croyances de l'individu. De même, ces croyances et jugements peuvent être influencés par nos émotions. Afin de représenter cette dynamique complexe, je veux proposer, au chapitre 6, un modèle qualifié de multiniveau du fonctionnement des émotions. Muni de ce modèle, je serai alors à même, au chapitre 7, d'appliquer ce modèle aux émotions auto-évaluatives afin de mettre en lumière la dynamique qui préside à

la formation de ce groupe particulier d'émotions.

En terminant cette introduction, je tiens à souligner que, depuis l'ébauche de ce projet jusqu'à sa forme actuelle, l'organisation des différentes parties de ce travail a donné lieu à de multiples remaniements. Cela tient en grande partie au fait que les dynamiques qui président aux relations entre les émotions auto-évaluatives et notre identité narrative se prêtent difficilement à une présentation linéaire. Ainsi, le lecteur pourrait être surpris de ne pas retrouver l'ensemble des chapitres qui traitent de la question des émotions réunis à la suite les uns des autres. De plus, comme différents chapitres s'éclairent mutuellement, je n'ai pu éviter de fréquents renvois d'un chapitre à un autre. J'espère toutefois qu'il se dégage de l'ensemble une unité qui reflète mon désir de réunir deux thématiques qui se rencontrent trop peu souvent dans la littérature philosophique : les émotions et l'identité.

Chapitre 1

Esquisse d'une typologie affective

Une des premières difficultés auxquelles est confronté le lecteur qui aborde l'immense littérature sur les émotions est qu'il semble y avoir autant de définitions du concept d'émotion que de théories qui s'y rattachent¹. Ce chapitre n'a pas la prétention d'avoir le dernier mot sur la question et de proposer une définition de l'émotion qui réconcilierait tous les partis; il a pour unique objectif de définir les bases conceptuelles devant servir à guider notre travail subséquent. En fait, il ne s'agit pas tant de proposer une définition qu'une façon de distinguer les émotions des autres états mentaux tout en cherchant à rester fidèle le plus possible à l'usage usuel du terme « émotion »². Dans un premier temps, je vais proposer une définition sommaire du concept d'émotion. Je tenterai ensuite de distinguer différentes catégories qui sont souvent associées aux émotions et de situer ma définition relativement à ces catégories. De plus, comme la présente étude porte sur un ensemble bien particulier d'émotions, qui est souvent désigné comme des émotions secondaires ou complexes³, je souhaite également proposer un critère permettant d'établir une distinction entre les émotions dites de base et ces émotions complexes.

1.1 Catégoriser le concept d'émotion, un problème?

Il existe une grande variété de phénomènes que nous regroupons sous le

¹ Dans un article paru en 1981, « A categorized List of Emotion, with Suggestions for a Consensual Definition », Paul R. Kleinginna et Ann M. Kleinginna ont recensé et catégorisé quatre-vingt-douze définitions du terme émotion.

² Toutefois, nous devons à quelques reprises dans la suite du texte préciser si, dans son usage du terme « émotion », un auteur s'éloigne de la définition que nous allons adopter dans ce chapitre.

³ Pour un besoin d'uniformisation, le terme d'émotions complexes sera privilégié dans la suite de ce travail.

vocable « émotion ». Je suis triste de perdre un ami, fier du succès de mes enfants, effrayé par le chien de mon voisin, honteux de ma conduite, etc. Qu'ont en commun tous ces états? Est-il possible d'identifier clairement une classe d'états qui aurait assez de traits communs pour qu'on puisse dire qu'ils font partie d'un même genre naturel? Malheureusement, il ne semble pas y avoir d'unanimité, chez les philosophes et les scientifiques, sur ce qui entrerait exactement dans cette classe. Les désirs sont-ils des émotions? L'amusement? La faim? La soif?⁴ L'amour?⁵ Un consensus semble peut-être s'établir autour de ce qui devrait être conçu comme les émotions dites de base et encore⁶.

Cela conduit le philosophe Paul Griffiths⁷ à affirmer que nous pouvons identifier une telle classe, qui constituerait un genre naturel, pour les émotions dites « de base »⁸, mais pas pour un concept englobant des émotions qui impliqueraient une dimension plus cognitive (comme l'indignation ou la fierté). Selon Griffiths, un tel concept d'émotions ne correspondrait à rien, il s'agirait d'un regroupement purement arbitraire d'objets hétérogènes qui n'ont rien à voir ensemble.

Nous devons concéder à Griffiths qu'il faut distinguer une émotion complexe, comme la honte, d'une peur plus instinctive, mais nous pouvons prétendre qu'il est quand même possible de les regrouper dans une catégorie à partir de caractéristiques phénoménologiques.

En effet, bien que philosophes et scientifiques semblent avoir de la difficulté à définir précisément le concept d'émotion, le locuteur moyen paraît, pour sa part, être capable de circonscrire un ensemble relativement précis d'états qui entrent dans cette catégorie. Une façon simple de s'en rendre compte

⁴ Cf. Derek Denton, 2005, qui fait de la faim et de la soif des émotions primordiales.

⁵ Pour un auteur comme Robert C. Roberts, 1988, p.203, l'amour serait plus une disposition à ressentir des émotions qu'une émotion au sens propre. Il semble toutefois changer d'avis dans son ouvrage de 2003.

⁶ Voir plus loin dans ce chapitre les critiques de Russell.

⁷ Cf. Griffiths, 1997; aussi, Amélie Rorty, 1980.

⁸ Généralement on cite : la colère, la joie, la tristesse, la surprise, le contentement, le dégoût.

est de demander à quelqu'un d'imaginer un être purement « rationnel » dénué de toutes émotions, un peu comme ces androïdes ou extra-terrestres dont la science-fiction nous fournit le modèle. Nous nous entendons généralement pour dire que ce qui va manquer à ces êtres, pour le meilleur et pour le pire, sera, entre autres⁹, la capacité à ressentir la peur, la colère, la peine, la joie, et des états plus complexes comme la fierté, la honte et, bien sûr, l'amour¹⁰.

En fait, quand nous parlons d'une émotion particulière, nous utilisons un concept; ce concept désigne quelque chose qui a une fonction explicative. Par exemple, si je dis que je suis en colère contre quelqu'un, cela explique que je ne veuille pas me rendre à l'anniversaire de cette personne, et celle-ci, si elle sait que je suis en colère, va s'attendre à un certain nombre de comportements caractéristiques à mon sujet. Elle ne sera probablement pas surprise de ne pas recevoir un cadeau de ma part. Ce que nous désignons généralement comme « émotion » occupe une place importante dans la façon que nous avons de nous comprendre et comprendre les autres¹¹. C'est donc ce concept que nous tenterons de circonscrire. Il est permis de penser que nos concepts issus du sens commun ont une utilité, même s'ils ne rejoignent pas toujours le discours scientifique. À ce titre, que ce concept réfère ou non à un genre naturel¹² (ou un concept scientifique) importe peu, s'il a un sens pour nous et un rôle dans la compréhension que nous avons de nous-mêmes et de nos actions, son usage est légitime¹³.

⁹ La question de savoir si de tels êtres peuvent exister et avoir les caractéristiques qu'on nous présente (par exemple, avoir des fonctions complexes et une identité) est une question complexe et se trouve à la racine de la présente étude. Un des pionniers de l'intelligence artificielle, Marvin Minsky, pose la question en ces termes : « The question is not whether intelligent machines can have any emotions, but whether machines can be intelligent without any emotions ». Minsky, 1987, p.163.

¹⁰ Dans notre imaginaire, c'est probablement cette incapacité à ressentir l'amour qui semble le plus tragique chez ces créatures.

¹¹ Cf. Goldie, 2000.

¹² « (...) emotions do not form a natural class » Rorty, 1980, p.1; Cf. Prinz, 2004, pour la thèse que les émotions forment un genre naturel.

¹³ Cf. Goldie 2000 pour ce genre de thèse.

Je propose donc de partir de cet usage courant, et d'un certain nombre d'émotions paradigmatiques (comme la peur, la joie, la colère), pour tenter de proposer une définition sommaire du concept d'émotion. Nous pourrions ensuite voir si cette définition peut être étendue à d'autres objets et également tenter de la situer par rapport à d'autres concepts que nous avons tendance à relier à l'espace affectif de l'individu, comme les humeurs (ou états d'âme), la douleur, les appétits, le tempérament et les sentiments.

1.2 Caractérisation préliminaire du concept d'émotion

Dans un article paru en 1988¹⁴, le philosophe Robert Roberts propose une liste de faits ou caractéristiques dont, selon lui, devrait pouvoir rendre compte une définition de l'émotion. Ses faits, qui rejoindraient le sens commun, sont au nombre de sept¹⁵.

- « 1. In the paradigm case, emotions are felt. Furthermore, there is a strong inclination to identify the feeling with the emotion (...).
2. Emotions are intentional states, and have propositional objects in the sense that what the emotion is about, of, for, at or to can in principle be specified propositionally.
3. Some emotions have typical physiological concomitants, some of which are to some degree felt (...).
4. Typically an emotion depends on the subject believing some state of affairs to obtain (...) but is not always so: Sometimes we experience an emotion despite not believing its propositional content.
5. Some emotions beget dispositions to kinds of actions; so references to such emotions are often a powerful way of explaining actions.
6. The subject of an emotion is both a) sometimes able to exercise voluntary control over it and b) sometimes unable to do so.

¹⁴ Roberts, 1988, p. 183-184.

¹⁵ Il reprend ces éléments dans son livre, Roberts, 2003, en les enrichissant encore p.60 à 64.

7. Emotions are typically experienced as unified states of mind, rather than as sets of components (...). »¹⁶

Comme le reconnaît lui-même Roberts¹⁷, plusieurs éléments de cette liste peuvent être sujets à controverse. Toutefois, elle offre au moins le mérite de fournir un point de départ pour notre réflexion. Le fait que l'émotion semble souvent dépendre de croyances de l'individu (4) ainsi que la question du contrôle volontaire sur les émotions (6), relève de la question complexe du rapport entre les émotions et la cognition. Nous traiterons de ces questions dans les chapitres 5 et 6. Le lien entre l'action et l'émotion (5) serait très pertinent dans le cadre d'une définition fonctionnelle de l'émotion, une question qui sera laissée de côté ici. Les théories de type psycho-évolutionnistes mettent principalement l'accent sur l'aspect « tendance à l'action » de l'émotion¹⁸. Selon ces théories, cette « tendance à l'action » représenterait l'aspect le plus important d'une émotion en définissant sa spécificité. Par exemple, vouloir fuir serait spécifique de la frayeur ou vouloir attaquer serait spécifique de la colère. Il est important de noter que la plupart des psychologues distinguent la tendance à l'action des comportements instrumentaux. Le fait de fuir ou de se cacher n'est pas généralement considéré comme étant des composantes de l'émotion, mais plutôt des conséquences comportementales de l'émotion. Je ne veux pas trop m'aventurer sur cette question dans le présent chapitre. J'espère montrer que nous pouvons distinguer les types d'émotions sans faire appel à cette tendance à l'action. Un autre point à souligner est qu'il est difficile, voire impossible, d'unifier l'ensemble des émotions derrière un but particulier. En fait, pour notre propos, nous n'avons pas à insister sur les points où les émotions divergent, nous pouvons nous concentrer sur les aspects que semblent partager toutes les émotions paradigmatiques. Je vais donc m'attarder aux deux premiers

¹⁶ Roberts, 1988, p.182-183.

¹⁷ Roberts, 1988, p.183.

¹⁸ Cf. Plutchik, 1980; Frijda, 1987.

points mentionnés par Roberts. Premièrement, le fait qu'elles ont une résonance physiologique et, deuxièmement, le fait qu'ils ont un objet intentionnel. Nous verrons que nous devons poser une troisième caractéristique importante, que semblent partager toutes les émotions : une dimension axiologique. Autrement dit, le fait qu'elles semblent entretenir une relation avec nos valeurs ou nos jugements de valeur.

1.2.1 La résonance physiologique

Le fait que les émotions semblent liées à des événements physiologiques que nous ressentons est généralement reconnu d'emblée par le sens commun¹⁹. L'émotion est habituellement distinguée des autres états mentaux par cet aspect qui relève de l'expérience physiologique ou de la sensation. En effet, dans le langage courant nous opposons l'émotif et le rationnel sur cette base; une décision rationnelle étant une décision qui n'a pas de résonance physiologique. Pour sa part, une décision émotive s'accompagnerait d'une certaine expérience physiologique, c'est-à-dire d'un changement corporel et d'une perception de ce changement²⁰. J'insiste ici sur la perception du changement corporel, que le changement corporel soit réel ou imaginé²¹. Sans perception d'un changement corporel, nous ne semblons pas pouvoir parler d'expérience émotionnelle²². À chaque moment de notre vie se produisant en nous une multitude de changements physiologiques, il semble bien que nous réservions le qualificatif d'émotion à un certain type de changements corporels qui attirent notre

¹⁹ Stocker, 1983, présente à ce sujet une position légèrement marginale. Selon lui, les émotions sont caractérisées par des sensations, toutefois ces sensations ne sont pas corporelles, mais psychiques.

²⁰ Cf. entre autre, Prinz, 2004; Damasio, 1995; de Sousa, 1987.

²¹ Nous verrons plus loin avec Damasio, 1995, et Damasio, 2004, que le changement corporel qui est ressenti n'est pas toujours accompagné d'une perturbation physiologique effective. Il s'agit de la théorie des marqueurs somatiques.

²² Nous verrons, au chapitre 5, que des auteurs comme Solomon, 1983, et Nussbaum, 2001; défendent que la sensation n'est pas nécessaire à l'émotion. Toutefois, je pense qu'une telle conception défie l'usage courant du terme « émotion ».

attention du fait de la quantité, la force ou le contraste du changement.

Je tiens ici à souligner que, dans l'ensemble de cette thèse, je vais utiliser le terme sensation pour traduire le terme anglais de « feeling ». Je veux conserver le terme sentiment pour désigner une expérience émotionnelle plus complexe que je définirai plus loin dans ce chapitre. Il ne faudrait donc pas entendre le terme sensation comme l'équivalent de l'anglais « sensation » qui se distingue de « feeling » par le fait le premier désignerait quelque chose de plus corporel et l'autre de plus psychique. Le terme « sensation » doit donc être entendu ici dans un sens plus large que lorsque l'on parle de la sensation de douleur quand on se coupe le doigt, mais doit être entendu comme un équivalent du terme anglais « feeling ».

Cette affirmation selon laquelle les émotions s'accompagnent toujours de la perception d'un changement corporel ou d'une sensation n'est toutefois pas reconnue par tous les philosophes, un point sur lequel nous reviendrons, au chapitre 5, dans la section consacrée aux théories « jugementalistes » des émotions. Mentionnons quand même rapidement que Solomon, dans sa critique de la théorie des émotions de William James, affirme que la sensation est l'ornementation de l'émotion, non son essence²³. Il argumente que nous pouvons avoir des émotions sans expérimenter aucune sensation. Pour appuyer son affirmation, il donne l'exemple de certaines émotions à long terme, comme la haine, ce qui l'amène à poser que les émotions ne sont pas limitées à des moments de crises²⁴. La sensation de haine va jaillir dans certaines situations, mais il paraît possible de dire que la haine en tant que telle peut exister pendant des années. Selon lui, un tel état peut même définir la structure de notre existence. Il donne aussi l'exemple d'une romance qui nous plonge dans un état de crise; cette crise n'est cependant pas le prototype de ce que nous appelons

²³ « Feeling is the ornamentation of emotion, not its essence », Solomon, 1983, p.97.

²⁴ Solomon, 1983, p.99.

l'amour²⁵. L'aspect conscient de l'expérience émotive soulève aussi la controverse. Plusieurs auteurs²⁶ mentionnent la question des émotions inconscientes, comme la haine inconsciente que je pourrais avoir pour mon père.

Dans tous ces cas, il y a des raisons de croire que les définitions de l'émotion que proposent ces auteurs rendent plus ardue la tâche de distinguer les émotions des autres états mentaux. En fait, nous le verrons dans le chapitre 5, en élargissant le concept d'émotion ces auteurs en viennent à négliger l'importance de l'expérience physiologique et cela va les conduire à sur-intellectualiser la vie émotive de l'individu. Malgré cela, on doit reconnaître que les phénomènes qui sont appelés « émotions » par ces auteurs doivent quand même trouver une place dans ce que nous pourrions appeler l'espace affectif de l'individu, c'est-à-dire l'ensemble des états qui se rattachent aux émotions. Le but de notre typologie est justement d'identifier à quoi correspondent ces concepts. Par exemple, les émotions à long terme de Solomon pourraient correspondre soit à des dispositions émotives, des sentiments, ou peut-être même à la structure identitaire de l'individu. De même, les émotions inconscientes pourraient être une forme de disposition à agir comme si était expérimentée une émotion. Il s'agirait, ici aussi, plus de dispositions à ressentir des émotions que d'émotions proprement dites.

Mais si nous revenons à l'émotion comme expérience physiologique, ou sensation, il est évident que toute perception d'un changement corporel n'est pas spontanément présentée comme une émotion. Un mal de dents ou la faim²⁷ ne sont pas qualifiés spontanément d'émotions par le sens commun.

²⁵ Solomon, 1983, p.100.

²⁶ Cf. entre autres, Nussbaum, 2001.

²⁷ Bien que Derek Denton, 2005, parle de la faim et de la soif comme des émotions primordiales.

1.2.2 L'objet intentionnel de l'émotion

Une tentative de distinction entre les émotions et les appétits (comme la faim, la soif, le désir sexuel, etc.) est proposée par Martha Nussbaum²⁸. Cette distinction viendrait de ce que l'appétit est fixé sur un objet déterminé et indifférent par rapport à la valeur de l'objet sur lequel il est fixé. C'est-à-dire que l'appétit ne contiendrait pas de pensée portant sur la valeur de ce qui est visé. L'appétit résulterait de la condition physiologique de l'animal et ne se laisserait pas influencer par ce que l'on pense (comme dans le cas d'une soif qui nous pousserait à boire de l'eau de mer). Pour leur part, les émotions seraient liées à un jugement de valeur et se verraient influencées par ce que l'on pense.

Malheureusement, cette proposition soulève plus de questions qu'elle n'en résout. Comment expliquer que certaines émotions semblent résister à nos raisons et ne semblent pas se laisser influencer par nos pensées, comme certaines peurs phobiques et les peurs instinctives?²⁹ De plus, cette distinction laisse ouverte la question de distinguer la peur d'un malaise physique en général et qui fait que l'on qualifie le premier d'émotion et non le second.

Une réponse plus simple est de suggérer que l'émotion se distingue de l'appétit et des sensations physiques en général (comme le plaisir et la douleur) par la présence d'un objet intentionnel³⁰. Il semble en effet qu'une simple perception d'un changement corporel ne puisse obtenir le qualificatif d'émotion que si ce changement est orienté vers un objet (réel ou imaginé). J'ai peur d'un chien, j'aime cette femme. L'émotion est une sensation envers quelque chose, à

²⁸ Nussbaum, 2001, p.130-131.

²⁹ Nous pourrions reformuler l'intuition de Nussbaum en disant que la faim ne présente pas la nourriture comme bonne, les appétits ne seraient pas des perceptions de valeurs. Plutôt que de parler de jugement, nous parlerions de perception. Sur cette base, la distinction entre émotions et appétits résisterait à cette objection. Nous reviendrons à cette discussion au chapitre 5.

³⁰ Cf. entre autres, Lyons, 1980, p.104 sq., de Sousa, 1987, chap. 5.

l'égard de quelque chose³¹. Il semble impossible d'être amoureux sans être amoureux de quelqu'un, ou quelque chose. Nous pouvons toutefois avoir faim sans que cette faim soit orientée vers un mets particulier. Nous dirons donc que l'émotion possède un objet intentionnel, ce que la faim n'a pas. Remarquons que nous pouvons quand même nous questionner sur la relation entre la faim et la nourriture, la soif et les boissons. Les appétits pourraient avoir une forme d'objet intentionnel, comme la faim pourrait être orientée vers la nourriture, mais il ne s'agirait pas d'un objet particulier comme dans le cas de l'émotion. Il semble toutefois y avoir aussi une différence dans le type de relation : la nourriture satisfait la faim, le chien ne satisfait pas la peur. De même pour le désir, et bien que le désir puisse être orienté vers un objet, la relation entre le désir et son objet semble différente de la relation entre l'émotion et son objet. Le caractère particulier de cette relation sera explicité avec la troisième caractéristique.

Bien que nous puissions nous questionner sur l'existence d'un objet intentionnel pour d'autres types de sensations physique, je pose ici que l'émotion est toujours une sensation orientée vers un objet. On peut remettre en question cette présence d'un objet intentionnel pour toutes les émotions, mais je propose que ce que nous appellerions émotion et qui n'aurait pas un objet intentionnel tombe alors sous le coup d'une nouvelle catégorie, par exemple l'humeur³², comme quand nous disons que nous sommes de bonne humeur ou d'humeur maussade.

L'objet intentionnel de l'émotion est l'objet qui est visé par l'émotion. Ainsi, étant donné la présence de l'élément corporel, avoir une expérience émotive c'est aborder un objet à travers son corps. Toute émotion a la forme d'une « émotion envers quelque chose ». Il s'agit de la seconde caractéristique

³¹ Nous y reviendrons avec Goldie, 2000, et la notion de « Feeling Towards ».

³² En cela, je suis les propos de plusieurs auteurs. Cf. entre autres, Goldie, 2000, p.17; Solomon, 1983, p.71; Roberts, 2003 p.112.

dont parle Roberts. L'objet intentionnel de l'émotion est un objet (réel ou imaginé) qui est subjectivement expérimenté à travers une sensation physique. Quand j'ai peur d'un chien, mon émotion porte sur le chien, le chien est l'objet intentionnel de l'émotion.

Il est important d'éviter une confusion fréquente qui est de confondre l'objet intentionnel de l'émotion et sa cause. Dans l'exemple précédent, le chien est l'objet intentionnel de mon émotion, mais il semble également en être la cause.³³ De même, si je trouve un collègue énervant, mon énervement porte sur mon collègue et semble causé par lui. Toutefois, la cause d'une émotion n'est pas toujours son objet intentionnel; il est possible que cet énervement soit causé par un facteur extérieur³⁴ – j'ai peut-être trop bu de café et cela me rend irritable –, toutefois mon irritation ne porte pas sur le café, mais sur le comportement de mon collègue de travail. Nous pouvons aussi imaginer que l'objet intentionnel peut être une fiction ou un être qui n'a pas de pouvoir causal. Je suis en colère contre Dieu, mon émotion porte sur Dieu, mais est-ce Dieu qui est la cause de ma colère? Cela dit, peu importe si une émotion, une colère ou un amour porte sur un objet qui est la fabrication de notre propre fantaisie, il reste qu'au niveau phénoménologique, l'objet intentionnel ne semble pas dissociable de l'émotion; toute émotion a l'unité de « mon-émotion-au-sujet-de ».

Ici aussi, nous pourrions être amenés à distinguer une émotion d'autres perturbations physiques qui semblent orientées vers un objet particulier. Comme, par exemple, la douleur de la morsure occasionnée par un animal. Dans ce cas, il semble bien que la douleur entretienne une relation privilégiée avec un objet déterminé, un peu comme ma sensation de peur est en lien avec l'objet de ma peur. On peut se questionner pour savoir si la sensation porte sur

³³ Certains diront qu'il s'agit d'une croyance concernant l'objet qui en est la cause. Encore une fois le chapitre 5 devrait éclairer cette question.

³⁴ Solomon, 1983, le note: mon insomnie peut causer ma colère contre John (p.256-7), mais pour une discussion plus étoffée de cette question nous renvoyons le lecteur à de Sousa, 1987, p.117-119.

l'objet et si la sensation possède effectivement un objet intentionnel au sens ou nous entendons habituellement, mais il est clair que simplement dire que cette sensation ne possède pas « réellement » un objet intentionnel (au sens philosophique du terme) ne permet pas d'expliquer pourquoi nous rangeons spontanément la peur dans la catégorie des émotions et pas la morsure.

Une hypothèse, encore inspirée par Nussbaum³⁵, est que l'émotion se distingue par le fait que la cause de la perturbation physique est une anticipation dans l'imagination. J'ai peur du chien : le chien n'est pas en train de me mordre, j'imagine la souffrance qu'il peut m'infliger. Je suis content de voir une personne : j'imagine le plaisir que je vais avoir avec elle. Je suis triste de la mort de x : j'imagine ma vie sans x.

Il y a plusieurs problèmes à endosser cette conception. Un premier problème rencontré est quand nous parlons d'émotions comme la honte ou les remords. Selon cette hypothèse, la honte impliquerait que l'on imagine la douleur occasionnée par le jugement que les autres vont faire si l'on découvre le geste qui est à l'origine de ma honte. Même chose pour le remords. Cela semble impliquer que sans la croyance d'être découvert, nous ne vivrions pas de honte ou de remords, ce qui est peut-être vrai, mais qui reste très discutable.

De plus, il existe des cas où l'imagination ne semble pas jouer de rôle : la joie de partager un repas avec des amis, de voir des enfants s'amuser dans un parc. Comment expliquer la colère face à une personne qui vient de me frapper? Est-ce que j'imagine qu'il va me donner un autre coup? Et qu'en est-il des émotions des animaux? Dans une telle conception, seuls les animaux capables d'une certaine imagination pourraient avoir de la peur (comme, peut-être, le chien) et d'autres pas (sans doute le poisson). Le poisson qui fuit un prédateur n'aurait pas peur, lui attribuer une telle émotion relèverait de l'anthropomorphisme.

³⁵ Nussbaum, 2001, p.64-67.

En fait, si j'ai tendance à classer la peur dans la catégorie des émotions, mais non le mal de dents, il semble peu crédible de poser que je distingue la douleur de la peur en me disant : voilà une perturbation physique qui est occasionnée par l'imagination d'une douleur. Notons au passage que cela n'empêche pas à l'imagination d'occuper un rôle très important dans la construction de bien des émotions. Il arrive souvent que l'objet intentionnel de notre émotion ne soit pas un objet perçu par notre système sensoriel, mais un objet seulement présent dans l'imagination. Et c'est clair que ce que nous anticipons, que ce soit les années de vie sans l'être aimé, ou le jugement des autres, influence nos émotions.

1.2.3 L'aspect axiologique de l'émotion

Néanmoins, les exemples que nous avons apportés et la discussion au sujet de l'objet intentionnel nous permettent de mettre en lumière un aspect important des émotions, un aspect que Roberts néglige dans sa liste et qui semble partagé par toutes les émotions. Il s'agit de la possibilité pour l'émotion de pouvoir être appropriée ou non. En effet, peu importe sa cause, une émotion semble pouvoir être l'objet d'un jugement sur sa pertinence. Ma peur du chien peut être plus ou moins appropriée, mon amusement relativement à une situation également. Comme nous le verrons, c'est un élément, avec son aspect intentionnel, qui conduit plusieurs auteurs à rapprocher l'émotion du jugement.

Nous sommes tentés de dire que l'émotion est appropriée si l'objet possède effectivement la propriété qui est « visée » par l'émotion. L'amusement est approprié si la situation est véritablement amusante. L'émotion vise un objet intentionnel sous l'angle de certaines propriétés axiologiques que devrait posséder l'objet. Cela nous conduit à identifier un autre type d'objet sur lequel porte l'émotion. Cet objet, qui correspond à cette propriété visée par l'émotion,

est appelé, par des auteurs comme William Lyons ou Ronald de Sousa³⁶, l'objet formel de l'émotion. L'objet formel est, en quelque sorte, le standard de correction³⁷ d'un état; ce qui détermine si une émotion est correcte ou non (c'est-à-dire appropriée ou non).

Nous pouvons dire également que l'objet formel délimite les conditions d'intelligibilité d'une émotion; ces conditions d'intelligibilités sont déterminées en termes de propriétés qui sont implicitement attribuées à l'objet intentionnel sur lequel l'émotion porte. Par exemple, il n'est pas intelligible d'avoir des émotions de peur face à un papillon, mais la même émotion est intelligible devant une arme chargée braquée sur ma tempe. De Sousa va dire qu'une émotion est appropriée si ce sur quoi elle porte possède l'objet formel correspondant à l'émotion³⁸. Notons rapidement que cette théorie est légèrement différente d'une théorie qui assimilerait les émotions à des jugements : nous définirions alors l'objet formel en termes de jugement de valeur correspondant à l'émotion. Si le dégoûtant est l'objet formel du dégoût, c'est parce qu'avoir du dégoût à l'égard de quelque chose, c'est juger que quelque chose est dégoûtant. Cela rejoindrait les philosophes Robert Solomon³⁹ et Martha Nussbaum qui voient dans les émotions des jugements qui construisent l'objet de notre perception. Toutefois, une telle perspective rend difficile de parler en termes d'émotions appropriées ou non, puisque les émotions seraient des jugements subjectifs qui déterminent notre perception de la chose⁴⁰.

Les émotions sont-elles des perceptions ou des projections de propriétés

³⁶ Lyons, 1980, de Sousa, 1987. Pour la distinction entre objet formel et objet particulier (« particular objet ») : Goldie, 2000; Kenny, 1963; Prinz 2004, p.62-63.

³⁷ de Sousa, 1987, p.122.

³⁸ Il y a autant de types d'émotions que d'objets formels. Ce concept d'objet formel est donc très fécond quand vient le temps de distinguer les différents types d'émotions particulières.

³⁹ Cf. Solomon, 1976, 1983, 2004, 2007, Nussbaum, 2001.

⁴⁰ Our passions – and in particular our emotions – are the structures of our world. They are what we have called our surreality and the structures of our Selves in that world". Solomon, 1983, p.60.

axiologiques dans un objet intentionnel? L'amour est-il la perception du caractère aimable de l'objet de mon amour ou est-il la projection d'une propriété sur un objet? Cette question consistant à déterminer si les propriétés axiologiques existent effectivement, bien que fascinante, peut ici rester en suspens. Par contre, simplement en demeurant au niveau de l'expérience courante, nous pouvons dire que l'émotion est vécue « comme si » l'objet possédait ces propriétés. L'objet formel est la propriété axiologique que l'objet intentionnel semble posséder et, comme l'objet intentionnel, cet objet formel est indissociable de l'expérience émotive.

La présence de l'objet formel met en lumière une dimension importante que semblent partager toutes les expériences émotives et cela nous autorise à poser une autre caractéristique commune de toutes les émotions : il s'agit de leur apparente dimension axiologique. La réaction physiologique que nous ressentons et que nous appelons « émotion » serait associée à une certaine évaluation ou perception de valeur de l'objet ou de la situation. Comme nous venons de le dire, que cela soit un jugement ou une perception nous importe peu pour le moment, nous y reviendrons au chapitre 5. Remarquons que le langage courant semble nous conduire à faire ce lien entre les émotions et les valeurs. En effet, beaucoup de termes axiologiques correspondent à des termes désignant des émotions : amusant, dégoûtant, effrayant... On peut également établir plusieurs autres parallèles entre les émotions et les valeurs. Les deux semblent admettre des degrés (plus ou moins amusant, dégoûtant, etc.) et font preuve de polarité (positives, négatives)⁴¹.

D'ailleurs, de nombreuses conceptions des valeurs font entrer en jeu des émotions. Pour certains, les valeurs sont la projection de nos émotions sur le monde. Quand nous croyons dire d'une chose qu'elle est amusante, ce que nous faisons, c'est parler du fait qu'elle nous amuse. Selon ces théories, nous

⁴¹ Cf. Tappolet, 2000.

pensons attribuer une propriété à la chose, mais en fait, nous parlons de nous-mêmes. Nous voyons que beaucoup de choses doivent être précisées concernant cette relation entre émotions et valeurs. Pour l'instant, nous pouvons toutefois nous contenter de poser que nous avons tendance à voir un lien entre émotions et valeurs.

1.2.4 Définition préliminaire

De ce premier survol de la notion d'émotion à partir de notre expérience du sens commun nous pouvons maintenant dégager trois composantes importantes de l'expérience émotive et qui sont perçues, comme le mentionnait Roberts, dans une certaine unité phénoménologique. L'expérience émotive se présente donc sous la forme d'une :

- sensation;
- en relation avec un objet intentionnel;
- et présentant une dimension axiologique.

Nous pouvons représenter ces critères dans un organigramme (figure 1.1). Cet organigramme nous permet de souligner que pour qu'une expérience subjective puisse être définie comme une émotion, celle-ci doit présenter, à la fois, une résonance physiologique, un objet intentionnel et une dimension axiologique. Ces trois critères permettent clairement de distinguer l'émotion d'un état non émotif, comme une croyance ou une sensation en général, d'une sensation orientée vers un objet, comme une morsure ou un mal de tête. Dans l'expérience émotive, l'évaluation, la sensation et l'objet semblent faire un tout. Ce qui nous conduit à une définition préliminaire de l'émotion en tant que phénomène unifié.

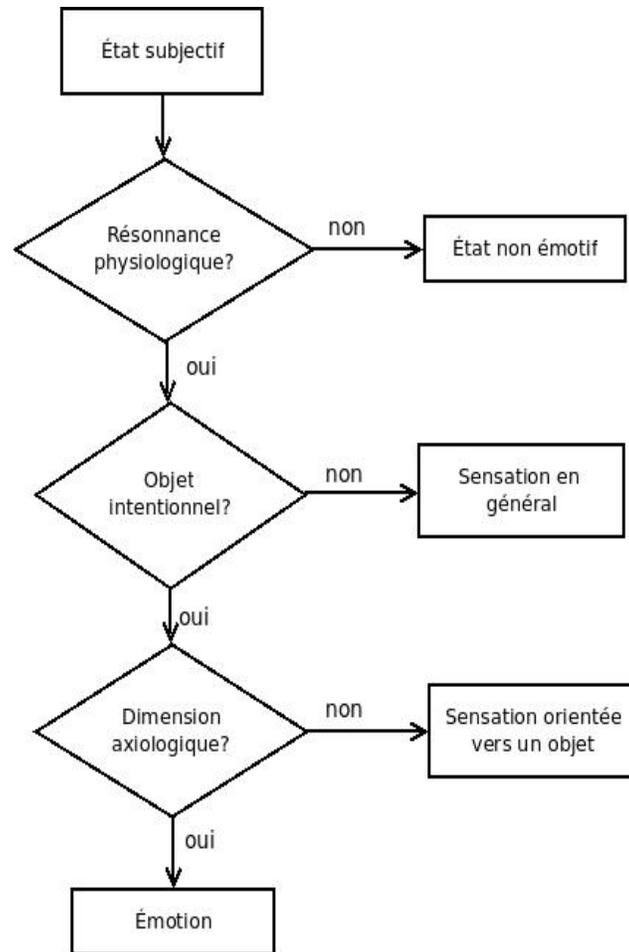


Figure 1.1 *Critères permettant de définir l'émotion*

D1- Émotion : un état subjectif ayant une résonnance physiologique et comportant une dimension axiologique en relation avec un objet intentionnel réel ou imaginé.

Cette définition n'est évidemment pas complète. Elle ne permet pas de déterminer le rôle des émotions et la dimension évaluative de l'émotion reste imprécise. Mais à partir de cette définition minimale, nous pourrions tenter de déterminer un ensemble de concepts qui sont englobés par celui-ci et le

distinguer d'autres concepts qui sont traditionnellement associés à la dimension affective du sujet. C'est à cette tâche de distinction et classification que je veux maintenant m'attaquer. Soulignons que mon propos ne sera pas d'établir une liste d'émotions et de tenter de les distinguer, mais de situer le concept que nous avons défini dans la dimension affective globale de l'individu. Pour ce faire, je procéderai en trois temps. Premièrement, je vais tenter de distinguer ce que j'ai défini comme émotion, et que certains appelleraient « émotions occurrentes »⁴² ou « expériences émotives », d'autres catégories associées aux émotions comme les humeurs et les sentiments. Je tenterai ensuite d'établir si mes caractéristiques de l'expérience émotive me permettent d'établir une distinction entre ce qui est communément appelé les émotions de base et complexes. Enfin, nous verrons que l'usage courant utilise souvent le terme émotion pour désigner une catégorie affective plus durable dans le temps auquel je vais réserver l'appellation de sentiment. Ce travail de clarification conceptuel devrait me permettre d'esquisser une typologie de l'espace affectif qui permet d'expliquer les distinctions ordinaires et qui s'avérera également utile pour notre travail subséquent.

1.3 Les dispositions émotionnelles

Une distinction classique que nous retrouvons dans la littérature est la distinction entre l'expérience émotive, qui est l'objet de notre définition, et la disposition émotionnelle⁴³. La disposition émotionnelle consisterait à la propension à expérimenter certaines expériences émotionnelles, d'avoir certaines pensées et sensations, et de se comporter d'une certaine façon⁴⁴. Ainsi, ce que nous appelons généralement l'insécurité peut être vu comme une disposition à ressentir certaines expériences émotives dans certaines situations.

⁴² Cf. Lyons, 1980.

⁴³ Cf. entre autre, Lyons, 1980; de Sousa, 1987, Tappolet, 2000.

⁴⁴ Lyons, 1980, p.53-57, entre autres.

Par exemple, ressentir une forme de peur dans des situations de responsabilité. Le sujet peut toutefois « travailler sur » son insécurité, et tenter de modifier sa disposition à ressentir certaines émotions dans des situations données. Il semble également qu'une émotion pourrait inclure une disposition à avoir d'autres émotions, comme l'amour⁴⁵ peut nous disposer à la jalousie et la jalousie à la colère.

Les dispositions dépendent en général d'une structure plus fondamentale. La disposition du verre à se casser dépend de sa structure moléculaire; elle se révèle quand cette structure est soumise à des tensions. Dans le cas de la disposition émotionnelle, il s'agirait d'un type de structure, probablement bien loin de la structure moléculaire, qui dans un contexte donné donnerait lieu à certaines expériences émotives. On peut, par exemple, imaginer que notre structure biologique nous dispose à ressentir de la peur dans certaines situations, ou comme nous allons tenter de l'explorer plus loin, qu'il est possible que l'image que l'individu a de lui-même puisse disposer celui-ci à ressentir certains types d'émotions. Les émotions seraient déclenchées par des traits objectifs des situations, mais dépendraient de nos dispositions.

La catégorie de disposition émotionnelle peut aussi faire l'objet d'une distinction relativement à la relation de la disposition avec un éventuel objet intentionnel. Il apparaît évident, en effet, que certaines dispositions sont orientées vers des objets précis alors que d'autres semblent plus ouvertes face aux objets susceptibles de déclencher la manifestation émotive. Nous pouvons mentionner l'exemple de la phobie qui présente un objet intentionnel clairement identifiable, par exemple la phobie des araignées. Une phobie se distingue d'une disposition comme l'impatience par le fait que l'objet susceptible de déclencher l'émotion (comme la colère) est moins déterminé. Ainsi, mon

⁴⁵ Dans la mesure où l'amour est compris comme une émotion. Comme je l'ai mentionné au début de ce chapitre, certains auteurs vont ranger l'amour dans la catégorie des dispositions, Cf. Roberts, 1988.

impatience me dispose à ressentir certaines émotions, comme la colère, par rapport à un grand nombre de situations qui ne sont pas déterminées. Nous pourrions cataloguer le premier type de dispositions « fermées », la seconde de dispositions « ouvertes ».

Dans la catégorie des dispositions, nous pourrions aussi distinguer les dispositions éphémères, dans lesquelles nous allons faire entrer les humeurs⁴⁶, des dispositions tenaces. Cette distinction entre dispositions éphémères et dispositions tenaces semble être à l'origine du concept de tempérament⁴⁷. Le tempérament étant considéré dans le langage courant comme la disposition, pour un individu donné, à agir et à répondre émotionnellement d'une certaine façon dans un contexte donné. De cet ordre d'idées, nous parlons d'un tempérament colérique comme de la disposition à entrer facilement en colère face à différents objets intentionnels. Dire que le tempérament est une structure qui se révèle dans les manifestations émotives semble bien correspondre à notre usage courant de ce terme. Notons, comme je l'ai laissé entendre plus haut, qu'il est envisageable que les dispositions présentes dans le tempérament, comme d'autres types de dispositions, aient une certaine plasticité et puissent faire l'objet de transformation au cours de l'évolution de l'individu.

On pourrait enfin distinguer les dispositions en général en fonction de la force de l'émotion qu'elles disposent à ressentir. Nous pourrions alors distinguer les inclinations faibles et fortes. Ma peur des chiens peut se manifester par un malaise ou par une crise panique dépendant de ma disposition. Mon amour pour les voitures peut être, pour utiliser une terminologie un peu vieillie, une inclination ou une passion. Mais, comme pour les dispositions éphémères et tenaces, il s'agit ici de distinctions qui se classeraient selon des axes continus, du plus ou moins fort, du plus ou moins

⁴⁶ L'humeur serait une disposition ouverte éphémère, mais nous verrons que l'humeur doit se définir autrement qu'uniquement par sa durée dans le temps.

⁴⁷ Cf. Faucher & Tappolet, C., 2002 p.110; aussi Watson, D., Clark L.A., 1994, p. 92

tenace. La figure 1.2 nous permet de nous représenter les distinctions entre les différentes formes de dispositions.

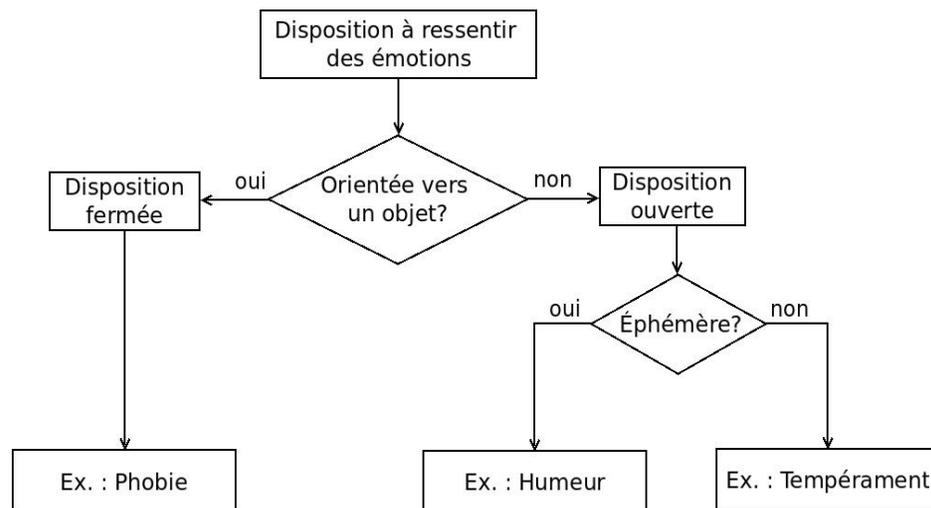


Figure 1.2 *Différents types de dispositions émotionnelles*

Il est très important de distinguer la disposition émotionnelle de l'émotion en tant que telle et d'éviter d'identifier l'émotion à la disposition. Selon moi, c'est ce type d'erreurs que vont faire certaines théories « jugementalistes » que nous verrons plus loin. Un auteur comme Solomon, en définissant l'émotion comme une structure existentielle qui permet de donner un sens et de structurer le monde qui nous entoure, semble confondre l'émotion et la disposition émotionnelle. Comme il a été dit précédemment, pour Solomon les émotions ne s'accompagnent pas nécessairement d'une sensation; l'émotion est une structure et si cette structure est menacée, alors on ressent l'expérience émotive (la sensation). Il va dire que l'on perçoit la force d'une structure seulement au moment où elle est menacée de s'effondrer. Une manifestation émotive serait alors le test de la structure. « An emotion is not a crisis; that is as if one said, [...] a structure has strength only in those moments when it is threatened with collapse. That indeed may provide the test of the structure, but

not the structure itself. »⁴⁸ Nous voyons que Solomon identifie l'émotion à la structure qui détermine la disposition à ressentir certaines expériences émotionnelles.

L'émotion est-elle uniquement une structure qui dans un certain contexte donne lieu à l'expérience émotive? Ma peur de l'araignée est-elle uniquement une disposition à ressentir certaines expériences physiques dans certaines situations? Pourrait-on parler de mon amour pour une femme simplement en parlant de la disposition que j'aurais à ressentir une émotion face à cette personne dans certaines circonstances? Ces questions vont mériter des éclaircissements quand nous allons discuter plus largement de la dimension physique de l'émotion; contentons-nous pour l'instant de dire qu'affirmer que l'émotion est uniquement une disposition à ressentir des expériences semble aller à l'encontre de notre désir de coller à l'usage courant qui nous guide depuis le début de notre chapitre.

Cette discussion sur la disposition émotionnelle nous conduit naturellement à préciser un autre concept qui est entré dans la catégorie de la disposition, mais qui semble occuper une position particulière, celui d'humeur.

1.4 Les humeurs

Attardons-nous maintenant au concept d'humeur (« mood »), que nous pourrions également désigner par les termes plus poétiques d'états d'âme ou d'états d'esprit, et qui inclut, par exemple, l'angoisse, la bonne ou la mauvaise humeur. Dans la section précédente, nous avons rapidement classé les humeurs dans la catégorie des dispositions dites « ouvertes », c'est-à-dire n'étant pas orientées vers un objet intentionnel précis. Tel que nous les avons présentés, les humeurs semblent inclure des dispositions, mais pas d'objet intentionnel⁴⁹. Mais

⁴⁸ Solomon, 1983, p.100.

⁴⁹ Elster, 1999a, p.272, de Sousa, 1987, p.7; Tappolet, 2000, p.128. Cf. également Taylor, G.,

qu'en est-il exactement?

Nous pouvons soulever l'hypothèse que les humeurs ont des objets malgré les apparences; elles portent sur tout ce qui nous entoure, sur le monde⁵⁰. Être irritable nous dispose à la colère, on semble se fâcher pour tout; serait-il possible que l'humeur porte sur tout? L'angoisse pourrait être vue comme une émotion qui porte sur le monde. Admettre cela nous obligerait à ranger l'humeur sous le concept d'émotion et à la caractériser comme une émotion ayant comme objet intentionnel le monde. Il paraît néanmoins y avoir une différence entre la relation monde/humeur et celle entre les émotions et leur objet. Quand on est de mauvaise humeur, on n'a pas à l'esprit le monde entier. De plus, sans rejoindre le tempérament, l'humeur paraît souvent, mais pas nécessairement, s'étendre sur une durée plus longue dans le temps que l'émotion particulière. Il est plus conséquent de voir un phénomène comme l'angoisse comme une disposition à ressentir des peurs particulières.

Il faut quand même retenir que les humeurs ne sont pas que des dispositions⁵¹ et qu'elles se distinguent clairement d'une disposition comme le tempérament ou la phobie. Les humeurs comportent des dispositions à ressentir certaines émotions, mais ont une phénoménologie et une physiologie propre. Les humeurs ont une dimension physique directement perceptible et viennent colorer nos pensées et nos actions. Pour qu'on parle d'humeur, on doit ressentir une certaine résonance physiologique et il faut que cette résonance soit consciente. Une personne inconsciente peut avoir des dispositions, un tempérament, des phobies, mais pas une humeur. Il paraîtrait étrange de dire d'une personne inconsciente qu'elle est de bonne ou de mauvaise humeur, mais nous pouvons

1985, présentent les humeurs comme des émotions caractérisées par la sensation de l'absence d'objet p.48; Goldie, 2000, p.17 et p.143 suggère que les humeurs ont un objet intentionnel moins spécifique.

⁵⁰ Cf. Solomon, 1983, où l'humeur est une « généralisation métaphysique de l'émotion » p.71. Prinz, 2004, p.185, défend également la thèse que les humeurs ont un objet intentionnel.

⁵¹ L'humeur est tenue pour un état dispositionnel ou fonctionnel par : Davidson, dans Ekman, 1994, p. 52; Elster, 1999a, p.272; Griffiths, 1997, p.253,

toujours dire que cette personne a un tempérament jovial.

Certains ont également fait remarquer⁵² que les humeurs ont des antécédents moins facilement identifiables que les expériences émotives. Mon humeur peut être affectée par mon manque de sommeil ou mon surplus de café ou simplement par le temps qu'il fait. Soulignons enfin que si nous posons que l'humeur n'a pas d'objet intentionnel, elle n'a pas non plus un aspect axiologique. Sans objet intentionnel, elle est dépourvue d'objet formel. Évidemment, une humeur a une valence positive ou négative, mais comme elle ne porte pas sur un objet, nous ne pouvons pas nous prononcer sur son caractère approprié.

Si les humeurs n'ont pas d'objet et ne comportent pas une dimension évaluative déterminée, on doit se poser la question du rapport entre les émotions et les humeurs. Pour le sens commun, ce sont des phénomènes qui semblent tomber dans une même catégorie. Personnellement, j'aurais tendance à classer les humeurs avec les émotions beaucoup plus facilement que le tempérament, possiblement à cause du caractère ressenti de ce phénomène. Cela vient confirmer l'importance de l'aspect phénoménologique du ressenti que nous attribuons aux émotions. Ce qui est semblable entre la peur d'un chien et la sensation d'anxiété, ou l'angoisse, est l'aspect physique qui est vécu par le sujet.

Après ce survol du concept de disposition, revenons maintenant à notre concept central, l'émotion, et tentons de voir si nous pouvons établir des distinctions significatives à l'intérieur de cet ensemble.

1.5 Émotions de base et émotions complexes

À l'intérieur même du grand ensemble des phénomènes que nous regroupons sous le vocable d'émotions, la littérature nous encourage à établir une distinction entre ce qui est communément appelé des émotions primaires,

⁵² Davidson (in Ekman), 1994, p.51.

ou de base, et d'autres émotions qui seraient secondaires, ou complexes⁵³. Dans la suite de ce travail, je vais désigner les émotions du premier groupe comme les émotions de base et celles du second comme les émotions complexes. J'espère, en effet, montrer plus loin dans cette section que les émotions du second groupe dépendent d'un niveau de cognition plus grand pour se manifester. En fait, il y a deux idées derrière cette distinction des émotions en émotions de base et émotions complexes. Premièrement, les émotions du premier groupe seraient pan-culturelles et universelles, contrairement aux autres qui ne se retrouveraient pas dans toutes les cultures. La seconde idée est que toutes les émotions pourraient être construites à partir d'un petit ensemble d'émotions de base. Déjà, dans son traité des passions, Descartes établissait une distinction entre les passions « primitives » et les autres passions⁵⁴. Selon lui, il existerait six passions primitives : l'étonnement, la joie, la tristesse, l'amour, la haine et le désir. Les autres passions seraient composées de ces passions primitives. Ainsi, la fierté serait de l'amour accompagnée de joie. Plus près de nous, jusqu'à tout récemment, en accord avec les célèbres travaux des psychologues Paul Ekman et Wallace V. Friesen⁵⁵, il semblait bien établi qu'il existait un certain nombre d'émotions dont le nom est traduisible dans toutes les langues et dont l'expression pourrait être reconnaissable par toutes les cultures. Selon une des premières listes proposées, ces émotions seraient : la joie, la tristesse, la peur, la colère, la surprise et le dégoût⁵⁶.

Il existe de plus en plus de controverse au sujet de la liste d'Ekman et Friesen⁵⁷. James Russell⁵⁸ critique la méthodologie utilisée par Ekman, tandis

⁵³ Cf. Arnold, 1960; Ekman, Friesen, & Ellsworth, 1972; Izard, 1971; James, 1884; Oatley & Johnson-Laird, 1987; Panksepp, 1982; Plutchik, 1980; Power & Dalgleish, 2008; Watson, 1930.

⁵⁴ Descartes, 1998.

⁵⁵ Ekman & Friesen, 1975.

⁵⁶ Remarquons qu'Ekman, 1992, parle des émotions comme des évaluations automatiques (automatic appraisals).

⁵⁷ Ekman lui-même est rapidement passé à sept, puis à beaucoup plus, Ekman 1999.

⁵⁸ Russell, 1995.

qu'un auteur comme Jaak Panksepp⁵⁹ considère les deux dernières – la surprise et le dégoût –, comme trop simples pour être appelées « émotion ». Certains modèles, qui tentent de montrer que les émotions de bases peuvent se classer selon différents axes dans un espace affectif de façon continue, rajoutent pour leur part l'intérêt et l'ennui à cette liste⁶⁰. Remarquons que ma définition préliminaire du concept d'émotion m'autorise à reconnaître minimalement le dégoût comme étant une émotion. Être dégoûté, c'est ressentir physiquement un objet, un événement, comme dégoûtant; de même pour l'intérêt et l'ennui. Pour l'ennui toutefois, cela n'est vrai que si l'ennui porte sur un objet, un concert ennuyant par exemple. Il est en effet possible de considérer l'ennui dans un sens qui n'inclut pas un objet intentionnel. Dans ce cas, nous devons classer ce type d'ennui comme une humeur. Pour la surprise, la question est plus complexe; l'absence apparente de valence positive ou négative de la surprise⁶¹ pourrait nous faire douter de la présence d'une réelle dimension axiologique et, par conséquent, de son statut d'émotion.

Au-delà de cette controverse, il semble toutefois évident que, indépendamment de leur nombre, ce petit groupe d'émotions de base n'englobe pas la totalité des expériences que nous regroupons sous le terme d'émotion. Rapidement, nous nous rendons compte que d'autres expériences se présentent sous une forme similaire aux émotions de base et entrent, d'après notre définition préliminaire, dans la catégorie des émotions. Parmi ces émotions se retrouvent les émotions qui nous intéressent plus spécifiquement dans la

⁵⁹ Panksepp, 1998.

⁶⁰ Breazel, 2002. Breazel parle également du calme, mais selon ma définition le calme ne pourrait pas être considéré comme une émotion. Le calme serait, à proprement parler, un état neutre caractérisé par l'absence d'émotions.

⁶¹ Évidemment, nous parlons souvent d'une bonne ou d'une mauvaise surprise, mais ici nous devons éviter de confondre cet usage du terme « surprise » avec la réaction spontanée devant un objet inattendu dont parle Ekman. Une bonne ou une mauvaise surprise est une joie ou une peine imprévue. La surprise semble alors impliquer une composante cognitive qui accompagne l'émotion. Ainsi, la surprise de l'étudiant devant son résultat d'examen dépend d'une croyance concernant ce-dit résultat. Sa surprise sera bonne ou mauvaise en fonction du fait que sa note sera supérieure ou inférieure à ce qu'il anticipait.

présente étude (c'est-à-dire, la honte, la fierté, la culpabilité...). Ces émotions sont souvent qualifiées de morales⁶² ou sociales, et ne semblent pas pouvoir être rangées dans la catégorie des émotions de base. Il s'agit d'émotions dont nous pouvons remettre en question l'aspect universel, ou du moins l'aspect universel de ce qui est susceptible de susciter leurs manifestations. En fait, elles paraissent dépendre pour se manifester de l'histoire personnelle et sociale de l'individu et dépendre, comme nous le verrons, d'un certain niveau de cognition dont les émotions de base ne sont pas tributaires. Il est possible que ces émotions, si nous les regardons uniquement sous la loupe du changement physiologique qu'elles occasionnent, puissent être réduites à l'une des émotions de base⁶³. Ainsi, nous pourrions éventuellement classer la honte comme une forme de dégoût de soi, mais il apparaît que la honte a clairement un objet formel différent du dégoût et est vécue différemment. À partir de là, la liste des émotions en général paraît s'élargir considérablement.

Il semble, en effet, que notre intégration sociale nous dispose à expérimenter d'autres émotions que les émotions de base. Il s'agirait alors d'émotions complexes qui présenteraient un caractère moins universel et dépendraient d'un niveau de cognition plus élevé. Ainsi, on peut postuler qu'apprendre un concept moral, c'est former une disposition à éprouver une émotion lorsque nous sommes confrontés à un certain type de situation⁶⁴. Ou, pour utiliser une autre formulation, qu'apprendre un concept moral, c'est marquer d'un point de vue émotionnel une certaine classe spécifique de stimuli⁶⁵. Dans cette optique, il est compréhensible que ces émotions ne soient pas transculturelles. Toutefois, il s'agit bel et bien d'expériences qui sont vécues physiquement et qui sont orientées vers un objet dans une perspective

⁶² Sommairement, nous dirons que les émotions morales sont des émotions dont l'objet formel correspond à des concepts que nous relierons à la morale (honteux, courageux).

⁶³ Cf. Prinz, 2004, p.93, pour ce genre de suggestion.

⁶⁴ de Sousa, 1987, p.189.

⁶⁵ Damasio, 1995.

axiologique et qui méritent donc, selon notre définition, le nom d'émotion.

Sans nous aventurer sur les mécanismes derrière toutes ces émotions, nous pouvons nous demander s'il est possible d'établir, à partir d'un critère simple, une distinction dans l'ensemble des émotions entre les émotions de base et des émotions plus complexes.

1.5.1 Un critère de démarcation

Un survol de la littérature au sujet des émotions de base permet de relever trois grandes stratégies afin de distinguer les émotions de base des autres émotions. La première est de tenter de les distinguer par leurs manifestations distinctives et universelles (actions ou tendances à l'action)⁶⁶. Les efforts d'Ekman afin d'identifier un certain nombre d'émotions qui se manifestent dans nos expressions faciales et qui seraient reconnaissables dans toutes les cultures entrent dans cette catégorie. Nous pouvons également citer la psychologue américaine Magda Arnold qui relie les émotions de base à des tendances à l'action. La deuxième stratégie, que l'on retrouve principalement en neuropsychologie et chez les psychobiologistes, tente de les distinguer à partir de leurs physiologies distinctives⁶⁷. Ainsi, Joseph Ledoux⁶⁸ ou Jaak Panksepp⁶⁹ tentent d'établir précisément des structures du système nerveux clairement dédiées à des émotions comme la colère, la peur ou le dégoût⁷⁰. La troisième stratégie consiste à distinguer les émotions de base des autres à partir de leurs causes distinctes et universelles⁷¹. Ce type de stratégie nous ouvre la porte à une façon qui me semble plus prometteuse d'établir une distinction significative sur une base plus conceptuelle.

⁶⁶ Arnold, 1960; Ekman & Friesen, 1972.

⁶⁷ James, 1884; Gray, 1982; Izard, 1977; Ledoux, 2005; Panksepp, 1982.

⁶⁸ Ledoux, 2005.

⁶⁹ Panksepp, 1982.

⁷⁰ Pour le dégoût, Cf. Levenson et al., 1990.

⁷¹ Oatley & Johnson-Laird, 1987; Plutchik, 1980.

En effet, je veux proposer ici qu'une façon simple de distinguer un groupe d'émotions – que nous pourrions caractériser comme émotions de base – de l'ensemble des émotions, mais également de distinguer les émotions entre elles, est probablement de partir de ce que nous pourrions appeler « leurs scénarios évaluatifs ». À ce titre, le concept d'émotions de base pourrait être ramené à celui de scénario évaluatif de base⁷². Qu'est-ce à dire?

1.5.2 Des scénarios évaluatifs

En partant de la dimension axiologique de l'émotion, plusieurs auteurs ont tenté de définir la nature de l'évaluation associée avec chacune des émotions en fonction du rôle de l'émotion dans sa relation avec les buts de l'organisme. Ainsi, Lazarus⁷³ propose que chaque émotion a une signification relationnelle spécifique qu'il appelle un « core relational theme » et qui représente une relation particulière entre l'individu et son environnement. Chaque émotion pouvant alors être définie en fonction de la façon dont l'objet intentionnel de l'émotion est en relation avec les buts de l'individu. Par exemple, Lazarus définit la honte comme la perception d'avoir échoué à vivre à la hauteur de notre idéal de soi.

Cette approche ouvre la voie à l'identification d'un groupe de scénarios évaluatifs qui serait transculturel. En effet, nous semblons autorisés à affirmer qu'il existe un ensemble de buts qui sont innés à l'organisme et qui sont liés à la survie et à l'autorégulation de l'organisme. Ces buts sont partagés à travers toutes les cultures. Les émotions de base seraient liées à un processus évaluatif associé à ces buts universels.

« We assume that a small number of higher-order goals exist that are related to survival and self-regulation. These

⁷² Une position de ce type est défendue par Nancy Stein et ses collaborateurs (Stein & Trabasso, 1992) et est reprise par Power & Dalgleish, 2008.

⁷³ Lazarus, 1991.

common goals guide behaviour and regulate the universal aspects of the appraisal and planning process. »⁷⁴

Ainsi, Oatley et Johnson-Laird définissent ce qu'ils considèrent comme les cinq émotions de base – la joie, la tristesse, l'anxiété, la colère, le dégoût –, en relation avec les buts de l'individu de la manière suivante :

« Happiness: Subgoals or goals being achieved
 Sadness: Failure or loss of plan or goal
 Anxiety: Self preservation goal threatened
 Anger: Plan or goal frustrated or blocked
 Disgust: Gustatory goal violated »⁷⁵

Dans la même veine, Power et Dalglish reformulent la liste d'Oatley et Johnson-Laird en lui donnant un caractère plus général, ne parlant plus de but gustatif ou de but de préservation de soi, et remplaçant le terme anxiété par celui de peur (« fear ») :

« Sadness: Loss or failure (actual or possible) of valued role or goal
 Happiness: Successful move towards or completion of a valued role or goal
 Anger: Blocking or frustration of a role or goal through perceived agent
 Fear: Physical or social threat to self or valued role or goal
 Disgust: A person, object, or idea repulsive to the self, and to valued roles and goals »⁷⁶

La liste proposée ici par Power et Dalglish est très générale et ne précise à aucun endroit la nature des rôles et des buts; elle laisse ouverte la possibilité que ces rôles et ces buts soient innés ou acquis. Les cinq scénarios évaluatifs décrits par Power et Dalglish pourraient constituer les principaux

⁷⁴ Stein & Trabasso, 1992, p.235.

⁷⁵ Cité par Power & Dalglish, 2008, p.95.

⁷⁶ Power & Dalglish, 2008, p.99.

scénarios évaluatifs de base. Il serait tentant de suggérer que ces scénarios donneraient naissance à des émotions de base ou complexes en fonction de la façon dont le but ou le rôle est lié à l'individu. Les émotions se présenteraient sous leur forme la plus primaire en lien avec les buts qui sont innés à l'organisme et qui sont liés à la survie et à l'autorégulation de l'organisme⁷⁷. D'autres émotions dépendraient de buts qui dépassent la simple survie ou l'autorégulation comme la préservation de l'estime de soi, l'intégration sociale, ou le désir de donner un sens à sa vie. Ces émotions pourraient être dites complexes, car leurs apparitions dépendraient de capacités cognitives plus élaborées. Les émotions complexes donneraient naissance à des scénarios évaluatifs distincts des scénarios de base, mais qui en découleraient. Par exemple, la honte pourrait peut-être être ramenée à une forme de dégoût, mais en lien avec le but de préserver une image positive de soi.

En résumé, au début de notre vie nous sommes préprogrammés pour répondre par une réaction émotionnelle de façon instinctive, automatique à certains traits de stimuli de notre environnement. Ces réactions automatiques sont inscrites dans notre système nerveux, car elles sont liées à un but inné de l'individu : la survie. Elles répondent à la tâche principale de l'évolution : transmettre à ses descendants des prédispositions utiles à la survie. Ces réactions donnent naissance aux émotions de base. Pour leur part, les émotions complexes auraient pour base un processus de pensée et relèveraient de buts qui ne sont pas innés et qui sont influencés par la culture, comme le désir d'être intégré socialement, de préserver l'image de soi, etc.

Globalement, c'est sur cette base que j'aimerais proposer de distinguer les émotions de base des émotions complexes. Toutefois, je me dois de préciser

⁷⁷ Remarquons également que la manifestation de ces émotions ne résulte pas nécessairement d'un apprentissage, les normes dictant la convergence ou la divergence de l'objet en fonction des buts pouvant être fixés biologiquement. Par exemple, ce qui est perçu comme une menace à notre intégrité physique peut être fixé biologiquement, comme la peur innée des serpents.

certain points, car, sous cette simple forme, cette distinction prête le flanc à plusieurs critiques. En effet, dans une telle perspective, une peur pourrait être dite de base ou complexe en fonction du fait que le but qui est menacé est inné ou non. La peur serait une émotion de base quand elle concerne la préservation de l'intégrité physique, mais complexe quand il s'agit de la préservation de mon statut social. Il serait donc plus exact de dire que pour qu'une émotion soit qualifiée de complexe, l'émotion doit dépendre nécessairement de buts qui ne sont pas fixés biologiquement. Ainsi, la peur serait toujours classée comme une émotion de base, même si elle était causée par un désir fixé cognitivement. De plus, une autre critique que nous pouvons anticiper est qu'il est difficile de toujours relier une émotion à un but. Quel est le but de l'émotion esthétique? De l'admiration? Nous pourrions imaginer que dans la joie que nous procure la contemplation d'un beau paysage se retrouve une recherche d'harmonie et de sécurité, ou que derrière l'admiration il y a le besoin de validation de nos propres standards moraux. Mais une défense rigoureuse de cette thèse demanderait un travail considérable. Il existe toutefois une solution plus économique qui permettrait d'établir la distinction entre émotions de base et émotions complexes sans faire appel à la notion de but.

En effet, la présence de buts n'est pas la seule façon de rendre compte de l'aspect axiologique de l'émotion. Nous pouvons également parler en termes de normes ou de standards. Une évaluation d'une situation peut être faite par l'organisme en relation avec certains standards ou normes intégrés par l'organisme. Je peux considérer que posséder certaines propriétés est souhaitable et être fier de les posséder. Donc, plutôt que de parler uniquement en termes de but, ce que je propose est de distinguer les émotions de base des émotions complexes à partir du degré de cognition nécessaire à la manifestation émotive⁷⁸. Les émotions de base sont un groupe d'émotions qui ne dépendent

⁷⁸ Nous reviendrons sur cette distinction au chapitre 6 après avoir proposé une définition du terme cognition.

pas de cognitions complexes pour se manifester. Dans leur forme la plus simple, la saisie évaluative qui conditionne la manifestation émotive de ces émotions dépend de normes ou de buts qui sont innés à l'organisme et qui sont fixés par les mécanismes évolutifs. Dans la majorité des cas, l'événement déclencheur de l'émotion est significatif pour la survie et la reproduction de l'organisme⁷⁹. Pour leur part, les émotions complexes dépendent de normes et de buts acquis et dépendraient de structures cognitives plus complexes pour se manifester. La peur ne dépend pas nécessairement de normes et buts acquis pour se manifester, la honte semble dépendre d'une intégration sociale et l'acquisition de certaines normes. Une grande partie de notre travail subséquent consistera à préciser la relation entre des émotions de ce type (la honte, la fierté, la culpabilité), et le regard que nous portons sur nous-mêmes. Nous devons préciser quelle est la relation entre ces émotions et les cognitions qui les conditionnent. Nous tenterons également de déterminer les scénarios évaluatifs propres à chaque émotion de ce groupe.

1.6 Les émotions déterminées propositionnellement

Nous le savons, l'être humain a la capacité de s'auto-interpréter et l'expérience émotive, même la plus simple, n'échappe pas à l'introspection. De ce fait, les émotions acquièrent une nouvelle dimension du moment que nous portons un regard conscient sur notre expérience émotive, du moment que nous nous attribuons l'émotion dans un acte de jugement conscient en nous disant : « j'ai peur », « je suis heureux ». Nous associons alors l'émotion à une certaine dimension cognitive. Comme l'utilisation d'un concept obéit à des conditions de correction, nous pouvons, comme plusieurs l'ont déjà démontré, nous méprendre sur nos propres émotions⁸⁰. De même, l'inertie de l'émotion qui est

⁷⁹ Cf. par exemple Lazarus, 1991.

⁸⁰ Schacter & Singer, 1962.

liée à son aspect physique (biochimique) amène des « contaminations » de l'émotion. Une perturbation physique peut persister après que l'objet qui en fut la cause ait disparu; à ce moment, le sujet cherche à rattacher la perturbation physique à une cause et peut s'attribuer une nouvelle émotion (la peur se transforme en colère). Nous reviendrons à ces considérations plus loin, mais nous pouvons suggérer une différence possible entre la peur que ressentent la plupart des animaux et la peur que ressent un sujet qui porte un regard conscient sur son expérience.

Il est possible que cette capacité de nous tromper sur nos propres émotions soit une caractéristique proprement humaine. Toutefois, sans nul doute, une caractéristique importante de l'être humain est sa capacité d'avoir un raisonnement pratique et théorique au sujet de ses émotions et même de pouvoir changer ses dispositions émotives. Je peux décider de vaincre mon insécurité et devenir plus confiant, modifier mes dispositions à ressentir de la peur ou de la gêne dans certaines situations. Nous sommes des créatures complexes capables de réflexion et d'émotions au sujet de nos émotions.

Nous l'avons dit, plusieurs émotions semblent devoir impliquer un retour réflexif pour acquérir une signification et être nommées précisément. Il est possible que certaines sensations ne puissent être distinguées sans une structure interprétative adéquate. C'est ce que semble suggérer Naomi Scheman : « Emotions, I argue, are constellation-like, not galaxy-like. Their identity as complex entities is relative to explanatory schemes that rely on social meaning and interpretation. »⁸¹ La jalousie peut se manifester sous la forme d'une colère, mais un regard rétrospectif m'amène à identifier cette émotion comme de la jalousie. Mon enfant brille à un concert, suis-je fier? Est-ce que je ressens de l'amour? Les deux?⁸² Quelle est la différence de sensation entre la gêne et la honte, entre l'indignation et le ressentiment? À première vue,

⁸¹ Scheman 1996, p.222, cité par Goldie, 2000, p.92.

⁸² Goldie, 2000, p. 69.

cela ne semble pas uniquement une question de sensation que l'on pourrait simplement connaître par introspection. Les qualités phénoménales de la colère pourraient bien être celles de la haine. L'expérience émotive d'une émotion comme la honte ou la fierté ne semble pas pouvoir être comprise adéquatement si elle est dégagée de son contexte⁸³.

Cette idée que les émotions complexes puissent avoir les mêmes réponses physiologiques que les émotions de base, mais avoir des significations différentes se retrouve, entre autres, chez Prinz⁸⁴. En s'inspirant des idées de Fred Dretske⁸⁵, il souligne que certains états mentaux sont élaborés en fonction de véhiculer de l'information, mais que ces états mentaux peuvent en venir à représenter des choses autres que pour lesquelles elles ont été initialement élaborées. Utilisant la terminologie de Dretske, Prinz va dire alors qu'une représentation est calibrée à certaines causes, mais qu'elle peut être recalibrée. Prinz utilise un exemple en dehors de domaine mental, celui de la toux. La toux s'est développée pour la fonction de libérer les voies respiratoires, toutefois un espion peut l'utiliser pour envoyer le message à son complice que le microfilm a été livré. De la même façon, une émotion peut s'être développée pour représenter une offense (la colère), mais peut représenter l'infidélité quand elle se manifeste dans un contexte particulier. Nous recalibrons alors notre saisie évaluative pour se manifester face à quelque chose de différent de ce que pourquoi elle était élaborée initialement. Ainsi, il se pourrait que la jalousie soit associée à la même réponse physiologique que la colère, mais sa signification est différente puisqu'elle est associée à un jugement différent. Selon Prinz, l'aspect cognitif ne fait pas partie de l'émotion, mais joue un rôle dans la façon dont nous déterminons l'identité de l'émotion.

« When an embodied appraisal occurs as a response to

⁸³ Plus loin, je veux suggérer qu'elle ne peut être comprise qu'en relation avec la structure narrative dont elle fait partie, Cf. Goldie, 2000, p.45.

⁸⁴ Prinz, 2004.

⁸⁵ Dretske, 1986.

judgement regarding infidelity, it constitutes jealousy; when it has another cause, it may constitute another emotion. On this proposal, the cognitive concomitant of a cognitively elaborated emotion is not part of the emotion, but it plays a role in determining the identity of that emotion. »⁸⁶

Les réactions émotives sont recalibrées par les jugements pour représenter quelque chose de différent en relation avec l'environnement. Ainsi, Prinz suggère que la honte pourrait être une émotion calibrée émotionnellement :

« Shame itself may be a calibrated emotion. It may be a sadness that has been calibrated to one's own violation of a moral code. (...) Shame does not contain such thoughts, but it occurs when such thoughts (or situations that warrant such thoughts) arise. »⁸⁷

Bien que Prinz reconnaisse que les émotions complexes, comme la jalousie ou la honte, dépendent de cognitions, il refuse de voir la cognition comme une composante de l'émotion. L'émotion n'est pas composée d'un jugement plus un aspect non cognitif, mais la composante cognitive joue un rôle dans l'identification de l'émotion. Prinz ne nie pas également que l'émotion complexe puisse être causée par un aspect cognitif : « The cognitions that elaborate them are prior conditions, not constituent parts. »⁸⁸ Je pense donc que nous pouvons retenir cette suggestion, de ce qu'il désigne comme des dossiers de calibration (« calibration files »)⁸⁹, comme étant compatible avec ma distinction entre les émotions de base et les émotions complexes.

Remarquons qu'ici nous parlons de la signification de l'émotion pour nous; nous ne parlons pas nécessairement de notre capacité à ressentir l'émotion. Pour ressentir de la fierté dois-je savoir que je suis fier? Pour

⁸⁶ Prinz, 2004, p.99.

⁸⁷ Prinz, 2004, p.148.

⁸⁸ Prinz, 2004, p.98.

⁸⁹ Prinz, 2004, p.148.

ressentir de la jalousie dois-je prendre conscience que je suis en train de faire une crise de jalousie? À première vue, il semble que non. À ce sujet, nous devons discerner les représentations dont les contenus sont conceptuels et celles, plus primitives, qui ne nécessitent pas la possession des concepts correspondants⁹⁰. Ainsi, nous pouvons distinguer une simple image mentale d'une phrase; je peux distinguer l'expérience visuelle que j'ai en regardant un chat qui traverse la rue et la proposition « un chat traverse la rue ». Dans le premier cas, j'ai une certaine expérience visuelle, dans le second cas, j'ai une attitude propositionnelle ayant un certain contenu et cela nécessite la possession de certains concepts (chat, rue...). De même, je peux avoir l'expérience d'une couleur bien particulière sans pouvoir identifier propositionnellement cette couleur (il est possible de ne pas associer un nom à une certaine couleur et expérimenter ladite couleur). De la même façon, au niveau émotif, nous pouvons distinguer l'expérience émotive brute de l'attribution conceptuellement déterminée qui impliquerait un travail interprétatif.

Il est toutefois possible que ce travail d'interprétation vienne influencer la manifestation émotive. C'est ce que semble soutenir la philosophe Jenefer Robinson. En faisant référence à l'expérience de Schachter Singer dont nous parlerons au chapitre 5, elle affirme :

« When I am distraught about my husband's abandoning me, I do not know exactly what emotions I am experiencing. Like Schachter's subjects, I am in a state of arousal, but my state is ambiguous and I cannot tell exactly why I am responding as I am. Perhaps we could say that I am in a turbulent *mood*. But even if I am wrong in saying that my chief emotion is "indignation" rather than "sorrow", the label, once applied, may affect how the emotional process plays out: my sorrow and shame may gradually give way to genuine indignation. »⁹¹

⁹⁰ Cf. Tappolet, 2000, p.178.

⁹¹ Robinson, 2007, p.86.

Encore une fois, nous devons revenir sur cette question plus loin, au moment de proposer un modèle qui pourrait rendre compte de la relation entre les émotions et la cognition, au chapitre 6.

Théoriquement, certains pourraient défendre que ce que nous appelons émotion est une expérience consciente qui inclut cette attribution propositionnelle de l'expérience émotive⁹². Cela serait une façon de rejeter l'approche purement « phénoménaliste » de l'émotion. Il faudrait évidemment alors classer les expériences émotives des animaux et des jeunes enfants hors du registre de l'émotion en tant que tel. Toute émotion aurait alors une dimension cognitive. Cela me semble aller à l'encontre de notre conception habituelle de l'émotion.

Avec sa formulation linguistique, l'expérience émotive de base acquiert un contenu conceptuel, l'émotion peut alors s'inscrire dans une dimension interprétative plus large. Comme nous le verrons dans la prochaine section, l'émotion peut devenir un sentiment.

1.7 Les sentiments

Notre concept d'émotion, qui inclut les émotions de base et les émotions plus complexes, fait référence à ce que plusieurs auteurs appellent l'émotion occurrente, ou l'expérience émotive, et qu'ils distinguent de l'émotion au sens large⁹³. L'émotion au sens large désignerait une catégorie affective plus durable dans le temps et qui entretiendrait un rapport privilégié avec l'aspect autobiographique de l'individu⁹⁴, comme, par exemple, l'amour, la haine, la

⁹² Je dis ici théoriquement, car une position aussi radicale, bien que s'apparentant à celle de Solomon, ne semble pas se retrouver dans la littérature contemporaine.

⁹³ Cf. Goldie, 2000; Nussbaum, 2001; Solomon 1987;

⁹⁴ Un auteur comme Solomon, 1983, p.100, dans un autre contexte, établit clairement une distinction entre une émotion et une crise ponctuelle. Toutefois, Solomon n'en profitant pas pour établir la distinction entre sentiment et émotion, cela aura de nombreuses conséquences pour sa théorie.

jalousie... Pour notre part, nous allons préférer faire appel à la notion de sentiments. Parler de sentiment évite une ambiguïté. Nous pourrions alors garder le terme « émotion » plus spécifiquement pour l'expérience émotive⁹⁵, et utiliser le terme « sentiment » pour les émotions à long terme qui s'insèrent dans une dimension « narrative ».

Il est à noter que le terme « sentiment » dans le langage courant est souvent utilisé comme désignant un senti général. Je vais parler d'un sentiment de malaise pour désigner une émotion vague ou peu forte de malaise. Dans les traductions françaises d'Antonio Damasio, nous retrouvons une utilisation du terme « sentiment » comme synonyme de « senti en général » (pouvant aussi bien inclure les appétits que les humeurs) qui est conceptuellement déterminé⁹⁶. Notre usage se range plutôt du côté de celui que nous faisons du terme sentiment quand nous parlons d'un « sentiment » religieux, amoureux ou patriotique.

Cet usage se rapproche de celui du psychologue Aaron Ben-Ze'ev⁹⁷ qui présente les sentiments comme les émotions à long terme, ou de celle de Nico Frijda qui distingue les sentiments des humeurs et des émotions par le fait que le sentiment serait des dispositions à ressentir des émotions face à certains objets⁹⁸. De même, le philosophe Pierre Livet présente les sentiments comme des dispositions fortement enracinées dans la structure identitaire de l'individu dont nous prenons conscience par l'expérience émotive :

« Mais qu'est-ce qu'un sentiment? On peut y voir une disposition à ressentir des affects (en particulier des

⁹⁵ Appelé aussi émotion occurrente par certains.

⁹⁶ Damasio, 2003 : « Chez les organismes dotés de pré-conscience ou de conscience, notamment chez l'homme, les mécanismes de survie précédemment décrits et générant des émotions, vont plus loin. Certaines émotions deviennent conscientes. On peut les appeler des sentiments (feeling). [...] Les sentiments correspondent à la perception d'un certain état du corps à laquelle s'ajoute la perception de l'état d'esprit correspondant, c'est-à-dire des pensées (thought) que le cerveau génère compte tenu de ce qu'il perçoit de l'état du corps. » p.129.

⁹⁷ Ben-Ze'ev, 2000.

⁹⁸ Frijda, 1994, p.64-65. Pour une suggestion similaire Cf. Lazarus, 1994, p.80.

émotions). On peut aussi y voir ce qui reste d'affect une fois que le processus de révision et d'accoutumance a stabilisé les errances de l'émotion. Les émotions fournissent les variations dont les sentiments détecteraient l'invariant, et nous ne pouvons percevoir les invariants que sur fond de variations. »⁹⁹

Ici, Livet se rapproche de la définition de l'émotion au sens large de Solomon. Sans entrer dans les détails, nous pouvons dire que Livet reconnaît l'enracinement de l'émotion dans l'identité de l'individu et le caractère moins fugace du sentiment par rapport à l'émotion. Les sentiments se rapprochent des dispositions. Toutefois, les sentiments ne sont pas uniquement des dispositions, mais impliquent également des cognitions (des croyances ou autres). Un sentiment nationaliste peut nous disposer à des émotions et à des actions, mais aussi contenir un contenu conceptuel comme le jugement que ma nation est belle et grande.

Une des difficultés à distinguer l'expérience émotive du sentiment vient du fait que bien souvent un même terme va servir à désigner aussi bien l'un que l'autre. Prenons, à titre d'exemple, un phénomène comme l'amour. Selon notre définition, l'amour semble bien répondre aux caractéristiques de l'émotion : une expérience physiologique portant sur un objet intentionnel et ayant une dimension axiologique, l'objet de mon amour est perçu comme aimable. L'amour pourrait être cette expérience en partie physiologique que je ressens en voyant ou en pensant à l'être aimé. Toutefois, quand je parle de l'amour que je ressens envers une personne, il paraît réducteur de le ramener à une réaction physiologique face à un objet donné. Une telle émotion est un complexe qui intègre une variété d'éléments comme une expérience d'un ou de plusieurs épisodes émotionnels, de pensées, de sensations, et aussi un certain nombre de dispositions à ressentir d'autres émotions. Dire que je suis amoureux implique que je ressente certaines expériences émotives, que je suis disposé à en ressentir

⁹⁹ Livet, 2002, p.8.

d'autres, à accomplir certaines actions. C'est également accorder une certaine place à l'objet de mon amour dans ma conception autobiographique de moi-même. Tous ces éléments sont structurés, unifiés, comme les éléments d'un récit. Les perceptions, pensées, sensations, changements corporels sont reliés dynamiquement comme les épisodes du même sentiment. Si je dis que je prépare le repas pour ma conjointe parce que je l'aime, c'est placer en contexte un ensemble d'éléments. Le réseau de mes pensées et de mes sensations est résumé dans une simple affirmation : « parce que je l'aime ». C'est ce qui conduit le philosophe Peter Goldie à parler de la structure narrative de certaines émotions¹⁰⁰.

Le terme de narrativité ne désigne pas uniquement la chronique d'une séquence d'événements, mais une représentation de ces événements qui sont organisés, structurés et mis en relief d'une façon cohérente et significative. Le sentiment a donc, à ce titre, une dimension narrative. Quand je dis, j'aime cette personne, je peux vouloir dire que je ressens présentement une expérience¹⁰¹, comme je peux vouloir dire que cette personne occupe une certaine position dans ma vie et qu'elle me dispose à ressentir un certain nombre d'expériences émotives positives. Autrement dit, nous pouvons distinguer l'amour comme réaction physiologique de l'amour comme expériences émotives et dispositions structurées narrativement. Quand la distinction entre sentiment et expérience émotive est faite, nous comprenons qu'aimer quelqu'un n'implique pas de ressentir une sensation constante d'amour. Notre amour nous dispose à avoir des pensées, des actions et des sensations d'un certain type envers un objet particulier¹⁰².

En résumé, les émotions persistantes sont en général complexes et structurées; elles comportent des éléments différents, notamment des

¹⁰⁰ Goldie, 2000, p.13.

¹⁰¹ « L'amour est une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure ». Spinoza, *Éthique* III, déf.6 des affections.

¹⁰² Ce qui correspond aux émotions proprement dites de Peter Goldie, 2000.

dispositions à ressentir des émotions, à avoir certaines pensées, certaines sensations, des dispositions à agir également. Ces éléments ont une dynamique et leurs interactions sont structurées par un récit, une narration plus ou moins structurée à laquelle ils appartiennent. C'est ce type d'expérience que je désignerai sous le terme de « sentiment ». Il faut ici distinguer deux thèses : l'une, qui rejoint celle de Peter Goldie¹⁰³, veut que les sentiments comportent des éléments structurés de façon narrative, l'autre que les émotions comprennent des éléments narratifs comme des croyances, des discours intérieurs. C'est probablement à cette deuxième possibilité que fait référence Martha Nussbaum quand elle présente les émotions comme une structure en partie narrative dans sa forme : « a complicated cognitive structure that is in part narrative in form, involving a story of our relation to cherished object that extends over time. »¹⁰⁴ Pour mon propos, il n'est pas nécessaire d'endosser cette thèse particulièrement forte de Nussbaum. Je me contente ici de me ranger du côté de Peter Goldie et de dire que les sentiments comportent des éléments structurés de façon narrative sans nécessairement affirmer qu'ils prennent la forme d'un récit grandement structuré. La figure 1.3 illustre cette distinction entre l'émotion et le sentiment.

Soulignons que le seul critère de durée ne fait pas d'une expérience émotive un sentiment. Une peur qui dure longtemps n'est peut-être pas un sentiment pour autant. Il peut effectivement arriver que la peur d'un événement dure plusieurs jours. Dans ce cas, il est probablement adéquat de parler d'une expérience émotive récurrente¹⁰⁵, une émotion qui se répète, car l'objet intentionnel de l'émotion revient constamment, concrètement ou dans l'imagination. Dans un pays en guerre, la peur peut durer plusieurs semaines. Comme l'expérience est perçue comme ayant une certaine unité, il est peut-être

¹⁰³ Goldie, 2003.

¹⁰⁴ Nussbaum, 2001, p.2.

¹⁰⁵ Ekman, 1994, p.16.

adéquat de parler de la même émotion (la même peur). Cela pourrait nous amener à établir une distinction entre une émotion à court terme et une émotion à long terme, mais cette distinction n'est pas vraiment pertinente pour notre propos.

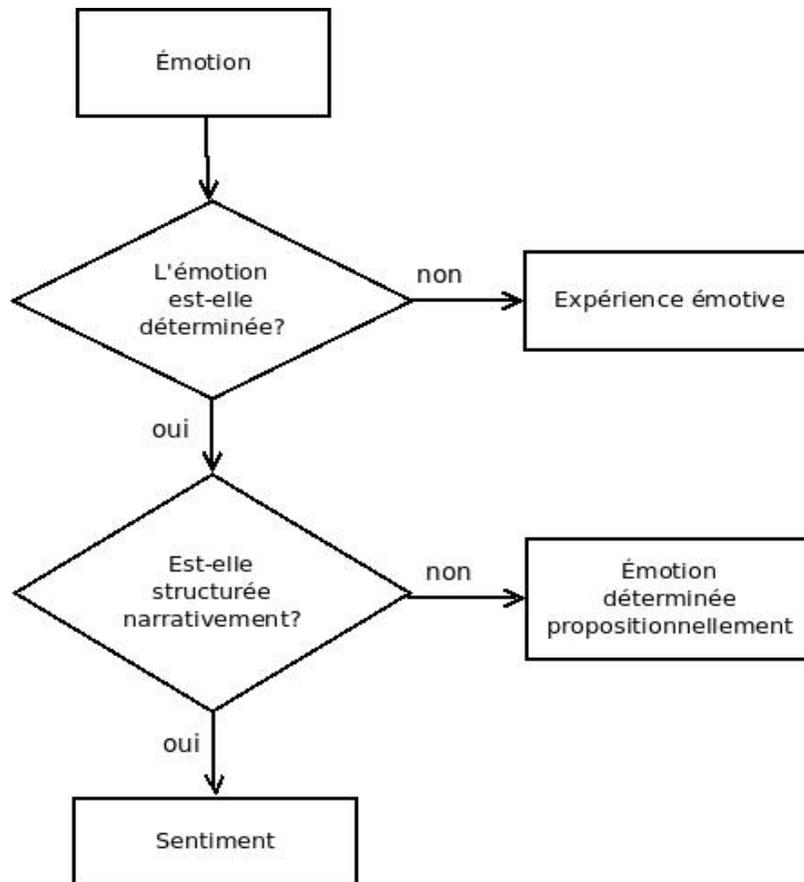


Figure 1.3 *Distinction entre le sentiment et l'émotion*

Conclusion

Dans la première partie de ce chapitre, section 1.2, j'ai proposé une définition préliminaire du concept d'émotion comme un état mental ayant une

résonnance physiologique et comportant une dimension axiologique en relation avec un objet intentionnel réel ou imaginé. Nous sommes maintenant à même de situer globalement ce concept d'émotion avec les principaux concepts que nous associons généralement à la vie émotionnelle de l'individu. Une première division importante se retrouve au niveau de la distinction entre la disposition émotionnelle et l'expérience émotionnelle. À l'intérieur de la première catégorie, nous pouvons distinguer, par la présence d'un objet intentionnel plus ou moins précis, ce que nous avons appelé les « dispositions fermées » des « dispositions ouvertes ». À l'intérieur des dispositions ouvertes, nous pouvons également établir une distinction à partir du caractère plus ou moins éphémère de la disposition, l'humeur ayant un caractère plus éphémère que le tempérament. Toutefois, l'humeur se distinguerait également du tempérament par la présence d'une perception d'une modification de l'état physiologique.

En ce qui a trait à l'expérience émotive, une classification peut également être établie. J'ai posé que nous pourrions éventuellement distinguer les émotions de base ou complexes en fonction du fait que le scénario évaluatif propre à l'émotion dépend nécessairement de standards qui ne sont pas innés. Également, la capacité d'identifier propositionnellement une émotion et de faire un retour réflexif, sans constituer une nouvelle catégorie d'émotion à proprement parler, donne à l'émotion une place différente dans la pensée de l'individu. Ressentir un malaise face à une situation et identifier ce malaise comme de la honte sont deux choses distinctes. Nous avons établi également qu'intégrer nos expériences émotives conscientes dans une structure narrative, à l'intérieur de laquelle nous donnons une signification à des jugements et des actions, correspond à un concept que, pour des besoins de clarté, je désigne par le terme de sentiment.

Toutefois, plusieurs questions sont restées ici en suspens. Des questions qui sont d'une importance cruciale pour mon propos. Afin de pouvoir

déterminer la relation entre un groupe particulier d'émotion et l'image que nous avons de nous-mêmes, je vais devoir déterminer plus spécifiquement les relations entre les émotions, principalement les émotions complexes, et les pensées, croyances ou raisons de l'individu¹⁰⁶. Je dois également préciser les principaux scénarios évaluatifs des émotions qui sont l'objet de mon analyse.¹⁰⁷ Mais avant tout, je dois déterminer en quoi certaines émotions ont un rapport privilégié avec l'image que nous avons de nous-mêmes et forment un ensemble que nous pouvons conceptuellement bien définir. C'est principalement à cette tâche que sera consacré le chapitre suivant. Je tenterai de démontrer qu'un groupe particulier d'émotions conditionnent le regard que l'individu porte sur lui-même.

¹⁰⁶ Cela fera l'objet de mes chapitres 5 et 6.

¹⁰⁷ Nous retrouverons une proposition de tels scénarios évaluatifs au chapitre 7.

Chapitre 2

Émotions auto-évaluatives et identité subjective

Comme je l'ai dit précédemment, je désire me concentrer sur un groupe particulier d'émotions qui entretient un rapport privilégié avec l'identité de l'individu. Ce groupe comprend, principalement, la honte, la culpabilité et la fierté. À première vue, il pourrait être tentant, comme plusieurs auteurs le font, de les regrouper sous le vocable d'émotions morales¹. Bien qu'il soit indéniable que ces émotions jouent un rôle important dans nos évaluations morales, il y a des raisons de résister à cette suggestion. Parler ici d'émotions morales nous ferait passer à côté d'un aspect essentiel de ces émotions. Ce qui regroupe ces émotions n'est pas principalement qu'elles participent à une évaluation morale, mais à une évaluation de soi². Dans ce chapitre, je veux donc défendre que ces émotions forment un ensemble que nous pouvons clairement circonscrire à partir du rapport qu'elles entretiennent avec l'identité, principalement l'identité subjective, ou, si l'on préfère, le regard que nous portons sur nous-mêmes. Pour ce faire, je vais tenter de montrer dans un premier temps que ces émotions ont pour objet intentionnel l'identité en termes de caractérisation³. Autrement dit que ces émotions portent sur les caractéristiques qui servent à l'individu pour se définir. Deuxièmement, je vais montrer qu'on ne peut répondre à cette question

¹ Cf. entre autres, Wollheim, 1999, p. 148; Strawson, 2004, p.444.

² Nous pourrions discuter longuement pour déterminer si la fierté de l'artiste devant son œuvre est une émotion morale au même titre que la fierté du héros sauvant un enfant des flammes. Et même si cela était, il faudrait concéder que biens d'autres émotions doivent faire l'objet d'un questionnement sur leur « nature » d'émotions morales, pensons à l'indignation, la colère ou même l'amour (Cf. Velleman, 1999 pour la suggestion que l'amour serait une émotion morale).

³ Nous verrons plus loin dans ce chapitre que le terme d'identité personnelle peut prendre différentes acceptions. J'utilise ici une terminologie inspirée de Marya Schechtman qui distingue l'identité en terme de caractérisation à l'identité en terme de réidentification (Schechtman, 1996). Disons rapidement que la réponse à la question de la caractérisation est donnée par la réponse subjective à la question « qui suis-je ».

de la caractérisation qu'en faisant référence à ces émotions.

2.1 Des émotions auto-évaluatives

Au chapitre précédent, j'ai suggéré que les émotions se distinguent de l'humeur par le fait qu'elles portent sur un objet intentionnel. Nous pourrions dire que la dimension axiologique de l'émotion conditionne la saisie évaluative de l'objet qui est visé par l'émotion. En fait, le fait de regarder les émotions comme des saisies évaluatives nous permet de mieux cerner l'objet intentionnel de l'émotion. Parmi les objets intentionnels possibles, nous pouvons rencontrer un objet extérieur quelconque, comme dans certains cas de peur d'amusement ou de dégoût; d'autres fois, l'objet intentionnel peut être aussi un autre sujet, ainsi la colère, l'amour ou l'admiration envers des individus particuliers. Mais l'émotion peut être également une saisie évaluative du sujet lui-même. En effet, bien que généralement ce soit une action accomplie par soi-même qui déclenche une émotion comme la culpabilité, nous devons constater que l'émotion en elle-même ne porte pas sur l'action. Percevoir une action comme mauvaise n'engendre pas de culpabilité à moins de s'attribuer cette action. La culpabilité de Lady Macbeth n'est compréhensible que parce que c'est elle qui a fait assassiner Duncan⁴. Ce n'est pas tant l'assassinat de Duncan qui est à l'origine de l'émotion de culpabilité que le fait qu'elle s'attribue la responsabilité de cet assassinat. Ce n'est donc pas l'assassinat qui est évalué, mais c'est Lady Macbeth elle-même qui s'évalue à travers cette action. Ainsi, la culpabilité est distincte de l'indignation par le fait que c'est à moi-même que j'attribue l'action condamnable, c'est moi-même qui fais l'objet de l'évaluation et non pas uniquement l'action. Dans la culpabilité, on se présente soi-même comme coupable d'avoir fait quelque chose. Je veux donc proposer ici que ce qui unifie des émotions comme la culpabilité, la honte ou la fierté soit le fait qu'elles

⁴ Shakespeare, 1984.

jouent un rôle essentiel dans la saisie évaluative que le sujet a de lui-même. C'est ce type d'émotions qui est responsable de ce que nous appelons communément l'estime de soi.

Nous pourrions désigner cet ensemble d'émotions comme des émotions auto-référentielles, dans la mesure où ces émotions réfèrent à soi comme objet intentionnel. Pour leur part, David Copp parle d'émotions d'estime de soi⁵ (self-esteem emotions), et Gabriel Taylor utilise le terme d'émotions de « *Self-Assessment* »⁶, que nous pourrions traduire par « émotions auto-évaluatives ». Je privilégie cette dernière appellation, car elle préserve la dimension de saisie évaluative que nous avons présentée comme importante pour définir l'émotion⁷. Comme leur nom l'indique, les émotions auto-évaluatives conduisent à une saisie évaluative d'un objet qui est soi-même.

Nous allons nous pencher plus avant sur ce groupe d'émotions, car je cherche à soutenir que ces émotions donnent forme et substance à l'image que nous avons de nous-mêmes. De la même façon que d'autres émotions s'unissent de façon narrative avec des croyances des individus pour former ce que nous avons appelé un sentiment (comme dans l'amour ou la haine), je veux défendre l'idée que les émotions auto-évaluatives sont à l'origine d'un « sentiment identitaire » qui correspond à ce que nous appelons communément l'identité. Nous verrons dans le prochain chapitre que cette identité prend la forme de ce que plusieurs auteurs contemporains appellent l'identité narrative. Toutefois, en l'abordant sous l'angle d'un sentiment nous serons mieux à même de comprendre la dynamique qui préside à sa formation et à son maintien.

2.2 L'objet intentionnel des émotions auto-évaluatives

⁵ Copp, 1999.

⁶ Taylor, G., 1985.

⁷ Cf. section 1.2.

Dire que la personne, le soi, est l'objet qui est visé par les émotions auto-évaluatives soulève la question de l'objet intentionnel propre de ce type d'émotions. Quel est ce soi visé par l'émotion? Une entité métaphysique? Le fondement de l'unité de la personne? Une abstraction créée par le sujet? L'ego transcendantal kantien? Je crois que nous pouvons poser que l'objet qui est réellement concerné par les émotions auto-évaluatives est ce que nous pouvons appeler l'identité subjective, par opposition à une identité métaphysique ou à l'identité numérique. Par « identité subjective », je fais ici référence au type d'identité qu'une auteure comme Marya Schechtman désigne comme l'identité en terme de caractérisation. Il s'agit en fait du type d'identité qui est visé par la question subjective : « qui suis-je? »

J'espère ici défendre que les émotions auto-évaluatives sont concernées par cette identité en termes de caractérisation de deux façons. Premièrement, en montrant que ce type d'identité est l'objet intentionnel propre des émotions auto-évaluatives. Deuxièmement, en montrant que ces émotions conditionnent la formation de ce type d'identité. Toutefois, ces démonstrations nécessitent que nous revenions sur la question des conditions de correction des émotions.

2.2.1 La notion d'objet intentionnel propre

Le philosophe Ronald de Sousa au chapitre 5 de son livre *The Rationality of Emotion*⁸ établit une série de distinctions au niveau des émotions et de leurs objets. Il distingue, entre autres, pour une émotion donnée, la cible (« target ») de l'émotion de la cible propre ou correcte (« proper target »). La cible d'une émotion est aussi la cible propre si, et seulement si, elle reste inchangée quand le sujet possède l'ensemble des connaissances la concernant. « A target of an emotion is also its *proper target*, if and only if it would remain

⁸ de Sousa, 1987.

unchanged by the subject's possession of full relevant knowledge. »⁹ Ainsi, si je me fais voler ma voiture et que je crois que c'est Robert qui a volé ma voiture, la cible de ma colère est Robert, mais si je découvre que ce n'est pas Robert qui a volé ma voiture, ma colère ne visera plus Robert. En fait, la cible propre de ma colère est le voleur de la voiture. Ce que je veux proposer ici c'est que, de la même façon qu'une émotion particulière possède un objet intentionnel propre, nous pouvons dire qu'un type particulier d'émotions possède une cible ou un objet intentionnel propre. Cet objet intentionnel propre se distinguerait alors de l'ensemble des objets intentionnels possibles.

Nous l'avons vu, les conditions de correction des émotions nous fournissent les caractéristiques que l'objet visé par l'émotion doit posséder pour rendre l'émotion appropriée. Il semble bien que valider une émotion ce soit accorder à l'objet intentionnel de notre émotion des propriétés qui rendent l'émotion appropriée. Autrement dit, c'est confirmer que l'objet visé est réellement l'objet perçu et qu'il a bel et bien les bonnes caractéristiques. En général, on peut dire qu'un type particulier d'émotions n'est intelligible que s'il existe un objet susceptible de rendre l'émotion appropriée. De façon globale, la peur est intelligible, car certains objets peuvent rendre la peur appropriée. De façon plus spécifique, dans une situation donnée, dire qu'une émotion puisse être intelligible, c'est dire que l'objet qui est visé par l'émotion pourrait posséder certaines propriétés qui seraient à même de rendre l'émotion appropriée. Par exemple, je considère qu'il est intelligible d'avoir peur des araignées parce que ce type d'objet est susceptible de posséder les qualités qui peuvent rendre l'émotion appropriée. Nous pouvons ici désigner ces caractéristiques comme les conditions d'intelligibilité de l'émotion. À partir de là, nous pourrions déterminer quelles sont les caractéristiques que devrait posséder l'objet pour être visé par l'émotion et que celle-ci soit appropriée. Ce sont ces conditions d'intelligibilité qui nous révèlent ce que je vais désigner comme « l'objet

⁹ de Sousa, 1987, p.116.

intentionnel propre » de l'émotion, par opposition à « l'objet intentionnel possible » de l'émotion. A priori, n'importe quel objet peut être visé par une émotion, mais seulement un certain nombre d'objets peuvent rendre l'objet réellement approprié.

Ainsi, de multiples objets peuvent faire l'objet de l'émotion de peur. Je peux avoir peur des loups, du vide, des araignées, etc., mais rien ne m'empêche d'avoir peur d'un théorème mathématique ou d'une couleur. Le théorème mathématique est un objet intentionnel possible de l'émotion de peur, mais il n'est pas un objet pour lequel mon émotion est intelligible; puisqu'une couleur ne pourrait jamais représenter une menace, du moins une menace physique. De plus, une émotion peut être intelligible sans être nécessairement appropriée. La peur des araignées peut être inappropriée sous nos latitudes, mais l'émotion est néanmoins intelligible. Dire que la peur est intelligible c'est dire que l'objet pourrait éventuellement posséder certaines propriétés qui, le cas échéant, pourraient rendre l'émotion appropriée. La peur est la perception d'une menace, la peur est une perception appropriée si, et seulement si l'objet visé est une menace. Nous voyons donc qu'une des conditions d'intelligibilité de la peur est qu'il existe des objets pour lesquels la peur est une émotion appropriée. Si aucun objet ne représentait une menace alors la peur serait toujours une émotion inappropriée, elle ne serait pas à proprement parler intelligible. Nous pourrions dire alors que la peur ne posséderait pas un objet intentionnel propre. Tout objet pourrait être un objet intentionnel possible de la peur, mais il n'y aurait pas un objet intentionnel qui lui serait propre.

Quelquefois, les propriétés susceptibles de rendre une émotion appropriée sont difficilement identifiables, comme dans le cas de l'amusant ou du dégoûtant. Nous pouvons quand même poser que l'amusement ou le dégoûtant ne sont intelligibles que s'il existe des objets qui rendent l'émotion appropriée, c'est-à-dire que s'il existe, ou qu'il est possible qu'il existe, des

objets amusants ou dégoûtants. La question serait alors de savoir quelles sont les caractéristiques qui rendent ces émotions appropriées. Par exemple, dire qu'une chose puisse être dégoûtante, c'est reconnaître que la chose pourrait potentiellement faire l'objet d'une émotion appropriée de dégoût sans pour autant dire que la chose est dégoûtante. Ce ne sont pas tous les objets qui peuvent faire l'objet d'un dégoût qui puisse être approprié. Un morceau de viande pourrait faire l'objet d'un dégoût approprié, un concept mathématique non.

Je désignerai donc ici l'objet intentionnel propre de l'émotion comme : l'ensemble des objets susceptibles de faire l'objet d'une émotion appropriée de ladite émotion. Nous pourrions parler du domaine propre de l'émotion. Si cette émotion porte sur un objet qui n'est pas un objet intentionnel propre, l'émotion est toujours inappropriée. Par exemple, l'objet intentionnel réel de l'émotion de peur est l'ensemble des objets qui rendent possible une émotion appropriée de peur. Nous avons donc : a) un ensemble de tous les objets possibles qui peuvent être visés par un type d'émotions et b) l'ensemble des objets qui seraient susceptibles de rendre l'émotion appropriée, c'est-à-dire l'objet intentionnel propre de l'émotion.

2.2.2 Objet intentionnel propre des émotions auto-évaluatives

Quel est l'objet intentionnel propre des émotions auto-évaluatives? Pour répondre à cette question, nous devons nous demander : quelles sont les caractéristiques minimales que doit posséder l'objet intentionnel des émotions auto-évaluatives pour les rendre appropriées? Quelles sont les conditions d'intelligibilité des émotions auto-évaluatives comme la honte, la culpabilité, la gêne, la fierté?

Dire que la personne peut faire l'objet de fierté, c'est reconnaître à un

objet des propriétés qui pourraient rendre l'émotion de fierté appropriée, c'est affirmer un certain nombre de choses sur le sujet. Ainsi, quand un auteur nie à la personne humaine son autonomie, sa « liberté », il semble, selon certains, qu'il nie également à la fierté ou à la culpabilité la possibilité d'être des émotions appropriées¹⁰; cela reviendrait alors à nier à la fierté ou la culpabilité la possibilité d'avoir des objets intentionnels propres. De façon plus radicale, remettre en question l'existence de sujets remettrait en question le caractère approprié de toutes émotions auto-évaluatives et nierait à ce type d'émotions la possibilité d'avoir un objet intentionnel propre.

Certaines émotions ne dépendent pas de l'existence de personnes, ou de sujet, pour être appropriées. Le dégoût, l'amusant, l'effrayant ne dépendent pas de l'existence de personnes – autrement que comme sujet de l'émotion. Toutefois, plusieurs autres émotions dépendent, pour être appropriées, du fait qu'il existe des objets tels que des personnes. Elles visent un objet et le caractère approprié de l'émotion dépend d'une certaine notion de ce qu'est une personne.

Prenons l'exemple de la colère : dans la colère, un objet extérieur est visé; la colère n'est appropriée que si l'objet visé possède des caractéristiques susceptibles de rendre l'émotion appropriée. Si nous considérons, comme le fait Aristote, que la colère est une réaction à une marque de mépris à notre égard, ou à l'égard de ce qui dépend de nous, « il s'ensuit, nécessairement, que la personne en colère le sera toujours contre quelqu'un en particulier. »¹¹ Dans cette perspective, nous considérons que la colère est appropriée quand elle porte sur un agent, c'est-à-dire une personne qui est libre et responsable de ses actes, mais ne l'est pas si elle porte sur un objet inanimé. Une colère contre un

¹⁰ « D'une manière assez curieuse, ce que l'on porte au crédit de quelqu'un dépend du caractère plus ou moins visible des causes de son comportement. Où les causes sont claires, il n'y a plus de mérite. Nous ne louons jamais un individu pour ses réflexes : qu'il tousse, éternue ou vomisse, nous ne portons pas cela à son crédit, même si le résultat est précieux ». Skinner, 1971, p.61.

¹¹ Aristote, 1991, p.184.

ordinateur peut être compréhensible, mais inappropriée. Nous pourrions alors soutenir qu'une des conditions d'intelligibilité de la colère est qu'il existe des agents.

Également, d'autres émotions impliquent une conception de l'identité personnelle comprise comme continuité de la personne dans le temps. Si nous revenons à la colère, ma colère contre mon beau-frère est appropriée si celui-ci est bien celui qui m'a fait subir un affront il y a deux ans et non son frère jumeau. De même, ma peur d'aller chez le dentiste dépend du fait que je considère intuitivement que la personne qui va souffrir sur la chaise du dentiste est la même que celle qui a peur en ce moment.

Enfin, dans une émotion comme la fierté, l'émotion est appropriée si je suis bien le genre de personne que je crois être (et que ce que je m'attribue est vraiment admirable).

Dans chacun de ces exemples, ce n'est pas le même type de question concernant la personne qui est posée.

Dans le premier cas, celui de la colère, c'est la question du statut de la personne qui est concernée. Qu'est-ce qui fait qu'une personne est distincte des autres entités? Quelles sont les qualités qui sont essentielles pour considérer quelqu'un comme une personne?

Le deuxième cas concerne l'identité numérique. Qu'est-ce qui fait qu'on peut considérer qu'une personne, soi-même ou un autre, est la même à deux moments de sa vie, mais qu'elle est distincte d'une autre qui lui ressemble? Nous pourrions appeler ce problème, le problème de l'individuation ou de la réidentification. Comme nous le verrons au chapitre 3, c'est le problème principal qui occupe la philosophie anglo-saxonne quand elle aborde le thème de l'identité personnelle.

La troisième question porte sur les caractéristiques qui font que je suis la personne particulière que je suis. C'est la réponse que je donne à la question

« Qui suis-je? » C'est la question de la caractérisation, ou ce que Christine Korsgaard appelle l'identité pratique¹² afin de souligner l'importance de ce type d'identité dans nos délibérations pratiques, les deux autres types d'identités étant des identités, nous pourrions dire, « métaphysiques ». Nous verrons prochainement que Marya Schechtman¹³ considère que le débat sur l'identité personnelle repose sur une confusion entre la question de l'identité en tant qu'identité numérique – en ses termes, la question de la réidentification – et l'identité en tant que caractérisation.

L'identité en tant que caractérisation est le type d'identité concerné dans ce qui est communément appelé des crises d'identité. Quand je me demande « qui suis-je réellement? », ce que je cherche à déterminer c'est un ensemble de caractéristiques qui vont permettre de me définir, et ultimement m'aider à m'orienter. De même, quand j'affirme à mon ancienne petite amie que « j'ai changé », que « je ne suis plus le même », je ne veux pas dire que je suis uniquement un sosie de l'homme qu'elle a connu, mais plutôt que certaines caractéristiques qui me définissaient ont changé. Les émotions auto-évaluatives et l'estime de soi portent plus spécifiquement sur ce type d'identité, même si elles sont également tributaires des deux autres. En effet, ma fierté ne saurait être appropriée que si je considère être la même personne qui a fait l'action dans le passé et que si je m'estime être une personne au sens plein du terme – en tant qu'agent. Pour être approprié, l'objet intentionnel de l'émotion auto-évaluative (le soi) doit avoir les caractéristiques que le sujet s'attribue, mais également être un agent et avoir une unité dans le temps. La condition de possibilité des émotions auto-évaluatives est donc l'existence d'un objet qui se perçoit comme agent – un être qui agit pour des raisons – qui possède une unité dans le temps et qui s'attribue des caractéristiques. La figure 2.1 illustre les différents niveaux selon lesquels une émotion peut concerner la personne. Ce schéma permet de

¹² Korsgaard, 1996, p.101.

¹³ Schechtman, 1996.

souligner que bien que les émotions auto-évaluatives concernent plus spécifiquement la question de la caractérisation, les questions de la réidentification et du statut de la personne restent sous-jacentes.

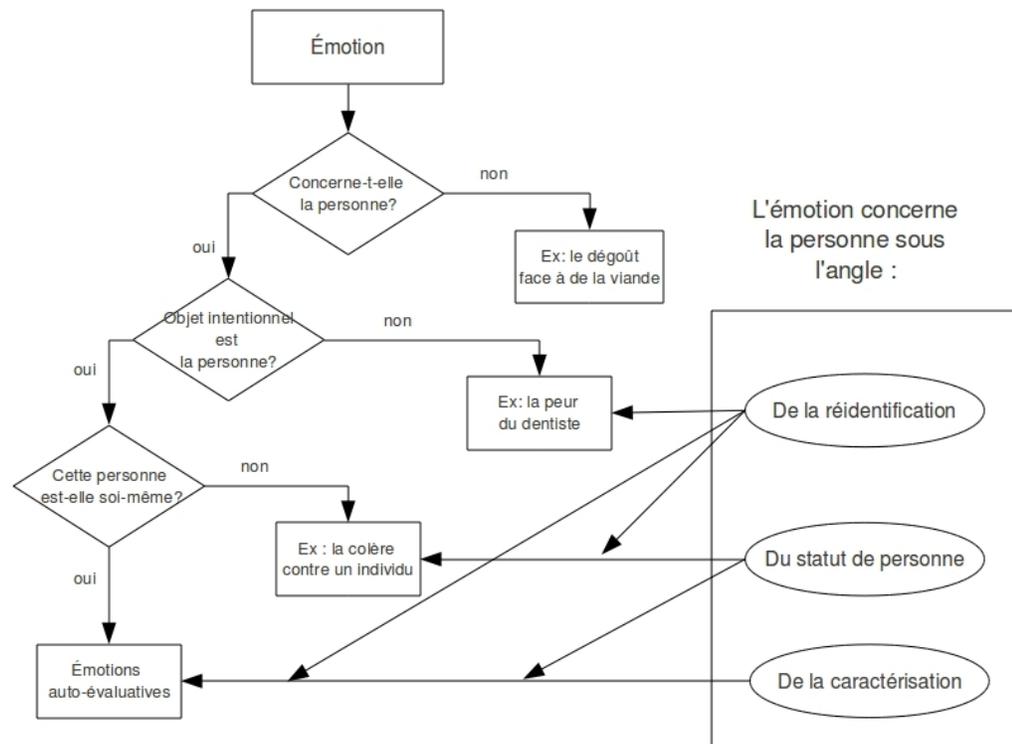


Figure 2.1. Niveaux selon lesquels une émotion peut concerner la personne

Les émotions auto-évaluatives impliquent que la personne puisse se reconnaître comme la même personne dans le temps (la réidentification) et se percevoir comme un agent (le statut de personne). Mais ce qui caractérise l'objet intentionnel propre des émotions auto-évaluatives c'est qu'il dépend d'un regard sur soi orienté vers les caractéristiques que l'agent se reconnaît. Les émotions auto-évaluatives visent l'identité en tant que caractérisation. Dans la fierté, c'est moi ou, plus précisément, une caractéristique que je m'attribue qui

est l'objet intentionnel de l'émotion. Nous verrons au chapitre suivant que cette identité prend la forme d'un récit. Mais ce que je veux montrer maintenant, c'est que la question de la caractérisation est étroitement liée à ces émotions auto-évaluatives.

2.3 Le problème de la caractérisation

De quoi parlons-nous quand il est question de la caractérisation? L'identité numérique – l'identité en termes de réidentification –, peut se résumer par la question : qu'est-ce qui fait que je suis la même personne, au sens numérique du terme, à deux moments différents? La question de la caractérisation semble plus complexe, car plus générale. Elle se formule ainsi : qu'est-ce qui caractérise la personne que je suis?

Une identité, au second sens, est quelque chose de relativement stable, mais peut se modifier à différents stades de la vie. Tous les faits sur ma personne ne font pas nécessairement partie de mon identité. De plus, l'identité en terme de caractérisation peut admettre des degrés. Une caractéristique peut être plus ou moins importante pour me caractériser. L'idée est que certaines caractéristiques sont essentielles à ma personne, alors que d'autres ne le sont pas. Nous sommes donc aux prises avec un problème de taille : comment déterminer l'ensemble des faits ou caractéristiques qui constituent mon identité?

2.3.1 La proposition de Charles Taylor

Charles Taylor propose très simplement que l'identité de la personne est donnée par la réponse subjective à la question « qui suis-je? »¹⁴. C'est ma réponse à cette question qui définit mon identité. Toutefois, selon Taylor, cette

¹⁴ « (...) is that our interpretation of ourselves and our experience is constitutive of what we are » Taylor, C., 1985, p.47. Cf. aussi Taylor, 1998, p.46; 1994, p.33

réponse ne saurait être purement arbitraire. Si on me pose cette question, il faut que dans ma réponse je propose une caractéristique ou un ensemble de caractéristiques que je possède ou, plus essentiellement, que je crois posséder. Par exemple, je ne peux répondre que je suis un extraterrestre venant d'Alpha du Centaure, à moins de le croire. Rappelons que, dans notre approche de l'identité personnelle sous le rapport aux émotions auto-évaluatives, nous analysons le regard que l'individu porte sur lui-même. Il est possible qu'un individu s'attribue une caractéristique que les autres ne lui reconnaissent pas, mais nous devons concéder que cette caractéristique fait partie du regard que l'individu porte sur lui-même.

Donc, selon Taylor, une caractéristique fait partie de l'identité personnelle de l'individu si, et seulement si :

C1- La personne croit posséder la caractéristique.

Toutefois, je peux répondre à la question « qui suis-je? » par un ensemble de caractéristiques très disparates. Par exemple, que je suis un homme, un bipède, un Québécois, un Canadien, un myope, un gaucher, entre autres. Nous voyons rapidement que toutes mes caractéristiques ne semblent pas également pertinentes pour me caractériser à proprement parler. Un certain nombre de caractéristiques me semblent plus pertinentes que les autres. Mais encore ici, les caractéristiques qui me semblent pertinentes pour me définir peuvent varier selon le moment où on me pose la question, mon humeur et même qui me la pose. Je me définis comme un Québécois ou un Canadien? Le fait que je suis gaucher fait-il partie de mon identité? Pourrait-on dire alors que l'identité est l'ensemble des caractéristiques possibles de l'individu? Taylor pense que non, il affirme :

« Or, on ne peut pas nécessairement répondre à une telle

question en se nommant ou en déclinant sa généalogie. Notre réponse constitue une reconnaissance de ce qui importe essentiellement pour nous. Savoir qui je suis implique que je sache où je me situe. Mon identité se définit par les engagements et les identifications qui déterminent le cadre ou l'horizon à l'intérieur duquel je peux essayer de juger cas par cas ce qui est bien ou valable, ce qu'il convient de faire, ce que j'accepte ou ce à quoi je m'oppose¹⁵. En d'autres mots, mon identité est l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position. »¹⁶

Nous pouvons comprendre ce que Taylor appelle « l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position » comme l'ensemble des normes et des justifications qui orientent mon action et qui me permettent de juger mon action. À partir de là, nous pouvons dire que notre réponse doit donc également fournir deux autres critères :

C2- La caractéristique est jugée importante pour moi.

C3- La caractéristique oriente ou justifie mes actions (valeur, trait de caractère, engagement...)

Si je me définis comme Québécois, je pose que cette caractéristique est importante pour moi et que cela me conduit à poser certains gestes ou à faire certains choix. En fait, cette définition de l'identité rejoint essentiellement la définition de ce que Christine Korsgaard appelle l'identité pratique, dont nous avons déjà parlé et qui fait référence à l'identité subjective, qui est une conception normative de soi. Korsgaard définit ainsi l'identité pratique :

« (...) a description under which you value yourself, a description under which you find your life to be worth living and your action to be worth undertaking. »¹⁷

¹⁵ Nous reconnaissons ici en filigrane le thème des « évaluations fortes » cher à Taylor.

¹⁶ Taylor, C., 1998, p.46.

¹⁷ Korsgaard, 1996, p. 101.

Les définitions de Taylor ou Korsgaard permettent de faire un sérieux tri dans les caractéristiques pouvant servir à définir mon identité, mais elles ne sont pas sans soulever plusieurs questions. En fait, nous acceptons le critère 1 (C1) comme allant de soi, mais les critères 2 et 3 posent problème. Voyons brièvement pourquoi.

Le critère 2 nous dit que la caractéristique est jugée importante pour moi. Toutefois, certaines personnes peuvent dévaluer certains aspects de leur personnalité et ces aspects font quand même partie de leur identité¹⁸. Par exemple, imaginons une femme en Afghanistan, un homosexuel dans le Québec des années 50, ou un noir en Afrique du Sud pendant l'apartheid. Dans chaque cas, ces caractéristiques vont d'autant faire partie de leur identité que c'est souvent à travers cet aspect que les autres vont les aborder, les désigner. De plus, les individus qui possèdent ces caractéristiques reconnaissent les posséder et ces caractéristiques jouent un rôle dans leur vie et dans leurs prises de décision et leurs justifications (C3). Toutefois, la personne aurait certainement de la difficulté à affirmer que ces caractéristiques sont importantes pour elles. Ce sont des caractéristiques qui sont dévalorisées par ces personnes et, si ces personnes avaient le choix de posséder ou non ces caractéristiques, il y a fort à parier qu'elles seraient prêtes à s'en départir.

Le critère C3 me semble plus pertinent, mais n'est pas non plus sans soulever des questions. Nous pouvons éventuellement suggérer que des éléments qui appartiennent à l'identité n'orientent pas l'action, ou ne servent pas nécessairement d'éléments justificatifs à l'action. Le fait que Barack Obama est noir fait probablement partie de son identité. Il en est fier, mais est-ce une caractéristique qui oriente son action? S'est-il présenté à la présidence des États-Unis parce qu'il était noir? Si on lui posait la question et s'il répondait non, il faudrait démontrer que le fait d'être noir oriente d'autres secteurs de son activité,

¹⁸ Soulevé par Copp, 2002, p.368.

ou alors il devrait exclure cette caractéristique de son identité personnelle. Mais ne pourrait-on pas imaginer que Barack Obama puisse être fier d'être un homme de couleur sans que cela vienne influencer son action?

2.3.2 D'autres alternatives

Ce que nous suggèrent nos exemples est que la dimension sociale semble jouer un rôle dans la façon dont l'individu prendra conscience de certains aspects de sa personne. C'est ce qui conduit Anthony Appiah à définir l'identité comme un ensemble de propriétés importantes pour la vie sociale¹⁹.

Si nous revenons à nos exemples, nous pourrions dire que le fait que Barack Obama soit noir fait partie de son identité parce que c'est important pour sa vie sociale (même si cela ne se reflète dans aucune action). C'est la même chose pour la femme afghane. Même si le fait d'être une femme est dévalorisé par la femme afghane, le fait d'être une femme est une caractéristique importante pour sa vie sociale.

Dans une telle perspective, ce serait la réponse ou le regard de l'autre qui définirait l'identité. La dimension du regard personnel est alors remplacée par le regard de l'autre. L'autre peut prétendre me définir, mais n'oublions pas que nous nous intéressons ici à l'identité personnelle en tant que regard que nous portons sur nous-mêmes. Ce que semble nous fournir Appiah relèverait plus de l'identité sociale que de l'identité personnelle. Toutefois, il semble vrai que le regard de l'autre joue un rôle important dans la façon dont je vais porter un regard sur moi. L'attitude des autres peut affecter notre identité. Si une personne veut dévaloriser une partie d'elle-même, c'est souvent (peut-être toujours) en lien avec le regard que l'autre porte sur cette caractéristique. De même, un des pionniers sur la question de l'identité, Erik Erikson, souligne que notre

¹⁹ Appiah, 1994, cité par Copp, 2002.

communauté et famille fournissent des modèles qui peuvent nous aider à établir notre identité²⁰. Comment rendre compte de cet aspect dans notre effort de détermination des éléments de l'identité personnelle?

La réponse nous est peut-être fournie par une suggestion de David Copp, lui-même inspiré des travaux de John Deigh²¹ et de Gabriel Taylor²². Ce qu'il montre est que l'idée d'une identité sociale souligne le lien entre l'identité personnelle et l'estime de soi. Ainsi, en fonction de la société dans laquelle l'individu vit, les caractéristiques de l'individu vont acquérir une plus ou moins grande importance dans le regard qu'il porte sur lui-même et sur l'estime que l'individu va avoir de lui-même. Copp suggère que l'identité puisse être définie en termes de fondements de l'estime de soi : « I will follow these clues in proposing that a useful and relatively clear notion of identity can be defined in terms of the grounds of self-esteem. »²³

2.3.3 Caractérisation et émotions auto-évaluatives

L'estime de soi est une saisie évaluative de soi. Elle est une question de degré auquel une personne se sent bien ou mal avec elle-même. L'individu adulte possède un ensemble d'expériences émotionnelles envers lui-même. Ce que Copp appelle les fondements de l'estime de soi est, en nos termes, les caractéristiques qui jouent un rôle dans la manifestation des émotions auto-évaluatives.

Copp propose de définir l'identité en termes d'estime de soi (« self-esteem identity ») :

« A person's self-esteem identity can be viewed as a selective narrative about her life, history, situation, social context,

²⁰ Erikson, 1975.

²¹ Deigh, 1995.

²² Taylor, G., 1985.

²³ Copp, 2002, p. 370.

plans, and projects. I think it is plausible to call this narrative her « identity » because it is a narrative about her that herself believes and that grounds her own basic emotional attitude toward herself. If she came to have different beliefs about herself, with the result that this narrative changed, she would feel differently about herself. »²⁴

L'identité d'un individu serait donc délimitée par un ensemble de propositions, ou croyances, à propos de lui-même et qui fondent son estime de soi. Ces propositions qui entrent en jeu dans la formation des émotions auto-évaluatives peuvent être considérées comme relativement stables. Nous pouvons remarquer que cette définition de la « self-esteem identity » est présentée comme une forme d'identité narrative, mais l'auteur ne précise pas la forme que prend cette narrativité. Nous y reviendrons au chapitre suivant.

Les émotions auto-évaluatives, comme toutes émotions, peuvent avoir une valence positive ou négative. Certaines croyances envers nous-mêmes vont provoquer des émotions négatives, d'autres croyances, des émotions positives. Théoriquement, nous pourrions déterminer l'estime de soi d'une personne en faisant la somme émotionnelle de l'ensemble des émotions que la personne entretient vis-à-vis d'elle-même. Une estime de soi est appropriée si nos émotions auto-évaluatives sont appropriées. C'est-à-dire, si j'ai réellement les caractéristiques qui sont visées par l'émotion et si ces caractéristiques rendent l'émotion appropriée. Nous le verrons au chapitre 7, les émotions auto-évaluatives semblent dépendre grandement de normes qui ont une origine sociale; nous comprendrons alors comment la société joue un rôle dans la formation de l'identité de l'individu.

Grâce à la suggestion de Copp, je suis maintenant à même de proposer un nouveau critère permettant de déterminer les composantes de l'identité d'un individu. Tout en conservant le critère C1 de Taylor, je propose de le compléter

²⁴ Copp, 2002, p.375-376.

par un nouveau C2, C2'.

Une caractéristique fait partie de l'identité personnelle de l'individu si, et seulement si :

C1- La personne croit posséder la caractéristique.

C2'- La caractéristique est au fondement des émotions auto-évaluatives de l'individu (dans la saisie évaluative globale de l'individu).

Nous pouvons donc considérer une caractéristique physique comme une composante de mon identité si cette caractéristique joue un rôle dans la formation de mes émotions auto-évaluatives; par conséquent, dans la formation de l'estime de soi. Même chose pour un trait de caractère, une nationalité, une valeur, etc.

Remarquons qu'une même caractéristique peut être à l'origine de deux émotions contradictoires dans deux sociétés différentes ou à deux époques différentes – être noir aux États-Unis dans les années 20 et le lendemain de l'élection de Barack Obama, par exemple. De même, chez un même individu, une caractéristique peut engendrer des réactions émotives différentes à deux moments de sa vie. La caractéristique va donc acquérir une position différente dans l'ensemble des caractéristiques qui déterminent le regard que l'individu porte sur lui-même. Nous pouvons chercher à cacher certains aspects de notre identité. Certaines personnes protègent leur image de soi en camouflant ce qui pourrait leur faire honte. Si cette caractéristique est reconnue, mais simplement désavouée publiquement, nous devons admettre qu'elle fait partie de l'identité personnelle. Nous pouvons peut-être même aller jusqu'à nous mentir à nous-mêmes. Ici nous abordons une question complexe dont nous laisserons l'analyse

à la psychologie expérimentale. Disons simplement que si une personne ne croit pas posséder une certaine caractéristique, ou, plus simplement, que cette caractéristique ne joue pas un rôle dans ses émotions auto-évaluatives, cette caractéristique ne fait pas partie de l'identité subjective de la personne.

2.3.4 Caractéristiques identitaires et identité narrative

Notons que Copp inclut dans sa définition de l'identité (self-esteem identity), non pas seulement les caractéristiques qui fondent « activement » ce qu'il appelle une émotion d'estime de soi – ce que nous avons appelé émotion auto-évaluative, mais aussi ce qui pourrait potentiellement en fonder. Elle pourrait en fonder soit en s'associant avec certaines autres croyances, soit que la négation de cette caractéristique conduirait à une émotion d'estime de soi.

« In some cases, her belief actively grounds an emotion of esteem. In others cases, her belief grounds an emotion of esteem potentially in one of two ways. Either it *would* ground an emotion of esteem if she had certain other relevant beliefs, or, if she came to believe its negation, this belief would ground an emotion of esteem. »²⁵

Par exemple, le fait que je suis un Québécois ne me procure aucune émotion identitaire, mais si j'adopte la croyance que les Québécois sont le peuple élu par Dieu, on peut supposer que je vais ressentir une fierté d'être québécois. Ou encore, je me crois hétérosexuel, cela ne me procure aucune émotion de fierté ou de honte, mais tout à coup je découvre que je me suis menti à moi-même et que je suis homosexuel. Si, antérieurement j'ai développé des émotions négatives envers les homosexuels, je vais donc avoir un sentiment négatif envers moi-même.

Je préfère me détacher de cette suggestion qui paraît ouvrir à un

²⁵ Copp, 1999, p. 375.

ensemble de caractéristiques trop grand. Dans une telle perspective, tout ou presque est susceptible de faire partie de mon identité. En fait, il me semble plutôt juste de dire que, dans le premier cas, avant d'adopter la croyance que les Québécois sont le peuple élu par Dieu, le fait d'être québécois ne faisait pas partie de mon identité, il ne le devient que par la suite. Le deuxième exemple est plus complexe. Si j'avais déjà des émotions négatives envers les homosexuels, il semble raisonnable de croire que le fait d'être hétérosexuel avait déjà été à l'origine d'un sentiment de fierté ou me permettait d'éviter un sentiment de honte. À ce moment, nous pouvons dire que cette caractéristique entre dans la saisie évaluative globale de l'individu. Prenons un autre exemple, imaginons que X adopte un certain nombre de croyances à son sujet pour éviter de s'avouer sa lâcheté, nous pourrions dire qu'il se construit un personnage « fictif » pour éviter de se confronter à sa lâcheté. Ces croyances qu'il adopte à son sujet ne lui procurent pas nécessairement de la fierté ou de la honte, mais la perte de ces croyances à son sujet peut le conduire à de la honte. Par exemple, la réalisation qu'il ne peut justifier ses actions par les circonstances. La question qui se pose ici est : « doit-on considérer les croyances qu'il entretient envers lui-même comme faisant partie de son identité? » En anticipant ce que nous allons voir sur l'identité narrative, je peux dire que tous les éléments du récit que l'individu fait sur lui-même et qui lui permettent de se comprendre et de comprendre ses actions font partie de son récit narratif. Ces croyances « fictives » à son sujet feraient donc partie de son identité narrative.

Il faut ici éviter de faire une confusion entre les caractéristiques identitaires et les éléments de ce que nous appellerons plus loin le scénario narratif. Copp ne fait pas cette distinction. Les éléments du scénario narratif dépassent largement le cadre des caractéristiques identitaires. Une action peut entrer dans la saisie évaluative de l'individu, mais une action n'est pas nécessairement une caractéristique de l'individu. De même pour une croyance, à

moins que la croyance porte sur l'individu. C'est parce que j'ai la croyance que j'ai accompli telle action particulière et que je perçois cette action comme louable, que je vais me considérer comme vertueux et me sentir fier. La croyance que j'ai accompli l'action, la perception que cette action est louable, mon sentiment de fierté, la perception de moi comme vertueux sont tous des éléments de mon scénario narratif. Il y a toutefois seulement la croyance que je suis vertueux qui est une caractéristique de mon identité.

Dans la construction de son personnage fictif, l'individu qui tente de justifier certaines de ses actions pour éviter d'être confronté à sa lâcheté se construit un personnage de courageux²⁶. Le courage est une caractéristique que l'individu s'attribue et qui rentre dans l'évaluation que l'individu fait de lui-même. C'est parce qu'il se perçoit comme courageux, ou veut se percevoir comme courageux, qu'il va adopter un certain nombre d'autres croyances au sujet de ses actions. Même si ces croyances sont « neutres émotionnellement », elles font partie de l'identité narrative de l'individu, du récit autobiographique qu'il fait de sa vie, mais ne font pas nécessairement partie des caractéristiques essentielles de l'individu.

Revenons sur l'exemple du courage. Je me considère comme courageux. J'ai l'occasion de sauver un enfant de la noyade, mais je ne le fais pas. J'ai possiblement manqué de courage. Toutefois, je me justifie en affirmant que quelqu'un de plus compétent devait le faire. Ici, la caractéristique identitaire est le courage, les autres éléments entrent dans le scénario narratif et sont structurés afin d'éviter de réviser l'image que j'ai de moi-même, de réviser ma caractérisation. Tous les éléments du scénario narratif jouent un rôle dans la saisie évaluative globale du sujet, mais je ne vais pas les considérer comme des caractéristiques de ma personne.

Évidemment, dans certains cas, une action peut entrer comme une

²⁶ Nous reviendrons sur cette dynamique de rationalisation au chapitre 4.

caractéristique de l'individu. Nous pourrions imaginer que Neil Armstrong pourrait se définir comme le l'homme qui le premier a mis le pied sur la Lune. Le fait qu'il soit le premier homme à avoir marché sur la Lune pourrait être à l'origine d'un sentiment de fierté; à ce moment, cette action fait partie de son identité. Il serait toutefois étonnant que quelqu'un se considérant comme courageux se caractérise lui-même comme : « celui qui n'a pas sauvé l'enfant de la noyade ». Nous pouvons quand même penser que, si le fait de ne pas avoir sauvé l'enfant plonge l'individu dans une profonde culpabilité, à ce moment, le fait de ne pas avoir sauvé l'enfant pourrait être un fait qui caractérise l'individu à ses yeux.

En conclusion, une caractéristique identitaire est une croyance que l'individu a envers lui-même et qui joue un rôle dans la saisie évaluative globale de l'individu. Nous ne pouvons donc pas définir les caractéristiques identitaires sans faire appel aux émotions auto-évaluatives. Cela suggère également que la perte de la capacité à avoir des émotions auto-évaluatives devrait s'accompagner d'une incapacité à définir son identité personnelle subjective.

2.3.5 Répercussions en psychologie morale

Cette définition de ce qu'est une caractéristique identitaire, en lien avec les émotions auto-évaluatives, offre de multiples avantages. Premièrement, elle est plus large que la définition de Taylor, les émotions négatives aussi bien que positives étant tenues en compte. La caractéristique physique qui me procure un complexe aussi bien que le talent qui est ma source de fierté sont des caractéristiques qui entrent dans la définition de qui je suis. Deuxièmement, elle est précise, elle inclut dans la définition de la personne seulement ce qui a une signification psychologique pour l'individu. Troisièmement, elle rend compte du rôle de la société dans la formation de notre identité. Quatrièmement, elle

ouvre également à la possibilité que les frontières de notre identité dépassent le cadre de notre personne physique et de nos actions propres. Je peux m'identifier à un groupe, une communauté et cela peut être source de fierté et donc faire partie de mon identité. De même, la fierté que mon fils gagne un prix montre que mon fils fait partie de mon identité, que je m'identifie à ce qu'il fait. On peut même imaginer que, dans certains cas, nos ancêtres font partie de notre identité, si leurs actes font partie de notre estime de soi. Cinquièmement, le plus important, elle rend justice à la conception intuitive que nos valeurs font partie de notre identité. Si nous disons que nous avons comme valeur l'honnêteté, cela revient à dire que la croyance que j'accorde de la valeur à l'honnêteté conditionne l'estime que j'ai de moi-même. Je serai probablement honteux si des événements me conduisent à croire que je suis malhonnête. Il semble évident de dire que les valeurs d'une personne font partie de son identité, selon cette définition.

Par conséquent, cette définition pourrait également être féconde en psychologie morale en permettant de comprendre comment l'identité peut être un facteur de motivation morale. Les choses qu'une personne vertueuse pense au sujet de son caractère moral sont aussi des aspects de son identité. Une personne qui souscrit à des principes moraux va se sentir honteuse de les enfreindre, car souscrire à des principes moraux c'est considérer que ces principes sont des motifs pour se voir comme bien. Ces principes sont une source de fierté ou de honte, selon le cas. Quelqu'un qui prétend avoir des valeurs écologistes, mais qui ne ressent aucune honte à polluer n'a pas vraiment l'écologie comme valeur, ou, plus précisément, cette valeur ne fait pas partie de son identité. Pour faire partie de l'identité, une caractéristique doit y être liée émotivement, sinon elle ne fait pas partie de l'identité. Un simple événement, action ou jugement, sans lien émotif, ne peut être considéré comme faisant partie de l'identité.

Conclusion

Dans le chapitre qui se termine ici, j'ai voulu défendre que les émotions auto-évaluatives forment un groupe particulier d'émotions dans la mesure où ces émotions concernent et conditionnent l'identité de l'individu en terme de caractérisation. Dans un premier temps, j'espère avoir montré que ces émotions ont pour objet intentionnel propre l'identité personnelle de l'individu. Dans un deuxième temps, j'ai postulé que ce qui fait partie de l'identité personnelle de l'individu, toujours en terme de caractérisation, est ce qui suscite des émotions auto-évaluatives. Le lecteur pourrait être tenté de voir dans ces deux thèses une apparente circularité. Selon moi, il s'agit là plutôt de deux perspectives d'un même processus de constitution et de maintien de l'identité. Comme je l'ai mentionné dans l'introduction, je crois que la relation entre l'identité personnelle et les émotions auto-évaluatives est une relation complexe d'influences réciproques. Les chapitres subséquents devraient permettre d'appuyer cette position. Le présent chapitre visait principalement à faire ressortir une unité dans un groupe particulier d'émotions et souligner la relation intrinsèque entre ce groupe d'émotions et ce que nous pourrions aussi appeler un moi « qualitatif ». Dans la suite de mon travail, je tenterai d'éclairer plus avant ces relations qui régissent les interactions entre ces émotions et le regard que l'individu porte sur lui-même. Nous verrons alors comment l'image que nous construisons de nous même peut exercer une influence sur la manifestation et l'interprétation de ces émotions auto-évaluatives. Toutefois, avant d'aller plus loin, je dois m'attarder à la forme que prend cette identité personnelle. Dans le prochain chapitre, je tenterai donc de montrer que l'unité de cette identité subjective prend la forme de ce que de nombreux auteurs contemporains désignent comme l'identité narrative.

Chapitre 3

L'identité narrative

« (...) un homme, c'est toujours un conteur d'histoires, il vit entouré de ses histoires et des histoires d'autrui, il voit tout ce qui lui arrive à travers elles; et il cherche à vivre sa vie comme s'il la racontait. »¹

Au chapitre précédent, j'ai tenté de défendre que les émotions auto-évaluatives concernent la personne sous l'angle de sa caractérisation et jouent un rôle important dans la formation de l'image que l'individu se fait de lui-même. Je veux maintenant montrer que ce regard que nous portons sur nous-mêmes prend la forme d'un récit autobiographique que nous allons désigner comme notre identité narrative. Parler de l'identité personnelle en terme d'identité narrative n'a, en soi, rien d'original. En fait, nous pouvons dire que, depuis quelques années, le thème de l'identité narrative connaît un certain succès en philosophie et principalement en psychologie morale². Toutefois, les significations variables qu'emprunte cette notion la rendent particulièrement vulnérable à la critique³. Dans un premier temps, je voudrais ici me positionner par rapport à un certain usage du concept d'identité narrative. Je vais ensuite m'attarder sur les contraintes auxquelles est soumise la formation de cette identité narrative. Je soulignerai alors l'importance de l'intégration de normes sociales par l'individu pour la formation de l'identité. Enfin, je terminerai en tentant de répondre aux principales critiques qui sont adressées à cette thèse de l'identité narrative. Ce travail devrait me permettre de jeter les bases d'une

¹ Sartre, 1996, p.64.

² Cf. entre autres, Paul Ricoeur, 1988, 1990; Alasdair MacIntyre, 2006; Charles Taylor, 1998; David Velleman, 2006a, 2006b; Daniel Dennett, 1989, 1991; Jerome Brunner, 1987; Peter Goldie, 2000; 2003, Marya Schechtman, 1996; Marina Oshana, 2009.

³ Strawson, 2004, Christman, 2004, Lamarque, 2004.

analyse du rapport entre ce type d'identité et les émotions auto-évaluatives.

3.1 Une conception faible, mais non triviale

Nous ne pouvons pas véritablement parler « d'une théorie » de l'identité narrative, celle-ci prenant de multiples formes. Le terme d'identité narrative chez un auteur comme Daniel Dennett ou chez Alasdair MacIntyre ne renvoie pas au même concept. Globalement, nous pouvons diviser les théories de l'identité narrative en deux catégories : une conception forte et une conception faible. Nous pourrions parler également d'une conception métaphysique et d'une conception pratique.

– Les conceptions fortes de l'identité narrative, ou conceptions métaphysiques, posent que l'identité narrative est le fondement de l'unité de la personne. Ces conceptions apparaissent principalement dans le cadre du débat sur les fondements de l'identité personnelle.

– Les conceptions faibles, ou pratiques, posent simplement que le regard que nous portons sur nous-mêmes en tant qu'agent est narratif.

En fait, pour utiliser la terminologie de Marya Schechtman⁴, une conception forte de l'identité narrative s'adresse à la question de la réidentification alors qu'une conception faible s'adresse à la question de la caractérisation. La question de la réidentification demande : qu'est-ce qui fait que la personne au Temps 1 est la même que celle au Temps 2? Il s'agit ici d'une relation numérique qui n'admet pas de degré. Je suis ou non la même personne que X au temps 1.

La question de la caractérisation demande plutôt : quels sont les croyances, les valeurs, les désirs et les autres caractéristiques physiques et psychologiques qui font que quelqu'un est la personne qu'elle est? C'est ce que

⁴ Schechtman, 1996.

j'ai désigné précédemment comme l'identité subjective et que Christine Korsgaard désigne comme l'identité pratique⁵. Marya Schechtman ne renierait certainement pas cette appellation d'identité pratique. Selon Schechtman, notre intérêt pratique est orienté vers cette question de la caractérisation. Cette affirmation repose sur la démonstration que notre intérêt pour les quatre caractéristiques importantes de l'existence personnelle – la responsabilité morale, la survie, l'intérêt pour soi-même, la compensation⁶ – concerne plus particulièrement la question de la caractérisation⁷, une question qui est concernée plus par l'identité en terme de caractérisation que de l'identité numérique.

Pour sa part, un auteur comme Daniel Dennett pourrait être vu comme un défenseur d'une conception forte de l'identité narrative. Selon lui, la personne autonome est une illusion produite par l'organisme humain dans le but d'établir une frontière entre l'organisme et le reste du monde⁸. Nous produisons une fiction qui est l'identité narrative, cette fiction est le fondement de l'identité personnelle au sens de la réidentification. Le soi narratif est une abstraction, il parle en fait d'un « centre de gravité » auquel se rattachent les événements de nos vies⁹. Il n'y a pas d'unité qui supervise la création du soi. Les actions déterminent l'histoire que nous cherchons à rendre cohérente. Cette conception de l'identité narrative apparaît dans le contexte du débat sur l'identité personnelle en termes continuité dans le temps. Les défenseurs d'une conception forte de l'identité narrative cherchent, à l'aide de ce concept, un critère psychologique permettant de fonder l'identité numérique de la personne¹⁰.

⁵ Korsgaard, 1996, p.101.

⁶ La possibilité de recevoir dans le futur une rémunération pour des sacrifices présents

⁷ Schechtman, 1996, p.14.

⁸ Dennett, 1991, p.414.

⁹ Dennett, 1991, p.427.

¹⁰ Selon Schechtman, ces tentatives pour fonder l'identité numérique sur une identité psychologique reposeraient sur le fait que notre intérêt pratique pour la question de l'identité reposerait sur la question de la caractérisation et que celle-ci concerne plus particulièrement

D'un autre côté, un auteur comme Alasdair MacIntyre nous propose une théorie de l'identité personnelle où la narration joue un rôle central dans l'identité de la personne, mais non un rôle fondateur. Pour lui, nous ne pouvons comprendre l'éthique et la personne sans faire appel à la narrativité, mais la narrativité n'est pas le fondement de l'éthique ni de la personne – au sens métaphysique : la narrativité impliquant déjà des sujets et des jugements évaluatifs¹¹. C'est dans cette perspective non métaphysique que je désire aborder la conception de l'identité narrative. Ma thèse de base est que l'agent, pourvu qu'il se perçoive comme agent, pose un regard sur lui-même qui prend la forme d'une narration, d'un récit. On pourrait parler d'une conception autobiographique de soi. Ce qui correspond sensiblement à l'usage que fait MacIntyre du terme d'identité narrative, qui est aussi celui de, notamment, Ricoeur, Schechtman, Velleman et Oshana.

Dire que la conception de soi est narrative, en ce sens faible, c'est dire que la personne comprend sa vie de cette façon, qu'elle interprète les différents épisodes de sa vie sous la forme d'une narration. Voici comment s'explique Marya Schechtman :

« To say that a person's self-conception is narrative is to say that she understands her own life in this way - interpreting the individual episodes in terms of their place in the unfolding story. A person's self-conception is a narrative self-conception, then, insofar as the incidents and experiences that make up his life are not viewed in isolation, but interpreted as part of the ongoing story that gives them their significance. »¹²

La narrativité est une structure organisationnelle et interprétative. Nous cherchons à donner un sens à nos expériences à travers le temps¹³. Nous

la question de l'identité psychologique. Cf. Schechtman, 1996, p.14.

¹¹ MacIntyre, 2006, p.212.

¹² Schechtman, 1996, p.97.

¹³ Voir Goldie 2003, Ricoeur 1990, Velleman 2006b, Schechtman 1996.

interprétons nos expériences à travers le temps dans une structure qui prend la forme d'une narration. Les éléments dont nous parlons ici sont ceux qui sont significatifs pour la question de la caractérisation. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, un ancêtre peut faire partie de l'identité de l'individu s'il éveille des émotions auto-évaluatives. J'emprunte ici les mots de Marina Oshana :

« What unifies a person as a distinct subject is not sameness of stuff over time, but the fact that the person's life experiences, ancestry, memories, and communal relations - those that occupy a place of significance in the person's life, at any rate - are interpreted by the person in narrative fashion, and assume meaning as an interconnected story. »¹⁴

L'auto-interprétation narrative est une réponse à l'expérience du changement et de la fragmentation dans nos vies. En fait, la notion d'identité narrative cherche à rendre compte de la relation entre la dimension réflexive et la dimension temporelle de notre identité. En établissant des liens entre différents moments de notre vie, l'identité narrative nous permet de tenter de nous comprendre.

À ce stade-ci de mon exposé, il n'est pas nécessaire de nous positionner sur la question à savoir si être un agent doit nécessairement se poser comme une unité. Ma position de départ pourrait se limiter à affirmer que si la personne veut se poser comme unité, cette unité prend nécessairement la forme d'une unité narrative.

Se limiter à cela me conduit-il à une affirmation triviale dénuée de tout contenu? Dans sa critique de la conception de l'identité narrative, Galen Strawson¹⁵ affirme que l'assertion selon laquelle « nous vivons de façon narrative » est : soit triviale, soit fausse¹⁶. De façon triviale, elle signifie simplement que : pour faire les choses, j'ai besoin d'une séquence dans le temps.

¹⁴ Oshana, 2009, p.2.

¹⁵ Strawson, 2004.

¹⁶ Strawson, 2004, p.440.

Je veux ici dépasser cette conception minimale d'une simple séquence dans le temps. Une narration, au sens large, n'est pas simplement un récit chronologique d'une suite d'évènements, ces évènements sont organisés de façon à leur donner un sens, une signification. Voici ce que Peter Goldie écrit en parlant de la narration :

« It is more than just a chronicle of a bare sequence of events, but a representation of those events that is organised, shaped and coloured in a certain way, thereby giving coherence, meaningfulness, and emotional import to what happened. »¹⁷

Pour Goldie, la narration implique cohérence et significations. MacIntyre, pour sa part, souligne l'aspect téléologique de la narrativité¹⁸. La narrativité implique des liens avec des buts de l'individu. Dans un cas comme dans l'autre, une histoire ne peut pas être que le récit d'une suite d'évènements sans relation. Sans un lien avec des buts, des désirs, des émotions, une histoire n'est pas une histoire, elle n'est que le récit d'une suite d'évènements. La narration identifie de la cohérence et de l'intelligibilité psychologique à l'intérieur de notre vie. Il s'agit de connecter notre perspective subjective à notre histoire, nos actions, émotions, désirs, croyances, traits de caractère, etc. Une personne crée son identité subjective en formant une autobiographie narrative : une histoire de sa vie. La conception qu'une personne a d'elle-même est un ensemble de croyances que la personne a à son sujet. Ces croyances peuvent porter sur ses états mentaux, ses dispositions émotionnelles, son caractère, son corps, ses projets de vie, relations, engagements, valeurs, rôles sociaux. J'espère également montrer, au prochain chapitre, que ces croyances guident ses délibérations pratiques et permettent de donner un sens à sa vie. Je rejoins ici Marina Oshana :

« A person's self-conception consists of a set of beliefs about

¹⁷ Goldie, 2003, p.203.

¹⁸ MacIntyre, 2006, p.210.

herself, where these are beliefs that guide practical deliberation and enable a person to make sense of her life. These can be beliefs about one's cognitive states, one's emotional disposition, one's character, one's body, one's life plans, defining relationships, commitments, values, social roles, and so on. »¹⁹

Dans la mesure où ce type d'identité joue un rôle dans nos délibérations pratiques, le terme d'identité pratique pourrait également être utilisé pour désigner cette identité subjective.

Un agent conscient n'est intelligible à lui-même que comme agent qui persiste à travers le temps et par conséquent à travers les changements. L'identité narrative cherche à lier des épisodes dans le temps de façon à leur donner un sens. Pour faire un clin d'œil à Charles Taylor (« Self-interpreting animal »), imaginons un robot auto-interprétant²⁰, un robot qui tente de porter un regard sur sa vie, de se comprendre et comprendre les autres. S'il porte un regard explicatif sur sa vie en terme de buts, de désir, d'émotions, il semble légitime de penser qu'il devra structurer dans le temps ces éléments, c'est-à-dire porter un regard narratif sur sa vie. Utiliser certaines attitudes propositionnelles nous conduit à structurer les événements en fonction de ceux-ci. Je vais dire que j'ai fait le repas pour ma conjointe parce que je l'aime, ou que je désire lui faire plaisir. La compréhension des actions humaines se présente sous une forme narrative, parce que les actions humaines sont essentiellement téléologiques²¹. Cette narration nous fournit un cadre explicatif de nos comportements, désirs et émotions.

L'approche narrative pose que la vie d'une personne ne puisse pas être pensée à la première personne comme une série d'expériences discrètes (par opposition à continues) ou déconnectées. Aucune tranche temporelle de la vie

¹⁹ Oshana, 2009, p.1

²⁰ Cf. Velleman, 2006b, p.203-223

²¹ Voir Lippitt, 2007, p.38-44.

d'un individu ne peut être pleinement intelligible en dehors du contexte de la vie ou elle s'insère. Schechtman utilise l'analogie de la soupe²² qu'elle oppose à l'analogie de la rivière. L'image de la rivière représenterait une vision de l'existence humaine comme un flot d'expériences différentes. Cela correspondrait à ce que nous appellerons plus loin dans ce chapitre une vision épisodique²³ de l'expérience humaine. Pour sa part, l'auto-conception narrative serait plutôt comme une soupe. Dans la soupe, les différents ingrédients existaient avant que la soupe existe, mais une fois mises ensemble, les interactions produisent quelque chose qui ne peut être compris comme une simple collection d'ingrédients. Une soupe peut être divisée en portions, mais la saveur de chaque portion est déterminée par la forme générale de la soupe. Le soi narratif est comme une soupe à l'intérieur de laquelle chaque expérience assaisonne et altère les autres. Pour Schechtman, regarder une tranche de conscience en dehors de son contexte ordinaire ne serait pas la bonne façon de regarder les choses.

Ainsi, la conception de l'identité narrative que je propose de discuter ici est faible (non métaphysique), mais non triviale dans le sens qu'elle implique plus qu'une suite d'évènements dans le temps. L'identité narrative impose une continuité temporelle dans les expériences significatives qui servent à définir l'individu et permettent à celui-ci de se comprendre lui-même et de s'identifier comme la même personne à travers le temps.

3.2 Les contraintes de la narration

La narration est soumise à un certain nombre de contraintes qui sont, par voix de conséquences, des contraintes du regard que nous portons sur nous-mêmes. MacIntyre le reconnaît, notre narrativité n'est pas sous le contrôle de

²² Schechtman, 1996, p.143.

²³ Cf. Strawson, 2004, p.431.

notre fantaisie « nous ne sommes jamais plus (et parfois moins) que les coauteurs dans nos propres récits. Ce n'est qu'en rêve que nous vivons l'histoire qui nous plaît. »²⁴ À ce titre, Marya Schechtman identifie deux types de contraintes à la narrativité. Les contraintes d'articulations²⁵ et les contraintes de réalité²⁶.

Par contrainte d'articulation, Schechtman entend les contraintes qui permettent au sujet d'expliquer pourquoi il croit ce qu'il croit ou fait ce qu'il fait. Si je demande à une personne pourquoi elle a choisi une profession quelconque, elle devrait pouvoir répondre en termes de buts à long terme, de traits de personnalité, talents, goûts, etc. Quelqu'un qui n'est pas capable d'expliquer ses actions est difficilement compréhensible (pour soi et pour les autres) et nous pouvons supposer que cela pourrait être une source importante d'insécurité. Devenir psychologiquement intelligible, c'est mettre ensemble dans une image « robuste » ses réactions, motivations et décisions. Toutefois, l'idée de parfaite intelligibilité doit être reconnue comme un idéal. Nous n'arrivons pas nécessairement à donner une unité et une signification à l'ensemble de notre vie. La constitution de l'identité narrative est une activité d'interprétation de soi-même (Schechtman parle de « self-interprétation »). La nécessité de cohérence ou de cohésion de l'identité est une exigence importante de l'identité narrative. L'identité sera plus ou moins définie selon le degré de cohésion de la narration²⁷. De même, l'intégration narrative est dynamique et ouverte aux changements et à la révision. Certains événements peuvent perturber la structure narrative et modifier la conception que la personne a d'elle-même et ainsi perturber le sens de qui elle est.

Mentionnons rapidement que, quand nous parlons de cohésion, il ne s'agit pas nécessairement d'une cohérence logique au sens strict.

²⁴ MacIntyre, 2006, p.208

²⁵ Cf, Schechtman, 1996, p.114.

²⁶ Schechtman, 1996, p.119.

²⁷ Schechtman, 1996, p.98.

L'intelligibilité d'un récit peut dépendre d'un scénario paradigmatique : ma colère peut être compréhensible dans un contexte sans être logique. Robert Solomon le note, la narrativité a une logique, cette logique n'est pas une logique déductive ou scientifique. Un film amène certaines attentes qui suivent la logique des émotions et le récit nous « scandalise » si cette logique est violée :

« But narratives, as we all know, have a logic. It is not logic of scientific discovery but is nevertheless, logic. When we see a film there are certain expectations that follow from the logic of the emotional narratives, and when that is violated (...) we feel strangely maimed, at least for a little while. »²⁸

Dans ses premiers ouvrages, pour exprimer l'aspect narratif de la logique propre des émotions, Solomon parle de la mythologie de l'émotion²⁹.

En général, on admet également qu'au-delà de la cohésion, le scénario narratif ne saurait être une pure création arbitraire, il est également soumis aux contraintes de la réalité. Il existe des contraintes sociales et physiques qui contraignent la narration. Vivre la vie d'une personne requiert de vivre dans le même monde que les autres personnes. Le soi narratif doit être cohérent avec cette réalité. Les contraintes sociales exigent que nous partagions un ensemble de croyances avec les autres. Mais également, au-delà de ces contraintes sociales, nos croyances doivent avoir une prise sur la réalité. Croire que je suis un oiseau ne conduit pas uniquement à me marginaliser de la société, mais la réalité physique risque de rapidement confronter mes croyances. Un schizophrène en crise, enfermé dans son monde imaginaire, peut très bien construire un scénario narratif qui va rendre intelligible ces actions, mais ce scénario n'est pas en prise sur la réalité et risque de l'empêcher d'être fonctionnel socialement. Il en est de même du paranoïaque. Toutefois, chez le paranoïaque, les faits qu'il intègre à sa narration peuvent être justes, mais c'est

²⁸ Solomon, 2007, p.148.

²⁹ Cf. Solomon, 1983, p.194.

l'interprétation qu'il en fait qui est erronée. Ce qui nous conduit à distinguer deux catégories de fait : les faits observables et les faits interprétatifs³⁰. Ainsi, les émotions peuvent influencer, colorer la narration. Les personnes dépressives, suspicieuses, optimistes, en colère, etc., vont porter un regard narratif différent pour les mêmes événements et se construire narrativement de façons différentes³¹ :

« The angry person is an angry person because her narrative is constructed through the lens of an angry eye - whereas the good-hearted person is good hearted because his narrative and consequent action flow from a good-hearted view. »³²

Il faut bien voir ici que la colère n'est pas une construction narrative, mais l'émotion va « construire » une personne en colère. L'émotion a un rôle structurant dans la narration.

En résumé, une personne qui désire se percevoir comme ayant une certaine unité doit être capable de donner des explications cohérentes de ses actes en vertu de ses actions passées ou présentes, et la contrainte de la réalité exige que la narration ne contienne pas de faits erronés ou d'erreurs interprétatives. Mais, je me dois de le répéter, cela est un idéal. Nous verrons que le processus de formation de l'identité narrative est une dynamique complexe de construction et de reconstruction à l'intérieur de laquelle nos émotions jouent un rôle crucial. Dans les lignes qui suivent, j'aimerais poser comme hypothèse que les deux contraintes mentionnées par Schechtman sont interreliées. La réalité agit comme une contrainte principalement parce que le non-respect de cette contrainte rend difficile, voire impossible, le respect de la contrainte d'articulation. La personne qui ne respecte pas la contrainte de réalité et qui n'intègre que des faits et des interprétations erronées à son scénario narratif sera dans une position difficile pour produire une narration cohérente.

³⁰ Cf. Schechtman, 1996, p.120.

³¹ Nous analyserons plus loin ces interrelations entre émotions et narration.

³² Schechtman, 1996, p.128.

Par conséquent, il est possible que la contrainte la plus importante soit la contrainte de cohésion³³. Cette contrainte est tellement forte qu'elle semble agir comme une norme à laquelle nous confrontons nos raisons, désirs et croyances en général. En effet, on peut supposer qu'une raison qui ne serait pas cohérente avec le scénario narratif de l'individu pourrait difficilement être intégrée par celui-ci. Toutefois, la cohérence seule n'est pas suffisante pour donner un sens à la vie de l'individu et l'intégration de normes extérieures à l'individu va venir donner un sens global à l'identité narrative. Attardons-nous un instant sur cette intégration de normes.

3.3 L'importance des raisons normatives

La théorie narrative n'est pas la seule façon de concevoir l'unité du soi. Christine Korsgaard, à qui j'ai emprunté le terme d'identité pratique, voit le soi comme un agent auto-constituant (« self-constituting agent ») qui s'unifie en adoptant des raisons normatives. Elle compare cette constitution à la façon dont une entité politique se constitue elle-même³⁴. Pour elle, l'adoption d'un certain nombre de normes, comme des normes morales, permet l'unification de l'agent. Selon elle, ce qui est normatif dans une raison est que l'action qu'elle recommande unifie la personne à la fois dans le temps (présent), mais aussi à travers le temps. L'action délibérée impose une unité à la volonté. Quand nous choisissons une action, nous nous unifions nous-mêmes dans une personne dans une action de constitution de soi :

« Normative standards - as I am about to argue - are the principles by which we achieve the psychic unity that makes agency possible. The work of achieving psychic unity, the work that we experience as necessitation, is what I am going to call self-constitution. »³⁵

³³ Au prochain chapitre, je tenterai de comprendre sur quoi repose cette recherche de cohésion.

³⁴ Korsgaard, 2009 p.9.

³⁵ Korsgaard, 2009, p.22.

J'aimerais soutenir ici que l'importance que Korsgaard accorde à l'adoption de raisons normatives par l'agent afin d'assurer la cohésion de l'identité est compatible, voire même complémentaire, avec la théorie de l'identité narrative. En fait, l'importance de l'adoption de raisons normatives dans un contexte d'une théorie narrative de l'identité semble se retrouver chez un auteur comme Charles Taylor. Taylor souligne ce lien entre l'identité et ce qu'il appelle des évaluations fortes, comme les valeurs, auxquelles l'individu adhère. Pour Taylor, les évaluations fortes proposent des normes en fonction desquelles on peut juger nos désirs, inclinations ou choix³⁶.

Nous le savons, les désirs de la personne peuvent être en conflit. Généralement, la personne doit gérer elle-même ses conflits. La condition préalable pour l'existence d'un agent unifié est d'éliminer, autant que faire se peut, les conflits motivationnels. Pour cela, nous devons adopter ce que Korsgaard appelle un point d'appui délibératif, ou dans la terminologie de Taylor, un cadre délibératif. L'agent est unifié en vertu du fait que, dans le processus de prise de décision rationnelle, il peut invoquer un principe qui peut réguler ses choix.

« Ce que j'ai appelé un cadre de référence comprend un ensemble de distinctions qualitatives déterminantes. Penser, sentir, juger à l'intérieur d'un tel cadre, c'est agir avec l'idée que certaines actions, certains modes de vie ou certains sentiments sont incomparablement supérieurs à d'autres qui nous sont aisément accessibles. »³⁷

Comme il a été souligné au chapitre précédent, la personne qui porte un regard narratif sur sa vie se perçoit comme un agent, c'est-à-dire une personne qui agit pour des raisons. Il semble raisonnable de penser qu'il existe une relation directe entre expliquer son action de façon narrative et se percevoir

³⁶ Cf. Taylor, C., 1998, p.16.

³⁷ Taylor, C., p. 34.

comme étant gouverné par certaines raisons normatives. Nous ne pouvons nous percevoir comme un agent unifié dans le temps que si nous pouvons rattacher nos actions à des raisons qui, elles aussi, perdurent dans le temps. Je peux toujours expliquer mes choix en faisant référence à des éléments motivants comme des désirs momentanés. Toutefois, quelqu'un qui perçoit le flux de sa vie comme le résultat de tels désirs et de circonstances extérieures, sans critères normatifs (désirs de second ordre, valeurs, etc.) qui viendraient les unifier, ou du moins donner un certain ordre à ses choix, ne pourrait pas se percevoir comme un agent unifié. Nous pouvons dire que les raisons normatives pour nos actes ont un apport structurant important dans nos scénarios narratifs et nous permettent de nous constituer comme un agent unifié. En ce sens, Taylor insiste sur la relation étroite entre ce qu'il identifie comme le besoin de nous orienter vers un bien et le regard narratif que nous portons sur notre vie :

« J'ai soutenu que, afin de donner un sens minimal à nos vies, afin d'avoir une identité, nous avons besoin d'une orientation vers le bien, donc d'un certain sens des discriminations qualitatives, de ce qui est incomparablement supérieur. Nous comprenons maintenant que ce sens du bien doit se rattacher à la conception que nous avons de notre vie comme d'un récit qui se développe. Mais c'est énoncer une autre condition fondamentale de notre sens de nous-mêmes que de comprendre nos vies sous la forme d'un récit. (...) Afin de nous faire une idée de celui que nous sommes, nous devons avoir quelque idée de la façon dont nous le sommes devenus et de la direction que nous prenons. »³⁸

Il y a tout lieu de penser que la perte de la capacité de s'identifier de façon continue dans le temps avec le même ensemble de raisons pour ses actions compromet la capacité à unifier dans le temps le regard sur soi. Si les normes permettent de structurer notre scénario narratif, nous devons avoir une certaine constance dans nos normes pour pouvoir avoir une certaine continuité

³⁸ Taylor, C., p. 71.

dans notre identité. Structurer son identité dans le temps, construire son identité narrative est ultimement un processus de conceptualisation et d'acceptation de raisons normatives. L'identité personnelle se développerait donc conjointement avec les compétences normatives. Si tel est le cas, l'absence de la capacité à adhérer à des normes à travers le temps, ou de suivre ces normes, devrait rendre difficile, voir impossible, l'unité narrative de l'agent. Nous pouvons renvoyer ici aux cas d'individus souffrant de lésions préfrontales présentées par Damasio³⁹. Il semble bien que la perte de la capacité à adhérer pratiquement à des normes à long terme, qui dépendrait d'une capacité émotionnelle, rendrait problématique la constitution d'un regard sur soi unifié dans le temps. De même, nous pouvons suggérer que ce que nous appelons une crise d'identité s'accompagne souvent de la remise en question des raisons normatives qui servait à rendre intelligible les actions de l'individu dans le passé.

3.3.1 Caractère externe des normes

Nous l'avons vu plus haut, en parlant des contraintes de la narration et de l'importance de la cohésion, une source importante de raisons normatives peut être trouvée dans la considération de ce qui constitue la meilleure, ou approximativement la meilleure, continuation de notre histoire. Les raisons pour entreprendre une action dépendent ultimement de la façon dont l'action va permettre une continuation cohérente de son histoire. Une raison doit s'insérer dans le scénario pour être une raison. Par contre, la biographie n'est pas la seule source de considérations normatives, puisque la question « quelle est la meilleure continuité? » n'est pas complètement interne à l'histoire elle-même. Ultimement, il semble bien que la question concernant la valeur d'une vie ne se ramène pas à une structure narrative particulière, et encore moins à la notion de cohérence. Autrement dit, la biographie n'est pas la seule source de raisons

³⁹ Cf. Damasio, 1995.

normatives. Les évaluations fortes contiennent des biens et des fins qui ne dépendent pas de nos propres désirs, inclinations ou choix, ils représentent des normes en fonction desquelles on juge ces désirs ou ces choix⁴⁰. La valeur de chaque moment ne peut être comprise qu'en relation à une histoire plus large. Unifier le soi, c'est reconnaître la valeur de l'histoire. Évidemment, un intérêt momentané, un désir ponctuel, peut être évoqué sans faire appel à la structure narrative. Nous pouvons avoir des désirs ici et maintenant. La question est : comment ces intérêts ponctuels et ceux qui dérivent de notre narrativité vont-ils cohabiter à l'intérieur du même sujet? Un agent unifié n'est pas une question de tout ou rien. Les différents projets peuvent entrer en conflits : être un bon père, avoir une brillante carrière, être un bon clarinettiste, etc. Nous l'avons dit précédemment, il n'y a pas un scénario narratif unique, mais une série de narrations que nous tentons d'unifier dans un tout cohérent. L'adoption de normes extérieures est justement ce qui permet d'unifier cette narration⁴¹. Ces normes peuvent être multiples, tout comme leur origine, mais une source importante de normes pour l'individu est très certainement l'environnement social.

3.3.2 L'intégration des normes sociales

⁴⁰ Cf. Taylor, C., 1998, p.36.

⁴¹ Notons au passage que cela conduit à poser une question qui pourrait avoir des répercussions éthiques, celle de la possible valeur intrinsèque des raisons normatives. En effet, nous sommes en droit de nous demander s'il existe des raisons normatives qui ont intrinsèquement une plus grande valeur. Si, comme nous l'avons posé dans la défense de la notion d'identité narrative, le regard narratif sur soi nous permet l'obtention d'un grand nombre de biens diachroniques (certains projets prennent du temps : avoir une carrière entretenir une amitié, avoir une famille) et que pour assurer l'identité narrative nous devons adhérer à des normes à travers le temps, la réponse la plus simple c'est que ce sont les « meilleures » raisons normatives sont les raisons qui feront le plus de sens et laisseront ouvertes un spectre de possibilités. Pourquoi? Parce que, nous venons de le dire, nous occupons différents rôles : parents, professeurs, amis.... Les choix que je fais dans un rôle doivent me permettre de continuer dans d'autres rôles. Je ne dois pas réduire la cohérence dans l'ensemble de mes rôles. Ainsi, si je pose un geste qui me construit comme malhonnête dans mon rôle d'employé, je vais avoir de la difficulté à intégrer cela dans mon rôle de mari.

La structure sociale à l'intérieur de laquelle l'individu évolue constitue une source importante de raisons normatives et une contrainte importante dans la formation de l'identité narrative. Schechtman souligne que le concept de personne est un concept intrinsèquement social; la conception que nous avons de nous-mêmes devant nous permettre de prendre place dans un réseau social d'interactions et d'institutions.

« Personhood, it might be said, is an intrinsically social concept. To enter into the world of persons an individual needs roughly speaking, to grasp her culture's concept of a person and apply it to herself. »⁴²

Nous faisons l'acquisition d'une identité à l'intérieur d'une communauté d'agents et cette identité est contrainte par un réseau complexe de normes sociales. Notre interprétation de nous-mêmes ne prend un sens que dans un contexte social, historique et culturel. Cela est également souligné par MacIntyre :

« (...) en identifiant et en comprenant ce que quelqu'un fait, nous tendons à situer un épisode particulier dans le contexte d'un ensemble d'histoires, celles des individus concernés et des décors où ils agissent et subissent. »⁴³

Si la conception que nous avons de nous-mêmes doit nous permettre de prendre place dans un réseau social et que cette conception de nous-mêmes prend la forme d'une identité narrative, nous devons en conclure que l'identité narrative est soumise à d'importantes contraintes sociales.

De plus, l'agent est socialisé dans un environnement qui inclut des normes sociales en relations desquelles il doit interpréter ses propres comportements et intentions, caractère et identité. Si je veux me concevoir comme une personne honnête, je dois pouvoir interpréter mes comportements

⁴² Schechtman, 1996, p.95.

⁴³ MacIntyre, 2006, p.206.

comme respectant les normes de l'honnêteté qui sont véhiculées dans la société dans laquelle j'évolue. Quand la narration d'un individu contredit la narration que les autres vont tenir à son sujet, sa capacité pour maintenir sa narration est diminuée. Il s'agit de la contrainte de réalité mentionnée plus haut. Comme l'interprétation que l'agent fait de son comportement, de ses intentions et de son caractère est un élément constitutif de la conception que l'agent a de lui-même et comme cette conception prend une forme d'une identité narrative, nous devons en conclure que l'environnement dans lequel l'agent est socialisé influence grandement l'identité narrative.

Toutefois, il ne faudrait pas croire que l'intégration narrative ne soit qu'une intégration passive des normes sociales. L'intégration narrative utilise des critères normatifs, mais ces critères ne semblent pas à l'abri de réflexions et de réappropriations interprétatives. Il est permis de suggérer qu'une norme sociale ne peut « prendre » sur une personne que si cette norme s'intègre à l'unité narrative. Nous pouvons, au nom d'une certaine conception de soi, rejeter des normes qui sont véhiculées par la société. Un homosexuel dans une société homophobe ne percevra pas nécessairement son homosexualité comme une caractéristique qui mine son estime de soi, s'il peut l'intégrer dans un scénario où cette caractéristique peut être perçue comme positive ou sans importance. De même, les premières femmes à militer pour l'égalité des sexes ne percevaient pas, malgré les normes sociales, leur féminité comme avilissante. Toutefois, cette réinterprétation de la norme ne peut se faire qu'au nom d'autres normes qui ont un pouvoir structurant plus grand : la dignité humaine, par exemple. Une norme ne peut être intégrée à l'identité narrative que si elle est cohérente avec les autres normes, c'est la contrainte de cohérence. Toutefois, les normes véhiculées dans la société ne sont pas toutes cohérentes. Il apparaît donc que l'agent, au nom de la contrainte de cohérence, ne peut pas intégrer toutes les normes de la société.

3.3.3 Importance de l'adoption des normes sociales

En philosophie, il est souvent de bon ton de souligner l'aspect aliénant et oppressant des normes sociales. Toutefois, si porter un regard narratif sur soi nécessite d'adhérer à des normes, par voie de conséquence, nier toutes normes conduirait à des effets déstructurants. Nous reviendrons au chapitre 7 sur l'importance de l'intégration de normes sociales dans la formation de notre identité, mais il semble raisonnable de penser que les gens qui sont incapables d'intégrer différentes dimensions de leur identité dans une certaine unité, même de façon provisoire, en sont troublés. La perte de cohésion de l'identité – la fragmentation de l'identité – entraîne des conséquences importantes au niveau de la capacité à la prise de décision pratique. Pour utiliser l'expression de MacIntyre, l'atteinte d'un grand nombre de biens internes est rendue possible par l'intégration narrative : le respect de soi, respect des autres, l'amour, l'amitié, la justice, etc. Nous ne pouvons structurer notre identité qu'à partir de normes qui vont permettre de donner un sens à nos actions et la société est une source importante de telles normes. Elle est peut-être même la seule. Les normes véhiculées par la société vont être essentielles pour construire mon identité. Plusieurs événements confrontent notre narrativité – perte d'un amour accident, handicap, etc. – à moins de réussir à intégrer ces événements dans notre narrativité, nous ne pouvons pas profiter des biens qui résultent d'une unité narrative.

3.4 Des critiques à la notion d'identité narrative

Ces exigences de la narrativité exposent la notion d'identité narrative à de nombreuses critiques. Plusieurs de ces critiques sont basées sur le fait que la notion d'identité narrative est liée à un degré improbable de conscience et de

rationalité. Pour Christman⁴⁴ la notion d'identité narrative extrapole exagérément de la littérature à la vie. L'approche narrative présupposerait que notre vie est plus cohérente, structurée et intelligible qu'elle ne l'est réellement et que, si cela était le cas, nous exercerions un degré de contrôle sur nos vies qui est plus qu'improbable. Nous ne pouvons pas unifier tous nos buts et projets dans une grande histoire qui rendrait intelligible l'ensemble de notre vie.

« Most people undertake entirely separable projects and goals, which, though each has an internal organizing aim, fail to interconnect in a grand scheme. »⁴⁵

Dans les faits, les différentes conceptions de l'identité narrative ne sont pas soumises également à ce type de critique. Une conception forte de la narrativité prête plus facilement flanc à cette critique. Par exemple, pour Dennett la narrativité doit effectivement rassembler tout notre matériel de façon cohérente dans une seule histoire⁴⁶. Taylor semble également proposer une telle vision⁴⁷. Un auteur comme Velleman s'inscrit en faux face à de telles conceptions.

« In my view, however, we tell many small, disconnected stories about ourselves (...) our life stories do not record every meal eaten, every phone answered, or every itch scratched. Because the narratives of these minor episodes are never unified into a single story, their protagonist cannot derive his unity from theirs. »⁴⁸

De même, la conception de la narrativité que je propose ici ne demande pas le niveau de réflexivité qu'impliquerait la construction d'une histoire hautement structurée. Nous pouvons avoir plusieurs histoires déconnectées au sujet de nous-mêmes. Nous avons différents rôles dans différentes histoires : je peux

⁴⁴ Christman, 2004.

⁴⁵ Christman, 2004, p.704.

⁴⁶ Dennett, 1992, p.114, cité par Velleman, 2006b, p.222.

⁴⁷ (...) nos vies existent aussi bien dans un espace de questions auxquelles seule une narration cohérente peut apporter une réponse. Taylor, C., 1989, p.71.

⁴⁸ Velleman, 2006, p.222-223.

être un père, un époux, un enseignant, un pianiste amateur. Le plus souvent, nous cherchons des éléments liants, mais tout n'est pas obligé de s'insérer dans une histoire. Le récit d'une vie n'est pas l'histoire de la poursuite d'un but unique, mais comment le protagoniste cherche à coordonner ses différents projets et buts les uns avec les autres⁴⁹. Comme je suis le même sujet qui a différents désirs, je dois considérer comment intégrer cette complexité dans ma vie. La narrativité n'est pas infaillible, nous sommes dans un constant travail de révision, de réévaluation et de réécriture. L'effort d'unification des éléments de la personnalité en y incorporant les contingences de la vie à travers la narration est un processus continu.

Au-delà de cette critique, nous devons quand même nous attarder à plusieurs autres objections importantes qui sont soulevées par Galen Strawson dans son article au titre évocateur de « *Against Narrativity* »⁵⁰. Selon Shoemaker⁵¹, les critiques de Strawson seraient décisives non seulement contre l'approche narrative, mais également contre une « agency-based approach » comme celle proposée par Christine Korsgaard.

3.4.1 Les critiques de Strawson

Strawson distingue deux versions de la thèse narrative⁵². La thèse descriptive, ou psychologique, qui affirme que l'être humain considère sa vie ou expérimente sa vie comme une narration, une histoire, ou au moins comme une collection d'histoires : « human beings typically see or live or experience their lives as a narrative or story of some sort, or at least as a collection of stories. »⁵³ La thèse éthique qui affirme qu'une compréhension narrative de soi est

⁴⁹ Cf. Rudd, 2007, p.6.

⁵⁰ Strawson, 2004.

⁵¹ Shoemaker, 2007.

⁵² Strawson, 2004.

⁵³ Strawson, 2004, p.428.

essentielle à une vie bonne : « This states that experiencing or conceiving one's life as a narrative is a good thing; a richly Narrative outlook is essential to well-lived life, to true or full personhood. »⁵⁴ On peut penser ici notamment aux positions de MacIntyre et Taylor.

Les thèses descriptives et normatives ne sont pas nécessairement liées. Nous pouvons adopter l'une ou l'autre, les deux ou aucune. Par exemple, nous pouvons penser que la vie humaine se présente sous une forme narrative sans y voir une implication normative ou que, même si nous avons tendance à regarder notre vie sous une forme narrative, nous devons chercher à nous libérer de cette tendance⁵⁵. Dans les deux cas, nous avons ici une acceptation de la thèse psychologique et un rejet de la thèse normative. À l'inverse, nous pouvons penser que la vie humaine ne se présente pas spontanément sous une forme narrative, mais que nous devons chercher à lui donner cette forme. Ici, il s'agit d'un rejet de la thèse psychologique, mais une acceptation de la thèse normative. Pour sa part, Strawson rejette les deux thèses. Il affirme que la thèse psychologique est soit triviale – au sens que nous avons déjà discuté, c'est-à-dire que pour faire quelque chose nous avons besoin d'une séquence dans le temps –, soit fausse. La thèse éthique serait pour sa part dangereuse et même potentiellement destructive dans un contexte de psychothérapie⁵⁶.

La formulation de la thèse psychologique est assez large pour inclure aussi bien une conception forte que faible de la narrativité. J'endosse également, jusqu'à un certain point, une partie de la thèse éthique; j'espère montrer plus loin (principalement aux chapitres 4 et 7) que l'identité narrative a une certaine fonction normative, sans toutefois poser que la narrativité soit la principale source de raisons normatives. Ma position est donc soumise à la critique de Strawson sous ses deux aspects. Toutefois, je vais m'attarder dans la suite de ce

⁵⁴ Strawson, 2004, p.428.

⁵⁵ Cela pourrait ressembler à du bouddhisme. Cf. aussi les positions du philosophe français André Comte-Sponville, 1984.

⁵⁶ Strawson, 2004, p.429.

chapitre plus particulièrement à sa critique de la thèse psychologique. Je prendrai plus directement position sur la thèse éthique en présentant au chapitre 4 ce que je considère être cet aspect normatif de la narrativité.

Voyons comment s'articule la critique de Strawson.

Selon Strawson pour adhérer à la thèse « narrativiste » nous devons postuler, en tout ou en partie, un certain nombre de tendances de la personne humaine.

La tendance diachronique – [D]⁵⁷

La tendance à chercher des formes (form-finding tendency) – [F]⁵⁸

La tendance à développer des histoires (story-telling tendency) – [S]⁵⁹

La tendance à la révision – [R]⁶⁰

Strawson rejette les quatre « tendances ». Toutefois, la majeure partie de sa critique s'articule autour d'une critique de la première d'entre elles.

Les personnalités diachroniques et épisodiques

Strawson distingue deux types de personnes à partir de deux types de dispositions psychologiques du rapport à soi. Il y a ceux qui vont avoir une expérience diachronique d'eux-mêmes et ceux qui vont plutôt avoir une expérience épisodique. Chacune ayant tendance à juger négativement l'autre⁶¹.

« The basic form of Diachronic self experience is that

[D] one naturally figures oneself, considerer as a self, as

⁵⁷ Strawson, 2004, p.430.

⁵⁸ Strawson, 2004, p.441.

⁵⁹ Strawson, 2004, p.442.

⁶⁰ Strawson, 2004, p.443.

⁶¹ Cf. Strawson, 2004, p.431-432.

something that was there in the (further) past and will be there
in the (further) futur

(...)

If one is Episodic, by contrast

[E] one does not figure oneself, considered as a self, as something that was there in the (further) past and will be there in the (further) futur. »⁶²

Les gens qui auraient une tendance diachronique auraient une propension à considérer leur vie de façon narrative. « I take it that many people are naturally Diachronic, and that many who are Diachronic are also Narrative in their outlook on life. »⁶³ Toutefois, tout le monde n'aurait pas cette tendance diachronique. Strawson se présente lui-même comme quelqu'un qui a une tendance épisodique. Sa présentation nous permet de mieux comprendre ce qu'il entend par un tempérament épisodique.

« I need to say more about the Episodic life, and since I find myself to be relatively Episodic, I'll use myself as an example. I have a past, like any human being, and I know perfectly well that I have a past. I have a respectable amount of factual knowledge about it, and I also remember some of my past experiences « from the inside », as philosophers say. And yet I have absolutely no sense of my life as a narrative with form, or indeed as a narrative without form. Absolutely none. Nor do I have any great or special interest in my past. Nor do I have a great deal of concern for my future. »⁶⁴

Les gens épisodiques auraient peu ou pas d'intérêt pour leur passé ou leur futur et ressentiraient peu d'identification avec le sujet des expériences de l'être humain que le sujet désigne par le pronom « je ». Ces individus n'auraient aucune tendance particulière à voir leur vie en terme narratif. L'argument de Strawson est simple : nous ne ressentons pas tous le besoin de structurer notre

⁶² Strawson, 2004, p.430.

⁶³ Strawson, 2004, p.430.

⁶⁴ Strawson, 2004, p.433.

vie dans une forme narrative puisque lui-même, Galen Strawson, n'en ressent pas le besoin.

Dans les faits, Strawson ne se présente pas comme totalement épisodique : « I find myself to be relatively Episodic ». Nous pouvons quand même tenter d'imaginer le cas extrême d'une « personne » qui serait totalement « épisodique ». Il s'agirait de quelqu'un où chaque tranche temporelle de sa vie, chaque événement ou choix, serait reconnue comme une entité indépendante qui n'aurait aucune connexion, autre que causale, avec les autres tranches temporelles. Une telle personne ne ferait pas de plan, ne s'engagerait pas à long terme ou ne prendrait pas de responsabilités pour le passé. Il ne serait certainement pas exagéré de dire que cet individu totalement épisodique ne serait plus une « personne » au sens où nous l'entendons habituellement. Généralement, nous parlons de la personne comme un sujet persistant qui a expérimenté le passé et qui continue à avoir des expériences dans le futur. À la limite, si cela était possible, cet individu libéré du soi ne serait pas préoccupé par sa survie au-delà de l'instinct de survie⁶⁵, il n'aurait pas d'anxiété au sujet du futur, ni de remord ou de fierté. En fait, cet individu serait dénué de toutes émotions auto-évaluatives et d'engagements émotifs à long terme.

Sans se rendre jusqu'à un tel extrême, il existe des humains qui n'ont pas de conscience narrative et la comparaison avec nous s'avère instructive. Pensons simplement aux nouveau-nés et aux cas sévères de la maladie d'Alzheimer. Dans ce dernier cas, nous assistons à une diminution, voir une perte totale, de la capacité narrative; cette perte s'accompagnant de changements des capacités à l'engagement interpersonnel, à organiser sa vie, à comprendre ses actions. La vie, au niveau phénoménologique, de quelqu'un qui construit une narration de sa vie est différente de la vie de quelqu'un qui ne le

⁶⁵ Soulignons rapidement que l'identité narrative n'explique pas l'instinct de survie. La conception narrative de soi peut expliquer pourquoi une personne cherche à survivre (par exemple, quelqu'un peut vouloir mener à terme un projet qui a donné un sens à sa vie), mais pas pourquoi tout être sensible cherche à survivre.

fait pas. Cela nous conduit à poser que nous accordons une certaine valeur à cette capacité de structurer le regard sur soi. En effet, nous considérons qu'il est moins souhaitable de sombrer dans la sénilité que de continuer à porter un regard autobiographique sur sa vie. Pour justifier l'importance de l'un par rapport à l'autre, il faut que nous accordions plus de valeur à l'un plutôt que l'autre. Nous allons d'ailleurs souvent considérer la mort biologique comme équivalente ou même moins dramatique⁶⁶.

Il est clair pour un auteur comme Anthony Rudd, dans son article « In Defence of Narrative », que des sentiments comme l'amour, l'amitié, la loyauté ne sont pas possibles sans un intérêt pour le passé. La personne purement épisodique ne serait pas capable de ce type d'engagement.

« Friendship is not simply a feeling, like a sensation, that it makes sense to think of as existing simply « in the present ». Neither friendship, nor loyalty, nor love makes sense without a temporal structure, in which the continuity of oneself and the other through time is recognized. »⁶⁷

Il est intéressant de noter que Rudd fait la distinction que nous avons établie entre l'émotion et le sentiment construit narrativement. Galen Strawson tente de donner des exemples de personnages qui seraient purement épisodiques et pour qui l'absence d'engagement avec le passé ou le futur n'empêchait pas d'avoir des rapports humains enrichissants⁶⁸.

Si Strawson a raison, et que certains individus présentent des tendances plus épisodiques et d'autres plus diachroniques, cela devrait se refléter dans leurs expériences émotives, principalement dans leur capacité à ressentir des émotions auto-évaluatives et dans leurs engagements personnels. D'ailleurs, en voulant montrer qu'il existe des gradations entre personnalités épisodiques et

⁶⁶ Cf. Schechtman, 1997, p.152.

⁶⁷ Rudd, 2007, p.11.

⁶⁸ Il cite Montaigne comme un grand épisodique pour qui l'absence de mémoire semblait un préalable à l'amitié (Strawson, 2004, p.450). Bien qu'amusante, la remarque concernant Montaigne ne saurait tenir lieu de preuve du caractère profondément épisodique de celui-ci.

diachroniques, et que les diachroniques peuvent expérimenter des pertes de liens épisodiques, Strawson doit également concéder que les personnalités épisodiques ont des liens émotifs avec leur passé et leur futur.

« Episodic individuals may sometimes connect to charged events in their past in such a way that they feel that those events happened to them - embarrassing memories are a good example - and anticipate events in their futures in such a way that they think that those events are going to them - thoughts of future death can be a good example. »⁶⁹

Les liens émotifs avec le passé et le futur conduisent à une perception diachronique de notre identité. Toutefois, nous l'avons dit, il y a fort à parier que quelqu'un qui serait dénué de ce type d'émotions devrait être considéré comme totalement épisodique et ne pourrait pas donner une unité à sa vie.

Un des buts de cette thèse est de montrer que le sens de soi comme un individu qui perdure à travers le temps, et dont les actions ont une importance pour le futur, est intimement lié à la capacité d'avoir des émotions auto-évaluatives. Pour ma part, hormis les cas pathologiques et les jeunes enfants, je crois que nous avons des expériences de notre unité dans le temps et que cela se reflète dans nos expériences émotives. Les jeunes enfants n'ont pas la capacité de rendre cohérents leurs actions, leurs désirs, leurs croyances, leurs expériences. Ils n'ont pas non plus la capacité d'avoir des émotions auto-évaluatives. Cela ouvre toutefois la question à savoir si c'est la forme narrative que prend notre identité qui est à l'origine de ces émotions auto-évaluatives ou si c'est plutôt ce type d'émotions qui conditionne le regard narratif que nous portons sur notre vie. La construction de l'identité narrative serait alors une construction cognitive visant à donner un sens à ces émotions. Nous verrons que la réponse se trouve peut-être à la jonction de ces deux hypothèses.

⁶⁹ Strawson, 2004, p.431.

La tendance à la révision

Strawson concède que le sens de la continuité à travers le temps est intimement lié à la façon dont l'individu s'identifie à ses intentions, ses buts, ses engagements émotifs, aux étapes passées de sa vie. De son côté, la théorie narrative peut aussi facilement concéder à Strawson que nous expérimentons énormément de discontinuité à l'intérieur d'une vie humaine. Quand nous parlons en terme de nécessité pratique de l'identité narrative, nous n'affirmons pas qu'une vie humaine doit avoir une intégration narrative complète. C'est d'ailleurs parce que nous nous sentons souvent déconnectés de nos engagements émotifs passés ou que nous percevons nos actions passées comme en désaccord avec notre perception de nous-mêmes que nous allons tenter de les justifier dans une structure narrative. Ce travail de reconstruction est d'ailleurs l'objet d'une autre critique importante de Strawson, critique qui conduit Strawson, bien involontairement, à concéder plus qu'il le voudrait à la théorie narrative du soi.

Selon Strawson, la dimension « reconstructive » de la narration falsifie ou contrefait l'expérience, ce qui viendrait contredire la thèse éthique de l'identité narrative :

« If the revision thesis were true, it would be bad news for the ethical Narrativity thesis, whose supporters cannot want ethical success to depend essentially on some sort of falsification. »⁷⁰

Utilisant le vocabulaire de la psychologie expérimentale, il souligne que la mémoire autobiographique est essentiellement un phénomène constructif ou reconstitutif plus que « reproductif » :

« Memory deletes, abridges, edits, reorders, and italicizes. But even if construction and reconstruction are universal in autobiographical memory, they needn't involve revision as

⁷⁰ Strawson, 2004, p.443.

currently defined, for they may be fabrication-free story-telling or form-finding. »⁷¹

En d'autres mots, la tendance à chercher des formes et raconter des histoires serait incompatible avec l'aspect reconstructif de la mémoire. Ici Strawson semble simplifier abusivement notre relation au passé et la façon dont les différentes dimensions de notre expérience personnelle sont interreliées dans notre perspective subjective (« first-personnal »)⁷². Comme il a été souligné plus avant, une narration efficace n'est jamais une pure fiction déconnectée de la réalité (rappelons simplement la distinction faite plus haut entre les faits interprétatifs et les faits réels), mais ce qui est important c'est que dans sa critique de la position révisionniste de la narrativité, Strawson souligne l'exigence de cohérence de la vie pratique :

« (...) story-telling involves the ability to detect - not invent - developmental coherencies in the manifold of one's life. It is one way in which one may be able to apprehend the deep personal constancies that do in fact exist in the life of every human being - although I believe this can be also be done by form finding without story-telling. »⁷³

Plus loin, quand il critique la dimension éthique de la narrativité – principalement en psychothérapie – il concède l'idée que la demande pratique de vivre une vie humaine dans une perspective personnelle exige que nous nous concevions nous-mêmes comme ayant une certaine unité dans le temps, même si cette unité est également sujette aux mutations⁷⁴.

« Granted that certain sort of self-understanding are necessary for good human life, they need involve nothing more than form-finding, which can exist in the absence of Narrativity; and they may be osmotic, systemic, not staged in

⁷¹ Strawson, 2004, p.444.

⁷² Cf. Mackenzie, 2008, p.14.

⁷³ Strawson, 2004, p.443.

⁷⁴ Cf. Mackenzie, 2008, p.14.

consciousness. »⁷⁵

Remarquons que dans ces deux citations, bien qu'il nie que celle-ci prend une forme narrative, Strawson souligne l'importance soit d'un certain « deep personal constancies », soit d'un « self-understanding » qui doivent exister dans toutes vies humaines.

Strawson reconnaît l'importance d'une compréhension unifiée de nous-mêmes. Cette compréhension unifiée est importante pour la vie humaine dans son sens pratique. Nous revenons ici à la distinction entre la question métaphysique du soi et la question pratique. Si nous cherchons à comprendre les raisons de la position de Strawson, nous avons l'impression que dès le début de son texte, l'auteur entremêle des considérations phénoménologiques, concernant l'expérience que nous avons de nous-mêmes en tant que sujet, et des considérations sur les fondements métaphysiques du soi. Selon Strawson, le soi est composé d'entités mentales internes⁷⁶. Dans l'organisme, il y a une succession de ces entités, chacune ayant la dimension temporelle d'un moment de conscience ininterrompu. Les conditions de persistance de ce soi ne sont pas les mêmes que les conditions de persistance d'un être humain comme un tout⁷⁷. Il donne l'exemple de Henry James qui affirme savoir qu'il est l'auteur de « son » livre, mais qui ne sent pas qu'il est l'auteur du livre. Si un être humain est un organisme qui perdure dans le temps, il n'y aurait toutefois pas une entité métaphysique qui est le soi qui perdurait dans le temps. Ce qui conduit Strawson à poser que l'expérience phénoménologique du soi est épisodique. Quand j'ai présenté les critiques de Schechtman à la façon dont le problème de l'identité personnelle se pose traditionnellement, nous avons vu que cette confusion naît de nos intuitions pratiques sur le soi et des risques d'en tirer des conclusions métaphysiques. Nos intuitions pratiques sont concernées par un

⁷⁵ Strawson, 2004, p.448.

⁷⁶ Strawson, 2004, p.429.

⁷⁷ Strawson, 2004, p.430.

type d'identité, une identité en terme de caractérisation, qui n'est pas l'identité en terme de réidentification.

Enfin, quand il affirme que la compréhension de soi peut être osmotique, systémique, non présentée au niveau conscient (« osmotic, systemic, not staged in consciousness »⁷⁸), nous voyons que ce que Strawson refuse de concéder est l'idée que ces exigences pratiques devraient être comblées par une compréhension autobiographique de soi. Il paraît raisonnable de penser que ce refus est probablement motivé par une compréhension très exigeante de l'identité narrative. Perception qui considère une narration comme quelque chose qui unifierait explicitement l'ensemble de notre vie. Nous revenons ici aux critiques que nous avons mentionnées plus haut : nous avons vu qu'elles étaient basées sur interprétation trop rigide de la notion d'identité narrative, une interprétation qui pose que la thèse de l'identité narrative est une thèse affirmant que nous vivons nos vies comme des histoires. Nous ne copions pas nos vies sur des romans, mais peut-être reconnaissons-nous des vies dans les romans parce qu'elles prennent une dimension narrative.

Conclusion

Il ressortait du chapitre précédent que les émotions auto-évaluatives concernent l'identité principalement en tant qu'identité pratique. J'ai proposé ici que cette identité pratique prenne la forme d'une identité narrative. Cela principalement parce qu'un agent conscient n'est intelligible à lui-même que comme agent qui persiste à travers le temps et, par conséquent, à travers les changements. Nous avons vu également que l'identité narrative n'est pas une simple création arbitraire de l'individu, mais est également soumise à plusieurs contraintes. Enfin, j'ai voulu défendre la notion d'identité narrative contre les principales critiques qui lui sont adressées principalement par Galen Strawson.

⁷⁸ Strawson, 2004, p.448.

Le soi narratif impose une continuité temporelle dans les expériences significatives qui servent à définir l'individu et permettent à celui-ci de se comprendre lui-même et de s'identifier comme la même personne à travers le temps. J'aimerais maintenant aborder l'hypothèse que les récits, ou narrations, fournissent à la personne la fondation lui permettant de réguler et de résoudre les conflits psychiques. C'est cet éventuel aspect normatif et motivant de l'identité narrative que j'aimerais explorer dans le prochain chapitre.

Chapitre 4

Aspect normatif et motivant de la narrativité

Au chapitre précédent, j'ai suggéré que l'identité narrative permet à l'individu de se comprendre lui-même en imposant une continuité temporelle dans les expériences importantes qui servent à le définir. Selon une auteure comme Marina Oshana, ce regard narratif sur soi permettrait de réguler et de résoudre les conflits psychiques auxquels l'individu fait face et éventuellement d'adapter les circonstances afin de minimiser les conflits potentielles¹. Dans une telle perspective, le regard narratif sur soi présenterait un certain aspect normatif et motivant; l'identité narrative serait alors à la fois descriptive et normative. La narration ne ferait donc pas qu'intégrer des normes, elle agirait également comme une norme.

Examiner cette hypothèse s'avère essentiel si nous voulons comprendre la complexité de la dynamique émotionnelle dans la formation de l'image de soi. En effet, nous pouvons imaginer que ce regard narratif sur soi nous conduise à interpréter certaines de nos expériences émotionnelles de façon à les intégrer harmonieusement à notre conception de soi. De plus, si les émotions sont des réactions de l'organisme en fonction des buts de l'individu et que l'individu qui porte un regard narratif sur sa vie cherche à préserver l'intégrité et la cohérence de ce regard sur soi, certains événements, actions ou croyances pourraient être perçus comme des menaces, ou des supports, à cette intégrité narrative et être à l'origine de réactions émotionnelles négatives ou positives, selon le cas². Ainsi, je pourrais me sentir coupable d'une action en fonction du fait que cette action ne s'intègre pas, ou mal, à l'image que j'ai de moi. À l'inverse, une émotion positive comme la fierté pourrait être liée à un événement qui viendrait soutenir l'image

¹ Cf. Oshana, 2009, p.1.

² On retrouve de telles suggestions chez Velleman, 2006a, et Wollheim, 1999.

que je cherche à entretenir de moi-même.

C'est sur cet éventuel aspect normatif de l'identité narrative que nous allons nous attarder dans le présent chapitre. Je veux tenter de présenter plusieurs arguments qui militent en faveur d'une certaine conception normative de l'identité narrative. Pour ce faire, je présenterai sommairement la théorie de la cohésion identitaire du psychologue américain Prescott Lecky³. Une théorie à laquelle fait appel le philosophe David J. Velleman⁴ afin d'appuyer sa propre défense du caractère normatif de l'identité narrative. Bien que n'adhérant pas entièrement à la théorie de Lecky, j'aimerais montrer que certains aspects de cette théorie semblent trouver un appui empirique dans la théorie de la dissonance cognitive, du psychologue social Leon Festinger⁵, et la théorie de la validation de soi, telle qu'on la retrouve sous la plume du psychologue William B. Swann⁶. Nous verrons que Swann propose une version contemporaine de la théorie de Lecky. Mais, dans un premier temps, nous devons revenir plus avant sur la fonction de l'identité narrative.

4.1 Fonction du regard narratif sur soi

L'identité narrative, autrement que comme fondement de l'identité personnelle, soulève la question de sa fonction. Pourquoi un regard narratif sur notre vie? À quel besoin répond la narrativité?

Velleman en s'inspirant des travaux de Prescott Lecky sur la cohésion identitaire⁷ propose que nous construisions un récit pour nous expliquer nos comportements à nous-mêmes et nous rassurer. Le soi narratif procurerait une description significative des actions qui conduirait l'agent à comprendre ce

³ Lecky, 1945.

⁴ Velleman, 2006a.

⁵ Festinger, 1956, 1957, 1959.

⁶ Swann, 1981, 1983, 1988, 1989, 1992.

⁷ Lecky, 1945.

qu'il fait. Il est facile aussi d'imaginer que pouvoir comprendre et prédire le comportement d'autrui offre un avantage évolutif important, cela n'est toutefois possible que si nous percevons les autres, et nous-mêmes, comme ayant une certaine constance dans leurs comportements. Il faut noter ici que la motivation de base n'est pas la recherche de cohérence, mais la recherche de sens et ultimement de sécurité. Nous sommes des créatures qui cherchent à vivre dans un environnement stable. En accord avec Velleman et Lecky, je crois qu'un intérêt pour l'explication et la prédiction est à la base de toutes les recherches de cohérence. L'incohérence déplaît, car elle menace la sécurité.

Comment le sujet peut-il assurer la cohésion de son scénario narratif? Pour répondre à cette question, revenons à notre robot auto-interprétant du chapitre précédent. Nous avons dit que ce robot tendra à structurer sa vie dans une narration. Pour ce faire, nous allons donc le doter d'un module narratif. Velleman imagine un tel module narratif⁸, celui-ci aurait deux fonctions :

- 1 - s'assurer que l'histoire est cohérente avec la vie;
- 2 - maintenir la cohérence interne de l'histoire elle-même.

Toujours selon Velleman, nous pouvons maintenir cette correspondance narration/vie de deux façons :

- 1 - en narrant ses actions;
- 2- en agissant conformément à sa narration⁹.

Nous pouvons probablement rajouter ici une troisième stratégie qui n'est pas mentionnée par Velleman. Il s'agit d'une stratégie interprétative : nous pouvons interpréter nos actions en conformité avec notre scénario narratif. Si l'individu n'agit pas en conformité avec sa narration, en effectuant une action qui n'est pas cohérente avec l'histoire qu'il se raconte au sujet de lui-même, l'action pourra éventuellement être intégrée au scénario narratif par une

⁸ Cf. Velleman, 2006b, p.216.

⁹ Velleman, 2006b, p.217.

stratégie de légitimation de l'action. Toutefois, l'interprétation que l'individu fait de son action pourrait alors éventuellement se confronter à l'interprétation des autres. Le succès de cette intégration dépendra ainsi de la résistance que va offrir la contrainte de réalité à son interprétation.

L'idée générale soutenue par Velleman (« The self as Narrator¹⁰ ») est que l'autobiographie et le comportement qui est narré se déterminent mutuellement. Cette hypothèse va à l'encontre de la façon dont un auteur comme Dennett envisage l'identité narrative. Pour Dennett, la narration est une fiction qui ne semble pas avoir de « pouvoir motivant ». Les actions déterminent l'histoire que nous cherchons à rendre cohérente, mais cette histoire n'a pas un pouvoir causal, une fonction motivante ou un aspect normatif. À l'inverse, Velleman pose que la narration a une réalité et qu'elle a bel et bien un aspect motivationnel. Nous cherchons à rendre cohérente notre vie avec notre histoire; nous cherchons à incarner un caractère qui est cohérent avec notre histoire. Nous sommes un « roman vivant », non seulement dans le sens que nous narrons le rôle que nous jouons, mais aussi dans le sens que nous jouons le rôle que nous narrons¹¹. Pour appuyer sa position, Velleman utilise l'exemple des troubles de personnalité, principalement les personnalités multiples¹². Dans les cas de troubles de personnalité multiples, nous avons des cas où plusieurs scénarios narratifs plus ou moins compatibles cohabitent de façon autonome chez un même individu. Chaque scénario narratif correspond à une identité, une personnalité, quand une personnalité en supplante une autre, les comportements changent.

Ainsi, derrière la construction du scénario narratif il existe un désir de sécurité, de cohésion et de recherche de sens. Ces éléments motivants, en plus d'être à l'origine de la construction de la narration, nous conduisent à agir en

¹⁰ Velleman, 2006b, 203-223.

¹¹ « She was a « living novel » in the sens that she not only narrated the roles she played but also played the role that she narrated » (Velleman, 2006b, p.212).

¹² Velleman, 2006b, p.209-212.

conformité avec notre scénario narratif. Ce qui explique que je puisse modifier mes actions pour être conforme à mon désir de cohérence. De plus, nous pouvons voir le travail d'interprétation comme une forme d'action, je peux modifier mon attitude (mes croyances) pour satisfaire un désir d'explication et de prédiction. S'attribuer des attitudes (émotions, désirs, etc.) et éliminer des incohérences sont deux aspects d'un même processus qui est de donner un sens à notre vie. Mais revenons plus directement aux propos de Prescott Lecky qui alimentent la réflexion de Velleman.

4.2 Prescott Lecky : théorie de la cohésion identitaire

L'idée que le principe de cohérence serait la contrainte fondamentale de l'identité personnelle et un élément motivant important de nos actions est avancée de façon très radicale par le psychologue américain Prescott Lecky. Celui-ci propose en effet de regarder tous les phénomènes psychologiques comme une illustration du principe de cohérence de soi. Les thèses de Lecky qui se retrouvent principalement dans un ouvrage posthume paru en 1945 sous le titre « *Self-Consistency: A Theory of Personality*¹³ » furent remises récemment de l'avant par David Velleman qui voit dans sa théorie de la cohérence de l'image de soi une base permettant d'élaborer une théorie de la motivation morale particulièrement forte. Nous verrons également que la théorie de Lecky trouve un appui important dans les théories dites de la dissonance cognitive que l'on retrouve en psychologie sociale sous la plume, entre autres, de Leon Festinger et Elliot Aronson. Bien que je ne partage pas la thèse de Lecky dans ce qu'elle a de plus radicale (principalement le désir de ramener tous les phénomènes émotifs au seul principe de cohérence de soi), et que Lecky n'utilise pas explicitement le terme de narrativité, je considère, à l'instar de Velleman, que la théorie de Lecky s'applique très bien à la notion

¹³ Lecky, 1945.

d'identité narrative et permet de postuler un aspect motivant de la narrativité qui va s'avérer très fécond dans notre analyse du rapport entre émotions et narrativité.

Lecky présente son projet comme une alternative aux théories psychologiques de son époque qui sont engagées dans un programme d'explication du comportement humain strictement déterminé par deux ensembles de facteurs : les facteurs environnementaux et héréditaires. Selon lui, nous pouvons observer une cohérence dans les comportements d'une personne particulière qui milite contre une simple combinaison arbitraire de facteurs hétérogènes et nous oriente plutôt vers un système dynamique de détermination de soi.

Pour appuyer son propos, Lecky se livre à des études où il interroge des sujets concernant leurs habiletés sociales, leur capacité de coopération, leur optimisme, leurs rapports à la famille, la sexualité, le travail, mais aussi sur leur perception de leur niveau de stress et leur état de santé général. Le questionnaire de Lecky ne permet pas de vérifier si la personne a effectivement les dispositions qu'elle s'attribue, mais elle évalue la perception que la personne a de ces dispositions. Les résultats indiquent que la confiance en soi dans les situations sociales, la coopération, l'optimisme, l'attitude positive envers les autres membres de la famille, les relations amoureuses, les dispositions au travail, l'absence de symptômes nerveux et le bien-être physique sont étroitement interreliés et tendent à accroître et décroître conjointement¹⁴. Ces données le confortent dans l'idée qu'il existerait une certaine forme d'organisation dynamique qui sous-tend cette cohérence. Selon Lecky, les recherches en psychologie sont passées à côté de cette dimension parce qu'ils ne s'intéressaient qu'à des aspects ponctuels de la vie de l'individu sans les placer dans un cadre plus général. L'analyse psychologique à partir de petits épisodes

¹⁴ Cf. Lecky, 1945, p.3 et p.20-25.

ne permet pas de révéler la dynamique d'ensemble :

« The interpretation of the behaviour as a tiny episode in the larger drama of individual self-maintenance will be excluded from consideration. »¹⁵

L'organisation ne se révèle pas d'emblée à travers une situation singulière, mais seulement dans la persistance de l'attitude à travers une variété de situations. Le phénomène de « self-consistency » ne peut apparaître à moins que les conditions de l'expérimentation permettent qu'elles apparaissent.

Lecky souligne que la recherche de sens et de cohérence est une motivation importante pour l'individu. Pour notre simple survie, nous avons besoin de vivre dans un environnement qui nous semble stable et cohérent¹⁶. Il est facile d'imaginer que pouvoir comprendre et prédire notre environnement, ou le comportement d'autrui, favorise la survie de l'individu et offre un avantage évolutif important. Cela n'est toutefois possible que si nous percevons notre environnement comme ayant une certaine cohérence. Nous sommes constamment à la recherche d'explications, nous sommes constamment à la recherche d'expériences qui confirment et supportent notre image unifiée du monde. Un environnement instable et imprévisible est donc une source importante de stress pour l'individu. Selon Lecky, cela peut conduire l'individu à créer un univers de substitution qu'il peut comprendre et qui va le rassurer.

« Immersed in an environment which he does not and cannot understand, the individual is forced to create a substitute world which he can understand and in which he puts his faith. »¹⁷

Cela pourrait, entre autres, expliquer la motivation derrière la création de multiples mythologies. Mais cette dynamique est également en jeu dans le

¹⁵ Lecky, 1945, p.6.

¹⁶ « The subject must feel that he lives in a stable and intelligible environment. (...) In a world which is incomprehensible, no one can feel secure » (Lecky, 1945, p.50).

¹⁷ Cf. Lecky, 1945, p.50.

regard que nous portons sur nous-mêmes et nos actions. Nous cherchons à rendre intelligibles les comportements des autres, mais aussi nos propres comportements.

De là, Lecky est conduit à postuler que, sous-jacent à notre personnalité, ce besoin de cohérence joue un rôle structurel important. En fait, il propose d'analyser tous les phénomènes psychologiques comme l'illustration d'un principe unique, celui de la cohérence de soi.

« We propose to apprehend all psychological phenomena as illustrations of the single principle of unity or self-consistency. We conceive of the personality as an organization of values which are felt to be consistent with one another. Behaviour expresses the effort to maintain the integrity and unity of the organization. »¹⁸

La personnalité serait donc une organisation de valeurs qui devrait en principe être ressentie comme étant cohérente et nous aurions tendance à nous comporter de façon à être cohérent avec notre personnalité. La cohérence identitaire agirait comme une motivation à l'action. L'organisation générale des valeurs à l'intérieur de la personnalité est rendue évidente dans la régulation des comportements. L'idée de base est que toutes les valeurs individuelles sont organisées à l'intérieur d'un système dont la préservation de l'intégrité est essentielle. Le noyau de ce système étant le même que celui que nous avons identifié comme étant la base de l'identité pratique, c'est-à-dire l'évaluation que l'individu fait de lui-même. Dans les mots mêmes de Lecky : « The nucleus of the system, around which the rest of the system revolves, is the individual's valuation of himself. »¹⁹

L'organisation de nos valeurs définit notre rôle dans la vie et nous fournit aussi des standards que nous devons maintenir. L'organisation générale

¹⁸ Lecky, 1945, p.82.

¹⁹ Lecky, 1945, p.82.

des valeurs est mise en évidence dans la régulation des comportements. Nous agissons en fonction des standards que nous avons intégrés. Lecky distingue deux types de standards psychologiques, les standards internes et les standards externes²⁰. Les standards internes sont les standards qui sont intégrés par l'individu et qui entrent dans l'organisation globale de la personnalité. Les standards externes sont les standards qui sont véhiculés par la société et qui disent comment les individus en général doivent se comporter. L'agent ne peut accepter ces standards que s'ils peuvent être intégrés à la structure interne de l'individu. Par exemple, tous les membres de la famille se définissent eux-mêmes comme membre de la famille et vont agir de façon cohérente avec cette définition. La façon dont nous nous définissons va venir influencer les standards que nous allons intégrer et les comportements que nous allons adopter. Que je me définisse comme un artiste, un scientifique, un Québécois, à chaque fois la définition que je donne de moi-même va venir influencer les standards que je vais intégrer et les comportements que je vais adopter. De même, si je refuse d'adhérer à un groupe, je n'ai pas tendance à maintenir les normes de ce groupe. « Yet if a person does not accept them (definitions of ourselves as members of groups), he will not maintain them. The criminal is an obvious exemple. »²¹ Nous n'avons pas comme objectif d'être cohérents avec les demandes de la société, mais seulement être cohérents avec nous-mêmes.

L'auteur souligne que l'individu, dans son effort d'unification de soi, rencontre deux types de problèmes – le problème de maintenir l'harmonie interne avec lui-même, et le problème de maintenir l'harmonie avec l'environnement, spécialement l'environnement social. Il s'agit en fait des deux contraintes que nous avons mentionnées quand nous avons parlé des contraintes de la narrativité : les contraintes d'articulations et les contraintes de réalité. Ici aussi, le regard sur soi et le monde ne saurait être une pure fiction déconnectée

²⁰ Cf. Lecky, 1945, p.84.

²¹ Lecky, 1945, p.84.

de la réalité. Notre identité est l'organisation de nos expériences à l'intérieur d'un tout intégré :

« In order to understand the environment, he must keep his interpretation consistent with his experience, but in order to maintain his individuality, he must organize his interpretation to form a system which is internally consistent. (...) The personality develops as a result of actual contact with the world, and incorporates into itself the meaning derived from external contacts. Essentially, it is the organization of experience into an integrated whole. »²²

Au cœur de cette interprétation se retrouvent les valeurs de l'individu, la signification qu'il donne à sa vie, le type de personne qu'il considère être, la place qu'il occupe dans le monde. Les expériences, y compris les expériences émotives, vont s'intégrer à l'identité de l'individu en fonction de ce schème général (que nous avons appelé identité narrative). Une expérience qui ne s'intègre pas conduit à ce que certains psychologues sociaux, dont nous allons parler plus loin, vont appeler une dissonance cognitive. Lecky parle pour sa part d'un phénomène de résistance. La résistance représente le refus de la réorganisation des valeurs du soi, nous pourrions dire un refus de la révision. En ses mots : « Resistance is the opposite of assimilation and learning, and represents the refusal to reorganize the values, especially the ego values. »²³ Les éléments qui entrent dans le système et qui sont incohérents avec l'évaluation de soi ne peuvent pas être assimilés et à moins d'une réorganisation de l'image de soi, ces éléments seront rejetés. Certaines croyances sont plus faciles à réviser, car elles sont moins fortement enracinées dans le réseau de nos croyances. Avec l'âge, les valeurs deviennent de plus en plus enracinées et la capacité d'adaptation décroît. Dans un article intitulé « *Preventing Failure By Removing Resistance*²⁴ » Lecky illustre ce principe de résistance dans un

²² Lecky, 1945, p.84-85.

²³ Lecky, 1945, p.92.

²⁴ Article repris dans Lecky, 1945.

contexte d'intervention pédagogique. Il veut montrer que des échecs scolaires peuvent être dus à l'attitude du jeune et ses croyances. Il donne entre autres l'exemple d'un étudiant intelligent qui a des difficultés en orthographe. Cet étudiant réussit à apprendre d'autres sujets qui sont considérés plus difficiles, mais il continue toujours d'avoir des difficultés en orthographe malgré des cours supplémentaires. L'explication que Lecky propose est que l'étudiant a incorporé en lui l'idée qu'il est mauvais en orthographe. Il écrit mal pour les mêmes raisons qu'il refuse de commettre un crime, parce que cela est cohérent avec sa personnalité. Ainsi :

« His difficulty is thus explained as a special instance of the general principle that a person can only be true to himself. If he defines himself as a poor speller, the misspelling of a certain proportion of the words which he uses becomes for him a moral issue. He misspells words for the same reason that he refuses to be a thief. »²⁵

Lecky présente la personnalité comme un système organisé d'idées. Toutes les idées qui sont intégrées au système doivent être cohérentes avec les autres. Le noyau de l'esprit est la conception de soi. Une nouvelle idée doit être cohérente avec les anciennes pour être intégrée facilement; ce qui est incohérent est intégré difficilement. Il est à noter que si une valeur ou une croyance est assimilée dans le réseau de nos croyances, le processus n'est pas un processus d'addition ou de soustraction, mais une réorganisation générale.

4.3 Des appuis empiriques

La théorie de Lecky n'est pas la seule qui souligne l'importance de la cohésion de l'image de soi et qui postule une motivation à agir en conformité avec l'image que nous avons de nous-mêmes. Je veux ici présenter deux

²⁵ Lecky, 1945, p.104.

modèles psychologiques qui pourraient également venir appuyer le caractère normatif de l'identité narrative. La première, la théorie de la dissonance cognitive, doit son origine aux travaux du socio-psychologue Leon Festinger. Cette théorie ne se veut pas une théorie de l'identité personnelle, mais elle permet de rendre compte de la dynamique sous-jacente à la formation et au maintien de la conception de soi²⁶. La deuxième, la théorie de la validation de soi, démontre qu'il existe une motivation chez le sujet qui le conduit à agir en conformité avec l'image qu'il a de lui-même.

4.3.1 La théorie de la dissonance cognitive

La théorie de la dissonance cognitive propose une modélisation des conflits cognitifs pouvant intervenir entre deux ou plusieurs éléments incompatibles présents à un moment donné dans l'univers cognitif de l'individu. La motivation implicite à la gestion des conflits est la même que celle formulée par Lecky, c'est-à-dire la recherche de sécurité, donc de cohérence. La dissonance cognitive est une influence qui se manifeste sur les attitudes de l'individu. Par attitudes, nous entendons ici une structure mentale, des pensées qui renvoient à notre position, notre évaluation à l'égard d'un objet quelconque.

²⁶ Il existe d'autres théories qui parlent de cohésion identitaire. Au moment où la théorie de Festinger est formulée, dans les années 50, il existe de nombreuses théories dites de « cohérence » (consistence). Selon ces théories comme la théorie de l'équilibre de Heider (1946), nous cherchons à maintenir un certain équilibre interne, en essayant de faire en sorte que notre univers personnel, c'est-à-dire nos opinions et actions, soit cohérent. La théorie de la dissonance et la théorie de Lecky sont différentes dans la mesure où elles présentent un caractère motivationnel qui la démarque des autres théories de la cohérence identitaire. La théorie de la dissonance explique mieux les processus de révision que l'on semble rencontrer dans la formulation de l'identité narrative. En effet, selon Festinger, les individus ajusteraient a posteriori leurs opinions croyances et idéologies aux comportements qu'ils viennent de réaliser. Nous nous attendons habituellement à ce que l'homme agisse sur les bases de ses convictions, ici le lien est inversé : l'homme justifie après coup son comportement en ajustant ses convictions à ce comportement. Nous passons donc d'une conception de l'homme comme animal rationnel à une conception de l'homme comme, pour utiliser l'expression d'Elliot Aronson (1969), un animal rationalisant.

Festinger parle également d'opinion privée (« private opinion²⁷ »).

Les attitudes ne sont pas observables directement, mais elles vont être à l'origine de discours que le sujet va entretenir au sujet de lui-même et de ses actions. Bien qu'elle n'induisse pas directement le comportement, l'attitude nous prédispose à agir d'une certaine façon par rapport à l'objet en question. Selon la théorie de la dissonance cognitive, il existerait un rapport de réciprocity entre attitudes et comportements. Nos comportements seraient influencés par nos attitudes et, de même, les comportements pourraient modifier les attitudes. Autrement dit, mes croyances envers un objet vont influencer mes comportements, mais certaines de mes actions peuvent venir influencer à leur tour mes croyances. Par exemple, je peux avoir entretenu des croyances envers les crustacés qui vont faire que je ne vais pas en manger, mais si, placé dans un certain contexte social, je me sens contraint d'y goûter, il se peut que suite à cette expérience ma croyance s'en trouve modifiée et que je devienne un grand amateur de crustacé. Il en est de même des croyances envers nous-mêmes, nous pouvons agir en désaccord avec nos croyances envers nous-mêmes, mais c'est dans ce genre de situation que se présente le phénomène de dissonance cognitive.

La dissonance cognitive est un phénomène qui résulte de la présence simultanée d'éléments contradictoires dans la pensée de l'individu. Ce phénomène est souvent le résultat d'un désaccord entre attitudes et comportements. Ainsi, je peux croire que je suis une personne honnête, mais si j'agis de façon malhonnête cela peut produire une dissonance cognitive. La dissonance cognitive entraîne chez l'individu un état de malaise, une tension psychologique désagréable. L'individu met donc en place une stratégie permettant de réduire cette tension.

²⁷ Festinger & Carlsmith, 1959, p.203.

Justifier ses émotions

Il est intéressant de noter que la théorie de la dissonance cognitive tire son origine d'observations sur les processus de rationalisation mis en place par les gens pour expliquer et justifier leurs émotions. En effet, en 1951, une équipe dirigée par Festinger s'intéressait à la propagation de rumeurs en Inde en 1934 suite à un tremblement de terre²⁸. Les scientifiques cherchaient à comprendre pourquoi une communauté isolée, dont les voies de communication avaient été coupées, faisait circuler des rumeurs annonçant une réplique encore plus grave du séisme. Festinger et son équipe se questionnaient sur le mécanisme qui pousse des personnes rendues anxieuses par un événement à s'attendre à un événement encore pire. L'hypothèse qu'il propose alors, et qui sera systématisé ultérieurement dans la théorie de la dissonance cognitive, est que les individus anxieux auraient besoin d'informations sur les répliques potentielles, mais privées de ces informations leur anxiété aurait été a priori injustifiée. Les membres de la communauté auraient alors développé une stratégie visant à justifier leur anxiété, c'est-à-dire donner foi et propager des rumeurs allant dans le sens de la venue d'une nouvelle catastrophe. Ainsi, l'individu rend son univers cohérent en trouvant des explications à son anxiété.

Des modèles expérimentaux

La théorie de la dissonance cognitive semble trouver un appui empirique dans plusieurs expériences. Une des plus anciennes et des plus célèbres est l'expérience de Festinger et Carlsmith²⁹; la question que se posent Festinger et Carlsmith est la suivante : « What happens to a person's private opinion if he is

²⁸ Festinger, 1957.

²⁹ Festinger & Carlsmith, 1959.

forced to do or say something contrary to that opinion. »³⁰ Pour répondre à cette question, les expérimentateurs amènent un groupe de sujets à adopter un comportement contraire à leurs convictions. Le protocole de l'expérience est simple. Les participants doivent réaliser une activité très ennuyeuse et inutile pendant une heure (en l'occurrence, enrouler un fil autour d'une bobine). Les participants sont divisés en trois groupes. Un groupe témoin et deux autres groupes. Dans ces deux groupes, prétextant l'absence d'un collaborateur, l'expérimentateur demande aux sujets de présenter la tâche aux participants suivants avant de partir. Ils devaient alors dire que la tâche était très plaisante, qu'ils se sont bien amusés et que c'était passionnant. Les participants sont payés soit 20 \$, soit 1 \$ pour donner cette information. On ne demande rien au groupe témoin. On interroge ensuite les participants sur l'intérêt réel qu'ils ont porté à la tâche. On leur propose alors diverses échelles mesurant leur plaisir à participer à l'expérience, l'importance scientifique de cette recherche, et leur volontariat éventuel futur à une recherche similaire. Les résultats montrent que les sujets peu payés ont jugé l'activité plus intéressante que les sujets bien payés³¹. Ici les participants étaient amenés à affirmer quelque chose qui était contraire à leur croyance. L'interprétation de Festinger et Carlsmith est que ceux qui avaient reçu 20 \$ avaient l'impression d'avoir une justification externe pour mentir, ce qui permettait de réduire la dissonance cognitive. Ceux qui n'avaient reçu que 1 \$ n'avaient pas une telle justification externe (1 \$ n'est pas suffisant pour justifier un mensonge) et devaient modifier leur attitude afin de réduire la dissonance cognitive. Ils finissaient alors par adopter la croyance que l'activité n'était pas si ennuyeuse. Ainsi, à une partie des sujets nous fournissons une justification externe qui réduit la dissonance cognitive, à une autre partie du groupe nous ne fournissons pas de justifications externes. L'hypothèse des auteurs, confirmée par l'expérience, est que nous assistons alors à un

³⁰ Festinger & Carlsmith, 1959, p.203.

³¹ Festinger & Carlsmith, 1959, p.209.

changement d'attitude dans ce deuxième groupe (figure 4.1).

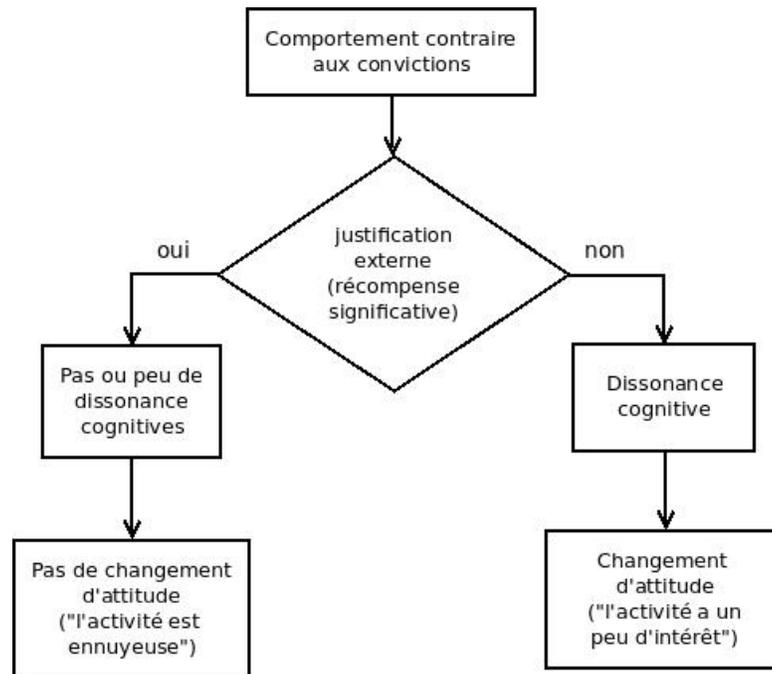


Figure 4.1 *Changements d'attitude dans l'expérience de Festinger et Carlsmith*

Dans la même veine, nous pouvons mentionner également les expériences de Brehm³² et Aronson, Fried & Stone³³. Dans la première, les participants sont amenés à choisir entre deux alternatives dont l'attrait est relativement équivalent. Le choix est générateur de dissonance, dans la mesure où il implique un renoncement aux avantages offerts par l'autre alternative. La réduction de la dissonance se traduira par une tendance à justifier a posteriori le choix opéré en maximisant ses attraits et en minimisant ceux de l'alternative rejetée. L'expérience montre que les participants recherchent activement tout ce qui peut leur permettre de justifier leur choix et éviteront les raisons qui

³² Brehm, 1956.

³³ Aronson, Fried & Stone, 1991.

pourraient remettre en question leur choix. Nous assistons à une sélection de l'information. Dans la seconde, l'individu est conduit à défendre une position en rapport avec ses valeurs ou opinions, par la production d'un texte où il défend son opinion (ce qui va rendre plus difficile la modification d'attitude par la suite). Puis, après un travail de remémoration, il est amené à admettre que, par le passé, il n'a pas toujours agi en conformité avec ces valeurs ou opinions. Le constat opéré fait alors apparaître l'attitude, la position tenue, comme hypocrite. La dissonance qui en résulte amène généralement l'individu à adopter un nouveau comportement allant dans le sens de la position défendue³⁴.

Conception de soi et émergence de la dissonance

Après Festinger plusieurs théoriciens de la dissonance cognitive se sont intéressés à la relation qu'entretenait la conception de soi et l'éveil de la dissonance cognitive. Les recherches postérieures à celles de Festinger démontrent que ce n'est pas toutes les incohérences cognitives qui perturbent également l'individu. Il semble bien que la dissonance soit plus importante et perturbante quand les gens ont une croyance qui confronte leur image d'eux-mêmes³⁵.

« But later research made it clear that not all cognitive inconsistencies are equally upsetting. Rather, we discovered that dissonance is most powerful and most upsetting when people behave in ways that threaten their self-image. This is upsetting precisely because it forces us to confront the discrepancy between who we think we are and how we have in fact behaved. »³⁶

³⁴ Ce dernier type d'expérience a donné lieu à d'autres expériences similaires qui sont connues comme le paradigme de l'hypocrisie (Cf. Aronson, Fried & Stone, 1991; Stone et al., 1997).

³⁵ Cf. Aronson, 1968, 1969, 1992a; Grenwald & Ronis, 1978.

³⁶ Aronson, Wilson & Akert, 2006, p. 160.

Eliot Aronson³⁷, dans sa théorie de la cohérence de soi (« Self-Consistency »), propose que l'éveil de la dissonance est induit lorsqu'il existe un écart entre une cognition et les standards de la conduite personnelle. Cela rejoint remarquablement les propos de Lecky. Un bon élève sera dissonant quand il recevra une mauvaise note, tout comme le cancre quand il en recevra une bonne. Claude Steele³⁸ souligne qu'une cognition inconsistante avec la conception de soi menace cette conception dans son entier.

4.3.2 Modes de réduction de la dissonance

Les observations empiriques et les différentes expériences ont permis de déterminer un certain nombre de modes de réduction de la dissonance (notons que la plupart avaient déjà été identifiés par Festinger³⁹). Ces modes de réduction de la dissonance sont des mécanismes qui vont venir influencer grandement la formation de l'identité narrative. La façon la plus évidente de réduire la dissonance est de changer le comportement ou l'attitude qui est impliqué dans la dissonance. Souvent, l'élément le moins résistant au changement est l'attitude, l'action déjà accomplie restant difficilement modifiable. Mais si l'attitude est bien enracinée chez l'individu, il doit alors adopter des stratégies de rationalisation.

Les deux principales stratégies de rationalisation consistent soit à :

- ajouter des éléments consonants;
- minimiser l'importance des éléments dissonants.

Cette rationalisation peut alors toucher l'aspect cognitif ou comportemental de l'individu.

³⁷ Aronson, 1968.

³⁸ Steele, 1988.

³⁹ Festinger, 1957.

Rationalisation cognitive

Dans la rationalisation cognitive, l'individu modifie son attitude initiale, afin de la rendre plus conforme au comportement problématique réalisé. Festinger⁴⁰ souligne que la réalité psychologique est plus malléable que la réalité physique. Il est plus facile de changer notre perception des choses que les choses elles-mêmes. L'attitude de l'individu est donc moins résistante aux changements⁴¹. Nous pouvons assister à une telle attitude de rationalisation dans un contexte expérimental où les participants doivent justifier les raisons pour lesquelles ils ont accepté de réaliser un comportement problématique⁴². Les arguments mobilisés fournissent alors un ensemble de cognitions cohérentes. La distorsion de la perception des circonstances entre dans cette catégorie⁴³. L'individu peut également dévaloriser le comportement problématique ou l'attitude qu'il avait initialement. On parle alors de trivialisation⁴⁴.

Rationalisation comportementale

On identifie généralement deux types de rationalisation comportementale : l'adoption de comportements consonants et le support social. La dissonance peut être réduite lorsque, suite à la réalisation d'un comportement problématique, l'individu peut réaliser un second comportement qui serait cohérent avec la cognition⁴⁵. Enfin, lorsque les croyances de l'individu sont infirmées, l'individu qui vit la dissonance est susceptible d'essayer de modifier son univers social afin de le rendre cohérent avec ses croyances. Il va donc

⁴⁰ Festinger, 1957.

⁴¹ Cf. aussi J. Aronson, Blanton & Cooper, 1995.

⁴² Festinger & Carlsmith, 1959.

⁴³ Cf. Cooper et Fazio, 1984.

⁴⁴ Cf. Simon, Greenberg, & Brehm, 1995.

⁴⁵ Cf. Aronson, Fried & Stone, 1991.

tenter de s'entourer de personnes qui adhèrent à ses croyances. Il va également chercher à éviter les personnes qui confrontent ses croyances.

En résumé, une personne qui considère qu'elle est honnête, mais qui réalise qu'elle a eu un comportement qu'elle considère malhonnête peut :

Modifier les éléments dissonants :

- modifier son attitude, c'est-à-dire modifier sa croyance en son honnêteté;
- modifier son comportement malhonnête.

Faire de la rationalisation cognitive :

- ajouter des éléments consonants, en justifiant son comportement en tentant de montrer qu'elle avait de bonnes raisons d'agir ainsi;
- minimiser l'importance des éléments dissonants; en minimisant l'importance de son action, peut-être en soulignant qu'il est banal ou que d'autres font pire.

Faire de la rationalisation comportementale

- adopter un nouveau comportement qu'elle considère comme honnête;
- s'entourer de gens qui considèrent son action honnête.

La sélection d'un mode de réduction de la dissonance peut dépendre d'un grand nombre de facteurs, comme l'importance des cognitions qui sous-tendent la dissonance, ou les circonstances qui entourent l'événement à l'origine de la dissonance.

	Aspect touché par la stratégie	
Stratégie	Cognitif	Comportemental
Ajout d'éléments consonants	Justification	Adoption de comportements consonants
Minimisation des éléments dissonants	Trivialisation	Support social

Figure 4.2 *Stratégies de réduction de la dissonance cognitive*

Les stratégies indirectes

En fait, ces stratégies, qui peuvent être catégorisées de directes, ne sont pas les seules possibles. Il existe également des stratégies indirectes qui ont été mises en lumière par le socio-psychologue Elliot Aronson⁴⁶ dans des expériences en lien avec le paradigme de l'hypocrisie où le sujet est confronté avec des actions accomplies en contradictions avec ses croyances affichées. Dans les stratégies directes, nous assistons à l'altération de l'une des deux composantes – cognition ou action. Toutefois, si nous plaçons l'individu dans une situation où il ne peut procéder ni à une rationalisation cognitive, ni comportementale, l'individu peut détourner son attention de l'élément dissonant par l'affirmation d'un aspect positif de soi qui n'est pas relié à la situation. C'est la théorie de l'affirmation de soi (« Self-Affirmation Theory ») qui se définit comme :

« The idea that people will reduce the impact of a dissonance arousing threat to their self-concept by focusing on and affirming their competence on some dimension unrelated to the threat. »⁴⁷

Enfin, confronté à une dissonance, l'individu peut également tenter de réinterpréter son inconfort, c'est-à-dire attribuer l'inconfort de la dissonance

⁴⁶ Aronson, 1991.

⁴⁷ Aronson, Wilson & Akert, 2006, p. 163.

cognitive à quelque chose d'autre que la dissonance⁴⁸.

La vie de tous les jours nous offre de multiples illustrations de l'utilisation de ces stratégies de réduction de la dissonance cognitive. La théorie de la dissonance cognitive nous conduit à postuler que plus une croyance occupe une place importante et structurante à l'intérieur de notre scénario narratif, moins la modification de ladite croyance est possible sans entraîner d'autres dissonances et plus l'individu fera appel à des stratégies de rationalisation. Dans son livre *L'échec d'une prophétie*, Festinger illustre bien la résistance émotionnelle aux modifications de certaines croyances quand celles-ci occupent une place importante dans la façon dont nous structurons notre vie :

« L'homme de foi est inébranlable. Dites-lui votre désaccord, il vous tourne le dos. Montrez-lui des faits et des chiffres, il vous interroge sur leur provenance. Faites appel à la logique, il ne voit pas en quoi cela le concerne. Nous savons tous d'expérience ce qu'il y a de dérisoire à essayer de changer une conviction forte, surtout si l'adepte a engagé une partie de sa vie sur son expérience. Nous connaissons bien les défenses multiples et ingénieuses que les gens utilisent pour protéger leurs convictions et savons comment ils s'arrangent pour les maintenir intactes à travers les assauts les plus dévastateurs. »⁴⁹

Festinger et ses collègues se sont intéressés à des situations où le phénomène de dissonance cognitive est particulièrement frappant. Il s'agit de cas ou des personnes adhèrent à une prophétie qui prédit un grand bouleversement éminent et orientent leur vie autour de cette prophétie. Dans ces situations, les adeptes pourront, bien malgré eux, assister à l'échec de la prophétie et confronter leurs croyances. L'histoire fournit de nombreux exemples concrets de telles situations, mais Festinger et son équipe ont pu observer le phénomène concrètement à partir d'une secte qui prédisait un contact extra-terrestre à une

⁴⁸ Cf. Zanna & Cooper, 1974.

⁴⁹ Festinger, Riecken & Schachter, 1953, p.1.

date bien précise⁵⁰. Dans ces situations, les croyances sont tellement ancrées dans le réseau des croyances de l'individu et l'individu est placé dans un contexte social où ces croyances sont partagées par d'autres adeptes de telle sorte que l'échec de la prophétie n'entraîne pas la disparition de la croyance, mais plutôt à la mise en place d'un ensemble complexe de justifications et de rationalisation qui vont souvent jusqu'à un renforcement de la croyance et à un élan de prosélytisme – le prosélytisme étant ici une belle illustration de la mise en place de stratégies de support social.

4.3.3 Une hypothèse rivale : l'autogratisation

Nous avons vu qu'il existe un lien direct entre nos émotions auto-évaluatives et notre identité personnelle comprise comme le regard que nous portons sur nous-mêmes. Notre regard sur soi, nos traits de caractère sont souvent formulés en terme évaluatif. Je vais dire que je suis quelqu'un de patient, généreux, etc. De plus, nous avons généralement tendance à avoir une conception favorable de nous-mêmes. Il s'avère donc que les éléments qui vont être plus facilement compatibles avec l'image que nous avons de nous-mêmes sont des éléments qui favorisent une conception favorable de soi. Cette tendance à vérifier une conception favorable de soi peut toujours être expliquée par un désir de valorisation de soi. Si un tel désir de valorisation de soi existe, qu'est-ce qui prouve que l'interprétation de soi ne se fait pas en fonction d'une motivation à la valorisation de soi plus que de la recherche de cohérence? Qu'est-ce qui nous prouve que la construction du scénario narratif ne se fait pas de manière à construire une image de soi qui est la plus positive possible? Nous aurions alors tendance à rejeter les éléments qui confrontent notre estime de soi et intégrer les éléments qui valorisent cette estime. Le phénomène de résistance décrit par Lecky se manifesterait quand un élément confrontant notre estime de

⁵⁰ Cf. Festinger, Riecken & Schachter, 1993.

soi se présenterait à nous. Ce qui confronterait notre estime de soi engendrerait des émotions négatives, au contraire, ce qui l'augmenterait entrainerait des émotions positives. Une telle théorie de l'autogratisation (« Self-Enhancement ») se retrouve dans plusieurs théories de la personnalité et de l'apprentissage⁵¹. La prémisse est que les gens sont motivés à augmenter leur estime d'eux-mêmes⁵².

À première vue, cette hypothèse est alléchante⁵³, ainsi nous pourrions interpréter les expériences décrites dans le cadre de la théorie de la dissonance cognitive (Festinger/Carlsmith, etc.) comme un effort des sujets pour ajuster leurs croyances afin d'éviter de paraître irrationnels, en acceptant que paraître irrationnel aille à l'encontre de l'estime de soi. Le but ne serait pas alors de résoudre un conflit cognitif, mais de répondre à une menace à l'estime de soi comme agent rationnel⁵⁴.

La théorie de la dissonance cognitive ne nie pas l'existence d'autres motivations à l'action humaine, comme la recherche de situations gratifiantes, l'évitement de la douleur, l'acceptation sociale ou le désir de valorisation de soi. Cela explique d'ailleurs que toutes nos actions ne s'intègrent pas également à notre narration. Personne n'aime apparaître ridicule, idiot ou particulièrement influençable. Ces préférences peuvent être impliquées dans le phénomène décrit par les expériences de Festinger et les autres. La théorie de la dissonance cognitive est engagée à défendre l'influence d'un motif additionnel : une tendance à éviter ce qui est inexplicable ou contraire aux attentes. La recherche de cohérence serait la motivation première qui conditionne la formation de l'identité, ce qui pourrait expliquer que la narrativité ait un certain caractère

⁵¹ Horney 1937; Rogers, 1961.

⁵² Epstein, 1973; Tasser, 1985.

⁵³ Cf. Steele & Liu, 1983.

⁵⁴ Évidemment, dans l'expérience de Festinger & Carlsmith, on pourrait se demander pourquoi paraître irrationnel serait une plus grande menace à l'estime de soi que de sembler menteur ou cupide. Mais laissons ces considérations en suspend et considérons charitablement l'hypothèse de valorisation de soi.

normatif ou motivationnel. Évidemment, la recherche de cohérence n'est pas la source de toutes les normes. Aronson⁵⁵ remarque que l'hypothèse de l'autogratisation peut être englobée par l'hypothèse de la dissonance cognitive. Les gens tendent à se concevoir comme des agents rationnels et leur perception d'avoir agi avec des justifications insuffisantes est incompatible avec leur conception de soi. Toutefois, si l'hypothèse de l'autogratisation était la bonne et que la formation de notre soi narratif était soumise à ce désir comme motivation fondamentale, nous risquerions d'assister à des scénarios farfelus et déconnectés de la réalité. Chacun évoluerait dans son petit univers personnel et risquerait d'avoir des difficultés à s'intégrer socialement. Comment expliquer que des émotions auto-évaluatives négatives soient intégrées à notre identité, ou que certaines personnes aient une piètre estime d'eux-mêmes?

4.3.4 Une tendance à la validation de l'image de soi

Pour répondre à cette question, le psychologue William B. Swann, professeur de psychologie à l'université du Texas, expose un phénomène de « validation de soi » (« self-verification ») qui montre que quand les gens ont développé une vision d'eux-mêmes assez forte à travers une conception de soi et une estime de soi, ceux-ci tendent à chercher, accepter et retenir les informations qui confirment cette conception d'eux-mêmes, même si cette conception est négative⁵⁶.

Swann postule que la motivation derrière cette recherche de validation du regard de soi est la même que celle que nous avons posée pour la construction du scénario narratif : la recherche de sens et de stabilité. Puisque leur conception d'eux-mêmes joue un important rôle dans leur compréhension du monde, en leur procurant un sens de cohérence et en guidant leurs actions,

⁵⁵ Aronson, 1968, cité par Velleman, 2006b, p.228.

⁵⁶ Cf. Swann, 1983; 1985; Swann & Pelham, 1989; Swann et al., 1990; Geisler et al., 1996.

les gens sont motivés à maintenir cette conception d'eux-mêmes à travers un processus de validation de l'image de soi. Le processus de validation de soi serait également un avantage évolutif pour les groupes, cela rendrait les gens prévisibles pour les autres et favoriserait les interactions sociales⁵⁷. Swann et son équipe soutiennent que les gens s'engagent dans une variété d'activités qui ont pour but de valider la conception qu'ils ont d'eux-mêmes. Les travaux de Swann et de ses collègues se placent explicitement dans la continuité des travaux de Lecky. D'ailleurs dans certains articles, il utilise explicitement le terme « self-consistency » utilisé par Lecky :

« Self-consistency theory can be traced to the writing of Prescott Lecky (1945). His central assumption was that self-conception are critical for survival because they enable people to predict and control the nature of social reality (e.g., Epstein, 1973; Mead, 1934). People are therefore motivated to preserve their self-views, which they do by thinking and behaving in ways that perpetuate their conceptions of self. »⁵⁸

Validation de soi et action

La théorie de la validation de soi ne nie pas qu'il existe un désir de valorisation de soi ou d'autogratification, mais postule que le désir de validation de l'image de soi va agir comme une motivation supplémentaire qui pourra supplanter le désir de gratification de soi. En fait, dans le cas des individus qui ont une vue positive d'eux-mêmes, le désir de validation de soi fonctionne conjointement avec le désir d'autogratification. Par exemple, pour quelqu'un qui se perçoit comme honnête et courageux, ses motifs de gratification de soi et de validation de soi vont le conduire à chercher des évidences qui vont confirmer que les autres reconnaissent son honnêteté et son courage. Par contre, pour les gens dont l'estime de soi est négative, leurs désirs de gratification de soi et

⁵⁷ Cf. Swann, Milton & Polzer 2000.

⁵⁸ Swann et al., 1987, p.881.

validation de soi vont entrer en compétition. La théorie de l'autogratisation et la théorie de la validation de soi prédisent toutes deux qu'une personne avec une bonne estime de soi cherche à confirmer cette image positive de soi, toutefois les deux théories diffèrent concernant ceux qui ont une piètre estime d'eux-mêmes.

« Both theoretical formulations predict that people with positive self-views work to maintain such views, albeit for different reasons. However the two theories make competing predictions regarding people with negative self-views. That is, self-consistency theorists assume that individuals with negative self-concepts prefer negative feedback because it is predictable; self-enhancement theorists assume that such individuals prefer positive feedback because they want to think well of themselves. »⁵⁹

En fait, des études tendent à démontrer⁶⁰ que la motivation à la validation de soi tend à prévaloir sur la motivation à la valorisation de soi, ce qui entraînerait souvent une dégradation de l'estime de soi. Cette tendance à chercher à valider l'image de soi, même si celle-ci est négative, entraîne des conséquences qui peuvent être très dommageables aux personnes avec une faible estime d'eux-mêmes. Il semble également démontré que les personnes avec une faible estime d'eux-mêmes vont souvent s'engager avec des partenaires qui vont valider leurs émotions négatives envers eux-mêmes et ainsi contribuer à continuer à miner leur estime de soi⁶¹. De même, dans une autre série d'études des chercheurs ont constaté que quand nous laissons la possibilité à des participants de choisir les évaluateurs qui ont une vision favorable ou défavorable des participants, les participants avec une vision positive de soi préfèrent les évaluateurs qui ont une vision favorable d'eux, et ceux qui ont une vision défavorable vont choisir les

⁵⁹ Swan et al., 1987, 881-882.

⁶⁰ Cf. Pelham & Swann, 1994.

⁶¹ Cf. Swann & Predmore, 1985. Notons que d'autres recherches démontreraient également que nous serions plus inclinés à divorcer de partenaires qui nous perçoivent trop favorablement, Cf. Cast & Burke, 2002.

évaluateurs qui confirment cette vision d'eux-mêmes⁶².

La théorie de la validation de soi suggère même que les personnes peuvent commencer à orienter les évaluations d'eux-mêmes avant d'être en interaction avec les autres. Ils vont donner aux autres ce que nous pourrions appeler des indicateurs identitaires, des indices sur l'évaluation d'eux-mêmes. Ces indicateurs peuvent être l'apparence physique, comme les vêtements, la posture corporelle, l'attitude⁶³. On peut aussi imaginer que notre voiture ou notre habitation et sa décoration confirment notre vision que nous avons de nous-mêmes.

Pour mon propos, il est surtout intéressant de constater que, selon cette théorie, quand les gens échouent à obtenir des réactions de validation à travers ces indicateurs identitaires ou en choisissant un environnement social qui va valider leur conception d'eux-mêmes, ils vont agir systématiquement pour engendrer des réactions entraînant des réactions de confirmation. Swann⁶⁴ donne l'exemple de personnes dépressives qui vont se comporter négativement envers leur entourage ce qui conduit souvent à un rejet et une confirmation de leur conception de soi.

De plus, la théorie prédit que la perception qu'ont les gens d'eux-mêmes va introduire un biais dans la perception du monde en général. Ce biais les conduit à percevoir leur environnement comme supportant leur vision de soi, plus que réellement. Il s'agit d'un biais interprétatif. Ces biais se présentent au niveau de l'attention – les gens tendent à porter attention aux évaluations qui confirment leur perception de soi et ignorent les informations contradictoires⁶⁵; la mémoire – nous avons tendance à nous rappeler principalement les informations qui valident notre conception de soi⁶⁶; l'interprétation de

⁶² Cf. Robinson & Smith-Lovin, 1992; Swan, Stein-Seroussi, Geisler, 1992.

⁶³ Cf. Pratt & Rafaeli, 1997.

⁶⁴ Cf. Swann, Wenzlaff, Krull, & Pelham, 1992.

⁶⁵ Cf. Swann & Read, 1981.

⁶⁶ Cf. Story, 1998.

l'information – les gens tendent à interpréter les informations de façon à renforcer leur perception d'eux-mêmes⁶⁷.

Valorisation de soi et validation de soi

Rappelons que, dans cette théorie, le phénomène de validation n'est présent que si le sujet possède une image de soi structurée. Si ce n'est pas le cas, comme dans le cas de jeunes enfants ou de personnes qui n'ont pas la possibilité de former une conception de soi, ce désir de validation ne sera évidemment pas présent et le désir de valorisation de soi ne sera pas entravé par une motivation supplémentaire. De plus, l'existence d'un désir de valorisation de soi n'est pas niée par cette théorie. Les gens qui maintiennent une perception négative d'eux-mêmes ne sont pas masochistes et ne sont pas dépourvus de désirs d'être aimé ou apprécié. Comme tous, ces gens ont un besoin d'estime et d'affection. Cela implique que les personnes avec une vision négative d'eux-mêmes sont souvent ambivalentes concernant les évaluations qu'ils reçoivent et leurs émotions seront également ambivalentes dans ces situations. Quand une évaluation positive survient, la joie peut se manifester initialement, mais cette émotion s'accompagne souvent d'une autre émotion, la peur que la « vérité » soit mise à jour. Ainsi, j'obtiens un poste dont je ne me croyais pas « digne », je suis heureux, mais cette joie se transforme rapidement en angoisse que mon incompétence soit découverte.

La théorie de la validation de soi semble véritablement complémentaire à la théorie de la dissonance cognitive. Il ne faudrait pas croire que cette théorie condamne l'individu à une conception de soi qui serait immuable; comme pour la théorie de la constitution de soi ou de la dissonance cognitive, la conception de soi peut changer à travers le temps. Le désir de validation de soi tend à stabiliser la conception de soi des gens, non pas à la fixer de façon permanente.

⁶⁷ Cf. Shrauger & Lund, 1975.

Plusieurs situations peuvent entraîner un changement de l'image de soi. Ses situations se présentent lors d'un changement d'âge (passage à l'âge adulte), de statut (l'étudiant devient professeur), de rôle social (devenir parent) ou si une action momentanée bouleverse totalement l'image de soi (l'individu commet un crime). Dans ces situations, la communauté peut modifier radicalement la façon dont elle traite la personne et celle-ci peut conclure que sa perception d'elle-même est inadéquate et la modifier.

Conclusion

Nous avons établi jusqu'à maintenant que l'unité du regard que nous portons sur nous-mêmes prend la forme d'une narration; cette narration n'est pas seulement une fiction, elle possède également un pouvoir normatif et motivationnel. La constitution d'un soi narratif est une quête de sens, de signification. Les décisions et actions sont inspirées et prennent force dans ce soi narratif qui procure une description significative de nos actions et procure à l'agent une compréhension de soi. Ses actions deviennent alors intelligibles comme les parties d'une histoire. L'arrière-fond narratif que l'agent construit pour intégrer et structurer ses actions fournit le matériel que nous appelons généralement nos raisons pour agir. Je vais justifier mes actions et mes choix en fonction de l'image que j'ai construit de moi-même. Les théories de la dissonance cognitive et de la valorisation de soi nous encouragent à penser que l'image que nous avons de nous-mêmes agit un peu comme une norme à laquelle nous confrontons nos actions, nos désirs et éventuellement nos émotions. De plusieurs façons, les comportements qui sont adoptés par l'organisme sont des comportements qui sont cohérents avec la conception du soi. Cette exigence de cohésion est fondamentale.

Évidemment, comme il a été souligné à de multiples reprises, nous ne

sommes pas toujours cohérents avec notre image de soi, nous pouvons agir à l'encontre de nos raisons normatives ou de notre image de soi. Il ne s'agissait pas ici de démontrer que la cohésion de l'identité narrative est la motivation ultime du sujet. La recherche de cohésion n'est pas la seule motivation qui guide l'action, nous pouvons donc agir en désaccord avec notre scénario narratif. À ce moment, le sujet expérimente une dissonance cognitive; s'il est trop tard pour ajuster ses comportements avec la conception de soi, il ajuste sa conception de soi à ses comportements, ou tente d'expliquer son comportement pour le rendre cohérent avec sa structure narrative. Dans ces différentes dynamiques, les émotions jouent un rôle fondamental. Ce sont ses dynamiques que je désire conceptualiser, mais pour ce faire nous devons faire un retour sur la question de la relation qu'entretiennent nos émotions avec nos attitudes, nos croyances et nos jugements en général. C'est à ce travail que seront consacrés les deux chapitres suivants. Mais d'abord, posons la question du rapport entre nos émotions et nos pensées.

Chapitre 5

Émotions et cognitions

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la construction de notre identité narrative implique un certain travail cognitif; elle implique la gestion de conflits entre différentes attitudes de l'individu, c'est-à-dire des croyances, des jugements ou des réactions émotionnelles. Ainsi, déterminer la relation entre les émotions auto-évaluatives et l'identité narrative, c'est également prendre position sur la relation que peuvent entretenir nos émotions avec d'autres états mentaux comme nos jugements ou nos croyances. Nous devons donc nous questionner sur la place qu'occupe l'aspect cognitif dans l'expérience émotionnelle et l'influence que nos jugements et croyances peuvent avoir sur cette expérience émotionnelle. Par conséquent, nous devons nous munir d'un modèle capable de rendre compte de la dynamique émotion/cognition. Nous verrons que cette question de la relation entre les émotions et nos cognitions est à la base même d'un grand débat qui prend son origine, dans sa forme actuelle, à la fin du dix-neuvième siècle avec la théorie de William James. Ce débat a donné lieu à de multiples modèles explicatifs des émotions chez les psychologues, les philosophes, et maintenant chez les neuroscientifiques.

La littérature entourant cette question est vaste et je ne peux pas prétendre en faire une présentation détaillée dans le présent chapitre. Je me contenterai ici de présenter les grands courants de réflexion sur la question. En fait, mon but n'est pas tant de prendre position sur chaque théorie, que fournir au lecteur les bases permettant de situer mon modèle théorique dans cette vaste littérature sur les émotions. Je commencerai donc par présenter les théories physiologiques qui sont à l'origine du débat. Nous passerons ensuite aux

critiques qui sont faites à ces théories et qui ont donné naissance à plusieurs théories cognitivistes des émotions en psychologie et en philosophie. Je terminerai le chapitre en présentant les principales critiques auxquelles s'exposent également ces théories cognitivistes, ainsi que certains modèles récents qui tentent de réconcilier ces deux courants. Cette présentation devrait me permettre, je l'espère, de raffiner la définition de l'expérience émotive proposée au chapitre 1, mais surtout, de jeter les bases nécessaires à la présentation du modèle que je considère comme le plus pertinent pour ma problématique. La présentation de ce modèle sera l'objet du chapitre suivant.

5.1 À l'origine du débat : les théories physiologiques de James et Lange

À première vue, les choses semblent simples. Je me promène dans les bois, tout à coup je croise un ours. J'ai peur, mon cœur se met à battre à tout rompre et je prends mes jambes à mon cou. Pourquoi me suis-je mis à courir? Évidemment, parce que j'ai peur de ce qui risque de m'arriver. Cette réponse, qui semble à première vue évidente, est-elle vraiment la bonne?

En 1884, le philosophe anglais Williams James lance le pavé dans la mare en se demandant si c'est bien l'émotion qui est à l'origine des réponses physiologiques et comportementales ou si ce ne serait pas plutôt l'inverse : que les réponses physiologiques et comportementales seraient à l'origine de ce que nous désignons comme l'émotion. Il publie ses conclusions dans un article de la revue *Mind* intitulé « What is a emotion?¹ ». James propose que ce soit la perception par le sujet des modifications physiologiques présentes dans son corps (le cœur qui s'emballa, l'estomac qui se noue, les muscles qui se tendent, etc.) qui est à l'origine de l'expérience émotive. Le fait d'avoir peur ne cause pas l'augmentation du rythme cardiaque, mais la perception de l'augmentation du rythme cardiaque est à l'origine de l'expérience de la peur. Sans les états

¹ James, 1884.

corporels qui résultent de la perception du fait excitant, on peut voir l'ours et juger qu'il est dangereux et estimer qu'il veut mieux courir, mais nous n'allons pas ressentir la peur. C'est seulement quand nous ressentons les modifications somatoviscérales résultantes de l'exposition à un stimulus que nous ressentons une émotion. Nous ne pleurons pas parce que nous sommes tristes, rions parce que nous sommes heureux ou tremblons parce que nous sommes effrayés. La réalité est que nous sommes tristes parce que nous pleurons, nous sommes heureux parce que nous rions, effrayé parce que nous tremblons.

« Our natural way of thinking about these standard emotions is that the mental perception of some fact excites the mental affection called the emotion, and that this latter state of mind gives rise to the body expression. My thesis on the contrary is that *the bodily changes follow directly the PERCEPTION of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as the occur IS the emotion* [...] we feel sorry because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble, and not that we cry, strike, or tremble, because we are sorry, angry, or fearful, as the case may be. »²

Selon James, les émotions occupent une place différente des autres états mentaux parce qu'il s'agit de perceptions de sensations internes. Il ne peut y avoir d'émotion sans sensations corporelles. « A purely disembodied human emotion is a nonentity [...] for us, emotion dissociated from all bodily feeling is inconceivable. »³ Chaque émotion peut alors être distinguée des autres par les réponses et les sensations spécifiques qui lui sont associées. Dans l'expérience émotive, les réponses physiologiques parviendront au cerveau sous la forme d'expériences corporelles, avec un profil de rétroaction spécifique qui caractérise l'émotion. La différence entre les types d'émotions serait perceptible par introspection (consciente ou inconsciente). La peur serait ressentie différemment de la joie ou de la tristesse parce qu'elle a sa propre « signature »

² James, 1884, p.67.

³ James, 1884, p.70.

physiologique.

À la même époque, le Danois C. G. Lange⁴ propose une théorie similaire, mais en postulant l'existence d'un centre cérébral capable de produire des modifications vasculaires spécifiques en réponse aux stimuli qui vont générer les émotions. L'usage veut que nous désignions ce modèle théorique comme la théorie de James-Lange. L'émotion est définie dans le modèle James-Lange comme l'expérience des événements physiologiques causés par la perception d'un fait excitant. Dans cette théorie les émotions ne sont rien de plus que la conscience de changements chimiques et physiologiques dans notre corps. La figure 5.1 représente de façon schématique le processus à l'origine de l'expérience émotive selon cette théorie. L'émotion est un ensemble de réactions et la perception de ces réponses.

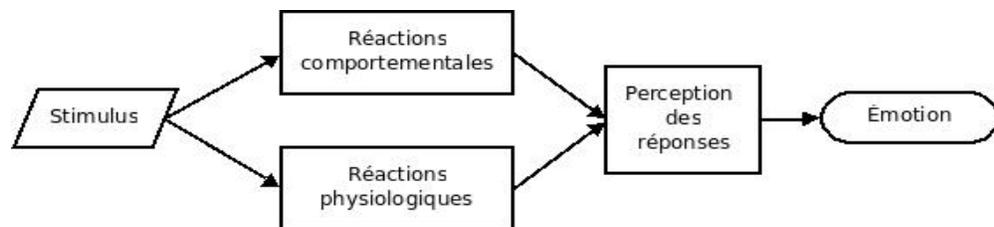


Figure 5.1 *Modèle de James-Lange du processus responsable de l'émotion*

5.2 Principales critiques du modèle physiologique

5.2.1 Critiques psychologiques

La théorie de James-Lange fut la théorie dominante en psychologie jusque dans les années 1920, au moment où elle fut remise en question par les

⁴ Lange, 1885.

travaux de Walter Cannon, un physiologiste qui étudiait les réponses corporelles accompagnant les émotions intenses comme la peur ou la colère⁵. Pour rendre compte des phénomènes physiologiques présents dans les situations de stress, il formule le concept de « réaction d'urgence » pour désigner les réponses physiologiques qui accompagnent tout état dans lequel une énergie physique doit être mise en œuvre. Dans une réaction d'urgence, le sang est redistribué dans les zones du corps qui seront mobilisées par la situation. La réaction d'urgence est une réponse adaptative qui anticipe la dépense d'énergie future. Ce qui conduit Cannon à remettre en question la théorie de James est qu'il pense que les réponses corporelles dans les réactions d'urgence sont tributaires du système nerveux sympathique, une branche du système nerveux autonome qui contrôle l'activité des organes internes en réponse aux commandes du cerveau. Toutefois, les réponses physiologiques du système nerveux autonome semblent uniformes quelle que soit l'origine ou la modalité de son activation. Cela conduit Cannon à poser que les réponses physiologiques qui accompagnaient les différentes émotions sont les mêmes, peu importe l'état émotionnel où nous nous trouvons⁶. Cela remettait alors en cause l'hypothèse de James à l'effet que la différence entre les émotions viendrait de la perception de différences entre états physiologiques.

Dans son article célèbre « Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage⁷ », il explique comment les changements physiologiques associés avec ces états contribuent à la préservation de l'individu. Il confirme la corrélation entre les émotions et les modifications physiologiques, mais sur la base d'expériences spécifiquement destinées à mettre à l'épreuve la théorie de James-Lange, il conclut que les émotions ne peuvent pas être la simple perception de ces modifications physiologiques. Pour soutenir sa thèse, il avance principalement

⁵ Cannon, 1929.

⁶ Cannon, 1929, p.78.

⁷ Cannon, 1929.

cinq arguments.

1° La séparation totale des viscères du système nerveux central ne modifie pas les comportements émotionnels⁸.

Dans des cas de section de la moelle épinière, on supprime la capacité de percevoir les changements corporels, mais pas les émotions. L'argument de Cannon se base principalement sur des expériences de Charles Sherrington avec des chiens à qui on avait sectionné chirurgicalement la moelle épinière et à qui l'on présentait des chats. Ces chiens, privés de la capacité de ressentir leurs réactions corporelles, manifestaient quand même des réactions émotive :

« (...) the surgical reduction of the sensory field caused no obvious change in her emotional behaviour; her anger, her joy, her disgust, and when provocation arose, her fear, remained as evident as ever. (...) The absence of reverberation from viscera did not alter in any respect the appropriate emotional display⁹ ».

2° Les mêmes changements viscéraux peuvent survenir dans des états émotionnels différents et dans des états non émotionnels¹⁰.

Si les mêmes signes physiologiques peuvent produire des émotions différentes, ces signes ne seraient donc pas spécifiques. Par exemple, nous pouvons observer une augmentation de la fréquence cardiaque aussi bien quand on a peur que quand on est en colère, ou bien lorsqu'on a de la fièvre. Par conséquent, on ne peut pas proposer que l'expérience émotionnelle ne soit que la conséquence d'une interprétation des modifications physiologiques. Le critère

⁸ Cannon, 1929, p.79.

⁹ Cannon, 1929, p.79.

¹⁰ Cannon, 1929, p.80.

qui permet de les différencier doit se retrouver ailleurs : « the differential features may be found in the extra-visceral disturbances. »¹¹

3° Les viscères sont des structures relativement insensibles¹².

Les organes en eux-mêmes semblent assez insensibles et il semble bien que nous n'ayons pas vraiment une perception de leurs altérations, aussi radicales soient-elles. Ainsi, toujours selon Cannon :

« Surgeons have found that the alimentary tract can be cut, torn, crushed or burned in operation on the unanesthetized human subject without evoking any feeling of discomfort. We can feel the thumping of the heart because it presses against the chest wall. »¹³

4° Les changements viscéraux sont trop lents pour être une source de sensations émotives¹⁴.

Les réponses du système nerveux central sont trop lentes pour rendre compte des émotions, car, lorsqu'elles se produisent, nous avons déjà senti les émotions. Même si chaque type d'émotion avait une signature distincte, celle-ci serait trop lente pour expliquer le fait que nous savons que nous ressentons un type particulier d'émotion dans une situation particulière.

5° L'induction artificielle de changements viscéraux typiques des émotions fortes ne les produit pas¹⁵.

¹¹ Cannon, 1929, p.81.

¹² Cannon, 1929, p.81.

¹³ Cannon, 1929, p.81

¹⁴ Cannon, 1929, p.81.

¹⁵ Cannon, 1929, p.83.

Cannon se base ici sur des expériences de Gregorio Marañón sur l'injection d'adrénaline à des patients, expériences qui anticipent les célèbres expériences de Schacter-Singner sur lesquelles nous allons revenir plus loin dans ce chapitre.

Même si Cannon affirme que les rétroactions corporelles ne sont pas en mesure d'expliquer les différences entre les émotions, il reconnaît que celles-ci peuvent jouer un rôle important en donnant aux expériences émotives leurs aspects caractéristiques d'urgences et d'intensités. La divergence de Cannon et de James porte principalement sur ce qui permet de distinguer les différentes expériences émotionnelles, mais il est raisonnable de penser qu'ils partagent l'idée que les émotions sont ressenties différemment des autres états mentaux en raison de leur résonance physiologique.

Les arguments de Cannon ont longtemps dominé les débats sur la question, et ont largement influencé les philosophes contemporains des émotions. Cela a entraîné la mise au rencard de la théorie de James-Lange pendant plusieurs décennies. Toutefois, la neuroscience et la description cliniques de certains troubles neurologiques¹⁶ ont permis d'observer le rôle prépondérant du corps dans la perception des émotions et ont suscité un regain d'intérêt pour cette théorie¹⁷. Mais en ce qui concerne la philosophie, la théorie de James-Lange est souvent la théorie qu'on discute en premier comme une sorte d'épouvantail que l'on va brandir puis robustement réfuter afin de poser sa propre théorie¹⁸. Ne se contentant pas de faire appel aux arguments de Cannon, les philosophes ont également formulé d'autres objections ou ont élaboré les

¹⁶ Damasio, 1995, 2003.

¹⁷ Damasio, 1995, 2003, Prinz, 2004, 2007, LeDoux, 2005.

¹⁸ Toutefois, nous verrons que cela tend à changer dans les dernières années. Cf. Prinz, 2004, 2007.

arguments mêmes de Cannon. Je voudrais discuter ici des plus importants.

5.2.2 Objections philosophiques à la Théorie James-Lange

La théorie de James-Lange était jusqu'à maintenant¹⁹ très peu populaire en philosophie. Comme nous venons de le dire, on défend généralement sa théorie en s'opposant à l'idée que les émotions sont uniquement des sensations²⁰. Nous pouvons passer en revue les principaux reproches qui lui sont adressés.

a- Des émotions sans manifestations physiques.

Plusieurs philosophes critiquent l'idée que l'émotion présente nécessairement une résonance physique et font appel à l'idée qu'il existerait des émotions sans sensations. Par exemple, ce que nous appelons des émotions inconscientes²¹. Cette affirmation n'est pas évidente et va à l'encontre de notre définition de départ de l'émotion. Il serait peut-être plus juste de poser les émotions inconscientes comme des dispositions à agir : nous agissons comme si nous éprouvions l'émotion²². Les émotions inconscientes ne seraient pas de réelles émotions, mais on comprendrait pourquoi on les qualifie d'émotions.

Martha Nussbaum va même plus loin. Selon elle, on peut imaginer des êtres sans corps, comme des anges ou Dieu, qui auraient des émotions²³. Dieu éprouverait de l'amour. Étrangement, James ne rejette pas d'emblée la possibilité qu'un être sans corps puisse avoir des émotions. Ce qu'il affirme c'est

¹⁹ Pour voir sa réhabilitation philosophique il faut attendre principalement Prinz, 2004, 2007

²⁰ Cf. entre autres, Solomon, 1976, Nussbaum, 2001, Tappolet, 2000, Greenspan, 1988, de Sousa, 1987.

²¹ Solomon, 1976, 1983, Nussbaum, 2001.

²² Pour une telle suggestion, Tappolet, 2000, p.131

²³ Nussbaum, 1990, p. 59-60.

que l'être humain doit avoir des sensations corporelles pour avoir des émotions :

« A purely disembodied human emotion is a nonentity. I do not say that is a contradiction in the nature of things, or that pure spirits are necessarily condemned to cold intellectual lives; but I say that for us, emotion dissociated from all bodily feeling is inconceivable. »²⁴.

Pour sa part, Robert Solomon, affirme que la sensation est « l'ornementation » de l'émotion non son essence²⁵. Il argumente que nous pouvons avoir des émotions sans expérimenter de sensation. Il parle alors des émotions à long terme. Les émotions de ce genre ne seraient pas limitées à des moments de crise²⁶. Ainsi, la sensation de haine peut jaillir seulement dans certaines situations, mais la haine peut exister pendant des années. Selon lui, une telle émotion pourrait définir la structure d'une existence. De même, il donne l'exemple d'une romance qui nous plonge dans un état de crise; cette romance n'est pas le prototype de l'amour qui lui peut durer des années²⁷.

Ici, je crois que l'on peut tout aussi bien, sinon mieux, expliquer ce que Solomon veut dire en distinguant l'expérience émotive du sentiment, ou l'émotion construite narrativement²⁸. Effectivement, je n'ai probablement pas d'expériences émotives qui durent plusieurs jours, mais l'expérience émotive peut entrer dans un épisode narratif qui dure plus longtemps que l'émotion occurrente. L'amour, la haine, la culpabilité (en tant que sentiment) peuvent durer des jours, des mois, voir des années. Faute de faire explicitement cette distinction, Solomon en vient à négliger l'importance de la dimension physiologique de l'émotion et, nous le verrons plus loin, cela le conduit à surintellectualiser la vie émotive. Une conception adéquate de l'expérience émotive place la sensation au centre de la scène et lui accorde un rôle

²⁴ James, 1884, p.70.

²⁵ Solomon, 1983, p.97.

²⁶ Solomon, 1983, p.99.

²⁷ Solomon, 1983, p.100.

²⁸ Cf. chapitre 1.

épistémique important. Si nous voulons conserver l'idée que les émotions ont certaines propriétés phénoménales, nous devons rejeter ces objections à la théorie de James.

b- Les sensations seules ne permettent pas de distinguer les émotions.

Nous retrouvons ici un argument vu précédemment. D'ailleurs, on se sert abondamment des expériences de Cannon²⁹ (et de Schacter/Singer³⁰) pour venir appuyer cet argument. On reprend l'argument de Cannon que le même état viscéral et neurologique peut accompagner différentes émotions et l'induction artificielle de ces changements ne produit pas les émotions appropriées³¹. Mais si nous sortons du cadre des émotions de base pour aller vers des émotions complexes comme les émotions auto-évaluatives, cela paraît encore plus évident. La différence entre la honte et la culpabilité peut-elle se ramener à une question de sensation que l'on pourrait simplement connaître par introspection? Quelle différence de sensation pourrait-il exister entre la gêne, la honte, l'indignation et le ressentiment³²? Les qualités phénoménales de la colère pourraient bien être celles de la haine ou de la jalousie. L'analyse philosophique du changement physiologique dans l'émotion s'intéresse plus à la signification du changement physiologique qu'au changement physiologique lui-même. Certaines sensations ne peuvent être distinguées sans une structure narrative adéquate. Mon enfant excelle à un concert, suis-je fier? Est-ce que je ressens de l'amour? Les deux³³? La perception s'insère dans un récit, un arrière-fond narratif. Le phénomène n'est pas le sens de l'émotion, la différence se retrouve dans la logique de la situation. Nous interprétons la manifestation émotive à

²⁹ Solomon, 1983, p.92.

³⁰ Solomon, 1983, p.95.

³¹ Solomon, 1983, p.92.

³² Solomon, 1983, p.97.

³³ Cf. Goldie, 2002, p.69, pour une discussion de la question.

partir du contexte dans lequel elle s'insère. Ainsi, si je suis en colère contre un individu qui est un rival amoureux, et ma colère est liée au fait qu'il obtient l'attention de l'objet de mon amour, ma colère est alors un type de colère que l'on désigne comme de la jalousie.

c- Le caractère non intentionnel des sensations.

Comme nous l'avons souligné au chapitre 1, les émotions sont intentionnelles. Elles se distinguent en cela des simples sensations. Les émotions portent sur un objet, tandis que les sensations sont causées par un objet, mais nous ne pouvons pas dire qu'elle porte sur l'objet³⁴. Je suis en colère contre quelqu'un, je suis en amour avec quelqu'un. Il semble en effet qu'une simple perception d'un changement corporel ne peut obtenir le qualificatif d'émotion que si ce changement est orienté vers un objet (réel ou imaginé). On dira que j'ai peur d'un chien, que j'aime cette femme, etc. L'émotion est une sensation envers quelque chose, à l'égard de quelque chose. Il est impossible d'être en amour sans être en amour avec quelqu'un, ou quelque chose. De plus, il semble bien qu'aucun degré de sensation physiologique ne puisse révéler sur quoi porte notre émotion³⁵.

d- Le caractère approprié ou non des émotions.

Un autre point qu'il convient de souligner, c'est que les émotions peuvent être appropriées ou non (ma peur des aiguilles semble être inappropriée, par exemple), pas les sensations. Mon mal de dents ne peut pas

³⁴ Cf. entre autres, de Sousa, 1987, p. 37, Tappolet, 2000, p.135.

³⁵ Cf. Goldie, 2000, p.58.

faire l'objet d'un jugement sur son caractère approprié ou non³⁶. Toutefois, ma peur des dentistes peut, elle, être inappropriée.

Pour toutes ces raisons³⁷, Solomon et la majorité des philosophes rejettent la théorie phénoménaliste et se positionnent dans le cadre des théories cognitivistes des émotions.

Notons, en terminant, que, même si nous acceptons que la sensation seule ne constitue pas l'émotion, il semble bien qu'une conception adéquate de l'expérience émotive doive placer la sensation au centre de la scène et lui accorde un rôle épistémique important. Ma sensation m'apprend des choses sur moi, et peut-être sur le monde, et cette sensation est dirigée envers un objet dans l'expérience émotive. C'est ce que Goldie désigne par l'expression « feeling toward³⁸ ». Avoir une sensation envers un objet est une attitude intentionnelle qui ne peut pas être identifiée à une attitude non émotionnelle. Par exemple, être capable de reconnaître certaines choses comme l'effrayant ou l'amusant, exige des émotions, une simple description neutre ne suffisant pas³⁹. Bien qu'il ne soit pas nécessaire pour reconnaître quelque chose comme dangereux de sentir la peur, sentir la peur est reconnaître la dangerosité d'une chose d'une certaine façon, d'une façon spéciale : « feeling fear towards something is thinking of it as dangerous in that special way which involves feeling fear. »⁴⁰ La différence entre voir le danger et le sentir ne se situe pas uniquement dans le fait que ces deux états correspondent à deux attitudes différentes vis-à-vis un même contenu, mais à deux contenus différents. Aborder une chose à travers une sensation est différent de l'aborder sans la

³⁶ Tappolet, 2000, p.133-134.

³⁷ Une autre difficulté est que nous ne pouvons pas expliquer les émotions de second ordre : comment expliquer ma peur d'avoir peur? Ma honte d'avoir peur? (Tappolet, 2000, p.137-139).

³⁸ Goldie, 2000, p.58-83.

³⁹ Goldie, 2000, p.30.

⁴⁰ Goldie, 2000, p.36.

sensation. Ainsi, ce n'est pas la même chose de dire que je sais ce qu'est la couleur rouge si je n'en ai pas eu l'expérience (si je suis aveugle, par exemple), que si j'en ai déjà fait l'expérience. De même, si nous n'avons pas expérimenté l'émotion, nous n'avons pas l'idée de la sensation qui l'accompagne. Le fait que nous sommes capables de savoir une chose n'est pas suffisant pour dire que nous avons une saisie de la chose. Un daltonien peut savoir que le feu est vert par la forme du feu, mais il n'a pas une expérience du vert. Nous voyons donc que l'émotion se rapproche phénoménologiquement de la perception.

5.3 Les théories cognitivistes

Le cognitivisme est le cadre conceptuel prédominant en philosophie et probablement en psychologie. Les théories cognitivistes prennent toutefois de multiples formes. Selon les cognitivistes, les émotions sont vues comme le résultat d'une évaluation cognitive, ou même comme l'évaluation en elle-même; une évaluation qui porte sur la situation ou sur l'élaboration de plans d'action pour réagir à la situation. En fait, les théories cognitivistes ne sont pas nées à notre époque; déjà Aristote en proposait une version dans sa *Réthorique*⁴¹. Nous allons toutefois nous concentrer sur les théories qui ont vu le jour à la suite des travaux de Cannon. Dans un premier temps, nous allons nous concentrer sur les modèles psychologiques pour ensuite passer aux principales théories philosophiques qui se réclament de ce courant.

5.3.1 Le cognitivisme en psychologie

Le modèle de l'éveil cognitif de Schacter-Singer

De Cannon jusqu'aux années soixante, la littérature expérimentale

⁴¹ Aristote, 1991.

portant sur la question des émotions est marginale. La psychologie expérimentale est dominée par le behaviorisme. Le concept d'émotion est considéré par les behavioristes comme un exemple type d'idée floue dont la psychologie scientifique pouvait se passer⁴². Dans les années soixante, les choses commencent à changer. Stanley Schacter et Jerome Singer proposent un modèle voulant réconcilier les thèses de James et de Cannon. Comme James, ils suggèrent que la mobilisation du corps et sa rétroaction sont centrales dans la formation de l'expérience émotive. Comme Cannon, ils pensent que cette rétroaction manque de spécificité. Il propose que la réponse du corps informe notre cerveau, en créant un état d'hyperéveil, mais d'après eux cet état n'est pas suffisant pour identifier l'émotion dont il s'agit. Comme les réactions émotives ne sont pas spécifiques, nous devons interpréter notre état d'excitation en fonction du contexte social et physique dans lequel nous nous trouvons et sur ce que nous savons sur les émotions qui sont sensées survenir dans ce contexte. Étant donné le contexte nous allons avoir certaines cognitions, c'est la cognition qui détermine quelle est l'émotion ressentie. Ces cognitions vont me permettre de déterminer que l'état inconfortable dans lequel je me trouve est de la peur, des remords ou de la honte. L'expérience émotionnelle résulte de l'explication que nous donnons aux états de notre corps. Ainsi :

« (...) an emotional state may be considered a function of a state of psychological arousal and of a cognition appropriate to this state of arousal. The cognition, in a sense, exerts a steering function. Cognition arising from the immediate situation as interpreted by past experience provides the framework within which one understands and labels his feelings. It is the cognition which determines whether the state of physiological arousal will be labelled as « anger, » « joy, » « fear, » or whatever. »⁴³

Un stimulus déclenche une réaction d'éveil, cette réaction est interprétée en

⁴² Ryle, 1949.

⁴³ Schacter & Singer, 1962, p.111-112.

fonction du contexte, générant ainsi l'émotion (voir figure 5.2).

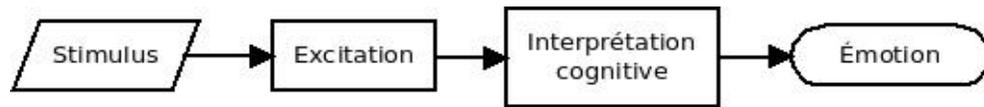


Figure 5.2 *Modèle de Schacter-Singer du processus responsable de l'émotion*

Le modèle de Schacter-Singer prédit que si une excitation physiologique ambiguë est induite chez des sujets humains, il doit alors être possible d'orienter l'expérience émotive en modifiant le contexte social entourant cette excitation. C'est d'ailleurs ce qu'ils ont tenté de valider dans une expérience où ils administraient à des cobayes humains des injections de placebo ou d'adrénaline⁴⁴. L'adrénaline visait à induire un état d'excitation chez les sujets. À tous les sujets, l'on avait dit que l'expérience consistait à évaluer les effets secondaires d'un composé de vitamines sur la vision. Certains participants étaient informés des effets possibles de l'adrénaline, d'autres maintenus dans l'ignorance. L'hypothèse est que les participants qui peuvent attribuer leur excitation à l'injection d'adrénaline ne chercheront pas d'autres justifications à leur état, contrairement aux autres. Les sujets de l'expérience sont ensuite placés dans une situation soit neutre, plaisante (dans un groupe de gens qui imitent l'euphorie), ou déplaisante (dans un groupe imitant la colère). Les sujets doivent ensuite répondre à un questionnaire sur leur état émotionnel. Les résultats confirment les prédictions des deux chercheurs. Les sujets tenus dans l'ignorance des effets de l'adrénaline interprètent leurs réactions physiologiques comme de la colère ou de l'excitation en fonction des croyances qu'ils forment sur la base du contexte dans lequel ils ont été placés⁴⁵.

⁴⁴ Schacter-Singer, 1962.

⁴⁵ Le philosophe Jesse Prinz remet en question les deux prémisses de l'expérience. Il considère que nous ne pouvons pas être certains que les sujets ont ressenti des émotions différentes, et nous ne pouvons pas être certains qu'ils ont tous ressenti le même état d'excitation (Cf.

À la même époque, un autre sociopsychologue, Stuart Valins⁴⁶, s'intéresse aussi à la question, mais pousse plus loin l'aspect cognitif. Selon lui, ce n'est pas tant la présence d'une activation physiologique que la croyance d'une activité physiologique qui induit l'émotion. Pour vérifier son hypothèse, Valins élabore une expérience où il donne des informations erronées à des sujets sur la manière dont le corps répond à une situation donnée. Par exemple, il montre à des sujets masculins des images de femmes à demi nues tout en leur faisant entendre un son censé indiquer leurs battements cardiaques. L'expérimentateur varie les sons indépendamment des véritables battements cardiaques, de façon à ce que certaines images soient associées à de faux battements cardiaques. On constate que les sujets jugent alors plus attirantes les images qui sont associées à des battements élevés, même si leur cœur n'avait pas réellement battu particulièrement vite en voyant ces images. Valins en conclut que ce n'est pas l'état d'excitation en soi qui est important, mais la représentation cognitive de cette excitation qui est déterminante.

Théories de la saisie évaluative de Arnold et Lazarus

La théorie de Schacter et Singer, jumelée avec les critiques de Cannon, a considérablement contribué à discréditer le modèle théorique de James. Ils ont également alimenté le modèle théorique qui est probablement le plus influent actuellement en psychologie. Il s'agit des théories de la saisie évaluative (« Appraisal Theory »). Selon ces théories, une émotion est une saisie évaluative du monde. Cette conception est également à l'origine d'un grand pan des théories philosophiques des émotions que nous pourrions classer comme les théories judgementalistes⁴⁷.

Prinz, 2004, p. 69-72). Je crois toutefois que nous pouvons affirmer avec certitude que les sujets interprètent différemment leurs expériences émotives, ce qui est suffisant pour mon propos.

⁴⁶ Valins, 1966.

⁴⁷ Je réfère ici principalement aux théories de Martha Nussbaum et Robert Solomon que je

La théorie de la saisie évaluative trouve sa formulation de base dans la théorie de Magda Arnold⁴⁸ parue dans un livre publié à peu près au même moment où Schacter et Singer faisaient leurs expériences. L'évaluation y est définie comme la détermination des conséquences positives ou négatives de la situation. L'émotion permet de s'approcher des stimuli qui ont des conséquences bénéfiques et s'éloigner des stimuli qui ont des conséquences négatives. Arnold utilise l'exemple de la peur chez un pilote pendant la guerre. Lorsque le pilote perçoit des avions de combat à l'horizon, il peut, sur la base de son expérience, savoir s'il s'agit d'avions ennemis. Il évalue alors les conséquences possibles. Cette évaluation aboutit à une attitude incluant une tendance à l'action (fuite ou combat) associée à des réponses somatoviscérales et à une expression faciale particulière. L'ensemble de ces modifications va induire l'émotion. Si nous revenons à l'exemple archétypal de James, celui de l'ours, nous percevons l'ours, nous le jugeons (consciemment ou inconsciemment) dangereux et notre tendance à courir résulte de cette évaluation. Pour Arnold la perception seule du stimulus ne peut pas induire l'émotion. Voir un lion dans la jungle ou voir un lion au Zoo ne conduit pas à la même réaction émotionnelle.

L'idée fondamentale, c'est que les émotions diffèrent des états non émotionnels de l'esprit par la présence d'une évaluation. Les émotions se distinguent entre elles, car différentes évaluations suscitent différentes tendances, donnant lieu à des émotions distinctes. Schacter et Singer avaient tenté d'expliquer comment nous traitons nos réactions émotionnelles quand elles surviennent, mais ils n'avaient pas expliqué ce qui engendrait en premier lieu ces réponses. Il en va de même pour la théorie de James. Le cerveau doit d'abord comprendre que le stimulus a une valeur positive ou négative, qu'il est une source potentielle de plaisir ou de déplaisir. Ce n'est qu'ensuite qu'il doit décider des réponses appropriées au stimulus. L'activité émotionnelle est déjà

discuterai plus loin dans ce chapitre.

⁴⁸ Arnold, 1960.

engagée lorsque le mécanisme cognitif décrit par Schacter et Singer entre en jeu. Que se passe-t-il entre le stimulus et la réponse? Qu'est-ce qui nous fait fuir le danger? Les théoriciens de la saisie évaluative (« Appraisal Theory ») proposent qu'il s'agit d'un processus cognitif. Le cerveau doit évaluer la signification d'un stimulus avant de pouvoir produire une réponse émotionnelle. Les évaluations conduisent ensuite à des tendances à agir (voir figure 5.3). Les évaluations peuvent être conscientes ou inconscientes, mais nous avons un accès conscient à leur processus qu'après coup.

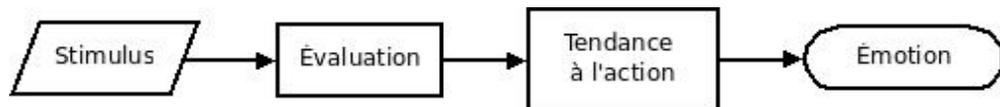


Figure 5.3 Modèle d'Arnold du processus responsable de l'émotion

Mais, plus que Arnold, c'est à l'américain Richard Lazarus que l'on doit la prépondérance de la théorie de la saisie évaluative (« appraisal theory ») en psychologie. Lazarus formule cette théorie pour tenter de comprendre comment les gens réagissent aux situations stressantes. Ses études semblent montrer clairement que l'interprétation des situations a une forte influence sur les émotions qui sont éprouvées. Par exemple, on présente un film montrant un rituel de circoncision particulièrement pénible pratiqué chez des adolescents d'une tribu australienne à deux groupes expérimentaux : à l'un des groupes, on commente le film avec les détails les plus horribles, alors qu'à ceux de l'autre groupe, on fait un discours minimisant et rationalisant l'événement⁴⁹. Les réponses physiologiques (rythme cardiaque, conductivité de la peau, rythme respiratoire), ainsi que les émotions suscitées sont plus fortes dans le premier groupe que dans le second, alors que nous sommes en présence des mêmes

⁴⁹ Lazarus, 1994.

images et qu'uniquement la bande-son diffère. Lazarus propose que les différentes bandes sonores provoquent des évaluations différentes du film, ce qui provoque alors des émotions différentes. Lazarus soutient que les émotions pouvaient être déclenchées inconsciemment, mais il insiste particulièrement sur le rôle joué par la conscience et les processus supérieurs de la pensée, notamment pour traiter les émotions une fois présentes. Selon lui, la cognition est une condition nécessaire et suffisante de l'émotion.

La théorie de Lazarus est principalement une théorie cognitive. À vrai dire, sa théorie prend la forme d'une théorie relationnelle, motivationnelle et cognitive des émotions. Lazarus parle de thèmes fondamentaux relationnels (« core relational themes⁵⁰ ») entre l'individu et son environnement. Il parle de ces thèmes comme des significations relationnelles : « I have proposed that each emotion involved a special, and different relational meaning, which I referred to as core relational themes⁵¹ ». Il considère que l'on ne peut comprendre l'émotion en considérant le sujet et l'environnement comme des unités séparées. Selon Lazarus, les interactions susceptibles de modifier le bien-être du sujet vont générer des émotions. Une interaction entre l'individu et son environnement entraîne soit des coûts, et engendre des émotions négatives, soit des bénéfices, ce qui génère des émotions positives. De même, toujours selon Lazarus, il existe un rapport étroit entre les émotions et les buts du sujet. Buts qui peuvent être fixés d'une façon biologique ou résultants de choix de l'individu. L'interaction induit une émotion négative si elle empêche ou retarde l'atteinte des buts du sujet alors qu'elle génère une émotion positive si elle favorise ou accroît la réalisation des objectifs individuels⁵². De même, l'évaluation est motivationnelle, car elle concerne les objectifs du sujet et l'émotion tend à le placer dans un état favorisant l'atteinte de ces buts.

⁵⁰ Cf. chapitre 1 et la notion de scénario évaluatif.

⁵¹ Lazarus, 1994, p.126.

⁵² Lazarus, 1994, p. 127.

Nous l'avons dit, l'aspect cognitif implique une évaluation de la situation. Selon Lazarus, cette évaluation se réalise selon trois modalités.

1° L'évaluation primaire (E1 ci-dessous, figure 5.4), qui concerne l'appréciation des implications de l'événement pour le bien-être de l'individu. Cette évaluation tient compte de la nouveauté, du caractère attendu ou inattendu de l'événement, son caractère plaisant ou déplaisant.

2° L'évaluation secondaire (E2 ci-dessous, figure 5.4), concerne l'appréciation des ressources disponibles pour affronter la situation.

3° Une réévaluation qui concerne les modifications des évaluations primaires et secondaires induites par les changements de la situation.

Ces évaluations déterminent à la fois l'expérience émotionnelle et la stratégie d'ajustement. Lazarus parle d'une réponse adaptative de « coping⁵³ ».

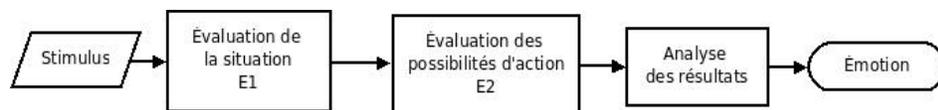


Figure 5.4 *Modèle de Lazarus du processus responsable de l'émotion*

La théorie de Lazarus n'est pas le seul modèle cognitiviste contemporain en psychologie, mais la plupart des théories cognitivistes contemporaines⁵⁴ reprennent les concepts de base de Lazarus. Il est maintenant temps de jeter un œil sur quelques théories cognitivistes en philosophie.

5.3.2. Le cognitivisme en philosophie

Le cognitivisme est certainement la position philosophique dominante.

⁵³ Lazarus, 1994, p. 127.

⁵⁴ Cf. Leventhal & Scherer, 1987, Oatley & Johnson-Laird, 1987, Power & Dalgleish, 2008.

Comme je l'ai déjà dit, les philosophes cognitivistes modernes renvoient souvent à Aristote et aux stoïciens comme premiers cognitivistes⁵⁵. Chez ces auteurs, les passions sont définies comme comportant des peines ou des plaisirs. Mais il y a d'autres éléments qui entrent également en jeu, comme des désirs. Toutefois, l'élément principal serait d'ordre cognitif, comme des croyances. Par exemple, pour Aristote la colère est un « désir, accompagné de peine, de se venger ostensiblement d'une marque de mépris manifesté à notre égard, ou à l'égard de ce qui dépend de nous, contrairement à la convenance⁵⁶ ». Nous retrouvons ici implicitement quelque chose comme une croyance ou un jugement. Pour être en colère, nous devons croire ou juger qu'on a subi une marque de mépris. L'émotion dépendrait d'une croyance ou d'un jugement évaluatif qui serait nécessaire à l'émotion. Ce type de position se rapprocherait donc du cognitivisme défendu par un psychologue comme Lazarus. Remarquons que, pour le moment, je laisse ouverte la question du sens précis du terme « cognitif ». En effet, nous verrons que l'usage de ce terme semble varier d'un auteur à l'autre. Je reviendrai sur cette question au chapitre 6, au moment de présenter le modèle que je compte endosser pour rendre compte de la dynamique des émotions complexes.

Toutefois, je dois souligner que, bien souvent, le débat en philosophie ne porte pas tant sur la dynamique qui préside à l'expérience émotionnelle, que sur le statut de l'émotion en tant que telle. En fait, nous pourrions distinguer différentes théories cognitivistes à partir de la relation qu'elles proposent entre les émotions et les états cognitifs⁵⁷. La question de la relation entre la cognition et l'émotion conduit à trois réponses différentes :

R1 – l'état cognitif est la cause de l'émotion;

R2 – l'émotion est un état cognitif;

⁵⁵ Solomon, 2007, p. 20; Nussbaum, 2001, p.34; voir aussi note Tappolet, 2000, p.139.

⁵⁶ Aristote, 1991, p.184.

⁵⁷ Cf. Tappolet, 2000, p.145-146.

R3 – l'émotion est un assemblage entre un état cognitif et conatif.

R1- La première conception s'apparente à la position aristotélicienne et à la position défendue en psychologie par Arnold et Lazarus. L'émotion dépend d'une saisie évaluative consciente ou inconsciente. Ainsi, l'interprétation d'un événement comme étant une offense est la cause de ma colère⁵⁸.

R2- La deuxième position est défendue principalement par les philosophes, entre autres, Sartre⁵⁹, Solomon⁶⁰, Nussbaum⁶¹. L'émotion est un état cognitif. Les émotions sont des représentations mentales. Le dégoût est le jugement que la chose est dégoûtante. C'est ce que nous appellerons la thèse jugementalisme.

R3- La troisième possibilité est que cet état cognitif est accompagné d'autres éléments non cognitifs comme un désir, une peine ou un plaisir, un état physiologique, etc. C'est une position qui est qualifiée de réductionniste⁶². Ainsi, l'émotion pourrait être réduite à un assemblage d'un jugement non évaluatif avec un désir⁶³. Par exemple, la peur de l'avion contient la croyance que l'avion peut tomber et le désir que l'avion ne tombe pas.

L'hypothèse que les émotions sont causées par des états cognitifs (R1) a été précédemment discutée dans la section consacrée aux théories psychologiques. Nous allons également revenir sur plusieurs aspects de cette thèse au prochain chapitre, au moment où nous allons nous attarder au cas plus spécifique des émotions auto-évaluatives. De même, nous mettons de côté la thèse réductionniste (R3). Nous pouvons résumer cette thèse en disant que les émotions sont alors vues comme un assemblage de croyances et de désirs⁶⁴ ou

⁵⁸ Notons que Lazarus semble vouloir aller plus loin et identifier l'émotion à la saisie évaluative elle-même.

⁵⁹ Sartre, 1939.

⁶⁰ Solomon, 1976, 1983, 1999, 2003a, 2004, 2007.

⁶¹ Nussbaum, 2001.

⁶² Marks, 1982, Oakley, 1992.

⁶³ Marks, 1982.

⁶⁴ Marks, 1982.

de croyance, désirs et sensations⁶⁵. Ces théories sont marginales et prêtent flanc à de nombreuses critiques. En général, il existe plusieurs contre-exemples où le désir ne semble pas accompagner l'émotion. L'amusement n'implique pas nécessairement un désir⁶⁶, de même l'émotion esthétique. Quels sont le désir et la croyance qui accompagnent la joie d'écouter un récital ou de regarder un beau paysage? De plus, le contenu de la croyance ou du désir reste souvent indéterminé. Quel est le désir qui accompagne ma peur du chien? Le désir que le chien ne me morde pas, ne me bouscule pas ou ne me mange pas? Le contenu cognitif semble lui aussi imprécis. Quelle est la croyance? Que le chien peut me mordre, me manger, me renverser⁶⁷? Si une croyance accompagne ma peur du chien, la croyance que le chien est dangereux est un meilleur candidat. Mais à ce moment, nous avons affaire à un jugement de valeur⁶⁸. Nous sortons alors de la thèse réductionniste, au sens strict, et nous considérons les émotions comme étant causées par un jugement de valeur ou comme étant une forme de jugement de valeur. Pour ces différentes raisons, je préfère donc mettre de côté cette théorie pour me concentrer sur l'hypothèse que les émotions puissent être identifiées à des états cognitifs (R2).

Dans ce type de théorie, une émotion est identifiée à un jugement de valeur. Comme cela a souvent été noté, cette forme de cognitivisme offre de multiples avantages par rapport aux théories physiologiques. Principalement, il permet de rendre compte de l'aspect intentionnel des émotions⁶⁹. Les émotions, comme les jugements, portent sur des objets et ne sont pas uniquement de

⁶⁵ Oakley, 1992.

⁶⁶ Tappolet, 2000, p.142.

⁶⁷ Tappolet, 2000, p.143.

⁶⁸ de Sousa fait également remarquer que l'objet de ma sensation n'est pas l'objet de mon désir. De toute façon, quand un désir est frustré ce n'est pas le désir que je sens, mais la sensation envers la chose. Je suis en colère parce qu'on a renversé mon café, je ne ressens pas le désir de boire mon café, je sens de la colère face à celui qui a renversé mon café (de Sousa, 1987, 165-168).

⁶⁹ Cf. entre autres, Solomon, 1983, p.111; de Sousa, 1987, p.40; Goldie, 2000, p.41; Tappolet, 2000, p.144; Nussbaum, 2001, p.25.

simples états du corps. De même, le jugementalisme permet d'expliquer que nous puissions avoir des émotions de second ordre, des émotions qui portent sur d'autres émotions, comme dans le cas de la honte d'avoir peur. Dans cette situation on juge qu'avoir peur est honteux. Il permet également d'expliquer que les émotions sont appropriées ou non. Un jugement ou une croyance peut être approprié. Il permet également de distinguer les catégories d'émotions (peur, honte...) à partir du type de jugement qui le constitue (la honte est le jugement que la situation est honteuse). Surtout, il permet de rendre compte du lien entre émotions et valeurs (elle permet de rendre compte de l'aspect axiologique des émotions). Un des défenseurs les plus connus de ce type de théorie est très certainement Robert Solomon. Un auteur à qui nous devons une grande partie du regain d'intérêt pour les émotions en philosophie dans les trente dernières années.

Solomon : un cognitivisme jugementaliste

En 1976, quand Solomon publie son livre *The Passions : Emotions and the Meaning of Life*. Le fonctionnalisme règne en maître dans la philosophie de l'esprit et la question des émotions n'est pas très présente. Le livre de Solomon contribue grandement à relancer le débat sur la nature des émotions dans le monde anglo-saxon, et stimule toute une littérature visant à réévaluer le rôle des émotions dans l'économie mentale de l'individu. Influencé par Jean-Paul Sartre⁷⁰, il se veut le défenseur d'une conception des émotions comme structure essentielle de notre existence, une structure par laquelle notre réalité prend forme et sens. « The passions are judgments, constitutive judgments according to which our reality is given its shape and structure ⁷¹ ».

Pour Solomon, les émotions sont des jugements évaluatifs. Des

⁷⁰ Sartre, 1939.

⁷¹ Solomon, 1983, p. xvii.

jugements par lesquels nous structurons le monde à notre façon. Dans *The Passions*, Solomon utilise l'analogie du juge et du journaliste. Ce n'est pas la même chose de dire : « l'accusé est coupable » si nous sommes un juge ou si nous sommes un journaliste. L'un décrète que l'homme est coupable, l'autre rapporte un « fait ». Solomon place l'émotion du côté du juge. Les émotions sont des jugements constitutionnels, elles ne font pas qu'interpréter le monde, elles le constituent. Nous vivons dans une réalité qui est structurée par nos émotions. Quand je suis en amour tout semble briller, quand je suis déprimé tout semble terne. Les émotions sont les « législateurs méconnus » de notre monde. Nous vivons notre vie à travers nos émotions, et ce sont nos émotions qui donnent un sens à notre vie⁷². Nos émotions sont donc des jugements subjectifs, des formes d'interprétation de nous-mêmes et du monde. Ce qui le conduit à dire que le sens de notre vie ne peut être trouvé que dans nos passions et nulle part ailleurs : « The meaning of life is to be found in our passions, or it can be found nowhere. »⁷³ Ce qui est important de souligner ici, c'est que Solomon souscrit à une conception subjectiviste des jugements de valeur.

Solomon insiste également sur le fait que les émotions sont un engagement dynamique avec le monde et non pas simplement une question de sensations internes⁷⁴. C'est dans cette perspective qu'il a toujours cherché à s'opposer à la conception physiologique, comme celle de James. Solomon parle très peu de l'expérience émotive; comme nous l'avons dit, pour lui l'expérience émotive est secondaire et n'est pas essentielle à l'émotion proprement dite. « Feeling is the ornamentation of emotion, not its essence. »⁷⁵ L'émotion est une structure qui permet de donner un sens et structurer le monde qui nous entoure; si cette structure est menacée alors on ressent l'expérience émotive (la sensation). Il souligne que l'on perçoit la force d'une structure seulement au

⁷² Solomon, 1983, p.1

⁷³ Solomon, 1983, p.24

⁷⁴ Solomon, 1983, p.77.

⁷⁵ Solomon, 1983, p.97.

moment où elle est menacée de s'effondrer. Une manifestation émotive, ce que nous avons appelé l'expérience émotive, est en quelque sorte le test de la structure émotive :

« An emotion is not a crisis; that is as if one says, continuing our quasi-architectural metaphor, a structure has strength only in those moments when it is threatened with collapse. That indeed may provide the test of the structure, but not the structure itself. »⁷⁶

Nous pouvons établir des parallèles entre les émotions et ce que nous avons appelé la structure narrative. Nos émotions forment un système organique de règles projetées et de standards à l'intérieur duquel chaque émotion particulière prend sa place. Chaque émotion est un jugement qui présuppose le corps de tous nos jugements émotionnels précédents. Ces jugements s'impliquent mutuellement comme un réseau plus que comme une chaîne⁷⁷. De plus, ce réseau cherche la maximisation de l'estime de soi⁷⁸. Les émotions réorganisent le monde de façon théâtral⁷⁹. Il parle beaucoup de la mythologie des émotions. La mythologie des émotions interprète les faits dans un sens dramatique. Solomon parle de « emotional psycho-drama⁸⁰ ». Un mythe n'est ni littéralement vrai ni faux, il ne fournit pas d'explications, mais des interprétations.

Face aux nombreuses attaques à cette conception purement cognitiviste

⁷⁶ Solomon, 1983, p.100.

⁷⁷ Solomon, 1983, p.185.

⁷⁸ Notons que dans ses derniers ouvrages Solomon accorde aux émotions une fonction plus large. Les émotions sont toujours des stratégies, des instruments nous permettant d'atteindre nos buts et de favoriser notre vie (Solomon, 2007, p.182), mais il passe d'une conception des émotions orientée vers la valorisation de soi à une conception où les émotions ont davantage une dimension sociale. Dans ces derniers ouvrages (Cf. Solomon, 1999), les émotions acquièrent une dimension politique. Par là, il veut insister sur le fait que les émotions proviennent des autres et leur structure est virtuellement une structure sociale. De plus, les émotions ne visent pas uniquement la préservation de l'estime de soi, mais sont aussi orientées aussi vers la préservation des autres, comme dans la sympathie ou l'empathie (Solomon, 2007, p.220).

⁷⁹ Solomon, 1983, p.144.

⁸⁰ Solomon, 2004, p.2.

des émotions, dans ses derniers ouvrages⁸¹ Solomon souligne que les jugements impliqués dans l'émotion ne sont pas nécessairement articulés de façon propositionnelle. Il parle plutôt de jugements « kinesthésiques⁸² », évitant toutefois de préciser en quoi consistent de tels jugements, ou pourquoi on doit considérer ces états comme des jugements. Il fait également quelques concessions à la théorie phénoménaliste. Dans ses premiers travaux, en cherchant à s'opposer clairement à la théorie de James, il niait que les émotions puissent être des sensations. Dans son dernier ouvrage, avant sa mort en janvier 2007, Solomon revient sur sa position et ne nie pas que les sensations corporelles puissent faire partie des émotions⁸³, mais refuse toujours de voir les émotions réduites à celle-ci.

Greenspan : un cognitivisme non jugementaliste

Tout en restant dans le cognitivisme, une alternative à la théorie jugementaliste serait que les émotions sont cognitives, mais sans comporter de jugements. C'est la position défendue par Patricia Greenspan dans un article intitulé *A case of Mixed Feeling : Ambivalence and the logic of Emotion*⁸⁴, position qu'elle reprend et élabore dans son livre *Emotions and Reasons*⁸⁵. Pour Greenspan, les émotions sont des attitudes positives ou négatives (pour ou contre) ayant des objets propositionnels qui diffèrent des jugements.

Greenspan entre bien dans la catégorie des cognitivistes, mais on parlerait alors d'une cognitiviste modérée, ou d'un quasi-jugementalisme (« quasijudgmentalism⁸⁶ ») qui croit que la composante cognitive de l'émotion

⁸¹ Cf. principalement Solomon 2007.

⁸² Solomon, 2007, p.205.

⁸³ « I do not deny that bodily feelings of the sort James points to are incorporated into emotion, but I think that there is much more going on by way of feeling than just these » (Solomon, 2007, p.233).

⁸⁴ Greenspan, 1980.

⁸⁵ Greenspan, 1988.

⁸⁶ D'Arms & Jacobson, 2003.

n'est pas un jugement ou une croyance, mais une attitude propositionnelle positive ou négative. Autrement dit, les émotions sont des attitudes de satisfaction ou d'insatisfaction à la pensée d'une proposition évaluative. Ainsi, Greenspan croit que l'on peut interpréter les définitions d'Aristote différemment. Nous sommes en colère à cause d'une marque de mépris manifesté à notre égard. Nous avons donc la pensée que l'on a subi une marque de mépris. « Avoir la pensée que » est plus faible que croire. Je ne crois pas que j'ai subi une marque de mépris, j'ai la pensée que j'ai subi une marque de mépris. Contrairement à la croyance, on ne s'engage pas par rapport à la vérité de la proposition. On pourrait donc avoir des états cognitifs qui n'impliqueraient pas d'engagement par rapport à la vérité :

« (...) I think they can be incorporated into a broader evaluative view, allowing for propositional attitudes that are weaker than strict belief: states of mind, like imagining that danger looms, that involve entertaining a predicat thought without assent. »⁸⁷

Selon elle, cela permettrait d'expliquer que nous puissions avoir des émotions apparemment contradictoires sans être irrationnels. La personne en colère ne croit pas qu'elle a subi une marque de mépris, mais entretient la pensée qu'elle a subi une marque de mépris, ou interprète l'action de l'autre comme une marque de mépris.

Greenspan veut montrer que la théorie jugementaliste est trop forte. Un argument central est qu'il est possible d'avoir des émotions ambivalentes tout en étant une personne rationnelle et que de telles émotions peuvent même être toutes deux appropriées : « I think we may grant that ambivalence is at least compatible with what I shall call « basic » rationality⁸⁸ ». Toutefois, il n'est pas possible d'avoir des jugements contradictoires tout en étant une personne rationnelle. Selon Greenspan :

⁸⁷ Greenspan, 2003, p.265.

⁸⁸ Greenspan, 1980, p.227.

1° qu'il y a des cas d'ambivalence émotionnelle;

2° que ces cas n'impliquent pas d'irrationalité.

Pour illustrer son propos, Greenspan utilise l'exemple de la rivalité avec un ami pour un poste de direction⁸⁹.

– Je suis content qu'il ait obtenu le poste (parce que je partage son plaisir).

– Je suis mécontent qu'il ait obtenu le poste (parce que c'est mon rival).

Greenspan dirait alors que j'ai deux attitudes différentes envers un même objet, ce qui ne serait pas irrationnel.

Notons que dans un cas comme celui-là, Solomon dirait probablement que l'ambivalence émotionnelle n'implique pas nécessairement une irrationalité, puisqu'il s'agit bien du même objet objectif, mais pas du même objet subjectif. Subjectivement, il y a deux objets, un rival et un ami. Comme les émotions sont concernées par notre monde subjectif⁹⁰, il n'y a pas ici de contradiction. Que Pierre soit devenu directeur est bien en un sens, car c'est mon ami. Que Pierre soit devenu directeur n'est pas bien en un sens, car c'est mon rival. Je vais donc ressentir deux émotions simultanément qui portent sur deux objets distincts d'un point de vue subjectif. Toutefois, pour Greenspan, il reste qu'objectivement c'est la même personne qui est visée.

5.3.3 Critique du cognitivisme

Nous venons de le voir, les thèses cognitivistes en philosophie et en psychologie ne renvoient pas aux mêmes types de théories. En psychologie, nous nous intéressons plus particulièrement au rôle de l'aspect cognitif dans la génération du phénomène émotionnel. En philosophie, le cognitivisme réfère plus souvent à une prise de position sur le caractère cognitif de l'émotion en

⁸⁹ Greenspan, 1980, p.228.

⁹⁰ Solomon parle de notre surréalité (« surreality »), Cf. Solomon, 1983, p.115.

elle-même. Les critiques qui seront donc adressées à l'une et à l'autre devront donc faire l'objet d'un examen distinct.

Critiques en psychologie

Jusqu'au début des années 1980, l'approche cognitive était l'approche dominante, autant en psychologie qu'en philosophie. Un article intitulé au titre volontairement provocateur de « *Preference Need No inferences*⁹¹ » du sociopsychologue Robert Zajonc allait modifier la donne, sans toutefois s'imposer pleinement contre l'approche cognitive.

L'idée de base de Zajonc est que les préférences, qui sont des réactions émotives simples, peuvent se former sans aucun enregistrement conscient des stimuli. Selon lui, cela montre que les émotions priment sur la cognition et n'en dépendent pas. Sa thèse s'appuie sur un phénomène psychologique qu'on appelle l'effet de simple exposition. L'effet de simple exposition peut être observé si on présente à des sujets des motifs visuels auxquels ils n'ont jamais été exposés, comme des idéogrammes chinois, mais que les sujets ont déjà été exposés antérieurement à d'autres motifs du même type, d'autres idéogrammes en l'occurrence. On demande ensuite de dire s'ils préfèrent ceux déjà vus des nouveaux. Les sujets auront clairement tendance à préférer les premiers. La simple exposition au stimulus suffit à créer la préférence. À partir de là, Zajonc expérimente en présentant le stimulus, l'idéogramme, de façon subliminale. Il procède par une exposition très rapide de telle sorte que le sujet est incapable de dire précisément s'il a déjà vu l'idéogramme. Ses expériences montrent que l'effet de simple exposition demeure⁹². Ces résultats semblent aller contre le sens commun et l'hypothèse que nous devons savoir ce qu'est une chose avant

⁹¹ Zajonc, 1980.

⁹² On notera que les études sur les effets des expositions subliminales ne sont pas le propre de Zajonc, une immense littérature en psychologie expérimentale traite ce sujet. Ce qui nous intéresse ici ce sont les conclusions de Zajonc.

de savoir si nous l'aimons ou non. Il en conclut donc que si, dans certains cas, l'émotion peut être présente sans reconnaissance préalable du stimulus, alors la reconnaissance du stimulus n'est pas toujours nécessaire à l'émotion. Cette idée, que les préférences peuvent se former pour des stimuli qui n'arrivent pas à la conscience, a été confirmée expérimentalement par d'autres chercheurs⁹³. Pour Zajonc, l'absence de reconnaissance consciente confirme donc que les préférences, les émotions, se formaient sans l'aide de cognition. Les fonctions émotives et cognitives seraient donc deux fonctions distinctes de l'esprit. La peur peut apparaître sans réflexion consciente⁹⁴. De plus, pour Zajonc, il apparaît que l'évaluation et l'apparition des effets émotifs sont quelques fois sans relation. Je peux, par exemple, évaluer que mon plongeon dans la piscine est sans danger et avoir peur de sauter. C'est l'argument de l'impénétrabilité cognitive que nous allons discuter un peu plus loin.

L'interprétation qu'en fait Zajonc reste pourtant sujette à controverse. Le problème est que les défenseurs du cognitivisme peuvent soutenir que l'évaluation se fait de façon inconsciente. L'absence de reconnaissance consciente n'est pas suffisante pour exclure la cognition du traitement émotionnel. Beaucoup de fonctions de traitement de l'information et qui sont considérées comme des exemples typiques de cognition se produisent aussi sans que l'on en prenne conscience. Une partie de la controverse se situe alors sur la définition exacte de ce que nous entendons par cognition. Nous reviendrons au chapitre suivant sur le débat entre Lazarus et Zajonc sur la place que pourrait jouer la cognition dans la manifestation émotive. J'espère alors proposer un modèle qui permettrait de rendre compte de plusieurs difficultés que soulèvent ces auteurs, principalement en ce qui concerne les émotions auto-évaluatives.

⁹³ Bornstein, 1992.

⁹⁴ Nous pourrions dire, dans une formulation plus biologique, que la peur peut apparaître sans une médiation par le néocortex.

Critiques philosophiques

Depuis quelques années, les thèses cognitivistes standard telles que nous pouvons les retrouver formulées par Solomon ou Nussbaum⁹⁵ font face à de nombreuses critiques⁹⁶. Faire, même rapidement, le tour des différents arguments sur la question m'éloignerait considérablement de mon propos. Je veux ici me contenter de présenter brièvement ce que je considère être deux arguments majeurs sur la question⁹⁷. Je renvoie le lecteur avide d'approfondir la question aux textes débattant plus spécifiquement de ces questions⁹⁸.

L'argument qui semble s'imposer d'emblée quand nous portons un regard critique sur la thèse jugementaliste est que l'émotion comme attitude propositionnelle paraît, a priori, exclure les jeunes enfants et les animaux⁹⁹. En effet, il semble peu probable que les très jeunes enfants et la majorité des animaux possèdent l'appareil conceptuel permettant de formuler des jugements au sens propre du terme. Avant l'apparition du langage, nous pouvons douter de la capacité à avoir des états mentaux capables de former des réseaux d'inférences. Ainsi, si cette capacité est nécessaire pour avoir des émotions, il faudrait alors dire que l'animal et le jeune enfant ne ressentent pas la peur (par exemple), mais qu'ils ont une réaction réflexe face à leur environnement que nous appelons par analogie peur. Ce qui reviendrait à dire que les émotions des autres animaux, et des jeunes enfants seraient très différentes de celles de l'être humain adulte. Cette hypothèse me semble poser problème. Serions-nous prêts à admettre que la peur ou la joie du nourrisson sont fondamentalement différentes de notre peur ou de notre joie? Plus vraisemblablement, le défenseur

⁹⁵ Nussbaum, 2001.

⁹⁶ Cf. Griffiths, 1997; Tappolet, 2000; Prinz, 2004; Robinson, 2007.

⁹⁷ Notons que nous avons déjà abordé un argument qui attaque directement la thèse jugementaliste avec l'argument de Patricia Greenspan concernant l'ambivalence émotionnelle.

⁹⁸ Cf. pour une synthèse, Tappolet, 2000 p.151-165; Robinson, 2007, 14-16.

⁹⁹ Cf. entre autres, Tappolet, 2000, p.151; de Sousa, 1987, p.45.

d'une théorie jugementaliste pourrait plutôt proposer que certaines bêtes, et les jeunes enfants possèdent des états cognitifs, ou que l'état cognitif nécessaire est tellement simple qu'il peut être attribué aux bêtes également. C'est ce que vont faire Nussbaum¹⁰⁰ et le dernier Solomon¹⁰¹. Il me semble alors qu'il serait difficilement possible de parler d'une attitude propositionnelle comme un jugement de valeur. Toutefois, il est possible que certaines émotions, comme les émotions auto-évaluatives, dépendent d'états cognitifs complexes comme les jugements évaluatifs, pour se manifester. Cela expliquerait que ce groupe d'émotions ne semble pas présent chez les très jeunes enfants et la très grande majorité des animaux, mais cela ne ferait pas de ces émotions des jugements pour autant.

Un second argument, que nous retrouvons très fréquemment dans la littérature, est que certaines expériences émotives ne semblent pas pouvoir être influencées par nos jugements, nous dirons alors qu'elles sont impénétrables cognitivement¹⁰². Autrement dit, les croyances n'ont souvent aucune influence sur les émotions. Justin D'Arms et Daniel Jacobson parlent d'émotions récalcitrantes:

« A recalcitrant emotion was previously characterized as a bout of emotion that exists despite the agent's making a judgment in tension with it. »¹⁰³

Par exemple, je peux juger que le chien devant moi n'est pas dangereux et ressentir quand même de la peur. Si les émotions sont des jugements, pourquoi ne se laissent-elles pas influencer par nos autres jugements? Citons également l'exemple donné par Montaigne du philosophe suspendu dans une cage au-dessus de Notre-Dame de Paris qui, bien qu'il sache qu'il ne court aucun danger,

¹⁰⁰ Nussbaum, 2001, p.24.

¹⁰¹ Solomon, 2007, p.205.

¹⁰² Cf. de Sousa, 1987, p.152; Greenspan, 1988, p.18-19; Tappolet, 2000, p.153; Goldie, 2000, p.74; D'Arms & Jacobson, 2003, p.140, Roberts, 2003 p.91-92.

¹⁰³ D'Arms & Jacobson, 2003, p.140.

ne peut s'empêcher d'avoir peur¹⁰⁴. Cet argument rejoint l'argument de Greenspan, et est développé par celle-ci dans sa critique de la théorie jugementaliste¹⁰⁵. Pour Peter Goldie, cette impénétrabilité cognitive indique que l'émotion se rapprocherait de la perception¹⁰⁶. Christine Tappolet fait également un parallèle entre cette impénétrabilité cognitive de certaines émotions et les illusions perceptuelles¹⁰⁷. Très souvent nos sens nous indiquent, par l'effet de la perspective, qu'une chose semble plus grande qu'une autre. Même si nous savons que ce n'est pas le cas, nous continuons de la voir plus grande. L'expérience émotive se déroulerait donc plus sur le modèle de l'expérience perceptuelle que du jugement. En fait, pour D'Arms et Jacobson, ces émotions récalcitrantes seraient le produit de deux systèmes évaluatifs distincts¹⁰⁸. Nous y reviendrons au prochain chapitre.

En voulant se démarquer des théories physiologistes, une théorie comme celle de Solomon néglige l'aspect sensible des émotions et surintellectualise la vie émotive. Nous l'avons vu, Solomon, dans sa critique du phénoménalisme, argumente que nous pouvons avoir des émotions sans expérimenter aucune sensation. La définition de l'émotion que propose Solomon semble alors défier le sens commun. La dimension ressentie de l'émotion est généralement reconnue d'emblée¹⁰⁹. En effet, dans le langage courant nous opposons émotif et rationnel sur cette base; un jugement rationnel étant un jugement qui n'a pas de

¹⁰⁴ « Qu'on loge un philosophe dans une cage de menus filets de fer clairsemés, qui soit suspendue au haut des tours de Notre-Dame de Paris, il verra par raison évidente qu'il est impossible qu'il en tombe, et si, ne se saurait regarder (s'il n'a accoutumé le métier des recouvreurs) que la vue de cette hauteur extrême ne l'épouvante et ne le transisse. (...) Qu'on jette une poutre entre ces deux tours, d'une grosseur telle qu'il nous la faut à nous promener dessus : il n'y a sagesse philosophique de si grande fermeté qui puisse nous donner courage d'y marcher comme nous le ferions si elle était à terre ». (Montaigne, *Les Essais*, livre II, chapitre XII)

¹⁰⁵ Greenspan, 1988, p.18-19.

¹⁰⁶ Goldie, 2000, p.74, p.79.

¹⁰⁷ « Les cas d'émotions irrationnelles sont comparables aux illusions visuelles, par exemple l'illusion de Müller-Lyer. » (Tappolet, 2000, p.154)

¹⁰⁸ D'arms et Jacobson, 2003, p.140.

¹⁰⁹ Cf. chapitre 1.

résonance physiologique. Pour sa part, un jugement émotif s'accompagnerait d'une sensation physiologique, c'est-à-dire un changement corporel et une perception de ce changement.

Afin de comprendre la confusion de Solomon, nous pouvons revenir à la distinction entre l'expérience émotive et la disposition émotionnelle¹¹⁰. Par exemple, ce que j'appelle mon insécurité est une disposition à ressentir certaines expériences émotives dans certaines situations. Il est très important de distinguer la disposition émotionnelle de l'émotion en tant que telle et éviter d'identifier l'émotion à la disposition. Pour Solomon, l'émotion est une structure; si cette structure est menacée alors on ressent l'expérience émotive (la sensation). En définissant l'émotion comme une structure qui permet de donner un sens et structurer le monde qui nous entoure, Solomon semble confondre l'émotion et la structure qui détermine la disposition à ressentir certaines expériences émotionnelles. Les dispositions dépendent d'une structure. La disposition du verre à se casser dépend de sa structure moléculaire; elle se révèle quand cette structure est soumise à des tensions. Dans le cas de la disposition émotionnelle, il s'agirait également d'une forme de structure, mentale ou physiologique, qui, dans un contexte donné, donnerait lieu à certaines expériences émotives. On peut, par exemple, imaginer que notre structure biologique nous dispose à ressentir de la peur dans certaines situations, ou comme nous voulons explorer au chapitre 7, la structure identitaire de l'individu pourrait disposer celui-ci à ressentir plus particulièrement certaines émotions auto-évaluatives plutôt que d'autres. Les émotions seraient déclenchées par des traits objectifs des situations, mais le fait que nous l'expérimentons dépendrait de traits relationnels relatifs à nos dispositions.

¹¹⁰ Cf. chapitre 1.

5.4 Des alternatives

Existe-t-il des alternatives aux théories jugementalistes qui permettraient de rendre compte à la fois du contenu intentionnel et axiologique des émotions et de son aspect physiologique? Depuis quelques années, plusieurs philosophes suggèrent que nous devons envisager les émotions non pas du côté du jugement, mais plutôt de les envisager dans la perspective de l'expérience perceptuelle¹¹¹. Pour bien comprendre cette position, nous allons regarder brièvement deux formulations de cette thèse. La théorie du philosophe Jesse Prinz et celle de Christine Tappolet.

5.4.1 Jesse Prinz : une saisie évaluative incarnée

La théorie du philosophe américain Prinz se classe dans celle qui perçoit les émotions comme des évaluations; les émotions comprennent nécessairement des évaluations de la relation entre l'organisme et son bien-être. Mais plutôt que d'en faire des jugements, comme le fait Solomon, Prinz insiste sur le fait que cette évaluation passe par la détection de changements corporels¹¹². Prinz nous propose donc ce qu'il appelle une théorie de la saisie évaluative incarnée¹¹³.

Prinz s'est fortement inspiré des travaux du neuroscientifique Antonio Damasio – et sa théorie des marqueurs somatiques –, qui lui-même est influencé par James. Il soutient en effet, comme James, que l'expérience émotive est associée à une perception d'état du corps. Toutefois, ce qui empêche la position de Damasio d'être sujette aux critiques de Cannon est que la théorie de Damasio se distingue de la théorie de James sur plusieurs points.

¹¹¹ de Sousa, 1987, 2002; Tappolet, 1995, 2000; Charland, 1995; Goldie, 2000 ; Johnston, 2001; Wedgwood, 2001; Roberts, 2003; Döring, 2007; Prinz, 2004, 2007; Deonna, 2006.

¹¹² Prinz, 2004, p.52.

¹¹³ « Embodied Appraisal Theory ».

La théorie des marqueurs somatiques de Damasio

Premièrement, Damasio étend la notion d'état du corps au-delà des modifications du système viscéral (comme la respiration, la pression ou les battements cardiaques) en suggérant que nos émotions incluent également les changements chimiques du cerveau, comme les changements hormonaux du système endocrinien. Deuxièmement, il propose que l'émotion puisse arriver en l'absence de changements corporels, du moment que le centre cérébral ordinairement associé avec les changements corporels soit activé¹¹⁴. Le centre se place alors dans un état « comme si¹¹⁵ » il y avait des changements corporels. Un peu à la façon dont nous pouvons former l'image d'un objet sans que notre rétine soit stimulée. Par l'imagination, nous pouvons évoquer et ressentir des émotions comme nous évoquons d'autres types d'objets. Ainsi, j'ai une image somatique de la peur que je peux percevoir, sans que mon corps soit effectivement dans cet état. Enfin, l'émotion ne se limite pas à la sensation consciente. Le cerveau peut enregistrer les changements corporels sans en être conscient¹¹⁶.

Sommairement, nous pouvons résumer le mécanisme de la formation de l'émotion ainsi (figure 5.5). Nous commençons par appréhender inconsciemment des propriétés de la situation. Cela provoque des modifications du système périphérique. Les empreintes de ces modifications joueraient

¹¹⁴ Cela permet d'expliquer les expériences de Sherrington et répondre à plusieurs critiques de Cannon.

¹¹⁵ Damasio, 2002, p.108.

¹¹⁶ Notons que Damasio accorde au terme émotion une signification différente de celle qui a été définie en introduction. L'émotion étant, pour Damasio l'ensemble des comportements, physiologiques, expressifs, moteurs, observables. Ces manifestations peuvent être conscients ou inconscients. L'aspect subjectif est désigné sous l'appellation générale de « feeling », que les traducteurs francophones appellent « sentiment ». Les sentiments nous permettent de sentir les émotions (Damasio, 2002, p.76) Damasio va résumer la distinction en disant que l'émotion est « publique » alors que le sentiment est « privé » (Damasio, 2002, p.52, p.60)

ensuite le rôle de « marqueur somatique », qui permettrait, quand nous percevons à nouveau une situation similaire, de prendre immédiatement conscience de l'émotion, et d'associer à ces traits des actions appropriées. Un marqueur somatique est donc un état du corps que nous percevons, souvent de façon inconsciente, et qui est lié, par apprentissage ou de manière innée, à une situation favorable ou défavorable à l'organisme. Nous pourrions dire que le « marqueur somatique » est une image de l'état du corps que nous associons à un stimulus. Par la suite, soit que les modifications du système périphérique sont perçues consciemment et orientent l'action – par exemple, je sens la peur et je décide d'une stratégie – soit ce circuit est court-circuité par l'hypothalamus ou l'amygdale et déclenche directement la réaction motrice. Soit enfin les marqueurs déclenchent une boucle « comme si ». Dans ce cas, les sites neuronaux préfrontaux provoquent une modification des « cartes sensorielles » de l'état du corps, sans que cet état se modifie effectivement. Subjectivement, je sens que la situation est dangereuse et j'agis en conséquence.

Le stimulus qui va induire l'émotion peut être un objet qui se présente à notre appareil sensoriel ou un objet qui est évoqué à partir de la mémoire¹¹⁷. L'image, mentale ou sensorielle, est associée à un marqueur somatique. Certains de ces inducteurs sont programmés par les mécanismes évolutifs, d'autres varient selon les individus et la culture. La culture façonne plusieurs aspects de l'émotion. Elle façonne l'inducteur adéquat, comme par exemple, le type de situation susceptible de déclencher une émotion quelconque. Elle peut aussi conditionner certains aspects de l'expression, mais elle façonne aussi la cognition reliée à l'émotion et le comportement consécutif. Par exemple, culturellement nous ne réagissons pas tous de la même façon à l'humiliation.

¹¹⁷ Damasio, 2002, p.78.

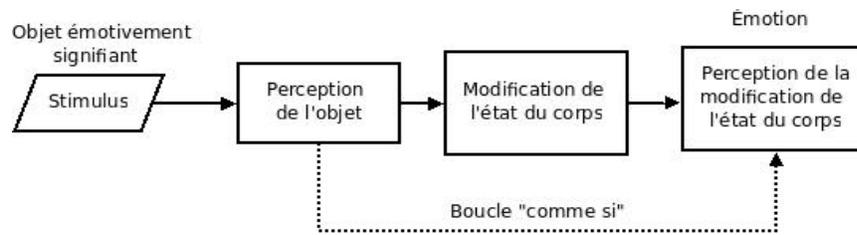


Figure 5.5 *Émotion et perception d'état du corps chez Damasio*

Une réconciliation du physiologisme et cognitivisme

Damasio et James croient qu'on a une émotion chaque fois qu'il y a de l'activité dans les centres cérébraux ayant pour fonction de détecter les changements corporels¹¹⁸. Selon Prinz, il s'agit en fait d'une théorie somatique des émotions qui offre les mêmes avantages que les théories cognitives. Il considère donc qu'il est possible de réconcilier cognitivisme et physiologisme. Selon Prinz, Lazarus et Zajonc ont tous les deux partiellement raison sur la nature des émotions. Zajonc a raison de rejeter l'hypothèse de Lazarus voulant que la cognition soit une condition nécessaire et suffisante de l'émotion, soutenant une vision désincarnée des émotions, mais Lazarus a raison de soutenir une théorie de la saisie évaluative¹¹⁹ :

« (...) Zajonc and Lazarus and both partially right about the nature of emotions. Zajonc is right to reject the disembodiment and conceptualization hypotheses, but Lazarus is right to defend the appraisal hypothesis. »¹²⁰

Nous pouvons souligner deux aspects importants de la théorie de Prinz :

¹¹⁸ Prinz, 2004, p.57.

¹¹⁹ Prinz reprend d'ailleurs le concept de « core relational themes » de Lazarus dont nous avons discuté au chapitre 1. Prinz soutient que les émotions nous fournissent des informations sur le rapport entre l'organisme et l'environnement et traquent ces « core relational themes » en enregistrant les changements dans le corps (Prinz, 2004, p.68).

¹²⁰ Prinz, 2004, p.51.

1-Les émotions sont des représentations des relations entre l'organisme et l'environnement en lien avec le bien-être (Lazarus).

2-Cette représentation est rattachée à des états impliqués dans la détection des changements corporels (James-Damasio).

L'émotion est une perception corporelle, mais ne représente pas des changements corporels. Les émotions représentent des choses externes à nous, elles sont des réactions viscérales qui nous « disent » comment nous orienter dans le monde. Dans une théorie physiologiste pure, l'amour représenterait différents changements corporels. Par exemple, l'amour serait la représentation de mes palpitations cardiaques. Mais cela ne permettrait pas d'expliquer l'usage apparemment intelligible pour lequel les émotions sont utiles à la survie (pourquoi elles se sont développées). Pourquoi serait-il un avantage évolutif de pouvoir me représenter mes changements corporels¹²¹? Pour Damasio, les émotions sont des perceptions de changements corporels associés à des évaluations; les émotions seraient des hybrides perception/cognition. Prinz pense que nous pouvons accepter la prémisse que les émotions sont des perceptions corporelles, sans accepter qu'elles représentent (du moins exclusivement) des changements corporels. Les émotions peuvent modifier notre cognition, parce qu'elles véhiculent de l'information¹²². Le changement corporel représente quelque chose de différent de lui-même, il représente un objet formel. Le changement corporel représente le danger, le dégoûtant, l'aimable, etc. Ainsi, la perception d'un serpent entraîne une modification de l'état du corps, cette perception de la modification de l'état du corps est associée au danger (figure 5.6). La modification de l'état du corps (ou notre représentation de l'état du corps dans une boucle « comme si ») nous conduit donc à nous représenter le serpent comme dangereux.

¹²¹ Prinz, 2004, p.60.

¹²² Prinz, 2004, p.78.

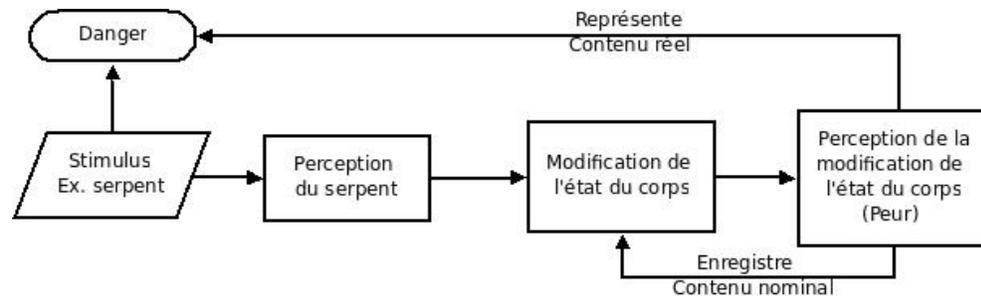


Figure 5.6 *Mécanismes de l'émotion d'après Prinz, 2004, p. 69*

5.4.2 Christine Tappolet : une théorie perceptuelle des émotions

En fait, il est possible de dire que, si les émotions ont un contenu évaluatif, ce contenu est un contenu non conceptuel. Qu'est-ce à dire? Selon un philosophe comme Micheal Tye¹²³, nous pouvons distinguer deux sortes de représentations : celles dont les contenus sont conceptuels (les contenus sont constitués de concepts, et avoir une telle représentation implique que l'on possède les concepts en question) et celles, plus primitives, qui ne nécessitent pas la possession des concepts correspondants¹²⁴. Nous pouvons penser, par exemple, à l'expérience visuelle que j'ai en regardant un chat qui traverse la rue et ma croyance qu'un chat traverse la rue. Dans le premier cas, j'ai une certaine expérience visuelle. Dans le second cas, j'ai une croyance ayant un certain contenu et cela nécessite la possession de certains concepts (chat, rue, etc.). De la même façon, je peux avoir l'expérience d'une couleur bien particulière sans avoir le concept correspondant. Pour Christine Tappolet¹²⁵, dire que les

¹²³ Tye, 1995, p.139.

¹²⁴ Tye, 1995, p.139; Cf. aussi, Evans, 1982, p.122-129; Peacock, 1992, chapitre 3; Lowe 1992, 1996. Pour la présentation de cette thèse chez Tappolet, Tappolet, 2000, p.178-179.

¹²⁵ Tappolet, 1995, 2000

émotions ont un contenu non conceptuel revient donc à considérer les émotions comme des expériences perceptuelles : avoir peur ne présuppose pas que l'on possède le concept de peur. Il s'agirait d'une perception du caractère effrayant de la chose. Les émotions ont des contenus, en un sens minimal : elles ont des conditions dans lesquelles elles sont correctes ou appropriées. Il en est de même des expériences perceptuelles. Mon expérience de la table comme noir est appropriée si la table est réellement noire. La théorie perceptuelle permettrait d'expliquer pourquoi je pleure en écoutant une fiction (en sachant que c'est une fiction). Je n'ai pas la croyance que la situation est réellement triste, mais je perçois la situation comme triste¹²⁶.

Nous l'avons vu dans l'analyse des théories physiologiques, si les émotions ont un contenu, il s'agit d'un contenu-non conceptuel. Nous disons également que les émotions ont un contenu évaluatif, il s'agirait donc d'une évaluation non conceptuelle. Il y a donc des raisons de penser que les émotions sont comme des expériences perceptuelles : avoir peur ne présuppose pas que l'on possède le concept de peur. Il s'agirait d'une perception du caractère effrayant de la chose. Cela rendrait compte des émotions des nouveau-nés et des animaux. Nous pourrions expliquer également les émotions irrationnelles : les émotions ne font pas partie du « système » des croyances et résistent à nos raisons. Le fait que nos expériences perceptuelles résistent à nos jugements et nos croyances (comme dans le cas de l'illusion d'optique) est l'une des principales raisons pour dire que les perceptions ont un contenu non conceptuel. Si l'on admet que les émotions ont un contenu évaluatif non conceptuel, cela veut dire qu'il n'est pas nécessaire de posséder de concepts pour avoir un état ayant ce contenu. Ma peur du chien comporte le contenu non conceptuel que le chien est effrayant. Mais contrairement à la croyance qu'une chose est

¹²⁶ Solomon en insistant sur le caractère de « jugement préreflexif » des émotions se rapprochait considérablement d'une telle théorie perceptuelle de l'émotion : « Emotions are such judgements, undeliberated, unarticulated, and unreflective » (Solomon, 1983., p.131).

effrayante, le contenu des émotions n'est pas conceptuel. La peur d'un chien serait une perception que le chien est effrayant. Pour utiliser les termes de Robert C. Roberts, nous pourrions également dire : « emotions are a kind of eye for value. »¹²⁷

Mais peut-on parler d'une perception au sens strict du terme? Dans un article récent, Julien Deonna et Fabrice Teroni nous mettent en garde de voir dans la relation entre émotion et perception plus qu'une simple analogie¹²⁸. Ces auteurs font ressortir certains éléments qui militent contre une application littérale du modèle perceptuel. En effet, comme le faisait déjà remarquer de Sousa, les émotions ne semblent pas liées à un organe sensoriel¹²⁹ (de Sousa préférant alors parler d'analogie perceptuelle¹³⁰). De plus, le fait que les émotions aient une valence (elles sont soit positives, soit négatives) ne semble pas rencontrer d'équivalence dans le domaine perceptuel¹³¹. Nous pourrions citer plusieurs autres dissemblances, comme la dépendance que semblent entretenir les émotions avec nos désirs et humeurs¹³², mais la différence qui semble la plus importante pour Deonna et Teroni « provient du fait que si la perception constitue un accès indépendant à l'information à laquelle celle-ci nous rend sensibles, cela n'est pas le cas de l'émotion. »¹³³ Ainsi, pour avoir peur d'un objet, je dois y accéder sur d'autres bases que simplement l'émotion : je dois le voir, l'imaginer, possiblement avoir des croyances à son sujet. À l'inverse, une perception est un accès indépendant d'autres perceptions, ou de croyances, à un objet. Pour percevoir le chien, je n'ai pas besoin de l'entendre ou de croire qu'il est là. Poser l'émotion comme une perception ouvre aussi à la

¹²⁷ Roberts, 2003, p.2

¹²⁸ « L'analogie entre émotion et perception est fructueuse, mais elle ne doit pas être prise littéralement », Deonna & Teroni, 2009, p.30.

¹²⁹ « Now it seems pretty clear that emotions do not have organs or transducers ». de Sousa, 1987, p.150; Cf. aussi Kenny, 1963, p.56; Deonna & Teroni, 2009, p.29.

¹³⁰ de Sousa, 1987, p.149-150.

¹³¹ Deonna & Teroni, 2009, p.29.

¹³² Deonna & Teroni, 2009, p.30.

¹³³ Deonna & Teroni, 2009, p.30.

question visant à savoir quelle relation ce type de perception entretient avec les autres perceptions¹³⁴.

Encore une fois, il n'est pas nécessaire pour mon propos de prendre position de façon ferme dans ce débat. Il est probable que le bien-fondé d'un modèle perceptuel des émotions ne pourrait se mesurer que sur la base d'une théorie spécifique de la perception. Mon but n'est pas tant de déterminer le statut de l'émotion que d'articuler le type de relations existant entre les émotions et leurs bases cognitives. Je pourrais ici me contenter de dire que ressentir une émotion me conduit à « percevoir comme », ressentir la peur me conduit à percevoir un objet comme dangereux, sans affirmer nécessairement qu'il s'agit d'une perception au sens strict du terme.

Conclusion

Malgré les nuances que nous pourrions être amenés à faire, des théories comme celles de Prinz et Tappolet nous permettent de prendre position sur le statut des émotions : les émotions ne sont vraisemblablement pas des jugements. En accord avec leurs positions, nous pouvons donc bonifier la définition préliminaire de l'émotion, présentée au chapitre 1, et dire que les émotions sont : des saisies évaluatives incarnées ou des saisies évaluatives non conceptuelles.

Quant à ce qui conditionne cette saisie évaluative et le rapport que ce type de « perception » entretient avec d'autres aspects cognitifs de notre personne, la question est encore en suspens. Même si les émotions en général ne dépendent pas d'une croyance ou d'un jugement pour être expérimentées, il n'est pas exclu que nos croyances ou jugements puissent influencer certaines émotions. Une croyance peut engendrer une émotion, la croyance qu'un

¹³⁴ Deonna & Teroni, 2009, p.30.

cambricoleur se trouve dans mon appartement peut engendrer la peur. De même, les buts que nous nous fixons peuvent aussi être à l'origine d'émotions. De plus, il semble également que certaines perceptions de valeur sont conditionnées par notre environnement social et que, conséquemment, certaines émotions sont influencées par ces déterminations sociales : ce qui est susceptible de procurer de la honte peut varier d'une culture à l'autre. De la même manière que nos perceptions peuvent être influencées par nos pensées, nous pouvons envisager que nos émotions puissent également être influencées par des cognitions. Christine Tappolet va même jusqu'à suggérer que l'ensemble de nos émotions pourrait être causé par des états cognitifs, au sens large du terme : « 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 [...] Une autre manière de formuler ce point consiste à dire que les émotions possèdent des bases cognitives. »¹³⁵ Ainsi, si nous voulons comprendre les interrelations entre les émotions auto-évaluatives et l'identité narrative, nous devons élaborer plus avant notre modèle de fonctionnement des émotions pour éventuellement y intégrer des aspects cognitifs, comme les jugements que nous portons sur nous-mêmes.

¹³⁵ Tappolet, 2000, p.132

Chapitre 6

Le modèle multiniveau

Mon cri jaillit spontanément. Je fais un saut en arrière. Je reviens et regarde tranquillement. Je tente de me calmer, ce n'est que le tuyau de l'arrosoir oublié à l'automne qui vient me surprendre dans le ménage printanier de mes arbustes. Je rentre prendre un verre d'eau. Sur la table de la cuisine, le manuscrit de ma thèse. De nouveau, le cœur me serre. Elle est presque terminée, j'imagine le jour de la soutenance. J'ai de nouveau une crainte et je suis maintenant convaincu que j'ai une vraie raison d'avoir peur.

Dans ces deux exemples, l'émotion de peur se manifeste. Dans ces deux expériences émotives, des croyances, la conscience et le raisonnement sont venus y jouer un rôle. Dans un cas, le fait que je réalise que ce que je vois est un tuyau, et non pas un serpent, va venir désamorcer la réaction de peur. Dans l'autre, une situation qui n'est pas encore présente, et qui ne représente aucun danger pour mon intégrité physique, ma soutenance de thèse, va prendre une dimension cauchemardesque. Tout cela parce que je me suis donné comme but de rédiger une thèse de philosophie.

Le chapitre précédent nous a permis de faire un survol des principales théories des émotions, aussi bien en psychologie qu'en philosophie. Bien que nous ayons été conduits à émettre de sérieux doutes sur la possibilité que les émotions puissent entrer dans la catégorie des jugements, les exemples précédents nous obligent à constater que nos croyances, nos jugements, nos buts personnels peuvent venir influencer nos expériences émotives. De plus, le rôle que les cognitions peuvent jouer dans la manifestation émotive semble également varier en fonction du type d'émotion dont il est question. Ainsi, dans le groupe d'émotions qui nous intéresse particulièrement, les émotions auto-

évaluatives, la cognition semble occuper un rôle différent que celui que nous retrouvons dans les émotions de base. En effet, ce type d'émotions paraît entretenir une relation étroite avec nos buts, croyances et jugements de valeur. Ainsi, si nous voulons comprendre la dynamique qui préside à la manifestation de ce type d'émotions, et éclairer le rapport que ces émotions entretiennent avec les jugements et croyances qui composent mon identité narrative, nous devons nous doter d'un modèle de compréhension des émotions qui puisse rendre compte de cette dynamique possible entre émotion et cognition. C'est à la mise en place d'un tel modèle que sera consacré le présent chapitre. Pour ce faire, je tenterai d'établir la pertinence d'un modèle que nous pouvons qualifier de « multiniveau » en présentant quelques modèles contemporains qui tentent d'intégrer et de schématiser ces interrelations entre émotions et cognitions. Je m'attarderai plus spécifiquement sur le modèle qui me semble le plus fécond pour la présente étude. Le présent chapitre se terminera par un regard sur la façon dont l'image de soi s'intègre dans le modèle que je propose, ouvrant ici la porte à la discussion qui occupera le chapitre 7. Mais avant tout, il me semble nécessaire d'établir de façon plus précise en quel sens le terme cognition sera utilisé ici.

6.1 Le problème de la cognition

Comme nous l'avons vu, l'idée que les émotions puissent avoir un aspect totalement désincarné va à l'encontre de notre conception ordinaire et intuitive de l'émotion. De plus, l'hypothèse qu'une évaluation consciente et conceptuellement articulée est toujours nécessaire au déclenchement de la réaction émotionnelle est difficilement soutenable. D'ailleurs, nous l'avons vu, la plupart des cognitivistes préfèrent parler d'une évaluation inconsciente, ou d'une évaluation minimale¹. En fin de compte, le débat entre Lazarus et Zajonc

¹ Cf. Nussbaum, 2001, p.23.

pourrait se résumer à une controverse autour de la notion de cognition. Le débat Zajonc-Lazarus est centré sur la question de la primauté de l'aspect affectif ou de l'aspect cognitif dans la génération de l'émotion. Zajonc défend l'idée que le processus initial est que le stimulus déclenche une réponse affective qui donne la couleur affective, la valence positive ou négative, à l'expérience, ce n'est qu'alors que le travail cognitif va s'opérer sur le matériel affectif. Lazarus² argumente que Zajonc a confondu les processus conscients avec les processus cognitifs, et qu'il a présupposé que tous les processus automatiques sont des processus affectifs. Zajonc a par la suite présenté une position plus restreinte³ acceptant maintenant que le terme « cognitif » puisse référer à des processus qui peuvent se produire en dehors de la conscience, mais il continue de maintenir sa position voulant que le processus qui déclenche l'émotion soit un processus affectif. Il concède aux théoriciens comme Lazarus que les processus cognitifs peuvent influencer le cours de l'expérience émotive, et maintient que cette interaction entre émotion et cognition se produit ultérieurement.

Il est surprenant de constater que la littérature psychologique, aussi bien que philosophique, ne fournit pas une définition univoque et consensuelle de ce qu'est une cognition. Le philosophe Jesse Prinz se désole de cette situation : « It is scandalous that cognitive science has not settled on a definition of cognition. »⁴ Ce qui est également souligné par le psychologue cognitiviste Ronald M. Rapee : « used broadly and inconsistently over the years. Few authors tend to define the term and, as a result, a number of arguments have arisen in the literature based largely on a lack of specific definition. »⁵ Il ne s'avère peut-être pas absolument nécessaire pour mon propos de prendre position de façon ferme sur la question⁶. Toutefois, afin d'éviter de contribuer à

² Cf. Lazarus, 1982.

³ Cf. Murphy & Zajonc, 1993.

⁴ Prinz, 2004, p.41.

⁵ Rapee, 1991, p.194.

⁶ Nous renvoyons le lecteur intéressé par cette question dans la perspective du débat Lazarus/Zajonc à l'analyse proposée par Jesse Prinz, 2004, p.41-45, ou Jennifer Robinson,

la confusion dont je viens de parler, je crois quand même utile de préciser en quel sens le terme cognition sera utilisé dans les pages qui vont suivre.

6.1.1 Définition de travail du concept de cognition

Il existe globalement deux usages du terme cognition dans la littérature : un usage étroit et un usage large. Dans son usage plus étroit, le terme cognition implique un certain travail conceptuel. Dans un usage plus large, le terme cognition est utilisé pour désigner l'ensemble des processus qui contribuent à la connaissance. Selon cette acception, nous pouvons inclure la perception comme un processus cognitif. Ainsi Nussbaum :

« But by “cognitive” I mean nothing more than “concerned with receiving and processing information”. I do not mean to imply the presence of elaborate calculation, of computation, or even of reflexive self-awareness. »⁷

C'est en ce sens large que Christine Tappolet utilise le terme cognition quand elle affirme que toutes les émotions possèdent une base cognitive⁸. Pour mon propos, étant donné que ce qui m'intéresse est la relation entre certaines émotions et les croyances et jugements que nous entretenons envers nous-mêmes, il est important de montrer que les cognitions, non seulement dans leurs sens larges, mais également dans leur sens étroit, influencent nos expériences émotives. Ainsi, dans les pages qui suivent, à moins d'indication contraire, le terme cognition sera employé dans son sens étroit. Plus spécifiquement, je me range derrière l'utilisation du terme cognitif que propose le philosophe Jesse Prinz. Prinz définit ainsi les états cognitifs et les processus cognitifs :

« Cognitive states and processes are those that exploit representations that are under the control of an organism

2007, p.41-47.

⁷ Nussbaum, 2001, p.23.

⁸ Cf. Tappolet, 2000, p.132.

rather than the control of the environment. »⁹

Une représentation est sous le contrôle d'un organisme si l'organisme a activé ou s'il maintient dans sa mémoire de travail cette représentation¹⁰.

Cette définition offre l'avantage de distinguer clairement une émotion réflexe d'une émotion qui résulte d'un travail cognitif. L'émotion réflexe n'implique pas l'activation par l'organisme d'une représentation de l'objet; le stimulus présent dans l'environnement déclenche automatiquement la réaction. Au contraire, dans le cas de l'activation par l'individu d'un souvenir qui déclencherait une réaction émotive, nous serions dans une situation où une réaction émotive est déclenchée par un processus cognitif. L'activation et la manipulation de concept dans la pensée sont des actes cognitifs, une réaction réflexe, un acte non cognitif. Toujours selon cette définition, une simple perception ne serait pas considérée comme une cognition, mais le rappel d'une image mentale serait un acte cognitif¹¹. Nous pourrions dire qu'un concept est sous le contrôle de l'organisme, il s'agirait donc d'un état cognitif, alors que la simple perception ne l'est pas, et ne serait donc pas considérée comme un état cognitif. Notons que, selon cette définition, les représentations peuvent prendre plusieurs formes, une représentation ne prend pas obligatoirement la forme d'un concept formulable propositionnellement. Je peux identifier mon boyau d'arrosoir comme un boyau d'arrosoir sans formuler mentalement la proposition « Ceci est un boyau d'arrosoir ». Nous pouvons donc reconnaître à certains animaux (par exemple, le singe ou éventuellement le chien) des capacités cognitives, chez d'autres (la mouche à fruit, par exemple) il est possible que l'ensemble de leurs activités relève de réactions réflexes face à l'environnement.

Définir ainsi l'usage du terme cognition nous conduit à poser que l'ensemble des émotions ne possède pas nécessairement une base cognitive.

⁹ Prinz, 2004, p.45.

¹⁰ Prinz, 2004, p.45-46.

¹¹ « I am mainly interested in distinguishing concepts from percepts » Prinz, 2004, p.46.

Ainsi, nous pouvons probablement nous entendre pour dire que, toujours dans cette perspective, les non-cognitivistes ont raison quand ils disent que bien des émotions ne nécessitent pas une évaluation cognitive, que ces émotions relèvent plus d'un acte réflexe non cognitif. Toutefois, les cognitivistes ont certainement raison à leur tour quand ils soulignent que certaines évaluations, croyances et raisonnements peuvent avoir une influence sur nos émotions. Pour revenir aux exemples de l'introduction de ce chapitre, l'identification de la forme que je perçois dans l'herbe comme étant un boyau d'arrosoir, un acte cognitif, vient désamorcer la réaction émotionnelle. Pour sa part, l'émotion ressentie en voyant la pile de feuilles sur ma table est amorcée par un processus cognitif complexe qui inclut l'identification de la pile de feuilles comme étant ma thèse, et éventuellement un ensemble de jugements ou de croyances concernant l'importance de terminer cette dernière.

Cette définition du concept de cognition nous permet également de mieux comprendre la distinction que nous avons établie au chapitre 1 entre les émotions de base et complexes, distinction qui repose sur la base du degré de cognition nécessaire à leur manifestation. Nous suggérons alors de classer une émotion dans la catégorie des émotions de base dans la mesure où elles ne dépendraient pas nécessairement de cognitions pour se manifester, alors que les émotions complexes seraient celles qui dépendraient nécessairement de cognitions. En effet, les critiques aux thèses cognitivistes, principalement celle qui touche la capacité émotionnelle des jeunes enfants et des bêtes, nous encouragent à penser que plusieurs émotions que nous partageons avec ceux-ci ne dépendent pas d'aspects cognitifs pour être expérimentées. Ainsi, bien que la peur puisse être déclenchée par une cognition, une cognition n'est pas une condition nécessaire à la peur. Ce groupe d'émotions serait partagé par tous les individus et serait fixé par des mécanismes biologiques dès la naissance¹². Toutefois,

¹² Comme nous l'avons vu au chapitre 1, il existe une grande controverse sur le nombre exact d'émotions qui devraient entrer dans cette catégorie.

d'autres émotions, dont les émotions auto-évaluatives, paraissent entretenir un rapport plus complexe avec nos croyances et nos jugements. Ainsi, ces émotions ne sont pas présentes chez la majorité des animaux, ou même chez les très jeunes enfants. Pour pouvoir ressentir de la honte ou de la fierté, il semble que, à première vue, je dois avoir intégré certaines normes, des buts, je dois croire que l'action que j'ai accomplie est louable ou blâmable, je dois également pouvoir m'attribuer la responsabilité de l'action, ce qui implique une certaine conscience de soi¹³.

Cette dépendance cognitive permet d'expliquer que ce qui cause les émotions auto-évaluatives puisse varier culturellement, et même d'un individu à l'autre à l'intérieur d'une même culture. En effet, les sources de honte ou de fierté peuvent varier en fonction des buts particuliers des individus. Ce qui est susceptible de me procurer de la fierté n'est peut-être pas une source de valorisation pour mon voisin. Ces remarques nous conduisent à envisager ce type d'émotions dans une classe différente des émotions comme la peur ou la joie, et les ranger dans ce que nous avons appelé les émotions complexes. Ces émotions complexes dépendraient de scénarios évaluatifs distincts. Ces émotions complexes dépendent de cognitions, mais cela ne fait pas de l'émotion en elle-même une cognition. Au chapitre suivant, nous tenterons de déterminer les scénarios évaluatifs propres à chaque émotion de ce groupe. Il est clair également que la constitution de l'image subjective de soi dont nous avons discuté aux chapitres 2, 3 et 4 est un travail cognitif, et que la représentation que nous avons de nous-mêmes est un état cognitif. Si nous voulons comprendre la relation entre les émotions et le regard que nous portons sur nous-mêmes, nous devons nous donner un modèle de fonctionnement des

¹³ « The so-called self-conscious emotions, such as guilt, pride, shame and hubris, require a fairly sophisticated level of intellectual development. To feel them, individuals must have a sense of self as well as a set of standards. They must also have notions of what constitutes success or failure, and the capacity to evaluate their own behavior » (Lewis, 1995, in Minsky, 2006, p.45-46.). Nous reviendrons au chapitre suivant sur les conditions cognitives de ce type d'émotions.

émotions qui intègre ce type de dimension cognitive.

6.2 La piste neurobiologique : LeDoux

La possibilité que l'émotion puisse être influencée par des processus de différents types a été soulignée, entre autres, par le neuroscientifique Joseph LeDoux. LeDoux s'est principalement consacré à l'étude de la peur chez le rat. Grâce à un conditionnement très skinnerien, où un signal sonore est associé à un choc électrique, les rats de LeDoux en viennent à ressentir de la peur en présence d'un signal sonore précis. LeDoux a réussi à déterminer les circuits neuronaux impliqués dans l'émotion de peur. Son modèle de l'activation de la peur implique un double niveau. Un niveau primaire qui part du stimulus auditif, qui parvient au lieu d'excitation de l'émotion, l'amygdale, qui ensuite stimule les sorties qui conditionnent la réponse émotionnelle (réponses du système moteur et périphérique). À cette boucle primaire est greffée une boucle secondaire qui met en jeu les associations corticales. Il semble alors que le cortex peut exercer une influence sur l'activité émotionnelle. Par exemple, elle pourrait inhiber les comportements de fuite, d'agression. Le cortex pourrait aussi moduler le signal d'entrée dans la boucle primaire. Il s'agit d'un phénomène que nous pouvons expérimenter dans des situations où nous sommes tellement investi dans une tâche urgente que nous ne sommes plus sensibles à des stimuli qui, en tant normal, auraient déclenché une réaction de peur. Il y aurait donc deux niveaux au fonctionnement des émotions, un niveau primaire (voie basse, figure 6.1) qui permet des réactions immédiates et qui n'exige pas une appréhension consciente du stimulus. Ce niveau correspond à celui décrit par Zajonc. Cette activation primaire permet une réaction immédiate, de telle façon que nous prenons conscience de cette activation après sa mise en route. Une activation secondaire, corticale (voie haute, figure 6.1) peut contrôler la réaction et moduler l'émotion par d'autres associations. Cette

activation secondaire peut aussi moduler en entrée notre sensibilité à l'émotion. Selon Ledoux, l'émotion a un rôle adaptatif très important, elle permet à l'organisme de réagir en fonction de son environnement pour maintenir son intégrité. L'ajout du niveau secondaire permet d'augmenter l'efficacité de l'appareil émotionnel. L'appareil cognitif permet alors de vérifier la pertinence de la réaction émotive et de désamorcer, ou empêcher qu'elle ne se mette en branle dans certaines situations où la réaction serait non productive. La prise de conscience de la réaction émotive permet d'alerter l'organisme et le prévenir de l'existence d'un problème que le corps a déjà commencé à résoudre¹⁴.

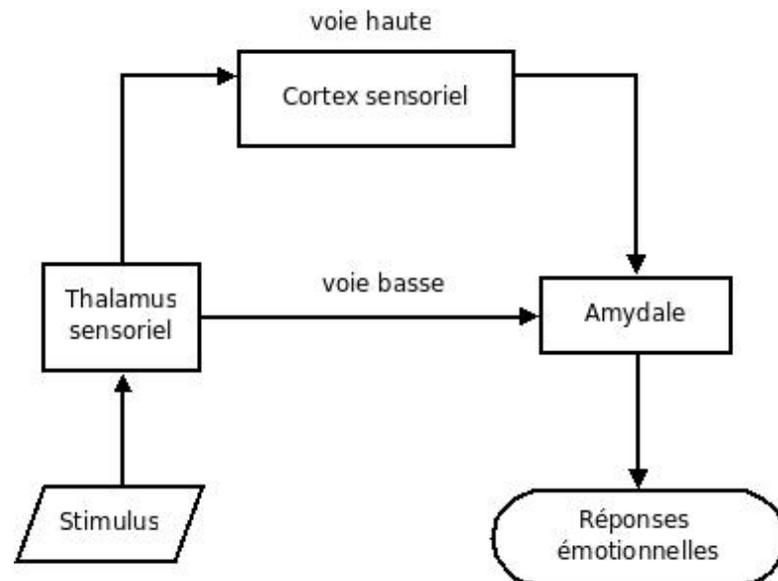


Figure 6.1 *Les deux niveaux d'activation de l'émotion d'après LeDoux, 1996, p.164*

On questionne beaucoup le rôle des émotions. Pourquoi avons-nous les émotions puisque nous avons la raison? Mais, pour Ledoux, la vraie question serait peut-être : pourquoi la raison si nous avons les émotions? Il se pourrait qu'au niveau évolutif, la raison apparaisse pour pallier les lacunes de l'appareil

¹⁴ Damasio, 2002, p. 362.

émotionnel. La conscience se serait maintenue à travers l'évolution parce que les organismes dotés de conscience étaient capables de porter un regard sur leurs émotions. À la base, les émotions ne sont pas différentes chez l'humain et l'animal, la différence tient à ce que nous avons conscience du rôle que jouent les émotions dans notre vie. De plus, comme nous l'avons souligné plus haut, nos émotions, comme nos tristesses, nos joies, nos colères, peurs ou dégoûts ne sont pas toujours liés à la préservation de structures biologiques. Il semble bien que nos émotions nous permettent de nous adapter à notre environnement naturel, mais aussi à notre environnement social. Les cognitivistes ont probablement raison en soulignant que certaines de nos émotions sont en lien avec les buts de l'organisme et que certains de ces buts peuvent être fixés de façon consciente. Si nos émotions sont des saisies évaluatives, des genres de perceptions de valeurs, certaines de ces perceptions dépendent des buts de l'individu influencés par son intégration sociale et qui ne sont pas nécessairement fixés biologiquement. Certains buts sont fixés biologiquement – la survie, la reproduction, la recherche de sécurité, l'évitement de la douleur, la recherche de plaisir, etc. –, d'autres peuvent être fixés consciemment par l'organisme. L'atteinte ou l'échec de l'atteinte de ces buts sont susceptibles d'entraîner également une réaction émotive¹⁵. Dans le cas de l'anxiété, nous pouvons imaginer que plusieurs situations anxieuses dépendent d'objectifs qui sont fixés par l'individu. Est-il encore question de préservation de soi (« self-preservation »)? Dans ce cas, il ne s'agit certainement pas de préservation physique – pensons à ma peur face à ma soutenance de thèse –, mais peut-être d'une autre forme de préservation de soi, une préservation d'une autre forme d'intégrité¹⁶.

¹⁵ Notons que l'atteinte de ces buts est suffisante pour déclencher l'émotion, mais ne sont pas nécessaires. Nous pouvons être heureux parce que nous croyons que nous avons atteint notre but, mais que, dans les faits, celui-ci n'est pas vraiment atteint.

¹⁶ Velleman, 2006a, et Wollheim, 1999, pourraient proposer que ce qui est en question c'est éventuellement l'intégrité du regard que nous portons sur nous-mêmes, nous reviendrons sur ces hypothèses au chapitre 7.

De même, Oatley et Johnson-Laird proposent qu'un système engagé dans de multiples buts et plans doit être doté d'un mécanisme par lequel une priorité peut être assignée, puisque tous les buts et les plans ne peuvent pas être poursuivis en même temps¹⁷. La façon dont les émotions donnent priorité aux buts et aux plans se présente dans deux mécanismes différents, l'un étant plus ancien au niveau évolutif que l'autre. Dans le plus ancien, le signal émotif n'a pas une structure symbolique interne de signification pour le système. Le signal émotif n'a pas besoin de faire appel à une représentation qui a une signification pour l'organisme. La perception du serpent peut déclencher un réflexe de peur sans que j'aie besoin d'identifier consciemment le serpent. Le signal émotif plonge simplement le système dans un état particulier. Dans les termes d'Oatley et Johnson-Laird :

« The physiological state associated with each emotion node has a specific neurochemical basis. Associated with this, psychologically active drugs can trigger and maintain the system in a specific mood state, making a person feel happy, frightened, or sad for no semantic reason. »¹⁸

Le second type de signal émotif est dit « propositionnel », ou « sémantique », dans la mesure où il présente une structure symbolique. Pour revenir à l'exemple du début de ce chapitre, la forme du boyau d'arrosoir qui me fait sursauter est un signal non propositionnel. Dans le deuxième cas, la pile de papier que j'identifie comme ma thèse est un signal qui présente une structure symbolique, une représentation, qui n'est pas reliée par des mécanismes innés à mon émotion de peur.

Les émotions sont induites, maintenues et régulées par une variété de processus conscients. Et cela, aussi bien à l'entrée, comme inducteur de l'émotion, qu'à la sortie pour venir réguler l'émotion. Dans la discussion des thèses cognitivistes, au chapitre précédent, nous avons insisté sur la façon dont

¹⁷ Cf. Oatley & Johnson-Laird, 1987, Oatley, 1992, Johnson-Laird & Oatley, 2000.

¹⁸ Oatley, 1992, p.64.

certaines pensées peuvent influencer les émotions, mais il est également clair que les émotions influencent les pensées. La thèse défendue au chapitre 2 suggère que notre identité est fortement influencée par nos émotions auto-évaluatives. Nous pouvons également penser aux travaux d'Antonio Damasio sur l'importance des émotions dans la prise de décision¹⁹, ou aux recherches de Sven-Åke Christanson sur la mémoire²⁰ qui tendent à montrer que les émotions négatives focalisent notre attention²¹. En fait, chacun est en mesure de constater que les situations de stress nous conduisent à nous rendre hypersensible aux indices qui pourraient confirmer nos craintes, ou comment dans les moments de grandes joies nous sommes moins vigilants aux signaux de danger. Les interrelations entre les émotions et la pensée consciente apparaissent donc comme extrêmement complexes.

6.3 Vers un modèle multiniveau

Depuis quelques années, la complexité de la relation entre les émotions et la pensée a conduit plusieurs auteurs à tenter de rendre compte de la relation entre les émotions et la cognition en nous proposant des modèles de fonctionnement des émotions caractérisés de « multiniveaux »²². Tous ces modèles présentent sensiblement une division entre un niveau primaire et secondaire tel que rencontré chez LeDoux. En philosophie nous pouvons citer, entre autres²³, Justin d'Arms et Daniel Jacobson qui tentent de rendre compte des émotions récalcitrantes, ou de ce que nous avons appelé l'impénétrabilité cognitive, à partir de deux systèmes distincts :

¹⁹ Cf. Damasio, 1995, 2003.

²⁰ Cf. Christanson, 1992.

²¹ Cf. Faucher et Tappolet, 2002, pour un survol de la littérature à ce sujet.

²² Leventhal, 1984, Power et Dagleish, 1997, Smith & Kirby, 2000, Toates, 2002, Teasdale & Barnard, 1993, Philippot et al., 2001; D'Arms & Jacobson, 2003. Robinson, 2007.

²³ Jenefer Robinson dans son livre *Deeper than Reason*, défend également un tel modèle, Robinson, 2007.

« Our account offers a straightforward if schematic explanation: recalcitrance is the product of two distinct evaluative systems, one emotional and the other linguistic. »²⁴

J'espère montrer ici que l'usage d'un modèle multiniveau des émotions offre de nombreux avantages. Entre autres, ce type de modèle permet de rendre compte des particularités subjectives de l'expérience émotionnelle et de la possibilité de réactiver des états émotionnels vécus. Ce qui est particulièrement intéressant avec les théories multiniveaux est qu'elles reconnaissent différents niveaux qualitatifs de la représentation de l'information, ces différents niveaux de représentation peuvent avoir différentes relations fonctionnelles avec les émotions. Ces théories considèrent à la fois les jugements et les perceptions comme des informations à différents niveaux d'abstraction²⁵. Il serait certainement présomptueux de supposer que ce modèle serait susceptible de réconcilier cognitivistes et non-cognitivistes, mais je propose de montrer qu'il s'agit d'un modèle particulièrement efficace pour avancer une réflexion sur la relation entre les émotions et le regard que nous portons sur nous-mêmes.

Pour mon propos, je vais donc m'attarder principalement sur le modèle proposé par les psychologues Mick Power et Tim Dalgleish. Ce modèle, comme nous allons le voir, offre un cadre particulièrement adapté à notre problème de compréhension de la relation entre l'aspect cognitif de notre identité narrative et les émotions auto-évaluatives. Mais avant de présenter ce modèle, je me dois de présenter brièvement deux modèles qui semblent avoir eu une certaine influence sur le modèle de Power et Dalgleish. Il s'agit du modèle perceptuel moteur de Howard Leventhal et Klaus Scherer²⁶ et le modèle de Philip Barnard et John Teasdale²⁷.

²⁴ D'Arms & Jacobson, 2003, p.140-141.

²⁵ Cf. Teasdale, 1999, p.665.

²⁶ Leventhal & Scherer, 1987.

²⁷ Barnard & Teasdale, 1991, Teasdale & Barnard, 1993.

6.3.1 Le modèle perceptuel moteur de Leventhal & Scherer

Le modèle proposé par les psychologues Howard Leventhal et Klaus Scherer repose sur un postulat de base :

« The central postulate of the perceptual motor model of emotion is that adult emotions are complex behavioural reactions that reflect the constructive activity of a multi-component, hierarchical processing system, all of whose levels and components are involved in virtually all emotional experiences and reactions. »²⁸

Howard et Scherer suggèrent que la relation entre émotion et cognition est une relation d'interdépendance qui permet de distinguer les émotions des autres réponses physiologiques de type réflexe et procure aux émotions un avantage adaptatif. Dans les termes de Leventhal et Scherer : « Emotional processes decouple automatic, reflex responses from their eliciting stimuli and provide the opportunity for more adaptive reactions. »²⁹ Ces auteurs proposent donc de distinguer trois niveaux du système émotionnel : sensori-moteur, schématique et conceptuel.

Le système sensori-moteur

Le niveau sensori-moteur inclut un ensemble de programmes expressifs moteurs inné. Ce système est organisé pour être le support de certains types d'interactions entre l'organisme et son environnement. Chez le nourrisson, ce niveau génère des ensembles distincts de réactions émotives et de sensations en réponse à des stimuli internes ou externes. Ces réponses corporelles incluent : expressions faciales, postures corporelles, mouvements et ensemble des réponses viscérales et chimiques de l'organisme. Ces réponses innées, qui

²⁸ Leventhal & Scherer, 1987, p.8.

²⁹ Leventhal & Scherer, 1987, p.7.

semblent avoir pour but de maintenir la survie de l'organisme³⁰, peuvent être activées directement par la sortie du système perceptuel. C'est ce système sensori-moteur qui est à l'origine des émotions de bases dans leurs manifestations réflexes. Également, les modules sensori-moteurs sont les bases sur lesquelles vont se construire des expériences émotionnelles plus complexes.

Le niveau schématique

Il y a certains schèmes de stimulation qui sont innés et qui sont automatiquement identifiés au niveau perceptuel pour être associés automatiquement à des réactions spécifiques du corps (c'est le niveau sensori-moteur). D'autres vont faire l'objet d'un apprentissage. La génération de toutes les réactions émotives qui ne sont pas innées dépend du niveau schématique. Celui-ci inclut toutes les associations apprises à partir de la naissance en lien avec les expériences émotionnelles. Il intègre des processus sensori-moteurs avec des prototypes des situations émotionnelles (« image-like prototypes of emotional situations »³¹). Plus simplement, nous pouvons dire que le schème est ce qui permet de relier le stimulus et la réaction corporelle. Leventhal et Scherer proposent que les schèmes puissent être conceptualisés comme l'enregistrement des conditions les plus fréquentes des émotions particulières. Quand un élément est répété en même temps que les conditions innées entre la perception et la réponse corporelle, l'élément est intégré au schème. Par exemple, l'odeur de la nourriture active une réaction corporelle chez mon chat. L'association répétée entre cette réaction innée et le son de ma voix, va entraîner que le son de ma voix va devenir intégré au schème. Ce réseau schématique est construit automatiquement sans recours à des choix conscients. Pour utiliser l'idée des

³⁰ Le psychologue Nico Frijda, 1986, a proposé une liste de huit tendances à l'action (« action tendency ») innées dans l'espèce humaine : approche, inhibition, jeu, dominance, soumission, rejet, panique. Chaque tendance correspond à un état corporel spécifique.

³¹ Leventhal & Scherer, 1987, p.10.

marqueurs somatiques de Damasio et de Prinz, quand une expérience émotionnelle est vécue dans une situation donnée, la situation sera ensuite « marquée somatiquement ».

Le niveau conceptuel

Ce niveau inclut la mémoire des émotions, les buts conscients et la conception de soi. Il se développe quand l'enfant en grandissant abstrait et tire des conclusions sur son environnement et ses réactions émotives à cet environnement. Ce système propositionnel constitue la base pour l'identification consciente des émotions, pour la communication verbale au sujet des émotions et pour traiter et résoudre des situations émotives. Selon Leventhal et Scherer, ce niveau est organisé propositionnellement³²:

« (...) propositionally organized memory structures which have been formed by comparison over two or more emotional episodes. Conceptual processing is also volitional and can evoke emotions by accessing schemata. Thus conceptual processing involves memories about emotion and mechanisms or procedures for the volitional use of these memory structures. »³²

Des concepts sont liés dans des relations qui obéissent aux lois de la logique. Les connaissances du niveau propositionnel peuvent être activées volontairement et consciemment. Toute information qui peut être formulée de façon linguistique peut être intégrée dans le système propositionnel.

6.3.2 Le modèle SCI (ICS) de Bernard et Teasdale

Le modèle SCI, pour systèmes cognitifs interactifs (ou ICS pour

³² Leventhal & Scherer, 1987, p.11.

« Interacting Cognitive Subsystems ») a été développé par les psychologues Philip Barnard et John Teasdale³³, principalement afin de conceptualiser la relation entre les cognitions et émotions dans le cadre de leurs travaux sur la dépression. Leur modèle cherchait à rendre compte du rôle des pensées dépressives dans le maintien de la dépression et les mécanismes des traitements psychologiques³⁴. Mais ce modèle se veut plus large que la simple compréhension des mécanismes émotionnels, il pourrait également rendre compte d'une large variété d'habiletés cognitives et de processus³⁵. Teasdale et Barnard décrivent neuf sous-systèmes cognitifs³⁶. Toutefois, leur modèle est basé sur quelques idées fondamentales.

La première idée de base est qu'il existe différents types d'informations, ou de codes mentaux, et chacun représente un aspect différent de l'expérience. Les codes sensoriels (visuels, acoustiques, états du corps...) représentent les informations de façon relativement brutes. Les régularités qui peuvent être dégagées de ces données brutes sont également encodées dans l'organisme. Les auteurs distinguent alors deux niveaux de codes. Le premier, le niveau « implicationnel », représente un niveau plus général et global qui encode, dans un modèle schématique, les régularités des données sensorielles.

« Implicational code represents a more generic, holistic, implicit level of meaning that encodes, in schematic models, recurring regularities and interdependencies across constellations of specific meanings and patterns of sensory codes. Subjectively, synthesis of implicational meaning is marked by experience of “senses or feelings” with implicit meaning content: “something wrong”, “confidence”, “on the right track”, “hopelessness”. »³⁷

Le second niveau est le niveau propositionnel, où les structures récurrentes

³³ Barnard & Teasdale, 1991; Teasdale & Barnard, 1993.

³⁴ Cf. Teasdale, 1996, 1997.

³⁵ Cf. Newell, 1990.

³⁶ Teasdale & Barnard, 1993.

³⁷ Teasdale, 1999, p.669.

peuvent être traduites par un énoncé langagier.

La deuxième idée de base est qu'il existe des processus spécifiques qui transforment les informations d'un type vers un autre. La troisième idée est qu'il existe des systèmes de mémorisation qui sont séparés pour chaque type de codes mentaux. Ainsi, il existerait une mémoire propositionnelle et une mémoire schématique, une mémoire kinesthésique, etc. Cette idée que l'information puisse être stockée dans le cerveau de différentes manières semble d'ailleurs confirmée expérimentalement sur des sujets souffrant de troubles de la mémoire³⁸.

Ce que ce modèle propose, c'est que l'émotion est générée quand une structure au niveau implicationnel est activée. Généralement, ces structures qui représentent des modèles schématiques enregistrent des thèmes récurrents et des régularités extraites de structures des codes sensoriels et propositionnels qui ont été synthétisés à partir de situations déjà rencontrées. Ce modèle postule également que les réponses émotionnelles qui proviennent de données sensorielles (par exemple la perception d'un serpent) et les émotions qui proviennent de réflexions complexes (comme la honte) sont ultimement traitées à travers le même niveau de système :

« The implicational code provides a “common currency” in which “sensory” and “cognitive” contribution can be expressed, integrated, and can modulate the production of emotion. »³⁹

Comme dans le modèle de Leventhal, ce modèle identifie le niveau schématique comme ayant l'influence la plus directe sur les émotions de l'adulte et suggère que le niveau propositionnel n'a pas une influence directe sur la production de l'émotion. Le niveau propositionnel ne peut déclencher une émotion que s'il active une structure au niveau schématique.

³⁸ Cf. Damasio, 1995, entre autres.

³⁹ Teasdale et Bernard, 1993. p.91.

6.3.3 Le modèle SPAARS de Power et Dalgleish

Le modèle que je préconise pour la présente étude, et sur lequel nous allons particulièrement nous attarder maintenant est celui proposé par les psychologues Mick Power et Tim Dalgleish⁴⁰. Il s'agit d'un modèle multiniveau qui est composé de quatre niveaux, ou formats, de représentation de l'information : un niveau schématique, un niveau propositionnel, un niveau analogique et un niveau associatif. Ainsi, les auteurs le dénomment par l'acronyme SPAARS, pour « Schematic, Propositional, Analogical and Associative Representation Systems ». Ce modèle reprend plusieurs éléments des modèles précédents, mais se distingue de ceux-ci principalement par une volonté de présenter un modèle fonctionnel des émotions qui intègre les notions de fonction et de but.

Le niveau analogique emmagasine les informations et les souvenirs sous une forme analogique. Ces informations incluent des représentations visuelles, olfactives, auditives, gustatives, l'état du corps et toutes images proprioceptives.

Le niveau propositionnel encode l'information verbale. Il représente les croyances, idées, concepts et leurs relations dans une forme qui n'est pas spécifique à une langue particulière. Les propositions réfèrent à des pensées et des croyances qui peuvent être exprimées dans le langage sans perte de signification ou de contenu.

Le niveau schématique, similaire à celui que l'on rencontre dans le modèle SCI, inclut des représentations d'un haut niveau qui peuvent difficilement être exprimées complètement dans le langage. « For our purpose we shall borrow a term from Teasdal and Barnard (1993) and refer to these higher order representation of ideational content generically as schematic

⁴⁰ Power & Dalgleish, 2008.

models. »⁴¹ Par exemple, une certaine représentation de soi, du monde et des autres. Ainsi, nous pouvons avoir intégré un modèle du monde comme un endroit sécuritaire qui contient plus que ce qui est simplement exprimé par la proposition « le monde est un endroit sécuritaire ». Par exemple, ce modèle du monde inclut une représentation implicite du monde avec certaines régularités, des inductions à partir d'expériences, des standards de sécurité, etc. Je reviendrai plus loin spécifiquement sur le type d'information qui est intégré au niveau schématique, mais notons rapidement que les buts de l'individu sont également intégrés à ce niveau schématique.

Enfin, le système associatif est le système responsable des réponses émotionnelles qui sont conditionnées, comme les peurs instinctives et les phobies.

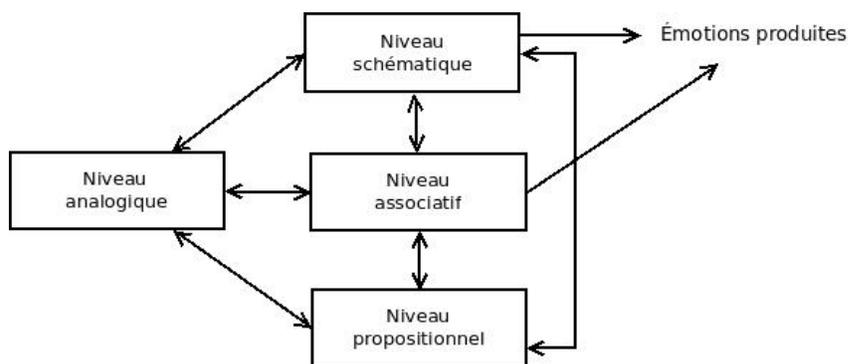


Figure 6.2 *Interactions entre les différents niveaux d'information dans le modèle de Power & Dalglish, d'après Power & Dalglish, 2008, p.211*

La figure 6.2 représente les relations entre les différents systèmes. Ce schéma met l'accent sur les interrelations entre les différents niveaux d'information, mais on voit que l'émotion peut émerger à deux niveaux distincts, au niveau schématique et au niveau associatif.

⁴¹ Power & Dalglish, p. 143.

Comme dans le modèle ICS, une émotion peut être générée quand une structure au niveau schématique est activée. Les événements et l'interprétation des événements sont évalués au niveau schématique en relation avec les buts de l'organisme ce qui conduit à la production de l'émotion. Dans ce modèle, le terme évaluation est utilisé comme un raccourci pour désigner la construction d'un modèle schématique qui représente les implications d'un événement en fonction des buts de l'individu. Différentes émotions dépendent de différentes structures évaluatives similaires à celles proposées par Lazarus, ou par Oatley et Johnson-Laird, que nous avons vu au chapitre 1. Power et Dalgleish proposent la liste suivante:

« Sadness: Loss or failure (actual or possible) of of valued role or goal

Happiness: Successful move towards or completion of a valued role or goal

Anger: Blocking or frustration of a role or goal through perceived agent

Fear: Physical or social threat to self or valued role or goal

Disgust: A person, object, or idea repulsive to the self, and to valued roles and goals. »⁴²

Comme je l'ai déjà mentionné, le modèle de Power et Dalgleish se distingue des autres modèles présentés précédemment, principalement, par un désir de proposer un modèle fonctionnel des émotions, introduisant ici les notions de fonction et de but. Comme chez Lazarus ou Oatley et Johnson-Laird, les émotions peuvent être reliées à des buts et des projets. Dans le modèle de Leventhal, la description du niveau schématique ne faisait pas intervenir le concept de but, nous parlions alors de schèmes de réponses corporelles. En fait, selon Power et Dalgleish, le processus décrit par Leventhal pourrait également être traduit en terme de but :

⁴²Power & Dalgleish, 2008, p.99.

« Goals, essentially, are a way of taking about temporal dimension of schematic models of the self projected into the future (see Martin & Tesser, 1996). In this analysis, emotions are psychological processes that configure the system in order to resolve goal-related issues. »⁴³

La structure hiérarchique des buts d'un individu est le reflet des structures schématiques qui sont en place à l'intérieur du système. Ainsi Power & Dalgleish écrivent : « If we consider the goal of being a good father, what we are referring to is a configuration of schematic model information about « good fatherhood » and individuals' self-concepts. »⁴⁴ Ces buts qui peuvent être formulés consciemment au niveau propositionnel reposent sur une structure intégrée au niveau schématique.

Le niveau associatif procure une autre voie à travers laquelle l'émotion peut être générée de façon totalement automatique sans avoir à accéder au niveau schématique. Les auteurs proposent que la génération de l'émotion puisse devenir automatisée de deux façons; 1° à travers la répétition de la relation entre événements et de l'émotion, ou 2° quand l'événement est biologiquement « préparé » comme dans le cas de certaines peurs instinctives⁴⁵. Cela semble suggérer que, à première vue, toutes les émotions peuvent être intégrées au niveau analogique avec une répétition suffisante de la situation qui la déclenche. Quand une situation a été répétée conjointement à une réponse émotionnelle, la situation devient éventuellement capable de déclencher la réponse émotionnelle sans la médiation du niveau schématique. L'émotion peut être associée au stimulus de façon biologique, nous pensons aux aversions de certains goûts qui sont associés à la nausée ou aux peurs « instinctives » pour les araignées ou les serpents. Dans ce modèle, nous avons donc deux routes distinctes pour produire l'émotion : la route associative et la route schématique.

⁴³ Power & Dalgleish, 2008, p.146.

⁴⁴ Power & Dalgleish, 2008, p.146-147.

⁴⁵ Cf. Seligman, 1971, pour la notion de préparation biologique.

L'impénétrabilité cognitive de certaines émotions s'expliquerait par le caractère automatique de certaines émotions dont la réaction émotive passe par le niveau associatif plutôt que par des évaluations qui font intervenir le modèle schématique.

Pour sa part, le niveau propositionnel peut nous conduire à modifier des associations créées au niveau associatif, mais cela nécessite la répétition de nouveaux conditionnements qui font intervenir le niveau schématique. Je dois associer à l'événement préalablement négatif une réponse positive de l'environnement en lien avec un but de l'organisme. C'est ce que suggèrent nos auteurs :

« (...) emotion can be generated without this appraisal process occurring at the time of the event's occurrence. The appraisal only needs to have occurred at some time in the emotional history of the individual's experience of that event or, for a small circumscribed set of events, in the evolutionary history of the species. »⁴⁶

Ce niveau propositionnel n'a pas une influence directe sur la production de l'émotion. Les événements peuvent seulement être évalués émotivement⁴⁷ en fonction de buts qui sont intégrés au niveau schématique. Comment un événement peut-il influencer une émotion? La réponse qui est proposée ici c'est qu'elle ne peut pas l'être directement. Cela est seulement possible par une association schématique. Une évaluation purement « cérébrale » qui n'active pas des buts intégrés à ce niveau schématique va produire une évaluation froide qui ne sera pas vécue dans une expérience émotionnelle⁴⁸. Les auteurs donnent l'exemple de quelqu'un qui tente de se convaincre rationnellement que fumer peut le tuer et que ce n'est pas bon pour sa santé, etc. Un tel raisonnement peut être fait en l'absence d'émotion et rester au niveau propositionnel. À l'opposé,

⁴⁶ Power & Dalgleish, 2008, p.153.

⁴⁷ Nous pourrions dire aussi également qu'il fait l'objet d'une saisie évaluative incarnée, Cf. Prinz, 2004.

⁴⁸ Cf. Power & Dalgleish, 2008, p.148.

plusieurs campagnes antitabac tentent d'accéder au niveau schématique en fournissant du matériel pour encourager les individus à construire un modèle schématique d'implication que la cigarette peut tuer⁴⁹. De même, nous pouvons penser aux campagnes sur l'alcool au volant. Ces publicités s'adressent davantage au niveau schématique que propositionnel. Pour qu'un raisonnement puisse activer une émotion, il doit se connecter avec un schème qui est intégré au niveau schématique. Encore ici, nous pouvons référer directement au propos de nos auteurs :

« At this point we need to make the first theoretical proposal concerning the generation of emotions - that events and interpretations can only be appraised with respect to the individual's goals, such that emotions are generated at the schematic model level of meaning. In the other words, although goals can be represented propositionally they can only be the subjects of a emotion-related appraisal process at the schematic model level (...) propositional processing will be merely semantic - it will be cold and non-emotional. »⁵⁰

Dans cette analyse, les émotions sont des processus psychologiques qui configurent le système de manière à résoudre des problèmes liés aux buts de l'individu qui sont intégrés au niveau schématique.

En résumé, un événement peut déclencher une émotion :

- par une réaction automatique en passant par le niveau associatif;
- de façon semi-automatique, en passant par le niveau schématique;
- être analysé et interprété au niveau propositionnel pour ensuite activer une réponse au niveau schématique.

Ce modèle multiniveau s'avère particulièrement efficace pour rendre compte des dynamiques émotives complexes. Par exemple, une phobie peut

⁴⁹ Power & Dalgleish, 2008, p.148.

⁵⁰ Power & Dalgleish, 2008, p.148.

alors être comprise comme une réaction de peur automatique générée par le niveau associatif de représentation conjointement à une évaluation au niveau schématique que cette situation n'est pas menaçante pour les buts qui lui sont intégrés. Je vais donc ressentir une émotion négative face à mon émotion de peur, une émotion de second ordre face à ma première émotion.

Notons que, même si le niveau propositionnel seul ne peut produire une émotion, des croyances au niveau propositionnel peuvent venir influencer les niveaux schématiques et associatifs. Par exemple, nous pouvons tenter de vaincre nos phobies sachant que les émotions qu'elles génèrent ne sont pas appropriées. Notons également que chacun de ces niveaux peut venir influencer le contenu du niveau propositionnel. De même, nous pouvons avoir la croyance que certaines choses sont dangereuses en fonction de nos réactions émotives face à ces choses. Ces influences réciproques peuvent engendrer des dynamiques complexes. Encore à titre d'exemple, un haut niveau d'anxiété est généralement accompagné de certaines pensées concernant une perte de contrôle, ces pensées peuvent alors aussi activer un processus au niveau schématique. Une crise de panique peut être comprise comme une telle boucle entre le niveau schématique et le niveau propositionnel. Un déroulement possible d'une attaque de panique pourrait alors être une perception d'un changement de l'état du corps, possiblement accidentel, qui est interprété comme quelque chose de dangereux pour la personne, cette évaluation au niveau schématique conduit à des pensées négatives au niveau propositionnel qui l'amène à tourner son attention vers l'aspect négatif de l'expérience; cela pourrait ainsi conduire à penser qu'elle fait une crise cardiaque, ce qui est interprété au niveau schématique comme une menace pour l'organisme augmentant ainsi la sensation de peur. La personne qui est atteinte d'une crise de panique pourrait être victime d'une sorte de cercle vicieux émotionnel.

Nous pouvons également constater que ce modèle qui intègre des

échanges entre différents niveaux de représentations peut être particulièrement riche pour comprendre la dynamique émotionnelle entre l'identité narrative et les émotions auto-évaluatives. La constitution d'une représentation de soi au niveau propositionnel pourrait dépendre de réactions émotives déterminées au niveau schématique, de même que la représentation propositionnelle pourrait venir influencer les mécanismes émotifs au niveau schématique.

6.4 Modèle multiniveau et perception de soi

Un des points communs des différents modèles multiniveaux est qu'ils postulent que différentes informations peuvent être enregistrées sous de multiples formes dans notre esprit. Dans le modèle proposé par Power et Dalgleish, nous retrouvons trois formats de représentation mentale⁵¹. Le premier format contient les représentations analogiques qui incluent les « images » visuelles olfactives, gustatives, proprioceptives, tactiles et auditives. Le deuxième, les représentations propositionnelles, qui représentent les contenus conceptuels de l'esprit et qui peuvent être traduites directement dans le langage. Le troisième, le modèle schématique qui contient les informations abstraites concernant le soi, le monde et les autres et qui ne peuvent pas être complètement exprimées de façon propositionnelle⁵². Ainsi, je peux avoir intégré au niveau schématique l'information que les armes à feu sont dangereuses. Au niveau propositionnel, je peux savoir qu'un pistolet est une arme à feu. Au niveau analogique, je peux reconnaître spontanément la forme d'un pistolet. Toutefois, il est possible que les informations contenues à ces différents niveaux ne soient pas nécessairement compatibles :

« The first important point is that representations of

⁵¹ Power & Dalgleish, 2008, p.145.

⁵² « (...) schematic models, which contain higher-order abstracted information about the self, world, and others that cannot be fully expressed in natural language. » Power & Dalgleish, 2008, p.145.

information in memory are possible in all three representational formats for all content types. Furthermore (...) it is possible for information at one level to contradict information at others levels. »⁵³

Si toute information est susceptible d'être représentée dans chacun des formats, il en va de même de l'image de soi. Je dois donc posséder une image de moi analogique qui est composée de l'ensemble des informations sensorielles me concernant, ce qui me permet, entre autres, de me reconnaître spontanément dans le miroir. J'aurais également une image propositionnelle, qui contient toutes les informations que je peux formuler verbalement me concernant, et, enfin, une image schématique, contenant les informations de haut niveau concernant qui je suis et mes buts. Dans cette perspective, nous pouvons considérer que l'identité narrative est une image propositionnelle de soi, mais que cette image est reliée, d'une façon qui reste à déterminer, à une image schématique de soi. Nous pourrions aussi dire qu'il s'agit d'une image implicite de soi.

6.4.1 Le soi schématique : les images implicites de soi

Qu'il existe un modèle schématique de soi, c'est ce qu'affirment explicitement Power et Dalgleish :

« (...) the three main domain of information that are represented in the mind (knowledge and models of the world, knowledge and models of de self, knowledge and models of others) are captured by the analogical, propositional and schematic model representations formats⁵⁴ »

Au niveau schématique, un ensemble d'informations concernant soi est emmagasiné. il peut s'agir d'informations sur ce que je suis, sur ce que je dois

⁵³ Power & Dalgleish, p.146.

⁵⁴ Power & Dalgleish, p.146.

être, mes buts, etc. Une certaine perception implicite de soi est intégrée au niveau schématique, nous pourrions dire également une certaine image subjective générale de soi. Ce que nous appelons l'estime de soi pourrait être un bon exemple d'une information intégrée au niveau schématique. Dire « j'ai une bonne estime de moi » ne rend pas compte de la complexité de l'estime de soi. Nous rencontrons aussi au niveau implicite un certain nombre de standards qui sont intégrés par l'individu (nous reviendrons sur cette intégration au prochain chapitre). Je peux avoir intégré, par exemple, que le courage est bien, que voler est mal, que je dois terminer mes études, etc. Ces normes et standards vont venir influencer les saisies évaluatives des différents événements que je vais rencontrer. Également, comme nous tenterons de l'explicitier plus loin, elles vont venir influencer les saisies évaluatives de soi. Donc, dans la mesure où nous cherchons à nous conformer à ces standards et normes que nous avons intégrés, nous pouvons parler ici d'une sorte de soi idéal. Au fil de nos expériences nous intégrons une image schématique du soi « réel » et d'un soi idéal. Je veux proposer plus loin que, à travers l'expérience d'émotions auto-évaluatives, cette image schématique du soi viendra influencer le soi propositionnel.

6.4.2 Identité propositionnelle : identité narrative

Le système propositionnel que l'on rencontre chez les créatures conscientes et principalement les créatures conscientes d'elles-mêmes, comme l'humain, offre plusieurs possibilités. Nous en avons déjà mentionné quelques-unes. Nous pouvons délibérément activer nos connaissances concernant nos émotions. On constate à partir de nos réactions corporelles que nous avons peur ou que nous sommes tristes. Nous pouvons identifier et nommer nos émotions, parler de nos émotions et prendre des décisions à leur sujet. Nous pouvons aussi porter des jugements sur le caractère approprié, ou non, de nos émotions. Je peux avoir appris que la situation n'est pas dangereuse et tenter de relativiser ma

peur. Je peux aussi créer volontairement des états émotionnels en me remémorant des expériences passées ou en imaginant des expériences futures. Je peux me placer dans un état de joie en me remémorant mes dernières vacances ou en anticipant ma popularité au volant de ma nouvelle voiture sport.

Dans tous ces processus, nous pouvons sommairement distinguer deux types de conscience. Une conscience « directe » qui demande uniquement l'activation consciente d'informations propositionnelles concernant nos émotions. Je sais que je suis en colère contre X, mais sans savoir pourquoi. Deuxièmement la conscience réflexive qui est une conscience que l'on peut appliquer au passé, mais aussi au futur ou au présent. Par son entremise, nous pouvons nous rappeler et réactiver une expérience de colère envers X. Il n'est peut-être pas trop audacieux de dire que cette capacité caractérise en propre la capacité émotionnelle humaine. Elle permet de produire des expériences émotionnelles par le biais de l'imagerie mentale. Cette capacité réflexive permet à l'esprit de voyager dans le temps⁵⁵. Bien que, en lui-même, le système propositionnel ne puisse pas engendrer une émotion, ce système permet de réactiver les expériences passées et d'offrir la possibilité d'imaginer comment nous allons nous sentir dans une situation future hypothétique⁵⁶. La construction de l'image de soi va donc faire appel à la fois aux informations du système propositionnel et schématique. La conscience réflexive joue un rôle central dans la définition de soi et dans sa régulation. C'est cette conscience réflexive qui est responsable de la formation de notre mémoire autobiographique et par voie de conséquence, de notre identité dans sa forme narrative. Les chercheurs américains Martin Conway et Kit Pleydell-Pearce, qui se sont penchés sur les mécanismes de la mémoire autobiographique⁵⁷, suggèrent que la mémoire autobiographique aurait été confrontée à un dilemme dans l'évolution. La capacité de ramener des

⁵⁵ Cf. Philipot, 2001, p.12.

⁵⁶ Cf. Damasio, 1995.

⁵⁷ Conway & Pleydell-Pearce, 2000.

expériences de pensée avec leur impact émotionnel est un avantage évolutif important. Privé de cette capacité, l'être humain se voit dépourvu d'un outil important dans la prise de décision⁵⁸. Toutefois, si chaque fois que l'état émotionnel, potentiellement fort, est réactivé, l'état émotionnel initial est expérimenté dans toute son étendue, tout le système cognitif risque d'être perturbé. Conway et Pleydell-Pearce ont proposé que pour se protéger contre ce fonctionnement catastrophique, la mémoire autobiographique a conduit à deux systèmes : un contenant les connaissances des événements, et l'autre, les traces émotionnelles. Les deux niveaux de représentations sont essentiels à la formation de l'identité narrative. Le processus réflexif qui donne naissance à l'image subjective de soi a besoin d'activer les informations contenues dans le réseau propositionnel, parce que c'est le matériel qui peut être opéré consciemment, et a aussi besoin des informations du système schématique, parce que celui-ci est essentiel pour l'évaluation de la situation.

Conclusion

Le chapitre précédent nous avait conduits à regarder l'expérience émotive sous la forme d'une expérience perceptuelle. Toutefois, il semble bien que dans le cas des émotions complexes, comme les émotions auto-évaluatives, ces émotions soient conditionnées par des processus cognitifs, au sens strict du terme. Afin de rendre compte de la dynamique entre les émotions et certains aspects cognitifs, j'ai proposé l'utilisation d'un modèle multiniveau. Le modèle retenu ici propose différents niveaux de traitement de l'information et nous conduit, plus spécifiquement, à envisager deux types d'image de soi qui seraient intégrés chez l'individu : une image schématique, ou implicite, et une image propositionnelle qui correspondrait à l'identité narrative. À partir de ce modèle, nous pouvons proposer que les émotions auto-évaluatives soient

⁵⁸ Cf. Damasio, 1995.

produites quand un événement (pensée ou perception) est en lien avec une image implicite de soi au niveau schématique, c'est-à-dire des croyances implicites concernant ce que je suis ou ce que je devrais être. Mais nous pouvons également envisager que, dans certains cas, le niveau propositionnel joue un rôle dans la genèse de ce type d'émotions. En fait, sans exclure que les émotions auto-évaluatives puissent également être intégrées au niveau associatif, suite à un certain apprentissage (je pourrais avoir une réaction réflexe de honte dans certains cas), nous pouvons imaginer deux chemins susceptibles de générer une émotion auto-évaluative : un chemin direct, et l'autre indirect (voir figure 6.3). Au niveau direct, un événement X (identifié au niveau analogique) est évalué au niveau schématique comme pertinent pour l'image implicite de soi et déclenche une réaction émotionnelle. Au niveau indirect, l'événement est évalué au niveau propositionnel en fonction de mon identité narrative, cette évaluation crée une association au niveau schématique (autrement dit, une pensée consciente éveille un schème) et il y a induction de la réponse émotionnelle. Par exemple, un événement peut être susceptible de produire spontanément de la gêne ou de la culpabilité, alors qu'à d'autres occasions ces émotions nécessitent une réflexion. Il faut que j'imagine la conséquence de mon action, ou le regard des autres, pour que l'émotion soit suscitée. Dans ce deuxième cas, c'est le travail imaginatif qui va produire une pensée qui va amorcer la réaction émotive. Enfin nous pouvons également imaginer que la réaction émotive vient influencer notre identité narrative. Autrement dit, dans le récit que nous maintenons sur nous-mêmes nous y intégrons certaines émotions. En fait, beaucoup de questions restent encore en suspens sur les mécanismes de ces réactions émotives. Le prochain chapitre sera consacré à élucider plus avant cette dynamique.

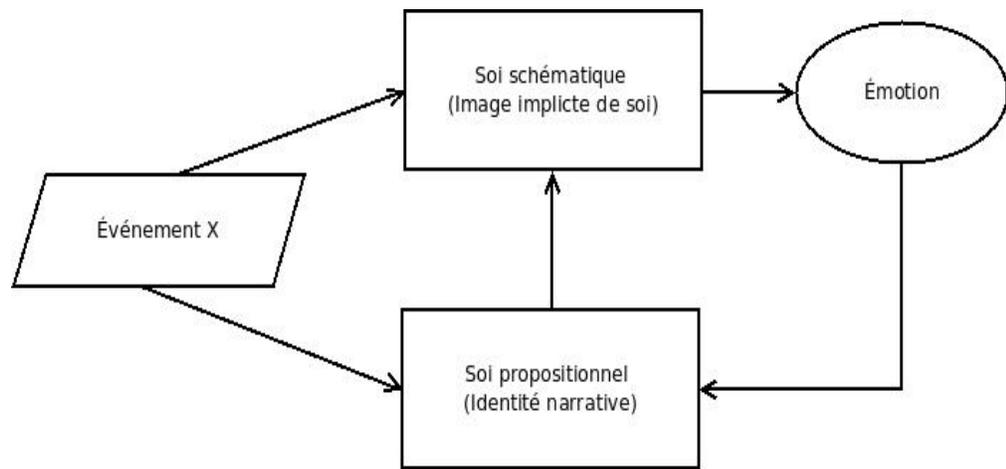


Figure 6.3 *Deux chemins possibles de l'émotion auto-évaluative*

Chapitre 7

Émotions auto-évaluatives et identité narrative : proposition d'un modèle théorique.

Dans la première partie de cette thèse, je me suis attardé à un groupe d'émotions qui semble entretenir une relation particulière avec le regard que nous portons sur nous-mêmes, j'ai désigné ces émotions sous l'appellation d'émotions auto-évaluatives¹. J'ai alors proposé que ce regard que nous portons sur nous-mêmes prend la forme d'une identité narrative². J'ai également soutenu que ce type d'identité personnelle, dans la mesure où nous cherchons à en préserver l'unité, présente une certaine dimension normative et motivationnelle³. Par la suite, pour bien comprendre les dynamiques possibles entre ces émotions et notre identité narrative, j'ai dû revenir sur le concept même d'émotions pour conclure que les modèles traditionnels, purement cognitivistes ou purement physiologiques, pouvaient difficilement rendre compte des émotions complexes comme les émotions auto-évaluatives⁴. Enfin, cela m'a conduit à défendre, dans le précédent chapitre, un modèle multiniveau du fonctionnement des émotions⁵. Muni de ce modèle multiniveau, je suis maintenant mieux à même de jeter les bases visant à comprendre les dynamiques sous-jacentes à la manifestation d'émotions auto-évaluatives.

Nous le verrons ici, une caractéristique importante de ces émotions auto-évaluatives est qu'elles dépendent d'un certain niveau de cognitions, c'est-à-dire : de normes culturelles, de buts individuels et, plus importants pour notre propos, d'une certaine image de soi. Le psychologue américain Carroll Izard

¹ Cf. chapitre 2.

² Cf. chapitre 3.

³ Cf. chapitre 4.

⁴ Cf. chapitre 5.

⁵ Cf. chapitre 6.

parle de la honte, la culpabilité et la fierté comme des émotions « dépendantes cognitivement » (« cognition-dependent emotions »), en comparaison avec les émotions de base qui seraient relativement indépendantes cognitivement⁶. De même, Gabriele Taylor, dans une analyse cognitive des émotions auto-évaluatives, résume ainsi l'expérience de la fierté :

« (...) a person who experiences pride believes that she stands in the relations of belonging to some object (person, deed, state) which she thinks desirable in some respect. This is the general description of the explanatory beliefs. It is because (in her view) this relation hold between her and the desirable object that she believes her worth to be increased, in the relevant respect. This belief is constitutive of the feeling of pride. The gap between the explanatory and the identificatory beliefs is bridged by the belief that her connection to the thing in question is itself of value, or is an achievement of hers. »⁷

Dans la même veine, la philosophe Jenefer Robinson fait remarquer :

« (...) it seems eminently reasonable to think that emotions must at least include some kind of judgement (...) it seems to be impossible for me to be ashamed or remorseful about neglecting my children unless I acknowledge that I did neglected them and evaluate my neglecting them as a bad thing to do. »⁸

La question de savoir si l'émotion est constituée en partie par un jugement, comme le suggèrent ici Taylor et Robinson, ou causée par un jugement (comme Prinz le suggère, par exemple⁹) est une question problématique qui méritera notre attention subséquemment, mais il semble bien que certains jugements et croyances soient nécessaires à ce type de manifestation émotive. En bref, nous pouvons dire, à l'instar de Jenefer Robinson, qu'il est peu probable que les

⁶ Izard et al., 1999, p.92.

⁷ Taylor 1985, p.41 citée par Robinson, 2007, p.10.

⁸ Robinson, 2007, p.11.

⁹ Cf. chapitre 1, section 1.6.

mouches à fruits puissent ressentir de la honte ou de la culpabilité¹⁰.

Ce dernier chapitre vise donc à proposer une synthèse des éléments présentés précédemment et les intégrer dans un modèle qui tienne compte de ces aspects cognitifs afin de témoigner de la relation entre les émotions auto-évaluatives et le soi narratif. Dans un premier temps, nous allons exposer le caractère complexe de la formation des émotions auto-évaluatives et mettre en lumière les différents processus cognitifs qui interviennent dans la formation de ce groupe d'émotions. Pour ce faire, je vais partir d'un premier modèle de la formation des émotions auto-évaluatives influencé par les travaux du psychologue Michael Lewis. Dans un deuxième temps, je vais revenir sur ces processus afin de montrer l'influence que pourrait avoir notre identité narrative sur ceux-ci. Je serai alors à même de proposer mon propre modèle théorique des interrelations entre l'identité narrative et les émotions auto-évaluatives.

7.1 Processus cognitifs et formation des émotions auto-évaluatives

J'ai déjà proposé de distinguer les émotions de base des émotions complexes à partir du niveau de cognition nécessaire à la manifestation émotive¹¹. Les émotions de base seraient alors définies comme un groupe d'émotions qui ne dépendent pas nécessairement de cognitions pour se manifester. Dans sa forme la plus simple, la manifestation de ces émotions dépendrait de normes ou de buts qui sont innés à l'organisme et qui sont fixés par les mécanismes évolutifs. Sans entrer dans les détails d'une analyse phylogénétique des émotions, nous pouvons postuler qu'à l'origine, l'événement déclencheur des émotions de base était un événement significatif pour la survie et la reproduction de l'organisme¹². À un stimulus, ou à un ensemble de stimuli,

¹⁰ « Fruit flies presumably cannot be ashamed that they neglected their flies-babies », Robinson, 2007, p.58.

¹¹ Cf. chapitre 1.

¹² Cf. par exemple, Lazarus, 1991. Il est toutefois possible, comme nous l'avons mentionné au chapitre 1, qu'il existe une classe d'événements qui puisse produire des émotions sans être en

est associée une réponse émotionnelle donnée. Pour leurs parts, les émotions complexes dépendent de normes et de buts acquis et dépendent de structures cognitives plus complexes pour se manifester. Par conséquent, les émotions complexes ne présentent pas un caractère aussi universel que les émotions de base. De plus, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la saisie évaluative qui se manifeste dans l'expérience émotionnelle peut alors être intégrée totalement au niveau associatif ou dépendre du niveau schématique. Ces considérations m'ont conduit précédemment à définir les émotions de base comme le groupe des émotions innées de l'organisme qui ne dépend pas nécessairement d'un mécanisme cognitif (dans le sens étroit défini au chapitre précédent). En spécifiant que l'émotion ne dépend pas nécessairement d'un mécanisme cognitif, cela autorise aussi qu'une émotion qui est générée par des cognitions complexes puisse se manifester sous la forme d'une émotion de base. Ainsi pour l'étudiant qui a peur d'échouer à son examen, cette peur dépend de buts conscients et fixés par l'étudiant (et intégrés au niveau schématique), mais elle se manifeste sous la forme d'une peur de base. La peur d'échouer à son examen est vécue de façon similaire à une peur face à un prédateur : un but de l'organisme est menacé par un objet extérieur. Pour utiliser la terminologie de Power et Dalgleish, nous ressentons une menace physique ou sociale envers soi ou envers un rôle ou un but auquel nous accordons de la valeur¹³. À l'inverse, une émotion complexe dépendrait nécessairement de mécanismes cognitifs. Les émotions auto-évaluatives entreraient dans cette deuxième catégorie. Nous ne pouvons pas avoir d'émotions auto-évaluatives sans posséder certaines cognitions. Je préciserai plus loin dans ce chapitre le type de cognitions dont il est ici question.

En fait, pour plusieurs émotions de bases nous pouvons établir une

lien avec les buts de survie et de reproduction. Par exemple, la contemplation d'une œuvre d'art ou d'un beau paysage peut procurer de la joie.

¹³ « Physical or social threat to self or valued role or goal », Power & Dalgleish, 2008, p.99.

correspondance directe entre certains stimuli et la réponse émotionnelle¹⁴. Toutefois, dans le cas des émotions auto-évaluatives, il semble plus difficile d'identifier une classe particulière de stimuli qui vont générer des émotions auto-évaluatives. Quel stimulus est susceptible de procurer de la fierté, de la honte ou de la culpabilité? Le psychologue Michael Lewis suggère que ces émotions ont en commun d'impliquer des processus cognitifs complexes qui ont à leur centre la notion de soi¹⁵. En effet, les émotions auto-évaluatives ne sont pas présentes dès la naissance, elles impliquent une certaine conscience de soi (une idée du moi) et également l'acquisition de standards et de règles, de même que la capacité d'évaluer notre comportement en relation avec ces règles¹⁶. À première vue, la fierté semble se manifester quand nous comparons, ou évaluons, notre comportement en relation avec certains standards ou buts que nous considérons avoir atteints. À l'inverse, la culpabilité ou la honte se manifeste quand nous considérons avoir échoué à atteindre ces standards ou buts. Lewis suggère donc que le stimulus déclencheur de toutes les émotions auto-évaluatives est une cognition au sujet de soi¹⁷.

Rappelons également que dans l'ensemble de ces émotions complexes, les émotions auto-évaluatives représentent un sous-groupe qui se distingue par le fait que l'objet intentionnel sur lequel porte l'émotion est le soi. Ainsi, elles requièrent nécessairement une conscience de soi et une représentation de soi. En ce sens, elles se distinguent à la fois des émotions de base et des autres émotions complexes (comme l'indignation ou l'amour). Mais, comme j'espère le montrer en détail plus loin, la personne tend à expérimenter des émotions auto-évaluatives, comme la fierté ou la honte, seulement quand il y a une saisie évaluative en lien avec une image de soi actuelle ou idéale. Les événements qui n'ont pas de signification pour l'image de soi peuvent générer des émotions, de

¹⁴ Cf. Zajonc, 1980.

¹⁵ Lewis, 2000, p.623.

¹⁶ Cf. Stipek, Recchia & McClinic, 1992.

¹⁷ Cf. Lewis, 1992a, 2000.

base ou complexes, mais pas d'émotions auto-évaluatives. Par exemple, une personne peut éprouver une grande tristesse à la perte d'un proche ou une grande joie après un gain à la loterie. A priori, à moins que la personne attribue la cause du décès à son action ou son gain à un talent quelconque, ces émotions n'ont pas de signification particulière dans l'évaluation que l'individu a de lui-même. Donc, une caractéristique primaire qui permet de distinguer une émotion auto-évaluative est que ses manifestations requièrent la capacité à former une représentation de soi et de pouvoir orienter son attention sur cette représentation.

7.2 Développement des émotions auto-évaluatives

D'ailleurs, la psychologie expérimentale semble démontrer que les émotions auto-évaluatives se développent après les émotions de base. Des recherches suggèrent que les émotions de base émergent à l'intérieur des neuf premiers mois de vie¹⁸. Les premières émotions qui sont présentes chez l'enfant ne nécessitent pas de cognitions complexes. Autour de 15 à 18 mois, l'enfant développe l'idée du moi; ce qui est appelé la conscience de soi émerge¹⁹. L'émergence de cette cognition s'accompagne d'un ensemble d'émotions qui impliquent le soi, mais qui ne sont pas encore des émotions auto-évaluatives. Lewis parle de « self-conscious emotion²⁰ », je parlerai ici d'émotions réflexives, il s'agit de la gêne²¹ qui est le résultat de se savoir observé²²,

¹⁸ Cf. Campos, Barrett, Lamb, Goldsmith, & Stenberg, 1983.

¹⁹ Cf. Lewis, 1992a, 1995a, Lewis & Brook-Gunn, 1979; Lewis & Michalson, 1983a, 1995a.

²⁰ Cf. Lewis, 1986, 1999, 2000.

²¹ Selon la terminologie établie au chapitre 1, nous devrions probablement considérer l'usage du terme gêne par Lewis comme faisant référence à une disposition émotionnelle plus qu'à une émotion. Ainsi, la gêne de l'enfant le dispose à avoir peur de parler à des étrangers. Toutefois, le terme gêne pourrait également être utilisé pour désigner une émotion. C'est ainsi que, plus loin dans ce texte, je vais utiliser ce terme pour désigner l'émotion que je ressens en relation à certaines caractéristiques que je m'attribue, ou une situation dans laquelle je me retrouve, mais qui se distinguerait de la honte par un aspect moins globale de la saisie évaluative.

²² Cf. Lewis 1995b

l'empathie qui est la capacité à se placer à la place de l'autre et de ressentir ce qu'il ressent²³, et l'envie²⁴. Aux environs de l'âge de trois ans, un deuxième ensemble de cognitions émerge, celles-ci incluent l'intégration de standards, normes et buts, la capacité d'évaluer ses comportements en relation avec ces standards, et certaines habiletés à attribuer ses actions à soi²⁵. C'est à ce moment qu'apparaissent la honte, la culpabilité et la fierté²⁶. Ce que Lewis désigne sous l'appellation de « self-conscious evaluative emotion »²⁷. Ce groupe correspond sensiblement à ce que je désigne comme émotion auto-évaluative.

La figure 7.1 représente le modèle général de la relation entre le développement des capacités cognitives et la formation des différentes émotions réflexives, dont les émotions auto-évaluatives, qui est proposé par Lewis et ses collègues.

7.3 Fonctions des émotions auto-évaluatives

Comme je l'ai déjà suggéré, nous pouvons également supposer, d'un point de vue évolutif, une certaine primauté des émotions de base sur les émotions auto-évaluatives. Dans un premier temps, les émotions se sont développées comme des stratégies favorisant directement la survie et la reproduction de l'organisme. Il y a tout lieu de croire que ces réactions automatiques sont inscrites dans notre système nerveux, car elles ont permis notre survie. Elles répondent à la tâche principale de l'évolution : transmettre à

²³ Encore ici, nous pouvons nous demander si l'empathie désigne une émotion ou une disposition à ressentir certaines émotions. L'empathie peut se manifester sous plusieurs formes (de la joie, de la peine, de la colère), mais l'empathie se caractérise par le fait que l'objet intentionnel de l'émotion est un événement qui est vécu par quelqu'un d'autre que soi. On peut toutefois suggérer que la pitié ou la compassion émergent à ce stade.

²⁴ Cf. Lewis 1995b, 1999.

²⁵ Cf. Stipek, Recchia & McClinic, 1992.

²⁶ Cf. Izard et al., 1999; Lewis, 1995; Lewis, Alessandri, & Sullivan, 1992; Lewis et al., 1989; Stipek, 1995.

²⁷ Cf. Lewis 1992a, 2000.

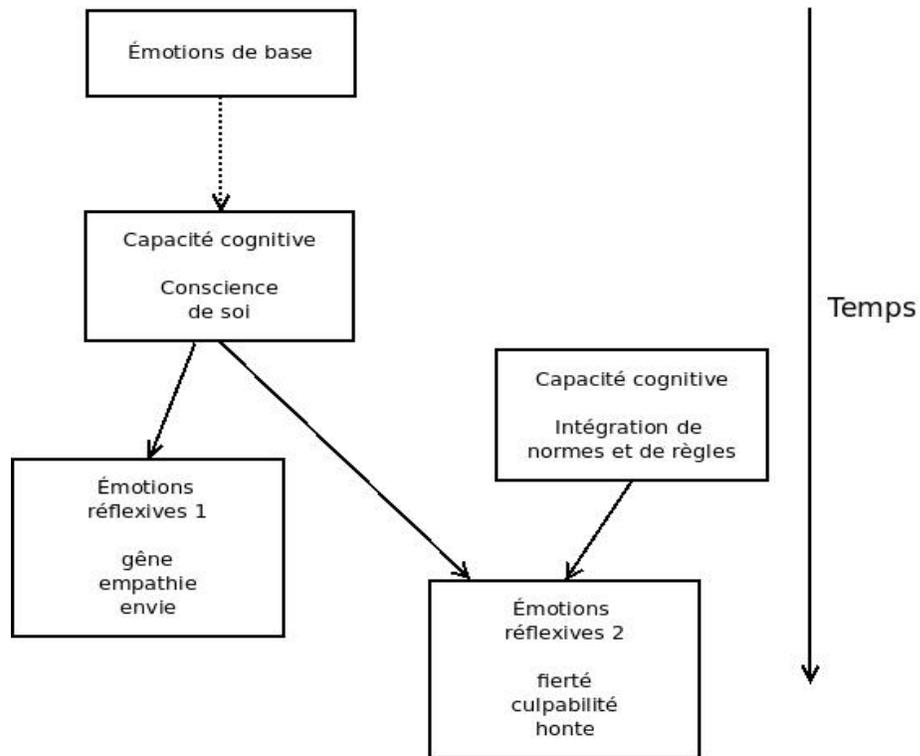


Figure 7.1 *Distinction entre les émotions réflexives et émotions auto-évaluatives. D'après Lewis et al. 1989*

ses descendants des prédispositions utiles à la survie²⁸. Toutefois, certaines émotions pourraient être venues soutenir ces buts de façon indirecte en favorisant l'atteinte de buts sociaux. Les émotions auto-évaluatives feraient probablement partie de ce deuxième groupe. Bien que les émotions de base puissent également servir des fonctions sociales (nous pouvons avoir peur d'être rejetés par le groupe), les émotions auto-évaluatives semblent promouvoir plus spécifiquement de tels buts sociaux²⁹. L'être humain doit évoluer dans des structures sociales complexes qui ne sont pas nécessairement fixes. Il existe

²⁸ Malheureusement, beaucoup de ces mécanismes ne sont plus nécessairement adaptés à notre environnement. Les prises de courant sont des menaces plus grandes que les araignées, mais nous sursautons plus facilement à la vue de ces dernières que des premières.

²⁹ Cf. Keltner & Buswell, 1997.

différentes hiérarchies sociales et les dynamiques qui les régissent sont multiples. Le plus grand chasseur n'est pas nécessairement le plus grand guerrier et la place que l'individu occupe dans la société peut être modifiée. De plus, les groupes sociaux rencontrent différents problèmes : l'établissement de liens de confiance, la reconnaissance des tricheurs, la compétition à l'intérieur du groupe, etc. Ainsi, il semble que les émotions que nous avons appelées ici auto-évaluatives ne sont présentes que chez les humains et d'autres espèces (par exemple les grands singes) qui ont des structures sociales développées et où la possibilité de modification de la hiérarchie sociale est présente³⁰. Les émotions auto-évaluatives pourraient avoir évolué conjointement avec la conscience de soi et la représentation de soi pour favoriser des comportements essentiels au maintien de ces structures sociales élaborées. La culpabilité pourrait favoriser la cohésion sociale et la fierté établir une certaine dominance³¹. De même, l'expression de honte pourrait faire savoir aux autres membres du groupe que l'individu accepte les standards de sa communauté et les sanctions et qu'il réclame sa réintégration au groupe³².

Mais, au-delà de ces fonctions de communication et d'organisation sociale, nous pouvons postuler que les émotions auto-évaluatives ont une fonction psychologique importante. Les émotions auto-évaluatives guident généralement l'individu vers des comportements qui sont socialement acceptés et l'éloignent des comportements répréhensibles socialement. Autrement dit, l'environnement social nous dit quel genre de personne nous devrions être. L'intégration de ce modèle idéal socialement nous conduit à deux types de représentations de soi. Il y a, premièrement, la représentation du soi idéal vers lequel nous tendons en fonction des normes que nous avons intégrées au niveau schématique et, deuxièmement, la représentation concrète de soi. Cette dernière

³⁰ Cf. de Waal, 1989; Keltner & Buswell, 1997.

³¹ Cf. Baumeiser et al., 1994; Gilbert, 1998; Keltner & Buswell, 1997; Tracy & Robins, 2003c.

³² Robinson, 2007, p.47.

est l'image de soi que nous construisons en regard de notre capacité à nous conformer à ce modèle idéal de soi, et qui correspond à ce que nous avons appelé notre identité narrative. Les émotions auto-évaluatives motivent des comportements en lien avec les buts qui sont intégrés dans ces représentations. Nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, la construction de l'image de soi se fait toujours en relation avec une certaine image du soi idéale à laquelle nous voudrions nous conformer³³. C'est l'échec ou le succès à se conformer à cette image idéale qui est à l'origine de l'émotion auto-évaluative et de la construction de l'image concrète de soi, c'est-à-dire notre identité narrative. Nous pouvons ainsi postuler une fonction motivante de l'image idéale de soi. Nous cherchons à « être une bonne personne », à maintenir une image positive de soi, nous traitons les autres bien parce que nous voulons être fiers de nous et l'échec à nous maintenir à la hauteur de cette image idéale de soi nous conduit à la culpabilité ou à la honte.

7.4 Modèle de base de la formation des émotions auto-évaluatives

Les émotions auto-évaluatives émergent plus tardivement que les émotions de base, car elles nécessitent que le sujet comprenne et intègre un certain nombre de normes et de règles sociales qui déterminent les comportements qui sont appropriés en société, et qu'il comprenne que ses propres comportements puissent être évalués par les autres selon ces standards³⁴. Ce que j'appelle émotion auto-évaluative est un groupe particulier d'émotions réflexives qui dépendent également d'une certaine représentation de soi, mais dépendent aussi d'un ensemble complexe de cognitions en relation

³³ C'est ce que Taylor désigne comme des discriminations qualitatives fortes : « (...) les horizons à l'intérieur desquels nous conduisons nos vies et qui leur donnent une cohérence doivent inclure des discriminations qualitatives fortes (...) Mon identité se définit par les engagements et les identifications qui déterminent le cadre ou l'horizon à l'intérieur duquel je peux essayer de juger au cas par cas ce qui est bien ou valable » (Taylor, 1998, p.45-46.).

³⁴ Cf. Lewis, 2000; Lewis et al., 1989; Stipek, 1983.

avec cette représentation de soi. Premièrement, ces émotions sont tributaires d'un ensemble de normes, règles, ou buts identifiés dans la littérature par l'acronyme SRG – pour « standards, rules, or goals ». Ces normes, règles ou buts, ou plus simplement ces standards, sont des créations culturelles et sont intégrés par l'apprentissage chez l'individu dès son enfance. Dans les mots de Lewis :

« Each of us has beliefs about what constitutes acceptable actions, thoughts and feelings. We acquire our standards, rules and goals through acculturation (...) and each of us has acquired a set appropriate to our particular circumstances. To become a member of any group, we are required to learn them. Living up to one's own internalized set of standards - or failing to live up to them - forms the basis of some very complex emotions. »³⁵

Selon le modèle présenté au chapitre précédent, cette intégration doit se faire au niveau schématique³⁶. C'est à partir de ces standards que nous allons évaluer nos comportements et certaines de nos caractéristiques. Le développement de ces capacités est complexe, elles nécessitent que le jeune enfant perçoive les personnes significatives de son entourage, principalement les parents, dans une perspective évaluative externe³⁷. C'est cette évaluation externe devenue internalisée qui est à la base de la formation d'une évaluation de soi qui est nécessaire à la formation des émotions auto-évaluatives. Nous passons de : « maman me trouve méchant quand je tire la queue du chat » à « je suis méchant quand je tire la queue du chat », une attribution qui est nécessaire à la formation des émotions auto-évaluatives³⁸. Il semble également qu'en grandissant l'enfant dépendrait moins de standards externes, et plus de ses propres standards. Il est démontré que le jeune enfant tend à verbaliser ses

³⁵ Lewis, 1995, in Minsky, 2006, p.45

³⁶ Cf. Stipek, Recchia, et McClintic, 1992, pour une discussion des processus d'intégration des SRGs.

³⁷ Cf. Welman & Laguattuta, 2000.

³⁸ Cf. Retzinger, 1987; Schore, 1998.

expériences de culpabilité ou de honte en terme de réaction des autres du type « j'ai peur qu'ils ne m'aient plus », l'enfant plus âgé va plutôt dire : « je me sens stupide »³⁹. Nous verrons dans la suite du texte comment ce type d'évaluation s'intègre dans la formation d'une représentation relativement stable de soi qu'est notre identité narrative.

De plus, posséder une capacité auto-évaluative implique également une capacité d'attribution de nos comportements, ou de certaines caractéristiques. Nous pouvons évaluer nos comportements et nous tenir responsables ou non pour ces comportements. C'est ce que Bernard Weiner appelle respectivement une attribution interne ou externe⁴⁰. Si nous concluons que nous ne sommes pas responsables de notre action, l'évaluation de notre comportement se déroule différemment de si nous considérons que nous sommes pleinement responsables de celui-ci. Un étudiant peut s'attribuer la responsabilité de son échec scolaire ou rejeter la responsabilité sur un autre étudiant qui l'a empêché d'étudier. Dans chaque cas, il percevra son échec différemment et l'émotion résultante pourra considérablement varier. Si l'étudiant attribue son échec à une cause extérieure, il pourrait ressentir de la colère contre cette cause extérieure plutôt que de la honte face à son échec. Notons également que la détermination du succès ou de l'échec dépend de la nature des normes, règles et buts qui sont intégrés par la personne. Ainsi, la note B peut être perçue comme un échec par un étudiant, alors qu'un autre y verra un succès.

Enfin, une autre cognition en lien avec le soi est l'attribution de l'évaluation de manière globale ou spécifique. Une attribution globale réfère à la totalité du soi. Dans l'attribution globale, c'est le soi dans son ensemble qui est l'objet de la saisie évaluative. Dans l'attribution spécifique, c'est une caractéristique spécifique ou une action attribuée à soi qui est l'objet de la saisie

³⁹ Cf. Ferguson, Stegg, & Damhuis, 1991.

⁴⁰ Cf. Weiner, 1986.

évaluative⁴¹. Pour un auteur comme Michael Lewis, nous pouvons distinguer ainsi la culpabilité de la honte en général par le fait que dans la culpabilité c'est une action spécifique qui fait l'objet de l'évaluation alors que dans la honte c'est le sujet lui-même qui est l'objet de l'évaluation. Ainsi, selon Lewis :

« Shame results when an individual judges his or her actions as a failure in regard to his her standards, rules and goals and then makes a global attribution. The person experiencing shame wishes to hide, disappear or die. It is a highly negative and painful state that also disrupts ongoing behaviour and causes confusion in thought and in inability to speak. The body of the shamed person seems to shrink, as if to disappear from the eye of the self or others. Because of the intensity of this emotional state, and the global attack on the self-system, all that individuals can do when presented with such a state is to attempt to rid themselves of it. »⁴²

De même, la fierté peut porter sur une action particulière ou peut porter sur l'ensemble de ma personne. La langue française n'a pas de terme pour distinguer ces deux types d'émotions, Michael Lewis utilise le terme grec hybric⁴³ pour désigner cette saisie évaluative globale de soi⁴⁴; nous conservons ici ce terme pour éviter des confusions entre ces deux formes de fierté. Donc, à partir des critères proposés par Lewis nous sommes à même de définir un scénario évaluatif propre à plusieurs émotions auto-évaluatives :

–Culpabilité : échec à atteindre les normes, règles ou buts qui sont significatifs pour mon image personnelle, en raison d'un évènement qui est attribuable à une caractéristique particulière de ma personne.

–Honte : échec à atteindre les normes, règles ou buts qui sont significatifs pour mon image personnelle, en raison d'une caractéristique globale de ma personne.

⁴¹ Cf. Dweck & Leggett, 1988; Lewis 1992b; Weiner, 1986.

⁴² Lewis, 1995, in Minsky, 2006, p.39.

⁴³ « Hubris » dans le texte anglais.

⁴⁴ Cf. Lewis, 1992a, 2000.

–Fierté : succès à atteindre les normes, règles ou buts qui sont significatifs pour mon image personnelle, en raison d'un évènement qui est attribuable à une caractéristique particulière de ma personne.

–Hybris : succès à atteindre les normes, règles ou buts qui sont significatifs pour mon image personnelle, en raison d'une caractéristique globale de ma personne.

Même si nous pouvons questionner le choix terminologique de Lewis⁴⁵, nous devons constater que la saisie évaluative de soi implique différents processus cognitifs. Elle implique principalement :

- 1- la capacité de comparer nos comportements ou nos caractéristiques à un ensemble de normes, règles et buts qui provient en grande partie de la culture dans laquelle l'individu évolue;
- 2- la capacité de s'attribuer ces comportements (conscience de soi);
- 3- la capacité à avoir une image globale de soi. Donc une identité globale.

Dans l'ensemble de ces processus, attributions internes ou externes, comparaisons avec les normes, règles et buts, attributions globales ou spécifiques, nous rencontrons une relation avec l'image de soi. Comme j'ai tenté de le défendre au chapitre 2, il semble que les émotions auto-évaluatives jouent un rôle crucial dans la formation de l'image de soi – la honte peut me conduire à modifier l'image que j'ai de moi –, mais l'hypothèse que je veux exposer ici, c'est que l'image que nous avons de nous-mêmes influence également les processus cognitifs qui déterminent nos standards, normes et buts, ainsi que les

⁴⁵ On pourrait objecter que ce ne sont pas tous les échecs à atteindre les normes, règles ou buts en raison d'un évènement qui est attribuable à une caractéristique particulière de ma personne qui sont vécus comme de la culpabilité. Je ne me sens généralement pas coupable d'avoir échoué à un examen. Habituellement, nous associons la culpabilité à un groupe particulier d'action qui occasionne du tort à autrui. De même, l'usage courant du terme honte ne fait pas nécessairement référence à une attribution globale de ma personne. Je peux avoir honte d'une caractéristique particulière de ma personne comme de mes oreilles. Nous reviendrons sur ces considérations terminologiques plus loin.

différentes attributions qui vont moduler les émotions auto-évaluatives. Dans les pages qui suivent, je vais donc tenter de proposer mon propre modèle permettant de schématiser l'ensemble des processus qui président à la formation des émotions auto-évaluatives. Nous verrons alors que la relation émotion et image de soi est une relation complexe qui rappelle plus une fugue musicale que la relation causale linéaire.

7.5 La génération de l'émotion

7.5.1 Orientation de l'attention vers soi

Nous l'avons vu, les émotions auto-évaluatives se retrouvent dans un ensemble d'émotions faisant intervenir une certaine conscience de soi que nous avons désigné par le terme d'émotions réflexives. Dans ce groupe d'émotions, l'attention du sujet est tournée vers le soi. Plusieurs événements dirigent notre attention vers le soi plutôt que vers l'environnement externe. Une remarque d'autrui ou sa simple présence dans une pièce me conduit à faire plus attention à mon comportement. Pour désigner ce type de « vigilance à soi », la littérature parle de conscience de soi (« self-awareness⁴⁶ ») ou d'attention orientée vers soi (« self-focused attention⁴⁷ »).

Le modèle que je propose ici postule qu'une représentation de soi, implicite ou explicite, doit intervenir pour que les émotions auto-évaluatives puissent se manifester. Quand l'attention est dirigée vers le soi, activant ainsi la représentation de soi, l'individu peut alors établir une comparaison entre cette représentation et l'évènement générant l'émotion. Cette comparaison est nécessaire à l'émotion réflexive⁴⁸. Conséquemment, il semble conforme à ce modèle de postuler qu'un individu ne peut pas expérimenter une émotion

⁴⁶ Cf. Duval & Wicklund, 1972.

⁴⁷ Cf. Carver & Scheier, 1998.

⁴⁸ Tracy & Robins, 2004, p.111.

réflexive si son attention est dirigée exclusivement vers son environnement externe sans activation de sa représentation de soi. Ainsi, je ne vais pas ressentir de l'envie, de la jalousie, de l'empathie si un événement menace ma vie et attire toute mon attention sur cette menace.

Comment notre attention peut-elle être orientée vers le soi? L'attention peut être orientée automatiquement quand l'événement a déjà un historique de signification pour la représentation de soi. Ainsi un succès académique conduit un étudiant à orienter son attention sur lui-même. Quelque chose peut aussi spontanément attirer notre attention sur le soi, comme quand on s'aperçoit dans un miroir. Ainsi, des recherches sur la conscience de soi utilisent des miroirs pour orienter l'attention des sujets sur eux-mêmes⁴⁹. Nous pouvons également envisager que l'activation de la représentation de soi peut se faire à un niveau schématique indépendamment du niveau propositionnel. L'activation de la représentation de soi peut se faire même si le sujet veut éviter consciemment que cette activation ait lieu. Un étudiant qui échoue à un examen peut tenter d'éviter de penser explicitement à cet événement. Toutefois, la représentation de soi et de ses buts peut être activée, ce qui génère de la honte en dépit qu'il veuille se défendre contre cette émotion⁵⁰.

Une étude qui pourrait soutenir cette importance de l'orientation de l'attention sur soi dans la genèse des émotions autoréférentielles est l'étude de la psychologue Jennifer Beer⁵¹. Celle-ci montre que les patients souffrant de lésions du cortex orbital frontal ou préfrontal ne ressentent pas d'embarras en se comportant de façon socialement inappropriée à moins qu'ils voient leurs comportements sur vidéo.

« Patients with orbitofrontal damage, patients with lateral prefrontal damage, and healthy controls took part in an interpersonal task. After completing the task, participants'

⁴⁹ Cf. Buss, 1980; Duval & Wiklund, 1972; Scheier & Carver, 1977.

⁵⁰ Tracy & Robins, 2004, p.111.

⁵¹ Cf. Beer et al. 2002, 2006.

self-monitoring was increased by showing them a videotape of their task performance. In comparison to healthy controls and patients with lateral prefrontal damage, orbitofrontal damage was associated with objectively inappropriate social behaviour. Although patients with orbitofrontal damage were aware of social norms of intimacy, they were unaware that their task performance violated these norms. The embarrassment typically associated with inappropriate social behaviour was elicited in these patients only after their self-monitoring increased from viewing their videotaped performance »⁵².

Nous pouvons présumer que le fait de pouvoir se voir sur vidéo favorise l'orientation de l'attention vers soi, chez des personnes qui ont perdu cette capacité d'orienter automatiquement leur attention vers soi. Dans des situations non pathologiques, la simple conscience du regard de l'autre, ou même l'imagination du regard de l'autre, peut également jouer ce rôle d'attirer notre attention sur soi-même et déclencher des émotions réflexives. Pour revenir au vocabulaire du chapitre précédent, une activité au niveau propositionnel est susceptible d'activer un schème. Ceci pourrait expliquer pourquoi certains ont pensé que le regard de l'autre est nécessaire pour ressentir de la honte.

7.5.2 Signification pour l'image de soi

Dans l'ensemble des émotions réflexives, les émotions auto-évaluatives se distinguent des autres émotions réflexives (comme la gêne, la jalousie, l'empathie), et des autres émotions dans leur ensemble, par le fait que l'événement déclencheur est significatif pour l'image de soi. Quand notre attention est dirigée vers soi, un événement peut être évalué en fonction du fait que cet événement particulier est important ou significatif dans la façon dont la

⁵² Beer et al. 2006, p.873.

personne se perçoit, ou voudrait se percevoir, quelque chose qui est important pour son identité narrative.

L'identité personnelle est étroitement liée à un ensemble de normes, règles et buts. Cet ensemble nous fournit un modèle du soi idéal auquel nous confrontons notre soi actuel. Nous avons tous des croyances concernant ce qui est acceptable pour les autres et pour nous-mêmes en lien avec des normes d'action, de pensées, ou même d'émotions. Ainsi, je peux considérer que la peur est inappropriée face à la mort, ou qu'il ne faut pas avoir honte d'être sensible. Cet ensemble de croyances, plus ou moins conscient, est vraisemblablement acquis, au moins en grande partie, à travers la socialisation dans une culture donnée. Ces normes peuvent varier d'une société, d'un sous-groupe social, d'une époque, un groupe d'âge à l'autre, etc. Comme l'ont démontré la psychologue Deborah Stipek et ses collègues⁵³, à deux ans un enfant a intégré les normes et règles de ses parents, c'est-à-dire qu'il connaît ces normes et ces règles et qu'il n'a pas besoin de la présence d'un autre pour réagir à celles-ci; nous dirons qu'elles sont intégrées au niveau schématique. Il semble qu'à l'âge d'un an, les enfants commencent à apprendre des modèles d'actions qui reflètent les normes de sa culture. Dans sa seconde année de vie, les enfants montrent une compréhension concernant les comportements appropriés ou inappropriés⁵⁴. Il n'est pas audacieux de penser que l'acquisition de ces normes, standards et buts se poursuit dans l'ensemble de la vie de l'individu. De plus, nous l'avons posé dans notre chapitre sur la cohérence identitaire⁵⁵, le besoin de maintenir une image cohérente de soi est en lui-même un but qui est intégré par le sujet dans sa recherche de sécurité.

Le fait que les émotions auto-évaluatives et les émotions de bases font intervenir des ensembles différents de buts permet d'expliquer plusieurs conflits

⁵³ Cf. Stipek, Recchia & McClintic, 1992.

⁵⁴ Cf. Heckhausen, 1984; Kagan, 1981.

⁵⁵ Chapitre 4.

émotionnels ainsi que des émotions de second ordre, c'est-à-dire des émotions qui portent sur d'autres émotions. Un même phénomène peut activer aussi bien une émotion de base qu'une émotion auto-évaluative. Ainsi, la peur des serpents, et des animaux rampants en général, est liée à un but de survie de l'organisme et est probablement fixée par les mécanismes évolutifs chez l'être humain. Toutefois, si je fais une balade en nature avec ma copine, la conscience de sa présence active mon attention sur mon image personnelle qui est liée avec certaines normes que j'ai intégrées, peut-être un stéréotype masculin de courage. La vue d'une couleuvre va certainement activer une émotion de base, mais peut également être significative pour l'image de soi en fonction des normes et des buts que j'ai intégrés. Mon action par rapport à la couleuvre peut alors déclencher une émotion auto-évaluative. Je peux vaillamment affronter la couleuvre et être fier de moi, ou partir en courant et avoir honte d'avoir échoué à maintenir une image de moi comme mâle protecteur. Nous pouvons supposer que le choix de mon action va être déterminé en partie par ma capacité à ressentir de telles émotions. À la limite, un but « identitaire » peut prendre le dessus sur un but de survie et compromettre la survie de l'individu. Un individu peut mettre sa vie en péril pour sauver une autre personne en danger.

Toutefois, comme nous le verrons bientôt, un événement peut être significatif pour l'image de soi et procurer une émotion qui n'est pas auto-évaluative et qui se manifeste comme une émotion de base. Je peux être en colère à cause d'un affront que je juge subir ou être joyeux à cause d'un honneur qu'on m'accorde. Disons simplement que, pour qu'une émotion auto-évaluative puisse se manifester, l'événement déclencheur doit avoir une signification pour l'image que l'individu a de lui-même.

7.5.3 Valence émotive de l'événement

Comme nous venons de le voir, ce qui permet de déterminer qu'un événement est significatif pour l'image de soi, est le fait que l'événement est conforme ou non avec ce que nous pourrions appeler les standards identitaires; c'est-à-dire l'ensemble des normes, règles et buts auxquels nous cherchons à nous conformer, y compris le but de cohésion identitaire. Au niveau le plus simple, nous pouvons poser qu'une émotion auto-évaluative positive est suscitée par l'évaluation de la conformité d'un événement avec les standards identitaires, une émotion négative étant suscitée par la non-conformité d'un événement avec ces mêmes standards identitaires. L'émotion prend la valence de l'évaluation, une émotion positive est suscitée par un événement qui est conforme à nos standards, l'inverse dans le cas d'une émotion négative. Cela permet, entre autres, d'expliquer pourquoi le critère de Copp pour délimiter l'identité est correct. La conformité ou non de l'événement avec les standards identitaires intégrés par l'individu est à l'origine des émotions auto-évaluatives; les émotions auto-évaluatives révèlent donc ce qui est significatif pour notre image de soi.

Comment cette conformité avec nos standards identitaires est-elle évaluée? Comme nous venons de le voir, un événement active la représentation que l'individu a de lui-même. Cette représentation est liée à plusieurs aspects de l'identité de l'individu. Ces aspects incluent évidemment l'image actuelle de l'individu, la représentation qu'il a de lui-même, mais aussi ses buts et ses projets, la façon dont il voudrait être perçu par les autres – ce que la littérature appelle une « image idéale de soi ». Ainsi, l'échec à un examen peut amener un étudiant à activer une représentation de soi comme un étudiant qui échoue. Pour déterminer la conformité à ses buts, cette représentation est comparée avec une représentation relativement stable de lui-même qu'est son identité narrative, cette représentation inclut, entre autres, une représentation actuelle de soi (je suis un bon étudiant, par exemple) et une représentation idéale de soi (je

voudrais être un bon étudiant et j'agis pour devenir un bon étudiant)⁵⁶. Compte tenu de la façon dont l'individu se perçoit, ou de ses projets, l'échec à un examen peut entraîner des réactions émotives diverses. Dans notre exemple, l'étudiant peut noter une incohérence entre l'image qu'il a de lui-même présentement et l'image qu'il a intégrée à son identité narrative. Cette non-conformité de l'événement avec l'image qu'il a de lui-même va alors engendrer une émotion négative. À l'inverse, un succès pour un étudiant qui se perçoit comme un mauvais étudiant, mais qui désire devenir un bon étudiant sera susceptible d'engendrer une émotion positive malgré la dissonance cognitive.

L'évaluation de la conformité aux standards identitaires peut donc être très complexe. La conformité ou la non-conformité de l'événement peut être évaluée avec une grande variété d'aspects de la représentation que nous avons intégrés à notre identité narrative. L'individu peut avoir une représentation idéale de soi qui n'est pas nécessairement conforme à la représentation actuelle. Je peux me percevoir comme un mauvais étudiant et désirer devenir un bon étudiant. Dans ce cas, un succès va être vu comme conforme à un but identitaire, devenir un bon étudiant, et susciter une émotion positive, mais non conforme avec le besoin de maintenir une image cohérente. Cela va éventuellement conduire à un réajustement de l'image de soi. Il se pourrait également que le réajustement de l'image de soi rencontre une forte résistance et que l'étudiant soit ainsi amené à considérer son succès comme non mérité. C'est ce que nous verrons quand nous parlerons de la question de l'attribution⁵⁷. De plus, nous avons vu dans notre présentation de l'identité narrative que l'image que nous avons de nous-mêmes n'est pas nécessairement un tout unifié. J'ai différents buts, différents rôles, différentes images de moi que je tente

⁵⁶ Pour une discussion de la relation entre les émotions auto-évaluatives et la représentation de soi dans une perspective non narrative, cf. Higgins, 1987, Tracy & Robins, 2004, p. 112.

⁵⁷ Nous l'avons vu, Prescott Lecky postulait que l'événement qui s'intègre bien à mon identité narrative est vécu positivement, l'événement qui s'intègre difficilement est vécu négativement, mais les choses semblent toutefois plus complexes.

d'unifier dans une image cohérente, mais cette cohérence n'est toujours qu'idéale. Ainsi pour un individu un succès financier peut être conforme avec l'image qu'il veut entretenir de lui-même comme un être brillant et habile, mais être non conforme avec l'image de l'homme de gauche épris d'équité qu'il cherche à entretenir à la vue des autres. Ces tensions vont venir jouer un rôle dans le type d'attribution que l'individu va faire de l'événement en relation avec lui. Je reviendrai très bientôt sur cet aspect.

Enfin, une autre composante importante du processus autoévaluatif est en lien avec l'intégration de ce qui constitue un succès ou un échec à atteindre ses standards. La façon dont nous déterminons le succès ou l'échec à atteindre nos standards est également un processus complexe. Ici encore, il semble exister une relation entre l'image que nous avons de soi et cette attribution en termes de succès ou d'échec. L'image que nous avons de nous-mêmes influence les standards que nous considérons devoir atteindre et les buts que nous nous donnons. Comme je l'ai déjà mentionné, pour certains étudiants un B est vu comme un succès, pour d'autres il s'agit d'un échec. De plus, cette influence est réciproque, l'évaluation de notre action en terme de succès ou d'échec est un aspect déterminant de l'organisation de nos projets et la détermination de nouveaux buts et projets. Une série d'échecs dans un projet académique peut conduire un étudiant à réévaluer la pertinence de son projet de poursuivre des études supérieures, par exemple. Le modèle qui va être proposé devra pouvoir rendre compte de ces influences.

7.6 Type d'attribution de l'émotion

7.6.1 Attribution interne ou externe

Après avoir déterminé si l'événement est significatif pour l'image de soi, le sujet doit ensuite déterminer la cause de l'événement. Nous avons vu que

l'objet intentionnel de l'émotion auto-évaluative est le sujet. Dans ce type d'émotion, ce n'est pas tant l'événement déclencheur qui est évalué en lui-même que le sujet de l'émotion. Je me sens coupable, c'est moi l'objet intentionnel de l'émotion. Je perçois mon action comme condamnable, mais la culpabilité ne peut se manifester que par rapport à mon action ou à une action pour laquelle je m'attribue une responsabilité quelconque. Nous dirons que la culpabilité nécessite une attribution à une cause interne, par opposition à externe. Pour qu'un stimulus, une action par exemple, suscite une émotion de culpabilité, l'individu doit considérer être la cause de cette action, il doit se voir comme responsable de l'action. Ce que nous avons appelé une attribution interne, par opposition à une attribution externe, ou une absence totale d'attribution. Par exemple, je suis en colère contre Paul parce qu'il m'a volé ma voiture, la cause de ma colère est externe. À l'inverse, je me sens coupable d'avoir frappé Paul, ma culpabilité porte sur mon action, la cause de ma culpabilité est interne⁵⁸.

Déterminer la cause de l'événement implique un ensemble d'évaluations. La question de l'attribution pourrait se formuler ainsi : « suis-je responsable d'une certaine façon de l'événement? » L'usage du terme « responsable » doit être compris ici dans un sens large et non pas uniquement dans le sens de responsabilité morale, je peux me sentir coupable d'une action sans avoir eu l'intention délibérée de faire l'action, je peux me sentir coupable d'un accident. De même, je peux avoir honte⁵⁹ d'avoir échoué à mon examen, mais ne pas me sentir pleinement « responsable » de cet échec. Nous pourrions donc dire plus simplement : « est-ce que cela s'est produit à cause de moi? »

Généralement, une émotion auto-évaluative se produit quand l'individu

⁵⁸ On pourrait me faire remarquer que je peux être fier des succès de mon fils, ce qui semble évidemment externe. Mais je ne peux parler de fierté, ou de honte, que dans la mesure où l'objet de mon émotion fait partie de mon identité (Cf. chapitre 2); nous pouvons aussi éventuellement suggérer que je peux m'attribuer un certain crédit pour son succès ou son échec.

⁵⁹ Plus loin je parlerai plutôt de gêne pour ce type de situation afin de la distinguer d'une évaluation plus globale de soi auquel je réserve le terme de honte.

attribue l'événement déclencheur de l'émotion à une cause interne⁶⁰. Des études montrent que l'attribution interne d'échec tend à produire la culpabilité et la honte, l'attribution interne d'un succès produit de la fierté⁶¹. À l'inverse, attribuer un événement à une cause externe conduirait à une émotion qui se manifeste sous la forme d'une émotion de base⁶². Une émotion de base comme la colère ou la joie peut être générée quand un événement est significatif pour mon image de moi et mes buts identitaires, mais que je ne peux pas ou ne veux pas m'en attribuer la cause. Il existe de nombreuses situations où notre attention est tournée vers l'image de soi et que notre image de soi est menacée par un événement extérieur, comme une insulte provenant d'un collègue de travail ou un ami. Dans ce cas, l'émotion se manifeste comme une émotion de base⁶³. L'émotion sous la forme d'une émotion de base peut également se manifester en lien avec une de mes actions, si j'attribue la cause de mon action à un objet extérieur. Je peux être en colère contre mon professeur pour mon échec scolaire, attribuant cet échec à son injuste sévérité à mon égard. Enfin, je peux aussi être heureux d'un honneur qu'on m'accorde, mais ne pas croire que je le mérite. Conformément à la théorie de la cohérence identitaire, nous pouvons postuler que cette attribution dépend grandement de l'image que l'individu a de lui-même, aussi bien au niveau schématique que propositionnel. Ainsi, dans un domaine particulier, ou de façon générale, un individu qui intègre une image positive de soi au niveau schématique aura plus de facilité à s'attribuer ses succès, et inversement pour une personne qui a une piètre estime d'elle-même. Au niveau propositionnel, une action qui s'intègre difficilement à mon scénario narratif pourrait donner lieu à des stratégies de rationalisation comme ceux présentés au chapitre 4.

Ainsi, les études en psychologie sur cette question de l'attribution

⁶⁰ Cf. Lewis, 2000; Tangney & Dearling, 2002; Weiner, 1985.

⁶¹ Cf. Weiner, 1985; Weiner, Graham & Chandler, 1982.

⁶² Cf. Russell & Mc Auley, 1986.

⁶³ Cf. Markus et Kitayama, 1991.

interne versus l'attribution externe de nos comportements⁶⁴ montrent que, très souvent, les individus qui échouent à atteindre leurs standards ne vont pas s'attribuer cet échec à eux-mêmes. Afin de maintenir l'estime de soi, ils vont alors expliquer leurs échecs en termes de chance ou malchance ou en fonction des actions des autres⁶⁵. Toutefois, une multitude d'autres facteurs peuvent contribuer à l'attribution de l'action de façon interne ou externe. Ces facteurs vont de la situation à des caractéristiques de la personne. Certaines personnes ont plus tendance à se blâmer elles-mêmes, peu importe ce qui arrive. Encore une fois, à partir de ce que nous avons dit concernant la théorie de la cohérence identitaire, nous pouvons postuler que l'individu aura d'autant plus tendance à s'attribuer une action quand celle-ci sera cohérente avec l'image qu'il a de lui-même. Autrement dit, l'individu aura plus de facilité à s'attribuer une action si celle-ci est cohérente avec son scénario narratif et à son image implicite de soi. À l'inverse, si le sujet est l'auteur de l'action et que celle-ci s'intègre difficilement à l'intérieur de son scénario narratif, il peut alors faire appel aux stratégies de réduction de la dissonance cognitive dont l'attribution externe peut faire partie. L'étudiant qui obtient une mauvaise note, mais qui se perçoit comme un bon étudiant, si le contexte lui en donne l'opportunité, aurait tendance à attribuer son échec à un facteur extérieur. Toutefois, si cela lui est impossible, il devra éventuellement modifier son image de soi. Ainsi, des études concernant les causes de l'échec ou du succès dans le domaine académique montrent que la tendance à s'attribuer ses succès ou ses échecs est fortement différenciée au niveau du genre⁶⁶. Au niveau académique, les garçons ont plus tendance à s'attribuer leur succès et à attribuer leurs échecs à des causes extérieures; les filles ont plus tendance à s'attribuer leurs échecs, mais voir des facteurs extérieurs comme source de leurs succès. Cette attribution différenciée constatée par les chercheurs pourrait peut-être s'expliquer en partie

⁶⁴ Cf. Werner, 1986.

⁶⁵ Cf. Seligman, 1975; Peterson & Seligman, 1984.

⁶⁶ Cf. Dweck and Leggett, 1988.

par certains modèles sociaux intégrés, au niveau schématique, à leurs identités respectives. Encore une fois, l'analyse de tels mécanismes est complexe et relève de la psychologie expérimentale, nous voulons ici simplement postuler que l'image que nous avons de nous-mêmes peut venir influencer sur la nature de l'attribution de l'action en terme interne ou externe.

Il est possible que l'attribution interne ou externe n'influence pas le type de réponse physiologique. Nous pouvons envisager que les émotions de base et les émotions auto-évaluatives génèrent le même type de réponses physiologiques, mais le type d'attribution entraîne que cette réponse physiologique est vécue différemment. Ce que représente l'émotion, sa signification pour l'individu, sera très différent en fonction de l'attribution⁶⁷.

Les événements dont nous parlons ici sont principalement des événements, des actions ou des situations, qui sont extérieurs à moi-même, mais qui me conduisent à porter un regard sur moi-même et m'attribuer ou non certaines qualités. Mes succès et mes échecs à atteindre les standards que j'ai intégrés jouent un rôle sur l'image que j'ai de moi-même et entrent dans la saisie évaluative de soi. Nous l'avons vu au chapitre 2, les émotions auto-évaluatives servent de base à la construction de l'image de soi. J'avais alors introduit ce terme d'émotion auto-évaluative pour désigner l'ensemble des émotions qui jouent un rôle dans l'image que nous avons de nous-mêmes. Ce groupe d'émotions inclut toutes les émotions positives ou négatives qui sont en lien avec des caractéristiques de ma personne. Ces émotions ne concernent donc pas toujours mes actions, mais également des caractéristiques de ma personne pour lesquelles je ne peux pas affirmer être la cause. Ainsi, certains aspects de mon apparence physique, mon genre, la couleur de ma peau ou mon appartenance à une nation peuvent également faire l'objet d'une évaluation en fonction des standards que j'ai intégrés. Ces caractéristiques peuvent alors donner lieu à des

⁶⁷ Cf. chapitre 1, section 1.6.

émotions auto-évaluatives et ainsi représenter des caractéristiques identitaires⁶⁸. Ruwen Ogien fait remarquer que les philosophes ont souvent observé que dans la honte nous nous comportons comme si nous étions responsables de ce qui ne dépend pas de nous :

« Nous nous reprochons des choses qui ne sont pas l'effet de nos actions intentionnelles. On peut avoir honte d'être vieux, chauve, d'origine misérable, c'est-à-dire de peines physiques ou sociales que personne n'aurait pu, semble-t-il, s'infliger intentionnellement. »⁶⁹

Ainsi, il peut arriver qu'un événement me conduise à orienter mon attention sur une caractéristique que je possède, que je crois posséder, ou que je rattache d'une quelconque façon à moi. Une remarque d'un tiers peut orienter mon attention sur mon apparence physique. De même, un événement social peut me conduire à orienter mon attention sur le fait que j'appartiens à une certaine communauté. Ces événements, en orientant mon attention sur ces caractéristiques, peuvent éventuellement générer une expérience émotive. En fonction des standards que j'ai intégrés, je peux être gêné de mon apparence physique ou avoir honte de mon appartenance à un groupe social. Même si je ne me perçois pas comme la cause d'un phénomène, je peux ressentir une émotion auto-évaluative si l'objet intentionnel de l'émotion est moi-même ou une caractéristique que je rattache à moi-même. Par conséquent, l'ensemble des émotions auto-évaluatives inclut également la honte ou la fierté d'appartenir à une nation, la gêne ou la fierté de posséder certaines caractéristiques physiques, etc. L'ensemble des émotions auto-évaluatives serait donc plus étendu que ce que Lewis désigne par l'appellation de « self-conscious evaluative emotion »⁷⁰.

En résumé, quand un événement est en lien avec les normes, standards et buts intégrés par l'individu, le type d'émotions qui sera généré dépend de

⁶⁸ Cf. chapitre 2.

⁶⁹ Ogien, 2002, p.117.

⁷⁰ Cf. Lewis, 1992a, 2000.

l'attribution de la cause de l'événement. Si je m'attribue la cause de l'événement, l'émotion prendra la forme d'une émotion auto-évaluative, si je ne m'attribue pas la cause de l'événement, nous aurons alors une émotion qui prendra la forme d'une émotion de base, à moins que l'objet intentionnel de l'émotion soit une caractéristique que je rattache à moi. Ainsi, dans l'échec d'un examen, l'objet intentionnel de l'émotion est extérieur à moi, mais l'événement pourra procurer une émotion auto-évaluative si je considère être la cause de cet échec. Toutefois, la forme de mon nez, même si je ne considère pas en être la cause, pourra générer une émotion auto-évaluative puisque l'objet intentionnel de l'émotion est moi-même ou une caractéristique que je rattache à moi.

7.6.2 Attribution globale ou spécifique

Une fois déterminée que nous avons à faire à une émotion auto-évaluative, un autre type d'attribution entre en jeu afin de différencier le type d'émotion auto-évaluative. Cette seconde attribution concerne la portée de la saisie évaluative. Nous pouvons ainsi distinguer une attribution « globale » d'une attribution « spécifique »⁷¹. La distinction dont il est question ici pourrait se formuler ainsi : l'objet intentionnel de l'émotion auto-évaluative est-il la personne dans son ensemble, le soi global, ou un aspect particulier de la personne? Pour revenir à l'exemple de l'étudiant qui échoue à son examen, celui-ci peut attribuer son échec à son manque global d'intelligence ou, plus particulièrement, à son manque d'habileté mathématique, sans dévaluer globalement son intelligence. Par exemple, pour une action particulière qui fait l'objet d'une évaluation interne et qui est perçue comme un échec, l'individu peut faire une saisie évaluative globale de sa personne. L'individu s'évalue alors négativement de façon globale, il peut ainsi utiliser des phrases du type : « je suis ignoble d'avoir agi ainsi », « je suis un cancre », etc. Nous pourrions dire

⁷¹ Cf. Beck, 1967, 1979; Seligman, 1975.

qu'il procède à une saisie évaluative globale de soi. Pour sa part, une attribution spécifique consiste à une propension à évaluer spécifiquement son action sans nécessairement que cela conduise à une évaluation globale de sa personne. Ce n'est pas le « soi total » qui fait l'objet de l'évaluation, c'est l'action spécifique qui est jugée : « j'ai mal agi, je ne devrais plus le refaire »; « je n'ai pas assez étudié ». L'objet intentionnel de l'émotion est une action particulière de la personne et non pas la personne dans sa globalité. Il est intéressant de remarquer que le caractère global ou spécifique de l'attribution semble se refléter dans le langage courant par l'usage du verbe « être » pour l'attribution globale (« je suis un cancre ») et « avoir » pour l'attribution plus spécifique (« je n'ai pas assez étudié »).

Encore ici, nous pouvons postuler des relations complexes entre le type d'attribution et l'image de soi. Une tendance à l'attribution globale pour les événements négatifs ne s'accompagne généralement pas du même type d'attribution pour les événements positifs. Il y a des raisons de penser que l'attribution globale ou spécifique est en lien avec la façon dont l'action cadre avec l'image que l'individu a de lui-même. Un individu avec une piètre image de soi va pouvoir intégrer plus facilement un événement négatif dans l'image globale qu'il a de lui-même, et inversement pour quelqu'un qui a une image positive de lui-même. Cela semble également corroborer par des observations empiriques. Les individus dépressifs vont intégrer globalement des émotions négatives de façon plus stable que la personne non dépressive⁷². Comme nous l'avons posé dans le schéma précédent, le type d'émotion auto-évaluative peut alors être partagé à partir de cette distinction. La honte et l'hybris étant associées à une attribution globale, la culpabilité et la fierté (fierté orientée sur un achèvement particulier) étant plus associées à une attribution spécifique. Comme nous l'avons fait remarquer plutôt, Lewis parle de culpabilité quand nous échouons à atteindre les normes, règles ou buts qui sont significatifs pour

⁷² Cf. Beck, 1979.

notre image personnelle, en raison d'un évènement qui est attribuable à une caractéristique particulière de notre personne. Toutefois, une action peut entraîner une certaine émotion auto-évaluative négative sans entraîner de la culpabilité si je m'attribue l'action de façon particulière, mais que je ne considère pas que cette action a entraîné des conséquences négatives sur autrui. Nous considérons alors plus cette émotion comme de la gêne que de la culpabilité. Ainsi, je peux être gêné d'avoir négligé momentanément mon apparence physique sans me sentir coupable. Je préfère donc, à l'instar d'un auteur comme John Rawls, conserver le terme de culpabilité pour désigner une émotion liée à un événement qui entraîne des conséquences pour autrui⁷³. La culpabilité serait un sous-ensemble des émotions auto-évaluatives pour lesquelles nous faisons une attribution particulière.

L'attribution de nos actions, aussi bien interne/externe ou globale/spécifique, dépend de nombreux facteurs qui sont influencés par l'image de soi. Il en va autrement des caractéristiques physiques de l'individu ou de son appartenance à un groupe comme une nation, un genre (homme, femme) ou son orientation sexuelle, par exemple; nous avons vu que ces caractéristiques peuvent donner lieu à des émotions auto-évaluatives en fonction des standards

⁷³ Ainsi, selon John Rawls la honte se manifeste quand nous considérons ne pas être à la hauteur de l'idéal moral que nous nous sommes fixé, la culpabilité quand nous commettons une action qui porte atteinte à autrui. Pour nous sentir coupable nous devons être coupable d'une action qui a eu un impact sur autrui, la honte non : « Il est intéressant d'observer les différences entre les sentiments de honte morale et de culpabilité. Bien que tous les deux puissent avoir la même action comme cause, elles ne s'expliquent pas de la même façon. Imaginons par exemple quelqu'un qui triche ou qui se comporte lâchement et qui ensuite éprouve à la fois de la culpabilité et de la honte. Il se sent coupable parce qu'il a agi à l'encontre de son sens du juste et de la justice. En agissant mal pour satisfaire ses intérêts, il a violé les droits d'autrui et son sentiment de culpabilité sera plus intense s'il a des liens d'amitié et de coopération avec ceux auxquels il a nui. Il s'attend à ce que les autres éprouvent du ressentiment et de l'indignation à l'égard de sa conduite et craint leur juste colère et les représailles possibles. Cependant, il ressent aussi de la honte parce que sa conduite montre qu'il a échoué dans la réalisation du bien que représente la maîtrise de soi et qu'il n'a pas été digne des associés dont il dépend pour renforcer le sentiment de sa propre valeur. Il a peur que ceux-ci le rejettent et le trouvent méprisable, ridicule. Sa conduite a révélé une absence des excellences morales qu'il estime et auxquelles il aspire » (Rawls, *Seuil*, 1997, p.485).

intégrés par l'individu, même si nous ne considérons pas en être la cause. De plus, ces caractéristiques peuvent également faire l'objet d'une attribution globale ou spécifique. Ainsi, la gêne que nous pouvons ressentir face à certaines de nos caractéristiques physiques semble être une attribution spécifique. Nous disons habituellement : « j'ai un grand nez »; et non pas : « je suis un grand nez ». Alors que pour l'appartenance à un groupe l'attribution semble être une attribution globale : « je suis Québécois », « je suis un homme ». Cette attribution globale ou spécifique ne modifie pas en elle-même la manifestation émotive, mais influence plutôt l'interprétation que l'individu va faire de cette expérience émotive et ce que l'émotion représente pour lui-même. Je ressens une émotion positive face à mon action et je l'interprète comme de la fierté. Cette fierté peut avoir comme objet ma personne de façon globale (ce que Lewis appelle l'hybris) ou mon action particulière. Bien que le langage courant utilise souvent indifféremment le terme honte pour désigner l'attribution globale ou spécifique (j'ai honte de mes cheveux ou j'ai honte de ma nationalité), je propose d'utiliser le terme gêne pour désigner l'émotion auto-évaluative négative qui est associée à une attribution spécifique⁷⁴. Le terme honte désignera l'attribution globale. Nous parlerons donc plus de la gêne pour une caractéristique physique particulière ou un comportement momentané pour lequel nous n'attribuons pas une cause globale. Il s'agit ici d'une simple convention qui nous permet de bien distinguer le type d'attribution auquel nous faisons référence. Cette convention nous permet alors de distinguer les attributions globale ou spécifique aussi bien pour les émotions auto-évaluatives positives que négatives (figure 7.2).

⁷⁴ Le terme « embarras » aurait pu être utilisé, mais dans le vocabulaire québécois c'est le terme « gêne » qui est utilisé généralement pour décrire ce type d'expérience émotive. Nous allons dire spontanément : « je suis gêné de mes oreilles », « je suis gêné de ma note d'examen ».

	Émotions auto-évaluatives positives	Émotions auto-évaluatives négatives
Attribution globale	Hybris	Honte
Attribution spécifique	Fierté	Gêne

Figure 7.2 *Types d'émotions en fonction de la nature de l'attribution*

Notons que certains auteurs établissent également une distinction entre une attribution stable ou ponctuelle⁷⁵. La stabilité concerne la question de savoir en quoi l'événement est causé par quelque chose de stable et constant chez la personne, comme une habileté, ou ce que l'individu considère comme un trait de caractère, ou par quelque chose d'instable, comme un effort dans une situation particulière. Ainsi, l'étudiant qui échoue à son examen de mathématique peut attribuer son échec à un manque d'intelligence, attribution stable, ou à son manque d'étude, attribution que nous pourrions qualifier de ponctuelle. Nous proposons de mettre de côté cette distinction dans notre modèle puisque, bien que la globalité et la stabilité soient conceptuellement indépendantes, des études semblent montrer qu'elles sont fortement corrélées. Les causes stables sont plus souvent perçues comme globales et les causent instables comme particulières⁷⁶. Nous pourrions donc parler indifféremment d'attribution globale ou stable et d'attribution particulière ou instable.

7.7 Renforcement ou modification de l'image de soi

Enfin, l'émotion, en tant que saisie évaluative globale ou spécifique, joue un rôle dans la construction de l'image de soi. Si une émotion qui porte sur le soi global est cohérente avec l'image que l'individu a de lui-même celle-ci va

⁷⁵ Cf. Weiner & Kukla, 1970; Brown & Weiner, 1984; Peterson, 1991; Tangney et al., 1992, Weiner et al., 1982;

⁷⁶ Cf. Peterson, 1991; Brown & Weiner, 1984; Niedhenthal, Tangney, & Gavanski, 1994; Tangney et al., 1992; Weiner et al., 1982; Weiner & Kukla, 1970.

venir renforcer l'image de soi. À l'inverse, une émotion incohérente va venir modifier l'image qu'il a de lui-même. Cela implique alors que l'individu n'a pas pu faire une attribution externe de l'événement, ni une attribution spécifique. Comme nous l'avons spécifié plus haut, l'attribution spécifique peut elle aussi influencer le processus de formation de l'image de soi. Ainsi, la culpabilité peut venir influencer sur l'image que j'ai de moi. Ces modifications ou renforcements de l'image de soi peuvent, à leur tour, influencer d'autres expériences émotives.

Il est difficile de déterminer si les différents types d'attributions – globale ou particulière, interne ou externe – sont entièrement déterminés au niveau schématique ou si le niveau propositionnel exerce une influence directe sur ces attributions. Nous avons vu qu'une émotion ne peut être générée que si elle active une représentation au niveau schématique. Mais une fois l'émotion générée, l'individu doit interpréter son expérience émotive. L'expérience émotive est vécue différemment en fonction du type d'attribution qui s'y rattache. Il est très différent de se sentir coupable d'une action particulière, que nous voyons comme circonstancielle, d'avoir honte globalement de soi. Nous pouvons toutefois suggérer que cette différence dépend, en grande partie, de l'interprétation que nous faisons de notre expérience émotive. La différence entre ces différentes émotions ne se situerait pas nécessairement dans le type de réaction physiologique qu'elles génèrent initialement, mais plutôt dans la signification que cette expérience occupe dans le regard que l'individu porte sur lui-même. Cela rejoindrait l'hypothèse des dossiers de calibration de Jesse Prinz que nous avons vue au premier chapitre.

Toutefois, cette interprétation qui est faite de l'expérience émotive pourrait alors venir influencer le déroulement de celle-ci et l'alimenter ou la désamorcer. Ainsi, si un événement qui est perçu comme significatif pour l'image de soi génère une expérience émotive, cette expérience est alors interprétée comme ayant une cause externe ou interne (par exemple, je suis

responsable ou non de mon échec scolaire), à ce moment l'expérience est interprétée comme tournée vers soi ou vers l'extérieur. Si elle est tournée vers soi, nous devons ensuite déterminer si l'événement est attribuable à une circonstance particulière ou à une caractéristique globale de notre personne. Ce que nous avons vu au chapitre 4 suggère que ce type d'attribution pourrait dépendre grandement, mais non exclusivement⁷⁷, de la façon dont l'événement s'intègre à notre scénario narratif. Si notre identité narrative nous conduit à attribuer notre expérience émotionnelle à une caractéristique globale de la personne, je vais interpréter mon émotion comme de la honte ou de l'hybris. De même, un événement qui ne cadre pas du tout avec une attribution externe d'une même expérience émotionnelle négative ne sera pas interprété comme une émotion auto-évaluative, mais comme une émotion de base (je pourrais être en colère contre le responsable de mon échec, par exemple). Cette interprétation est alors susceptible d'alimenter l'expérience émotionnelle et créer une boucle de rétroaction. Par exemple, si je considère que Paul est responsable de mon échec, mon attention va se tourner vers Paul et alimenter ma colère. Si je me perçois comme responsable de mon échec, mon attention vers moi sera accentuée, et cela alimentera mon émotion auto-évaluative. Donc, si nos émotions peuvent être influencées par des jugements, l'interprétation que nous faisons de l'expérience émotionnelle peut venir l'influencer. Nous avons donc une dynamique d'influences réciproques que je vais maintenant tenter de schématiser.

7.8 Proposition d'un modèle global

À partir des distinctions établies précédemment, je suis maintenant à même de suggérer un modèle général de la relation entre les émotions auto-évaluatives et l'identité narrative. Pour ce faire, je propose de diviser la

⁷⁷ Les caractéristiques de la situation jouent également un rôle important dans l'interprétation de la situation, c'est ce que nous avons désigné au chapitre 3 comme les contraintes de la réalité.

dynamique sous-jacente à la formation des émotions auto-évaluatives en trois blocs de processus cognitifs. Un premier qui est à l'origine de la génération de l'expérience émotive. Un second qui détermine la signification pour l'individu de l'expérience émotive. Un troisième qui détermine l'impact de l'expérience émotive sur l'identité narrative. Je serai alors à même de proposer un modèle qui schématise les différents processus en jeu dans la formation et le maintien des émotions auto-évaluatives.

7.8.1 Génération de l'émotion significative pour l'image de soi

Dans un premier temps, la génération de l'émotion auto-évaluative dépend de deux processus :

- l'activation de l'attention sur soi;
- la comparaison de l'évènement avec les standards identitaires.

L'activation de l'attention sur soi implique qu'un événement (une action, une parole, une pensée...) oriente l'attention de l'individu sur lui-même. Comme il a été mentionné plus haut, plusieurs facteurs peuvent conduire à orienter son attention sur soi. Par exemple, il peut s'agir d'une remarque d'un tiers à son endroit, la conscience du regard d'autrui, la vue de sa propre image (une photo, une vidéo, un miroir) ou simplement l'imagination du regard d'autrui. Un événement qui n'est pas associé à une activation de l'attention sur soi ne pourra pas produire une émotion auto-évaluative, et cela même si l'évènement est une action dont l'individu est lui-même la cause. Cela implique, entre autres, qu'un individu ne va pas se sentir coupable d'une action tant qu'il ne porte pas son attention vers lui-même (en imaginant le regard d'autrui, par exemple). Un événement qui n'est pas associé à une activation de l'attention sur soi peut entraîner une émotion, mais cette émotion ne sera pas une émotion auto-

évaluative. Il pourrait s'agir d'émotions de base, comme la peur ou la joie, ou d'émotions plus complexes, comme l'indignation ou la jalousie. Comme il a déjà souligné, cette activation de l'attention sur soi peut être suscitée par de multiples facteurs et n'est pas nécessairement le résultat d'un processus actif.

Si l'attention est orientée sur soi, l'événement peut alors être comparé aux normes, règles et buts de l'individu, ce que j'ai appelé les standards identitaires et qui correspondent à l'image idéale de soi intégrée par l'individu au niveau schématique. Si l'évènement est en lien avec les normes, règles et buts intégrés par l'individu, l'évènement pourra être considéré comme significatif pour l'image de soi. La conformité de l'évènement aux standards identitaires va conduire à une émotion positive, la non-conformité à une émotion négative. Ainsi, une remarque d'un collègue sur la qualité de mon travail aura tendance à générer une émotion positive si elle me confirme dans l'atteinte de mes standards et entrainera une réaction négative si elle remet en question ma capacité à atteindre ces mêmes standards. L'évènement qui est alors évalué peut être une action de l'individu, présente ou passée (je me remémore une action passée en imaginant le regard d'autrui sur cette action), une caractéristique physique ou même une réaction émotionnelle. Nous pouvons donc schématiser ainsi la formation de ces émotions (figure 7.3 page suivante).

La valence de l'émotion est alors déterminée, mais la signification que cette émotion va prendre dépend d'autres processus cognitifs. Est-ce que cette émotion va avoir un impact sur l'image que j'ai de moi-même? Vais-je interpréter mon émotion comme de la tristesse ou de la honte, de la joie ou de la fierté? Cela dépendra grandement du type d'attribution que je vais associer à l'évènement.

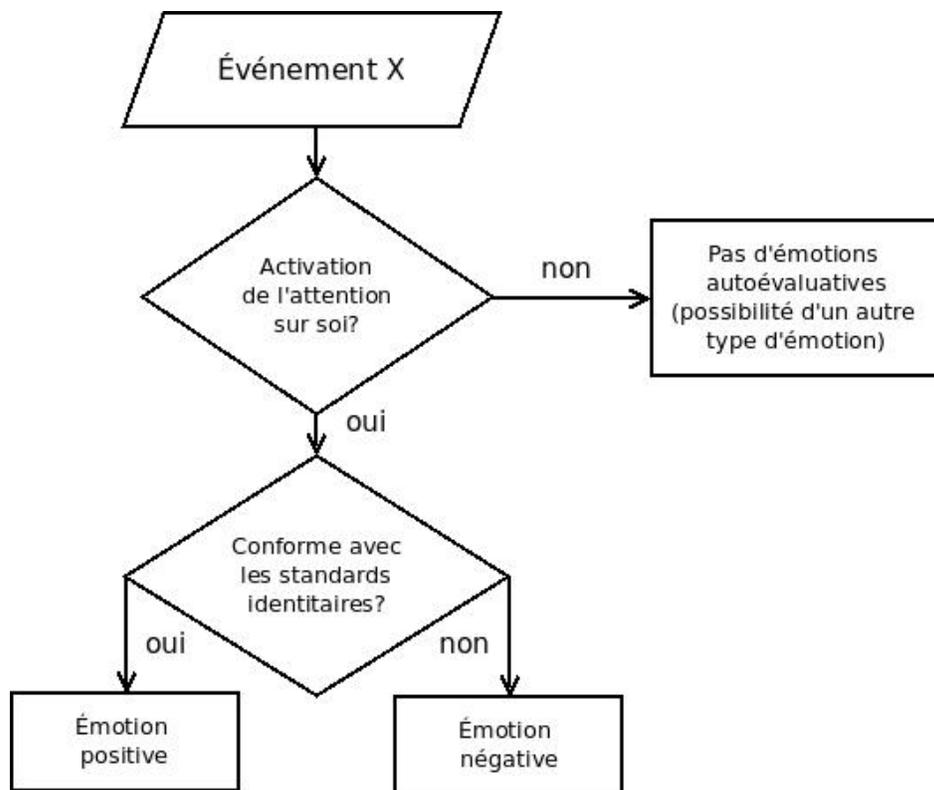


Figure 7.3 *Formation des émotions significatives pour l'image de soi*

7.8.2 Signification de l'émotion auto-évaluative

La détermination de la signification que l'émotion auto-évaluative va prendre pour moi-même va dépendre de deux processus d'attributions : l'attribution interne ou externe; l'attribution spécifique ou globale.

Pour qu'un événement ou une caractéristique puisse donner lieu à une émotion auto-évaluative, il faut que l'individu reconnaisse posséder la caractéristique concernée ou s'attribuer la cause de l'événement. C'est ce que nous avons appelé faire une attribution interne. Certaines caractéristiques vont spontanément faire l'objet d'une attribution interne. Mes caractéristiques

physiques, mon genre, mon appartenance à un pays ou même à un certain groupe social. Il en va toutefois autrement de certaines de mes actions. Je peux considérer avoir bel et bien fait une action, mais ne pas être la cause du résultat. Comme nous l'avons vu, je peux reconnaître avoir échoué à un examen, mais je peux attribuer cet échec à la sévérité de l'enseignant. Je peux reconnaître avoir été violent envers un individu, mais attribuer cette action aux circonstances particulières de la situation. Dans un cas comme dans l'autre, je refuse de considérer l'action comme attribuable à une caractéristique de ma personne. L'événement qui active l'attention sur moi n'est pas conforme à mes standards, mais l'attribution de sa cause est externe. L'émotion n'est alors pas interprétée comme une émotion auto-évaluative.

Dans ce type d'attribution, l'image que nous avons de nous-mêmes à travers notre identité narrative peut jouer un rôle important. Nous avons vu au chapitre 4 que l'individu cherche à maintenir une image cohérente de soi. L'identité narrative présenterait une certaine fonction normative. Il y a donc lieu de penser que si le sujet est l'auteur de l'action et que celle-ci s'intègre difficilement à l'intérieur de son scénario narratif, il peut alors être conduit à faire appel aux stratégies de réduction de la dissonance cognitive dont l'attribution externe pourrait faire partie.

Une fois que l'émotion est attribuée à une cause interne, cette attribution peut alors faire l'objet d'une attribution globale ou particulière. Je peux considérer que ma caractéristique ou que l'événement à l'origine de l'émotion reflète un aspect global de ma personne (je suis hypocrite, je suis généreux) ou qu'il reflète un aspect particulier (j'ai été impatient dans les circonstances, j'avais une apparence négligée). Encore ici, la façon dont l'événement ou la caractéristique s'insère dans l'identité narrative va jouer un rôle important dans le type d'attribution en cause. Si l'émotion vient confirmer l'image que j'ai de moi-même, je vais avoir plus de facilité à l'attribuer à une caractéristique

globale de ma personne et inversement pour une émotion qui vient confronter l'image que j'ai de moi, et cela indépendamment de la valence émotionnelle. Généralement, un individu avec une piètre image de lui-même aura plus de difficulté à intégrer une évaluation positive de soi comme attribuable à une caractéristique globale de sa personne qu'un individu avec une image globale plus flatteuse. Nous pouvons schématiser ces processus d'attribution à l'aide de la figure 7.4.

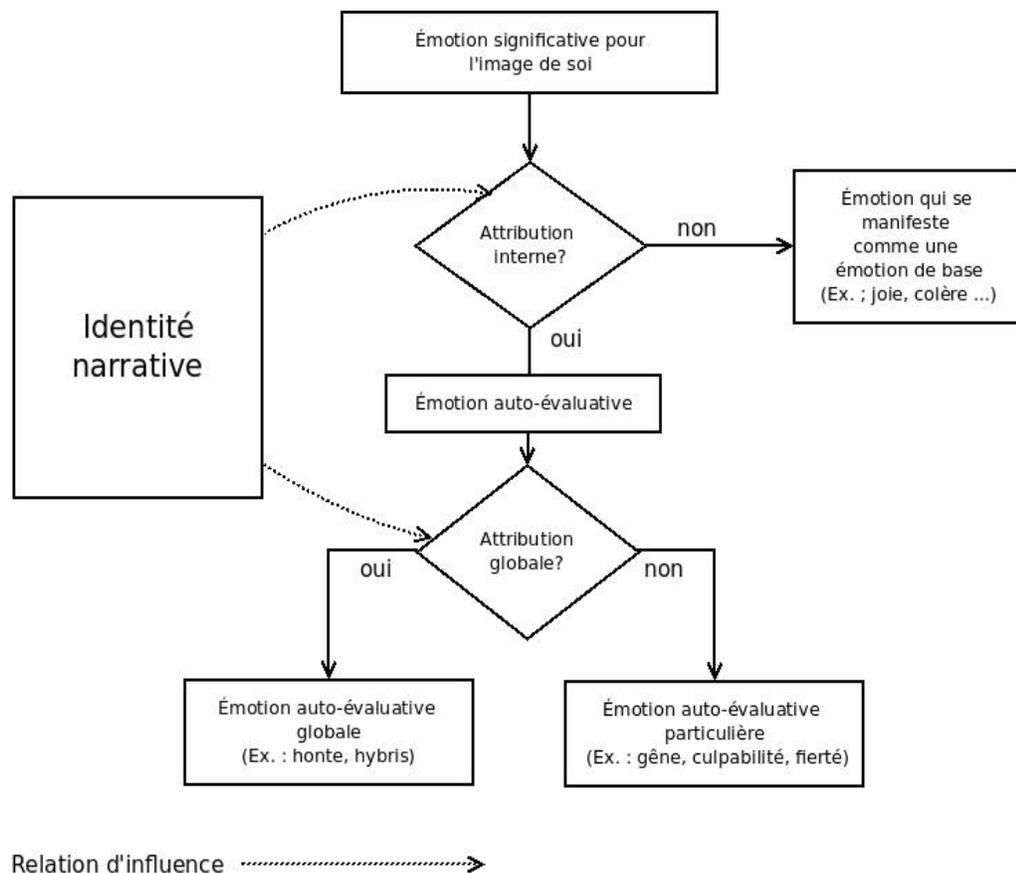


Figure 7.4 *Processus d'attribution des émotions auto-évaluatives*

Ainsi, si une de mes actions n'est pas conforme à mes standards identitaires, et que je considère être la cause de cette action, je vais ressentir de la honte ou de la gêne en fonction du type d'attribution que je vais faire de ladite action. Si j'attribue mon action à un aspect global de ma personne, je vais éprouver de la honte, si je l'associe à un aspect particulier ou ponctuel de ma personne, je vais ressentir de la gêne. Une gêne qui sera vécue comme de la culpabilité si je considère que mon action a eu un impact négatif sur autrui. Mais la façon dont je vais intégrer cette action à l'image que j'ai de moi-même pourra également influencer le déroulement ultérieur de l'expérience émotionnelle.

7.8.3 Impact sur l'identité narrative

Nous avons vu au chapitre 2 que l'identité de l'individu se définit à partir des émotions auto-évaluatives qui sont vécues par le sujet. Mais chaque émotion auto-évaluative va s'insérer dans l'identité narrative de celui-ci, comme un élément du scénario narratif, en fonction de la cohérence de cette émotion avec l'image de soi déjà présente chez l'individu. Une émotion qui est cohérente avec l'image de soi que l'individu entretient déjà à son sujet va venir renforcer cette image de soi. Une émotion qui n'est pas cohérente avec son image de soi – par exemple, si j'accomplis une action qui va à l'encontre de mes standards identitaires et que je ne peux faire une attribution externe –, cette émotion va éventuellement entraîner une modification de l'image de soi. Nous devons aussi envisager que le renforcement ou la modification de l'image de soi peut alors, à son tour, modifier l'évaluation que l'individu va faire de la cohérence de l'émotion avec son image de soi, mais aussi modifier les processus d'attribution interne/externe, globale/spécifique. En effet, l'individu dont l'expérience émotionnelle entre en dissonance avec l'image qu'il a de lui-même pourra amorcer

un processus de rationalisation afin de réduire cette dissonance. Cela pourrait même aller jusqu'à entraîner une modification du type d'attribution. Ainsi, un processus d'attribution globale ayant probablement un impact plus grand sur l'image que l'individu a de lui-même qu'une attribution spécifique, un individu pourra analyser les circonstances qui l'ont conduit à poser un geste et se convaincre que ce geste n'est pas dû à un trait global de sa personne (sa paresse, son manque de courage, etc.), mais aux circonstances particulières et ponctuelles de la situation, réduisant ainsi l'impact de l'action sur l'image qu'il a de lui-même. Plus radicalement, l'individu pourrait également passer d'une attribution interne à une attribution externe. L'individu qui ressent de la culpabilité face à une action particulière pourrait tenter d'attribuer la cause de son action à un objet extérieur. De la même façon qu'un individu qui est en colère contre son voisin pour avoir abimé sa voiture voit sa colère contre celui-ci disparaître quand il apprend que ce n'est pas lui qui est à l'origine du méfait, un chirurgien qui se sent coupable de la mort d'un patient peut voir sa culpabilité disparaître quand il réussit à se convaincre que ce n'est pas son intervention qui a entraîné la mort du patient. Notons également qu'en procédant à une attribution externe, l'individu détourne son attention de soi, désamorçant ainsi le processus à l'origine de l'émotion auto-évaluative. Toutefois, le travail cognitif entourant l'émotion ne conduit pas toujours à une réduction de l'expérience émotive. L'influence de l'expérience émotive sur l'identité narrative peut également conduire à une augmentation de l'attention sur soi et ainsi augmenter l'intensité de l'expérience émotive, ou prolonger sa durée. Le fait d'être fier d'une action peut me conduire à modifier l'image que j'ai de moi-même et me conduire à être fier globalement de moi. De même, ma culpabilité peut se transformer en honte. Toutes ces influences peuvent être schématisées dans la figure 7.5.

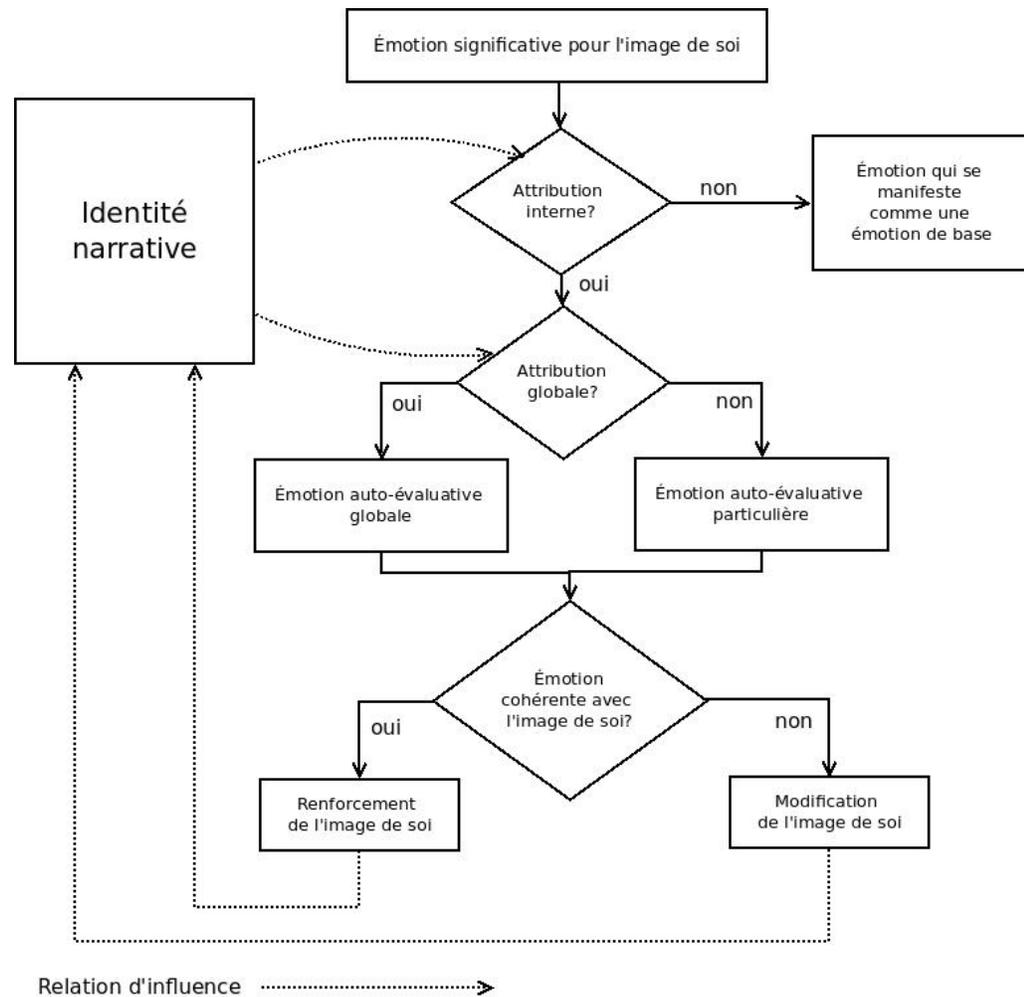


Figure 7.5 Influences entre émotions auto-évaluatives et identité narrative

Les pointillés illustrent les différentes relations d'influences. Nous voyons que les émotions auto-évaluatives ont une influence sur l'identité narrative en renforçant ou modifiant l'image de soi; l'identité narrative exerce à son tour une influence sur la manifestation émotionnelle en influençant les processus d'attributions.

Conclusion

Traditionnellement, le traitement de la question de l'identité et la recherche sur les émotions ont été déconnectés. La littérature sur l'identité ne tend pas nécessairement à identifier les émotions spécifiques qui entrent en jeu dans la formation de l'image de soi. De la même façon, les recherches sur les émotions se concentrent en général sur les émotions de base. Les émotions complexes n'ayant pas un caractère aussi universel. Le modèle qui est proposé ici se veut uniquement une ébauche à l'intégration de ces deux dimensions de recherche. Et comme souvent, elle soulève énormément de questions et laisse beaucoup d'aspects dans l'ombre. Mais j'ose croire qu'elle fournit un cadre permettant de décrire des processus cognitifs qui entrent en jeu dans l'expérience émotionnelle quotidienne d'un groupe d'émotions crucial en psychologie morale et pourrait éventuellement servir de base à la conceptualisation des différences culturelles dans les émotions plus complexes.

J'ai postulé dans la première partie de cette thèse que les émotions auto-évaluatives déterminent le cadre de notre identité personnelle. Il va de soi que les émotions auto-évaluatives sont essentielles à la formation de l'identité narrative; l'estime de soi est certainement grandement déterminée par les émotions que nous ressentons par rapport à nous-mêmes, mais comme nous venons de le voir, notre identité joue aussi un rôle déterminant dans les facteurs qui vont susciter ces mêmes émotions. C'est l'image de soi qui détermine en grande partie si un événement est significatif pour soi, qui détermine nos buts, et par voie de conséquence, la valence émotionnelle des événements. De plus, la cohérence de l'événement avec l'image de soi va aussi jouer un rôle déterminant dans l'attribution de l'événement à soi, attribution interne ou externe, aussi bien que particulière ou globale, des processus qui sont essentiels à la manifestation émotionnelle. En fait, les émotions déterminent le regard que nous

portons sur nous-mêmes aussi bien que ce regard influence la manifestation émotive. Nous assistons à un jeu de déterminations mutuelles, et c'est de cette dialectique qu'émerge notre identité narrative.

Conclusion générale

Comme nous venons de le voir, la relation qu'entretiennent les émotions auto-évaluatives avec notre identité narrative ne paraît pas pouvoir faire l'objet d'une synthèse dans un modèle simple où les liens de causalités se présentent de façon univoque. En effet, il semble qu'il y ait au minimum deux systèmes qui entrent en jeu dans la construction de l'identité de l'individu – un système cognitif et un système affectif – et que ces deux systèmes interagissent dans une dynamique complexe. J'ai suggéré au chapitre 4 que les réponses cognitives de l'individu sont soumises à un principe de cohérence qui régit la formation de notre image de soi à la manière d'une norme. Pour leur part, les réponses affectives sont soumises à un ensemble plus grand de normes dont plusieurs ont une origine sociale.

Le modèle multiniveau, que j'ai préconisé au chapitre 6, suggère que les systèmes cognitifs et affectifs sont conçus pour accomplir des tâches différentes. Le système cognitif est conçu pour organiser les stimuli, analyser leur pertinence, établir des liens, etc. Des tâches qui exigent de comparer des stimuli avec des informations déjà contenues dans la mémoire et qui peuvent exiger un temps plus ou moins important pour s'accomplir. À l'opposé, le système affectif est conçu pour répondre rapidement aux stimuli de l'environnement. Les deux systèmes offrent des avantages. Comme il a été souligné, le système cognitif est probablement apparu afin de combler les lacunes du système affectif. Mais il reste que les deux systèmes sont relativement autonomes¹.

Au niveau cognitif, nous cherchons à maintenir une cohérence de

¹ Pour un tableau comparatif des deux systèmes, cf. Haidt, 2001, p.818. Pour une discussion sur les contrastes entre les systèmes, Epstein, 1994, Metclafe & Mischel, 1999, Wegner, 1994, Zajonc, 1980.

l'image de soi et cela vient intervenir dans l'interprétation et la signification de notre expérience émotive. Au niveau affectif, nous pouvons imaginer qu'une multitude de facteurs peuvent influencer la manifestation émotive, aussi bien des conditionnements sociaux que des facteurs innés. Comme je l'ai mentionné, il est possible que le désir d'avoir une image positive de soi puisse influencer nos expériences affectives. Donc, pour quelqu'un qui a construit une image positive de lui-même, ce désir de valorisation de soi va agir conjointement avec la recherche de cohérence. Toutefois, dans le cas où l'individu entretient une image négative de lui-même nous allons alors rencontrer une certaine dissonance entre le niveau cognitif et affectif. Cela suggère que les personnes qui ont construit une image positive d'eux-mêmes réagiraient plus favorablement aux rétroactions positives que ceux qui ont une image de soi négative².

Cette relative indépendance du niveau cognitif et du niveau affectif devrait nous conduire à questionner l'hypothèse d'une unité psychologique de l'individu. En effet, l'hypothèse selon laquelle il y aurait un super système cognitif qui surplomberait l'ensemble des activités mentales afin d'en assurer la cohérence ne paraît pas correspondre à la réalité. Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à penser à l'impénétrabilité cognitive de plusieurs de nos émotions. Il semble alors que, comme j'ai voulu le suggérer au chapitre 3, la seule unité psychologique de l'individu est l'unité fournie par le regard subjectif que l'individu porte sur lui-même à travers la construction d'un scénario narratif. Une unité qui dépend grandement d'un travail interprétatif de nos actions, motivations et expériences émotives. La persistance à travers le temps de ce travail cognitif de construction d'une image de soi, en comparaison avec le caractère plus éphémère de nos expériences émotives, fait de l'identité narrative la candidate de choix pour jouer le rôle de fondement de l'unité de l'individu.

² Cela semble d'ailleurs confirmé expérimentalement (Swann et al., 1987).

J'espère avoir amené de nombreuses raisons de croire qu'il existe un lien étroit entre la formation de cette identité narrative et la capacité de ressentir des émotions auto-évaluatives. J'ai l'impression que le modèle que je propose contribue également à appuyer la proposition, présentée au chapitre 2, voulant que les éléments qui forment notre identité se définissent à partir de ces émotions auto-évaluatives. De même, comme les émotions auto-évaluatives dépendent grandement de normes et de standards sociaux qui sont intégrés par l'individu, cela nous permet de comprendre comment l'aspect social joue un rôle important dans la formation de l'identité de l'individu. À première vue, nous pourrions être tentés de voir une tension entre l'affirmation que nos émotions auto-évaluatives définissent notre identité et l'affirmation voulant que ces mêmes émotions puissent entrer en conflit avec notre identité narrative. J'espère avoir suffisamment souligné que notre identité narrative joue un rôle important dans l'interprétation de nos expériences émotives afin d'éviter ces éventuels conflits. Mais, quand les différents processus d'attributions échouent à éviter ces possibles tensions entre nos émotions auto-évaluatives et notre image de soi, c'est justement ces conflits qui sont responsables des modifications qui sont apportées à notre image de soi.

Nous pouvons probablement nous demander si nous pouvons tirer des conclusions normatives de ce modèle qui place l'identité narrative comme fondement de l'unité psychologique de l'individu. Encore ici, il y a certainement lieu d'être prudent. Si les normes que nous adoptons viennent jouer un rôle dans l'unification du regard que nous portons sur notre vie, il est possible que, d'un point de vue personnel, les meilleures normes soient celles qui offrent la plus grande capacité d'unification de nos différents rôles. Cependant, il est permis de se questionner sur la valeur intrinsèque de cette recherche d'unité. Nous ne pouvons vraisemblablement pas juger de la valeur de nos choix sur la seule base de leur capacité à unifier l'identité subjective de l'agent. L'intégrité ne

garantit pas la justesse des choix de l'agent. Il est possible que les normes que j'ai adoptées favorisent mon intégration sociale et l'unification de mon image subjective, mais que ces normes aient un impact négatif sur le bien-être global. Ainsi, un raciste pourra éventuellement construire une image cohérente et même, en fonction du contexte social dans lequel il évolue, une image positive de soi, mais il semble abusif de vouloir justifier le caractère moral de cette norme sur la seule base qu'elle permet d'unifier l'identité d'un individu.

Toutefois, j'ose quand même croire que le modèle qui a été proposé ici offre une grille de lecture féconde afin d'éclairer de nombreux aspects de l'économie mentale de l'individu et plus particulièrement de sa motivation morale. Nous devons voir notre identité comme constituée autour des normes, règles et buts que nous avons intégrés. Ces standards donnent une unité et, éventuellement, une certaine stabilité à notre vie. Cela permet, entre autres, de comprendre pourquoi il est souvent difficile de modifier certaines valeurs ou croyances d'un individu quand celles-ci sont fortement imbriquées dans le réseau qui lui permet de donner une signification à sa vie et de justifier ses actions. Tenter de modifier les valeurs et les normes d'un individu revient alors à tenter de modifier un élément structurant qui lui permet d'unifier sa vie et de donner un sens à ses actions.

De même, je crois que ce modèle ouvre la porte à une façon d'aborder, dans une perspective nouvelle, des questions comme celle de l'attribution de traits de caractère. En effet, depuis quelques années plusieurs auteurs³ ont remis en question la pertinence de parler des comportements des individus en terme de traits de caractère. Sans nous prononcer sur l'existence de telles dispositions à agir, nous pouvons néanmoins poser l'hypothèse que notre tendance à nous attribuer des traits de caractère pourrait entrer dans l'image que nous construisons de nous-mêmes et, par le fait même, à travers nos besoins de

³ Ross, 1977; Harman, 1999.

cohésion identitaire, faire partie de nos raisons d'agir. Ainsi, il est possible que l'attribution de traits de caractère, plus spécifiquement l'auto-attribution de traits de caractère, puisse jouer un rôle important dans la formation de l'identité narrative et que, même si deux individus accomplissent les mêmes gestes dans une situation donnée, les incidences émotives de ces gestes puissent différer pour chacun en fonction de cette auto-attribution de traits de caractère. Selon moi, toutes ces considérations sont autant de raisons qui militent en faveur de la poursuite de la réflexion amorcée dans les pages qui précèdent.

Bibliographie

- Alessandri, S. M. & Lewis, M., 1996, Differences in pride and shame in maltreated and non-maltreated preschoolers. *Child Development*, 67, 1857-1869.
- Appiah, K. A., 1994, Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction, dans *Multiculturalism: Examining "The Politics of Recognition."* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristote, 1991, *Rhétorique*. Paris: Librairie Générale Française.
- Aristote, 2004, *Éthique à Nicomaque*. Paris, Flammarion.
- Armon-Jones, C., 1991, *Varieties of Affect*. New York, Harvester Wheateaf.
- Arnold, M., 1960, *Emotion and Personality*. New York: Columbia University Press.
- Aronson, E., 1968, Dissonance theory: Progress and problems, dans R. P. Abelson, E. Aronson, W. J. McGuire, T. M. Newcomb, M. J. Rosenberg & P. H. Tannenbaum Eds., *Theories of cognitive consistency: A sourcebook* p. 5–27, Chicago: Rand McNally.
- Aronson, E., 1969, The theory of cognitive dissonance: A current perspective, dans L. Berkowitz Ed., *Advances in Experimental Social Psychology*, Volume 4, 1-34. New York: Academic Press.
- Aronson, E., 1992, The return of the repressed: Dissonance theory makes a comeback. *Psychological Inquiry*, 3, 303–311.
- Aronson, E., Akert, R. D. & Wilson, T. D., 2006. *Social psychology 6th Ed.*, Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall.
- Aronson, E., Fried, C. & Stone, J., 1991, Overcoming denial and increasing the intention to use condoms through the induction of hypocrisy. *American Journal of Public Health*, 81, 1636–1638.
- Aronson, J., Blanton, H. & Cooper, J., 1995, From dissonance to dis-identification: Selectivity on the self-affirmation process. *Journal of Personality and Social Psychology*, 6, 986-996.
- Baddeley, A. D., 1986, *Working Memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bar-Cohen, Y. & Breazeal, C. L., 2003, *Biologically inspired intelligent robots*. Bellingham, Wash.: SPIE Press.

- Barnard, P. J. & Teasdale, J. D., 1991, Interacting cognitive subsystems: a systemic approach to cognitive-affective interaction and change. *Cognition and Emotion*, 5, 1-39.
- Baron, R. A. & Byrne, D., 2004, *Social Psychology 10th Ed.*, Boston, MA: Pearson Education, Inc.
- Baumeister, R. F., Stillwell, A. M. & Heatherton, T. F., 1994, Guilt : An interpersonal approach. *Psychological Bulletin*, 115, 243–267.
- Baumeister, R. F., Tice, D. M. & Hutton, D. G., 1989, Self-presentational motivations and personality differences in self-esteem. *Journal of Personality*, 57, 547–579.
- Beck, A. T., 1967, *Depression: Causes and treatment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Beck, A. T., 1979, *Cognitive therapy and emotional disorders*. New York: Times Mirror.
- Becker, G. K., ed., 2000, *The Moral Status of Persons: Perspectives on Bioethics*. Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi.
- Beer, J. S., Roberts, N. A., Werner, K. H., Scabini, D., Levenson, R. W. & Knight, R. T., 2002, February, *The role of self-conscious emotion in self-regulation*. Paper presented at the annual convention of the Society for Personality and Social Psychology, Savannah, GA.
- Belshaw, C., 2000, Identity and Disability. *Journal of Applied Philosophy*, 17, 263-276.
- Belzer, M., 1996, Notes on Relation R. *Analysis*, 56, 56-62.
- Belzer, M., 2005, Self-Conception and Personal Identity: Revisiting Parfit and Lewis with an Eye on the Grip of the Unity Reaction. *Social Philosophy & Policy*, 126-164.
- Bem, D.J., 1967, Self-perception: An alternative interpretation of cognitive dissonance phenomena. *Psychological Review*, 74, 183-200.
- Ben-Ze'ev, A., 1990, Envy and Jealousy. *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 20, 487-516.
- Ben-Ze'ev, A., 2000, *The subtlety of emotions*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bergman, F., 1978, Review of Solomon's *The Passions*, *Journal of Philosophy*, 75, 200-9.
- Black, S., 2001, Altruism and the Separateness of Persons. *Social Theory and Practice*, 27, 361-385.

- Blackburn, S., 1998, *Ruling Passions*. Oxford: Clarendon.
- Bornstein, R. F. & Pittman, T. S. Eds. , 1992, *Perception Without Awareness: Cognitive, Clinical, and Social Perspectives*. NY: Guilford Press.
- Bower, G. H. , 1981, Mood and memory. *American Psychologist*, 36, 129-148.
- Braude, S., 1995, *First Person Plural: Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, London: Routledge.
- Braude, S., 1996, Multiple Personality and Moral Responsibility. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 3, 37-54.
- Breazeal, C. L., 2002, *Designing sociable robots*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Brehm, J. W. & Cohen, A. R., 1962, *Explorations in cognitive dissonance*. New York: Wiley.
- Brehm, J., 1956, Post-decision changes in desirability of alternatives. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 52, 384-389.
- Brentano, F., 1969, *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*, trans. Roderick M. Chisholm and Elisabeth H. Schneewind, London: Routledge & Kegan Paul.
- Brewin, C. R., 1989, Cognitive change processes in psychotherapy. *Psychological Review*, 96, 379-394.
- Brill, H. S., 2003, The Future-Like-Ours Argument, Personal Identity, and the Twinning Dilemma. *Social Theory and Practice*, 29, 419-30.
- Brink, D. O., 1990, Rational Egoism, Self, and Others dans O. Flanagan & A. Rorty, eds., *Identity, Character, and Morality*, Cambridge: MIT Press, 339-378.
- Broad, C. D. 1971[1954]. Emotion and Sentiment dans *Critical Essays in Moral Theory*. London: Allen & Unwin.
- Brockner, J., 1985, The relation of trait self-esteem and positive inequity to productivity. *Journal of Personality*, 53, 517-529.
- Brown, J. & Weiner, B., 1984, Affective consequences of ability versus effort ascriptions: Controversies, resolutions, and quandaries. *Journal of Educational Psychology*, 76, 146–158.
- Bruner, J., 1987, Life as Narrative. *Social Research*, 54, 11-32
- Bruner, J., 1990, *Acts of Meaning*, Cambridge: Harvard University Press.
- Buchanan, A., 1988, Advance Directives and the Personal Identity Problem.

- Philosophy and Public Affairs*, 17, 277-302.
- Buss, A. H., 1980, *Self-consciousness and social anxiety*. San Francisco: Freeman.
- Buss, A. H., 2001, *Psychological dimensions of the self*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Butler, J., 2007, *Le récit de soi*, Paris: PUF.
- Calhoun, C. & Solomon, R. C., 1984, *What is an emotion? : classic readings in philosophical psychology*, New York: Oxford University Press.
- Callan, E., 1988, The Moral Status of Pity, *Canadian Journal of Philosophy*, 18, 1-12.
- Campos, J. J., 1995, Foreword, dans J. P. Tangney & K. W. Fischer Eds., *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride* p. ix–xi, New York: Guilford.
- Cannon, W. B., 1927, The James-Lange theory of emotion: a critical examination and an alternative theory. *American Journal of Psychology*, 39, 106-124.
- Cannon, W. B., 1929, Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage, dans Solomon R.C., 2003: *What is an emotion? : classic and contemporary readings*. New York : Oxford University Press.
- Carver, C. S. & Scheier, M. F., 1998, *On the self-regulation of behavior*. New York: Cambridge University Press.
- Carver, C. S., 2001, Affect and the functional bases of behavior: On the dimensional structure of affective experience. *Personality and Social Psychology Review*, 5, 345–356.
- Cast, A. D. & Burke, P. J., 2002, A Theory of Self-Esteem. *Social Forces*, 80, 1041-1068.
- Chappell, T., 1998, Reductionism About Persons; and What Matters. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, 41-57.
- Charland, L., 1995, Feeling and Representing: Computational Theory and the Modularity of Affect. *Synthese*, 105, 273-301.
- Charland, L., 1997, Reconciling Cognitive and Perceptual Theories of Emotion: A Representational Proposal. *Philosophy of Science*, 64, 555-579.
- Charland, L., 2002, The Natural Kind Status of Emotion. *British Journal for the Philosophy of Science*, 53, 511-37.
- Chen, S., Chen, K. Y. & Shaw, L., 2004, Self-verification motives at the

- collective level of self-definition. *Journal of Personality & Social Psychology*, 86, 77-94.
- Christanson, S. A., 1992, *The Handbook of Emotion and Memory: Research and Theory*. Christianson, S. A. (ed.), Hillsdale, NJ.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Christman, J., 2004, Narrative Unity as a Condition of Personhood. *Metaphilosophy*, 35, 695-713.
- Comte-Sponville, A., 1984, *Le mythe d'iccare : traité du désespoir et de la béatitude*, Paris: PUF.
- Conway, M. A. & Pleydell-Pearce, C. W., 2000, The construction of autobiographical memories in the self-memory system, *Psychological Review*, 107, 261-288.
- Cooley, C. S., 1902, *Human nature and the social order*. New York: Scribner's.
- Cooper, J. & Fazio, R. H., 1984, A new look at dissonance theory, dans L. Berkowitz Ed., *Advances in experimental social psychology* Vol. 17, p. 229-266, New York: Academic Press.
- Copp, D., 2002, Social Unity and the Identity of Persons, *The Journal of Political Philosophy*, 10(4), 365-391.
- Cosmides, L. & Tooby, J., 2000, Evolutionary Psychology and the Emotions dans *Handbook of Emotions*, Michael Lewis and Jeannette M. Haviland-Jones, 91-115. New York: Guilford Press.
- D'Arms, J. & Jacobson, D., 1993. Expressivism, Morality, and the Emotions. *Ethics*, 104, 739-63.
- D'Arms, J. & Jacobson D., 1994, Expressivism, Morality, and the Emotions. *Ethics*, 104, 739-763.
- D'Arms, J. & Jacobson D., 2000a, Sentiment and Value. *Ethics*, 110, 722-748.
- D'Arms, J. & Jacobson D., 2000b, "The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotions". *Philosophy and Phenomenological Research* 61: 65-90.
- D'Arms, J. & Jacobson D., 2003, The Significance of Recalcitrant Emotions; Or Anti-QuasiJudgmentalism. *Proceedings of the Royal Institute of Philosophy*, sup. Vol., 127-146.
- Dainton, B., 1992, Time and Division. *Ratio*, 5, 102-128.
- Dalgleish, T. & Power, M., 1999, *The Handbook of Cognition and Emotion*.

Sussex: John Wiley & Sons, Ltd.

Damasio, A. R., 1995, *L'erreur de Descartes: la raison des émotions*. Paris: O. Jacob.

Damasio, A. R., 2002, *Le sentiment même de soi*. Paris: O. Jacob.

Damasio, A. R., 2003: *Spinoza avait raison : joie et tristesse, le cerveau des émotions*. Paris: O. Jacob.

Dancy, J., ed., 1997, *Reading Parfit*, Oxford: Blackwell.

Daniels, N., 1979, Moral Theory and the Plasticity of Persons. *Monist*, 62, 265-287.

Darwall, S., 1982, Scheffler on Morality and Ideals of the Person. *Canadian Journal of Philosophy*, XII, 247-255.

Darwin, C., 1998 [1896], *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Introduction, Notes and Commentaries by Paul Ekman. London: Harper Collins.

Davidson, D., 1976, Hume's cognitive Theory of Pride, *The Journal of Philosophy*, 73, 744-57

Davidson, D., 1980. How is Weakness of Will Possible? dans *Essays on Actions and Events*, 21-43. Oxford: Oxford University Press.

De Sousa, R., 1987, *The rationality of emotion*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

De Sousa, R., 2004, *Evolution et rationalité*. Paris: Presses universitaires de France.

de Waal, F. B. M., 1989, *Chimpanzee politics: Power and sex among apes*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

de Waal, F. B. M., 2006, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Edited and introduced by Josiah Ober and Stephen Macedo. Princeton: Princeton University Press.

Deigh, J., 1994, "Cognitivism in the Theory of Emotions", *Ethics*, 104, 824-54.

Deigh, J., 1995, *Shame and self-esteem: a critique, Dignity, Character, and Self-Respect*, New York: Routledge.

DeLancey, C., 2001, *Passionate Engines: What Emotions Reveal About Mind and Artificial Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.

Dennett, D. C., 1976, Conditions of Personhood, dans Rorty, A. O. 1976, *The Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press, 175-

196.

- Dennett, D. C., 2005, *Sweet dreams : philosophical obstacles to a science of consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Dennett, D. C., 1989, The Origins of Selves , *Cogito*, 3, 163-73
- Dennett, D. C., 1991, *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Co.
- Denton, D. A., 2005, *Les émotions primordiales et l'éveil de la conscience*. Paris: Flammarion.
- Deonna, J. A. & Teroni, F. , 2009, L'intentionnalité des émotions: du corps aux valeurs. *Revue européenne des sciences sociales*, XLVII, 25-41.
- Deonna, J. & Teroni, F., 2008, *Qu'est-ce qu'une émotion ?* Paris: J. Vrin.
- Deonna, J., 2006, Emotion, Perception and Perspective. *Dialectica* 60, 1, 29-46.
- Descartes, R., [1649] 1988, *Les passions de l'âme*, Paris: Gallimard.
- Dixon, T., 2003, *From passions to emotions : the creation of a secular psychological category*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodge, K. A. & Frame, C. L., 1982, Social cognitive biases and deficits in aggressive boys. *Child Development*, 53, 630-635.
- Döring, S., 2007, Affective Perception and Rational Motivation. *Dialectica*, 61, 363-394.
- Dresser, R., 1986, Life, Death, and Incompetent Patients: Conceptual Infirmities and Hidden Values in the Law. *Arizona Law Review*, 28, 373-405.
- Dretske, F., 1986, Misrepresentation, dans Bogdan, R., editor, *Belief*, Oxford: Oxford University Press.
- Duval, S. & Wicklund, R. A., 1972, *A theory of objective self-awareness*. New York: Academic.
- Dweck, C. S. & Leggett, E. L., 1988, A social-cognitive approach to motivation and personality. *Psychological Review*, 95, 256-273.
- Dweck, C. S., 1991, Self-theories and goals: their role in motivation, personality and development, dans R. A. Dienstbier ed., Nebraska Symposium on Motivation, 1990: *Perspectives on Motivation*. New York: Wiley, 643-691.
- Dweck, C. S., Hong, Y. & Chiu, C., 1993, Implicit theories: individual differences in the likelihood and meaning of dispositional inference.

- Personality and Social Psychology Bulletin*, 19, 644-656.
- Egan, L. C., Santos, L. R. & Bloom, P., 2007, The origins of cognitive dissonance: Evidence from children and monkeys. *Psychological Science*, 18, 978-983.
- Eklund, M., 2004, Personal Identity, Concerns, and Indeterminacy. *Monist*, 87, 489-511.
- Ekman, P., 1973, Cross-cultural studies of facial expression, dans P. Ekman ed., *Darwin and Facial Expression*. New York: Academic Press.
- Ekman, P. & Friesen, W. V., 1989, The Argument and Evidence About Universals in Facial Expressions of Emotion dans *Handbook of Social Psychophysiology*. New York: John Wiley and Sons, Ltd.
- Ekman, P. & Davidson, R. J., 1994, *The Nature of emotion : fundamental questions*. New York: Oxford University Press.
- Ekman, P. & Friesen, W. V., 1975, *Unmasking the face : A guide to recognizing emotions from facial clues*. Englewood Cliffs, N.J.Toronto, Prentice-Hall of Canada.
- Ekman, P., 1972, Universal and cultural differences in facial expression of emotion, dans J. R. Cole ed., *Nebraska Symposium on Motivation*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Ekman, P., 1992, An argument for basic emotions, *Cognition and Emotions*, 6, 169-200.
- Ekman, P., 1999, Basic Emotions dans T. Dalgleish & M. Power Eds. *The Handbook of Cognition and Emotion*, 45-60. Sussex, U.K.: John Wiley & Sons, Ltd.
- Elliot, R., 1993, Identity and the Ethics of Gene Therapy. *Bioethics*, 7, 27-40.
- Elster, J., 1999, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J., 1999, *Strong feelings : emotion, addiction, and human behavior*. Cambridge, Mass. ; London: MIT Press.
- Elster, J., 2003, Emotion and Action dans *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, ed. Robert C. Solomon. Oxford: Oxford University Press.
- Epstein, S., 1973, The self-concept revisited: Or a theory of a theory, *American Psychologist*, 28, 404-416.
- Erikson, E. H., 1950, *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Erikson, E. H., 1975, *Life History and the Historical Moment*, New York:

Norton.

- Evans, D., 2001, *Emotions: The Science of Sentiment*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans, D., 2004, The search hypothesis of emotions dans *Evolution, Rationality and Emotion*, ed. D. Evans and Pierre Cruse, 179-191. Oxford: Oxford University Press.
- Evans, G., 1982, *The Varieties of References*, Osford, Clarendon.
- Faucher, L. & Tappolet C., 2008, *The modularity of emotions*. Calgary: University of Calgary Press.
- Faucher, L. & Tappolet, C., 2002, Fear and the focus of attention, dans *Consciousness & Emotion*, 3 (2), 105-44.
- Feiring, C., Taska, L. & Lewis, M., 1998, The role of shame and attribution style in children's and adolescents' adaptation to sexual abuse. *Child Maltreatment*, 32, 129-142.
- Ferguson, T. J., Stegge, H., & Damhuis, I., 1991, Children's understanding of guilt and shame. *Child Development*, 62, 827-839.
- Festinger, L., 1957, *A theory of cognitive dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Festinger, L. & Carlsmith, J. M., 1959, Cognitive consequences of forced compliance. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 58, 203-211.
- Festinger, L., Riecken, H. W. & Schachter, S., 1956, *When prophecy fails*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Festinger, L., Riecken, H. W. & Schachter, S., 1993, *L'échec d'une prophétie*, Paris: PUF.
- Fields, L., 1987, Parfit on Personal Identity and Desert. *Philosophical Quarterly*, 37, 432-441.
- Fingarette, H., 1969, *Self-Deception*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fischer, K. W. eds, 1997, *Self-conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*. New York: Guilford, p. 114-142.
- Fischer, J. M. & Speak, D., 2000, Death and the Psychological Conception of Personal Identity. *Midwest Studies in Philosophy*, XXIV: 84-93.
- Frank, R., 1988, *Passions Within Reason: The Strategic Role of Emotions*. New York: Norton.
- Frankfurt, H. G., 1983, Freedom of the Will and the Concept of a Person,

- dans G. Watson, ed., *Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- Frankfurt, H. G., 1988, *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. G., 1999, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Freeman, M., 1993, *Rewriting the Self: History, Memory, Narrative*, London: Routledge.
- Frijda, N., 1986, *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frijda, N., 1994, Emotions are functional, most of the time, dans *What is an emotion? classic and contemporary readings*, Robert C. Solomon Ed., New York: OUP.
- Gaita, R., 2003, Narrative, Identity, and Moral Philosophy. *Philosophical Papers*, 32, 261-277.
- Garrett, B., 1992, Persons and Values. *The Philosophical Quarterly*, 42, 337-345.
- Garrett, B., 1998, *Personal Identity and Consciousness*, London and New York: Routledge.
- Gazzaniga, M. S., 1985, *The Social Brain: Discovering the Networks of the Mind*. New York: Basic Books.
- Gendler, T. S., 2002a, "Critical Study of Carol Rovane's *The Bounds of Agency*," *Philosophy & Phenomenological Research*, 64, 229-240.
- Gendler, T. S., 2002b, "Personal Identity and Thought-Experiments," *The Philosophical Quarterly*, 52, 34-54.
- Gendlin, E., 1981, *Focusing*. New York: Bantam Books.
- Gibbard, A., 1996, *Sagesse des choix, justesse des sentiments : une théorie du jugement normatif*. Paris: Presses universitaires de France.
- Giesler, R. B., Josephs, R. A. & Swann, W. B., Jr., 1996, Self-verification in clinical depression. *Journal of Abnormal Psychology*, 105, 358-368.
- Gilbert, P., 1997, The evolution of social attractiveness and its role in shame, humiliation, guilt and therapy. *British Journal of Medical Psychology*, 70, 113-147.
- Gilbert, P., 1998, What is shame? Some core issues and controversies, dans P. Gilbert & B. Andrews Eds., *Shame: Interpersonal behavior, psychopathology, and culture*, 3-38, Oxford, England: Oxford University Press.

- Gilbert, P., 1998, What is shame? Some core issues and controversies. dans P. Gilbert & B. Andrews (Eds.), *Shame: Interpersonal behavior, psychopathology, and culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Glannon, W., 1998, Moral Responsibility and Personal Identity. *American Philosophical Quarterly*, 35, 231-249.
- Glover, J., 1988, *The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, London: Penguin.
- Goldie, P., 2000, *The emotions: a philosophical exploration*, Oxford: Clarendon Press.
- Goldie, P., 2002, *Understanding Emotions, Minds and morals*, Aldershot: Ashgate.
- Goldie, P., 2003, Narrative and Perspective; Values and Appropriate Emotions, dans Hatzimoyisis, A., *Philosophy and the emotions* Royal Institute of Philosophy supplement ; 52; New York: Cambridge University Press.
- Goldie, P., 2004, Emotion, Feeling, and Knowledge of the World, dans Solomon, R. C., *Thinking about feeling: contemporary philosophers on emotions*, Series in affective science; New York: Oxford University Press.
- Goldie, P., 2010. *The Oxford handbook of philosophy of emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Gordon, R., 1987, *The Structure of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, M. & Wikler, D., 1980, Brain Death and Personal Identity, *Philosophy & Public Affairs*, 9, 105-133.
- Greenspan, P. S., 1988, *Emotions & reasons : an inquiry into emotional justification*. New York: Routledge.
- Greenspan, P. S., 1995, *Practical Guilt: Moral Dilemmas, Emotions and Social Norms*. New York: Oxford University Press.
- Greenspan, P. S., 2000. Emotional Strategies and Rationality. *Ethics*, 110, 469-487.
- Greenspan, P., 1980, A Case of Mixed Feelings : Ambivalence and the Logic of Emotions, dans A.O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley: UCP, 1980.
- Greenspan, P., 2003, Raisons to Feel, dans Solomon, R. C., 2003: *What is an emotion? : classic and contemporary readings*. New York: Oxford University Press.

- Greenwald, A. G. & Ronis, D. L., 1978, Twenty years of cognitive dissonance: Case study of the evolution of a theory. *Psychological Review*, 85, 53-57.
- Griffiths, P. E., 1997, *What emotions really are : the problem of psychological categories*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gross, C. J., Rocha-Miranda, C. E. & Bender, D. B., 1972, Visual properties of neurons in the inferotemporal cortex of the macaque. *Journal of Neurophysiology*, 35, 96-111.
- Gross, D. M., 2006, *The secret history of emotion : from Aristotle's Rhetoric to modern brain science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hacking, I., 1991, Two Souls in One Body, *Critical Inquiry*, 17, 838-867.
- Hacking, I., 1995, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Haidt, J., 2001, The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108, 814-834.
- Haksar, V., 1991, *Indivisible Selves and Moral Practice*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Harman, G., 1999, Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the fundamental Attribution Error, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series Vol CXIX, 316-31
- Harmon-Jones, E., Brehm, J. W., Greenberg, J., Simon, L., & Nelson, D. E. , 1996, Evidence that the production of aversive consequences is not necessary to create cognitive dissonance. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 5-16.
- Harvey, J., Ickes, W. & Kidd, R. F., 1976, *New directions in attribution research*. Hillsdale, N.J. New York; Toronto: L. Erlbaum Associates ; distributed by the Halsted Press Division of Wiley.
- Hatzimoysis, A., 2003, *Philosophy and the emotions*, Royal Institute of Philosophy supplement ; 52; New York: Cambridge University Press.
- Heckhausen, H., 1984, Emergent achievement behavior: Some early developments, dans J. Nicholls Ed., *Advances in motivation and achievement*: Vol. 3. The development of achievement motivation p. 1–32, Greenwich, CT: JAI.
- Helm, B. W., 2001, *Emotional reason : deliberation, motivation, and the nature of value*. New York: Cambridge University Press.
- Higgins, E. T., 1987, Self-discrepancy: A theory relating self and affect.

- Psychological Review, 94, 319–340.
- Hilgard, E. R., 1977, *Divided Consciousness*. New York: Wiley.
- Hirstein, W., 2005, *Brain Fiction: Self-Deception and the Riddle of Confabulation*. Cambridge, MA: MIT.
- Hochschild, A. R., 1979, Emotion work, feeling rules, and social structure. *American Journal of Sociology*, 85, 551-575.
- Horney, K., 1937, *The neurotic personality of our time*. New York: Norton.
- Horney, K., 1937, *The neurotic personality of our time*. New York: Norton.
- Hume, D., 1983, *Traité de la nature humaine*, Paris : Aubier, trad. A. Leroy.
- Izard, C. E., 1977, *Human Emotions*. New York: Plenum.
- Izard, C. E., Ackerman, B. P., & Schultz, D., 1999, Independent emotions and consciousness: Self-consciousness and dependent emotions, dans J. A. Singer & P. Singer Eds., *At play in the fields of consciousness: Essays in honor of Jerome L. Singer* p. 83–102, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- James W., 1952, *The principle of psychology*. Encyclopedia Britanica Ed., Great Books of the Western World.
- James, W., 1884, “What is an emotion?”, dans Solomon R.C., ed., 2003: *What is an emotion? : classic and contemporary readings*. New York : Oxford University Press.
- James, W., 1950, *The Principles of Psychology*, Vol.1, New York: Dover.
- Jaworska, A., 1999, Respecting the Margins of Agency: Alzheimer's Patients and the Capacity to Value. *Philosophy & Public Affairs*, 28, 105-138.
- Jeske, Diane, 1993, Persons, Compensation, and Utilitarianism. *The Philosophical Review*, 102, 1993.
- Johnson, D. L., Kessel, K. S. & Cole, P. M., 1992, *Self and consciousness : multiple perspectives*. Hillsdale, N.J.: L. Erlbaum.
- Johnson, M. K. & Multhaup, K. S., 1992, Emotion and MEM, dans Christiansen, S.-A. ed., *The Handbook of Emotion and Memory: Current Research and Theory*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, p. 33-66.
- Johnson, M. K., 1983, A multiple-entry, modular memory system, dans Bower, G. H. ed., *The Psychology of Learning and Motivation: Advances in Research and Theory*, Vol. 17. New York: Academic Press, 81-123.
- Johnston, M., 1987, Human Beings. *Journal of Philosophy*, 84, 59-83.
- Johnston, M., 1989, Fission and the Facts. *Philosophical Perspectives*,

3,369-397.

- Johnston, M., 1992, Reasons and Reductionism. *The Philosophical Review*, 101, 589-618.
- Johnston, M., 1997, Human Concerns Without Superlative Selves, dans Dancy 1997, p. 149-179.
- Johnston, M., 2001, The Authority of Affect. *Philosophy and Phenomenological Research* 53, 181-214.
- Jones, S. C., 1973, Self and interpersonal evaluations: Esteem theories versus consistency theories. *Psychological Bulletin*, 79, 185-199.
- Kagan, J., 1981, *The Second Year: The Emergence of Self-Awareness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kagan, J., 2007, *What is emotion? : history, measures, and meanings*. New Haven: Yale University Press.
- Kaufman, F., 2000, Thick and Thin Selves: Reply to Fischer and Speak. *Midwest Studies in Philosophy*, XXIV: 94-97.
- Keller, H. & Lamb, M. E. eds, 1991, *Infant Development: Perspectives from German-speaking Countries*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, p. 245-273.
- Keltner, D. & Buswell, B. N. 1997, Embarrassment: Its distinct form and appeasement functions. *Psychological Bulletin*, 122, 250–270.
- Kennett, J. & Matthews, S., 2002, Identity, Control and Responsibility: the Case of Dissociative Identity Disorder. *Philosophical Psychology*, 15, 509-526.
- Kenny, A., 1963, *Action, Emotion and Will*. London; New York: Routledge and Kegan Paul; Humanities Press.
- Kiesler, C. A. & Pallak, M. S., 1976, Arousal properties of dissonance reduction. *Psychological Bulletin*, 83, 1014-1025.
- Kind, A., 2004, The Metaphysics of Personal Identity and Our Special Concern for the Future. *Metaphilosophy*, 35, 536-553.
- Kleinginna, P. R. & Kleinginna, A. M., 1981, A categorized list of emotion, with suggestions for a consensual definition, *Motivation and Emotion*, 5 ,
- Korsgaard, C. M., 1989, Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit. *Philosophy & Public Affairs*, 18, 101-132.
- Korsgaard, C., 1996, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. M., 2009, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*,

Oxford: Oxford University Press.

- Kripke, S., 1980, *Naming and Necessity*, 2nd edition, Cambridge: Harvard University Press.
- Kuczewski, M. G., 1994, Whose Will is it Anyway? A Discussion of Advance Directives, Personal Identity, and Consensus dans Medical Ethics. *Bioethics*, 8, 27-48.
- Kuhse, H. & Singer, P., 1990, Individuals, Humans, and Persons: The Issue of Moral Status, dans P. Singer, H. Kuhse, S. Buckle, K. Dawson & P. Kasimba, eds., *Embryo Experimentation*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 65-75.
- Laing, R. D., 1970, *Knots*. New York: Pantheon.
- Lamarque, P., 2004, On Not Expecting Too Much From Narrative, *Mind & Language*, 19, 393-407.
- Lane, R., 2003, Why I Was Never a Zygote. *The Southern Journal of Philosophy*, 41, 63-83.
- Lange, C. G., 1885, Om sindsbevaegelser: et psyko-fysiologisk studie, Kjbbenhavn: Jacob Lunds. dans *The emotions*, C. G. Lange and W. James (eds.), 1922, Baltimore: Williams & Wilkins Company.
- Lazarus, R. S., 1994, Appraisal: The Minimal Cognitive Prerequisites of Emotion, dans Solomon R.C., ed, 2003: *What is an emotion?: classic and contemporary readings*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Lazarus, R. S., 1991, Cognition and Motivation in Emotion. *American Psychologist*, 46, 362-67.
- Lazarus, R. S., 1982, Thoughts on the relationship between emotion and cognition, *American Psychologist*, 37, 1019-1024.
- Lecky, P., 1945, *Self-consistency: a theory of personality*. New York: Island Press.
- LeDoux, J. E., 1995, Emotion: clues from the brain. *Annual Review of Psychology*, 46, 209-235.
- LeDoux, J. E., Romanski, L. M. & Xagoraris, A., 1989, Indelibility of subcortical emotional memories. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 1, 238-243.
- LeDoux, J. E., 1989, Cognitive and emotional interactions in the brain. *Cognition and Emotion*, 3, 265-289.
- LeDoux, J. E., 2005, *Le cerveau des émotions*. Paris: O Jacob.
- LeDoux, J. E., 1998, *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings*

- of Emotional Life*. New York: Simon and Schuster.
- Lee, W.-C., 1990, Personal Identity, the Temporality of Agency and Moral Responsibility. *Auslegung*, 16, 17-29.
- Lemay, E.P. & Ashmore, R.D., 2004, Reactions to perceived categorization by others during the transition to college: Internalization of self-verification processes, *Group Processes & Interpersonal Relations*, 173-187.
- Letwin, O., 1987, *Ethics, emotion and the unity of the self*. London ; New York: Croom Helm.
- Levenson, R. W., 1999, The Intrapersonal Function of Emotion. *Cognition and Emotion*, 13, 481-504.
- Levenson, R. W., Ekman, P. & [Friesen W.V.](#), 1990, Voluntary facial action generates emotion-specific autonomic nervous system activity, *Psychophysiology*, 27, 363-384.
- Leventhal, H., 1979, A perceptual-motor processing model of emotion, dans P. Pilner, K. Blankstein & I. M. Spigel eds, *Perception of Emotion in Self and Others*, Vol. 5. New York: Plenum, p. 1-46.
- Leventhal, H., 1984, A perceptual-motor theory of emotion, dans L. Berkowitz ed., *Advance in Experimental Social Psychology*, Vol. 17. New York: Academic Press, p. 117-182.
- Leventhal, H. & Scherer, K., 1987, The relationship of emotion to cognition: a functional approach to a semantic controversy. *Cognition and Emotion*, 1, 3-28.
- Levine, C., 2003, *Taking Sides: Clashing Views on Controversial Bioethical Issues*, 10th edition, New York: McGraw Hill.
- Lewis, D., 1971, Counterparts of Persons and Their Bodies. *Journal of Philosophy*, 68, 203-11.
- Lewis, D., 1976, Survival and Identity, dans Rorty, A. O., ed., 1976, *The Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press, p. 17-40.
- Lewis, D., 1989, Dispositional Theories of Values, *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. vol. 63, 113-37.
- Lewis, H. B., 1971, *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press.
- Lewis, H. B., 1987, *The Role of Shame in Symptom Formation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Lewis, M. & Brooks-Gunn, J., 1979, *Social Cognition and the Acquisition of*

Self. New York: Plenum.

- Lewis, M. & Brooks, J., 1974, Self, others and fear: infants' reactions to people dans M. Lewis & L. Rosenblum (Eds.). *The origins of fear: The origins of behavior* (Vol. 2, pp. 195-227). New York, NY: John Wiley & Sons.
- Lewis, M. & Michalson, L. 1983a, *Children's Emotions and Moods: Developmental Theory and Measurement*. New York: Plenum.
- Lewis, M. & Michalson, L. 1983b, From emotional state to emotional expression: emotional development from a person-environment interaction perspective dans D. Magnusson & V. L. Allen (eds), *Human development: An interactional perspective*. New York : Academic Press.
- Lewis, M. & Michalson, L. 1984a, Emotion without feeling? Feeling without thinking. *Contemporary Psychology*, 29, 457-459.
- Lewis, M. & Michalson, L. 1984b, The socialization of emotional pathology in infancy. *Infant Mental Health Journal*, 5, 121-134.
- Lewis, M. & Miller, S. M. eds, 1990, *Handbook of Developmental Psychopathology*. New York: Plenum.
- Lewis, M., 1990, Development, time, and catastrophe: an alternate view of discontinuity, dans P. Baltes, D. L. Featherman & R. Lerner eds, *Life Span Development and Behavior Series*, Vol. 10. Hillsdale, NJ: Erlbaum, p. 325-350.
- Lewis, M., 1992b, The self in self-conscious emotions. A commentary, dans Stipek, D., Recchia, S. & McClintic, S., 1992, Self-evaluation in Young Children. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 571, Serial No. 226.
- Lewis, M., 1995a, Aspects of self: from systems to ideas, dans P. Rochat ed., *The Self in Early Infancy: Theory and Research. Advances in Psychology Series*. North Holland: Elsevier Science Publishers, p. 95-115.
- Lewis, M., 1995b, Embarrassment: the emotion of self exposure and embarrassment. In J. P. Tangney & K. W. Fischer (eds), *Self-conscious Emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment and pride*. New York: Guilford, p. 198-218.
- Lewis, M., 1995c, Self-conscious emotions. *American Scientist*, 83, 68-78.
- Lewis, M., 2000, Self-conscious emotions: Embarrassment, pride, shame, and guilt, dans M. Lewis & J. M. Haviland-Jones Eds., *Handbook of emotions* 2nd ed., p. 623–636, New York: Guilford.
- Lewis, M., Alessandri, S. & Sullivan, M. W., 1992, Differences in shame and

- pride as a function of children's gender and task difficulty. *Child Development*, 63, 630-638.
- Lewis, M., Goldberg, S. & Campbell, H., 1969, A developmental study of information processing within the first three years of life: response decrement to a redundant signal. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 349, Serial No. 133.
- Lewis, M., Sullivan, M. W., Stanger, C. & Weiss, M., 1989, Self-development and self-conscious emotions. *Child Development*, 60, 146-156.
- Lewis, M., 1992a, *Shame, the Exposed Self*. New York: Free Press.
- Lippitt, J., 2007, Getting the Story Straight: Kierkegaard, MacIntyre and Some Problems with Narrative, *Inquiry*, vol. 50, 34-69.
- Livet, P., 2002, *Émotions et rationalité morale*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lizza, J. P., 1993, Multiple Personalities and Personal Identity Revisited. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 44, 263-274.
- Locke, J., 1972, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris: J. Vrin.
- Logan, G. D., 1988, Toward an instance theory of automatization. *Psychological Review*, 95, 492-527.
- Lowe, E. J., 1992, Experience and its Object dans T. Crane (ed.), *The Contents of Experience*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Lowe, E. J., 1996, *Subjects of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lubcke, P., 1993, What Matters? On Parfit's Ideas of Personal Identity and Morality. *Danish Yearbook of Philosophy*, 28: 99-114.
- Lyons, W. E., 1980, *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. C., 1989, The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition dans Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones, eds., 1989, *Why Narrative?*, Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans.
- MacIntyre, A. C., 1994, Critical Remarks on *The Sources of the Self*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 54: 187-190.
- MacIntyre, A. C., 2006, *Après la vertu*. Paris: PUF.
- Mackenzie, C., 2008, Relational Autonomy, Normative Authority and Perfectionism, *Journal of Social Philosophy*, 39(4): 512-33.

- Madell, G., 1981, *The Identity of the Self*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Magai, C. & Haviland-Jones, J., 2002, *The Hidden Genius of Emotions: Lifespan Transformations of Personality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Magnusson, D. & Allen, V. L. eds, *Human Development: An Interactional Perspective*. New York: Academic Press.
- Marks, J. 1982. A Theory of Emotion. *Philosophical Studies*, 42, 227-242.
- Markus, H. R. & Kitayama, S., 1991, Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224–253.
- Marr, D., 1982, *Vision*. San Francisco: Freeman.
- Martin, R., 1987, Memory, Connecting, and What Matters in Survival. *Australasian Journal of Philosophy*, 65, 82-97.
- Martin, R., 1991, Identity, Transformation, and What Matters in Survival, dans Daniel Kolak and Raymond Martin, eds., 1991, *Self and Identity*, New York: Macmillan, p. 289-301
- Martin, R., 1992, Self-Interest and Survival. *American Philosophical Quarterly*, 29, 165-184.
- Martin, R., 1993, Having the Experience: The Next Best Thing to Being There. *Philosophical Studies*, 68, 63-79.
- Martin, R., 1998, *Self-Concern: An Experiential Approach to What Matters in Survival*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, R. & Barresi, J., eds., 2003, *Personal Identity*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Matthews, G. & Wells, A., 1994, *Attention and Emotion: a Clinical Perspective*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum
- McClellan, E. F., 1990, *Rationality and Dynamic Choice: Foundational Explorations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mead, G. H., 1934, *Mind, self and society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Measor, N., 1978, Persons, Indeterminacy and Responsibility. *The Philosophical Review*, 87, 414-422.
- Mele, A. R., 1987, *Irrationality: an essay on akrasia, self-deception, and self-control*. New York: Oxford University Press.
- Minsky, M. L., 1987, *The society of mind*. London: Heinemann.

- Minsky, M. L., 2006, *The emotion machine: commonsense thinking, artificial intelligence, and the future of the human mind*. New York ; London, Simon & Schuster.
- Monroe, B. M & Read, S. J., 2008, A General Connectionist Model of Attitude Structure and Change: The ACS Attitudes as Constraint Satisfaction Model. *Psychological Review*, 1153, 733-759.
- Mulligan, K., 1998, From Appropriate Emotions to Values, *The Monist*, 81, 161-88.
- Murphy, S. T. & Zajonc, R. B., 1993, Affect, Cognition, and Awareness: Affective Priming With Optimal and Suboptimal Stimulus Exposures, *Journal of Personality and Social Psychology*, 64,5:723-739.
- Neisser, N. & Fivush, R., 1994, *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Neisser, U., 1976, *Cognition and Reality*, San Francisco: Freeman.
- Neu, J., 1977, *Emotion, Thought and therapy: a Study of Hume and Spinoza and the Relationship of Philosophical Theories of the Emotions to Psychological Theories of Therapy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Neu, J., 2000, *A Tear is an Intellectual Thing: the Meaning of Emotions*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Newell, A., 1990, *Unified Theories of Cognition*, Cambridge: Harvard University Press.
- Niedenthal, P. M., Tangney, J. P. & Gavanski, I., 1994, "If only I weren't" versus "If only I hadn't": Distinguishing shame and guilt in counterfactual thinking. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 585-595.
- Noddings, N., 1998, Thinking, Feeling, and Moral Imagination, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 22, ed. P.A. French, H.K. Wettstein, Notre Dame: University of Notre Dame Press, p.135-45.
- Noonan, H., 1989, *Personal Identity*, London: Routledge.
- Nozick, R., 1991, *Philosophical Explanations*, Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum, M., 1990, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M., 1994, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M., 2001, *Upheavals of thought : the intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oatley, J., 1992, *Morality and the Emotions*, Londres: Routledge and Kegan

Paul.

- Oatley, K. & Johnson-Laird, P. N., 1987, Toward a cognitive theory of emotions. *Cognition and Emotion*, 1, 29-30.
- Oddie, G., 2005, *Value, reality, and desire*. Oxford: Clarendon Press.
- Oderberg, D. S., 1997, Modal Properties, Moral Status, and Identity. *Philosophy and Public Affairs*, 26, 259-298.
- Ogien, R., 2002, *La honte est-elle immorale?*. Paris: Bayard.
- Ogien, R., 2004, *La panique morale*, Paris: Grasset.
- Olds, M. E. & Forbes, J. L., 1981, The central basis of motivation: intracranial self-stimulation studies. *Annual Review of Psychology*, 32, 523-576.
- Ortony, A. & Turner, T. J., 1990, What's basic about basic emotions? *Psychological Review*, 97, 315-331.
- Oshana, M., 2009, *Self-identity, memory, and moral agency*, Table ronde : Autonomy, Agency and Irrationality, Non publié.
- Panksepp J., 1982, Toward a general psychobiological theory of emotions, *Behavioral and Brain Sciences*, 5, 407-467.
- Panksepp, J., 1998, *Affective neuroscience: the foundations of human and animal emotions*. New York: Oxford University Press.
- Panksepp, J., 2000, Emotion as a Natural Kind Within the Brain dans *Handbook of Emotions*, M. Lewis and Haviland-Jones eds, 137-55. New York: Guilford University Press.
- Paperman, P. & R. Ogien, eds, 1995, *La couleur des pensées*, Raisons Pratiques, vol. 6. Paris: EHESS.
- Parfit, D., 1971, Personal Identity. *The Philosophical Review*, 80, 3-27.
- Parfit, D., 1972, Later Selves and Moral Principles dans A. Montefiore, ed., *Philosophy and Personal Relations*, London: Routledge and Kegan Paul, p. 137-169.
- Parfit, D., 1976, Lewis, Perry, and What Matters dans A. O., Rorty, ed., *The Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press, p. 91-107.
- Parfit, D., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, D., 1986, Comments. *Ethics*, 96, 832-872.
- Parfit, D., 2001, The Unimportance of Identity, dans H. Harris, ed., *Identity*, Oxford: Oxford University Press.

- Patton Jr., M. F., 2002, Personal Identity, Autonomy and Advance Directives. *Southwest Philosophy Review*, 18, 65-72.
- Peacocke, C., 1992, *A Study of Concepts*, Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.
- Peacocke, C., 2001. Does Perception have a Nonconceptual Content? *Journal of Philosophy*, 98, 239-264.
- Pelham, B. W. & Swann Jr., W. B., 1994, The juncture of intrapersonal and interpersonal knowledge: Self-certainty and interpersonal congruence. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20, 349-357.
- Perry, J., 1975, *Personal Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Persson, I., 1995, Genetic Therapy, Identity, and the Person-Regarding Reasons. *Bioethics*, 9, 16-31.
- Peters, T., 2001, Embryonic Stem Cells and the Theology of Dignity dans Holland, S., Lebacqz, K & Zoloth, L., *The human embryonic stem cell debate : science, ethics, and public policy*. Cambridge: MIT Press
- Peterson, C., 1991, The meaning and measurement of explanatory style. *Psychological Inquiry*, 2, 1-10.
- Peterson, C. & Seligman, M., 1984. Causal explanations as a risk factor for depression: Theory and evidence, *Psychological Review*, 91, 347-374.
- Philippot, P. & Feldman, R. S., Eds, 2004, *The regulation of emotion*. New York: Lawrence Erlbaum.
- Philippot, P., Deplus, S., Schaefer, A., Baeyens, C. & Falise, F., 2001, Le Travail Emotionnel en Psychothérapie: Application du Modèle Bi-mnésique des Emotions au Traitement des Pathologies des Emotions. *Revue Francophone de Clinique Comportementale et Cognitive*, 6, 5-18.
- Picard, R., 1997, *Affective Computing*. Cambridge: MIT Press.
- Plutchik, R., 1980, *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*. New York: Harper & Row.
- Plutchik, R., 1980, *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*. New York: Harper and Row.
- Power, M. J. & Dalgleish, T., 1997, *Cognition and Emotion: From Order to Disorder*. Hove: Psychology Press.
- Pratt, M. G. & Rafaeli, A., 1997, Organizational dress as a symbol of multilayered social identities. *Academy of Management Journal*, 40 4, 862-898.
- Prince, M., 1905, *The Dissociation of a Personality*, London: Longmans, Green.

- Prinz, J. J., 2004, *Gut reactions : a perceptual theory of emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Prinz, J. J., 2007, *The Emotional Construction of morales*, Oxford: Oxford University Press.
- Puccetti, R., 1988, Does Anyone Survive Neocortical Death? dans R. M. Zaner, *Death: Beyond whole brain criteria*, Nashville: Kluwer Academic Publishers.
- Pugmire, D., 2005, *Sound Sentiments: Integrity in the Emotions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Radden, J., 1996, *Divided Minds and Successive Selves*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Rapee, R. M., 1991, The conceptual overlap between cognition and conditioning in clinical psychology, *Clinical Psychology Review*, Volume 11 (2),, Pages 193-203.
- Rawls, J. & Audard C., 1997, *Théorie de la justice*. Paris: Éd. du Seuil.
- Rawls, J., 1975, The Independence of Moral Theory, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, XLVIII: 5-22; dans Rawls, John, 1999, *Collected Papers*, Samuel Freeman, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 286-302.
- Rawls, J., 1992, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Recchia, S. & McClintic, S., eds, Self-evaluation in young children. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 571, Serial No. 226.
- Retzinger, S. M., 1987, Resentment and laughter: Video studies of the shame-rage spiral, dans H. B. Lewis Ed., *The role of shame in symptom formation* p. 151–181, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Ricoeur, P., 1988, L'identité narrative, *Esprit*, no 7-8, p. 295-304.
- Ricoeur, P., 1990, *Soi-même comme un autre*. Paris: Ed. du Seuil.
- Ricoeur, P., 1991, Narrative Identity dans D. Wood, ed., *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, London: Routledge.
- Ricoeur, P., 2005: *Temps et récit. t. 3. Le temps raconté*, Paris: Ed. du Seuil.
- Roberts, R. C., 1988, What an Emotion Is: a Sketch. *The Philosophical Review*, 183-209.
- Roberts, R. C., 2003, *Emotions : an essay in aid of moral psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Robins, R. W. & Beer, J. S., 2001, Positive illusions about the self: Short-term benefits and long-term costs. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80, 340–352.
- Robinson, D. T., & Smith-Lovin, L., 1992, Selective interaction as a strategy for identity maintenance: An affect control model. *Social Psychology Quarterly*, 55, 12-28.
- Robinson, J., 2007, *Deeper than reason: emotion and its role in literature, music, and art*. Oxford, Clarendon Press.
- Rogers, C. R., 1961, *On becoming a person: A therapists view of psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin.
- Rorty, A. O., ed., 1976, *The Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press.
- Rorty, A. O., 1980, Agent Regret, dans A. O. Rorty, ed., *Explaining Emotions*, Berkeley: University of California Press.
- Rorty, A. O., ed., 1980, *Explaining Emotions*, Berkeley: University of California Press.
- Rosenblum, L. eds, 1978, *The Development of Affect: The Genesis of Behavior*, Vol. 1. New York: Plenum, 1-10.
- Ross, L., 1977, The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (vol. 10). New York: Academic Press, 174-214.
- Rudd, A., 2007, In Defence of Narrative, *European Journal of Philosophy*, vol. 17, 1, 1-16
- Russell, D., & McAuley, E. 1986, Causal attributions, causal dimensions, and affective reactions to success and failure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 1174–1185.
- Russell, J. A., 2003. Core Affect and the Construction of Emotions. *Psychological Review*, 110, 145-72.
- Russell, J. A., 1995, Facial expressions of emotion: What lies beyond minimal universality?, *Psychological Bulletin*, 118, 379-391.
- Ryle, G., 1949, The Concept of Mind, dans Solomon R.C., ed., 2003: *What is an emotion?: classic and contemporary readings*. New York: Oxford University Press.
- Sartre, J.-P., 1939, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris: Hermann.
- Sartre, J.-P., 1996, *La nausée*, Paris: Gallimard.

- Schachter, S. & Singer J. E., 1962, Cognitive, Social, and Psychological Determinants of Emotional States dans Solomon R.C., ed., 2003: *What is an emotion? : classic and contemporary readings*. Oxford: Oxford University Press.
- Schachter, S. & Singer J. E., 1962, Cognitive, Social, and Psychological Determinants of Emotional States, dans Solomon R.C., ed., 2003: *What is an emotion? : classic and contemporary readings*. New York ; Oxford: Oxford University Press.
- Schechtman, M., 1996, *The constitution of Selves*, Ithaca: Cornell University Press.
- Schechtman, M., 1999, Review of The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics. *Ethics*, 109, 919-922.
- Schechtman, M., 2003, Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Identity, dans Martin, R. & Barresi, J., eds., 2003, *Personal Identity*, Oxford: Blackwell Publishing. 238-259.
- Schechtman, M., 2005, Personal Identity and the Past. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 12, 9-22.
- Scheier, M. F. & Carver, C. S., 1977, Self-focused attention and the experience of emotion: Attraction, repulsion, elation, and depression. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 625–636.
- Scherer, K. R., Schorr, A., & Johnstone T., eds., 2001, *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research*. Oxford: Oxford University Press.
- Schore, A. N., 1998, Early shame experiences and infant brain development, dans P. Gilbert & B. Andrews Eds., *Shame: Interpersonal behavior, psychopathology, and culture* p. 57–77, Oxford: Oxford University Press.
- Seligman, M., 1971, Phobias and preparedness. *Behavior Therapy*, 2, 307-320.
- Seligman, M., 1975, *Helplessness: On Depression, Development, and Death*. San Francisco: W.H. Freeman.
- Shakespeare, W., 1984, *Hamlet, Othello, Macbeth*. Paris : Livre de poche Ed.
- Shallice, T., 1988, *From Neuropsychology to Mental Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sher, G., 1979, Compensation and Transworld Personal Identity, *Monist*, 62, 378-391.
- Shiffrin, R. M. & Schneider, W., 1977, Controlled and automatic human

- information processing: II. Perceptual learning, automatic attending and a general theory. *Psychological Review*, 84, 127-190.
- Shoemaker, D. W., 1996, Theoretical Persons and Practical Agents. *Philosophy & Public Affairs*, 25, 318-332.
- Shoemaker, D. W., 1999a, Utilitarianism and Personal Identity. *The Journal of Value Inquiry*, 33, 183-199.
- Shoemaker, D. W., 2000, Reductionist Contractualism: Moral Motivation and the Expanding Self. *Canadian Journal of Philosophy*, 30, 343-370.
- Shoemaker, D. W., 2002a, Disintegrated Persons and Distributive Principles. *Ratio*, XV: 58-79.
- Shoemaker, D. W., 2002b, The Irrelevance/Incoherence of Non-Reductionism About Personal Identity. *Philo*, 5, 143-160.
- Shoemaker, D. W., 2005, Embryos, Souls, and the Fourth Dimension. *Social Theory and Practice*, 31, 51-75.
- Shoemaker, D. W., 2007, Personal Identity and Practical Concerns. *Mind*, 116, 316-357.
- Shoemaker, D. W., 1999b, Selves and Moral Units. *Pacific Philosophical Quarterly*, 80, 391-419.
- Shoemaker, S., 1963, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell: Cornell University Press.
- Shoemaker, S., 1970, Persons and Their Pasts. *American Philosophical Quarterly*, 7, 269-285.
- Shoemaker, S., 1984, Personal identity: A Materialist's Account, dans Shoemaker & Swinburne, *Personal Identity*, Oxford: Blackwell.
- Shoemaker, S., 1996, *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shoemaker, S., 1997, Parfit on Identity , dans Jonathan Dancy, *Reading Parfit*, Oxford: Basil Blackwell, 135-148.
- Shoemaker, S., 1970, Persons and their Pasts. *American Philosophical Quarterly*, 7 (4), 269-85.
- Shrauger, J. S. & Lund, A., 1975, Self-evaluation and reactions to evaluations from others. *Journal of Personality*, 43, 94-108.
- Shun, K.-L. & Wong, D. B., eds., 2004, *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Siderits, M., 2003, *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Aldershot: Ashgate.
- Silfver, M., 2007, Coping with guilt and shame: a narrative approach. *Journal of Moral Education*, 36 (2), 169-183.
- Simon, L., Greenberg, J. & Brehm, J., 1995, Trivialization: The forgotten mode of dissonance reduction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, 247-260.
- Sinnott-Armstrong, W. & Behnke, S., 2000, Responsibility in Cases of Multiple Personality Disorder dans J. E. Tomberlin, ed., *Action and Freedom, Philosophical Perspectives 14*, Malden: Blackwell.
- Skinner, B., 1971, *Par dela la liberté et la dignité*. Paris : Robert Laffont, .
- Slors, M. V. P., 2000, Personal Identity and Responsibility for Past Actions dans T. van den Beld ,2000, *Moral responsibility and Ontology*, Dordrecht: Kluwer, p. 63-76.
- Smith, A. M., 2000, Identification and Responsibility dans T. van den Beld , 2000, *Moral responsibility and Ontology*, Dordrecht: Kluwer, 233-246.
- Smith, C. A. & Kirby, L. D., 2000, Consequences Require Antecedents: Towards a Process Model of Emotion Elicitation, dans J.P.Forgas (ed.) *Feeling and Thinking, The Role of Affect in Social Cognition*, Cambridge: University Press.
- Smith, M., 1997, A Theory of Freedom and Responsibility dans G. Cullity and B. Gaut, eds., *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, 293-319.
- Snowdon, P. F., 1990, Persons, Animals, and Ourselves dans Christopher Gill, ed., *The Person and the Human Mind*, Oxford: Clarendon.
- Solomon, R. C., 1976, *The Passions*, 1st edn.; Garden City.: Anchor Press/Doubleday.
- Solomon, R. C., 1983, *The passions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Solomon, R. C., 1999, *The joy of philosophy: thinking thin versus the passionate life*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, R. C., 2003a, *Not passion's slave: emotions and choice*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, R. C., 2003b, *What is an emotion? : classic and contemporary readings*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, R. C., 2004, *Thinking about feeling: contemporary philosophers*

- on emotions*. Oxford : Oxford University Press.
- Solomon, R. C., 2007, *True to our feelings : what our emotions are really telling us*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, R., 1980, Emotions and Choice dans Rorty, A. O., ed., *Explaining Emotions*, Berkeley: University of California Press.
- Solomon, R., 1999, The Philosophy of Emotions dans *Handbook of Emotions*, ed. M. Lewis & J. Haviland-Jones,. New York: Guilford Press. 3-15
- Sosa, E., 1990, Surviving Matters. *Nous*, 24, 297-322.
- Spinoza, B., 1990, *Éthique*. Paris: PUF.
- Steele, C. M., & Lui, T. J., 1983, Dissonance processes as self-affirmation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 45, 5-19.
- Steele, C. M., 1988, The psychology of self-affirmation: Sustaining the integrity of the self, dans L. Berkowitz Ed., *Advances in experimental social psychology*, Hillsdale: Erlbaum. 261-302
- Stein, N L & Trobasso, T, 1992, The organisation of emotional experience: creating links among emotion, thinking, language, and intentional action, *Cognition and Emotion*, 3/4, 225-244.
- Stipek, D. J., 1983, A developmental analysis of pride and shame. *Human Development*, 26, 42–54.
- Stipek, D., 1995, The development of pride and shame in toddlers, dans J. P. Tangney & K. W. Fischer Eds., *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride* p. 237–254, New York: Guilford.
- Stipek, D., Recchia, S. & McClintic, S., 1992, Self-evaluation in Young Children. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 571, Serial No. 226.
- Stocker, M. & Hegeman E., 1996, *Valuing Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stocker, M., 1983, Psychic Feelings - their Importance and their Irreducibility, *Australasian Journal of Philosophy*, 61, 5-26.
- Stocker, M., 1987, Emotional Thoughts, *American Philosophical Quarterly*, 24, 57-69.
- Stone, J., 2003, Self-consistency for low self-esteem in dissonance processes: The role of self-standards. [electronic version], *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29, 846-858.

- Stone, J., Cooper, J., Wiegand, A. W. & Aronson, E., 1997, When exemplification fails: Hypocrisy and the motive for self-integrity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 72 (1), 54-65.
- Story, A. L., 1998, Self-esteem and memory for favorable and unfavorable personality feedback. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 51-64.
- Strawson, G., 2004, Against Narrativity. *Ratio*, XVII, 428-452.
- Strawson, P., 1962, Freedom and Resentment, *Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press.
- Stroud, S. & Tappolet, C., 2003, *Weakness of will and practical irrationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Swann, W. B. Jr., Polzer, J. T., Seyle, C. & Ko, S., 2004, Finding value in diversity: Verification of personal and social self-views in diverse groups. *Academy of Management Review*, 29, 9-27.
- Swann, W. B., Jr. & Pelham, B. W., 2002, Who wants out when the going gets good? Psychological investment and preference for self-verifying college roommates. *Journal of Self and Identity*, 1, 219-233.
- Swann, W. B., Jr., Chang-Schneider, C. & McClarty, K., 2007, Do our self-views matter? Self-concept and self-esteem in everyday life. *American Psychologist*, 62, 84-94
- Swann, W. B., Jr., & Predmore, S. C., 1985, Intimates as agents of social support: Sources of consolation or despair? *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 1609-1617.
- Swann, W. B., Jr., & Read, S. J., 1981, Self-verification processes: How we sustain our self-conceptions. *Journal of Experimental Social Psychology*, 17, 351-372.
- Swann, W. B., Jr., 1983, Self-verification: Bringing social reality into harmony with the self, dans J. Suls & A. G. Greenwald Eds., *Psychological perspectives on the self*, Hillsdale: Erlbaum. 33–66
- Swann, W. B., Jr., De La Ronde, C. & Hixon, J. G., 1994, Authenticity and positivity strivings in marriage and courtship. *Journal of Personality and Social Psychology*, 66, 857-869.
- Swann, W. B., Jr., Hixon, G., Stein-Seroussi, A. & Gilbert, D. T., 1990, The fleeting gleam of praise: Behavioral reactions to self-relevant feedback. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, 17-26.
- Swann, W. B., Jr., Milton, L. P. & Polzer, J.T., 2000, Should we create a niche or fall in line? Identity negotiation and small group effectiveness.

- Journal of Personality and Social Psychology*, 79, 238-250
- Swann, W. B., Jr., Pelham, B. W. & Chidester, T., 1988, Change through paradox: Using self-verification to alter beliefs. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 268-273.
- Swann, W. B., Jr., Pelham, B. W. & Krull, D. S., 1989, Agreeable fancy or disagreeable truth? Reconciling self-enhancement and self-verification. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 782-791.
- Swann, W. B., Jr., Stein-Seroussi, A. & Giesler, B., 1992, Why people self-verify. *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 392-401.
- Swann, W. B., Jr., Wenzlaff, R. M., & Tafarodi, R. W., 1992, Depression and the search for negative evaluations: More evidence of the role of self-verification strivings. *Journal of Abnormal Psychology*, 101, 314-371.
- Swann, W. B., Jr., Wenzlaff, R. M., Krull, D. S., & Pelham, B. W., 1992, The allure of negative feedback: Self-verification strivings among depressed persons. *Journal of Abnormal Psychology*, 101, 293-306.
- Swann, W. Jr., 1999, *Resilient Identities: Self, relationships, and the construction of social reality*. New York: Basic books.
- Swann, W. B., Griffin, J. J. Jr., Predmore, S. C. & Gaines, B., 1987, The Cognitive-Affective Crossfire: When Self-Consistency Confronts Self-Enhancement, *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 52, 881-889.
- Tangney, J. P. & Fischer, K. W. eds, 1995, *Self-conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment and Pride*. New York: Guilford, 198-218.
- Tangney, J. P., & Dearing, R. L., 2002, *Shame and guilt*. New York : Guilford.
- Tangney, J. P., 1995, Shame and guilt in interpersonal relationships, dans J. P. Tangney & K. W. Fischer eds, *Self-conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*. New York: Guilford, p. 114-142.
- Tangney, J. P., Wagner, P., & Gramzow, R., 1992, Proneness to shame, proneness to guilt, and psychopathology. *Journal of Abnormal Psychology*, 101, 469-478.
- Tappolet, C., 1995, Les émotions et les concepts axiologiques, dans P. Paperman et R. Ogien, eds., *Raisons Pratiques*, vol. 6, ville: éditeur 237-57.
- Tappolet, C., 2000, *Émotions et valeurs*. Paris: Presses universitaires de

France.

- Tappolet, C., 2002, Long-term emotions and emotional experiences in the explanation of actions , *European Review of Philosophy*, 5, 151-161.
- Tappolet, C., 2003, Emotions and the Intelligibility of Akratic Action dans Sarah Stroud and Christine Tappolet, eds., *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford: Oxford university press, 97-120.
- Tappolet, C., 2005, Ambivalent Emotions and the Perceptual Account of Emotions, *Analysis*, 65 (3), 229-233.
- Taylor, C., 1989, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C., 1994, Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 203-213.
- Taylor, C., 1985, *Human agency and language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C., 1994, *The politics of recognition, Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C., 1998, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*. Montréal: Boréal.
- Taylor, G., 1975, Justifying the Emotions. *Mind*, 84, 390-402.
- Taylor, G., 1983, Responsibility for Self dans Rorty, A. O., ed., 1980, *Explaining Emotions*, Berkeley: University of California Press.
- Taylor, G., 1985, *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Oxford: Oxford University Press.
- Teasdale, J. D. & Barnard, P. J., 1993, *Affect, Cognition and Change: Remodelling Depressive Thought*. Hove: Erlbaum.
- Teasdale, J. D., 1993, Emotion and two kinds of meaning: cognitive therapy and applied cognitive science. *Behaviour Research and Therapy*, 31, 339-354.
- Teasdale, J. D., 1996, Clinically relevant theory: integrating clinical insight with cognitive science, dans P. M. Salkovskis ed., *Frontiers of Cognitive Therapy*, New York: Guilford.
- Teasdale, J. D., 1997, The relationship between cognition and emotion: the mind-in-place in mood disorders. In D. M. Clark & G. C. Fairburn, eds, *Science and practice of cognitive behavior therapy*, Oxford : Oxford University Press.
- Teasdale, J. D., 1999, Multi-level theories of cognition and emotion

- relations, dans T. Dalgleish & M. Power Eds, *Handbook of cognition and emotion*. Chicester: Wiley.
- Tedeschi, J. T., Schlenker, B. R. & Bonoma, T. V., 1971, Cognitive dissonance: Private ratiocination or public spectacle? *American Psychologist*, 26, 685-695.
- Tesser, A., 1985, *Toward a self-evaluation maintenance model of social behavior*. Article présenté à la conférence annuelle de l'American Psychological Association, Los Angeles.
- Thagard, P., 2005, *Coherence in Thought and Action*. Cambridge: MIT Press.
- Thalberg, I., 1977, *Perception, Emotion and Action*. New Haven: Yale University Press.
- Thomas, L., 1989. *Living Morally: A Psychology of Moral Character*. Philadelphia: Temple University Press.
- Toates, F. M., 2002, Application of a multilevel model of behavioural control to understanding emotion, *Behavioural Processes*, 60, 99-114.
- Tollefsen, C., 2003, Experience Machines, Dreams, and What Matters. *The Journal of Value Inquiry*, 37, 153-164.
- Tomkins, S., 1962, *Affect, Imagery, and Consciousness, Vol. 1. The Positive Affects*. New York: Springer.
- Tooby, J. & Cosmides, L., 1990,. The past explains the present: Emotional adaptations and the structure of ancestral environments. *Ethology and Sociobiology*, 11, 375-424.
- Tracy, J. L. & Robins, R. W., 2004, Putting the self into self-conscious emotions: a theoretical model. *Psychological Inquiry*, 15, no 2, 103-125.
- Tracy, J. L. & Robins, R. W., 2003, Does pride have a recognizable expression? dans P. Ekman Ed., *Emotions inside out: 130 years after Darwin's The expression of emotions in man and animals* Vol. 1000, p. 313-315, New York: New York Academy of Sciences.
- Unger, P., 1990, *Identity, Consciousness, and Value*, New York: Oxford University Press.
- Valins, S., 1966, Cognitive Effects of False Heart-Rate Feedback, *Journal of Personality and Social Psychology*, 4: 400-408.
- van den Beld, T., ed., 2000, *Moral Responsibility and Ontology*, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Van Overwalle, F & Jordens, K., 2002, An Adaptive Connectionist Model of

- Cognitive Dissonance. *Personality and Social Psychology Review*, 63, 204-231.
- Velleman, J. D., 1999, Love as a Moral Emotion, *Ethics*, 109, 338-74.
- Velleman, J. D., 2006a, From Self Psychology to Moral Philosophy dans *Self to self : selected essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Velleman, J. D., 2006b, The Self as a Narrator dans *Self to self : selected essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallace, K., 2000, Agency, Personhood, and Identity: Carol Rovane's The Bounds of Agency, *Metaphilosophy*, 31: 311-322.
- Watson, D., & Clark L. A., 1994, Emotions, moods, traits, and temperaments: conceptual distinction and empirical findings, dans *The nature of emotion : fundamental questions.*, Ekman et Davidson Ed., ville: éditeur
- Watson, G., 1975, Free Agency. *Journal of Philosophy*, 72, 205-220.
- Watson, J. B., 1924, *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, 2nd edn. Philadelphia: Lippincott.
- Watson, J. B., 1930, *Behaviorism*. Chicago : University of Chicago Press.
- Wedgwood, R., 2001, Sensing Values? *Philosophy and Phenomenological Research*, 53, 215-223.
- Wegern, M. A., Jones, F. N. & Jones, M. H., 1956, *Physiological Psychology*. New York: Holt.
- Weiner, B., & Kukla, A., 1970, An attributional analysis of achievement motivation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 15, 1–20.
- Weiner, B., 1985, An attributional theory of achievement motivation and emotion. *Psychological Review*, 92, 548–573.
- Weiner, B., 1986, *An Attributional Theory of Motivation and Emotion*. New York: Springer-Verlag.
- Weiner, B., Graham, S., & Chandler, C., 1982, Pity, anger, and guilt: An attributional analysis. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 8, 226–232.
- Wellman, H. M., & Lagattuta, K. H., 2000, Developing understandings of mind, dans S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg, & D. Cohen Eds., *Understanding other minds: Perspectives from developmental cognitive neuroscience* 2nd ed., Oxford: Oxford University Press.
- White, S. L., 1991, *The Unity of the Self*, Cambridge: MIT Press.

- Whiting, J., 1986, Friends and Future Selves. *The Philosophical Review*, 95, 547-580.
- Wiggins, D., 1976, Truth, Invention and the Meaning of Life dans Wiggins, D., 1987, *Needs, Values, Truth: Essays in the philosophy of value*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wiggins, D., 1980, *Sameness and Substance*, Cambridge: Harvard University Press.
- Wiggins, D., 1987, A Sensible Subjectivism, dans Wiggins, D., 1987, *Needs, Values, Truth: Essays in the philosophy of value*, Oxford: Basil Blackwell
- Wiland, E., 2000, Personal Identity and Quasi-Responsibility dans van den Beld, T., ed., 2000, *Moral Responsibility and Ontology*, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 77-87.
- Wilkes, K., 1981, Multiplicity and Personal Identity. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 32, 331-348.
- Wilkes, K., 1988, *Real People*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, B., 1973, Morality and the Emotions dans *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, 207-29. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B., 1973, *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B., 1976, Persons, Character, and Morality dans Rorty, A. O., ed., 1980, *Explaining Emotions*, Berkeley: University of California Press. 197-216.
- Williams, B., 1976, The Self and the Future, dans J. Perry, ed., *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, B., 2007, Life as Narrative. *European Journal of Philosophy*, 1-10.
- Wilson, J. R. S. ,1972. *Emotion and Object*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, S., 1986, Self-Interest and Interest in Selves. *Ethics*, 96, 704-720.
- Wollheim, R., 1984, *The Thread of Life*, Cambridge: Harvard University Press.
- Wollheim, R., 1999, *On the emotions*, New Haven: Yale University Press.
- Wright, F., O'Leary, J. & Balkin, J., 1989, Shame, guilt, narcissism, and depression: Correlates and sex differences. *Psychoanalytic Psychology*, 6, 217-230.

- Zajonc, R. B., 1980, Feeling and thinking: preferences need no inferences. *American Psychologist*, 35, 151-175.
- Zajonc, R. B., Murphy, S. T. & McIntosh, D. N., 1993, Brain temperature and subjective emotional experience, dans M. Lewis & J. M. Haviland eds, *Handbook of Emotions*. New York: Guilford, p.209-220.
- Zajonc, R. B. & Markus, H., 1985, Must All Affect Be Mediated By Cognition, *Journal of Consumer Research*, 12, pages
- Zaner, R., ed., 1988, *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht: Kluwer.
- Zanna, M. & Cooper, J., 1974, Dissonance and the pill: An attribution approach to studying the arousal properties of dissonance. *Journal of Personality and Social Psychology*, 29, 703-709.
- Zillman, D., 1978, Attribution and Misattribution of Excitatory Reactions, dans Kidd, R. F., Ickes, W. J., & Harvey, J. H., *New directions in attribution research*. New York: L. Erlbaum Associates, Vol 2. p. 335-368.