

PRÉFACE

« Au cours de ces vingt dernières années, l'étude des émotions a connu une véritable révolution », notent les psychologues Kurt W. Fischer et June Price Tangney en 1995 (p. 3). Comme j'ai eu vite fait de le découvrir au commencement de ce projet, leurs propos n'avaient rien d'exagéré. Depuis le milieu des années 1970 et dans le seul domaine de la psychologie expérimentale, des centaines d'études sur l'émotion ont été publiées, suscitant de nouveaux modèles de compréhension. Pour des raisons qui leur sont propres, d'autres disciplines se sont également fait l'écho d'un nouvel intérêt pour les émotions. Toutefois, malgré les nombreux résultats positifs auxquels ces nouvelles recherches ont donné lieu, cette révolution a peu fait pour clarifier la question controversée de la nature exacte des émotions. Des désaccords persistent et les incertitudes sont légion. Si plusieurs chercheurs (comme Panksepp 1992 ; ou Drevets & Raichle 1998) prétendent avoir identifié les substrats neuronaux et biologiques de l'activation émotionnelle, d'autres assurent au contraire que les hormones, les niveaux de la conductance de la peau et les afflux sanguins cérébraux ne sont pas des « émotions ». « En dehors du savoir populaire, aucun psychologue ne sait ce qu'est la colère, la peur ou la honte », a récemment déclaré un groupe de psychologues (Shaver, Morgan & Wu 1996 : 83).

Est-ce à dire que les émotions ne seraient rien d'autre que les constructions d'un « savoir populaire » ? « L'émotion est culturelle », écrit l'ethnologue Benedicte Grima (1992 : 6). L'anthropologue Niko Besnier – qui, comme la plupart de ses collègues, est à peine plus circonspect que Grima – écrit en substance la même chose : « Je ne veux surtout pas affirmer que toutes les émotions sont des constructions sociales ou que les émotions sont des constructions sociales quel que soit le contexte de la vie sociale » ; cependant, « beaucoup d'émotions sont des constructions collectives dont le développement est en grande partie façonné par l'interaction avec les autres » (1995a : 236).

Mais est-ce là notre unique alternative ? Les émotions sont-elles nécessairement ou culturelles ou biologiques ? Il nous faut d'autres

approches pour aborder l'émotion, écrit la critique littéraire Adela Pinch, « des approches qui permettent par exemple de réfléchir à ce que voulait dire Wordsworth lorsqu'il déclarait que l'esprit s'attache aux mots, "non seulement comme symboles de [...] passion, mais aussi comme *choses*, actives et efficaces, qui font elles-mêmes partie de la passion" » (1995 : 109, les italiques sont dans l'original).

Le fait est qu'aujourd'hui il n'y a pas une seule révolution dans l'étude des émotions mais trois, qui sont survenues presque indépendamment les unes des autres. Les psychologues ont trouvé des moyens d'appliquer des techniques de laboratoire conçues pour l'étude de la cognition à des questions qui impliquent l'émotion, amorçant une première révolution. Les ethnographes ont développé de nouvelles techniques de terrain et un nouvel appareil théorique pour comprendre la dimension culturelle des émotions, amorçant une seconde révolution. Enfin, les historiens et les critiques littéraires ont découvert que les émotions ont en quelque sorte une histoire (mais on ne sait pas exactement laquelle). Des spécialistes travaillant notamment sur les XVIII^e et XIX^e siècles ont entrepris de retracer l'histoire de la grandeur et de la décadence d'une révolution émotionnelle appelée « sentimentalisme » ou « culte de la sensibilité » – un certain nombre plus ou moins organisé d'impulsions qui ont joué un rôle dans des courants culturels aussi divers que le méthodisme, le mouvement anti-esclavagiste, l'essor du roman, la Révolution française (y compris la Terreur) et la naissance du romantisme.

Les deux premières révolutions mentionnées ci-dessus, dans la psychologie et dans l'anthropologie, ont au moins un point de contact entre elles. Par ailleurs, la tendance de ces deux disciplines est d'encourager une convergence de points de vue, sinon sur les plans de la théorie et de la méthode, du moins sur celui des résultats. Cette convergence s'oriente vers une conception où l'on considère généralement (mais non totalement) l'émotion comme un produit de l'apprentissage. Mais, à quelques exceptions près (par exemple Stearns 1994), les historiens et les critiques littéraires sont restés peu sensibles à ce mouvement. Ils tendent à considérer les idées sur les émotions du passé comme des configurations intéressantes, même fascinantes, qui doivent s'interpréter dans l'époque où elles s'inscrivent. Ils ne se sont pas posé la question du rapport que ces idées du passé pouvaient avoir avec la « réalité » des émotions.

Pour beaucoup d'anthropologues, de critiques littéraires et d'historiens, il est aujourd'hui quasiment impossible de se poser quelque question que ce soit sur la réalité du moi ou de l'expérience. C'est un problème auquel doit se confronter toute tentative d'élaboration d'une nouvelle théorie des émotions. Il va sans dire que pour beaucoup de spécialistes de ces domaines, il n'existe pas de réalité humaine unique : la nature humaine est malléable et est fonction du contexte culturel et historique. Pour cette raison, beaucoup d'anthropologues considèrent que les recherches menées par les psychologues cognitifs (qui pensent examiner ce qui existe réellement) sont étrangères à leurs propres travaux. Si je partage l'idée que les psychologues prétendent souvent en savoir un peu trop long sur la nature humaine, je ne pense pas pour autant que cela ôte tout intérêt à leur travail. Par ailleurs, les critiques contemporaines en sciences sociales empiriques se heurtent à d'autres problèmes. Présumer que la nature humaine se définit par sa variabilité (et qu'on ne peut donc pas l'étudier dans un laboratoire), et que celle-ci est toujours façonnée par les cultures que les hommes élaborent, c'est s'exposer à des difficultés évidentes. L'appréciation de ces difficultés est une étape préliminaire essentielle à l'élaboration de la nouvelle théorie des émotions présentée ici. Cette théorie représente une tentative pour surmonter ces difficultés, sans retomber par inadvertance dans un universalisme ethnocentrique et agressif.

La difficulté évidente liée à l'hypothèse d'une nature humaine foncièrement changeante est qu'elle annule implicitement toute compréhension d'un changement historique. Pourquoi un contexte historique donné devrait-il changer de manière significative s'il a le pouvoir de façonner la nature humaine et l'expérience humaine, à l'intérieur comme à l'extérieur, selon ses propres spécifications ? Supposons, cependant, que le contexte change. Le nouveau contexte culturel a autant de pouvoir que le précédent ; l'existence de l'individu est tout aussi déterminée et limitée par ses structures. En quoi ce changement devrait-il importer à qui que ce soit ? Si nous avons le sentiment que ce changement importe, c'est peut-être simplement en raison du contexte culturel particulier qui *nous* a façonnés. Une autre difficulté liée à cette hypothèse est qu'elle court-circuite toute affirmation positive sur les droits et les libertés. Si l'expérience humaine (dont les émotions) est parfaitement malléable, si ce que

nous ressentons n'est que le produit d'un contexte culturel, alors pourquoi devrions-nous nous soucier de la souffrance des autres ou de la liberté et de la dignité de l'individu? La souffrance, à des époques et en des lieux lointains, n'est plus qu'un sous-produit d'un contexte culturel. La liberté n'est plus qu'une simple préoccupation d'Occidental moderne, n'important que localement. Personne ne peut se satisfaire des conséquences difficilement acceptables du relativisme culturel; mais c'est encore autre chose que d'expliquer de manière convaincante comment les éviter. Qui oserait aujourd'hui dire, sans craindre de sombrer dans un ethnocentrisme par trop évident, ce qu'est la nature humaine ou comment fonctionne l'expérience humaine?

En examinant de près le développement de ces trois révolutions en cours, nous visons dans cette présente étude à élaborer une théorie formelle posant comme principe que les émotions sont pour une grande part (mais pas complètement) apprises. «Pour une grande part»: la théorie laisse beaucoup de place à la variation culturelle. «Mais pas complètement»: la théorie instaure un concept fondamental des émotions, universellement applicable, qui permet de dire ce qu'est la souffrance et pourquoi nous sommes tous fondés à vivre librement. Au regard de ce concept, le changement historique prend à nouveau tout son sens; l'histoire devient un compte rendu des efforts humains pour conceptualiser les émotions qui nous constituent et pour comprendre les configurations sociales et politiques en phase avec leur nature.

Je ne me fais aucune illusion sur l'originalité ou le possible retentissement de ce projet. Des centaines de spécialistes travaillent actuellement sur tous les aspects de notre réflexion sur le moi, y compris sur certaines des problématiques que je soulève. Certains de ces aspects seront analysés dans ces pages, d'autres non. Afin de faciliter la conduite de ce projet, j'ai décidé de me focaliser sur des travaux qui traitent explicitement et directement des émotions.

D'autres que moi ont déjà proposé une théorie des émotions très proche de celle qui est présentée ici (par exemple De Sousa [1987] avec sa notion d'«amorçage» [*bootstrapping*], ou Crapanzano [1992] qui rapproche l'expression émotionnelle des performatifs). De nombreux psychologues ont évoqué en passant la problématique qui s'avère centrale pour cette étude. En 1989, Margaret Clark a fait

observer: «Nous avons [...] clairement la preuve que le fait de choisir d'exprimer une émotion ou de la répéter de manière cognitive peut intensifier et même créer l'expérience réelle de cette émotion, tandis que le fait de choisir de la réprimer ou de ne pas y penser peut produire l'effet inverse» (p. 266). De même, Phoebe Ellsworth note: «Le processus [émotionnel] commence presque toujours avant le nom et se poursuit presque toujours après lui. La prise de conscience du nom [de l'émotion] change sans doute le sentiment, en le simplifiant et en le clarifiant» (1994: 192-193). Mais, jusqu'à présent, aucune de ces idées n'a véritablement été mise au service d'une nouvelle théorie des émotions, visant à donner un cadre de recherche dans lequel s'inscrivent les trois révolutions en cours. Ce n'est pas la première fois que ces hypothèses sur l'expression émotionnelle sont avancées. Wordsworth, dans le passage cité plus haut par Adela Pinch, essayait semble-t-il de parvenir à la même idée. À la même époque, Germaine de Staël exprime un point de vue très similaire dans un ouvrage publié en 1800 (Staël 1800), dans lequel elle affirme que la lecture de romans a permis aux individus d'accéder à des sentiments nouveaux et plus nuancés. Cette étude donne raison à Clark, à Ellsworth, à Wordsworth et à Staël. L'émotion et l'expression de l'émotion interagissent de manière dynamique. J'essaie donc ici de démontrer que cet aspect de l'expression émotionnelle *est* universel, et m'efforce de développer un cadre de réflexion en ce sens. Je tente également de montrer comment cette petite concession envers l'universalisme suffit à fonder à la fois une explication historique et une défense de la liberté humaine.

Cette étude est organisée de la façon suivante: la partie I présente un aperçu critique des recherches et propose un nouveau cadre théorique pour aborder les émotions. Dans les chapitres 1 et 2, je mets en parallèle les recherches en psychologie cognitive et en anthropologie, afin d'évaluer le degré de convergence entre ces deux disciplines, mais aussi le blocage conceptuel qui s'est développé au fur et à mesure que sont apparus de nouveaux résultats de recherche. Dans le chapitre 3, je pose les bases d'une théorie des émotions qui rend compte de la convergence des résultats de recherche dans ces deux domaines. Cette théorie tient compte à la fois (1) des réserves des poststructuralistes sur les hypothèses sous-tendant un champ de recherche empirique comme la psychologie expérimentale, et (2) des

nombreuses critiques de l'alternative poststructuraliste à l'égard de l'empirisme. Dans le chapitre 4, je précise comment la théorie présentée au chapitre 3 propose une nouvelle manière de comprendre ce que j'appelle les « régimes émotionnels », ainsi que leur rapport avec l'expérience émotionnelle et la liberté. Au prisme de cette théorie, la partie II présente un cas de changement historique. J'y explique que les émotions, telles qu'elles sont ici conçues, ont eu un impact direct sur les changements qui se sont opérés pendant la transition la plus importante vers la modernité, à savoir la Révolution française. Dans le chapitre 5, j'examine les résultats de nouvelles recherches sur le sentimentalisme du XVIII^e siècle et montre comment la théorie des émotions présentée ici peut rendre compte de l'intensité particulière de l'expression émotionnelle à cette période. Dans les chapitres 6 et 7, je décris les principaux changements d'attitude envers l'émotion qui ont accompagné la transition de l'Ancien Régime à la République, puis à la dictature napoléonienne, et jusqu'à une monarchie constitutionnelle plus stable. Je montre comment les émotions ont déterminé cette évolution et décris également comment celles-ci ont été transformées par elle. Le chapitre 8 propose une étude détaillée de plusieurs cas datant du début du XIX^e siècle, afin de montrer comment la théorie présentée ici peut être appliquée à des recherches détaillées, mais aussi pour explorer les types de manifestation d'émotions et de souffrance qui ont caractérisé la période qui a suivi la Révolution. La conclusion constitue une tentative de regrouper toutes ces pistes de réflexion et d'ouvrir une brève discussion sur les implications que cette étude peut avoir dans notre manière de comprendre le présent.

J'ai reçu beaucoup d'aide durant la préparation de cette étude. Le National Humanities Center a soutenu les travaux préparatoires à ce projet en 1995-1996. Plusieurs articles inspirés de ces recherches ont été présentés au Triangle French Studies Group, au Triangle Intellectual History Seminar, à l'European History Seminar à l'UCLA, au département d'histoire de l'université de Washington à St. Louis, Johns Hopkins, Rochester, ainsi qu'à l'université de Caroline du Nord. Je remercie les nombreux participants à ces séminaires pour leurs lectures attentives, leurs remarques pertinentes et leurs encouragements. Plusieurs aspects de cette étude ont été abordés dans des articles parus dans *Current Anthropology*, *Cultural*

Anthropology, et dans le *Journal of Modern History*; je remercie les éditeurs et leurs lecteurs pour leurs critiques patientes et leurs révisions successives de ces versions intermédiaires, ainsi que Frank Smith et les lecteurs qui ont contribué à la rédaction d'une version quasi définitive du manuscrit à Cambridge. Je remercie également mon épouse, Isabel Routh Reddy, pour son soutien constant et enthousiaste, à la fois matériel et émotionnel.

Ce projet reprend le fil de nombreuses conversations avec Michelle Z. Rosaldo qui, en 1975-1976, travaillait à l'Institute for Advanced Study sur son importante ethnographie des émotions chez les Ilongot, et avec Jerome Kagan en 1976-1977, à l'époque où, grâce à une bourse de recherche du Social Science Research Council, j'ai bénéficié d'une année de recherche postdoctorale en psychologie du développement. Les questions abordées au cours de ces conversations m'ont constamment accompagné. En un sens, ce livre est une reconnaissance tardive de l'importance qu'elles ont eues pour moi et une tentative d'en poursuivre le fil.