

DE L'HISTOIRE DES ÉMOTIONS À LA GÉNÉALOGIE DE LA SUBJECTIVITÉ

ONDŘEJ ŠVEC

Université Charles

FROM THE HISTORY OF EMOTIONS TO THE GENEALOGY OF SUBJECTIVITY

Abstract: Recent historical works dealing with the changing role of emotions in social and private life over centuries present a challenge to any philosophical or scientific theory aiming to grasp the *essence* of emotions. The paper identifies several methodological difficulties that all inquiries into past forms of emotional life are inevitably faced with. Then, it develops three philosophical lessons from the vast overview gathered by par A. Corbin, J.-J. Courtine and G. Vigarello in three recent volumes of their *History of emotions*. The first conceives of the radical historicity of emotions as an argument against reductionist accounts of emotions in contemporary affective neuroscience, according to which emotions are best explained as autonomous physiological responses to a changing environment. The second lesson makes explicit the methodological postulate of many historical investigations that assimilates the emotional experiences with their narrative traces in literature, autobiography and correspondence. It also provides several reasons justifying the indivisibility of emotions from their expression. The final lesson develops a novel genealogy of subjectivity stemming from the study of our past “emotional regimes”. Contemporary psychology and neurobiology – the author argues – shapes a new conception of ourselves, making visible and manageable our emotional life in a way that is undoubtedly more informal and democratic, but nevertheless subjected to new forms of control through different incentives to account for what we feel.

Keywords: History of emotions, Emotional regimes, Genealogy of subjectivity, Narrative structure of emotions, Emotional intelligence

Mots clés : Histoire des émotions, régimes émotionnels, généalogie de la subjectivité, la structure narrative des émotions, intelligence émotionnelle

Introduction

De nombreux ouvrages récemment parus en historiographie de la vie affective posent un défi majeur à toute théorie qui se propose de saisir *l'essence* des émotions, qu'elle soit recherchée par les instruments de la neuroscience ou par l'interrogation philosophique

sur la structure essentielle des vécus. Les émotions ne sont pas toujours les mêmes, notre vie affective d'aujourd'hui n'est identique ni à celle de l'Antiquité, du Moyen Age, de la Renaissance, ni à celle des bourgeois ou des classes populaires du XIX^e siècle. Après avoir brièvement présenté les écueils méthodologiques qui guettent toute étude des émotions du passé, je m'attarderai sur trois leçons que la philosophie pourrait dégager de ces histoires de la sensibilité et de l'affectivité.

La première consiste dans l'avertissement qu'il ne faut plus aborder les émotions comme des objets idéaux, traversant les siècles de façon immuable, mais comme autant de nœuds polémiques que chaque époque s'approprie différemment et qui reflètent une certaine manière d'interagir avec les autres, dépendante d'un contexte culturel et politique précis. Je souhaite notamment développer les vertus d'une telle approche historicisante contre certaines tentations réductionnistes que l'on rencontre à la fois dans la science et dans la philosophie : les émotions ne sont ni des états du corps (déclenchés par les mécanismes innés dont la neurobiologie aurait toujours le dernier mot), ni des actes intentionnels d'une conscience transcendante (dont on pourrait faire une théorie eidétique à l'instar de Husserl ou de Scheler). Il convient plutôt de les aborder comme des conduites, car c'est la seule approche qui permette de rendre compte à la fois de leur caractère incarné et de leur appartenance aux systèmes de valeurs et de normes propres à telle ou telle culture.

La deuxième leçon concerne le lien entre l'articulation discursive (incluant la nomenclature des émotions) et la façon dont nous les éprouvons. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître l'influence des diverses taxonomies sur l'éventail des émotions dont nous sommes capables de rendre compte, mais également de reconnaître que les récits littéraires nous aident à mieux comprendre quels types de conduites émotionnelles, à telle époque, sont mises en valeur, raillées ou considérées comme révélateurs des caractères.

La troisième leçon est celle de ne pas considérer la subjectivité comme un point de départ, mais dans une perspective généalogique. C'est que les émotions, dans leurs variétés historiques, leurs nuances et leurs modalités pratiques traduisent une manière d'exister et de s'éprouver soi-même, c'est-à-dire une manière d'être soi, ou d'être sujet. Les régimes affectifs émotionnels qui changent avec les lieux et le temps sont ainsi porteurs d'enseignement pour tous ceux qui souhaitent penser le sujet à partir de son historicité. Ils nous instruisent sur la discontinuité entre les *techniques de soi* dans le monde antique, le monde chrétien et le monde moderne ; sur les différents *modes de subjectivation* ainsi que sur les diverses *téléologies morales* qui nous incitent à devenir tel ou tel type de sujet : maître de ses passions, artisan capable de transformer son existence en œuvre d'art, personne digne d'une vie éternelle, individu soumis ou résistant aux exigences d'une société de masse.

Contexte

Il y a plus de 70 ans, au seuil des années 1940, Lucien Febvre formulait le désir de voir naître une « histoire de la vie affective » et regrettait que « nous [n'ayons] pas d'histoire de l'Amour [...]. Nous n'avons pas d'histoire de la Mort. Nous n'avons pas d'histoire de

la Pitié, ni non plus de la Cruauté. Nous n'avons pas d'histoire de la Joie.¹ » Depuis, ses vœux ont été partiellement exaucés avec des études sur les transformations historiques de certaines émotions particulières, telles que *La peur en Occident* de Jean Delumeau, plusieurs ouvrages sur l'amour et le désir au Moyen Âge (Charles Baladier, Georges Duby), ou la fameuse série d'essais de Philippe Ariès visant à retracer l'évolution des attitudes de l'homme occidental devant la mort². Les trois volumes de *L'Histoire des émotions*, dont le dernier est paru en automne dernier sous la direction d'Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello, s'inscrivent dans cet héritage qui interroge les formes de pensées et de sentiments spécifiques à chaque époque, avec l'ambition de produire un panorama quasi exhaustif de la vie affective en Occident depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque contemporaine. La première partie du présent article s'attardera d'abord sur les difficultés d'étudier la vie affective d'autrefois, dans un dialogue continu entre les prescriptions et les pratiques quotidiennes, en prenant les trois volumes susdits à la fois comme un ensemble de matériaux permettant de comprendre les transformations des conduites émotionnelles et comme un point de départ pour une réflexion philosophique sur la manière dont l'individu se réapproprie tel ou tel style émotionnel spécifique de son époque.

Le premier écueil méthodologique auquel l'historien des émotions est confronté consiste à écrire, au lieu d'une histoire des sensibilités, une histoire des idées concernant les émotions et les sentiments. Certes, il est indispensable de suivre le fil des théories avancées au cours des siècles par les philosophes, théologiens ou médecins ; cependant, l'histoire de la sensibilité affective vise à comprendre les transformations et les différences dans les manières non seulement d'expliquer les émotions, mais aussi de les éprouver et de les exprimer au quotidien. Ainsi, faute de pouvoir observer les émotions du passé, l'historien est contraint d'étudier les textes autobiographiques dans lesquels les émotions sont notées à la première personne, les correspondances où les émotions sont partagées avec autrui et avant tout les textes littéraires qui nous aident à comprendre quels types de réactions émotionnelles sont réprimandées ou mises en valeur comme autant de ressorts à l'action. Une importance majeure est accordée aux écritures de soi où transparaissent les attitudes réelles des individus face aux prescriptions morales et où les théories générales peuvent trouver non seulement leur illustration, mais aussi leur inflexion, voire leur contestation. Ce sont les journaux intimes et les échanges épistolaires, de même que les lettres du deuil ou de la consolation qui nous permettent de saisir (mieux que les traités théologiques, philosophiques ou scientifiques) comment les personnes se sont réapproprié certaines figures de style relevant d'un rapport à soi, idéal-typique pour telle époque ou telle classe sociale. À partir de la fin du XIX^e siècle jusqu'à nos jours, ce sont également les romans populaires, les chansons et les films qui fournissent d'abondants matériaux à l'étude de diverses formes que revêt la vie affective à l'époque moderne.

¹ Febvre, L. (1992) : « Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? La sensibilité et l'histoire », *Annales d'histoire sociale*, III, 1941, repris dans *Combats pour l'histoire*. Paris : Armand Colin, pp. 221–238.

² Si l'on se limite au domaine francophone, l'histoire des émotions se développe notamment dans les recherches médiévistes grâce au programme EMMA, *Emotions au Moyen Âge* (<http://emma.hypotheses.org/le-projet>), lancé en 2005 et présidé par l'historienne canadienne Pirooska Nagy et le médiéviste français Damien Boquet, auteurs du *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris : Seuil. 2015.

Cependant, ce corpus large et hétérogène ne livre pas facilement son secret car il y a un rapport complexe entre les façons dont les émotions sont vécues et celles dont elles sont mises en récit (ou éventuellement sur l'écran). Il ne s'agit pas tant de douter de la sincérité des récits de soi, mais plutôt de reconnaître que les manières dont les émotions s'expriment dans des mots (mais aussi des gestes ou des conduites) sont assez rigoureusement codées dans un tissu institutionnel : la cité, l'église, l'institution conjugale ou les règles de la bienséance gouvernent la manière dont il faudrait rendre compte de ses états d'âme. C'est précisément ce système de codes que la plupart des auteurs des trois volumes de *l'Histoire des émotions* tentent de restituer dans un va-et-vient entre les traces des émotions ressenties et notées et le système des normes régissant leur expression, leur caractère approprié ou inapproprié et leur maîtrise, voire leur effacement ou refoulement.

D'où un deuxième écueil que doit éviter toute tentative de restituer les émotions du passé pour lesquelles « nous n'avons que des traces ténues et déjà codées »³. L'émotion n'est-elle pas vécue et éprouvée avant d'être saisie par les moyens langagiers disponibles ? Le postulat méthodologique tacite de l'ensemble des trois volumes suppose que les émotions d'antan sont à saisir au niveau des récits dans lesquels elles s'expriment et se concrétisent. Un tel postulat n'est pas sans fondements, même s'il est regrettable que les directeurs de *l'Histoire des émotions* ne le formulent jamais de façon explicite. Même les sous-chapitres faisant explicitement référence à cette distinction (tels que « Les émotions vécues, les émotions racontées » par Sylvain Venayre⁴) n'abordent jamais le lien complexe entre le récit et l'expérience des émotions comme un problème méritant une réflexion d'ordre méthodologique. La deuxième leçon du présent essai donnera l'occasion de revenir en détail sur le rapport complexe entre l'émotion et sa mise en récit.

Première leçon : L'historicité radicale des émotions

Les découvertes à faire au fil des mille pages des trois volumes de *l'Histoire des émotions* sont innombrables, mais une grande partie d'entre elles concerne les différentes façons dont les émotions particulières sont vécues et exprimées selon les périodes. Ainsi, le deuil d'Achille à la mort de Patrocle, raconté dans *l'Illiade* comme une effusion irrépressible aux manifestations physiques violentes, cris et cheveux arrachés (*HE*, t. I, p. 27), n'est pas celui de l'homme romain qui se contente d'une *laudatio funebris* et laisse les manifestations du chagrin – de plus en plus ritualisées – à la femme et aux servantes, réunies pour « se frapper la poitrine et se livrer aux lamentations bruyantes du *planctus* »⁵ ; une autre manière d'éprouver le deuil serait celle de la rigueur manifestée à l'occasion d'un décès au sein d'une famille bourgeoise au XIX^e siècle, observant une économie de gestes, avec un silence et un calme affiché, afin de mieux signaler une tragique « suspension de la vie », comme l'indiquent les *Règles du savoir-vivre dans la société moderne* de 1893⁶.

³ Boquet, D. – Nagy, P. (2008) : « Pour une histoire des émotions : l'historien face aux questions contemporaines ». In *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*. Paris : Beauchesne, p. 16.

⁴ Venayre, S. (2016–17) : « Le temps des grandes chasses ». In Corbin, A. – Courtine, J.-J. – Vigarello, G. *Histoire des émotions*. Paris : Seuil, t. II, pp. 257–276. Dorénavant, cet ouvrage sera cité comme *HE*, suivi du numéro de tome et de page.

⁵ *HE*, t. I, p. 74.

⁶ Voir *HE*, t. II, p. 6.

Si l'on prend l'exemple de la colère, le chapitre écrit par Piroska Nagy nous apprend qu'au Moyen Âge, les hommes de pouvoir étaient tout à fait susceptibles d'exprimer leur colère de manière abrupte, pour mieux imposer leur volonté à autrui, tout en mettant à profit ce que Ronald de Sousa appelle la rationalité stratégique des émotions. Cela ne veut pas dire pour autant que l'on doive succomber à l'illusion d'un Moyen-Âge comme « une période impulsive aux passions déchaînées », perpétuée par les historiens des idées tel que Johan Huizinga⁷ ou Norbert Elias⁸. Piroska Nagy et Damien Bosquet ont déjà déployé un effort considérable pour arracher l'époque médiévale à cette représentation stéréotypée, montrant que la forte émotivité médiévale n'est ni sans culture ni sans raison. Conformément à cet effort, Bruno Dumézil montre bien que les barbares sont certes considérés par les Romains comme « *des êtres irrationnels soumis à la dictature de leurs instincts* », mais qu'ils ne maîtrisent pas moins leur colère, grâce précisément aux lois et pratiques codifiées pour gérer les humiliations et la violence. Bien plus, les rois savaient employer leur colère de manière pragmatique, afin de décontenancer l'interlocuteur séditionnel⁹. Après avoir résolu le différend, la colère royale pouvait être suivie à nouveau de propos désinvoltes ou amicaux. En revanche, depuis le XVII^e siècle, la cour impose de cacher ce que l'on éprouve et d'avoir recours aux tactiques du secret, la colère apparaissant de nouveau (c'est déjà le cas de la Grèce classique) comme la manifestation d'une incapacité à s'auto-gouverner. Le courtisan est alors contraint de réprimer ses effusions de colère et de « refuser le trouble » pour assurer ou élever sa position. Ainsi, même si le deuil ou la colère traversent les siècles, c'est le sens de ces émotions qui change ainsi que leurs formes, leurs intensités ou même leur valeur stratégique au sein de nos conduites.

Les émotions, en outre, se diversifient non seulement selon les époques, mais également selon les catégories sociales à l'intérieur d'une même période. En d'autres mots, les individus, au cours de l'histoire, ressentent les émotions diversement selon leur position dans la hiérarchie sociale. Ainsi Sénèque écrit-il dans sa lettre de consolation à Marcia : « Le même deuil affecte une femme plus qu'un homme, un barbare plus qu'une personne civilisée, un ignorant plus qu'une personne instruite »¹⁰. La fameuse froideur stoïcienne est ainsi loin d'être l'apanage universel de tous les membres de l'Empire romain : à la froideur présumée chez l'homme de haut rang « répond l'inévitable passion de la femme ou du populaire, l'égarement des esclaves, la cruauté du barbare ou de l'étranger »¹¹. Déjà dans leur ouvrage *Le sensible Moyen âge*, Piroska Nagy et Damien Boquet ont démontré que les émotions médiévales varient selon les groupes sociaux – la colère est un affect des puissants, la honte celui des femmes et des jeunes gens.

Si l'on se pose la question de savoir si autant de différences dans la gestion des émotions ont pour contrepartie autant de manières diverses de les éprouver, la question est loin d'être univoque. Ainsi, Anne Vial-Logeay, auteure du chapitre sur « L'univers romain », estime que « les émotions éprouvées par les aristocrates romains sont identiques à celles de la plèbe mais ce qui les différencie, c'est la qualité du contrôle exercé sur

⁷ Huizinga, J. (2015) : *L'Automne du Moyen Âge*. Paris : Payot.

⁸ Elias, N. (1939) : *Sur le processus de civilisation : recherches sociogénétique et psychogénétique*, dont les deux parties ont été publiées séparément en français : *La civilisation des mœurs*. Paris : Calmann-Lévy (1973) et *La dynamique de l'occident*. Paris : Calmann-Lévy (1975).

⁹ Voir *HE*, t. I, p. 101.

¹⁰ *HE*, t. I, p. 85.

¹¹ *HE*, t. I, p. 9.

elles.¹² » Pour ma part, j'aurais préféré l'hypothèse selon laquelle la manière dont nous éprouvons les émotions est inséparable de leur gestion dans la mesure où les expériences subjectives sont informées par les codes affectifs régissant leurs expressions permises ou bannies. Si le régime émotionnel du monde populaire n'est pas identique à celui de la cour, comme le montrent les études dédiées aux tactiques du secret à la cour au XVII^e siècle, il y a lieu de parler de vies affectives différentes, propres à telle ou telle couche de la société. Cette stratification émotionnelle du passé nous permet également d'entrevoir en creux la différence par rapport à l'époque contemporaine : malgré les innombrables failles des démocraties occidentales, il s'impose de constater que les émotions au moins se sont démocratisées dans la mesure où nous tenons pour acquis de ressentir tous les mêmes émotions et d'exercer *ceteris paribus* le même contrôle sur notre vie affective.

Enfin, la principale leçon que notre époque devrait tirer de l'ensemble de ces études consacrées aux variations historiques des régimes émotionnels est celle d'une complexité irréductible des émotions qui ne sauraient être assimilées à des réactions physiologiques de l'organisme face aux stimuli de l'environnement, à des affects câblés [*hard-wired*] dans nos cerveaux¹³. Si les émotions ne sont pas identiques à travers le temps et les espaces, c'est une preuve supplémentaire qu'elles ne sauraient être unilatéralement déterminées par des mécanismes biologiques, comme le soutiennent certains auteurs contemporains qui réduisent les émotions aux processus automatiques se déroulant dans le « cerveau émotionnel ». Mais cela empêche également de souscrire aux théories cognitives ou phénoménologiques des émotions qui souhaitent dégager une essence pour chaque acte de conscience, liée à une perception de valeur affective dans notre entourage¹⁴. Les différents arguments contre une conception universaliste et intemporelle des émotions qui parsèment l'ensemble de ces études historiques peuvent ainsi être réinterprétés comme autant de pièces prouvant l'illégitimité d'une approche réductionniste : les émotions ne sont ni des états physiologiques que la neurobiologie saurait découvrir dans leur pureté substantielle, ni des structures invariantes d'une conscience transcendante que la phénoménologie saurait saisir dans une théorie eidétique de la vie affective.

Il convient plutôt de les aborder comme des conduites, car c'est la seule approche qui permette de rendre compte à la fois de leur caractère incarné et de leur appartenance aux systèmes de valeurs et de normes propres à telle ou telle culture. En adoptant cette approche, on se donne les moyens de traiter l'émotion dans sa dimension à la fois culturelle et relationnelle, c'est-à-dire de mieux prendre en considération l'encadrement des émotions dans l'ensemble des manières de vivre et d'user de l'affect en société. Aborder les émotions en termes de conduites permet aussi de reconnaître que les gestes ou les expressions ne sont pas des événements secondaires, succédant à une émotion qui les

¹² HE, t. I, p. 83.

¹³ Telle est l'approche de J. LeDoux, présentée dans son étude influente sur *Le cerveau émotionnel* qui a donné naissance aux neurosciences de l'affectivité : LeDoux, J. (1996) : *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. New York : Simon and Schuster.

¹⁴ Ainsi, les défenseurs de l'approche cognitive s'attachent à démontrer la primauté du jugement de l'individu, en fonction de ses croyances et de ses désirs, par rapport à la réaction organique. Voir Lazarus, R. S. (1994) : *Emotion and Adaptation*. New York : Oxford University Press.

suscite et motive : ils font plutôt partie intégrante de l'émotion, de sorte que la fuite est constitutive de la peur comme l'agression de la colère¹⁵.

La seconde leçon – le caractère discursif de notre vie affective

Comme il a déjà été suggéré, l'une des difficultés majeures que pose l'histoire des émotions tient à ce que nous n'en avons que les traces codées et mises en récit. Ne faudrait-il pas alors opérer une coupure nette entre *le récit des émotions* et *l'émotion en elle-même* ? N'y a-t-il pas d'abord l'émotion éprouvée et seulement ensuite sa verbalisation ? Trois raisons au moins m'amènent à penser que ce n'est pas le cas.

D'une part, c'est à partir du moment où un sentiment est exprimé, confié, noté (même si ce n'est que pour soi-même) qu'il devient palpable, que nous en prenons conscience et qu'il reçoit une importance particulière dans nos vies. D'autre part, nous n'avons accès qu'aux émotions qui sont déjà symbolisées, affinées, répertoriées, stigmatisées ou mises en valeur par la culture dont nous sommes membres. Le répertoire émotionnel d'une personne est ainsi structuré à la fois par les moyens langagiers et par les dispositifs politiques et économiques. Enfin, ce postulat se conjugue parfaitement avec la critique du préjugé selon lequel nous partagerions avec nos aïeux un substrat naturel universel et la seule différence résiderait dans les variantes historiques de sa désignation.

Voyons maintenant en détail le rapport complexe entre l'émotion et sa mise en récit. D'un côté, il est vrai que le lexique des passions demeure traduisible et, dans un certain sens, identique, de sorte que les différences typiques semblent se perpétuer à travers l'histoire de l'Occident : comme nos ancêtres, nous parlons de l'amour, de la haine, de la peur ou du courage. Mais la possibilité de traduire le lexique des passions suggère de façon trompeuse que nous sommes capables de désigner ces vécus comme s'il s'agissait d'essences : le langage nous amène à hypostasier ainsi nos sentiments complexes, comme s'il ne s'agissait que des exemples particuliers de « l'amour », de « la fierté », de « la haine » ou de « la tristesse », traversant comme des idées platoniciennes les siècles de façon immuable. Même s'il est exagéré de soutenir la thèse d'une intraduisibilité foncière des émotions (le récit homérique et les tragédies de Sophocle sont bel et bien traduits et nous comprenons les affects qui y sont décrits comme autant de motivations à agir des personnages), il ne faut pas succomber à l'illusion que les termes contemporains désignent le même affect ressenti.

Comment les changements dans la nomenclature reflètent-ils un changement de nature de l'émotion même ? Pour mieux comprendre comment l'expérience subjective est indissociable des formations discursives qui permettent de la saisir comme une unité intelligible de nos existences, il convient de s'attarder sur les différences entre les formes successives d'abattement ou d'affliction, qui ont progressivement été identifiées comme l'acédie, la mélancolie et la dépression.

¹⁵ Voir Švec, O. (2013) : *La Phénoménologie des émotions*. Villeneuve d'Asq : Presses Universitaires de Septentrion.

L'acédie – ἀκηδία – désignait, dans le grec ancien, une sorte d'indifférence ou de négligence. Thomas d'Aquin l'a définie comme le chagrin du monde, et il l'a mise en rapport de contraste avec la « joie spirituelle ». Cette conceptualisation de l'acédie advient au moment où la vie monastique donne lieu à des tentations nouvelles, telles que l'oisiveté, le refus de travailler, allant jusqu'à l'extinction du désir de lire et de prier¹⁶. À certains d'entre nous, épuisés et débordés que nous sommes par des tâches administratives et académiques, dans ce début du XXI^e siècle, un tel sentiment peut paraître familier. Par moments d'épuisement professionnel, nous aussi devenons oisifs, nous « procrastinons » et n'exécutons pas les tâches qui nous incombent. Mais éprouvons-nous la même chose que les moines lorsqu'ils étaient en proie à l'acédie ? Cela paraît plus que douteux.

Premièrement, les symptômes varient. Les sources prémodernes parlent d'une indisposition malade, accompagnée d'un nombre spécifique d'affections, telles que la fièvre, la douleur dans les membres ou la faiblesse aux genoux. Deuxièmement, et de manière plus cruciale encore, l'interprétation de tels signes n'était aucunement conforme aux articulations actuelles de notre vie psychique. Pour nos ancêtres médiévaux, les signes du corps n'étaient pas seulement ni corrélats, ni soubassements neurologiques de certains processus mentaux. Plutôt, ces signes malades faisaient référence à la présence d'un démon, d'une influence externe qui envahissait le corps et le transformait pour le pire. Ce qui importait alors, c'était la force de l'âme qui s'emploie à contrer ces influences néfastes et qui empêche le corps d'y succomber. Souffrir d'acédie était alors perçu comme une faute morale, redevable au durcissement de l'âme qui ne veut pas reconnaître les biens de la Création : l'acédie était non seulement une émotion, mais tout autant un péché de celui qui ne vénérât pas suffisamment Dieu, qui ne se dédiait pas à lui de façon totale.

Un tel diagnostic ne correspond certainement pas à l'interprétation que la plupart d'entre nous adoptons à présent, lorsque nous succombons à l'effondrement qui nous met hors circuit et nous empêche d'agir et de nous réjouir. Il serait toutefois hâtif d'en conclure que notre manière actuelle d'expliquer nos abattements a réussi à substituer à la mystification des anciens des données exclusivement scientifiques, qui nous exemptent d'avoir recours aux métaphores. Écoutons-nous un instant : le manque d'« énergie » est le plus souvent expliqué par un « stress » prolongé, notre « procrastination » est mise sur le compte de « burn-out » ou « le syndrome d'épuisement professionnel », selon le terme proposé par l'Académie française. Disposons-nous là d'une véritable explication scientifique ? Cela semble plus que douteux, notamment faute d'outils diagnostiques valides et faisant l'objet de consensus au sein de la communauté des psychologues. Il semblerait prématuré, en tout cas, de nous féliciter d'avoir su substituer à une explication par les démons une explication épistémologiquement mieux assise.

Que les déplacements sémantiques ne se limitent à une simple évolution du vocabulaire, mais qu'ils sont révélateurs de modifications plus profondes dans la façon dont nous éprouvons les différentes émotions ou afflictions, se manifeste également dans l'écart qui sépare la mélancolie (expliquée notamment à l'époque de la Renaissance à la fois par l'influence de Saturne et par l'excès de la bile noire), et la dépression qui touche aujourd'hui presque un cinquième de la population des pays occidentaux. D'abord, il faut

¹⁶ Voir Irvine, I. (1999) : « Acedia, Tristitia and Sloth: Early Christian Forerunners to Chronic Ennui », *Humanitas* 12, pp. 89–103.

souligner que la mélancolie, n'étant jugée ni unilatéralement mauvaise, ni vicieuse, n'est pas le descendant direct de l'acédie ; tout au contraire, au moins depuis le fameux écrit pseudo-aristotélicien, elle est le marque d'un esprit contemplatif, capable de passer outre l'étroitesse de vue de l'homme normal¹⁷. S'agit-il alors d'un autre nom pour le même accablement que nous nommons aujourd'hui dépression ? Certes non, car la dépression n'est associée ni à la créativité, ni aux excès propres à l'homme de génie, comme c'est le cas du diagnostic proposé par Agrippa de Nettesheim et repris par la célèbre gravure d'Albrecht Dürer, où l'incapacité foncière d'agir se double de la promesse d'un accomplissement créateur, d'ordre intellectuel ou artistique.

Or, c'est au tournant du XIX^e et XX^e siècle que les médecins expriment leurs doutes quant à la réalité scientifique d'une telle affliction qu'il est difficile de mesurer et de définir. Ils préfèrent alors diviser l'unité présumée des mélancolies en plusieurs catégories distinctes¹⁸, notamment la schizophrénie et la dépression. Si l'on laisse de côté la schizophrénie, la dépression entre dans le lexique psychologique à partir de 1905 et connaît une carrière fulgurante depuis. Le manque d'intérêt ou de plaisir, une incapacité foncière au bonheur, les sentiments de fatigue, le désarroi accompagné d'impuissance au travail... qui n'a pas connu lui-même et chez ses proches un tel abattement ? Même si certains symptômes peuvent être apparentés, les similitudes s'arrêtent lorsque nous tenons compte des différentes formations discursives à travers lesquelles ces états du corps et de l'esprit deviennent intelligibles. Or, ces différences ne manquent pas de produire des effets sur la manière dont l'acédie, la mélancolie ou la dépression sont éprouvées par ceux qui en souffrent. C'est le *sujet* même de ces afflictions qui diffère dans les trois cas. Dans le premier, l'acédie est un péché moral, une offense faite à la fois à Dieu et à la communauté des croyants. Le deuxième cas amène l'artiste ou le génie en proie à la mélancolie à s'interroger sur l'exemplarité de son cas, qui est censé réunir les deux pôles extrêmes de la condition humaine, son caractère à la fois éphémère et créateur. Enfin, pour une personne de notre siècle, la dépression s'accompagne d'une attitude dépréciative vis-à-vis de son propre *soi*. Pour la combattre, elle aura probablement recours aux médicaments psychotropes aussi bien qu'à l'identification de son malaise aux troubles discernables au niveau des connexions neuronales. En effet, une telle extériorisation peut représenter pour elle un soulagement dans la mesure où elle permet une mise à distance de l'affliction et constitue alors une étape importante dans la gestion de ses affects.

La conclusion à tirer de cette comparaison dont on n'a pu, faute d'espace, qu'esquisser les traits les plus saillants, est la suivante : même si les signes et les symptômes d'acédie, de mélancolie et de dépression se ressemblent, leurs places respectives dans la nomenclature de la vie affective changent radicalement, de même que la façon dont le moi s'y rapporte. Les systèmes de référence divers (la religion dans le cas de l'acédie, les arts et la magie naturelle dans le cas de la mélancolie et la neurobiologie ou la psychothérapie dans le cas de la dépression) qui encadrent ces états d'âme déterminent la valeur que nous leur attribuons, ce qui n'est pas sans influence sur la manière dont nous les éprouvons. Il ne faut donc pas penser que ce sont seulement les idées et les nomenclatures qui ont évolué à travers le temps à propos d'un objet resté identique ; tout au contraire, les transformations

¹⁷ Pseudo-Aristote (1981) : *Problèmes*, XXX, 1, Paris : Hachette.

¹⁸ Starobinski, J. (1989) : « Le rire de Démocrite (Mélancolie et réflexion) », *Bulletin de la société française de philosophie*, 83, 1, pp. 31-32.

de nos conduites émotionnelles vont de pair avec ces différents encadrements discursifs et conceptuels. Identifier telle ou telle émotion revient ainsi à suivre la règle de l'application du concept correspondant à un vécu selon les coutumes, les usages, les institutions.

La troisième leçon : la généalogie de la subjectivité désirante et souffrante

C'est donc toute une histoire de la façon de sentir, de réagir, de s'étudier soi-même, en bref, d'être un individu, qui pourrait être retracée à partir de ces études sur des émotions particulières. Grâce à la comparaison entre les différentes manières d'être préoccupé et affecté par ses propres émotions, l'on pourrait dégager une véritable généalogie de la subjectivité qui se consacrerait à traquer les différentes façons d'être soi-même. Cette troisième leçon, liée étroitement à la précédente, nous invite à reconnaître que ce ne sont pas seulement les taxinomies des émotions qui changent (de sorte que le lexique de la mélancolie a été définitivement remplacé à notre époque par celui de la dépression), mais plutôt et surtout que les déclinaisons historiques de la vie affective reflètent une certaine manière de prendre soin de soi-même dans le monde occidental.

Ainsi, le travail sur sa propre vie affective est l'une des manières à travers lesquelles l'individu devient sujet. Une telle approche nous invite à rompre avec la conception moderne du sujet compris comme fondement, et de soutenir, conformément au dernier Foucault, que le sujet ne se constitue qu'à la faveur d'un processus de travail sur soi, et notamment sur son propre affectivité et son désir. À titre d'exemple, l'une des découvertes du second tome de *l'Histoire des émotions* est que le *moi* n'a pas toujours été « météorologique ». Dans son chapitre sur « Les émotions individuelles et le temps qu'il fait », Alain Corbin démontre de manière convaincante que le romantisme, préfiguré par la volonté rousseauiste d'appliquer un baromètre à son âme, représente une façon inédite de lier ses propres états d'âme aux phénomènes célestes et atmosphériques. Cette manière d'apparenter le moi aux conditions et aux différentes intempéries fait depuis partie de notre rapport à soi, de sorte que Verlaine peut chanter qu'il pleure dans son cœur, comme il pleut sur la ville, et que nous percevons nos humeurs sombres comme nuageuses. Ainsi, *l'Histoire des émotions* constitue une source de grande valeur à tous ceux qui s'intéressent, au-delà de l'histoire des sensibilités, aux transformations historiques de la subjectivité, car elle permet d'apprécier les aspects de notre moi qui étaient considérés comme particulièrement problématiques, voire dangereux, à telle ou telle époque. Il est possible, dans ce sens, de comprendre la thèse principale, formulée dans l'introduction de l'ouvrage, selon laquelle « l'émotion, dans ses variétés historiques, ses nuances, ses déclinaisons [...] traduit une manière de vivre et d'exister »¹⁹.

Cependant, une telle reconstruction des formes passées des conduites émotionnelles n'est pas seulement une fin en soi ; elle peut également être réinterprétée comme une histoire de notre présent, afin de reconnaître, par un jeu de miroir, ce que les façons de sentir du passé peuvent nous apprendre sur la spécificité de notre manière à nous de gérer et d'éprouver nos émotions. Quelles seraient donc les particularités de notre propre

¹⁹ HE, t. 1, p. 7.

« régime émotionnel » et des formes de subjectivités qu'un tel régime présuppose ? Afin d'aborder une telle généalogie du présent, je me suis inspiré notamment des études de Nicolas Rose, sociologue foucauldien, qui interroge l'effet des différents savoirs « psy » sur notre manière d'être sujet. Dans son ouvrage *Inventing ourselves*, Rose décrit l'idéal régulateur qui ferait de nous des êtres animés par un soi autonome, libre de ses choix et dont l'identité serait à réaliser et même à améliorer²⁰. Je souhaite prolonger ces considérations en proposant, à titre d'hypothèse, que le nouveau régime émotionnel, dans lequel nous encadrons notre vie affective, serait celui de gestion ou de « management », pour autant que cet anglicisme résume encore mieux notre façon actuelle de comprendre et d'organiser notre vie affective. Même les sagesses des écoles hellénistiques pourraient ainsi être traduites dans les termes de gestion. La sagesse des stoïciens se transformerait en « gestion des désirs », celle des épicuriens en « gestion des plaisirs » et celle des sceptiques en « gestion des croyances ». Souvent appuyé sur une popularisation du savoir psychologique, cette forme de subjectivation n'a pas pour téléologie morale l'ataraxie ou l'absence de trouble, mais bien plutôt une augmentation de nos capacités à agir, à augmenter notre productivité, et par là, notre reconnaissance sociale. Or, ces formes récentes de travail sur ses émotions sont toujours davantage fondées sur les nouvelles formes de visualisation des processus cérébraux, ce qui nous donne des moyens encore plus efficaces de bien gérer notre vie affective afin de mieux nous adapter aux exigences de la société et du milieu de travail²¹.

On peut s'en convaincre par exemple en lisant *L'intelligence émotionnelle* de David Goleman, ouvrage best-seller qui est certes à maints égards simplificateur et parsemé de promesses parfois douteuses, comme celle de nous aider à augmenter notre *coefficient d'intelligence émotionnelle*. Mais c'est précisément pour ces mêmes raisons, ainsi que pour le recours fréquent aux visualisations neurobiologiques afin de justifier certaines généralisations à outrance, que cet ouvrage est révélateur, malgré lui, de notre régime émotionnel irréfléchi et qu'il est possible d'en proposer une lecture symptomale pour mieux identifier l'une des formes actuelles puissantes de subjectivation de notre moi émotionnel. Dans son chapitre introductif « Pourquoi cette étude maintenant ? », Goleman fait l'éloge des techniques de visualisation cérébrale qui permettent mieux que jamais de pénétrer les mystères des voies où naissent les émotions :

Grâce à des méthodes novatrices comme les nouvelles technologies de l'image [...], nous pouvons entrevoir comment fonctionne le cerveau. Pour la première fois dans l'Histoire, elles ont révélé ce qui a toujours été un profond mystère : ce qui se passe exactement lorsque nous pensons, éprouvons des sentiments, imaginons et rêvons. Ces informations neurobiologiques nous permettent de comprendre plus clairement comment les centres cérébraux qui gouvernent les émotions nous amènent à nous mettre en colère ou à éclater en sanglots.

²⁰ Rose, N. (1998) : *Inventing ourselves. Psychology, power and personhood*. New York : Cambridge University Press.

²¹ Dans son ouvrage suivant, *The Politics of Life Itself*, N. Rose analyse comment nous avons passé, au tournant du siècle, d'une conception psychologique de soi (individu-psychologique) à une conception neurochimique de notre identité (individu-cerveau). Rose, N. (2007) : *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Oxford : Princeton University Press.

[...] La lumière nouvelle qui éclaire le fonctionnement des émotions et ses défaillances laisse entrevoir des remèdes inédits à notre crise psychologique²².

Les techniques de visualisation ici décrites augmentent la capacité des médecins ou des psychiatres à convaincre leurs patients qu'un problème réel existe à l'intérieur d'eux-mêmes, qu'il se situe au niveau des synapses et qu'il est possible de le traiter non seulement avec des thérapies individuelles et collectives, mais aussi avec des produits psycho-pharmaceutiques. Il n'est donc plus requis de la part du sujet d'avoir recours ni à la force de la volonté, comme chez saint Thomas, ni aux « jugements fermes et déterminés », comme l'avait proposé Descartes, mais plutôt aux « remèdes inédits » consistant à la fois dans des techniques thérapeutiques guidées par la connaissance experte du cerveau émotionnel et dans des médicaments psychotropes. Certes, ces derniers sont loin de produire un effet direct sur la gestion de telle ou telle émotion (comme c'est le cas dans *Do Androids Dream of Electric Sheep* de Philip K. Dick), mais ils agissent toujours sur un groupe assez large de symptômes. Ainsi, « les neuroleptiques ont un effet sur l'impulsivité, l'agressivité, le comportement d'automutilation, l'hyperactivité et l'agitation »²³. Et pourtant, le techno-optimisme affiché par Goleman repose bien sur cette restructuration radicale de la frontière du visible et de l'invisible que les nouvelles techniques diagnostiques apportent dans l'étude de notre vie affective. Depuis la première publication de son livre, la recherche sur le cerveau émotionnel, financée en large partie par des fabricants de médicaments psychotropes, s'est dotée d'une extension encore plus large du regard clinique, associé aux nouvelles méthodes de surveillance. Comme le montre Rose dans *Politics of Life Itself*, la possibilité de visualiser, devant le patient, un processus jugé anormal au niveau même de son cerveau tout en lui proposant un médicament psychotrope censé ramener ce processus à la norme, augmente la volonté du patient d'avoir recours au traitement proposé.

En même temps, il est à noter que la nouvelle intelligence émotionnelle implique également un corollaire *discursif* des techniques susdites d'imagerie cérébrale. À la fois les scanners (tels que l'IRM) et la parole guidée par le savoir expert (par le truchement des pratiques institutionnelles et thérapeutiques) permettent alors de *rendre visible* notre soi émotionnel. Malgré les critiques les plus fréquentes adressées aux différents savoirs « psy », la téléologie morale de toutes ces nouvelles pratiques ne consiste pas à ramener l'individu à la normalité, à le transformer dans un « corps docile », identifié par Foucault comme l'objet-cible du dispositif disciplinaire. Les promesses liées aux nouvelles formes d'autogestion émotionnelle vont bien au-delà d'un présupposé « retour à la normale » et nous interpellent en termes d'*augmentation* de notre capacité à réussir dans la vie, ainsi que celle de nos enfants :

Qu'est-il possible de faire pour aider nos enfants à mieux réussir dans la vie ? Quels facteurs entrent en jeu, par exemple, lorsque des individus possédant un QI élevé échouent et que d'autres, au QI modeste, s'en sortent étonnamment bien ? Je prétends que la différence tient

²² Goleman, D. (1997) : *L'intelligence émotionnelle : Accepter ses émotions pour développer une intelligence nouvelle*. Paris : Robert Laffont.

²³ Dierick, M. – Ansseau, M. – D'Haenen, H. – Peuskens, J. – Linkowski, P. (2003) : *Manuel de Psychopharmacothérapie*. Gent : Academia Press, p. 540.

bien souvent aux capacités que nous désignons ici par l'expression intelligence émotionnelle, qui recouvre la maîtrise de soi, l'ardeur et la persévérance, et la faculté de s'inciter soi-même à l'action²⁴.

La promesse contenue dans ce passage concerne notre capacité d'augmenter les chances de réussir, à travers une meilleure gestion de sa propre vie émotionnelle. Les pratiques décrites dans *L'intelligence émotionnelle* représentent une variante collective de technologies de soi, du déchiffrement de soi, ainsi que de la transformation de soi. Une lecture foucauldienne de ces techniques révélerait aisément à quel point elles impliquent une procédure confessionnelle revisitée. À titre d'exemple, pour résoudre un conflit au sein d'une entreprise, Goleman exige de toutes les personnes impliquées d'interroger le contraste entre ce qu'elles montrent au monde et ce qu'elles ressentent pour de vrai, comme un moyen d'accéder à une vérité émotionnelle dissimulée, une vérité concernant à la fois leur moi profond et leur rapport aux autres. Nous sommes ainsi incités à exposer notre soi émotionnel, au regard de l'expertise, afin d'être corrigés, réconciliés les uns avec les autres et prêts à collaborer mieux pour mieux réussir.

Il est à noter que les procédures promues par Goleman ne visent pas à uniformiser nos expressions émotionnelles. Bien au contraire, parler de son malaise, soulever un point de désaccord ou exposer une affectivité dissidente est non seulement ouvertement permis, mais même encouragé. Cependant, une telle sincérité est subsumée aux conditions qui rendent une telle dissidence et honnêteté émotionnelle gérable et finalement profitable à tout le milieu de travail. En fin de compte, la situation à forte charge émotionnelle est stylistiquement transformée en source de « conflit émotionnel au sein du groupe », en « projet » visant à éliminer toute « incompatibilité interpersonnelle », sur lequel il est possible de travailler afin d'améliorer la performativité de tout un chacun et de l'entreprise dans son ensemble. Les managers ainsi que les employés deviennent alors simultanément sujets et objets d'un tel examen approfondi de leurs intelligences émotionnelles respectives, s'interrogeant sur leur honnêteté émotionnelle et leur capacité à « *désapprendre des habitudes défensives de communication* ».

Notre époque se caractériserait ainsi par une forte propension à exprimer ses émotions de même que par une « informalisation » de nos échanges émotionnels, pour reprendre le terme introduit dans l'anthropologie de la vie affective par le sociologue néerlandais Cas Wouters : alors qu'elles avaient été niées et refoulées, les émotions retrouveraient aujourd'hui un accès plus facile à la conscience et seraient plus largement admises par les codes sociaux²⁵. Il reste à savoir si cette informalisation qui nous incite à communiquer à autrui nos sentiments personnels est à interpréter seulement dans les termes d'une émancipation émotionnelle. Le paradoxe du régime émotionnel actuel semble tenir à l'ambivalence suivante : il nous est de moins en moins demandé de freiner, cacher ou maîtriser nos émotions par un acte de volonté souveraine ; en revanche c'est une régulation *via* la prise de conscience qui prend le devant, de sorte que notre autocontrôle s'exerce à travers cette externalisation requise de nos états d'âmes intimes. C'est à ce prix et dans ce sens ambivalent que les émotions et leur gestion se sont démocratisées par rapport aux grands dénivelés hiérarchiques du passé, qui assignaient des régimes émotion-

²⁴ Goleman, D. *L'intelligence émotionnelle*, op. cit., p. 10.

²⁵ Wouters, C. (2007) : *Informalization : Manners and Emotions since 1890*. Londres : Sage.

nels différents aux hommes et femmes, aux civilisés ou aux barbares, aux gentilshommes et aux paysans.

BIBLIOGRAPHIE

- Boquet, D. – Nagy, P. (2015) : *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris : Seuil.
- Corbin, A. – Courtine, J.-J. – Vigarello, G. (2016–2017) : *Histoire des émotions*. Tomes I-III. Paris : Seuil.
- Dierick, M. – Anseau, M. – D'Haenen, H. – Peuskens, J. – Linkowski, P. (2003) : *Manuel de Psychopharmacothérapie*. Gent : Academia Press.
- Elias, N. (1973) : *La civilisation des mœurs*. Paris : Calmann-Lévy.
- Elias, N. (1975) : *La dynamique de l'Occident*. Paris : Calmann-Lévy.
- Febvre, L. (1992) : *Combats pour l'histoire*. Paris : Armand Colin.
- Frevert, U. (2011) : *Emotions in History – Lost and Found*. Budapest : CEU Press.
- Goleman, D. (1997) : *L'intelligence émotionnelle : Accepter ses émotions pour développer une intelligence nouvelle*. Paris : Robert Laffont.
- Irvine, I. (1999) : « Acedia, Tristitia and Sloth: Early Christian Forerunners to Chronic Ennui », *Humanitas*, 12, 1, pp. 89–103.
- Lazarus, R. S. (1994) : *Emotion and Adaptation*. New York : Oxford University Press.
- LeDoux, J. (1996) : *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. New York, Simon and Schuster.
- Rose, N. (1998) : *Inventing ourselves. Psychology, power and personhood*. New York : Cambridge University Press.
- Rose, N. (2007) : *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Oxford : Princeton University Press.
- Starobinski, J. (1989) : « Le rire de Démocrite (Mélancolie et réflexion) », *Bulletin de la société française de philosophie*, 83, 1, pp. 5–32.
- Švec, O. (2013) : *La Phénoménologie des émotions*. Villeneuve d'Asq : Presses Universitaires de Septentrion.
- Wouters, C. (2007) : *Informalization : Manners and Emotions since 1890*. Londres : Sage.

Ondřej Švec

Département de philosophie et des sciences religieuses

Faculté des Lettres, Université Charles

nám. J. Palacha 2

Praha 1 – 116 38

ondrej.svec@ff.cuni.cz