



IV. Les émotions sont-elles irrationnelles ?

Claudine Tiercelin

DANS **L'IRRATIONNEL AUJOURD'HUI 2021**, PAGES 55 À 85
ÉDITIONS **HERMANN**

DOI 10.3917/herm.baech.2021.02.0055

Date de mise en ligne : 31/01/2023

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/l-irrationnel-aujourd-hui--9791037006936-page-55?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Hermann.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

IV

LES ÉMOTIONS SONT-ELLES IRRATIONNELLES ?

par Claudine Tiercelin
*Professeur au Collège de France,
membre de l'Académie des sciences morales et politiques*

Dans les années 1880, à en croire un Fonsegrive qui ne se privait pas de critiquer la « banqueroute de la science », c'est de la « tyrannie de la raison », exercée par un Taine, un Renan ou un Comte, que nous étions tous victimes¹. Cela s'est prolongé sous des formes diverses au xx^e siècle, avant que, dans les années 1970, d'excellents esprits ne s'avisent que, décidément, c'est plutôt du langage que nous étions tous devenus prisonniers. En 2019, la chanson est un peu différente : nous serions tous désormais sous l'emprise de la « dictature de l'émotion ». De jour en jour, d'heure en heure, de minute en minute, au gré des tsunamis fomentés par les chaînes d'information en continu et les réseaux sociaux, nous n'aurions plus que l'embarras du choix pour passer d'une émotion à une autre, d'une colère, d'une indignation, d'un accès de tristesse ou de mélancolie, d'un sentiment d'abandon, d'humiliation, de nostalgie, de dégoût, de rancune, de haine, d'envie, d'embarras, de mépris, de dédain, de méfiance, de culpabilité, de honte, à un autre, s'il s'agit d'une émotion négative ; d'un étonnement, d'une joie, d'un enthousiasme, d'une allégresse, d'une compassion, d'une approbation,

1. G. Fonsegrive, *De Taine à Péguy. L'évolution des idées dans la France contemporaine*, Paris/ Barcelone, Bloud et Gay Éditeurs, 1917, p. 17 ; cité par C. Tiercelin, « Ernest Renan, taupier et torpilleur de la raison » in *Ernest Renan, La science, la religion, la République*, actes du colloque de rentrée 2012 du Collège de France, sous la direction de Henry Laurens, Paris, éditions Odile Jacob, p. 179-201, p. 187-188. Il faudra quand même se demander si Fonsegrive se trompait complètement, lorsqu'il invoquait une certaine « tyrannie » de la raison. Peut être y a-t-il dans la définition qu'en donnent certains, et notamment chez ceux qui sous-estiment le rôle qu'y joue la sensibilité (sous les formes diverses que peuvent revêtir l'affectif, l'émotionnel, le sentimental), quelque chose de ce genre dont il faut se garder. Voir aussi C. Tiercelin, « Bouveresse dans le rationalisme français », in *La philosophie malgré eux*, Marseille, Agone, 2012, p. 11-34. Et C. Tiercelin « Raison et sensibilité ». Actes du Colloque « La reconstruction de la raison, dialogues avec Jacques Bouveresse », 2014, aux éditions numériques du Collège de France en ligne : <<http://books.openedition.org/cdf/3577>>.

d'un sentiment de fierté, de sincérité, de confiance, de gratitude, à un autre, s'agissant d'émotions plutôt positives.

Dégoûtant, effrayant, terrifiant, scandaleux, affligeant, épouvantable, méprisable, honteux, embarrassant, sidérant, ou à l'inverse, amusant, époustouflant, renversant, hilarant, admirable, on ne sait plus à quel saint ou diable se vouer lorsqu'il s'agit de porter un jugement évaluatif, dépréciatif ou laudatif, sur nos émotions. Les marchands de mouchoirs et de bougies se frottent les mains. Mais les conseillers et docteurs ou autres nouveaux gourous en apaisement drapés dans leur dignité de chercheur et d'expert en rationalisme, il faut bien le dire, aussi. Car même s'ils appellent moins au yoga et à la méditation qu'au dialogue, au débat, à l'éthique chérie de la communication et au développement de l'esprit critique, c'est quand même un peu à savoir qui, aux fins de nous conduire sur la voie de la sérénité, de la sagesse et de la rationalité enfin bien comprise, saura trouver les meilleurs remèdes pour nous protéger de tous ces indéniables « renoncements » de l'irrationnel que stigmatisait, dans son beau livre de 1998, Gilles Gaston Granger, qu'il prenait soin, toutefois, de distinguer d'un irrationnel (éventuellement) positif, parce que foncièrement provisoire, comme *obstacle* ou *recours*². Il n'est donc pas sûr que nous-mêmes, aujourd'hui, puissions totalement échapper à ce reproche de tomber dans le (ou les) mêmes travers ou vices que ceux que nous sommes censés combattre. Après tout, qui t'a fait roi, toi, en matière de rationalité? Et n'est-ce pas sombrer dans l'irrationalité que de prendre ainsi la défense, de façon quasi-mystique, du rationalisme? Car il y a bien des façons d'être rationaliste, d'entendre le concept de « raison », d'évaluer son rôle dans l'économie de la pensée³, mais une chose est de se présenter comme un rationaliste – ce que presque chacun s'empresse de faire (comme de se déclarer « réaliste ») – autre chose d'en être vraiment un, tant ce que l'on défend peut parfois ressembler à s'y méprendre à de l'irrationalisme ou de l'idéalisme. Comme aime souvent à le rappeler Jacques Bouveresse, de philosophes « qu'un représentant des Lumières aurait appelés « antirationalistes », on pourrait

2. *L'irrationnel*, Paris, O. Jacob, 1998, p. 9. Dans ce livre, Granger se propose de « considérer le sens et le rôle de l'irrationnel dans certaines œuvres humaines, dans certaines créations majeures de l'esprit humain, et tout particulièrement dans les œuvres de sciences » (p. 10) ; « dans les œuvres, l'irrationnel est directement saisi comme tel par le créateur, qui l'accepte, l'utilise ou s'en défend » (p. 11). Sans nier que les œuvres sont normalement le produit d'une activité purement rationnelle, au moins au sens où « il est permis de postuler que le travail de mise en forme dont elles sont le résultat obéit d'abord à certaines règles implicites ou manifestes, qui déterminent plus ou moins précisément la nature de l'œuvre et les procédures de la création », détermination qui constitue « une forme faible, mais fondamentale de rationalité », « l'irrationalité apparaîtrait quand la production de l'œuvre se situe ou se développe contre ou en dehors de ce cadre originaire, devenu éventuellement trop contraignant ou stérilisateur » (p. 11). Ce sont « les modalités de cette opposition » qui intéressent Granger dans son livre et qui le conduisent à distinguer « trois types significatifs d'irrationnel » (p. 12) sur lesquels je reviendrai.

3. Ou dans la manière dont, par exemple, il s'est développé de manière très diversifiée, dans la *philosophie française*. Sur les différents malentendus qui ont entouré ce terme, voir aussi P. Engel, « Entretien avec Lionel Fouré et Claude Obadia », in *Le Philosophoire*, 2007, n° 20 : La Raison, p. 27-46.

dire, en transposant une remarque célèbre de Musil, à propos de l'intelligence et de la bêtise : si l'irrationalité ne pouvait pas aussi présenter dans certains cas toutes les apparences de la rationalité la plus rigoureuse (et en même temps la plus subtile), qui voudrait être irrationnel⁴? » Autre manière de souligner que si l'on veut prendre le problème de l'irrationalité à bras-le-corps, il importera sûrement de s'entendre sur ce qui est véritablement important dans le *rationnel* ou peut-être même, tout simplement, définitionnel de celui-ci : « Une réflexion sur l'irrationnel est particulièrement instructive, justement pour ceux qui, ne pouvant se vanter d'être pleinement rationalistes, selon le mot de l'un de mes maîtres Gaston Bachelard, « s'efforcent de le devenir ». » (Granger 1998, p. 9)

Si j'ai choisi, pour aborder cette difficulté de le faire à partir du champ des émotions, c'est parce qu'il est symptomatique, me semble-t-il, de certains faux problèmes qui s'attachent à toute tentative de définition correcte du rationnel et, partant, de l'irrationnel, dont on peine tant à s'entendre sur le champ exact qu'il recouvre et délimite. Je voudrais rapidement montrer que, loin que les émotions s'opposent – comme l'histoire l'a abondamment illustré et comme on le dit encore souvent – à la raison, elles sont partie prenante de la raison elle-même et, inversement, celle-ci de celles-là. Certes, on le sait depuis l'Antiquité – l'époque moderne y est aussi revenue –, mais des travaux plus récents au xx^e siècle, menés en anthropologie, en histoire, en littérature, en économie, en sociologie, en neuroscience, mais aussi en philosophie de l'esprit et, plus étonnamment encore sans doute pour certains, en philosophie de la connaissance, le démontrent avec une précision et une subtilité jamais atteintes encore jusqu'à une date récente.

Après avoir rappelé quelques caractéristiques des émotions et certains de leurs mécanismes, je voudrais suggérer que la leçon à tirer de ces évolutions n'est pas, en ces retournements que l'on affectionne tant, de porter désormais aux nues les émotions, au motif qu'elles seraient *toutes* des qualités à priser bien supérieures, à tous égards, à la rationalité (de quelque manière qu'on définisse et envisage celle-ci). Il s'agira plutôt de soutenir que l'irrationalité provient, foncièrement, non des attaques portées à la rationalité par les émotions et les passions, mais de la raison elle-même, et du fait qu'elle déraile, ce dont elle se rend souvent coupable, non par excès, mais par déficit émotionnel, lequel est bien ce qu'on peut appeler un déficit

4. « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? » *Essais IV, Pourquoi pas des philosophes?* Agone, 2004, p. 23-24.

5. Voir notamment Jon Elster, *Proverbes, maximes, émotions*, Paris, P.U.F., 2003. Voir aussi *Achilles of the Mind*, Cambridge UP, 1999; *The Cement of Society*, Cambridge UP, 1989. Elster insiste sur l'importance historique d'Aristote. « Dans ce qui est la première analyse systématique de l'émotion de l'histoire de la pensée occidentale, la *Rhétorique*, Aristote vise juste pour l'essentiel. Assurément, on pourrait ajouter beaucoup à son analyse de l'émotion (1999, chap. IV, 2), mais le schème conceptuel général qu'il proposait est toujours celui qui sous-tend les études modernes. De même, alors qu'il est des émotions importantes dont l'étude manque chez Aristote, comme la culpabilité, l'amour et le regret, son catalogue des passions humaines inclut bien la plupart des émotions que nous observons dans la vie quotidienne. » (2003, p. 11).

cognitif : à savoir, une *insensibilité* aux raisons, en général, et au vrai, en particulier. C'est cela même qui est, à mon sens, au cœur de l'irrationalité contemporaine et qui la dote d'une force si redoutable. Et c'est de cela, si on veut se donner les moyens de la surmonter, du moins en sa face négative, qu'il convient avant tout, je crois, de se convaincre.

QUELQUES TRAITS CARACTÉRISTIQUES DES ÉMOTIONS

Commençons par rappeler quelques traits propres aux émotions. Tâche ô combien ardue, tant les émotions renvoient à une variété de phénomènes⁶. Peur, angoisse, indifférence, intérêt, estime de soi, honte, surprise, la liste en est longue, recoupant souvent celle des passions⁷, à l'image de celle que déroule Descartes dans les *Passions de l'âme* (§ 53–67) ou, plus récemment, de la bonne cinquantaine d'émotions qu'ont recensée certains⁸. D'où les essais pour structurer leur univers à l'aide de taxonomies sur fond d'intensité⁹, de division entre rétrogrades ou antégrades, positives ou négatives¹⁰, orientées vers l'extérieur ou vers l'intérieur¹¹, ou selon que les émotions seraient de base ou primitives. On se souvient de la liste des six passions primitives données au § 69 du *Traité des Passions* : l'admiration-surprise, l'amour, la haine, le désir, la joie, et la tristesse¹², idée reprise dans une perspective biologique évolutionniste qui voudrait que les émotions

6. Voir l'introduction « A new role for emotions in epistemology? » (suivie d'une très utile bibliographie) de Georg Brun et Dominique Kuenzle à la collection d'articles réunis dans *Epistemology and Emotions*, Georg Brun ; Ulvi Doguoglu ; Dominique Kuenzle (eds.), Aldershot : Ashgate, 2008, p. 1-31. Voir aussi l'excellent livre de Julien A Deonna et Fabrice Teroni, *Qu'est-ce qu'une émotion ?* Vrin, 2008, et la version étendue qu'ils en ont donnée en anglais *The Emotions : a philosophical introduction*, Routledge, 2012.

7. Robert Plutchik, *Emotions and Life. Perspectives from Psychology, Biology, and Evolution*. Washington, DC : American Psychological Association, 2003, p. 64-68.

8. Robert C. Solomon, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*. 2nd édition. Indianapolis : Hackett, 1993, chap. 8. Cité par Brun et Kuenzle 2008, p. 7.

9. Robert Plutchik, *Emotion. A Psychoevolutionary Synthesis*. New York : Harper and Row, 1980, p. 157-160. Cité par Brun et Kuenzle 2008, p. 7.

10. « On dira que sont par exemple « négatives » : tristesse, peur, colère, haine, et « positives » : joie, admiration, fierté et amusement. » (Deonna & Teroni 2008, p. 21) : « On parle dans ce contexte de la polarité ou de la valence des émotions. Une suggestion évidente consiste à affirmer que les types d'émotions sont positifs ou négatifs en vertu de « l'effet que cela fait » de les éprouver. L'idée est ici que les types d'émotions sont entre autres choses et essentiellement des types de plaisir ou de douleur, plaisir et douleur étant compris comme des donnés phénoménologiques irréductibles. On parle alors de la valeur hédonique positive ou négative d'une émotion. Ceci est parfaitement compatible avec l'idée que certains types d'émotions sont hédoniquement mixtes (nostalgie, *Schadenfreude*). » (*Ibid.*, p. 21).

11. Solomon 1993, ch. 8. Cité par Brun et Kuenzle 2008, p. 7.

12. On se souvient que les Stoïciens distinguaient quatre émotions de base : le plaisir, le déplaisir, l'appétit et la peur. Hobbes en comptait sept : appétit, désir, amour, aversion, haine, joie et chagrin. Deonna & Teroni 2008, p. 26-27. Voir aujourd'hui en science cognitive Plutchik 1980 et 2003.

– dont l'universalité est mesurée à l'aune de la reconnaissance des expressions faciales¹³ – soient partagées par toutes les cultures, et au nombre de six : colère, peur, bonheur, tristesse, dégoût, surprise¹⁴. Découvertes contestées, dans le même temps, par ceux qui estiment que les émotions sont des constructions sociales¹⁵. La simple évocation des deux termes – émotion et passion – que je viens de mettre presque sur le même plan, fait bien sûr apparaître une difficulté terminologique de taille : est-on bien sûr de parler de la même chose, car les termes d'émotion et ceux, plus anciens, de passion ou encore d'affect sont souvent employés en des sens distincts, parfois même opposés. Ainsi, on tend aujourd'hui à classer dans la rubrique large des « états affectifs¹⁶ », l'« émotion » et le « sentiment » « *feeling* », là où il faudrait peut être les distinguer, en voyant plutôt dans le sentiment comme *feeling*, la qualité phénoménale de ce que l'on ressent, « l'effet que cela fait », en

13. Cf. C. Darwin, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, trd. Fr. D. Féral, Paris, Rivages, Poche, 2001.

14. Voir en particulier les analyses de Paul Ekman, « All Emotions Are Basic » in Paul Ekman and Richard J. Davidson (eds). *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*, Oxford : Oxford University Press, 1994, p. 15-19. D'autres chercheurs ont lié le caractère universel des émotions de base à leurs fonctions adaptatives (Plutchik 1980, 2003, chap. 4), ou à l'existence de circuits neuronaux spécifiques qui les sous-tendent (J. Panksepp, *Affective Neuroscience : The Foundations of Human and Animal Emotions*, New York, Oxford University Press, 1998). Ainsi, « on parle aujourd'hui d'émotions de base ou de « programmes affectifs » (*affect-programs*) lorsque les émotions sont systématiquement accompagnées des changements suivants : a) changements faciaux expressifs de l'émotion ; b) changements musculaires (orientation, posture) ; c) changements vocaux expressifs ; d) changements du système hormonal ; e) changements dans le système nerveux. Associée à la satisfaction de ces critères, on trouve l'idée que les systèmes responsables de ces changements sont en grande partie modulaires (au sens de Fodor, *La modularité de l'esprit*, trad. A. Gerschenfeld, Paris, 1986 ; et Luc Faucher et Christine Tappolet (ed.) *The Modularity of Emotions, Canadian Journal of Philosophy*, 2007. Cités par Deonna & Teroni 2008, p. 27.

15. Paul E. Griffiths, *What Emotions Really Are*. Chicago, University of Chicago Press, 1997. Rom Harré, *The Social Constructivist Viewpoint. In The Social Construction of Emotions*, ed. R. Harré. Oxford : Blackwell, 1986. Pour Griffiths, le concept d'émotion est sans pertinence scientifique : ce n'est pas une espèce naturelle qui permettrait de « riches collections de généralisations ». Outre les « programmes affectifs », le domaine bien plus sophistiqué des émotions « doit comporter celui des « motivations irrumpives » (ex : Oscar se sent coupable de ne pas avoir assisté à la soutenance de thèse de Luc) et les « actions feintes » (l'air outré de Marie à la blague grivoise de Luc). » (Deonna & Teroni 2008, p. 33). Toutefois, comme le notent Deonna & Teroni, Griffiths « a des difficultés à montrer que les catégories de programmes affectifs et de motivations irrumpives sont fondamentalement disjointes [...] Que doit-on dire des très nombreux cas où un programme affectif est déclenché par de tel états cognitifs, lorsque, par exemple, ma peur est déclenchée par la pensée que la bourse va chuter ? Doit-on dès lors en conclure que la peur en question n'a absolument rien à voir avec la peur d'un serpent, prototype d'un programme affectif ? A la lumière de ces questions, il convient à tout le moins d'envisager la possibilité d'articuler différemment les liens entre programmes affectifs et phénomènes affectifs dépendant de la cognition, entre émotions de base et émotions dérivées. » (*Ibid.*).

16. Cf. Richard Davidson, Klaus R. Scherer, H. Hill Goldsmith (eds.), *Handbook of Affective Sciences*. New York : Oxford University Press, 2003, p. xiii. Paul E. Griffiths, « Is Emotion a Natural Kind ? » In Robert C. Solomon (ed.), *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford : Oxford University Press, 2004, p. 240-243. Cités par Brun et Kuenzle 2008, p. 8.

quelque sorte¹⁷, et aussi introduire un autre terme comme celui d'humeur (*mood*)¹⁸, les humeurs étant censées être diffuses, globales, de faible intensité, alors que les émotions seraient plus durables et, surtout, auraient une structure intentionnelle : elles seraient dirigées vers des objets spécifiques¹⁹, ce qui n'est pas le cas, sinon de manière affaiblie, des humeurs²⁰. Vont dès lors varier les approches, untel jugeant important voire essentiel, tel trait qui sera largement ignoré, quand tel autre l'estimera peu pertinent. D'autres mettront surtout l'accent sur les rapports entre émotions et sensations, ou avec la connaissance ou l'action, sur leurs aspects physiologiques, leurs manifestations corporelles (expressions faciales, gestuelles, réactions corporelles, processus musculaires ou neurologiques, capacité à réagir, disposition à agir, par exemple à combattre, à explorer, etc.). Williams James, par

17. Deonna & Teroni observent que le terme « sentiment » a un usage des plus variés : « On désigne en effet indifféremment par ce terme des phénomènes cognitifs (« Firmin a le sentiment qu'il va pleuvoir demain »), la dimension phénoménologique de certaines expériences (« Alice a un sentiment désagréable »), de même que certaines dispositions affectives de longue durée (le sentiment d'amour de Benoît pour Alice) » et en concluent pour leur part en évitant le terme (ainsi que celui de « passions ». (2008, p. 14). Les discussions vont aussi bon train sur ce qui est au juste ressenti dans un sentiment, comment s'opère la relation entre les sentiments et l'état du corps, ainsi qu'avec le comportement, ou encore si les sentiments sont ou non accessibles par la seule introspection, et s'ils sont intentionnels. Voir Peter Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford : Clarendon Press, 2000, ch. 3, cité par Brun et Kuenzle 2008, p. 8.

18. Cf. Deonna & Teroni 2008, et 2012. Voir aussi les quatre classifications que propose Kevin Mulligan dans 'From Appropriate Emotions to Values' *The Monist*, Vol. 81, n° 1, 1998, p. 161-188, p. 164 : « ... (1) drives or instincts such as hunger, (2) sensations or feelings, such as a pain in my left foot, (3) moods, such as certain forms of anxiety or jubilation, and (4) emotions. Drives and sensations or feelings require no cognitive bases. Moods may be considered to require no cognitive bases or, alternatively, to require only very indeterminate bases, or indeed to be simply non-localised sensations. Emotions, however, require more or less determinate cognitive bases such as perceptions, memories, anticipations and occurrent beliefs. »

19. Deonna & Teroni 2008, p. 8-9. Voir aussi Nico H. Frijda, 'Moods, Emotion Episodes, and Emotions' In Michael Lewis, Jeannette M. Haviland (eds). *Handbook of Emotions*. New York : Guilford Press, 1993, p. 381-403; Goldie 2000, p. 143-151; Jessie Prinz, *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotion*. New York : Oxford University Press, 2004, p. 182-188. Cités par Brun et Kuenzle 2008, p. 10.

20. Comme le notent Deonna & Teroni, « celles-ci « ont lieu », à l'instar des émotions et au contraire des dispositions, mais se distinguent des émotions par leur durée, en principe, plus longue. Tout comme les émotions, et à nouveau contrairement aux dispositions affectives, les humeurs sont ressenties, même si leur intensité est peut-être moins marquée que celle des émotions. Il est juste de souligner que les humeurs causent souvent des émotions (l'inverse est également vrai) de la même tonalité affective (l'homme de mauvaise humeur tend par exemple à ressentir surtout des émotions négatives), ou encore qu'elles se cristallisent régulièrement en épisodes émotionnels (la nervosité se transforme ainsi en colère à propos de tel ou tel objet). À l'inverse des émotions, cependant, les humeurs ne portent pas sur des objets spécifiques. Être de mauvaise humeur n'est pas être dirigé vers quelque chose ou quelqu'un en particulier. La métaphore courante veut que nos humeurs colorent nos attitudes en général. » (2008, p. 16-17). Voir aussi Goldie 2000, p. 17.

exemple, suggéra, dans son texte influent de 1884 : « What Is an Emotion²¹ ? », qu'une émotion est la conscience interne éprouvée par le sujet des perturbations physiologiques ou corporelles directement causées par la perception de tel ou tel fait excitant. D'autres encore, moins attentifs à l'aspect *ressenti*, vont creuser l'aspect *intentionnel* de l'émotion, interroger ses causes, ce vers quoi elles se dirigent : objet, événement, état d'esprit, disposition, proposition, etc. ; répondre à la question de savoir, par exemple, si elles peuvent être identiques à leur cause ou s'en différencier : ainsi un événement futur peut-être l'objet de ma crainte ou de mon espoir, mais ne pas en être la cause²².

De ce qu'il n'existe pas de distinction claire entre les émotions et d'autres états mentaux tels que motifs, humeurs et attitudes, du manque d'uniformité générale, aussi, des analyses, certains concluent à l'impossibilité de constituer une théorie unifiée des émotions, invoquent le besoin d'une philosophie de l'esprit plus intégrative et doutent même qu'on puisse en produire une analyse scientifique²³. D'autres – Jon Ester ou encore Jesse Prinz (2004, chap. 4) – sont moins pessimistes et estiment que les émotions ont beaucoup de traits en commun (même si ce n'est pas forcément en termes de mécanismes biologiques) et qu'il faut respecter les taxonomies ordinaires tout en gardant à l'esprit, s'agissant notamment de la question de leur valeur épistémique éventuelle, que les émotions ne sont sans doute pas toutes justiciables, à cet égard, du même traitement. À supposer en effet que certaines émotions au moins soient bel et bien cognitives, comment allons-nous les évaluer, relativement, par exemple, à leur structure narrative (ainsi que s'y emploient nombre de travaux passionnants aujourd'hui sur la nature et le rôle des émotions dans la fiction²⁴), ou encore relativement à leur inscription dans la société et la culture ? Comment déterminer si elles méritent d'être considérées comme appropriées, justifiées, rationnelles, intelligibles ou garanties ? Évidemment,

21. William James 'What Is an Emotion?' *Mind* 9, 1884, p. 188-205, in William James [1890] *The Principles of Psychology*. Vol. 2. New York : Dover, 1950, p. 442-467.

22. Voir Anthony Kenny [1963] *Action, Emotion and Will*. New edition. London : Routledge, 2003, p. 49-52. Brun et Kuenzle (2008, p. 11) n'ont pas tort de rappeler, à la suite de Prinz (2004, ch. 1), que cette multiplicité de traits confronte les théories des émotions à « un problème de parties au moins autant qu'à un problème de « trop plein » (*a problem of plenty*). D'un côté, il faut bien rendre compte de tous ces divers aspects des émotions ; mais de l'autre, il faut aussi expliquer comment *ils s'intègrent* dans des émotions. Ce pourquoi les différentes théories des émotions vont non seulement distinguer, selon les cas, telles ou telles caractéristiques des émotions, mais aussi leur assigner, telles ou telles fonctions, selon qu'elles les interprètent comme des aspects, des parties, des préconditions, des causes ou des effets des émotions. »

23. Deonna et Teroni 2008, p. 13. Brun & Kuenzle 2008, p. 11.

24. On pourra s'en faire une idée en consultant les vidéos des conférences données sur ce sujet par des philosophes, des linguistes, des spécialistes de neuroscience et de psychologie cognitive, à l'occasion du colloque que j'avais organisé en 2015 au Collège des France dans le cadre de ma chaire « Métaphysique et philosophie de la connaissance » : « Quasi Emotion, Fiction and Self : Philosophical and Neurocognitive Perspectives » <https://www.college-de-france.fr/site/claude-tiercelin/symposium-2015-2016__1.htm>.

le manque d'uniformité terminologique complique la tâche de celui qui cherche à caractériser la nature et l'ampleur de l'*irrationalité* propre (ou non) aux émotions, ainsi que le sens et la valeur proprement épistémiques qu'elles seraient susceptibles (ou non) d'avoir.

DE QUELQUES MÉCANISMES DE L'ÉMOTION PROPICES AU DÉRAILLEMENT

Tâchons donc, pour y voir un peu plus clair, de préciser ce que Jon Elster, en de fines et riches analyses, appelle « les mécanismes des émotions », c'est-à-dire, ces « structures causales, « intermédiaires entre les lois et les descriptions », « aisément reconnaissables, qui interviennent fréquemment, et sont déclenchés sous des conditions en général inconnues ou avec des conséquences indéterminées », et qui nous permettent « d'expliquer », mais, prend-il grand soin de dire, non de « prédire »²⁵. D'où l'importance aussi, pour les analyser – et ce, même si les études empiriques et théoriques des émotions se sont accumulées à un rythme accéléré au cours du siècle dernier²⁶ et « vont bien au-delà de tout ce qu'avaient trouvé les écrivains des siècles précédents » – de rappeler que « bien des intuitions récentes étaient déjà présentes, souvent sous une forme condensée et aphoristique », chez les auteurs plus anciens (à commencer par Aristote, puis chez un Montaigne) ou, de façon privilégiée, chez les grands moralistes du XVII^e siècle, La Rochefoucauld, Pascal ou La Bruyère, et que « nous pouvons apprendre plus des moralistes, des romanciers et des dramaturges que des découvertes cumulatives de la psychologie scientifique » (2003, p. 84) ; d'abord parce que « les expériences de laboratoire tendent à concerner des questions dont les enjeux sont inférieurs et quelque peu banals », mais aussi parce que « la tendance générale dans les expériences de psychologie à s'appuyer sur de l'introspection plutôt que sur des observations comportementales rend bien des données difficiles à interpréter ; les sujets, en fait se trompent souvent sur leurs émotions ». Bref, « il n'y a pas de raison de penser qu'un siècle sur vingt-cinq doive avoir un privilège en matière de sagesse et de compréhension » (*ibid.*, p. 86).

À la suite de Elster²⁷, commençons donc par distinguer les émotions courantes, ces épisodes effectifs d'expériences vécues, par exemple, de colère, de peur,

25. Ainsi, « nous ne pouvons pas dire d'avance ce que deviendra le fils d'un alcoolique, mais s'il tourne soit à l'antialcoolique, soit à l'alcoolique, nous pouvons soupçonner que nous savons pourquoi » (Elster 2003, p. 25).

26. Elster 2003, p. 25. « L'analyse psychologique des émotions a un peu plus de cent ans. Le livre de Darwin *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* (1872) et celui de William James *Qu'est-ce qu'une émotion?* (1884) sont les premières études des émotions utilisant une méthodologie scientifique. » (Elster 2003, p. 83).

27. Elster 2003. Voir aussi *Achilles of the Mind*, Cambridge University Press, 1999 ; *The Cement of Society*, Cambridge University Press, 1989. Pour ces distinctions voir aussi J. Deonna & F. Teroni 2008, p. 9-10.

de joie, etc., des *dispositions* émotionnelles, à savoir « les propensions à éprouver des émotions occurrentes, comme le sont l'irascibilité, la couardise, ou ce que nous appelons une disposition à « voir la vie en rose » » (2003, p. 11-12). État donc plus durable, qui peut même relever d'une disposition du *caractère* ou du *tempérament*, car ce n'est pas parce qu'il nous est arrivé un jour d'avoir peur en avion que cette peur est nécessairement, durablement, inscrite en nous. Et même si c'est le cas, cette disposition peut alors se manifester de toutes sortes de manières, avec plus ou moins d'intensité, par tel ou tel mouvement du corps, ou, à son tour, par toute autre manifestation émotionnelle (de la colère, par exemple, envers le pilote ou l'équipage).

Une fois cela posé, les émotions ont-elles une valeur *cognitive*, et si oui, en quel sens? Pour certains, rien en fait ne distingue vraiment une émotion d'une *croyance* ou d'un *jugement* : les émotions ont un *contenu propositionnel*²⁸ et seraient des croyances évaluatives. Ainsi on n'éprouve une émotion de colère que lorsque cette émotion repose sur toutes sortes de croyances : on croit que l'on a causé du tort à soi-même ou à ses amis ; que le tort qui a été causé est signifiant, qu'on l'a fait intentionnellement, et qu'il faut punir celui qui l'a perpétré²⁹. Pour Martha Nussbaum, par exemple, ces croyances évaluatives suffisent, conceptuellement, à définir les émotions et l'on n'a aucun besoin d'évoquer des changements physiologiques ou des sentiments non cognitifs³⁰. Toutefois, nombre d'auteurs ont contesté une telle approche cognitiviste en s'appuyant sur des expérimentations psychologiques, évoquant des phénomènes tels que le degré d'exposition des sujets à certaines situations qui témoigneraient en faveur de préférences cognitives directes et non médiatisées³¹, ou encore le phénomène de « la contagion »³² qui se produit

28. Solomon, 1993, ch. 5.3 ; Robert C. Solomon, *True to Our Feelings. What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford : Oxford University Press, 2007, ch. 18. Voir aussi William Lyons *Emotion*. Cambridge : Cambridge University Press, 1980, p. 71-77. Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001, ch. I.1. Cités par Brun et Kuenzle 2008, p. 12.

29. M. Nussbaum, In R. C. Solomon (ed.) *What Is an Emotion?* Oxford University Press, 2003, p. 271-283, p. 276.

30. M. Nussbaum, 2003, p. 282-83. Cité par Heather Battaly, 'Acquiring epistemic virtue, emotions, situations and education', in Abrol Fairweather & Flanagan (eds.) *Naturalizing Epistemic Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 175-196, p. 182.

31. Voir par exemple, dans le sens d'une approche non cognitive de l'émotion, les expériences menées par Robert Zajonc (1980, 1984, 2000) que cite Battaly 2014, p. 184-185. Robert B. Zajonc, 'Feeling and thinking : preferences need no inferences'. *American Psychologist*, 35(2), 1980, 151-75 ; 'On the primacy of affect'. *American Psychologist*, 39(2), 1984, 117-23 ; 'Feeling and thinking : closing the debate over the independence of affect.' In J. P. Forgas (ed.) *Feeling and Thinking*, 2000, p. 31-58. Cambridge University Press.

32. Voir Battaly 2014, p. 184-185, qui cite les travaux menés en neuroscience et en psychologie cognitive pour expliquer les mécanismes neurophysiologiques de cette contagion, les effets de mimétisme (souvent les expressions faciales) et les boucles de *feedback*, comment, par exemple, le fait de voir des gens sourire pousse soi-même par mimétisme à le faire, comment le sourire cause l'émotion de bonheur (avec effet *feedback*).

par exemple lorsque vous traversez une salle pleine de gens hilares et que, par contagion, vous ne pouvez vous-même vous empêcher de succomber à l'hilarité.

On voit tout de suite ce qu'implique une telle approche pour évaluer l'accès que permet alors *l'émotion* à certaines *vertus épistémiques*³³. Si, comme Socrate, vous soutenez, en suivant une interprétation cognitive, que l'émotion est une *espèce de raison*, alors, pour devenir vertueux, il vous faudra surtout vous employer à corriger vos fausses croyances ou vos croyances irrationnelles et chercher à les remplacer par de la connaissance. En revanche, si, comme Platon et d'autres partisans non cognitivistes, vous estimez que l'émotion est *indépendante de la raison*, il ne vous suffira pas de *connaître* pour vaincre votre irrationalité et être vertueux. Il vous faudra aussi éduquer, entraîner vos émotions. « Si la vertu exige l'émotion appropriée, et si l'on ne peut par la seule connaissance rendre l'émotion appropriée, alors il ne suffit pas de connaître pour être vertueux. » (Coplan 2010, p. 137) Ce qui implique donc, notamment, sur le plan de l'éducation morale, que vous devrez faire plus qu'apprendre ce qui est bien et mal. « Pour retrouver la trace de ce qui est approprié, il vous faudra y adjoindre l'éducation et l'habitation de vos émotions, de telle manière qu'elles puissent être conditionnées, par la pratique et l'expérience. » (Coplan 2010, p. 148) Mais on peut aller encore plus loin dans le non-cognitivism et considérer que pour qu'il y ait émotion, les croyances ne sont ni nécessaires ni suffisantes, et que seuls le sont les changements physiologiques (par exemple, le rythme cardiaque, qui représente le danger aussi bien que peut le faire un détecteur de fumée) et les sentiments non cognitifs. Les émotions, dit ainsi Jesse Prinz, seraient des « évaluations incarnées » (*embodied appraisals*), et non des « croyances évaluatives » (*evaluative beliefs*)³⁴. Il vaut donc mieux considérer les émotions comme des marqueurs fiables (*reliable tracking*) ou des procédures de recalibration, en quelque sorte, de nos fichiers mentaux. On peut certes avoir besoin, au départ, de savoir que les armes à feu sont dangereuses pour éprouver de la peur face à elles et pour repérer le danger réel qu'elles constituent. Mais à force d'apprentissage et d'expériences répétées, la peur apparaît dès que l'arme se présente (2004, p. 74-77). Nous pouvons aussi entendre « cognitif » au sens cette fois où les émotions seraient à penser sur le modèle de *perceptions*, comme le proposent Ronald de Sousa³⁵ ou Catherine Elgin³⁶. Ou plus minimalement encore, en soulignant que les émotions sont *intentionnelles* ou orientées vers leur objet³⁷.

33. Battaly 2014, p. 180-181. Voir Amy Coplan, 'Feeling Without Thinking' in H. Battaly (ed.) *Virtue and Vice, Moral and Epistemic, Metaphilosophy*, Blackwell, 2010 (part 3 : Virtue and Emotion, p. 133-151).

34. Prinz 2004, p. 243 ; 148 ; cité par H. Battaly 2014, p. 183.

35. Ronald de Sousa. *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1987.

36. C. Elgin, *Considered Judgement*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

37. Sabine Döring 'Explaining Action by Emotion', *Philosophical Quarterly* 53, 2003, p. 214-230, 2003, 225-6. Voir aussi Brun et Kuenzle 2008, p. 12.

Ces distinctions faites, la question est alors de savoir si, à supposer que l'on retienne le bien-fondé du cognitivisme – au sens fort ou plus ou moins faible – des émotions, on peut doter *toutes* les émotions d'une valeur cognitive. Rien n'est moins sûr. Dans le domaine esthétique, par exemple, on trouve des émotions qui n'ont pas, semble-t-il, d'antécédents cognitifs. Si l'on veut donc pouvoir préciser en quoi consisterait une irrationalité propre aux émotions, il faut admettre que certaines d'entre elles, au moins, ont un aspect cognitif, mais aussi revenir, plus généralement, sur certains éléments inhérents aux mécanismes émotionnels.

On supposera donc, tout d'abord, en suivant Elster, que les émotions ont, *grosso modo*, « deux types de déclencheurs principaux : les croyances et les perceptions », et que « dans les émotions humaines les plus compliquées, un antécédent ou un déclencheur cognitif est pratiquement toujours impliqué » (2003, p. 12). En pareil cas, on s'en doute, « les croyances sur les intentions ou les motivations des autres acteurs seront cruciales ». Par exemple, si quelqu'un me bouscule dans le métro, et que j'attribue cela au mouvement irrégulier du train, je puis être *irrité* (degré inférieur de la colère), mais si je crois qu'il l'a fait *délibérément*, je risque fort de devenir *furieux*. Si vous achetez une voiture qui est plus luxueuse que la mienne, je peux devenir *envieux*. Si je crois que vous prenez du plaisir à mon envie, cela peut tourner au *ressentiment*. Si je crois que vous avez acheté la voiture pour me rendre envieux, cela peut aller jusqu'au *meurtre*. (*ibid.*)

En deuxième lieu, on notera que la relation causale entre la croyance déclenchante et l'émotion résultante est une relation foncièrement indéterminée, à entrées multiples plutôt qu'à une entrée. Comme l'écrit fort joliment La Rochefoucauld : « La jalousie se nourrit des doutes, et dès que le doute se change en certitude, devient frénésie, ou cesse d'exister » (Maxime 32). « La certitude qu'un autre est préféré peut tuer la jalousie – ou l'exacerber. Si nous sommes humiliés en public, nous pouvons ressentir de la colère contre la personne qui nous humilie *ou* de la honte devant le public. Si un père donne un jouet à un enfant mais pas à un autre, ce dernier peut ressentir de l'envie pour son frère *ou* de la colère pour son père. » (Cité par Elster 2003, p. 13)

En troisième lieu, on notera que si les croyances ont une forme *propositionnelle*, les émotions peuvent aussi être déclenchées par des perceptions qui, elles, n'ont pas de contenu propositionnel, comme l'ont montré, depuis un certain temps déjà, les travaux menés sur le cerveau, qui font apparaître l'existence de « deux circuits différents », l'un qui va du thalamus au néocortex, la partie pensante du cerveau, et du néocortex à l'amygdale, et un autre chemin, direct, du thalamus à l'amygdale qui court-circuite entièrement la partie pensante du cerveau et qui fait moins de différenciations fines entre les signaux entrants. Tandis que le cortex peut arriver à comprendre qu'une forme courbe et fine sur un chemin dans le bois est un bâton courbe plutôt qu'un serpent, l'amygdale ne peut pas faire cette distinction. « Si c'est un serpent, l'amygdale mène la danse. Du point de vue de la survie, il est préférable de répondre aux événements potentiellement dangereux comme s'ils étaient en fait la réalité, plutôt que de ne pas leur répondre : traiter

un bâton comme un serpent coûte moins sur le long terme que traiter un serpent comme un bâton³⁸. »

En quatrième lieu, on peut distinguer quatre types de conséquences des émotions : leurs effets sur les croyances (et les autres états mentaux, incluant les émotions) de l'agent qui vit l'expérience émotionnelle. Leur effet sur le comportement de l'agent³⁹. L'effet qu'elles ont, de même que les dispositions émotionnelles sur d'autres personnes que l'agent⁴⁰. Le rôle qu'elles jouent dans le maintien des normes sociales, et au premier rang de celle-ci, l'internalisation de l'émotion de *honte* (Elster 2003, p. 17)⁴¹.

Voilà qui nous importe, car l'on peut voir à l'œuvre, dans chacun de ces cas, plusieurs mécanismes désormais bien connus et qui signalent une forme ou une autre

38. Voir J. LeDoux *The Emotional Brain*, New York, Simon & Shuster, 1996, p. 163, cité par Elster 2003, p. 14-15.

39. « Les croyances qui déclenchent l'émotion peuvent, à leur tour, être modifiées *par* l'émotion. Ce changement de croyance peut, à son tour, modifier l'émotion elle-même. ». Ainsi, la transmutation de l'envie en une indignation vertueuse, « transmutation médiatisée par un changement motivé de croyance ». On observe « plusieurs cas de cette sorte. Les expériences émotionnelles de culpabilité et de regret, par exemple, peuvent être très déplaisantes. La pression donc est forte (mais on peut y résister) de réécrire le scénario de telle manière que la croyance modifiée soit le fondement d'une autre émotion plus acceptable, ou peut être de pas d'émotion du tout [...] Notre inventivité pour nous raconter à nous-mêmes des histoires qui rendent à notre soi ce service est sans limite. » (Elster 2003, p. 17-18)

40. « Quand l'émotion affecte la croyance d'un agent, elle affectera aussi indirectement le comportement de l'agent. Considérons le genre de scénario tragique suivant. Emma aime Henry qui la repousse. La jalouse Emma dit au meilleur ami d'Henry, Paul, qui aime Emma, un mensonge racontant qu'Henry s'est conduit de manière déshonorante à son égard. Paul, dans son engouement pour Emma, la croit, même en face de données fiables contraires, et tue Henry dans sa colère. Plus tard, Paul découvre qu'Emma a menti, et la tue. En une phrase : *l'amour* » de Paul pour Emma induit en lui la *croyance* irrationnelle qu'Henry s'est mal comporté à son égard, et cette croyance, combinée à *l'amour* » de Paul pour Emma (qui intervient ainsi deux fois dans l'histoire) induit la *colère* qui fait qu'il tue Henry. Bien que l'on ne trouve aucun scénario aussi simple chez Shakespeare ou Racine, leurs pièces tournent autour des mécanismes de base de l'induction des croyances par les émotions et de l'induction des émotions par les croyances. » (Elster 2003, p. 18-19)

41. Fort subtilement, Elster observe que l'explication souvent donnée du maintien des normes sociales « prête à confusion », au sens où « elle donne l'impression que le processus qui assure l'application des normes est surdéterminé par deux causes, chacune suffisante : les sanctions externes et les émotions internalisées. ». Mais l'explication des normes qui en fait simplement des systèmes de sanctions matérielles » n'est pas tant « incomplète » que « fausse », « parce que les sanctions ne fonctionnent pas en imposant des pertes matérielles à ceux qu'elles visent. Quand je refuse de traiter avec une personne qui a violé une norme sociale, il peut en résulter pour elle une perte financière. Mais, ce qui est bien plus important, elle va voir la sanction comme le véhicule des émotions de mépris et de dégoût, et cela va produire chez elle de la honte. L'aspect *matériel* » de la sanction qui compte est en fait *le coût de la pénalisation pour celui qui sanctionne* » et non pas pour le pénalisé. Plus cela me coûte de refuser de traiter avec vous, plus vous ressentirez le mépris derrière mon refus et plus intense sera votre honte. Les coûts pour celui qui sanctionne sont ce qui rend l'action réellement pénible pour celui qu'elle vise. Cela lui dit que les autres le voient comme si mauvais qu'ils sont prêts à abandonner des occasions de valeur plutôt que de traiter avec lui. » (Elster 2003, p. 23)

d'irrationalité ou de déraillement cognitif *global* : effets de *contagion* (« envier nos ennemis tend à nous faire envier nos amis » (Elster 2003, p. 53), de *compensation* (« l'envie de vos ennemis vous immunise contre l'envie de vos amis » (*ibid.*) ; effet de *capitalisation* (« le souvenir d'une heureuse expérience est un heureux souvenir, le souvenir d'une mauvaise expérience un mauvais souvenir. Un passé heureux tend donc à améliorer le présent, un passé malheureux à le détériorer » (*ibid.*, p. 57) et de *contraste* (« une heureuse expérience sans le passé tend à dévaluer des expériences moins heureuses dans le présent, et un événement malheureux dans le passé tend de même à faire ressortir favorablement le présent » [*ibid.*, p. 57]) ; effet de *dissonance cognitive*, qu'on peut résumer en disant que « toutes les fois qu'une tendance entre des éléments engendre un inconfort psychique, « quelque chose doit être abandonné » » et « qu'une pression s'exerce pour ajuster un ou plusieurs éléments de l'ensemble, de manière à réduire la tension ou la dissonance et à restaurer l'harmonie ou la consonance » (Elster 2003, p. 48-49) ; formation de *préférences adaptatives* qui font que les gens peuvent « aligner leurs préférences sur ce qu'ils n'ont pas ; sur ce qu'ils ne peuvent avoir, ou sur ce qu'il leur est interdit d'avoir » (2003, p. 51) : dans le premier cas, on aura « le simple désir pour la nouveauté qui, s'il est satisfait, mènera immédiatement à un nouveau désir », dans le deuxième, on aura « tendance à désirer des objets qui ne sont pas simplement absents ou interdits, mais strictement inaccessibles » selon l'effet : « l'herbe est toujours plus verte de l'autre côté de la barrière ». Le troisième étant proprement l'effet « fruit défendu » (*ibid.*). Autre effet encore que l'on observe dans la dualité conformisme/anticonformisme : ainsi, on aura tendance à considérer que « la personne qui se dresse contre la pression et qui ne se soucie pas de savoir ce que les autres pensent quand elle croit avoir raison, est une personne autonome. Cependant, comme La Bruyère l'observe finement, la personne qui fait toujours le contraire de ce que les autres font ou désirent qu'elle fasse est hétéronome – elle dépend des autres – exactement comme l'est le conformiste. » (Elster 2003, p. 77)

C'est dans le premier type d'effet qu'on voit plus aisément comment peut intervenir l'irrationalité comme puissance de déraillement de l'élément proprement cognitif de l'émotion, lequel va contaminer, sous l'effet de biais, le contenu de la croyance ou du jugement, comme dans tous les cas où l'on prend ses désirs pour des réalités (*wishful thinking*) ou que l'on s'aveugle (phénomènes de *self deception* ou de duperie sur soi). On voit alors apparaître des *phénomènes paradoxaux* ou de *contrainte de cohérence* comme cela se présente, de façon paradigmatique, dans l'orgueil ou l'amour-propre ou l'estime de soi. Rappelant à quel point « les moralistes étaient conscients de ce trait paradoxal de l'orgueil, à savoir que les hommes cachent leur orgueil par orgueil, leur vanité par vanité », Elster évoque La Bruyère : « Les hommes, dans leur cœur veulent être estimés, et ils cachent avec soin l'envie qu'ils ont d'être estimés » (*Caractères* VI, 65), ou encore La Rochefoucauld : « L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission dont on se sert pour soumettre les autres ; c'est un artifice de l'orgueil qui s'abaisse pour s'élever » (Maxime 254) (cités par Elster 2003, p. 138). De même, de ce « besoin pour l'estime et du besoin pour

l'estime de soi » qui font naître une « contrainte de cohérence sur les expressions de l'amour-propre qui seraient sans cela opportunistes », et qui font écrire à La Rochefoucauld que « rien ne doit tant diminuer la satisfaction que nous avons de nous-mêmes que de voir que nous désapprouvons dans un temps ce que nous approuvions dans un autre. » (Maxime 51) qui « doit avoir pour implication que cette menace sur notre estime de nous-mêmes nous retiendra de changer d'avis, au moins pour un temps. » (Elster 2003, p. 140) Mais le « déraillement » atteint son comble dans le cas de l'amour-propre, dont on voit qu'il peut carrément « se retourner contre lui-même ». Ainsi voit-on Nicole « dire qu'« on peut désirer par amour-propre être désiré de l'amour-propre ». À cause de leur amour-propre, les gens ne veulent pas se voir eux-mêmes ou être vus par les autres agir par amour-propre. » En d'autres termes, « le besoin de ne pas être vu par soi-même ou par les autres comme trop évidemment motivé par l'intérêt ou la passion crée une contrainte d'imperfection qui, prise avec la contrainte de cohérence, assure que les préoccupations pour la justice et la raison ont une force causale indépendante plutôt que d'être de simples rationalisations après coup. Le besoin d'estime ou d'estime de soi induit une double duperie ou duperie de soi : la motivation pour professer Y est transformée en une motivation Z pour professer W. » (Elster 2003, p. 141)

DE LA MAUVAISE PRESSE DES ÉMOTIONS À LEUR RETOUR EN GRÂCE

J'ai essayé de montrer de quelle manière l'émotion, moins en vertu d'une irrationalité qui lui serait propre que par certains traits normatifs qui vont aussi de pair avec elle (entraînant notamment maints effets de contrainte) pouvait être de nature à produire un déraillement cognitif généralisé. C'est de toute évidence l'irrationalité *intrinsèque* que l'histoire a le plus souvent retenue de l'émotion et qui explique qu'elle ait souvent eu et ait encore mauvaise presse. Sans revenir sur cette longue histoire, je voudrais simplement rappeler les raisons pour lesquelles cela a aussi été le cas en philosophie de la connaissance, avant de dire pourquoi, depuis une date récente et pour certaines raisons, la situation – y compris dans ce domaine où on s'y attendrait sans doute le moins –, s'est quelque peu inversée.

De façon générale, on le sait, dans l'histoire de la philosophie, depuis l'Antiquité, pour certains, mais pas tous, loin s'en faut, les émotions sont supposées être à la source de l'esclavage général de la raison. L'on y voit une menace à la prise de décision rationnelle et un obstacle à l'acquisition de la connaissance. Il est d'usage de considérer que chez les Stoïciens (notamment chez Chrysippe, mais il faudrait évidemment nuancer, tant les choses sont complexes)⁴², les émotions

42. Voir p. ex. le beau livre de Margaret R. Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago University Press, 2007. Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind, From Stoic Agitation to Christian Temptation* (The Gifford Lectures), Oxford : Oxford University Press, 2000. Comme le rappelle H. Battaly « On se souvient que dans *Protagoras*, Socrate se demande si nous pouvons acquérir des vertus morales

sont censées être des jugements erronés, et c'est l'une des conséquences de leur monisme rationnel : elles sont accusées de déformer la perception, de conduire, du fait de leur association avec le désir, à l'aveuglement volontaire, à la faiblesse de la volonté (*akrasia*) et d'être à même de dominer perception ou raison, voire de chambarder l'ensemble du processus rationnel. Pour se garder de telles influences, il faut donc avoir la maîtrise de ses émotions (ce que recommandent les Stoïciens) ou s'employer (ce que fait Aristote), à avoir les « bonnes » émotions, stratégie qui retient aujourd'hui l'attention des épistémologues des vertus, au premier rang desquels ceux qui tiennent que les vertus ne sont pas de simples facultés mais des traits du caractère d'une personne, et ont par là même tendance à rapprocher vertus épistémiques et vertus morales⁴³.

Les reproches sont bien connus : les émotions sont subjectives et privées. Or viser la vérité objective suppose à tout le moins d'être en accord avec les faits, et donc avec un état de choses qui ne saurait dépendre de l'expérience personnelle, *a fortiori* émotionnelle que l'on peut faire. Admettre que certaines émotions servent à motiver et à réguler les activités cognitives, comme l'admiration (ou l'étonnement) qui vient en premier dans la liste cartésienne des passions de base (§ 69), n'impose pas de leur accorder une valeur vraiment épistémique. Qui pourrait penser qu'il suffise d'éprouver une émotion pour que cela constitue un critère cognitif d'évaluation correct, à même de vraiment contribuer à la *justification* d'une croyance ? Ressentir quelque chose est-ce au fond autre chose que deviner, faire mieux qu'une voyante ou une diseuse de bonne aventure⁴⁴ ?

Assurément, dès qu'on cherche à connaître, les émotions sont omniprésentes. Quiconque s'est engagé dans une activité un tant soit peu intellectuelle ou « épistémique », sait à quel point, comme l'a récemment rappelé Pascal Engel dans *Les Vices du savoir*⁴⁵, viennent s'y mêler toutes sortes d'émotions : tour à tour, curiosité, doute, mais aussi surprise, frustration de voir que des recherches pour lesquelles on s'est donné un mal de chien ne mènent à rien, ou à l'inverse, provoquent en nous de la joie, voire de l'exaltation lorsque nous vient à l'esprit telle ou telle hypothèse, ou plus encore lorsque nous voyons que celle-ci semble corroborée. Nous savons tous aussi que nos entreprises peuvent être à l'origine d'émotions

simplement par la connaissance. Il répond que oui, et que c'est d'ailleurs relativement facile : Il nous faut simplement parvenir à connaître quels actes sont vertueux. Les vertus morales exigent donc de notre part certaines dispositions à agir de façon vertueuse, et ces dispositions sont distinctes de la connaissance. Un agent qui sait quels actes sont bienveillants saura (sauf s'il en est empêché) accomplir de tels actes. Même si Socrate admet aussi que les émotions et les désirs sont conceptuellement distincts de la connaissance et peuvent entrer en conflit avec elle, ceux-ci ne peuvent pas dominer la connaissance. Une fois que l'agent sait quels actes sont vertueux, il n'y a rien (dans sa psychologie) qui l'empêche d'accomplir ses actes ; en quelques sorte la connaissance suffit à la vertu morale. On retrouve cet enseignement socratique chez les Stoïciens. » (Battaly 2014, p. 177)

43. G. Brun & D. Kuenzle 2008, p. 14. Je reviendrai plus loin sur ce point.

44. G. Brun et D. Kuenzle 2008, intr. p. 14-15.

45. *Les Vices du Savoir, essai d'éthique intellectuelle*, Marseille, Agone, 2019, p. 17-18.

moins « nobles », comme la jalousie que nous pouvons ressentir à voir que d'autres que nous jugeons moins talentueux que nous, récoltent toutes les récompenses, ou encore le dégoût que nous inspirent les menées de tel ou tel dont nous savons qu'il a triché en manipulant ses résultats, qu'il a bidouillé une expérience, frôlé le plagiat en pratiquant savamment le copier-coller, omis de citer, sinon sur un point de mineure importance, un autre chercheur auquel il a emprunté la majorité des idées. Autant d'émotions présentes donc, à différents endroits, à différents moments, de notre activité épistémique. Mais au fond, il s'agit là d'émotions qui ont surtout trait au domaine de l'*enquête*, plus qu'au *contenu*, à proprement parler, des croyances dont, du moins, dans l'épistémologie traditionnelle, nous avons principalement à nous occuper, si nous voulons examiner la manière dont celles-ci sont ou non vraies et justifiées. Et c'est du reste principalement pour cette raison que les émotions n'ont guère retenu l'attention, si ce n'est, de manière négative, au sens où, le plus souvent, on y a d'abord vu une entrave à la connaissance. Mais, plus précisément, pourquoi ?

Tout d'abord, parce que l'épistémologie s'est toujours entendue moins comme une discipline *descriptive* ou *empirique* où il faudrait se soucier de l'acquisition, de la genèse, ou de la formation de nos croyances, que comme une discipline *normative* chargée d'établir la validité de ces dernières et les raisons que nous pouvons avoir d'entretenir tel ou tel jugement⁴⁶. Que les émotions aient leur part dans le contexte de la *découverte*, assurément, mais qu'il faille en tenir compte dans le contexte de la *justification*, voilà qui est bien plus douteux. À tort ou à raison, la distinction de ces deux registres est en quelque sorte gravée dans le marbre, ou du moins, l'a été, jusqu'à une date très récente⁴⁷. Ensuite, pendant longtemps, même si les choses là encore ont sensiblement évolué, toute entreprise de connaissance a été peu ou pour associée aux idéaux, plus ou moins exacerbés, de certitude et d'infailibilité, tels qu'ils s'inscrivaient notamment dans des projets fondationnalistes comme celui que Descartes avait en vue dans les *Méditations*. C'est davantage le modèle de l'intuition infailible, de l'évidence, mais aussi de la déduction plutôt que de l'induction ou de l'*abduction* comme types d'inférences qui se voient, dès lors privilégiés, modèles dans lesquels les émotions, en raison de leur caractère cognitif sinon inexistant, à tout le moins faillible, ne semblent pas être des candidats enthousiasmants.

46. Le texte classique inaugurant les questions dont on continue de discuter aujourd'hui (en raison des difficultés – que certains tiennent pour des impasses – que posent chacun des termes) est dû à Edmund Gettier, 'Is Justified True Belief Knowledge?', *Analysis* 23, 1963, p. 121-3 [trad. fr in J. Dutant & P. Engel (eds.)] (2005). *Philosophie de la connaissance : croyance, connaissance et justification*. Paris, Vrin. Pour une présentation de ces questions, voir C. Tiercelin, *Le Doute en question ; parades pragmatistes au défi sceptique*, Paris, éditions de l'éclat, 2005 (réédit. 2016). Voir aussi Pascal Engel, intr. à Dutant & Engel (eds.), 2005, et *Va savoir ! De la connaissance en général*. Paris, Hermann, 2007.

47. Brun et Kuenzle 2008, intr., p. 3.

La curiosité, mais aussi, la jalousie ou l'ambition peuvent certes nous aider à découvrir des faits qui seraient passés sans cela inaperçus, et en ce sens, ces émotions peuvent contribuer à notre acquisition de connaissance, mais bien trop souvent, elles doivent faire l'objet, de notre part, de la plus grande suspicion. À quoi il faut ajouter que le modèle classique de la connaissance comme croyance vraie justifiée, ne se prête pas bien non plus à la mise en évidence des émotions qui pourraient y être associées. Dire qu'un sujet S sait que p , c'est dire que S croit que p , que p est vrai, et que sa croyance est épistémiquement justifiée ou que S croit que p pour de bonnes raisons ; mais que p soit justifié dépend en priorité des relations inférentielles qu'entretient S avec ses croyances, pas des émotions qu'il peut éprouver⁴⁸.

Ce qui compte surtout pour l'épistémologie classique – et tel est le sens des trois conditions : doxastique, de vérité et de justification –, c'est de définir des droits et des obligations : qu'avons-nous le droit de croire et quels sont nos devoirs épistémiques, étant entendu que nous avons, au fond, le droit de croire tout ce que nous n'avons pas de bonnes raisons de ne pas croire (car le doute excessif peut être lui aussi dénué de sens : aussi faut-il donner pouvoir donner des conditions de possibilité non seulement de la connaissance, mais du doute lui-même [Tiercelin 2005-2016]).

Or, depuis une date récente, l'attitude à l'égard des émotions et de leur possible pertinence chez les philosophes de la connaissance a changé. Et ce pour plusieurs raisons : l'évolution qui s'est produite dans le domaine de l'épistémologie contemporaine, liée à certaines difficultés rencontrées par l'épistémologie classique⁴⁹, les travaux récents issus de l'épistémologie des vertus, la mise en évidence de certaines problématiques, de la part de ceux qui se sont attachés à nous éclairer sur la nature et sur le rôle que peuvent jouer nos émotions, dans toutes sortes d'évaluations, conduites et entreprises intellectuelles, les recherches, menées de tous bords, sur la nature des émotions elles-mêmes.

Y compris au sein du modèle classique, les émotions ont commencé, depuis un certain temps déjà, à recevoir un accueil nettement plus favorable. Ainsi, les réflexions menées autour de la question même de la justification et de la menace sceptique⁵⁰ ont mis en évidence que ce dont a besoin un sujet S pour savoir que p , ce n'est pas que S soit en position de donner des *raisons* en faveur de p , mais qu'il soit capable d'éliminer toute une série d'alternatives pertinentes⁵¹. Pour déterminer ce qui est épistémiquement pertinent dans telle ou telle situation, il faut, par exemple, être capable de comparer des situations. Aujourd'hui, la « pertinence »

48. Brun et Kuenzle 2008, intr., p. 3-4.

49. Engel 2007, Tiercelin 2005-2016, voir chaps 1 et 6. Voir aussi Roger Pouivet, « De la connaissance en général et des vertus épistémiques en particulier », in *Critique* 731, 2008.

50. Tel est l'objet de Tiercelin 2005-2016.

51. Brun et Kuenzle 2008, p. 4. Pour reprendre l'expression rendue fameuse par Fred Dretske en 1970 'Epistemic Operators', *Journal of Philosophy* 67, p. 1007-1023, et reprise, depuis, dans nombre de discussions dont j'ai fait largement état dans Tiercelin 2005-réédité-2016, p. 54-58.

épistémique ou encore ce qu'on appelle le phénomène de « saillance » est davantage prise en compte par les philosophes désireux de préciser le rôle épistémique que peuvent jouer les émotions. Le regard plus positif est aussi lié au succès rencontré par les approches *externalistes* en matière de justification : on privilégie moins, comme dans une approche internaliste, le contrôle cognitif que peut exercer le sujet épistémique, sa capacité, en suivant des règles, à donner des raisons en faveur de *p*, et en considérant donc que la valeur épistémique de *p* est d'abord le fait des propriétés de la croyance elle-même (évidence ou indubitabilité, par exemple), que l'on ne se demande si *p* a été produit selon un processus *fiable* (échappant au contrôle), soit au terme de toute une série de chaînes causales satisfaisantes, soit par le biais de mécanismes fiables de formation de ses croyances⁵², soit encore grâce au fonctionnement correct des équipements cognitifs du sujet⁵³. Au passage, ces approches externalistes qui mettent beaucoup plus l'accent sur les *causes* de la croyance (et plus seulement sur les *raisons* de croire), ont aussi, et à mon sens plus à tort qu'à raison, contribué à rendre moins nette la distinction traditionnelle entre contexte de *découverte* et contexte de *justification*.

Toutefois, ce qui a surtout propulsé les émotions sur le devant de la scène, c'est l'insistance qu'ont mise certains (au rang desquels je me compte), sur le fait que toute entreprise de connaissance doit s'entendre sur le modèle *dynamique* de l'enquête⁵⁴, et qu'il faut donc s'interroger de plus près sur ce qui garantit le caractère approprié ou non de la conduite de celle-ci, ce qui suppose de porter son regard – sans pour autant cesser de reconnaître la place incontournable de la justification, de la vérité (et en ne remplaçant pas d'emblée la *connaissance* au bénéfice de la *compréhension*⁵⁵) – sur l'ensemble de nos évaluations et activités épistémiques. Mais aussi que l'on ne se limite pas, par exemple, aux seules formes *propositionnelles* de la connaissance, et qu'on étende son domaine à celui de la connaissance *pratique*⁵⁶, sans s'interdire non plus de prêter une plus grande attention par exemple, aux capacités, aptitudes,

52. Alvin Goldman, 'A Causal Theory of Knowing', *Journal of Philosophy* 64, 1967, p. 357-372; 'Discrimination and Perceptual Knowledge', *Journal of Philosophy* 73, 1976, p. 771-791.

53. Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function*. Oxford : Oxford University Press, 1993.

54. C. Tiercelin, « The Fixation of Knowledge and the Question-Answer Process of Inquiry ». Numéro spécial : *Knowledge and Questions*, éd.F. Lihoreau, *Grazer Philosophische Studien*, 77, 2008, p. 23-44; Voir aussi les travaux de Christopher Hookway, *Scepticism*. London, Routledge, 1990; *Truth, Rationality and Pragmatism, Themes from Peirce*. Oxford, Clarendon Press. 2000; « Regulating Inquiry : Virtue, Doubt, and Sentiment » in Guy Axtell (ed.), *Knowledge, Belief, and Character. Readings in Virtue Epistemology*. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2000, p. 149-60. Voir aussi « How to be a virtue epistemologist » in M. DePaul, & L. Zagzebski, L. (eds.), *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford : Clarendon Press, 2003, p. 183-202. « Comment être épistémologue des vertus », (tr. fr. C. Hornung). in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 20, 2006.

55. Voir notamment Catherine Z. Elgin 1996 et *True enough* The MIT Press, 2017.

56. Voir par exemple le cours que j'ai donné en ce sens au Collège de France 2014-2015 « La connaissance pratique » (vidéos, résumé et bibliographie en ligne). <<https://www.college-de-france.fr/site/claude-tiercelin/course-2014-2015.htm>>.

talents, voire vertus qui peuvent être à l'œuvre dans ces entreprises épistémiques⁵⁷. C'est évidemment aussi à la place accrue donnée à l'*agent* de connaissance par ceux qui ont carrément opté pour « l'épistémologie des vertus », que l'on doit un regain d'intérêt pour les émotions, que ce soit chez les partisans d'une approche plutôt *fiabiliste* comme l'est celle de Sosa⁵⁸ ou de Greco⁵⁹, ou chez les partisans d'une approche *responsabiliste* comme l'est celle de Zagzebski⁶⁰ ou de Montmarquet⁶¹, et en France, celle de Roger Pouivet⁶². Pour tous ces auteurs, en effet, il s'agit désormais, d'opérer un changement de direction assez net, en ne donnant plus la priorité à l'évaluation épistémique de propositions ni même d'états mentaux (qu'il

57. C. Tiercelin, 'In Defense of a Critical Commonsensist Conception of knowledge', *International Journal for the Study of Scepticism* 6, 2016, p. 182-202 ; 'The Economy of Research and the Proper Defense of Knowledge and Intellectual Virtues'. *Transactions of the C. S. Peirce Society*, vol. 54, n° 2, 2018, p. 183-207. Voir le cours et le séminaire que j'ai donnés en 2016 sur « les vertus épistémiques » (vidéos, bibliographie et résumé en ligne <<https://www.college-de-france.fr/site/claudine-tiercelin/course-2015-2016.htm>> et <<https://www.college-de-france.fr/site/claudine-tiercelin/seminar-2015-2016.htm>>).

58. Ernest Sosa *Knowledge in Perspective*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991. *Virtue Epistemology : Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2007. *Reflective knowledge : Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. 2, Oxford, Clarendon, 2009. *Judgment and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

59. John Greco, J. *Virtues in Epistemology*, in P. Moser (ed.), *Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford : Oxford University Press, 2002. 'Knowledge as credit for true belief in M. Steup (ed.) *Knowledge, Duty and Value*, Oxford UP, 2002. 'Virtues in Epistemology' in P. Moser (ed.) *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, 2002. *Achieving knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

60. Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996. (trad. fr. partielle in Dutant/Engel (eds.), 2005. A. Fairweather et L. Zagzebski (eds). *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford : Oxford University Press, 2001.

61. J. Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1993. Sur tout ceci. Voir mon cours de 2016 au Collège de France sur « les vertus épistémiques », <<https://www.college-de-france.fr/site/claudine-tiercelin/course-2015-2016.htm>>.

62. « Les vertus intellectuelles et la philosophie », in J.-P. Cometti (ed), *L'éthique de la philosophie*, Paris, Éditions Kimé, 2004 ; « Pourquoi les hommes ont-ils besoin des vertus épistémiques ? », in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* 20 (Le retour des vertus intellectuelles), 2006, p. 143-178 ; « Croyances religieuses et vertus épistémiques », in D. Müller, M. Sherwin op, N. Maillard, C.S. Titus (ed), *Sujet moral et communauté*. Fribourg : Academic Press, 2007 ; « Vertus épistémiques, émotions cognitives et éducation », *Éducation et didactique*, vol 2 – n° 3 | 2008, p. 123-139. Sur mes nombreuses réserves à propos de l'épistémologie des vertus, voir C. Tiercelin 2005, p. 260 et note 283, p. 340. Je note notamment ceci : « Autant il est indispensable que l'épistémologie tienne en effet mieux compte des vertus épistémiques et de leurs liens avec les vertus pratiques, autant on peut avoir quelques réserves sur la nécessité (parfois prônée d'ailleurs avec quelques relents d'encens) d'imposer un changement de braquet aussi brutal à l'épistémologie traditionnelle ». Voir aussi : « Épistémologie des vertus et sensibilité au vrai : réponse à Roger Pouivet », in *La connaissance et ses raisons : perspectives épistémologiques contemporaines*, 2016, Actes du Colloque « La connaissance et ses raisons », Collège de France, 15-16 septembre 2015. M. Chevalier et N. Gaultier (eds.), « La philosophie de la connaissance au Collège de France » ; <<http://books.openedition.org/cdf/4326>>.

s'agit moins de *justifier* que de *garantir*), mais aux agents épistémiques eux-mêmes⁶³, chez qui l'on se doute que les émotions vont jouer un rôle certain, *a fortiori* si l'on

63. On comprend mieux pourquoi une position de ce genre s'inscrit souvent dans une perspective aristotélicienne. Comme on sait, pour le Stagirite, l'on ne peut acquérir des vertus épistémiques telles que : sagesse, compréhension, sagacité, ou encore, ouverture d'esprit, courage épistémique, humilité épistémique par la seule connaissance. Or, comme le souligne H. Battaly, c'est aussi la réponse que donnent les épistémologues des vertus (Zagzebski 1996), et de façon générale, ceux qui adoptent une approche responsabiliste. Pour eux, les vertus épistémiques sont analogues en structure aux vertus morales aristotéliennes, et exigent que l'on ait d'abord les dispositions à l'action appropriée (ainsi, l'ouverture d'esprit suppose d'être disposé à considérer comme il convient des idées autres que les siennes) (Zagzebski 1996, p. 177). Le courage épistémique exige une disposition à défendre ses propres croyances lorsqu'elles rencontrent des oppositions (Montmarquet 1993, p. 23) ; quant à l'humilité épistémique, elle requiert une disposition à reconnaître que l'on est, ainsi qu'autrui, épistémiquement faillible (Roberts and Wood 2007, p. 250). Ensuite, la personne épistémiquement vertueuse sait quelles actions sont appropriées (Zagzebski 1996, p. 110-11). Mais il lui faut aussi, ajoute le responsabiliste, avoir les émotions et les motivations qui conviennent. Pourquoi ? Parce que nous pouvons savoir que certaines actions épistémiques sont mauvaises, et nonobstant échouer à activer cette connaissance ; ainsi, nous pouvons exécuter des actes épistémiques mauvais (Hookway 2001, p. 190). D'où ces cas d'acrasie ou d'incontinence épistémique où, par exemple, « nous savons bien que nous ne pouvons pas faire confiance à une certaine personne, mais croyons sur son autorité quelque chose qui vient étayer notre propre position » (Zagzebski 1996, p. 155), ou bien encore où, « tout en jugeant que les preuves dont nous disposons sont insuffisantes, pour étayer une croyance que nous entretenons, ou tout en croyant que les méthodes utilisées pour l'acquérir étaient peu fiables, nous ne nous résolvons pas pourtant à examiner plus avant le sujet » (Hookway, 'Epistemic Akasia and Epistemic Virtue' in Fairweather, A. et Zagzebski, L. (ed). *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford : Oxford University Press, 2001, p. 178-199, p. 183.) Voir aussi C. Hookway, 'Affective states and epistemic immediacy'. *Metaphilosophy*, 34 (1-2), 2003, p. 78-96. « Comme l'incontinent aristotélicien, l'acratique épistémique sait en parfaite connaissance de cause qu'il exécute de mauvais actes, il manque des dispositions d'action requises par les vertus épistémiques, et il le fait parce qu'il est sous le coup de ses émotions et de ses motivations. Lesquelles incluent « les sentiments qui accompagnent le préjugé », le désir de croire ce qui est facile et confortable, et « le désir de se cramponner à ses bonnes vieilles croyances » (Zagzebski 1996, p. 146) ». Ce pourquoi, il importe tant, selon le responsabiliste, pour avoir un caractère qui fasse de vous une « bonne personne », « d'entraîner, d'éduquer ses émotions et ses motivations », et donc aussi, « de renforcer le plaisir et la motivation que nous pouvons trouver dans la recherche de la vérité, de telle manière qu'ils puissent l'emporter sur des motivations rivales » (Zagzebski 1996, p. 131, p. 170), ce qui ne peut s'obtenir que par l'habitude (Zagzebski 1996, p. 150). Sur tout ceci, voir Battaly 2014, p. 177-179.

Pour d'autres positions faisant la part belle à l'épistémologie des vertus, outre les travaux de Zagzebski et Montmarquet déjà cités, voir Guy Axtell (ed.) *Knowledge, Belief and Character : Readings in Virtue Epistemology*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2000 ; Jason S. Baehr, *On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2011 ; H. Battaly, 'Virtue Epistemology', *Philosophy Compass* 3, 2008, p. 639-63. H. Battaly (ed.), *Virtue and Vice. Moral and Epistemic*, Metaphilosophy, Londres, Blackwell, 2010 ; Jonathan L. Kvanvig, J. L., 1992, *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind : On the Place of Virtues in Epistemology*, Savage, MD, Rowman & Littlefield, 1992 ; Robert C. Roberts et W. Jay Wood, *Intellectual Virtues, An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford : Clarendon Press, 2007.

tient que les vertus épistémiques en cause se rattachent, comme c'est le cas chez les responsabilistes, aux *traits du caractère* d'une *personne*⁶⁴.

Trois développements majeurs ont aussi contribué à enrichir la réflexion : tout d'abord, la prise au sérieux, chez certains, de l'injonction quiniennienne (1969) de « naturaliser » l'épistémologie, qui a eu l'effet bénéfique d'obliger, en quelque sorte, les épistémologues à intégrer davantage dans leur réflexion, les résultats et avancées émanant de la recherche empirique (en termes de formation et de révision de croyances, par exemple), alors que, dans le même temps, s'opérait, dans les sciences empiriques elles-mêmes, une sorte de révolution cognitive, notamment en psychologie, où l'on se mettait aussi à prêter plus d'attention aux aspects cognitifs et naturalistes des émotions⁶⁵, enfin, dans les trente dernières années, un essor considérable, en philosophie de l'esprit, du travail de réflexion sur les émotions⁶⁶.

64. Point sur lequel insiste beaucoup en France, Roger Pouivet. Dans le livre qu'il vient de faire paraître *L'éthique intellectuelle : une épistémologie des vertus*, Paris, Vrin, 2020, Roger Pouivet revient sur mes objections, mais les réponses qu'il apporte (p. 271-273) ne me convainquent toujours pas et confortent d'ailleurs la crainte que j'exprimais en 2005 puis en 2015, à savoir, que l'épistémologie des vertus suppose souvent, non seulement que l'on tienne les vertus épistémiques pour analogues en structure (et réductibles) aux vertus morales, mais très souvent aussi, une inscription théologique de la position. Celle-ci est clairement assumée désormais par Roger Pouivet. Ainsi « La possibilité et la valeur de la connaissance supposent les dons divins comme moyen d'une vie intellectuelle bonne. Si nous en étions dépourvus, nous ne pourrions l'espérer. Le scepticisme devrait nous gagner, le relativisme épistémique nous submerger » (2020, p. 273). Solution qui constitue, à mon sens, une réponse erronée aux problèmes que pose l'éthique intellectuelle (à cet égard le livre de Engel 2019 est plus convaincant) mais plus gravement encore, un aveu d'échec, face au scepticisme et au nihilisme, auquel je suis, pour ma part (et pour d'autres raisons que je ne puis détailler ici) de moins en moins prête à souscrire.

65. Voir Brun & Kuenzle 2008, intr., p. 15, qui soulignent le rôle qu'ont joué, en ce domaine, les travaux de Richard S. Lazarus, 'The Cognition-Emotion Debate', in Tim Dalgleish & Mick Power (eds.), *Handbook of Cognition and Emotion*, Chichester, Wiley, 1999 ; Ronald de Sousa 1987 ou Antonio Damasio *Descartes' Error, Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York : Harper Collins, 1994, trad. fr. par Marcel Blanc, *L'erreur de Descartes ou la raison des émotions*, Paris, O. Jacob, 1995.

66. Que l'on songe, en particulier, outre aux travaux de Deonna et Teroni déjà cités, aux travaux remarquables de Christine Tappolet (*Émotions et valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000), et à ceux de son maître Kevin Mulligan, qui a beaucoup fait pour remettre à l'honneur les deux grands programmes descriptifs du *xx^e* siècle sur les émotions qu'auront été, d'une part, celui de la tradition autrichienne dans les écrits de Brentano, Bolzano, Ehrenfels, Pfänder, Stumpf, Meinong, Wirask, Baley, Husserl, Bühler, Musil, Katkov, Köhler, sans oublier Max Scheler, et d'autre part, tout le courant philosophique attaché à la prise en compte de la description et de la psychologie populaire dont on trouve les traces chez des philosophes comme Moore, Broad, Wittgenstein, Ryle, Anscombe, Murdoch, Geach, Kenny, Lyons, Scruton, Thalberg, Gordon, Gibbard, Greenspan, Elster, Baier, ou encore de Sousa. On cite beaucoup aujourd'hui, et à juste titre, les travaux de Martha Nussbaum, le rôle que jouent selon elles, les émotions en démocratie, et son insistance sur les écoles hellénistiques aux dépens d'Aristote, en oubliant du reste un peu trop, au passage, à mon sens, les remarquables travaux consacrés aux relations entre raison et émotion dans l'Antiquité que l'on doit à John M. Cooper *Reason and Emotion : Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, 1999. Mais il ne faut pas oublier non plus, comme le rappelle

Or sur tous ces points, les recherches récentes ont sérieusement modéré le jugement négatif qui pouvait être le nôtre. Comme le soulignent Brun et Kenzle, on a fait observer que les émotions peuvent être et sont souvent évaluées comme étant rationnelles et appropriées. Loin de considérer que les émotions déforment ou induisent systématiquement en erreur, on cherche, plutôt qu'à les rejeter, à voir de quelle manière et dans quelles conditions elles peuvent contribuer à l'acquisition de la connaissance. En second lieu, on a aussi émis des doutes sur le fait que le caractère privé et subjectif des émotions les rendrait parfaitement inutiles sur le plan épistémique, *a fortiori* si on considère que les émotions ne sont pas si éloignées que cela de la perception (2008, p. 15). Qui ne se souvient de l'importance que revêtent, chez un Descartes, les « émotions intellectuelles », pour le rééquilibrage des passions et la référence qui sera la sienne, pour les décrire, aux *eupatheia* du sage stoïcien⁶⁷, lesquelles viennent, du reste, elles aussi, singulièrement nuancer l'intellectualisme moral prêté à ces derniers. Car ce n'est pas seulement, en effet, comme le dit l'article 75 du *Traité des Passions*, « l'application de notre entendement, que notre volonté détermine à une attention et réflexion particulière » qui peut « se substituer à la passion pour nous faire retenir la connaissance ou la mémoire des choses que nous avions auparavant ignorées⁶⁸ ». Ensuite, rien n'indique non

Mulligan, que la réflexion sur les émotions et les valeurs est ancienne, et que, dès 1904, Heinrich Gomperz, un élève renégat de Brentano, « avait tenté de faire la même chose. Et que son explication, alors, de la liberté intérieure a certainement influencé Musil », « anticipé de nombreuses notations de Wittgenstein sur les émotions et la valeur », et fourni aussi « des formulations claires des mysticismes athées et panthéistes qui furent si populaires en Autriche-Hongrie » (Mulligan 1995, p. 67, note 1). En tout cas, la conjonction de ces travaux – auxquels il faudrait aussi associer les recherches menées en psychologie cognitive sur la métacognition – a permis de mieux cerner la nature de ces états affectifs que sont les émotions, à côté d'autres affects comme les passions, les humeurs et les sentiments. On sait mieux notamment : comment les aborder selon que l'on privilégie la perspective à la première personne, ou à la troisième personne ; ce qui les distingue d'autres états mentaux comme les croyances, les désirs, les sensations, les perceptions ; ce qu'est aussi leur grammair ; à quoi tient leur passivité ; s'il est plus pertinent de les aborder autrement que comme des états occurrence, ou dispositionnels, quelles contraintes normatives aussi pèsent sur elles, et comment nous les évaluons.

67. Denis Kambouchner, *L'homme des passions, Commentaires sur Descartes* (2 vol.), Paris, Albin Michel, 1993, vol.1, p. 364 sq.

68. Comme l'écrit Kambouchner : « En outre, si la conservation, la durée, la persévérance, ou même la simple *conséquence* de la pensée ou de la volonté dépendent généralement de l'entretien d'une certaine *émotion* de l'âme qui est comme une incitation à cette pensée ou à cette volonté – et le fait qu'au fond de toute connaissance et de toute volition fondamentale il se trouve chez Descartes un certain *sentiment* porterait même à concevoir cette émotion comme *l'unique façon* d'éprouver, de consommer la réalité de la pensée ou de la volonté en général – alors cette émotion même ne peut pas rester exclusivement associée à une causalité physique ; l'âme doit pouvoir *aussi* susciter en elle-même une émotion analogue à celle que le corps lui impose dans la passion, et c'est par là seulement, semble-t-il, qu'elle pourra résister efficacement à l'appel du corps sur son terrain d'élection (celui de l'affect), se soustraire à sa dictature et préserver généralement sa propre autonomie » d'où l'importance, chez Descartes, de ces émotions intellectuelles ou « émotions intérieures de l'âme » (qu'il évoquera à l'article 147, « qui certes ressembleront aux passions, comme en témoignera leur commune dénomination, mais qui, comme émotions propres à l'âme, s'en distingueront essentiellement » (vol. 1, p. 47)

plus que les émotions soient à ce point privées ou intérieures ; il semblerait plutôt qu'elles soient d'emblée *sociales*. Après tout, notre capacité à identifier notre propre émotion suppose notre capacité à utiliser un langage *public*. C'est un point sur lequel Wittgenstein, à la suite de Peirce, a beaucoup insisté, dans sa critique de la notion philosophique d'intériorité⁶⁹. Cet intérêt renouvelé pour les émotions a finalement conduit la plupart des théories philosophiques sur les émotions, en dépit de leur variété, à souligner la présence en celles-ci, d'un élément cognitif (certains diraient d'une « base » cognitive minimale), partant, à conclure que les émotions sont dirigées *vers le monde* et que l'on peut, en conséquence, les évaluer, voire réévaluer les vertus épistémiques qu'elles manifestent. Les émotions auraient pour caractéristiques fondamentales, soulignées dans leur livre par Deonna & Teroni, d'être, à des degrés divers, épistémiques, évaluatives, physiologiques et affectives, conatives (ou motrices) et sociales. Dès lors, loin d'être un facteur d'irrationalité, les émotions déploient d'authentiques vertus épistémiques qui sont principalement de cinq ordres : force motivationnelle, saillance et pertinence, accès épistémique rendu possible aux faits et aux croyances, apports non propositionnels à la connaissance et à la compréhension, efficience épistémique (Brun & Kuenzle 2008, p. 16-22). Quelques mots sur chacune d'elles.

On évoque souvent la passivité émotionnelle : nous sommes sous l'emprise de la colère, accablés de chagrin, en proie à la panique, envahis de doutes. Certes, mais dans le même temps la *force motivationnelle* de l'émotion, sans laquelle, bien souvent, la recherche de la vérité, par exemple, resterait au point mort, nous l'éprouvons tous. L'étonnement, on le sait, depuis Socrate, est ce qui nous pousse à connaître. Mais la perplexité et le doute, souvent présentés comme un trouble négatif, aussi. Peirce insistait sur ce moteur qu'était le sentiment de malaise du doute suscité par la rencontre avec une expérience récalcitrante, et il considérait pour sa part que le mécanisme de l'enquête (définitionnel de toute entreprise de connaissance) consistait entièrement à essayer justement d'en sortir pour trouver un état d'apaisement dans lequel nos croyances seraient enfin correctement fixées. Les émotions sont importantes pour nous faire sentir que quelque chose ne colle pas, que ce que nous croyions connaître est faux, inadéquat, non pertinent et qu'il nous faut donc revoir nos certitudes, reprendre nos expériences, exercer notre sens critique, pour mieux nous assurer de la fiabilité de nos sources et de nos résultats qui ne sont du reste jamais que *provisaires* (Tiercelin 2005, Hookway 1998, 2000) même si nous avons en partie raison de commencer par nous fier à nombre de nos croyances de sens commun (Tiercelin 2016, 2018) et de ne pas en douter : ce pourquoi l'émotion importe plus qu'on ne le pense, du reste, car elle nous permet de faire le tri entre les doutes de papier et les doutes authentiques (car douter n'est

Tenir compte épistémiquement de l'émotion, c'est ici, montrer combien intervient, crucialement dans toute connaissance, le mouvement calme propre à notre vouloir lui-même.

69. C. Tiercelin *La Pensée-Signe, études sur Peirce*, Nîmes, J. Chambon, 1993, chap. 2 ; en ligne <<https://books.openedition.org/cdf/2218>>.

pas aussi facile que mentir, contrairement à ce que pensent certains volontaristes) et « se mettre à réfléchir », comme le rappelait si justement Spinoza dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, est plus ardu qu'on ne le croit, tant il est vrai que « réussir à réfléchir à fond » est souvent le fruit d'une ascèse à laquelle on ne parvient qu'après y avoir passé beaucoup de temps. Que les émotions aient une deuxième vertu, celle de rendre plus *saillantes et pertinentes* certaines stratégies plutôt que d'autres, et de nous aider dans nos choix pour prendre les bonnes décisions, nous avons déjà eu l'occasion de le mentionner. C'est une idée chère à Jon Elster qui a souvent critiqué les théoriciens du choix rationnel pour cette raison que leur modèle est par trop idéaliste et les rend incapables d'expliquer sur la base de la seule combinatoire des choix possibles en termes d'utilité espérée, comment les agents *in fine* décideront *au mieux*. Les uns rappellent encore que la culpabilité, par exemple, est une émotion qui peut aider les stratégies d'interaction sociale en attirant l'attention sur les dangers possibles d'un comportement non coopératif (Brun & Kuenzle 2008, p. 17). Pour d'autres, l'émotion est « un cadre mental (*a frame of mind*) ou un schème d'attention qui synchronise des sentiments, des attitudes, des actions et de circonstances » (Elgin 1996, p. 148). Ainsi, un voisin peu nerveux (mais aussi peu impliqué) percevra les pleurs d'un enfant comme n'étant rien d'autre que des cris perçants, là où les parents affolés de l'enfant y verront des signes de détresse ou de douleur, qui vont attirer leur attention sur des causes possibles et sur la meilleure manière de les soulager (Elgin 1996, p. 153-4; cité par Brun & Kentzle 2008, p. 17). Loin d'être irrationnelle, l'émotion paraît ici parfaitement rationnelle : mieux encore, c'est son absence qui manifesterait une défaillance dans la perception du danger et serait jugée, à juste titre, inappropriée et irrationnelle. Par où l'on voit aussi que si l'émotion est bien quelque chose de l'ordre d'une « attitude », celle-ci n'a rien d'immédiat et suppose au contraire un effort d'attention, une capacité de discrimination (laquelle par conséquent s'éduque), comme le souligne l'épistémologie classique dans son analyse des mécanismes de repérage des alternatives « pertinentes », sans laquelle nous ne saurions répondre aux doutes sceptiques auxquels toute entreprise épistémique sérieuse est nécessairement confrontée. Une troisième vertu des émotions qui, en un sens, va de pair avec les deux premières, est de nous rendre *plus sensibles* à certains traits de la réalité, à certaines propriétés « dépendantes de la réponse qu'on leur donne » (*response dependent*) et donc à mieux nous inscrire, paradoxalement, dans les *faits*. C'est là un aspect sur lequel ont beaucoup insisté les partisans d'une approche axiologique des émotions, lesquelles seraient moins des *jugements* que des *perceptions* de valeurs⁷⁰ et « joueraient le même rôle à l'égard des valeurs que celui des expériences perceptuelles à l'égard des formes et des couleurs » (Tappolet 2000, p. 167). Loin d'être réductibles à de pures réactions physiologiques ou réflexes, à de simples sensations corporelles, les émotions, relèveraient davantage de ce que

70. Voir Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard 1955, et Christine Tappolet, *Emotions et valeurs*, Paris, P.U.F., 2000.

Peter Goldie appelle des « ressentis dirigés » (*feelings towards*) (2000, chap. 3), d'une *attitude* complexe, que les phénoménologues se plaisent à décrire, qui les rend « sensibles à l'information » (Elgin 1996, p. 156), et mieux à même, dans bien des cas, de jauger la *nature* de faits ou de situations qui, sans cela, pourrait nous rester opaque, comme de nous renseigner sur nous-mêmes, sur nos croyances, sur nos attentes ou sur nos principes. Il y aurait ainsi « un lien épistémique entre la base cognitive de l'émotion (par exemple une présentation visuelle de l'objet particulier) et la présentation de cet objet comme possédant une certaine valeur. » (Deonna & Teroni 2008, p. 80). Ce qui ne permet toutefois pas de conclure – ce que font parfois avec trop d'empressement, les partisans de ce genre d'approche – que certains *faits* ne seraient « épistémiquement accessibles que par le biais des émotions ». Sans quoi il suffirait de dire que quelqu'un qui trouve *dégoûtantes* les huîtres et qui, en ce sens, a au moins minimalement réussi, grâce à son émotion, à faire apparaître *quelque chose dans l'objet* qui répond à son dégoût, ou qui, encore, a permis de façon fiable, par la grimace qu'il a eue, de faire savoir qu'il éprouve bel et bien du dégoût, a, par là même, fait apparaître une qualité *objective* des huîtres elles-mêmes (Brun & Kuenzle 2008, p. 19). En revanche, on peut à juste titre estimer que les émotions nous donnent un accès épistémique privilégié à nos attitudes propositionnelles et nous rendent donc aussi sans doute plus sensibles aux biais qui sont les nôtres, nous permettant dès lors de mieux les affronter et de mieux nous préparer à réduire les sources possibles d'injustice épistémique. Elles ont donc, pourrait-on dire, une quatrième vertu, qui serait, à défaut d'expliquer (car il se peut toujours que la croyance constitutive de l'émotion ne soit pas vraie mais *fausse*), d'aider à mieux *comprendre* la complexité d'une situation, en y repérant, notamment, les facteurs d'incohérence ou d'absurdité qui peuvent s'y glisser. À cet égard, même si l'émotion de la peur peut avoir pour effet de me paralyser au point que je ne sois plus en mesure de penser et d'agir, il est tout aussi juste de considérer que ne pas avoir peur du tout face à un danger réel serait irrationnel (notamment parce que cela risquerait de m'empêcher d'agir comme il convient). De même, ne pas être triste, voire dévastée en apprenant que mon fils est atteint d'un cancer incurable ne serait pas seulement inapproprié : cela témoignerait aussi et plus encore peut-être d'une grave incompréhension de la réalité de la situation.

CONCLUSION

J'ai commencé notre réflexion en rappelant quelques distinctions que faisait Granger sur l'irrationnel, ainsi que sa conviction de l'existence de formes d'irrationalité, indissociables, selon lui, d'un bon usage aussi de la rationalité elle-même. Une fois identifiée l'irrationalité à combattre, une enquête sur l'irrationnel, « menée dans l'esprit d'un *rationalisme ouvert* et dynamique » devient une « analyse digne d'être entreprise », car « elle permet de reconnaître et de délimiter le rôle positif de l'irrationnel » (1998, p. 16). Granger distingue trois types « significatifs »

d'irrationnel (*ibid.*, p. 12). Le premier, serait, dit-il, « l'irrationnel comme *obstacle*. C'est alors, dans l'objet créé – en prenant « objet » au sens large – qu'apparaît une opposition aux règles de la création même, leur application devenant contradictoire et impossible. Mais le savant ne se complait pas dans ce constat d'échec ; il poursuit son œuvre et la rencontre de l'irrationnel n'est jamais en ce cas que le point de départ d'une reconquête de la rationalité. Les péripéties du progrès mathématique fourniraient de beaux exemples de cet irrationnel, positif, parce qu'il appelle toujours en ce cas une *résolution*. » (*ibid.*). Il est ensuite un second type d'irrationnel, l'irrationnel comme *recours* : « Il se manifeste dans la création, particulièrement dans la création artistique, lorsque les règles sont délibérément violées et abandonnées, en vue d'atteindre des résultats nouveaux, inattendus. L'abandon du rationnel signifie alors moins un rejet du rationnel comme tel que le moyen de renouveler et prolonger l'acte créateur. » (*ibid.*). Cet usage *positif* de l'irrationnel, Granger montre à quelles belles réalisations il conduit, essentiellement en mathématiques mais aussi en art (voire en logique, comme c'est le cas lorsqu'on réfléchit au pouvoir heuristique des logiques paraconsistantes), et ainsi entendu, nous pouvons – voire devons – accueillir l'irrationnel.

Mais, il y a, observe Granger, un troisième type d'irrationnel⁷¹, et c'est l'irrationnel par « *renoncement* ». C'est là que se loge vraiment l'irrationalité à combattre, et ce sans aucune espèce de compromission, car c'est celle du *renoncement* – que

71. Notons que dans « l'anthropologie des comportements et des mentalités irrationnelles » qu'il propose, Granger associe à cette triple distinction une autre classification, et distingue un irrationnel « épistémique », un irrationnel « technique », et un « irrationnel axiologique ». Qu'il définit ainsi :

« L'irrationnel « épistémique » apparaît dans le procès même de connaissance, lorsque ce procès rencontre inopinément une propriété de son objet qui interdit de poursuivre ce processus, tel quel. Il s'agit donc, dans ce domaine, d'un cas typique d'irrationnel comme obstacle, considéré dans l'*acte* de connaître. Mais il peut arriver aussi que le sujet connaissant ait recours délibérément à une contradiction de ce genre qu'il introduit lui-même dans l'objet qu'il assume, au moins provisoirement, pour obtenir des résultats nouveaux. Il s'agit toujours alors d'un moment du travail de constitution de l'objet scientifique, et l'irrationnel ne qualifie nullement une attitude et un comportement pratique de l'acteur.

L'irrationnel « technique » se manifeste dans la *production d'effets* et se révèle dès que peuvent être mises en lumière des procédures plus efficaces ou plus économiques. C'est de toutes les formes d'irrationalité la plus relative, en ce sens qu'elle n'a vraiment de sens que par opposition à des formes de production encore inconnues, et peut-être imaginaires. Elle peut fort bien correspondre à l'application d'un système de règles, d'un rituel, mais non associé à une connaissance contrôlable. Il en est ainsi le plus souvent lorsque, dans le domaine où s'exerce une technique, un savoir scientifique suffisamment établi fait défaut, sur lequel elle pourrait se fonder. On ne saurait pourtant en conclure que de telles pratiques irrationnelles ne peuvent obtenir des succès considérables, et bien souvent suffire au moins pour un temps aux besoins des hommes.

L'irrationnel « axiologique » enfin consiste en l'absence de cohérence d'un système de valeurs. Non pas nécessairement par contradiction logique des énoncés qui formulent ou formuleraient ce système mais par impossibilité de les mettre en application simultanément. Un exemple classique et célèbre en serait fourni par l'interdiction du mensonge et le devoir de sauver son prochain qui sont mis en conflit dans l'opuscule de Kant *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. Il est du reste permis de se demander si cet état d'irrationalité axiologique n'est pas le lot de tout système de valeurs

ces « renoncements » prennent la forme, pour reprendre l'autre classification grangerienne, de « fausses sciences » (sous ses aspects « épistémiques »), de « pratiques mythiques » (sous ses aspects « techniques ») ou de « *Schwärmerei* » (sous ses aspects, cette fois, « axiologiques »). Car cet irrationnel par *renoncement*, ou si l'on veut « par abandon », constitue bien « un véritable rejet du rationnel. Dans ce cas, le producteur de l'œuvre renie en quelque sorte le système originaire d'encadrement de sa pensée, et, en prenant le contrepied, donne, sans contrôle, libre permission à sa fantaisie. Des exemples notoires de cet irrationnel nous sont constamment fournis, aujourd'hui encore, par certaines altérations d'une pensée originairement créatrice de savoir scientifique qui, à un moment donné, s'affranchit de tout contrôle; l'irrationalité consiste alors à prétendre maintenir les prérogatives et le statut des objets scientifiques antérieurement produits, tout en les enrichissant de propriétés qui contredisent ce statut même. » (1998, p. 12). Dans cette ligne du renoncement, que voit-on apparaître? « 1. Les constructions faussement scientifiques faisant appel à des entités occultes et incontrôlables pour résoudre des problèmes posés par la pensée scientifique. 2. Les pratiques quelquefois efficaces mais qui renoncent à se justifier par des explications rationnelles, s'abandonnant à des explications mythiques; telles nous apparaissent certaines techniques médicales en usage dans les civilisations traditionnelles. On voit que ce type d'irrationalité n'est autre que le correspondant exact sur le plan technique du type d'irrationalité épistémique précédemment indiqué. 3. Nous donnerions enfin comme exemple d'irrationalité axiologique par renoncement les doctrines éthiques ou juridiques exprimant ce que Kant appelait « *Schwärmerei* » que l'on peut traduire par « fanatisme mystique ». Il consiste « en son sens le plus général à entreprendre de dépasser les limites de la raison humaine (*Kritik der reinen Vernunft*, 4, trad. Pléiade, vol. II, p. 712). Kant commente ainsi le terme dans *La religion dans les limites de la raison* : « Etre persuadé de pouvoir distinguer les effets de la grâce de ceux de la nature (de la vertu), ou de pouvoir par la dernière, produire en soi la première, c'est la *Schwärmerei*. » (Pléiade, vol. III, p. 208) » (1998, p. 15-16)

Comme on le voit, cet irrationalisme, tel que le définit Granger, n'est pas, à la différence des deux autres, « sauvable », pourquoi? Eh bien, précisément parce qu'il va « souvent de pair avec l'irrationnel « axiologique » qui signale l'absence de cohérence d'un système de valeurs (je souligne). Non pas nécessairement par contradiction logique des énoncés qui formulent ou formuleraient ce système mais par impossibilité de les mettre en application simultanément. » (*ibid.*, p. 13). Julien Benda voyait de même dans ce fanatisme mystique le sommet de la défaite du rationalisme. Pour une raison fort simple par laquelle il concluait ce beau texte qu'est *Le Procès du rationalisme* :

orales ou juridiques qui se voudrait universel. Quoi qu'il en soit, il s'agit bien là d'un irrationnel d'un autre genre que celui des deux premiers que l'on vient de proposer. » (1998, p. 12-13)

Le rationaliste dit à son adversaire mystique : « nous prenons le rationnel et nous vous laissons le mystérieux ». Le mystique répond : « Je prends le mystérieux *et aussi le rationnel*. » Chose d'ailleurs naturelle, chez qui refuse toute distinction entre l'être et le connaître ; le rationaliste doit comprendre le mystique ; ce que ce dernier n'est pas tenu de lui rendre⁷².

Comme je l'ai suggéré au début, Granger avait parfaitement compris que « l'irrationalité, éminemment polymorphe dessine en creux, pour ainsi dire, les formes du rationnel. Elle est bien en ce sens relative, et suppose toujours, sinon chez l'acteur irrationnel lui-même, du moins chez l'analyste, une *représentation* de ce à quoi elle s'oppose. C'est-à-dire des règles ou normes plus ou moins explicites, dont elle peut ainsi contribuer à mettre en lumière *a contrario* le sens, la portée et la valeur. » (1998, p. 9) L'irrational suppose donc toujours une certaine approche du rationnel lui-même, aussi voudrais-je, pour finir, en esquisser quelques grands traits.

Compte tenu de ce que j'ai dit sur la possible valeur, à plusieurs titres, des émotions, on aura compris que la « rationalité » telle que je l'entends, aura peu à voir avec une froide Minerve hégélienne et qu'elle saura faire la part belle au « sensible », voire à la « sentimentalité ». Chamfort nous a appris que « celui qui veut trop faire dépendre son bonheur de sa raison, qui le soumet à l'examen, qui chicane, pour ainsi dire, ses jouissances, et n'admet que des plaisirs délicats, finit par n'en plus avoir. C'est un homme qui, à force de faire carder son matelas, le voit diminuer, et finit par coucher sur la dure » (Chamfort, *Maxime* CLXX). On aura compris aussi que les émotions que je juge compatibles avec la rationalité ne sont pas les émotions *immédiates*, réductibles à des sautes d'humeur, à de pures et simples réactions physiologiques ou à des impressions fugaces. Dans leur positivité, elles s'apparentent plutôt, d'une part, à ce que les recherches récentes en métacognition ont réussi à mieux cerner, à savoir ce que l'on appelle désormais des « sentiments épistémiques » (comme le fait d'avoir une « impression de déjà-vu », ou « d'avoir quelque chose sur le bout de la langue ») dont on mesure mieux le rôle qu'ils jouent, y compris au niveau de certaines formes logiques (notamment *abductives*) d'inférence⁷³, et d'autre part, à ce que Descartes nommait, dans les *Passions de l'âme*, des « émotions intellectuelles », ces « émotions intérieures de l'âme » (§ 147), si nécessaires pour le rééquilibrage des *eupatheia*, en ce qu'elles viennent au secours de l'entendement et font intervenir, crucialement, dans toute connaissance, le mouvement calme propre à notre vouloir lui-même (§ 75).

Comme en attestent les recherches récentes, loin d'être privées ou subjectives, ou de pures sensations comme des chatouillis, et si nombre d'entre elles ont bien toujours une dimension physiologique et affective, conative (ou motrice), les

72. Paru dans la tribune libre de *La Pensée*, le 18 janvier 1946.

73. Voir l'analyse que j'en propose dans C. Tiercelin, « Et si nous considérions l'abduction comme un sentiment épistémique ? », Actes du colloque de Grenoble sur l'abduction (4-5 novembre 2015), *Recherches sur la philosophie et le langage*, Paris, Vrin, 2018, p. 81-95.

émotions supposent aussi l'appartenance à une communauté linguistique et sociale⁷⁴ et l'on sait mieux aujourd'hui user à bon escient de ce savoir plus aguerri de leur « grammaire » et des contraintes normatives qui pèsent sur elles, pour évaluer leur nocivité comme leur utilité. Loin que nos émotions se réduisent toutes donc, à des jugements erronés, s'il en est bien de négatives, il en est aussi, d'éminemment positives, sinon pour établir la validité, la justification de nos croyances, à tout le moins pour mieux comprendre et garantir tel ou tel de nos jugements, ou encore par le rôle qu'elles jouent dans la découverte, la genèse et l'acquisition de nos connaissances : sans la surprise, la curiosité, l'admiration, le désir, la joie, l'amour (Descartes, *Traité*, § 69) sans le malaise suscité par le doute, nous ne saurions faire le départ entre doutes feints et doutes réels, déterminer ce qui est pertinent et saillant, dans une situation donnée. Toute enquête authentique serait à l'arrêt. La rationalité que j'ai à l'esprit est donc plus proche de la fusion austénienne des deux sœurs jumelles « *Sense and Sensibility* », le pendant de ce que William James appelait « *The Sentiment of Rationality* », cette forme de « sensibilité à la rationalité », indispensable à la vie même de la raison, à nos modèles et idéaux de pensée, d'action et d'évaluation, lesquels exigent des dispositions émotionnelles adéquates. Se respecter soi-même, n'est-ce pas avoir l'amour de la vérité et l'horreur du mensonge, le souci de l'exactitude, une répugnance à l'égard de l'erreur logique ou factuelle, de l'admiration pour les réalisations théoriques, du respect pour les arguments des autres⁷⁵ ? Parier sur la raison ainsi entendue suppose de ne pas se perdre en de vaines arguties sur ce qui serait plus ou moins rationnel, ou épouserait le mieux le sensible, sur la base d'oppositions factices (le plus souvent scientistes) entre ce qui relèverait de la scientificité et ce qui serait marqué au sceau de la non-scientificité. C'est plutôt parier, contre Chamfort, sur la possibilité, si nécessaire aujourd'hui, comme je l'ai souvent souligné⁷⁶, de dessiner les règles d'un *art de juger*, qui permette d'aimer *et de ne pas* haïr. Cet art du discernement

74. Je rejoins ici R. Pouivet 2008, p. 130.

75. Voir ce que dit Israël Scheffler que cite à juste titre Roger Pouivet : « Dans la vie de la raison, les processus cognitifs sont organisés en accord avec les idéaux rationnels et des normes de contrôle. Cette organisation comporte des modèles de pensée, d'action et d'évaluation propres, y compris, disons, un caractère rationnel. Elle requiert donc aussi des dispositions émotionnelles adéquates. Il s'agit, par exemple, de l'amour de la vérité et de l'horreur du mensonge, d'un souci de l'exactitude dans l'observation et dans l'inférence, et, de façon correspondante, d'une répugnance à l'égard de l'erreur logique ou factuelle. Cette organisation des processus cognitifs exige le dégoût de toute fausseté, de tout sophisme, et en revanche de l'admiration pour les réalisations théoriques, du respect pour les arguments des autres. À défaut, on encourt un blâme rationnel ; en revanche, satisfaire de telles demandes, c'est se respecter soi-même en tant qu'être rationnel. » (In *Praise of the Cognitive Emotions and other essays on the philosophy of education*, London & New York : Routledge, 1991) (cité par Pouivet 2008, p. 129). Mais on n'est pas obligé de souscrire à « l'épistémologie des vertus » pour souscrire à ces idéaux. On trouve aussi des arguments de ce genre chez Engel 2019.

76. C. Tiercelin « Raison et sensibilité », in *La Reconstruction de la raison*, Collège de France, collection numérique « Philosophie de la connaissance », 2014. <<https://books.openedition.org/cdf/3577?lang=fr>>.

implique certes un inlassable travail *critique*, de mieux saisir ce qui se joue au sein de « l'espace des raisons » sans lequel, notamment, aucune vie démocratique n'est possible, de penser le rapport entre la raison *et* les raisons, la manière dont celles-ci s'articulent aux causes, et s'articulent plus ou moins bien entre elles, les liens qui se tissent entre nos raisons de croire et nos raisons d'agir, ou encore pourquoi ou si nos raisons épistémiques doivent toujours, ou jamais, ou parfois seulement, l'emporter sur nos raisons pratiques ou vitales.

Mais il implique aussi de bien mesurer à quel point l'irrationnel vient aisément se loger *dans* le rationnel et de comprendre tous ces mécanismes subtils et omniprésents qui tiennent à l'aveuglement, à la duperie sur soi, à la faiblesse de la volonté, sous peine de ne pas réussir à réagir efficacement aux forces des croyances irrationnelles qui sont à l'origine du fanatisme et de l'intolérance. La raison seule ne saurait y suffire, car « à une croyance vivante, il faut plus que la présence intellectuelle de l'idée » (Jules Vuillemin), et c'est donc « ce surplus qu'il convient d'examiner », en nous dotant de règles pour la direction certes de l'esprit, mais aussi de l'âme⁷⁷. Ce pourquoi les appels au développement de notre « esprit critique », aussi nécessaires soient-ils, ont toujours aussi quelque chose de naïf et d'insuffisant...

En ce sens, si nous devons certes en permanence nous méfier de nos affects, il peut être tout aussi irrationnel de nier *toutes* nos émotions ; ce serait ne pas voir que la sensibilité, foncièrement, s'éduque, que l'école de la sensibilité artistique, en particulier, nous aide moins à exprimer des affects subjectifs « intérieurs » qu'à procéder à l'éducation de nos dispositions tout uniment affectives et intellectuelles. Et plus que tout, peut-être, à éduquer notre sensibilité au vrai. Car il ne suffit pas de *connaître* pour être vertueux. Comme le dit Platon dans la *République*, puis Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque*, « s'agissant de la vertu, il ne s'agit pas non plus de savoir ce qu'elle est ; il faut au contraire tâcher d'avoir la vertu et de l'exercer, à moins qu'il existe pour nous une autre façon de devenir bons » (1179b3-4). Émotions et désirs peuvent dominer la connaissance, en empêchant l'acratique d'effectuer des actes qu'il sait être vertueux. Il ne suffit donc pas de savoir quelles sont les bonnes dispositions à l'action ni quelles actions conviennent. Il faut aussi avoir les bonnes dispositions à l'émotion et à la motivation. Or nous n'y parvenons qu'en éduquant, par habitude, répétition, imitation d'exemples, nos affects, nos passions. Il faut entraîner émotions et motivations, en sorte qu'elles « s'accordent » avec la raison (1102b28). Et il le faut, *car connaissance et raison n'y suffiront pas* : « Un sujet ne peut entendre l'argument qui l'en détourne, ni d'ailleurs le comprendre, s'il vit au gré de ses affections » (1179b28-29). Aussi la raison artistique est-elle si importante, car, mode de compréhension, l'émotion est aussi un mode de perception.

77. Jules Vuillemin, « Sur la tolérance », conférence donnée à la Maison de la Culture de Besançon, le 29 janvier 1970. *Revue Internationale de Philosophie* 25^e année, n° 95-96, Fasc. 1-2 (1971), p. 198-212. Cité par C.. Tiercelin. « Pourquoi nous avons encore besoin des Lumières », 8 janvier 2015. Conférence en Sorbonne <<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbmxbjGF1ZGluZXRpZXJjZWxpbmxneDpmOWVhOWU4NDM5ZDUwMDQ>>.

Bien qu'indémontrables, les opinions des gens d'expérience comptent, car « ils ont acquis par l'expérience un « œil » qui leur permet de voir correctement les choses » (1143b12), d'apercevoir dans une situation ce qu'il convient de faire. Éprouver les émotions « quand on doit, pour les motifs, envers les personnes, dans le but et de la façon qu'on doit, constitue un milieu et une perfection, ce qui précisément relève de la vertu. » (1106b21-23)⁷⁸

Comprendre et percevoir, c'est ici ressentir, percevoir, littéralement, des valeurs, même si cette perception, contrairement aux conclusions que croient pouvoir tirer certains d'une lecture un peu rapide de la conception axiologique des émotions, n'est pas, à mon sens, directe ou immédiate. Car si les faits arrivent bien vers nous « hurlant de valeurs », il est décisif de continuer à distinguer la valeur de l'évaluation, et plus encore de la valorisation (et de rappeler la nécessaire hiérarchisation des valeurs), ainsi que le rappelait Hilary Putnam qui reprochait à Dewey de ne pas toujours le faire assez nettement. À une époque où nombreux sont ceux qui se soucient de la vérité objective et de l'évidence empirique comme d'une guigne, au point de prendre au sérieux des thèses créationnistes ou quelque chose d'aussi absurde que le concept de « faits alternatifs », il est impératif de parier, d'abord, sur les moyens dont nous disposons pour justifier (et pas seulement garantir) nos croyances et de ne pas appeler à l'abandon de la si nécessaire distinction entre le domaine de la justification et celui de la découverte ou de la genèse. Sans doute n'y a-t-il pas lieu de présenter comme un dilemme le choix entre sentir *et* penser, ni de redouter quelque imbécile « dictature de l'émotion ». De même, s'il convient de refuser toute *Schwärmerei* et toute ouinoucherie intempestive, on commettrait une faute, si l'on s'imaginait que se battre contre l'irrationnel, implique, de « rester sourd », – et William James me pardonnera, une fois n'est pas coutume, d'employer son expression en y adjoignant un « e » peut-être trop longtemps resté muet – « aux cris des blessé-e-s ». Il n'empêche : dans le narcissisme du siècle, c'est bien l'insensibilité aux raisons, au vrai et à la possibilité de la connaissance objective qui est la plus préoccupante, les allures pathologiques qu'elle prend traduisant moins du reste un excès qu'un déficit émotionnel. Lutter, comme on le doit, contre ce type d'irrationalité, c'est ne jamais renoncer à céder le moindre pouce de terrain à cette insensibilité-là.

78. Voir Battaly 2014, p. 178 et Pouivet 2008, p. 131.