

L'historien et les émotions en politique : entre science et citoyenneté

Damien Boquet et Piroska Nagy¹

*La patrie n'est point le sol, elle est la communauté des affections.
Saint-Just, Fragments sur les institutions républicaines²*

Qui a peur des émotions en politique ?

La démocratie libérale serait-elle entrée dans un nouveau régime émotionnel, entraînant dans son sillage les intellectuels qui la pensent ? Il n'y a pas si longtemps, dans un livre paru en 1996, Philippe Braud déplorait que l'étude de la place des émotions dans la vie politique était un « point aveugle » des sciences sociales³. Douze ans plus tard, Christophe Prochasson publiait un essai en forme de mise en garde contre les dérives du « règne des affects »⁴ menaçant une historiographie compassionnelle, plus politique que scientifique. Que s'est-il donc passé pour que l'on bascule en si peu de temps dans les cercles savants d'un appel à remettre l'émotion au cœur de l'analyse politique à un rappel à l'ordre signifié aux historiens de ne pas se laisser emporter par l'émotion mémorielle ?

Le principal changement proviendrait-il du théâtre politique lui-même ou de sa médiatisation, lieux où l'exigence d'émotion s'imposerait de plus en plus, devenant chaque jour plus visible ? Ou au contraire fait-il partie d'une évolution plus profonde des sociétés, de leur rapport au politique et des manières de penser et de vivre l'émotion en Occident ? Il est loin le temps où, lors du débat télévisé de second tour à l'élection présidentielle française, en mai 1974, Valéry Giscard d'Estaing lançait à son adversaire François Mitterrand une réplique qui resterait célèbre : « J'ai un cœur comme le vôtre qui bat à sa cadence et qui est le mien. Vous n'avez pas le monopole du cœur ». Habités que nous sommes aujourd'hui à être confrontés à l'émotion dans la représentation médiatique de la politique, nous pourrions être enclins à voir derrière la formule la réussite d'une posture : la coquille de l'image froide du politique aurait été un instant fendillée, dévoilant dans une mise à nu furtive la sensibilité de l'homme authentique, gage d'une réponse empathique de la part de l'électeur-télespectateur. Au contraire, sur le moment, Valéry Giscard d'Estaing coupait court à une tentative de débordement émotionnel de la part de François Mitterrand qui, sur un ton lyrique, venait de convoquer le « sens humain » de la croissance sous les 30 glorieuses, rappelant l'abnégation et le « sacrifice » des travailleurs pour construire la prospérité : l'obligation de redistribution n'était dès lors pas seulement une « question d'intelligence » mais une « affaire de cœur ». C'est bien dans cette tentative pour capter

¹ Nous voudrions remercier pour leurs précieuses relectures et suggestions Camille Froidevaux-Metterie, Christina Lutter et Jean Pichette.

² http://classiques.uqac.ca/classiques/saint_just/fragments/fragments_institu_republ.pdf, 14, selon l'édition 10/18, Paris 2003 (consulté le 14 juillet 2009).

³ Ph. Braud, *L'Émotion en politique*, Paris 1996, 7.

⁴ Ch. Prochasson, *L'Empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*, Paris 2008, 9.

l'émotion du téléspectateur, tout en disant la sienne, que Valéry Giscard d'Estaing estima qu'il y avait transgression des règles du débat politique. Sa réponse ne visait pas à refuser aux élans du cœur leur légitimité politique, elle leur déniait une pertinence argumentative. L'émotion avait peut-être une place en politique, mais cette place devait rester privée, en amont et à distance, et n'avait pas à être convoquée aux côtés de l'argumentation rationnelle dans le débat public. Bref, le procédé était déplacé. Mais le succès même de la formule manifestait l'ambivalence de cet usage politique de l'émotion. D'un côté, il validait la reconnaissance de l'enjeu par les deux interlocuteurs, parce que la rhétorique affective utilisée par François Mitterrand était jugée capable d'être efficace auprès des électeurs ; de l'autre côté, ce même succès révélait le consensus considérant un tel usage comme inapproprié et déloyal au regard des règles – estimées alors rationnelles – du débat politique.

Pour rester dans le cadre du même rituel politique, un tiers de siècle plus tard, lors du débat de second tour de l'élection présidentielle entre Ségolène Royal et Nicolas Sarkozy en mai 2007, les attendus politiques et culturels semblaient avoir bien changé. On se souvient du long échange (plus de 6 minutes !) entre les deux candidats sur les vertus politiques d'une « saine colère » : la candidate socialiste opposait alors la légitimité de l'indignation morale qu'elle disait ressentir à la rhétorique manipulatrice de la « larme à l'œil » de son adversaire. À y regarder de près, le statut des émotions dans ces deux événements politico-télévisuels ne paraît pas si différent : les deux convoquent à la fois, et de manière paradoxale, la reconnaissance d'une légitimité de l'émotion en tant que motivation de l'action politique et l'exigence de mise à distance dans l'exercice de l'art de gouverner. Si le paradoxe demeure, la part émotionnelle du discours politique a pris indéniablement de l'envergure ces vingt dernières années. Il serait aisé de multiplier les exemples illustrant cette évolution, avec l'emprise toujours plus forte du langage médiatique exigeant une communication brève, rétive à la complexité et immédiatement efficace ; ou encore, lorsque tel personnage politique s'érige en juge spontané lorsqu'il réagit à chaud à l'événement au nom de la compassion pour les victimes ; enfin avec la segmentation communautaire croissante qu'accompagne, au gré des récits identitaires, son lot de compassion mémorielle.

Bien entendu, si ces techniques de communication et de gouvernement sont possibles, c'est aussi parce qu'elles sont entendues, si ce n'est attendues. Il n'en reste pas moins que ces évolutions suscitent elles-mêmes un certain désarroi de la part des intellectuels qui les voient émerger et les analysent : souvent dénoncées comme une conséquence de la réduction de la politique à un spectacle, de l'éviction du raisonnement et du débat public du politique, parfois jugées positivement comme une façon de refonder la participation civique, elles sont toujours envisagées comme le symptôme d'une perte de repères des démocraties contemporaines, la conséquence d'un effondrement des idéologies⁵. En somme, à mesure que se lézarde le socle du consensus démocratique, fait de rationalité et d'exercice dépassionné du discours, on verrait surgir le lierre envahissant de l'émotion.

Une double occultation

Ce double constat concernant le présent, celui d'une nouvelle visibilité de l'émotion en politique et celui d'une réintroduction de l'émotion dans le champ de la science politique pose en contrepoint la question de la double occultation de l'émotion, à la fois dans le

⁵ Prochasson invoque ainsi la « déliquescence morale et intellectuelle des partis », *L'Empire*, 13.

processus historique de construction des démocraties libérales et dans la définition des sciences qui ont pensé la démocratie et ont tenté parallèlement d'en définir l'horizon idéal tout au long de son histoire.

Le problème de la mise à distance de l'émotion dans les valeurs et les processus de gouvernement propres aux démocraties libérales modernes se pose donc aujourd'hui avec une nouvelle acuité. Non pas que les historiens ne se soient pas intéressés au sujet jusqu'ici. Au contraire, s'ils se sont finalement peu préoccupés de la part émotionnelle de la démocratie, c'est plutôt parce qu'ils sont restés longtemps persuadés que celle-ci s'était progressivement rétractée à mesure que le régime s'apaisait et se renforçait.

C'est cette conviction que questionne en précurseur le sociologue Pierre Ansart dans son ouvrage *La Gestion des passions politiques*, paru en 1983. À ses yeux, si l'on peut parler d'un apaisement des passions politiques dans les démocraties pluralistes par rapport aux régimes où le politique et le religieux se confondaient, l'affectivité socio-politique y est beaucoup plus diverse, intense et complexe qu'il n'y paraît au premier abord⁶. Dans ce travail, qui s'appuie avant tout sur Marx et Freud, Ansart est l'un des premiers à appréhender de façon globale le problème des sentiments politiques en sciences sociales, en analysant leur fonctionnement et leurs dynamiques dans les différents types de régimes politiques, en termes à la fois diachroniques et synchroniques. Il examine de la sorte la relation d'amour liant le roi et ses sujets, les signes utilisés en politique pour émouvoir, la « ferveur sectaire » régnant dans les petits groupes, les affects au sein des partis, les mécanismes affectifs du totalitarisme et les émotions menant aux révolutions (de la peur à la colère), enfin les dynamiques de l'affectivité politique dans les démocraties pluralistes. Il montre que le reflux – pour lui très récent – des grandes passions qui avaient caractérisé les régimes unitaires et la désaffection corollaire du politique n'effacent pas les sentiments politiques mais donnent lieu, dans les démocraties libérales, à la multiplication et à la diversité des engagements affectifs.

En amont – et l'on rencontre ici pour la première fois la période médiévale – il y eut longtemps la conviction que le processus de construction étatique se confondait avec un processus de rationalisation, ainsi que l'envisageaient notamment Norbert Elias⁷ ou avant lui Johan Huizinga⁸, si bien que la genèse de l'État moderne, que ce soit dans ses référents symboliques comme dans l'exercice du gouvernement, contenait dans ses principes mêmes une mise à distance de l'émotion de la part des gouvernants. L'émotion ne serait plus alors convoquée que sous une forme ritualisée, lorsque le peuple est appelé à manifester son amour pour son prince lors d'une entrée de ville solennelle ou son aversion du crime à l'occasion de telle exécution capitale. En dehors de ces circonstances bien délimitées, tout surgissement émotionnel est le symptôme d'un dysfonctionnement : symptôme momentané ou durable d'une faiblesse du pouvoir ou d'une carence de légitimité lorsque s'exprime l'indignation, individuelle ou collective, jusqu'à la colère de la révolte⁹ ; révélateur aussi d'une incapacité à maintenir le consensus – ou bien d'une manipulation de celui-ci – quand la gangrène d'un ressentiment collectif devient haine d'un groupe minoritaire. Car au fondement de cette assimilation de l'émotion à une perturbation, il y a le puissant « mythe des passions »¹⁰ qui pèse sur la mentalité occidentale. L'émotion n'y apparaît qu'en avatar moderne de la passion antique laquelle,

⁶ P. Ansart, *La Gestion des passions politiques*, Lausanne 1983, 177.

⁷ N. Elias, *Procès de civilisation* (1939) paru en français en deux volumes, *La Civilisation des mœurs*, Paris 1973 et *La Dynamique de l'Occident*, Paris 1977.

⁸ J. Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge*, Paris 1932, 2002 (éd. originale 1919).

⁹ Pour une mise à jour historiographique, voir A.-Cl. Ambroise-Rendu et Ch. Delporte (dir.), *L'Indignation. Histoire d'une émotion politique et morale, XIX^e-XX^e siècles*, Paris 2008.

¹⁰ Le terme est emprunté à R. Solomon, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis 1993 (2^e éd.), 77.

transmise aux savants médiévaux principalement par l'exigence stoïcienne de la maîtrise de soi, révèle dans l'individu le déséquilibre, la perte de contrôle. Or sur le plan collectif, l'art de gouverner s'affiche comme l'art par excellence de la maîtrise et du contrôle, du calcul et de l'anticipation. Si le politique est par sa nature même du côté de la raison, quelle place peut-on attribuer à l'émotion dans une culture qui entretient un clivage entre la raison et l'émotion ? Pour peu que l'histoire du politique en Occident soit conçue comme le grand récit de l'avènement de l'État puis de la démocratie, il était à parier que les émotions ne pouvaient avoir qu'un rôle subalterne, renvoyant dans tous les cas à une phase archaïque dans le processus de civilisation – jusqu'à en oublier, lorsqu'on se tourne vers la genèse des régimes libéraux, la fascinante complexité du XVIII^e siècle où s'exerçait, pour reprendre les termes d'Alain Corbin, « une permanente tension entre ce qui relève des Lumières, c'est-à-dire d'une réflexion politique fondée sur la raison, et l'exaltation de l'âme sensible »¹¹, à moins qu'il ne faille plutôt poser frontalement la question de ce qui fut alors une exaltation sensible de la Raison.

Surtout, ce processus d'assèchement émotionnel du politique en démocratie s'est accompagné, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, d'une expulsion de l'émotion du champ historique. À mesure que l'histoire revendiquait un statut de science, elle prenait ses distances vis-à-vis du récit et de la rhétorique, nécessairement émotifs. C'est ici qu'a joué le double levier de l'occultation, puisque les historiens ont été d'autant plus sensibles au paradigme de la rationalisation du politique qu'eux-mêmes concevaient au même moment les progrès de leur propre discipline parallèlement à une élimination du psychologique et donc de l'émotif. Les progrès de la raison dans l'histoire et l'histoire de la raison ont alors fini par se confondre. C'est assurément cette convergence, et son origine contestable dans le clivage culturel raison / émotion, qui fait problème. Car on ne peut oublier que ce sont les mêmes indices qui tendent à valider le processus de disqualification de l'émotion dans les régimes démocratiques – à savoir le fort tropisme culturel d'assimilation du gouvernement de la cité avec l'exercice de la raison et, à l'opposé, l'enrôlement de l'émotion du côté du trouble et de la confusion – qui ont pesé sur la qualification de la démarche historique comme science. De cet entrelacs naît le soupçon : celui de la tautologie d'une « science » qui lit dans son objet le reflet même des conditions de sa propre légitimation en tant que science... L'histoire politique des temps démocratiques serait-elle alors partie prenante d'un « discours » anti-émotionnel au sens que donnait Foucault à ce terme, celui d'une configuration historique où les postulats intellectuels qui président à l'émergence d'une science légitiment et infléchissent les pratiques de gouvernement ? La question mérite d'être posée, tout comme les historiens de l'émotion aujourd'hui doivent s'interroger sur le lien existant entre ce retour en force de l'émotion dans le champ politique et leur propre discours de légitimation scientifique : ne sont-ils pas enclins à voir du neuf à tout prix, parce qu'ils ont conçu un champ scientifique nouveau, au risque de minimiser voire d'occulter les indices – tant dans les discours que dans les actions et les motivations qui les portent – qui plaident en faveur d'une présence continue de l'émotion en politique ? En ce sens, le déclin de l'émotion en politique n'est-il pas plus faible et plus tardif qu'on ne le dit, symptôme d'un phénomène global de délégitimation du politique depuis un quart de siècle ? Ainsi, ce ne serait pas tant l'émotion qui serait chassée du politique mais bien la subjectivité citoyenne qui serait en crise, comme atone et atrophiée : une citoyenneté *apathique*, sans passion qui la motive.

Pour autant, la science historique n'est pas la seule appelée à la barre. Dans son essai *L'Émotion en politique*, Philippe Braud rappelait que la science politique s'était construite dans un dialogue avec le droit, la sociologie ou l'anthropologie mais pas avec

¹¹ A. Corbin, « Conclusion », *Hypothèses*, 5 (2001), 363.

l'analyse psychologique. Ainsi montre-t-il que le « rationalisme méthodologique » des sciences sociales au XIX^e siècle s'est accompagné d'une réduction du champ d'analyse, occultant largement l'émotion. Cet effacement résulte alors principalement d'une méfiance à l'encontre du « psychologisme », compris péjorativement comme une propension à réduire le psychologique à l'écume individuelle, à distance non seulement du cognitif mais aussi des lignes de forces signalant les déterminismes sociaux. Ce n'est évidemment pas que les émotions soient niées dans leur capacité à motiver les actes individuels ou les dispositions collectives. Pour Max Weber par exemple, sans même invoquer la notion de *Gemeinde*, le « groupement communautaire », parfois abusivement traduite par « communauté émotionnelle », on doit se rappeler que l'émotion, sous la forme du concept de l'*affectuel* (*affektuel*), fait partie des quatre catégories qui déterminent l'activité sociale (aux côtés de la rationalité des fins visées, de la rationalité des valeurs morales et de la coutume). Pour autant, l'*affectuel* est positionné du côté de la satisfaction immédiate qui ne s'oriente pas d'après l'environnement social¹². Il convient pour celui qui agit de façon *affectuelle* de satisfaire ou de se débarrasser d'une excitation actuelle : « peu importe s'il le fait d'une manière digne ou sublime »¹³. De fait, la psychologie des affects, largement privée de ramifications dans le tissu social, se trouve d'emblée minorée dans la pensée sociale du XX^e siècle. Ainsi s'entretient la désaffection du sociologue. Dès lors, cette disqualification intellectuelle de l'émotion, à la fois sur le plan psychologique (l'émotion comme irrationalité) et sur le plan social (l'émotion comme *agent pauvre* de la relation sociale), favorise son expulsion si ce n'est du politique – car une fois encore, sa place comme source de l'action est reconnue – du moins de la pratique politique en démocratie, conçue comme une expression haute de la rationalité et de la régulation sociale. Mais plus encore, ainsi que le montre Braud, il faut compter à partir de la fin du XIX^e siècle avec un processus de sous-estimation de l'attention que certains auteurs de référence avaient néanmoins porté à l'émotion¹⁴. À mesure donc que s'impose le rationalisme méthodologique, le registre affectif est écarté du champ d'analyse scientifique et, ce faisant, la lecture même des « pères » de la sociologie et de la science politique contemporaine s'en trouve biaisée. En bloc, c'est la psychologie politique qui est tombée dans l'ombre du soupçon et, de fait, longtemps les études se revendiquant de cette approche se sont satisfaites d'une vulgate simplificatrice sur la psychologie des grands hommes ou des foules anonymes.

Le nouveau paradigme de l'émotion¹⁵

Une telle occultation des émotions va bien au-delà de la science politique, puisqu'elle a longtemps caractérisé la posture des sciences humaines face aux phénomènes affectifs. Le changement constaté aujourd'hui dans le paysage scientifique concernant les émotions – des sciences naturelles aux sciences sociales – provient de la révolution qui s'y est déroulée depuis les années 1950, et qui touche aussi, hors du champ scientifique, la relation individuelle et collective à l'affectivité en Occident. L'intérêt actuel pour les émotions en politique s'inscrit donc dans des transformations plus globales. En termes scientifiques, un mouvement, parti des neurosciences et de la psychologie, puis sensible

¹² M. Weber, *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*, Paris 1995 (éd. originale 1956), 55-56.

¹³ *Ibid.*, 56.

¹⁴ Sur la place des émotions chez Tocqueville par exemple, voir Y. Deloye, « L'économie politique des sentiments. Éléments pour une anthropologie de la démocratie », dans P. Ansart et Cl. Haroche (dir.), *Les Sentiments et le politique*, Paris 2007, 55-69 et P. Wilhelm, « Sympathie et douceur démocratique », dans *ibid.*, 71-84.

¹⁵ Sur ce sujet, voir plus en détail notre Introduction à *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, D. Boquet et P. Nagy (dir.), Paris 2009, 15-51.

aussi bien en histoire qu'en anthropologie ou en sociologie, se manifeste par un intérêt multiforme pour l'émotion. Mais cette révision scientifique doit être à son tour contextualisée, dans la mesure où elle accompagne une évolution des sociétés contemporaines dont l'horizon idéal s'est modifié avec la destitution de la raison de son trône moderne. Même si nous ne saurions, dans le cadre limité de ces considérations liminaires, en appréhender toute la profondeur, c'est au sein de cette transformation civilisationnelle que se comprend le changement de paradigme scientifique, lequel a commencé lorsque les neurosciences et la psychologie ont montré que les émotions étaient engendrées et vivaient au cœur même de notre cerveau. Elles ont décrit comment les affects agissent dans les processus de décision lesquels, pour être cognitifs et rationnels, n'en sont pas moins psycho-physiologiques : ils impliquent conjointement le corps et l'âme. Ces découvertes déjà anciennes ne sont toutefois entrées dans la culture commune que relativement récemment. C'est après des décennies de recherches fondamentales, dans les années 1990, que le neuro-psychologue Antonio R. Damasio a révélé au plus large public le lien entre processus affectifs et processus cognitifs dans le cerveau¹⁶, suivi par le neurologue Joseph LeDoux, auteur de plusieurs ouvrages sur l'importance du cerveau émotionnel¹⁷. Ainsi ce que la pensée moderne avait tenté de séparer par le raisonnement semble uni pour les scientifiques jusque dans nos cellules mêmes. Les recherches en biochimie confirment que les émotions et dispositions affectives s'enracinent dans des processus de niveau moléculaire, ce qui explique la possibilité de réguler les émotions et les états affectifs tant par les substances ingurgitées que par le mode de vie.

Ce nouveau paradigme s'est répercuté par vagues successives dans les différentes disciplines s'intéressant de près ou de loin aux affects. C'est d'abord par réaction à la psychologie de la fin du XIX^e et du premier XX^e siècle, qui situait l'émotion du côté du physiologique, que des courants nouveaux en psychologie (le cognitivisme) et en philosophie (*philosophy of mind*) ont décidé d'intégrer la composante cognitive à l'œuvre dans leur vision de l'affectivité. Des philosophes de la tradition analytique ont souligné que les émotions motivent nos actes et sont liées à nos croyances¹⁸. Dans les sciences sociales expérimentales, la vague du constructivisme social, ou culturalisme, s'est ensuite alliée au cognitivisme pour s'attaquer au mythe des passions. Anthropologues, ethnologues et sociologues ont alors défendu l'idée d'une construction sociale des normes émotionnelles qui prévalent dans telle ou telle société et définissent l'expression des émotions¹⁹. Dès les années 1980, économistes et analystes du politique ont noté le rôle des émotions dans les choix stratégiques, réputés pendant longtemps purement rationnels²⁰. Les ethnologues étudiant l'économie affective des peuples non occidentaux ont reconstruit des théories de l'affectivité et du sujet pensant et sentant radicalement différentes de notre vision dualiste de l'homme et du monde²¹, où les facultés cognitives et sensibles de l'homme sont souvent

¹⁶ *L'Erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris 1995 (éd. originale 1994) ; ont suivi *Le Sentiment même de soi : corps, émotions, conscience*, Paris 1999 ; *Spinoza avait raison. Joie et tristesse : le cerveau des émotions*, Paris 2003.

¹⁷ J. LeDoux, *Le Cerveau des émotions : les mystérieux fondements de notre vie émotionnelle*, Paris 2005 (éd. originale 1996) ; et Idem, *Synaptic Self : How Our Brains Become Who We Are*, New York-London 2002.

¹⁸ Solomon, *The Passions* ; R. de Sousa, *The Rationality of Emotions*, Cambridge (Mass.) 1987 ; J. Elster, *Alchemies of the Mind : Rationality and the Emotions*, Cambridge 1999.

¹⁹ *The Social Construction of Emotions*, R. Harré (éd.), Oxford 1986.

²⁰ A. Hirschman, *Les Passions et les intérêts. Justification politique du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1980 ; R. H. Frank, *Passions within Reason : The Strategic Role of Emotions*, New York 1988.

²¹ En anthropologie, l'ouvrage pionnier est celui de M. Z. Rosaldo, *Knowledge and Passion : Ilongot Notions of Self and Social Life*, Londres-New York 1980. Voir parmi d'autres : *The Social Construction of Emotions* ; C. Lutz, *Unnatural Emotions : Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western*

considérées comme inséparables dans le corps, donnant naissance à une activité unique qui engage les relations sociales. En soulignant la spécificité occidentale du dualisme affectivité / raison, les anthropologues et ethnologues ont de la sorte contribué à pointer la construction culturelle de notre perception des émotions²² et à saper la certitude ancienne selon laquelle la place des émotions et de l'affectivité dans la vie des hommes (à titre individuel ou en société) serait une donnée « anthropologique », universelle.

Entre les années 1950 et les années 1990, les grands modèles et les cadres de la pensée moderne de l'affectivité ont tous été déboulinés, du mythe des passions, dans sa totalité, fondé sur la grande division raison / émotion et sur la réduction de l'émotion à l'affect-pulsion freudien jusqu'aux cadres d'analyse structuralistes et au schéma du processus de civilisation des mœurs. Aujourd'hui, au lendemain de la déconstruction de ces schémas confortables, alors que les certitudes se font rares et qu'une définition consensuelle de l'émotion demeure inaccessible²³, les études foisonnent dans les disciplines les plus variées, de la science politique à l'histoire.

La science politique

Timidement dans les années 1980-1990, puis de façon plus marquée à partir des années 2000, les spécialistes de science politique ont non seulement réintégré l'émotion dans leur champ de vision mais ils l'ont fait, et c'est là l'essentiel, en tenant compte du nouveau paradigme psychologique.

En ce sens Philippe Braud ne se contente pas dans *L'Émotion en politique* de mettre au jour la généalogie de cette disqualification intellectuelle de l'émotion dans la science politique, il consacre la majeure partie de son livre à délimiter les pistes de reconquête. Deux principalement. La première propose d'investir la question de l'efficacité symbolique (à partir d'objets présents dans le champ politique tels le langage, les symboles matériels ou encore les manifestations rituelles et cérémonielles) qui résulte d'une interaction entre le dynamisme émotionnel – à savoir comment le symbole suscite des projections émotionnelles – et le travail culturel qui l'historicise²⁴. Il conçoit alors l'efficacité symbolique comme une rencontre entre un ensemble de charges affectives liées à l'objet (tel monument ou mémorial, telle cérémonie commémorative) et des formes de régulations sociales, historiquement constituées, de ces projections. Par ailleurs, Braud invite à dépasser l'antagonisme individu / société, lequel a aussi bien favorisé des approches réductionnistes de la psychologie des acteurs – expliquer le nazisme par la personnalité de Hitler – qu'il a éloigné la sociologie des problématiques psychologiques, pour s'intéresser au « système dynamique de relations entre les individus et leur environnement », concevable à différentes échelles micro- ou macro-sociales²⁵. Il explore ainsi quelques-unes des pistes possibles, en puisant aussi bien du côté de Merleau-Ponty que de Goffman ou George Mead, pour montrer comment par exemple le concept d'estime de soi peut avoir la même valeur que l'intérêt en économie et comment, outre sa pertinence comme catégorie psychologique, il vaut aussi comme catégorie sociologique – en tant qu'il n'a pas de contenu préétabli en dehors des relations interindividuelles – permettant de comprendre les stratégies de distinctions politiques. Quitte à revenir alors vers Mauss pour qui toute

Theory, Chicago 1988; *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*, O. M. Lynch (éd.), Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990.

²² Pour une introduction au problème, voir *The Social Construction of Emotions*, et C. Lutz, « Emotion, Thought and Estrangement : Emotion as a Cultural Category », *Cultural Anthropology*, 1/3 (1986), 286-309.

²³ R. de Sousa, « Emotion », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2007 Edition), E. N. Zalta (éd.) : <http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/emotion/>. Consulté le 20 juillet 2009.

²⁴ Braud, *L'Émotion*, 87-88.

²⁵ *Ibid.*, 143.

entreprise désintéressée recouvrait une recherche de prestige. On pourrait ainsi voir comment l'exercice des mandats électifs peut être en partie orienté par leurs dépositaires en fonction des gratifications escomptables : comment par exemple, pour un maire, le « sacrifice » de sa vie privée peut être compensé par une image positive d'homme de terrain, de personnage central dans l'espace symbolique de la municipalité au point d'espérer une expansion du moi jusqu'à une identification à sa ville²⁶.

Dans un contexte de crise de la représentativité électorale, les études intégrant la place de l'émotion en politique privilégient le domaine des motivations citoyennes²⁷. Dans la mesure où l'on reconnaît que les émotions participent des modalités d'évaluations rationnelles et qu'elles motivent l'action, l'enjeu est de comprendre comment les émotions orientent nos choix, avec en arrière-plan la question de la valeur morale et politique de ces motivations : l'anxiété ou la crainte sont-elles bonnes conseillères ou constituent-elles seulement ce que Marcel Gauchet appelle des « formations psychopathologiques » de la citoyenneté²⁸ ? C'est l'une des questions qu'envisage George Marcus dans *Le Citoyen sentimental*²⁹, un essai qui confirme le retour en grâce de la psychologie politique mais surtout qui n'hésite pas à se présenter en même temps comme un plaidoyer en faveur d'une réhabilitation de l'émotion en politique. La progression même de l'ouvrage apparaît comme un condensé des évolutions récentes de la psychologie politique des émotions. Prenant comme terrain d'enquête la démocratie américaine, Marcus commence par montrer que la disqualification des émotions a une histoire, en rappelant que les Pères fondateurs au XVIII^e siècle, en particulier James Madison, « ne considéraient pas les passions et les sentiments (la partie paisible des émotions) comme nécessairement destructeurs et de ce fait exigeant restrictions et contrôle »³⁰. Puis il décrit les étapes par lesquelles les exigences de la citoyenneté ont inclus une mise à distance toujours plus grande des émotions. À l'issue de ce récit de la contraction émotionnelle contemporaine, Marcus repart sur de nouvelles bases, en intégrant cette fois le nouveau paradigme émotionnel, qu'il aborde sous l'angle universaliste des neurosciences. Il reprend l'idée selon laquelle le cerveau possède plusieurs « modules » émotionnels qui agissent à différents niveaux : il produirait ainsi des évaluations émotionnelles à un niveau infra-conscient, de façon automatique, selon les mêmes schémas que la mémoire procédurale – celle qui fait par exemple que nous savons reproduire notre signature, aussi alambiquée soit-elle, sans y penser – qui influent ensuite sur notre état émotionnel conscient. L'interaction entre ces différents niveaux émotionnels intervient selon plusieurs systèmes identifiés (système d'attaque/fuite, système des dispositions et système de surveillance) en relation avec les perceptions sensorielles en amont et la conscience réflexive en aval. C'est la fameuse théorie de l'intelligence affective³¹ : « la fonction essentielle de la perception

²⁶ *Ibid.*, 158-59.

²⁷ Voir par exemple Ch. Traïni (dir.), *Émotions... Mobilisation !*, Paris 2009 et P. Zawadzki, « Le ressentiment et l'égalité. Contribution à une anthropologie philosophique de la démocratie », dans P. Ansart (dir.), *Le Ressentiment*, Bruxelles 2002, 31-56.

²⁸ C'est en effet aussi à la fin des années 1990 que Marcel Gauchet publie ses deux « Essais de psychologie contemporaine », dont le premier, intitulé « Un nouvel âge de la personnalité », reprend la question des enjeux psychologiques de ce qu'il appelle l'apaisement démocratique, dans lesquels l'affect occupe une importante place ; voir M. Gauchet, « Essai de psychologie contemporaine I. Un nouvel âge de la personnalité », dans Idem, *La Démocratie contre elle-même*, Paris 2002 (éd. originale dans *Le Débat*, 99 (1998)), 229-62 ; ici 261.

²⁹ G. E. Marcus, *Le Citoyen sentimental. Émotions et politique en démocratie*, Paris 2008 (éd. originale américaine 2002).

³⁰ Marcus, *Le Citoyen*, 45.

³¹ *Ibid.*, 94. À l'origine de la notion, on trouve la théorie des intelligences multiples de Howard Gardner, *Frames of Mind : the Theory of Multiple Intelligences*, New York 1984 ; par la suite, la notion de

émotionnelle est d'obtenir une évaluation stratégique au stade le plus précoce (...). Les mécanismes émotionnels aident au fonctionnement optimal de l'esprit en le déchargeant d'un certain nombre de responsabilités qui dépassent ses possibilités »³². Sur ces bases, Marcus explore les choix du « citoyen sentimental » à partir de quelques configurations émotionnelles choisies (l'enthousiasme, l'anxiété ou l'aversion) et de leur impact sur les motivations de l'électorat.

On mesure, à travers cet exemple, le chemin parcouru depuis l'essai de Philippe Braud. La psychologie politique a non seulement admis la nécessité d'intégrer l'émotion dans son champ de vision³³, mais elle a aussi comblé son déficit de dialogue avec les sciences de l'émotion. À partir de là, on voit se dessiner plusieurs orientations méthodologiques et herméneutiques, en relation avec les différents courants des sciences de l'émotion et de la science politique. Ainsi, lorsque le changement de paradigme qui touche l'émotion est appréhendé sous l'angle de la psychologie politique, ce sont surtout les théories issues des neurosciences et de la psychologie cognitive qui sont convoquées alors que les approches sociologiques privilégient les conceptions culturalistes de l'émotion.

Parmi ces dernières, il importe de mentionner les travaux de la sociologue israélienne Eva Illouz qui, dans ses livres successifs³⁴, esquisse une sociologie des émotions contemporaines. Ses écrits, qui ancrent l'étude des émotions dans celle la culture contemporaine, s'inscrivent dans la vague des critiques de la « culture psy »³⁵ tout en se distanciant de leur fondement épistémologique normatif qu'elle nomme une « épistémologie du soupçon »³⁶. Selon Illouz, les émotions habillent la culture et le langage du capitalisme moderne, l'homme contemporain étant qualifié tour à tour d'« Homo sentimental » et d'« Homo communicans »³⁷, les deux dimensions étant selon elle intimement liées. Son projet ambitieux consiste à révéler la dimension affective de la modernité longtemps laissée en friches par la sociologie. Ainsi une sociologie de l'émotion modifierait « sensiblement les analyses faites habituellement de l'individu et de l'identité modernes, de la division entre le privé et le public et de son articulation avec la division des genres »³⁸. Illouz donne en outre une définition des sentiments qui semble intégrer les acquis du cognitivisme et du culturalisme : « l'énergie intérieure qui nous pousse à agir et qui donne à nos actes leur 'tonalité' et leur 'couleur' particulières », un mélange « de contenus culturels et de relations sociales », à travers lesquelles sont mises en jeu « les définitions culturelles de la personne, [exprimées] dans des relations concrètes et immédiates, mais toujours culturellement et socialement définies »³⁹. Cependant pour le reste, elle ignore largement le changement de paradigme intervenu sur le plan

l'intelligence émotionnelle a été développée par D. Goleman, *L'Intelligence émotionnelle, comment transformer ses émotions en intelligence*, Paris 1997 (éd. originale 1995).

³² Marcus, *Le Citoyen*, 117-18.

³³ La réhabilitation est telle d'ailleurs qu'on verse parfois dans l'excès – les historiens ne sont pas les seuls menacés par l'empire des émotions ! – jusqu'à reconfigurer les grands ensembles géopolitiques à l'aune de l'émotion. Voir par l'exemple l'essai aux accents huntingtoniens de D. Moïsi, *La Géopolitique de l'émotion. Comment les cultures de la peur, d'humiliation et d'espoir façonnent le monde*, Paris 2008, et notre critique du livre : <http://emma.hypotheses.org/172> (consulté le 13 juillet 2009).

³⁴ Voir ses deux derniers ouvrages : E. Illouz, *Les Sentiments du capitalisme*, Paris 2006 (titre anglais : *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge 2007), et E. Illouz, *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions and the Culture of Self-Help*, Berkeley 2008.

³⁵ Ph. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic : Uses of Faith after Freud*, Chicago 1987, suivi de bien d'autres ouvrages : voir Illouz, *Saving the Modern Soul*, Introduction, n. 1 et 3, 249-50.

³⁶ En anglais, « epistemology of suspicion » : Illouz, *Saving the Modern Soul*, 4.

³⁷ Respectivement dans *Les Sentiments*, 11 et *Saving the Modern Soul*, 58.

³⁸ Illouz, *Les Sentiments*, 13-14.

³⁹ Illouz, *Les Sentiments*, 14-15.

épistémologique concernant les émotions depuis une cinquantaine d'années, qui fait pourtant à la fois partie du paysage dont elle esquisse le tableau et des facteurs d'explications de celui-ci.

Les trois chapitres de *Sentiments du capitalisme* – dont les thématiques sont reprises et amplifiées dans l'analyse plus étendue de *Saving the Modern Soul* – dessinent les contours d'un « capitalisme émotionnel ». À la suite de la révolution freudienne, le langage des émotions mis en valeur par la psychologie conquérante au XX^e siècle aurait concouru à façonner l'identité et les relations sociales des classes moyennes et de la culture populaire, tant dans la sphère privée que dans la sphère publique. Dans ses deux ouvrages, Illouz inscrit ainsi la réalité affective contemporaine dans une perspective historique et culturelle brève qui offre une explication intégrée de l'expansion exponentielle et multiforme de l'intérêt pour l'émotion lors du XX^e siècle, tout en analysant la nature économique et politique de l'usage qui en est fait dans les sociétés libérales contemporaines. Selon elle, le discours thérapeutique offre un langage et des techniques qualitativement neufs pour l'introspection qui est à la base du moi moderne. Ces techniques se concrétisent dans le modèle nouveau de sociabilité que constitue le modèle de la communication, mettant en scène ce nouveau sujet (*self*), de plus en plus androgyne, qui doit être présent et performant à la fois, et de la même manière dans les sphères privée et publique (cette dernière renvoyant avant tout au monde du travail). Le discours thérapeutique devenu style de communication a recomposé en son sein les inégalités sociales entre les gens des catégories moyennes et supérieures, dont les membres disposent de cette compétence communicative qu'on appelle aujourd'hui « l'intelligence émotionnelle », et la catégorie des travailleurs qui n'y ont pas accès et doivent négocier leurs rôles et relations de manière socialement handicapante. Selon Illouz, on peut ainsi considérer le langage des émotions comme un *langage-idéologie (language ideology)*⁴⁰ qui aide à mieux vivre les difficultés sociales et privées pour les membres des classes moyennes et supérieures, tout en expliquant, en rationalisant et surtout en justifiant la souffrance mieux que ne l'avait fait aucune religion auparavant. L'auteure propose ainsi une explication de l'omniprésence du langage des émotions dans le monde contemporain, en même temps qu'elle souligne ses dangers en tant qu'*idéologie* qui contribue à rendre vivable, à faire fonctionner et à pacifier les sociétés capitalistes contemporaines.

Par l'étude du discours et de l'éthos thérapeutique dans les processus sociaux et culturels, Illouz met en place ce qu'elle nomme une « sociologie des émotions ». Elle analyse la gestion des émotions et le discours qui les met en valeur comme un pouvoir social ayant pénétré toutes les grandes institutions contemporaines : une forme de bien-être, à la fois base et produit du capital social et économique. Pour discutables que soient certaines de ses analyses et conclusions⁴¹, par sa documentation – à la fois textuelle et fondée sur des entretiens –, par sa méthode d'exploitation des données qui confronte le discours savant de la thérapie et ses analyses, Illouz ouvre la voie à une sociologie de l'« émotionologie politique » contemporaine, tout en offrant un exemple de méthode pour l'histoire culturelle des affects à d'autres époques.

Émotion et histoire politique

⁴⁰ « Les idées semi-évidentes que véhicule un groupe concernant les rôles du langage dans les expériences sociales de ses membres ». Illouz, *Saving the Modern Soul*, 244.

⁴¹ Voir notre note critique des deux ouvrages : <http://emna.hypotheses.org/551> (consulté le 6 août 2009).

Les clivages visibles dans les sciences humaines, marqués par les approches culturalistes ou universalistes des émotions, se rencontrent aussi chez les historiens⁴², dont certains souscrivent encore au schéma hydraulique des affects et à une conception de type éliasien du changement historique des affects. C'est le cas de Robert Muchembled, historien des sensibilités modernes, dont les analyses font écho au processus de civilisation. Il s'interroge sur la sincérité des émotions rencontrées dans les documents du XVI^e siècle et oppose les « émotions vraies », très fugaces, au « registre d'expression normatif » appartenant à une « matrice culturelle »⁴³. Pour lui, les émotions primaires sont à distinguer des convenances culturelles qui ont transformé et poli les passions à partir de la fin du Moyen Âge, jusqu'à ce qu'elles ne s'expriment plus que de manière contrôlée, adoucie ou ritualisée.

Tout en se faisant critique d'Elias, l'historien du politique Gerd Althoff envisage pourtant le même type de question dans ses recherches sur la communication publique au Moyen Âge et les rituels dans lesquels sont impliquées les émotions⁴⁴. Si son approche a l'avantage de prendre les émotions au sérieux, elle oppose de façon irréductible les émotions authentiques, ressenties, et celles qui sont exprimées de manière contrôlée, voire produites selon un schéma d'expression culturelle⁴⁵. Certes Althoff n'adhère pas a priori à cette lecture, mais il la présente comme une production de notre culture moderne dont il convient de se méfier pour le passé. Selon lui, nous nous trompons sur le Moyen Âge en y cherchant de l'émotion authentique à la manière de Huizinga ou d'Elias qui y voyaient une émotivité infantile, alors qu'en réalité les médiévaux usaient de l'émotion comme d'une forme d'expression ritualisée, ou du moins très codifiée. Althoff met subtilement au jour l'opposition construite par la modernité entre authenticité et langage maîtrisé dans l'émotion, montrant par la suite que l'émotion politique au Moyen Âge relève de la seconde catégorie, contre les analyses qui la situent naïvement du côté de l'authenticité. Son analyse prolonge par là l'opposition : il évacue la possibilité que l'émotion puisse être authentique tout en étant un langage maîtrisé, ritualisé. Par là il manque, nous semble-t-il, l'intérêt majeur et l'altérité profonde de ces émotions publiques et politiques. Certes, la question de l'authenticité est fondamentale pour les contemporains, hier comme aujourd'hui ; elle l'est aussi sur le plan de l'analyse, car elle informe par exemple sur l'intention du protagoniste. Toutefois, c'est probablement l'alternative elle-même qu'il conviendrait de dépasser sur le plan anthropologique. Les rapports entre ressenti émotionnel et expression de l'émotion sont très complexes. Une émotion ritualisée peut être ressentie de façon aussi authentique qu'une émotion spontanée. Plus encore, elle peut faire fonctionner le rituel *par son authenticité même* ; l'expression verbale d'une émotion peut conduire à ressentir cette émotion ou bien une autre. De même, une émotion feinte reste encore une émotion, de la même façon qu'un énoncé mensonger n'en reste pas moins un énoncé. Quand on « dit une chose qu'on ne pense pas », on produit quand même un acte

⁴² Pour une mise au point récente voir B. H. Rosenwein, « Problems and Methods in the History of Emotions », à paraître dans *Passions in Context: Journal of the History and Philosophy of the Emotions*. Mentionnons aussi les analyses et propositions originales, mais très contestables, de R. MacMullen, *Les Émotions dans l'histoire, ancienne et moderne*, Paris 2004 (éd. originale 2003) et notre compte-rendu dans *Bryn Mawr Classical Review*, (19 avril 2004) : <http://bmcr.brynmawr.edu/2004/2004-04-19.html> (consulté le 2 septembre 2009).

⁴³ R. Muchembled, « Pour une histoire des émotions au XVI^e siècle », dans *Les Fruits de la récolte. Études offertes à Jean-Michel Boehler*, J-F. Chauvard et I. La Boulais (dir.), Strasbourg 2007, 365-80, ici : 376 puis 368-69.

⁴⁴ Voir surtout G. Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003, mais aussi *Formen und Funktionen öffentlichen Kommunikation im Mittelalter*, G. Althoff (éd.), Stuttgart 2001 et Idem, *Spielregeln der Politik im Mittelalter*, Darmstadt, 1997.

⁴⁵ Voir son dernier article accessible en français : G. Althoff, « Du rire et des larmes. Pourquoi les émotions intéressent-elles les médiévistes ? », *Écrire l'histoire*, 2 (2008), 27-39.

de langage réel, qui agit sur soi et sur l'interlocuteur... Ainsi, d'autres historiens comme Paul Hyams soulignent que le « théâtre émotionnel » public peut échapper à celui qui le performe, bien qu'il cherche à le contrôler⁴⁶.

Dans les sociétés à littéralité (*literacy*) restreinte du Moyen Âge central, les rituels avaient un rôle majeur comme modes de contrat ou de changement d'état, mais aussi pour procéder aux différentes transactions sociales. L'expression des émotions est omniprésente dans ces rituels, aussi bien sur la scène politique que religieuse. Face à cette émotivité souvent spectaculaire, nous pouvons distinguer trois attitudes, selon l'importance que les historiens accordent à l'affectivité dans les performances publiques. La première s'enracine dans la tradition sociologique, notamment dans les travaux de Durkheim, l'un des premiers à parler de l'expression obligatoire des sentiments, par exemple dans le cadre du deuil où il voyait une indépendance entre l'expression (obligatoire) et l'état affectif : « Le plus généralement, il n'y a aucun rapport entre les sentiments éprouvés et les gestes exécutés par les acteurs du rite »⁴⁷. Dans cette lignée, on l'a vu, Gerd Althoff estime que le rituel est efficace avant tout grâce au respect des formes prescrites⁴⁸. Les émotions déployées dans ce cadre paraissent à ses yeux des émotions mises en scène, qui n'ont pas de fondement affectif réel⁴⁹. Elles possèdent une fonction communicative qui repose sur leur qualité performative⁵⁰. Une deuxième position accorde un rôle aux émotions ressenties dans le processus rituel et/ou parmi les effets du rituel, qui peut donc agir sur l'affect : il s'agit alors de comprendre les émotions comme expérience ou comme vécu⁵¹. Enfin une troisième tendance plus récente, reliée à la sociologie de l'action⁵², restitue un rôle important aux émotions dans la performativité même du rituel⁵³, dans le déroulement et l'efficacité de la communication publique. C'est bien le cas de l'émotion exprimée

⁴⁶ P. Hyams, *Rancor and Reconciliation in Medieval England*, Ithaca 2003, 60-61.

⁴⁷ É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1991, 663.

⁴⁸ Voir entre autres G. Althoff, « Empörung, Tränen, Zerknirschung. 'Emotionen' in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters », *Frühmittelalterliche Studien*, 30 (1996), 60-79 ; Idem, « *Ira Regis* : Prolegomena to a History of Royal Anger », dans *Anger's Past*, B. H. Rosenwein (dir.), Ithaca-London 1999, chap. 5.

⁴⁹ Voir J.-M. Moeglin, dans sa critique d'Althoff : « 'Performative turn', 'communication politique' et rituels au Moyen Âge. À propos de deux ouvrages récents », *Le Moyen Âge*, 113 (2007/2), 393-406, ici : 399-400.

⁵⁰ Cette position n'est pas neuve, d'autres historiens pensent de la sorte. Par ordre chronologique : J. E. Austin Jolliffe, *Angevin Kingship*, Londres 1963, voir 87-109 ; S. D. White, « The Politics of Anger », dans *Anger's Past*, chap. 6 ; M. Becher, « *Cum lacrimis et gemitu*. Vom Weinen der Sieger und der Besiegten im frühen und hohen Mittelalter », dans *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, Stuttgart 2001, 25-52 ; N. Offenstadt, *Faire la paix au Moyen Âge*, Paris 2007. Enfin sur cette historiographie, voir B. H. Rosenwein, « Eros and Clio : Emotional Paradigms in Medieval Historiography », dans *Mediävistik im 21. Jahrhundert, Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, H-W. Goetz et J. Jarnut (dir.), Munich 2003, 427-41.

⁵¹ Voir par exemple G. G. Koziol, « A Father, his Son, Memory, and Hope : The Joint Diploma of Lothar and Louis V (Pentecost Monday, 979) and the Limits of Performativity », dans *Geschichtswissenschaft und "performative turn". Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, J. Martschukat, S. Patzold (dir.), Köln-Vienne 2003, 83-103. C'est aussi l'option de B. H. Rosenwein dès 2001, voir « Émotions en politique. Perspectives de médiéviste », *Hypothèses*, 5 (2001), 315-24. Voir également les propositions originales de Nira Pancer, « Les hontes mérovingiennes : essai de méthodologie et cas de figure », dans D. Boquet (dir.), *Histoire de la vergogne*, numéro thématique de la revue *Rives nord-méditerranéennes*, 31 (2008), 41-56.

⁵² L. Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences : trois essais de sociologie de l'action*, Paris 1990 ; *La Souffrance à distance : morale humanitaire, médias et politique*, Paris 1993.

⁵³ C'est cette position que représente Moeglin, « 'Performative turn' ». En ce sens, voir par exemple J. Haemers, « A Moody Community? Emotion and Ritual in Late Medieval Urban Revolts », dans É. Lecuppre-Desjardin et A.-L. Van Bruaene (éd.), *Emotions in the Heart of the City (14th-16th)*, Turnhout 2005, 63-81. La majorité des contributions de ce volume est consacrée à l'histoire politique des émotions médiévales.

(contrition, componction, peine, pleurs, honte) dans les rituels pénitentiels ou judiciaires où la formulation même du rituel renvoie au ressenti intérieur⁵⁴. Sans qu'il s'agisse de rituel, ce serait aussi le sens qu'accorde Daniel Smail à la haine publique, manifestée lors des procès que les habitants de la ville de Marseille intentaient à la fin du Moyen Âge⁵⁵ : leur publicité permettrait d'exprimer les émotions de manière performative. Enfin c'est la position de Klaus Oschema, pour qui l'intensité et la couleur des émotions participent pleinement des relations politiques et publiques de l'aristocratie à la fin du Moyen Âge⁵⁶.

Cette dernière approche, qui confère une efficacité à l'émotion publique, a un avantage épistémologique et méthodologique majeur. Elle permet à la fois de déplacer la question originelle et de dépasser la dichotomie althoffienne du sentiment ressenti / sentiment exprimé publiquement : comme nous n'avons aucun accès au ressenti des gens du Moyen Âge, il est plus intéressant d'analyser la manière dont les émotions *agissent* dans le cadre public, ce qui recentre le débat sur les sources. Les sources narratives et normatives attribuent souvent une valence aux émotions, à la fois en fonction du regard qu'elles portent sur le rôle de l'émotion ou du protagoniste ému dans une situation donnée, et en fonction de la vision qu'elles ont de l'émotion comme mode d'expression de soi, comme mode de communication et comme geste social⁵⁷. Pour Barbara Rosenwein, la valeur attribuée à l'émotion nous renvoie à la valorisation ou non de l'émotivité, ou d'une émotion spécifique, dans une communauté affective donnée⁵⁸. Pour d'autres, il convient surtout de déjouer les ruses des sources, qui ne renvoient pas directement à des affects vécus ou déployés dans le cadre public⁵⁹. Nicolas Offenstadt, étudiant les émotions dans les rituels de paix au Moyen Âge, montre bien le caractère obligatoire et l'efficacité des émotions déployées, tant sur le plan narratif que dans l'interaction sociale, sans qu'il n'y ait, selon lui, nécessairement un ressenti, lequel reste largement inaccessible à l'historien⁶⁰. C'est d'ailleurs une conception défendue des années auparavant par Stephen Jaeger qui interprète certaines déclarations d'amitié passionnée entre princes que l'on rencontre parfois dans les chroniques comme des actes politiques d'auto-représentation aristocratique. La question n'est pas alors de savoir si ces élans d'« amour ennoblissant » dévoilent une sensibilité authentique mais de déchiffrer la fonction politique d'une communication émotionnelle publique⁶¹.

L'historiographie récente semble donc avoir restitué à l'émotion une capacité d'action sociale et politique voire une qualité de « fait social » qui lui avait été longtemps déniée. De ce point de vue, l'historien et anthropologue le plus novateur sur le plan

⁵⁴ Voir en particulier J.-M. Moeglin, *Les Bourgeois de Calais. Essai sur un mythe historique*, Paris 2002, 327-67 et Cl. Gauvard, « Émotion, honneur et politique à la fin du Moyen Âge », dans *Les Sentiments et le politique*, 39-53.

⁵⁵ D. L. Smail, « Hatred as a Social Institution in Late-Medieval Society », *Speculum*, 76 (2001), 90-126 ; Idem, *The Consumption of Justice : Emotions, Publicity, and Legal Culture in Marseille, 1264-1423*, Ithaca 2003.

⁵⁶ K. Oschema, *Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund: Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution*, Cologne 2006.

⁵⁷ Voir par exemple C. Lansing, *Passion and Order : Restraint of Grief in the Medieval Italian Communes*, Ithaca-London 2008.

⁵⁸ Voir B. H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca-London 2006.

⁵⁹ Voir Ph. Buc, *Dangereux rituel : de l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris 2003 ; W. I. Miller, *Humiliation and Others Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*, Ithaca-London 1993, 99 ; S. D. White, « The Politics of Anger », dans *Anger's Past*, 127-52.

⁶⁰ Offenstadt, *Faire la paix*, 192-208.

⁶¹ C. S. Jaeger, « L'amour des rois : structure sociale d'une forme de sensibilité aristocratique », *Annales ESC*, 3 (1991), 547-71 et Idem, *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphia 1999. On trouvera un prolongement appliqué à la cour des comtes de Toulouse dans L. Macé, *Les Comtes de Toulouse et leur entourage, XI^e-XIII^e siècles. Rivalités, alliances et jeux de pouvoir*, Toulouse 2000, 251-84.

épistémologique reste certainement William Reddy. Dans son ouvrage *Navigation of Feeling*⁶², Reddy prend pour point de départ le changement de paradigme vis-à-vis de l'émotion afin d'embrasser deux questions majeures : la dimension politique dans l'histoire de l'affectivité et le changement historique en termes d'affect. L'outillage méthodologique qu'il élabore dans son ouvrage, largement réutilisable dans d'autres contextes, a précisément l'avantage de conférer aux émotions une capacité d'action sociale et politique. Il propose une lecture critique et approfondie de toutes les tendances récentes de l'étude des émotions, de la psychologie expérimentale à l'anthropologie, avant de forger ses outils d'analyse propres⁶³. Reddy, qui n'est pas un constructiviste, n'étudie pas seulement les discours et les cultures : sa propre définition de l'émotion, à vocation heuristique, est arrimée à une appréhension plus large du sujet (*self*)⁶⁴. Intéressé par ce que la parole ou le geste d'émotion peuvent *faire* sur le plan affectif, il élabore son concept clef, l'*émotif*, sur le modèle bien connu des performatifs de J. L. Austin. Les émotions sont impliquées dans la formulation des énoncés : quand nous parlons de nos émotions, nous les faisons entrer dans une relation dynamique avec ce que nous disons d'elles⁶⁵. Il en va de même avec nos gestes d'émotions : le fait de pleurer ou de manifester de la colère change l'état émotif de la personne qui pleure ou qui est en colère. D'une apparence descriptive (« je suis en colère ») qui cache une exploration de soi, l'émotif induit un changement intérieur et projette une intention relationnelle⁶⁶. Ainsi l'énoncé émotif est-il toujours un acte social. Les émotifs ont deux bénéfices immédiats pour l'historien des émotions : d'une part, ils englobent les *gestes d'émotion*, soit le langage du corps ; d'autre part, l'expression des émotions peut changer l'état de la personne qui les produit, ainsi que celui de son ou ses interlocuteur(s). Si je me mets en colère et que je dis : « je suis très en colère », cela peut susciter en l'autre la colère, que ce soit contre moi ou en accompagnement de la mienne. Ainsi, les émotifs changent l'état émotionnel de quatre façons : ils confirment, infirment, intensifient ou atténuent l'état émotionnel ressenti. Reddy attire l'attention sur les actes qu'accomplissent les émotifs, qu'il nomme *navigation*. La *navigation émotionnelle* inclut la gestion (*management*) contrôlée des affects (comprise comme l'utilisation des effets transformateurs des émotions, au nom d'une série de buts fixes), mais ne se réduit pas à elle : en explorant une émotion qui changera notre état (ou celui de notre interlocuteur), on ne sait pas forcément où cela nous mènera⁶⁷, on n'en connaît que le but. De cette façon, Reddy dépasse la dichotomie d'Althoff entre émotions spontanées et émotions contrôlées dans une lecture que l'on pourrait qualifier d'anti-fonctionnaliste dans la mesure où elle restitue aux émotions leur nature irréductible.

Par ailleurs, Reddy envisage la dimension politique de la capacité de l'expression émotionnelle à transformer le réel. Selon lui, les sociétés sont caractérisées par des *régimes émotifs* qui constituent les fondations nécessaires des régimes politiques. Ces régimes émotifs se composent d'une série d'émotions normatives et de rituels. Reddy rejoint là

⁶² W. M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.

⁶³ L'ensemble des concepts élaborés sont récapitulés dans Reddy, *Navigation*, 128-29.

⁶⁴ Reddy, *Navigation*, 94-95. Pour l'émotion, 94 : « Thinking through the research findings and the epistemological puzzles associated with emotions has forced us to conclude that emotions are not a bridge between body and mind, are not a set of hard-wired arousal systems, are not something radically distinct from reason or thought. (...) An emotion is a range of loosely connected thought material, formulated in varying codes, that has goal-relevant valence and intensity, that may constitute a « schema » (...) ; this range of thoughts tends to be activated together (...) but, when activated, exceeds attention's capacity to translate it into action or into talk in a short time horizon. (...) Are all such loosely aggregated thought activations to be considered « emotions »? My preliminary answer is yes. »

⁶⁵ Reddy, *Navigation*, 64.

⁶⁶ Reddy, *Navigation*, 111.

⁶⁷ Reddy, *Navigation*, 122.

la préoccupation de Peter et Carol Stearns qui, travaillant sur l'histoire des émotions au XIX^e siècle aux États-Unis, avaient inventé en 1985 le terme d'émotionologie (*emotionology*) pour décrire les « normes qu'une société ou un groupe définissable de la société maintient face aux émotions de base et leur expression appropriée, et les manières dont les institutions reflètent ou encouragent ces attitudes dans le comportement humain »⁶⁸.

Prenant appui sur les principes de navigation émotive et de régimes émotionnels, Reddy construit sa vision de la dimension politique des affects autour de trois notions : la liberté, la souffrance et l'effort émotionnels. La *liberté émotionnelle* apparaît comme la liberté de changer de but en réponse aux activations de pensée ambivalentes et déconcertantes, et de contester ainsi le règne des buts majeurs qui guident notre gestion affective : il s'agit donc d'une liberté permettant de vivre des expériences de conversion existentielle, aux antipodes des choix rationnels⁶⁹. La *souffrance émotionnelle* intervient quand des buts affectifs majeurs entrent en conflit, comme dans le cas de la torture politique (où s'affrontent le désir de survivre et celui de ne pas trahir ses proches), ou dans celui du sentiment amoureux non réciproque (qui conjugue le désir pour l'autre et le désir de respecter l'autre). Enfin, l'*effort émotionnel* consiste dans le fait de conserver un but ou un plan d'action malgré la souffrance qui résulte des conflits⁷⁰. L'idéal serait d'atteindre une liberté émotionnelle maximale, ce qui ne se fait évidemment pas sans souffrance, ni sans effort émotionnel. Reddy analyse par exemple le code de l'honneur comme un régime émotionnel qui dicte les comportements et les émotifs, imposant ainsi de la souffrance émotionnelle, mais dans un cadre où une certaine liberté émotionnelle reste possible. Il considère cette navigation affective comme une lutte politique qui doit permettre de mieux affronter les normes de la société⁷¹, voire de les transformer. Enfin, il évoque le cas des *refuges émotionnels* existant dans toute société pourvu qu'elle ne soit pas totalitaire, où l'on peut s'exprimer et naviguer à sa façon. Pour lui, ce qui motive dans certains cas le changement historique, c'est l'émancipation d'un refuge émotionnel qui devient majoritaire. Plus généralement, il décrit les sociétés comme des régimes émotionnels, des plus stricts, ceux qui ont une vision très normative des émotions qui exclut ou punit sévèrement ceux qui n'obéissent pas à leurs normes affectives communes, aux plus lâches qui laissent une grande liberté émotionnelle, permettant de changer son but dans la vie ou ses priorités. Reddy situe les démocraties libérales à mi-chemin entre le strict et le lâche, dans la mesure où elles semblent donner une grande liberté, mais où cette liberté est très restreinte par les conditions économiques et sociales⁷².

Une question essentielle relativement au traitement du changement historique en termes affectifs concerne la validité des styles affectifs : fonctionnent-ils au niveau d'une culture, d'une société donnée, ou au niveau plus élémentaire des groupes sociaux ? Les études plus anciennes – celle des Stearns, mais surtout celles de Huizinga ou de Lucien Febvre⁷³ – attribuent un style émotionnel à une société. Les exemples pourraient ici être

⁶⁸ P. N. et C. Z. Stearns, « Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards », *American Historical Review*, 90 (1985), 813.

⁶⁹ Reddy, *Navigation*, 122-23.

⁷⁰ Reddy, *Navigation*, 123-24.

⁷¹ Reddy, *Navigation*, 132-37.

⁷² On trouvera une application de la théorie redtienne des émotifs chez une historienne, elle aussi spécialiste d'histoire politique de la période révolutionnaire et qui pourtant ne se réclame pas de Reddy : S. Wahnich, *La Longue patience du peuple*, Paris 2008.

⁷³ Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge* ; L. Febvre, « La sensibilité dans l'histoire : les courants collectifs de pensée et d'action », dans *La sensibilité dans l'homme et dans la nature, 10e Semaine Internationale de Synthèse, 7-12 Juin 1938*, Paris 1943, 77-100.

multipliés, tels les travaux de Jean Delumeau⁷⁴ qui généralise à partir de ses résultats sur l'Église pour décrire l'Occident moderne comme une « cité assiégée » par la peur. La vision monolithique du style affectif propre à une époque va généralement de pair avec la vision ancillaire de l'émotion et avec une explication par des facteurs extérieurs des transformations historiques des styles émotionnels. Si pour Elias c'est avant tout la formation de l'État qui a façonné la vie affective de l'Occident, pour les Stearns c'est l'industrialisation qui explique le style affectif de l'ère victorienne⁷⁵. William Reddy pose le problème autrement avec la notion de « régime émotionnel » : c'est à un régime politique donné qu'il lie le style émotionnel dominant et à la souffrance causée par ce régime, sa transformation. Ce faisant, il confère une *causalité interne* au changement historique des styles affectifs : son concept d'émotif restitue cette causalité aux émotions elles-mêmes et à la dynamique propre qu'elles créent⁷⁶. Son approche permet de souligner le lien entre pouvoir et style émotionnel en même temps qu'elle met en lumière le pouvoir d'action des émotifs.

C'est dans la même direction que se développent les réflexions Barbara Rosenwein, qui étudie depuis plus de dix ans les émotions du haut Moyen Âge. Dès le début des années 2000, elle propose la notion de *communauté émotionnelle*, déployée ensuite dans son ouvrage éponyme⁷⁷. Pour elle, il s'agit d'embrasser autrement la diversité sociale et culturelle présente au sein d'une société en termes affectifs : les communautés émotionnelles se vivent dans toute société au pluriel. Ce sont « des groupes dans lesquels les gens adhèrent aux mêmes normes d'expression émotionnelle et valorisent ou dévalorisent les mêmes émotions ou constellations d'émotions »⁷⁸. Une communauté émotionnelle est alors un groupe dont les membres ont des buts, des intérêts, des valeurs et des enjeux communs ; il s'agit souvent d'une collectivité ou d'un groupe social, ou encore d'une « communauté textuelle » selon la définition de Brian Stock⁷⁹, créés et renforcés par des idéologies, des enseignements et des présupposés communs. Ces communautés sont caractérisées par des *constellations d'émotions*, par la façon dont le groupe en question valorise ou au contraire ne reconnaît pas du tout, certaines émotions⁸⁰. Selon Rosenwein, plusieurs communautés coexistent dans une même société et on peut les imaginer comme des cercles : un grand, à l'intérieur duquel on en trouve plusieurs autres plus petits, reliés ou non entre eux. Il y a donc une communauté émotionnelle qui surplombe les autres – une *communauté émotionnelle ascendante* qui est presque un équivalent du *régime émotionnel* de Reddy – lesquelles peuvent être considérées comme des *communautés subordonnées* révélant les possibilités et les limites de la communauté dominante. La théorie des communautés émotionnelles de Rosenwein et les idées de Reddy sur les transformations des styles et des régimes émotionnels nous permettent, aujourd'hui, d'étudier les émotions au sein d'une société à une époque donnée et d'envisager les conflits et les changements historiques en termes affectifs.

Conclusion

⁷⁴ J. Delumeau, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVII^e siècles)*, Paris 1983.

⁷⁵ P. N. Stearns, *American Cool : Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York 1994, 63.

⁷⁶ Reddy, *Navigation*, 258.

⁷⁷ Rosenwein, *Emotional Communities*. En amont, voir sur notre sujet B. H. Rosenwein, « Pouvoir et passion. Communautés émotionnelles en Francie au VII^e siècle », *Annales*, (58) 2003, 1271-92.

⁷⁸ Rosenwein, *Emotional Communities*, 2.

⁷⁹ Cf. B. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983.

⁸⁰ Rosenwein, *Emotional Communities*, 24-26, et pour les communautés ascendantes : 200.

Ces considérations préliminaires n'avaient assurément pas pour objectif de dresser un panorama exhaustif des propositions méthodologiques ni même des explorations historiographiques sur les émotions en politique. Sans doute une telle synthèse est-elle d'ores et déjà hors de portée. Notre intention première était de témoigner de la vitalité de ce champ de recherche, en relation étroite avec l'expérience contemporaine de la citoyenneté dans les démocraties libérales. Nous avons mis l'accent à la fois sur la genèse du renouveau actuel de l'étude de l'émotion en politique et sur un certain nombre de réflexions épistémologiques ou d'enquêtes qui nous ont paru particulièrement utiles et stimulantes pour l'historien(ne), y compris lorsque celui-ci/celle-ci est spécialiste de périodes aussi lointaines que le Moyen Âge. Dès lors, qu'il nous soit permis de penser que le changement de paradigme émotionnel est aujourd'hui suffisamment intégré aux sciences humaines et sociales pour que l'historien du politique puisse à son tour en faire son miel, sans pour autant renoncer à l'indépendance de la méthode historique : une révolution du regard qui ne révolutionne pas l'histoire mais lui restitue une part d'humanité, et donc de vérité, qui longtemps lui a fait défaut.