

Christine TAPPOLET

LES ÉMOTIONS ET LES CONCEPTS AXIOLOGIQUES*

La plupart des auteurs contemporains s'accordent pour affirmer que les émotions comportent nécessairement un élément cognitif. En particulier, les émotions sont souvent conçues comme présupposant, et ce nécessairement, un état mental dont le contenu est une proposition axiologique. Ainsi, pour certains, elles consistent, au moins partiellement, en des jugements ou des croyances axiologiques, tandis que pour d'autres, des pensées ou des interprétations axiologiques sont une condition nécessaire pour avoir des émotions. Le dénominateur commun de telles affirmations est que les émotions dépendent de la possession de concepts axiologiques : pour être capable d'éprouver une émotion, il faut posséder de tels concepts. En effet, pour avoir des états cognitifs dont les contenus sont propositionnels, il est nécessaire de posséder les concepts dont sont composées les propositions en question. Étant donné sa popularité, je nommerai ce type de thèse la « conception standard ¹ ».

* Une première version de cet article a été présentée au premier colloque de l'*European Society for Analytic Philosophy*. Je tiens à remercier David Brink, Monique Canto-Sperber, Roberto Casati, Philip Buekens, Olav Gjelsvik, Richard Glauser, Kevin Mulligan, Marc Neuberger, Amélie Rorty et Jean-Claude Wolf pour leurs commentaires.

1. Ce type de conception est en général vu comme remontant à Aristote (*Rhétorique*, livre II, sect. 2). Il faut noter toutefois que les définitions des émotions proposées par Aristote ne mentionnent pas explicitement un état cognitif. La colère, par exemple, est définie comme un

Un de mes buts, dans cet article, est d'évaluer les mérites de cette conception. Je suggérerai qu'en dépit de sa capacité à expliquer plusieurs intuitions importantes, elle n'offre pas une image entièrement satisfaisante des émotions. Comme nous le verrons, il y a des raisons de penser que les émotions ne présupposent pas nécessairement des états cognitifs dont les contenus sont des propositions axiologiques, de sorte que la possession de concepts axiologiques n'est pas requise pour éprouver une émotion.

En guise d'alternative, je suggérerai que certaines émotions au moins sont constituées par des états mentaux possédant des contenus non conceptuels portant sur des valeurs. En ce sens, il apparaît que les émotions sont semblables à des expériences perceptuelles (du moins pour autant que ces dernières ont des contenus non conceptuels). Tout comme les expériences perceptuelles nous permettent, si les conditions sont favorables, d'avoir non conceptuellement conscience de certaines propriétés des choses, telles que des couleurs ou des formes par exemple, il semble que nous puissions avoir non conceptuellement conscience de certaines valeurs en vertu de nos émotions².

Je commencerai par présenter la conception standard et ses différentes variantes. Toutefois, avant toute chose, il est nécessaire de considérer une question de méthode. Comme il a souvent été noté, il n'y a pas de consensus sur la question de savoir quels sont les états qui comptent comme émotions. Il n'est pas clair que les humeurs, telles que la mélancolie, ou les désirs soient à proprement parler des émotions (Rorty, 1978, p. 1-2). Je tenterai d'éviter cette difficulté en étudiant principalement des cas prototypiques tels que la peur ou la haine. De plus, je ne traiterai que des émotions qui sont des états occurrents, comme la peur que je ressens à un moment particulier, à une occasion particulière. Je ne considérerai pas les émotions dites dispositionnelles – ma peur des chiens en général par exemple – état qui peut en fait être considéré comme une disposition à éprouver des émotions occurrentes³.

désir de vengeance dû à un outrage apparent [*phainomenèn*] (*ibid.*, 1378a30-1). Pour les défenseurs contemporains de la théorie standard, cf. note 10. Il serait faux d'affirmer que tous les philosophes adoptent de manière unanime la conception standard. Parmi ses critiques contemporains, il faut nommer Gibbard (1990, p. 129 sq.), Rorty (1978), Morreal (1993), Deigh (1994, en particulier p. 839-841). Green (1992) admet que l'amusement ne comprend pas d'état propositionnel.

2. Pour la suggestion que les émotions partagent des traits importants avec les expériences perceptuelles, cf. Scheler, 1954 et Meinong, 1917. Plus récemment, De Sousa (1987) a insisté sur cette analogie.
3. Pour la distinction entre ces deux types d'états émotionnels, cf. Alston, 1967, p. 479.

La conception standard

Les contenus conceptuels

Ce qui caractérise la conception standard, c'est l'affirmation que les émotions sont des entités qui présupposent nécessairement la possession de concepts axiologiques, le contenu des états présupposés par les émotions étant d'ordre conceptuel⁴. Pour comprendre ce que cela implique, il nous faut déterminer ce que sont les contenus conceptuels.

La distinction entre contenus conceptuels et contenus non conceptuels vise principalement à rendre compte d'une différence intuitive entre certains types d'état, en particulier entre les expériences perceptuelles d'une part, les croyances ou les jugements d'autre part. Considérons par exemple l'expérience que j'ai quand je contemple une chaîne de montagnes dentelées et la croyance que ces montagnes sont dentelées. L'une et l'autre semblent avoir un contenu : toutes deux représentent, que ce soit correctement ou non, le monde comme étant d'une certaine manière. En particulier, ces deux états représentent les montagnes en question comme possédant certaines propriétés. Ceci est confirmé par le fait que les expériences perceptuelles et les croyances ont des conditions de correction : tout comme ma croyance peut être vraie ou fautive, mon expérience peut être véridique ou illusoire. Cette dernière est telle qu'elle est *de* montagnes dentelées ; elle représente les montagnes comme étant dentelées et elle n'est véridique que si ces dernières sont effectivement dentelées⁵. Quant à la croyance que ces montagnes sont dentelées, elle sera vraie dans les mêmes conditions, c'est-à-dire si et seulement si les montagnes en question sont vraiment dentelées. Les conditions de correction de mon expérience visuelle et de ma croyance sont les mêmes. Toutefois, il semble intuitivement plausible d'affirmer qu'avoir une expérience visuelle de montagnes dentelées et croire que ces montagnes sont dentelées sont deux choses différentes. Ces deux états semblent aussi différents l'un de l'autre qu'une photographie de la chaîne de montagnes et une phrase décrivant ces mêmes montagnes.

La thèse de ceux qui adoptent la distinction entre les contenus conceptuels et les contenus non conceptuels est que la différence entre les expériences perceptuelles et les croyances tient à ce que les premières ont des contenus non conceptuels, tandis que les contenus des secondes, comme ceux des

4. Ce point n'est pas toujours explicite. Cf. pourtant Armon-Jones, 1991, p. 32.

5. Notons que le contenu des expériences visuelles est en fait beaucoup plus riche : mon expérience ne représente pas seulement les montagnes comme dentelées, mais aussi comme ayant une certaine couleur, comme étant à une certaine distance, etc.

jugements, entre autres, sont conceptuels⁶. Cette thèse est en général considérée comme équivalente à l'affirmation que, pour avoir des expériences perceptuelles, il n'est pas nécessaire de posséder ou d'employer des concepts, tandis que ce qui caractérise les états tels que les croyances, c'est que, pour en avoir, le sujet a besoin de posséder et d'employer les concepts pertinents. En effet, il est plausible d'affirmer que le contenu d'un état ne peut être conceptuel que si le sujet emploie et donc possède les concepts en question. En d'autres termes, bien qu'il soit possible que j'aie l'expérience visuelle de montagnes dentelées sans posséder les concepts *montagne* et *dentelé*, il est nécessaire que je possède ces concepts pour croire que les montagnes sont dentelées.

Mais qu'est-ce que posséder un concept ? La réponse à cette question dépend de ce que l'on entend par « concept ». Une différence importante entre les états perceptuels et les croyances consiste en ce que contrairement aux premiers, les secondes peuvent être utilisées dans des raisonnements. C'est en fait une caractéristique des croyances d'un sujet qu'elles forment un réseau inférentiel complexe (cf. Crane, 1992, p. 144 sq.). Comme de nombreux philosophes l'ont noté, il est nécessaire de postuler des éléments de contenu pour rendre compte des raisonnements. Ainsi, pour expliquer le raisonnement qui va des croyances que *a* est *F*, que *b* est *F* et que *a* n'est pas identique à *b*, vers la conclusion qu'au moins deux choses sont *F*, il semble nécessaire d'affirmer que le contenu de ces croyances est structuré : les deux premières croyances doivent contenir *F* comme un élément⁷. Si le but est de tenir compte de la différence intuitive entre les expériences perceptuelles et les états du type des croyances, la meilleure manière de concevoir les concepts est d'affirmer qu'il s'agit des éléments des contenus qui rendent compte du pouvoir inférentiel des croyances et des autres états mentaux jouant un rôle dans les raisonnements⁸. Dans cette perspective, les concepts sont les « constituants inférentiellement pertinents » des contenus de croyances (et des autres états mentaux entrant dans des relations inférentielles), pour reprendre la formule de Tim Crane (*ibid.*, p. 147)⁹.

6. Pour la thèse que les expériences perceptuelles ont des contenus non conceptuels, cf. Evans, 1982, p. 122-129 et p. 154-160 ; Peacocke, 1992 ; Crane, 1992.

7. Cet exemple est tiré de Crane, 1992.

8. Notons que les désirs sont en général aussi considérés comme ayant des contenus conceptuels. La différence entre le désir que *p* et la croyance que *p* serait une différence dans la direction d'ajustement, le monde s'ajustant au désir, tandis que la croyance s'ajuste au monde.

9. Cette suggestion remonte à Evans, 1981, p. 132.

Étant donné cette conception de ce qu'est un concept, il est possible de définir la possession de concept comme suit : un sujet possède un concept si et seulement si certains de ses états mentaux ont un contenu constitué en partie par le concept en question, ce contenu déterminant, conjointement avec les autres constituants, le pouvoir inférentiel de ces états. Ainsi, pour posséder le concept *montagne*, il faut entretenir des croyances portant sur les montagnes, croyances dont la place dans le réseau inférentiel de croyances du sujet est déterminée en partie par le concept *montagne*. Comme un état a un contenu conceptuel si et seulement si le sujet se trouvant dans cet état possède les concepts en question, on peut définir le contenu conceptuel comme suit : un état mental a un contenu conceptuel – cet état sera conceptuel – si et seulement si le fait que le sujet se trouve dans cet état a pour conséquence que le contenu de l'état a des constituants inférentiellement pertinents. Par contre, un état aura un contenu non conceptuel si et seulement si le sujet se trouvant dans cet état n'a pas besoin de posséder les concepts en question : le contenu en question n'a pas de constituants inférentiellement pertinents, ce qui implique que l'état n'a pas besoin de se trouver pris dans un réseau d'inférences (*ibid.*, p. 149).

Notons que, même si j'ai présenté la notion de contenu non conceptuel en me basant sur le cas des expériences perceptuelles, ceci n'implique pas qu'il soit nécessaire à mon propos que les expériences perceptuelles aient vraiment un contenu non conceptuel. Pour la critique de la conception standard, il est suffisant de comprendre la notion de contenu conceptuel, que l'on accepte ou non qu'il existe des contenus non conceptuels. Quant à la partie constructive de mon argument, elle présuppose simplement qu'il y a des contenus non conceptuels, quelle que soit la nature du contenu des expériences perceptuelles.

Les variantes de la conception standard

Avec ces définitions en tête, nous pouvons revenir à la question des émotions. Comme nous l'avons vu précédemment, la conception standard des émotions affirme que ces dernières présupposent nécessairement certains concepts axiologiques. Croire ou juger qu'un chien est dangereux et avoir peur d'un chien serait comparable en ce que pour être dans un de ces états, il est nécessaire de posséder le concept *dangereux*.

Il existe différentes versions de la conception standard. Un premier choix s'opère au niveau du type d'état mental conceptuel affirmé être nécessairement présupposé. Les émotions ont été conçues comme dépendant nécessairement de pensées axiologiques, de croyances axiologiques, de jugements axiologiques, de perceptions de quelque chose comme tombant sous un

concept axiologique, et, plus récemment, de l'acceptation d'une pensée axiologique ou d'interprétations (« *construals* » en anglais) axiologiques¹⁰. Il est évidemment possible de combiner ces variantes en affirmant par exemple que différents types d'état peuvent être présupposés par différents types d'émotion¹¹.

Parmi ces différents états conceptuels, on peut distinguer deux types principaux : ceux qui impliquent un engagement quant à la vérité et ceux qui n'impliquent pas un tel engagement. Les jugements et les croyances sont des exemples du premier type, car lorsqu'on juge ou qu'on croit qu'une chose est le cas, on s'engage quant à la vérité de ce que l'on juge ou croit. Toutefois, on peut simplement envisager une proposition sans s'engager au sujet de sa vérité, comme quand on imagine un certain état de choses sans nécessairement croire qu'il est réel. D'après certains, comme Robert Roberts (1988) et Claire Armon-Jones (1991, p. 36), les interprétations sont des exemples de ce second type d'état : d'après ces auteurs, quand on interprète quelque chose comme ayant la propriété d'être dangereux, par exemple, on ne s'engage pas sur la vérité de la proposition en question ; c'est comme supposer que quelque chose est dangereux, alors que l'on pense que la chose n'est peut-être pas dangereuse, ou même que l'on croit qu'elle ne l'est pas.

Il existe aussi différentes possibilités quant à la relation entre l'émotion et l'état conceptuel en question. La version la plus simple consiste à affirmer que les émotions consistent en des états dont le contenu est une proposition axiologique¹². Ainsi, avoir peur de quelque chose équivaldrait à être dans un état ayant comme contenu la proposition que cette chose est dangereuse pour moi ou un de mes proches¹³. La difficulté avec ce type de variante de la conception standard, c'est qu'il ne semble pas suffisant d'avoir un état mental ayant un contenu axiologique conceptuel pour éprouver une émotion. Par exemple, celui qui croit ou juge qu'une chose est dangereuse ne ressent pas

10. Pour les jugements axiologiques, cf. Bedford, 1956/57 ; Solomon, 1976, p. 185-187 et Nussbaum, *supra*, p. 19-32 ; pour les croyances axiologiques, cf. Lyons, 1980, p. 207 et Nash, 1987 ; pour les pensées axiologiques cf. Budd, 1985, chap. 1 ; Greenspan, 1988, p. 17 sq. et Morreal, 1993. Notons que ce dernier admet que certaines émotions ne sont ni intentionnelles, ni conceptuelles. Pour la perception de quelque chose comme tombant sous un concept axiologique, cf. Alston, 1967. Pour les acceptations, cf. Greenspan, 1992. Pour les interprétations axiologiques, cf. Roberts, 1988 et Armon-Jones, 1991, p. 31 sq.

11. Cf. Oakley, 1992, pour une telle suggestion.

12. Cf. Solomon, 1976, p. 185-187, et plus récemment Nussbaum, *supra*, p. 19-32. Pour ces auteurs, les émotions ne sont rien d'autre qu'un type de jugement axiologique.

13. Pour simplifier, je n'utiliserai plus la qualification « pour moi ou un de mes proches » dans ce qui suit.

de ce fait une émotion de peur (cf. Armon-Jones, 1991, p. 17 ; Green, 1992, p. 62-63)¹⁴.

D'une manière plus plausible, les émotions sont en général conçues comme comportant d'autres ingrédients. Parmi eux, on trouve des états qualitatifs, des états physiologiques, et finalement des désirs ou au moins des dispositions à agir¹⁵. D'après ce type de variante, de la conception standard, la peur de quelque chose présupposerait nécessairement un état ayant comme contenu conceptuel qu'une chose est dangereuse, mais cet état serait accompagné d'un état qualitatif (par exemple la souffrance), d'un état physiologique particulier (une montée d'adrénaline), d'un désir (comme celui de se soustraire au danger) ou d'une disposition (comme celle de se cacher ou de courir).

Notons finalement que la relation entre les ingrédients peut être conçue de différentes manières : il est possible d'affirmer soit que l'état conceptuel est le ou un constituant de l'émotion, soit que l'état conceptuel est la cause d'autres états, qui comptent comme émotions du fait de leur cause. Ainsi, on peut dire que la croyance qu'une chose est dangereuse est le ou un constituant de la peur, tout comme on peut dire que la peur est un état de souffrance causé par la croyance qu'une chose est dangereuse. Dans les deux cas, toutefois, celui qui éprouve une émotion doit posséder certains concepts axiologiques.

Il faut souligner que la thèse qui veut que les émotions présupposent la possession de concepts se distingue de l'affirmation que les objets des émotions sont nécessairement propositionnels. Il est possible que les émotions aient des objets propositionnels – avoir peur de *x* est en fait avoir peur que *p* – sans qu'elles comportent nécessairement des états portant sur des propositions axiologiques. En effet, on peut affirmer que les propositions qui apparaissent dans la clause relative ne sont pas toutes axiologiques. De la même manière, on peut dire que les émotions présupposent nécessairement des états ayant un contenu axiologique d'ordre conceptuel tout en niant que les objets des émotions sont nécessairement propositionnels. Il est possible que la peur de *x* ne soit pas réductible à la peur que *p*, bien que la peur de *x* présuppose nécessairement un état ayant comme contenu conceptuel que *x* est dangereux.

Un second point qu'il vaut la peine de noter, c'est que la thèse que les émotions présupposent nécessairement la possession de concepts axiolo-

14. Mais cf. Nussbaum, *supra*, p. 19-32 pour une réponse.

15. Pour les états qualitatifs, cf. Budd, 1985 et Greenspan, 1988, p. 4 ; pour les états physiologiques, cf. Lyons, 1980, p. 207 ; pour les désirs, cf. Green, 1992.

giques est distincte de la thèse que les émotions sont basées sur des états cognitifs. En effet, de tels états cognitifs peuvent ne pas être axiologiques ; et ils peuvent aussi avoir des contenus non conceptuels. Dire que les émotions ont des bases cognitives, c'est simplement affirmer que pour éprouver une émotion, il est nécessaire d'avoir quelque état cognitif. Ainsi, pour avoir peur d'un chien, il faut avoir certains états portant sur le chien, comme la perception de ce chien, par exemple. Mais affirmer cela n'équivaut pas à dire qu'il faut que je possède le concept de danger ou que les objets des émotions sont propositionnels ; on peut accepter que les émotions soient basées sur des états cognitifs tout en niant qu'elles prennent nécessairement une proposition comme objet.

Les vertus de la conception standard

Quel est l'attrait de la conception standard ? Cette conception peut être considérée comme une réponse aux problèmes posés par l'assimilation des émotions à des états qui n'ont pas de contenu, tels que, semble-t-il, les frissons ou les chatouillements¹⁶. Comme il est largement reconnu, une telle assimilation revient à négliger le caractère intentionnel des émotions – les émotions portent en général sur quelque chose – et ne peut tenir compte du fait que nous évaluons les émotions, au sens où nous les jugeons appropriées ou inappropriées¹⁷. De plus, l'assimilation des émotions à des sensations ne permet pas de démarquer les différents types d'émotion (cf. Bedford, 1956/7, p. 282-283 ; Alston, 1967, p. 482 et Green, 1992, p. 32).

Si les émotions sont constituées, au moins partiellement, par des états conceptuels, il est naturel d'affirmer qu'elles sont intentionnelles, étant donné l'intentionnalité des états conceptuels impliqués. Le fait que la croyance qu'un chien est dangereux porte sur le chien implique que ma peur elle-même porte sur le chien, du moment que cette croyance est constitutive de ma peur. Il faut toutefois noter que la situation n'est pas aussi claire dans le cas de la variante de la théorie standard qui veut que les états conceptuels soient les causes d'états qualitatifs, ces derniers comptant de ce fait comme émotions. En effet, à proprement parler, de tels états ne seraient pas intentionnels ; les émotions ne seraient pas elles-mêmes intentionnelles.

16. Une telle assimilation est souvent conçue comme remontant à Descartes ([1649], 1988).

17. Pour ce type de critique contre les théories assimilant les émotions à des sensations, cf. Bedford, 1956/57, p. 296 ; Alston, 1967, p. 485. Pour le point concernant l'intentionnalité, voir Alston, 1967, p. 482.

De la même manière, si les émotions présupposent nécessairement des états conceptuels, il est possible de rendre compte du fait que nous les évaluons quant à leur caractère approprié ; en effet, les états conceptuels peuvent être eux-mêmes évalués. Ainsi, une émotion appropriée pourrait être définie comme étant telle qu'elle comporte une croyance vraie. Si l'on suppose que la peur implique nécessairement la croyance que la chose est dangereuse, cette émotion pourra être dite appropriée si et seulement si la croyance est vraie. Il s'agit là de ce que dirait un adepte de la version de la théorie standard selon laquelle les émotions présupposent des états conceptuels comportant un engagement à l'égard de la vérité. Notons qu'il semble difficile de donner une explication aussi simple si les états conceptuels en question sont conçus comme ne comportant pas d'engagement à l'égard de la vérité. Si les interprétations n'impliquent pas d'engagement à l'égard de la vérité, leur évaluation ne dépend pas de la question de savoir comment sont les choses : il peut être approprié d'interpréter quelque chose comme ayant une certaine propriété alors qu'elle ne l'a pas.

Un troisième avantage de la théorie standard est que, contrairement à celle qui assimile les émotions à des sensations, elle permet, du moins dans certaines versions, de distinguer aisément les différents types d'émotion. La différence entre la peur et la colère, par exemple, ne dépendra pas seulement de ce qui est ressenti ; si l'on suppose que les émotions sont constituées par des croyances axiologiques, on pourra affirmer que la peur comporte la croyance qu'une chose est dangereuse, tandis que la colère comporte la croyance que l'on a été offensé (cf. Alston, 1967, p. 481 ; Green, 1992, p. 32).

Nous verrons qu'en fait la conception standard n'est pas la seule à posséder ces trois vertus : il existe une autre conception des émotions qui permet de tenir compte de l'intentionnalité et du caractère évaluable des émotions tout en permettant de régler le problème de la démarcation des types d'émotions.

Quatre objections

Les émotions des animaux

Une première objection, que l'on peut avancer contre la conception standard, est que si cette conception est correcte, il faudrait nier que les animaux ont des émotions, étant donné qu'il ne semble pas que ces derniers possèdent des concepts¹⁸. Or, ceci n'est guère plausible : il est évident que la plupart des

18. Cf. Morreal, 1993, pour le même type de considérations. Ce dernier nie toutefois que les peurs instinctives soient intentionnelles. Pour le cas des expériences perceptuelles, cf. Evans, 1982, p. 124.

animaux sont capables d'éprouver des émotions de certains types, tels que la peur et la colère, et peut-être aussi la tristesse, l'amour, la joie.

La réponse principale à cette objection consiste à nier que les animaux soient dépourvus de concepts. Il s'agit là d'une question délicate. Toutefois, si l'on pense aux cas d'animaux dont le comportement est beaucoup plus simple que le nôtre, il n'est guère plausible d'affirmer qu'ils possèdent des concepts, et encore moins des concepts axiologiques. Il est peu vraisemblable que de tels êtres soient capables de juger ou de croire qu'une chose est dangereuse ou offensante, et encore moins qu'ils soient à même d'interpréter une chose comme ayant ces propriétés. La raison en est qu'il ne semble pas que leurs états mentaux forment des réseaux inférentiels, ne fût-ce que parce qu'ils ne possèdent pas de capacités linguistiques. Et comme nous l'avons vu, la présence de tels réseaux est nécessaire à la possession de concepts.

Des considérations similaires s'appliquent aux enfants, en particulier aux nouveau-nés. Ces derniers semblent en effet être capables d'éprouver des émotions avant d'avoir acquis les concepts axiologiques en question. Ils ont peur de certains bruits bien avant qu'ils semblent posséder le concept de danger, par exemple (Morreal, 1993, p. 361).

Si ce qui précède est correct, il y a une asymétrie entre la possession de concepts et la capacité à éprouver des émotions. Cela suggère qu'au moins pour le type d'émotion que nous attribuons aux animaux et aux nouveau-nés, comme la peur ou la colère, la conception standard doit être rejetée. Par conséquent, nous devrions préférer une théorie des émotions qui, à qualités égales, est compatible avec l'attribution d'émotions à des êtres ne possédant pas de concepts.

Les émotions irrationnelles

Une difficulté plus importante de la conception standard tient au fait que des émotions peuvent être irrationnelles¹⁹. Montaigne (1588, livre II, chap. XII) mentionne l'exemple suivant :

« Qu'on loge un philosophe dans une cage de menus filets de fer cler-semez, qui soit suspendue en haut des tours de nostre Dame de Paris, il verra par raison évidante qu'il est impossible qu'il en tombe, et si, ne se sçauroit garder [...] que la veuë de cette hauteur extreme ne l'espouvante et ne le transisse. »

19. De tels cas ont été avancés par Rorty, 1978 et Greenspan, 1988, contre la thèse que les émotions comprennent des jugements axiologiques. Cf. aussi Deigh, 1994, p. 837.

Si, en suivant Montaigne, nous admettons que le philosophe a peur, il apparaît que ce que nous avons là est le cas d'une personne qui éprouve une émotion de peur alors qu'elle a la croyance justifiée et vraie qu'elle n'est pas en danger. Étant donné sa croyance, il semble peu plausible de lui attribuer la croyance ou le jugement qu'elle est en danger : cela reviendrait à lui attribuer des croyances contradictoires²⁰. Mais à ce moment-là, il est faux d'affirmer que la peur comporte nécessairement la croyance ou le jugement que le sujet est en danger²¹.

De tels cas sont comparables aux illusions perceptuelles, comme par exemple l'illusion dite de Müller-Lyer. Quand nous regardons les deux lignes, nous les percevons comme étant de longueur différente, et ce en dépit du fait que nous savons parfaitement qu'elles ont la même longueur. Ainsi, le contenu de l'expérience perceptuelle est *p*, tandis que nous croyons que non-*p*. Ceci suggère que l'expérience perceptuelle a un contenu d'un type différent de celui de la croyance (Crane, 1992). Plutôt que d'attribuer des croyances contradictoires, il semble préférable d'admettre que l'expérience ne comporte pas de croyance. C'est pourquoi lorsque quelqu'un a peur d'une chose tout en croyant fermement que cette chose n'est pas dangereuse, il n'y a pas lieu de dire qu'il entretient des croyances contradictoires quant au danger.

À cette objection, un avocat de la conception standard peut opposer trois réponses. La première consiste à dire que, s'il est vrai que le philosophe ne croit pas qu'il est en danger, alors il est faux de lui attribuer de la peur ; ce qu'il éprouve, ce sont simplement des manifestations physiologiques, un tremblement par exemple, et peut-être des états qualitativement identiques à ceux qu'il aurait éprouvés s'il avait vraiment eu peur. Quel que soit l'attrait d'une telle réponse pour celui qui adopte la conception standard, elle n'est pas convaincante. Il n'est pas plausible d'affirmer qu'en dépit du fait qu'il tremble, qu'il est pâle, qu'il se sent mal et qu'il a peut-être même le désir de sortir de la cage, le sujet n'a pas peur. L'absence de croyance axiologique ne semble pas suffisante pour nier qu'il s'agit d'un cas de peur.

Ceci nous mène à la deuxième réponse, à savoir l'affirmation que les émotions irrationnelles comportent des croyances inconscientes. L'idée est que, bien qu'il se sache en sécurité, le philosophe croit qu'il est en danger ;

20. On peut penser que, du moment qu'il y a irrationalité, il y a des croyances contradictoires. Toutefois, contre cela on peut noter que l'appellation convenue de ce type d'émotion peut fort bien être biaisée.

21. Par souci de simplicité, je laisserai cette qualification de côté et ne discuterai que du cas de la croyance.

mais sa croyance est inconsciente en ce sens qu'il n'en a pas conscience et qu'elle est isolée inférentiellement des autres croyances qu'il entretient. La difficulté principale de cette deuxième réponse est qu'elle est en tension avec l'explication de l'intentionnalité offerte par la conception standard. Comme nous l'avons vu, la thèse est que les émotions portent sur un objet parce qu'elles comportent des états intentionnels. Par conséquent, la peur du philosophe serait intentionnelle du fait de la croyance inconsciente qu'il est en danger. Si tel est le cas, la question qui se pose est de savoir comment le philosophe sait quel est l'objet de son émotion, puisque sa croyance est inconsciente. Pour avoir conscience de l'objet de sa peur, il devrait avoir conscience de sa croyance. De toute évidence, il est non seulement possible que le philosophe sache qu'il a peur de la situation dans laquelle il se trouve, mais il est aussi probable qu'il sait de quoi il a peur. Si celui qui adopte la conception standard souhaite expliquer l'intentionnalité des émotions sur la base des états conceptuels présupposés par les émotions – et il ne semble pas qu'il y ait d'autre explication possible – il ne peut pas affirmer que ces états conceptuels peuvent être inconscients²².

La troisième réponse consiste à affirmer que l'objection ne touche pas les versions de la conception standard qui considèrent que les états conceptuels impliqués ne comportent pas d'engagement à l'égard de la vérité. En fait, de tels cas fournissent la motivation principale pour adopter ce type de version. Dans une telle perspective, le philosophe ne croit pas qu'il est en danger, mais interprète la situation comme étant dangereuse, par exemple. Comme un tel état n'implique pas la croyance que la situation est dangereuse, il n'y a pas d'irrationalité (Greenspan, 1988 ; Armon-Jones, 1991). La présence d'états de ce type n'implique évidemment pas la croyance qu'il n'y a pas de danger, mais elle est compatible avec cette croyance. Le cas est analogue à celui de la supposition : il est possible et rationnellement acceptable de croire que *p* et supposer que non-*p*. Ainsi, on n'attribuerait pas de croyances contradictoires à l'homme dans la cage.

Contre une telle réponse, il faut noter qu'il ne semble pas y avoir de raison d'attribuer un tel état au philosophe. Quelle serait une telle raison ? Sûrement pas la croyance qu'il n'est pas en danger. Et, à moins que l'on accepte déjà la thèse discutée, ce n'est pas non plus sa peur qui donne une raison pour affirmer qu'il interprète la situation comme dangereuse. Ce ne peut pas non plus être une tentative d'agir en fonction de sa peur. S'il y a une tentative de cette sorte, le fait que le philosophe interprète la situation

22. Pour d'autres arguments contre cette réponse, cf. Rorty, 1978, p. 115 et Greenspan, 1988, p. 19.

comme dangereuse serait insuffisant pour expliquer son action. En effet, si je suppose que *p* pour en déterminer les conséquences, alors que je sais que *p* est faux, il serait erroné de s'attendre à ce que j'agisse en fonction de ma supposition. Peut-être que d'autres raisons existent. Toutefois, il faut admettre que les raisons les plus prometteuses ne sont pas suffisantes. Évidemment, il se peut que le philosophe ait ce type d'état en dépit du fait qu'il n'y a pas de raison pour le lui attribuer. Mais même si c'est là une possibilité, il faut reconnaître qu'il n'est pas, dans ce cas, plausible d'affirmer qu'un tel état est une condition nécessaire pour éprouver de la peur.

Contrairement à l'objection précédente contre la conception standard, la portée de la dernière est plus grande : en plus des peurs irrationnelles et aussi des peurs phobiques, il faut souligner que beaucoup de types d'émotion peuvent donner lieu à des cas d'émotions irrationnelles. De bons candidats sont le dégoût, l'amusement, l'amour, la joie, le souci, la haine, la colère ou la honte. Nous connaissons tous des cas dans lesquels nous sommes dégoûtés par une chose alors que nous sommes convaincus que l'objet de notre dégoût n'est pas dégoûtant. De la même manière, c'est un fait notoire que l'on peut aimer une personne tout en croyant que l'objet de notre amour est dénué de valeur, de sorte qu'il ne mérite pas notre amour. Les mêmes considérations valent pour les autres types d'émotion mentionnés. Pour tous ces types d'émotion, il semble vraiment peu plausible d'affirmer que, quand nous les éprouvons, il est nécessaire que nous croyions ou jugions que l'objet de notre émotion a une certaine propriété axiologique ou que nous interprétions cet objet comme tel. Une telle conclusion se distingue de la conclusion plus générale qui veut qu'aucun type d'état conceptuel ne soit présupposé par les émotions – nous n'avons peut-être pas considéré tous les types d'états possibles. Pourtant, dans la mesure où les principaux types d'états mentionnés dans la littérature ont été considérés, il y a de bonnes raisons de penser que la conception standard est insatisfaisante.

L'isolement inférentiel

L'objection précédente à la conception standard en suggère une troisième. Nous avons vu que la raison pour laquelle nous devons attribuer des contenus composés de concepts à certains états est que ces états entretiennent des relations inférentielles les uns avec les autres. Par conséquent, on peut affirmer que, si les émotions comportaient des états dont le contenu est conceptuel, elles devraient elles aussi être prises dans un réseau inférentiel. Mais, comme le suggère le cas des émotions irrationnelles, certaines émotions sont isolées : elles ne font pas partie d'un réseau inférentiel. Or,

nous l'avons vu, une telle appartenance est nécessaire à l'attribution de contenus conceptuels²³.

Considérons à nouveau le cas du philosophe dans sa cage. Ce dernier éprouve de la peur, alors qu'il a de bonnes raisons de croire qu'il n'y a pas de danger : il croit que la cage en fer qui le porte est suffisamment solide, que si le fer est suffisamment solide, la cage ne se cassera pas et que, si tel est le cas, il ne court pas le risque de tomber. Ce qui caractérise la peur du philosophe, c'est sa résistance à l'égard des raisons. Notons aussi que, dans ce cas, la peur n'est pas induite par des croyances qui justifieraient la croyance que la situation est dangereuse : l'émotion peut être éprouvée en l'absence de telles raisons.

De la même manière, il ne semble pas qu'il y ait de relations inférentielles allant d'une émotion de peur à d'autres états. La peur du philosophe ne le conduit pas à entretenir certaines croyances, ou à effectuer certains jugements, dont le contenu serait impliqué par l'état conceptuel que comporte l'émotion. Il n'est pas nécessaire que le philosophe croie qu'au moins une chose est dangereuse ou peut être interprétée comme dangereuse, par exemple.

Les relations imposant une structure conceptuelle peuvent-elles s'établir entre différentes émotions ? Il semble que la réponse soit à nouveau négative : affirmer que, pour avoir peur, le philosophe doit éprouver d'autres émotions n'est guère plausible. Comme il a peur, il est vraisemblable qu'il espère pouvoir sortir de la cage ; mais il est clair que cet espoir n'est pas nécessaire à l'émotion de peur.

D'une manière générale, c'est un trait distinctif de la plupart des types d'émotion que leurs occurrences font preuve de résistance à l'égard des raisons que l'on possède. L'amour en est un exemple, mais aussi la colère ou la haine. Cette objection a donc une portée relativement large. Toutefois, elle ne vise pas les versions de la conception standard selon lesquelles les émotions sont des états causés par des états conceptuels. En effet, selon une telle conception, il n'y a pas de raison de s'attendre à ce que les émotions soient prises dans un réseau inférentiel.

Contre cette objection, le défenseur de la conception standard soutiendra que, dans certains cas, nos émotions sont influencées par les croyances que nous avons. Si le philosophe apprend qu'en fait la cage est posée sur le sol, il n'aura vraisemblablement plus peur de tomber. Il semble donc que sa peur dépende de la croyance que la cage se trouve suspendue dans le vide. N'y a-

23. Cf. Crane, 1992, pour ce type d'argument dans le cas des expériences perceptuelles.

t-il pas là une relation inférentielle entre cette croyance et l'état conceptuel que comporterait la peur ? Ceci est loin d'être clair. Il ne semble pas que la croyance que l'on se trouve dans une cage suspendue dans le vide implique que l'on croie être danger²⁴. En apprenant qu'il ne se trouve plus suspendu dans le vide, l'homme dans la cage n'infère pas qu'il se trouve hors de danger – chose qu'il croyait déjà auparavant, d'ailleurs. Il est bien vrai que, s'il ne croyait pas que la cage était suspendue dans le vide, il n'éprouverait sans doute pas de peur ; mais la relation entre ces deux états ne semble pas être une question d'inférence, mais de dépendance causale. La croyance en question forme la base cognitive de l'émotion, mais elle n'implique pas un état conceptuel ayant un contenu axiologique et dont serait composée l'émotion.

Le contenu analogique

Une quatrième objection peut être faite à la conception standard : s'il est vrai que les émotions comportent des états possédant un contenu, il ne semble pas que ce contenu soit conceptuel, mais analogique.

Qu'est-ce qu'un contenu analogique ? Dans le domaine de la perception, est analogique un contenu qui peut varier de manière continue en fonction des variations d'une magnitude perceptible. En simplifiant une définition due à Christopher Peacocke (1992, p. 68), on peut dire qu'un contenu est analogique si et seulement si il y a une dimension de variation dans quelque magnitude perceptible telle que, pour chaque paire de points sur cette dimension, il peut y avoir une différence correspondante dans le contenu²⁵. Comme exemple, on peut citer le cas de l'expérience des couleurs : pour toutes les différences de couleurs, il peut y avoir une différence dans le contenu de l'expérience. En d'autres termes, nous pouvons avoir une expérience différente pour chaque variation de couleur. Ceci implique que les contenus possibles de telles expériences ne sont pas limités par les concepts de couleur que nous possédons. Par conséquent, il ne semble pas que de tels contenus comportent des concepts ; ils sont non conceptuels.

Cette définition s'applique aussi aux émotions. Il semble en effet qu'il y ait une dimension de variation telle que pour tous les deux points sur cette

24. De manière générale, il semble douteux qu'il puisse y avoir des inférences allant de croyances non axiologiques à des croyances axiologiques.

25. En fait, pour que soient possibles des différences dans la magnitude perceptible qui ne sont pas perçues, il faut affaiblir la définition. On pourrait dire que c'est seulement pour presque tous les deux points sur la dimension de variation de la magnitude perceptible qu'il y a une différence correspondante au niveau du contenu.

dimension il puisse y avoir une différence en ce qui concerne les émotions. La dimension en question est l'intensité des valeurs tandis que la différence au niveau des émotions porte sur leur intensité. L'idée est que les émotions varient quant à leur intensité et que ces variations correspondent à des variations de l'intensité des valeurs.

Cette suggestion présuppose que les émotions ont un contenu axiologique ou sont au moins partiellement constituées par un état ayant un tel contenu²⁶. Ainsi, une émotion de peur à l'égard d'une certaine chose a comme contenu, ou est partiellement constituée par un état qui a comme contenu que cette chose est dangereuse. Elle est appropriée si et seulement si la chose est dangereuse, tout comme l'expérience d'une chose comme rouge est correcte si et seulement si la chose est rouge. Or, c'est un trait distinctif des valeurs qu'elles varient en intensité : un danger peut être plus ou moins grand, par exemple. Ce qui est frappant, c'est que ces variations au niveau des valeurs semblent rendre appropriées des variations dans l'intensité des émotions. Une peur intense est appropriée face à un danger important, tandis qu'une peur légère sera appropriée par rapport à un danger de moindre importance. Et il semble qu'à chaque différence de degré de danger corresponde une différence dans l'intensité de la peur.

Contrairement aux objections précédentes, celle-ci est entièrement générale : toutes les émotions admettent des variations d'intensité. Si l'on accepte que les émotions ont un contenu, ou comportent nécessairement un état possédant un contenu, on doit conclure, semble-t-il, que ce contenu n'est pas d'ordre conceptuel. Plus précisément, il n'est pas nécessaire de posséder des concepts axiologiques pour être en mesure de ressentir une émotion.

Les émotions comme perceptions

Les quatre objections qui viennent d'être développées nous donnent de bonnes raisons de penser que les émotions ne comportent pas nécessairement de concepts axiologiques. Faut-il admettre que les émotions ne sont pas intentionnelles ? Conclure de la sorte équivaldrait à ignorer une possibilité importante : les émotions pourraient être, ou comporter, des états possédant un contenu non conceptuel. En fait, c'est justement ce qui découle des objections faites à la conception standard.

26. « Intentionnalité » ne se réfère pas à l'opacité générée par certains contextes. Il n'est pas clair que la conception non conceptuelle puisse rendre compte de l'opacité supposée des émotions : elle se verra probablement forcée de nier qu'il y ait une telle opacité (cf. Ogien, 1993, chap. 5).

Comme nous l'avons vu, il faut admettre que les émotions comportent nécessairement des états possédant un contenu pour rendre compte du fait qu'elles portent sur des objets et qu'elles peuvent être dites appropriées ou non appropriées. Or, si les objections exposées plus haut sont correctes, ce contenu n'est pas conceptuel, mais non conceptuel. En effet, si des êtres ne possédant pas de concepts peuvent éprouver des émotions, alors que celles-ci ont des conditions de correction, le contenu des émotions, ou des états constituant les émotions, doit être non conceptuel. De même, la meilleure manière de rendre compte des émotions irrationnelles ainsi que de l'isolement inférentiel de certaines émotions, est de supposer que les émotions comportent des contenus non conceptuels ou des états possédant de tels contenus. Comme nous l'avons vu, la conclusion de la dernière objection est justement qu'il faut admettre que le type de contenu en jeu est non conceptuel. Ainsi, la peur comporterait le contenu non conceptuel, ou un état ayant le contenu non conceptuel, qu'une chose est dangereuse tandis que la colère comporterait le contenu non conceptuel, ou un état ayant le contenu non conceptuel, que son objet est offensant, par exemple. S'il est vrai que les expériences perceptuelles ont des contenus non conceptuels, alors les émotions peuvent être comparées à ces dernières. Cette analogie est soulignée par le fait que les objections à l'encontre de la conception standard ont leur parallèle dans le domaine de la perception.

Notons que le simple fait d'affirmer que les émotions comportent des contenus non conceptuels, ou des états possédant de tels contenus, est neutre à l'égard de la question de savoir si les émotions représentent le monde d'une certaine manière, ou bien si elles ont des conditions de satisfaction. Il se pourrait que la direction d'ajustement ne soit pas celle qui va de l'émotion au monde, comme dans le cas des croyances ou des expériences perceptuelles, mais plutôt qu'elle soit semblable à celle des désirs, le monde devant se modifier pour que l'émotion soit satisfaite. Toutefois, si ce que nous avons dit au sujet du caractère approprié des émotions est correct, il faut admettre que leur direction d'ajustement est comparable à celle des croyances et des expériences perceptuelles. Les émotions semblent devoir s'ajuster aux états de choses : une émotion de peur est appropriée si son objet est vraiment dangereux.

Il faut enfin noter que, si on admet qu'un état qui possède un contenu non conceptuel est cognitif, la thèse non conceptuelle constitue un second type de théorie cognitive des émotions, le premier correspondant à la conception standard. L'avantage de ce second type est qu'il esquisse une voie médiane entre la thèse qui assimile les émotions à des sensations et des conceptions qui rendent les émotions trop intellectuelles.

Quelques clarifications sont cependant nécessaires. Un premier point à souligner est que la conception non conceptuelle se distingue de la thèse, sans doute fautive, que les émotions qui prennent un complément propositionnel ne requièrent pas la possession des concepts en question. On peut admettre qu'il est possible d'éprouver certaines émotions sans nécessairement posséder les concepts axiologiques correspondants tout en maintenant qu'avoir ces émotions présuppose la possession d'autres concepts. Soit l'exemple de quelqu'un qui espère qu'il va pleuvoir. Pour nourrir un tel espoir cette personne doit posséder le concept de pluie, mais pas la croyance qu'il est bien qu'il pleuve. La seule chose que doit affirmer celui qui opte pour la conception non conceptuelle, c'est que l'espoir ne comporte pas d'état ayant un contenu conceptuel portant sur la valeur de la pluie. En fait, il pourra admettre que, dans certains cas, celui qui éprouve une émotion doit posséder certains concepts axiologiques. Ainsi un non-conceptualiste pourra-t-il concéder que l'espoir de devenir un bon musicien présuppose la possession du concept *bon*. Ce qui devra être nié, c'est qu'un tel espoir comporte un état ayant comme contenu la proposition que c'est bien d'être un bon musicien.

Un deuxième point à clarifier concerne la compatibilité de la conception non conceptuelle avec la thèse que les émotions ont une base cognitive. Selon cette thèse, les émotions dépendent de certains états cognitifs, qu'ils soient conceptuels ou non, au sens où, pour éprouver une émotion, il est nécessaire de percevoir quelque chose, de croire quelque chose ou de se souvenir de quelque chose, par exemple. Il s'agit là d'une thèse plausible. En effet, si j'ai peur du chien que je rencontre dans les bois, c'est bien parce que je le vois, ou, au moins, que je crois le voir. C'est la vision du chien, ou peut-être l'illusion de voir un chien, qui cause ma peur. Si je ne l'avais ni vu ni cru le voir, je n'aurais pas eu peur. On peut admettre que les émotions ont des bases cognitives tout en niant qu'elles aient des contenus conceptuels. En effet, les bases cognitives ne sont pas nécessairement axiologiques ; en fait, elles ne sont sans doute que rarement axiologiques.

En faveur de la conception non conceptualiste des émotions, il faut noter qu'elle partage les vertus de la conception standard. Cette nouvelle conception ne rencontre évidemment aucune difficulté à rendre compte de l'intentionnalité des émotions. De la même manière, elle est compatible avec le fait que les émotions peuvent être évaluées quant à leur caractère approprié ou non. Qu'en est-il enfin du problème de la démarcation entre les différents types d'émotion ? La différence entre la peur et la colère, par exemple, réside dans leur contenu non conceptuel : le contenu non conceptuel impliqué dans la peur de quelque chose est que ce dont on a

peur est dangereux, tandis que celui qui est impliqué dans la colère est que la personne contre laquelle on est en colère est offensante. Il semble donc que la conception non conceptuelle possède les mêmes vertus que la conception standard sans partager ses défauts.

Conclusion

S'il est vrai que les émotions ont nécessairement un contenu non conceptuel ou comportent des états ayant un tel contenu, et que ce contenu porte sur la valeur des choses, il est naturel de poursuivre l'analogie entre les expériences perceptuelles et les émotions. Celui qui accepte la conception non conceptuelle peut affirmer que, tout comme les expériences perceptuelles nous permettent normalement d'avoir non conceptuellement conscience de la couleur et de la forme des choses, les émotions nous permettent d'avoir non conceptuellement conscience de la valeur des choses : tout comme nous pouvons voir les couleurs et les formes, nous pouvons sentir les valeurs. Dans les cas favorables, la peur nous permet d'avoir non conceptuellement conscience du danger, tandis que la colère nous permet d'avoir non conceptuellement conscience du caractère offensant des choses ou des personnes. Dans les cas moins favorables, nos émotions manquent parfois leur but et ne présentent pas les choses comme elles le sont. Si ce raisonnement est correct, il nous conduit à une thèse au sujet de la connaissance des valeurs, qui est connue sous le nom de théorie du sens moral. C'est un point qui devrait satisfaire un réaliste en matière de valeurs, étant donné la difficulté de trouver une épistémologie des valeurs qui soit convenable. Toutefois, il s'agit là d'une question qui dépasse le cadre de cet article.

Bibliographie

- Alston, William P.
1967 « Emotion and Feeling », in P. Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York & Londres, Macmillan, vol. 1.
- Aristote
1967 *Rhétorique II*, Paris, Les Belles Lettres.
- Armon-Jones, Claire
1991 *Varieties of Affect*, New York, Harvester Wheateaf.

- Bedford, Erroll
1956-57 « Emotions », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, p. 281-304.
- Budd, Malcom
1985 *Music and the Emotions*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Crane, Tim
1992 « The Nonconceptual Content of Experience », in *Id.* (ed.), *The Contents of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 136-157.
- Deigh, John
1994 « Cognitivism in the Theory of Emotions », *Ethics*, 104, p. 824-854.
- Descartes, René
1988 *Les passions de l'âme*, Paris, Gallimard [1649].
- De Sousa, Ronald
1987 *The Rationality of Emotions*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Evans, Gareth
1982 *The Varieties of References*, Oxford, Clarendon Press.
- Gibbard, Allan
1990 *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Green, Harvey O.
1992 *The Emotions. A Philosophical Theory*, Dordrecht, Kluwer.
- Greenspan, Patricia S.
1988 *Emotions and Reasons*, New York, Routledge & Kegan Paul.
1992 « Subjective Guilt and Responsibility », *Mind*, 101, p. 287-303.
- Lyons, William
1980 *Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Meinong, Alexius
1917 « Über Emotionale Präsentation », *Kaiserliche Akademie der Wissenschaft in Wien*, 183, 2^e partie, p. 1-181.
- Montaigne, Michel de
1962 *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, vol. 1[1588].
- Morreal, John
1993 « Fear without Belief », *The Journal of Philosophy*, 40, p. 359-366.
- Nash, Ronald A.
1987 *Cognitive Theories of Emotions*, Stanford, CSLI.
- Oakley, Justin
1992 *Morality and the Emotions*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

- Ogien, Ruwen
1993 *Un portrait logique et moral de la haine*, Combas, Éditions de l'Éclat.
- Peacocke, Christopher
1992 *A Study of Concepts*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Roberts, Robert C.
1988 « What an Emotion Is : a Sketch », *The Philosophical Review*, 97, p. 183-209.
- Rorty, Amelie O.
1978 « Explaining Emotions », *The Journal of Philosophy*, 75, p. 139-161.
1980 *Explaining Emotions*, Berkeley, CA, University of California Press.
- Scheler, Max
1954 *Der Formalismus in der Ethik und die Materielle Wertethik*, Berne, Francke Verlag [1916].
- Solomon, Robert
1976 *The Passions : The Myth and Nature of Human Emotions*, New York, Doubleday.