

# Y a-t-il des sentiments moraux?

PAUL DUMOUCHEL *Université du Québec à Montréal*

*ABSTRACT: A quick survey of the literature reveals that authors disagree as to which sentiments are moral and which are not, they disagree as to how to distinguish between moral and other sentiments, and finally that often the same author will claim a sentiment is moral at some times but not at others. These difficulties arise, I argue, from an underlying concept of emotion that I call atomism. Viewing emotions as means of coordination among agents, rather than as psychic atoms, suggests a radically different approach to the question of morality and affects, one where emotions pave the way for normative expectations.*

Quels sont les rapports entre notre vie morale et notre vie affective? Les théories des sentiments moraux constituent des réponses à cette question, mais des réponses d'un type particulier. Demander «Y a-t-il des sentiments moraux?» c'est s'interroger sur la valeur et le bien-fondé de ce genre de réponses. C'est ouvrir une enquête critique au sujet de certaines réponses à la question des liens entre les dimensions affectives et éthiques de notre être. Il est probable que plusieurs des théoriciens classiques des sentiments moraux ne se sont jamais posé la question des rapports généraux entre moral et affect. Il n'empêche qu'inévitablement ils y ont tous répondu. De même qu'on ne peut manger une pomme sans du même coup manger un fruit, il y a ici une nécessité conceptuelle : on ne peut élaborer une doctrine des sentiments moraux sans établir de liens entre affectivité et moralité. Ces liens cependant ne sont pas dans tous les cas aussi fondamentaux. La première partie de ce texte sera donc consacrée à délimiter la portée de l'enquête. J'y déterminerai plus précisément quelles conceptions des sentiments moraux je vise et pourquoi certaines ne seront pas prises en compte. Trois difficultés fondamentales communes aux théories des senti-

*Dialogue* XLIII (2004), 471-89

© 2004 Canadian Philosophical Association/Association canadienne de philosophie

ments moraux retenues seront alors exposées dans la seconde partie. Dans la troisième partie, je montrerai comment ces difficultés se rattachent à une conceptualisation particulière de la vie affective que partagent les différentes théories des sentiments moraux, et qu'on peut nommer l'atomisme des émotions. La quatrième partie proposera une alternative à l'atomisme des émotions. Enfin la cinquième et dernière partie esquissera, à la lumière de cette alternative, une réponse différente à la question des liens entre notre vie morale et notre vie affective.

### 1. La notion de sentiment moral

Au sens le plus général, la notion de sentiment moral est celle d'affects ou d'événements affectifs, émotions, passions, sentiments qui pour une raison ou une autre ont un rapport particulier avec le comportement moral. Ainsi, chez David Hume (1751), plus près de nous chez Alan Gibbard (1990), chez Robert Frank (1988), ou encore dans le célèbre article «Freedom and Resentment» de Peter Strawson (1963), les sentiments moraux sont des passions ordinaires, des émotions naturelles, la colère, la honte, la bienveillance (*benevolence*), l'indignation ou le ressentiment, qui soutiennent, motivent ou appuient notre comportement moral d'une manière ou d'une autre. C'est la première forme que peut prendre ce rapport entre les «sentiments» et la morale. Chez Adam Smith (1759), Francis Hutcheson (1738), ainsi que, dans une certaine mesure, chez Jean-Jacques Rousseau (1755) et plus près de nous Max Scheler (1913, 1916) ou encore Christine Tappolet (2000), on rencontre une forme différente de ce rapport. Ici, le sentiment moral, à l'instar de l'émotion esthétique, est conçu comme un affect dont le sens et la fonction sont de nous ouvrir à une dimension qui nous demeurerait sinon fermée. Le sentiment moral est alors comme l'organe de la sensibilité éthique. Il est l'autre de l'égoïsme rationnel, une disposition affective qui fait de nous des êtres capables de moralité. En d'autres termes, dans le premier cas, le sentiment moral est (une) cause de ce que nous sommes des êtres moraux; dans le second cas, il constitue une forme d'affect qui est immédiatement morale. Ces deux attitudes ne sont manifestement pas exclusives et il est préférable, je crois, de les penser en continuité. La première fait de certaines émotions des adjuvants à la vie morale, des moyens, plus ou moins indispensables selon les auteurs, du comportement juste ou bon. La seconde fait de certains affects le fondement de la moralité, la raison dernière de la vie éthique.

Il est une troisième conception des sentiments moraux dont je ne parlerai guère par la suite. Il s'agit de celle qu'on trouve par exemple aux paragraphes 73 et 74 de *A Theory of Justice* de John Rawls (1971) ou dans le livre récent de Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments* (1994). Chez l'un et l'autre auteur, les sentiments moraux, par exemple le ressentiment, la colère ou la honte, se distinguent des mêmes attitudes naturelles, à savoir le ressentiment, la colère ou la honte, dans la mesure

où pour décrire la situation au sein de laquelle surgit le sentiment, il faut faire appel ou non à des catégories morales. Ainsi, lorsque ma colère est due à une panne de voiture, au malencontreux contretemps qu'elle provoque, c'est une émotion naturelle; mais si elle provient du fait que vous avez trahi votre promesse envers moi, c'est un sentiment moral. Il s'ensuit que de tels sentiments ne sont ni intrinsèquement moraux — ce qui les rend moraux, c'est le fait que la description de la situation au sein de laquelle ils interviennent fait appel à des catégories morales — et qu'ils ne sont pas non plus cause de ce qu'un comportement est moral. En effet, leur moralité est logiquement, ou par définition, liée au caractère moral de la situation qui les fait naître<sup>1</sup>. Par conséquent, la moralité de l'action ou de la situation ne peut, sous peine de circularité, découler elle-même de la moralité du sentiment. Il s'ensuit que s'il peut être indispensable afin de donner une description adéquate de la phénoménologie de notre vie morale de faire appel aux sentiments moraux ainsi conçus, le recours à ces affects est néanmoins incapable de rendre compte de la dimension morale de nos comportements puisque c'est elle au contraire qui justifie que ces sentiments soient dits moraux. Autrement dit, dans ce troisième cas, les sentiments ne sont moraux qu'en un sens minimal. Le lien entre les dimensions affective et morale de notre vie est ici purement descriptif, et cette description ne prend pas parti quant à la nature du rapport entre l'affectif et l'éthique. Elle est donc neutre en ce qui a trait à notre question de départ, et c'est pourquoi dans la suite de ce texte je ne m'intéresserai pas aux sentiments moraux en ce sens minimal.

## **2. Trois difficultés**

Dans les deux types de sentiments moraux qui m'intéressent, la valeur ou l'apport moral du sentiment, de l'émotion, de la passion repose sur l'une ou l'autre des caractéristiques qui les distinguent des autres affects. Parfois, ce qui importe, c'est le sentiment en tant que disposition à agir, par exemple dans le cas de l'altruisme ou de la sympathie. Parfois, c'est ce qu'il est en tant qu'événement interne, comme dans le cas du remords. À d'autres moments, c'est l'émotion en tant que signal, comme c'est le cas de la colère chez Frank (1988). C'est dire que les doctrines des sentiments moraux supposent que certains sentiments seulement sont moraux, et qu'ils le sont en tant qu'ils sont ces sentiments-là et non pas d'autres. Dès lors, s'il est des sentiments moraux, il en est aussi d'autres qui ne le sont pas. De nombreux auteurs, d'ailleurs, se sont fait fort de rappeler qu'il existe des passions asociales, des émotions qui sont l'ennemi du bien. Ainsi en va-t-il de l'amour-propre selon Rousseau, du ressentiment chez Nietzsche ou de la vanité chez Hobbes. Parler de sentiments moraux, c'est donc immédiatement suggérer l'existence de sentiments immoraux, de passions ignobles, d'émotions abjectes. La question qui se pose est alors celle de savoir comment nous pouvons séparer les uns des autres.

Qu'est-ce qui définit une émotion morale, un affect utile au bien par rapport à un autre qui ne l'est pas? Un coup d'œil rapide à l'histoire de la philosophie suffit à montrer qu'il existe plusieurs réponses différentes à cette question. Parfois, ce qui fait qu'un sentiment est moral est tout simplement ce qu'il est; sa moralité est son essence propre, pourrait-on dire. Ainsi, l'amour de soi est bon en lui-même, alors que l'envie est un mal en soi. Parfois, c'est le comportement que le sentiment motive qui le rend moral. Par sympathie, nous devenons sensibles aux souffrances d'autrui, tandis que l'indifférence nous enferme en nous-mêmes. Parfois, c'est ce dont l'émotion est le signe qui indique sa dimension morale. La honte suggère une disposition à s'amender, alors que le mépris témoigne d'une absence de remords. C'est là la première difficulté que présentent les théories des sentiments moraux, ce qu'on pourrait nommer l'incertitude du critère. Qu'est-ce qui fait qu'un sentiment est moral? Manifestement, nul n'a jamais apporté à cette question de réponse générale. Il s'ensuit qu'il existe une pluralité de critères et que selon qu'elle est soumise à l'un ou l'autre critère, la même émotion sera dite morale ou non. Ainsi, la colère en tant que disposition à agir qui conduit à la violence est condamnable, mais en tant qu'elle indique la volonté de faire respecter les engagements pris, elle est moralement utile. Certes, ces difficultés ne sont pas dirimantes et elles correspondent assez bien à des intuitions de bon sens au sujet de l'effet des émotions sur le comportement éthique. Cependant, elles sont d'autant plus importantes que nos ambitions théoriques sont élevées, d'autant plus troublantes que nous cherchons une théorie plus complète et cohérente des sentiments moraux.

Plus inquiétant encore que cette incertitude sur le rôle de l'émotion, sur la façon dont certaines sont morales et d'autres non, est le désaccord entre les auteurs au sujet des sentiments qui sont moraux et de ceux qui ne le sont pas. À supposer même que nous acceptions de ne pas tenir compte de Nietzsche, dont la volonté explicite de «renversement de toutes les valeurs» explique les jugements contraires à la tradition au sujet des sentiments moraux<sup>2</sup>, il n'en demeure pas moins qu'entre Hobbes, Frank, Gibbard et Hume, Strawson, Smith ou Rousseau, il y a désaccord. Quels sentiments sont moraux? Quelles émotions sont propices à la vie en société? Quelles passions au contraire nous poussent au mal et au conflit? À ces questions, les auteurs tant classiques que contemporains répondent différemment. Chez l'un c'est la sympathie (Smith), chez l'autre l'amour de soi (Rousseau), chez un troisième la bienveillance (Hume), chez un autre encore la colère (Frank), pour celui-ci c'est le ressentiment (Strawson), pour celui-là la peur (Hobbes). Cette liste hétéroclite n'est pas exhaustive, mais elle suffit à indiquer la difficulté. Les auteurs ne sont pas d'accord sur l'affect qui constitue le sentiment moral paradigmatique, et parfois ce qui fonde la moralité chez l'un s'y oppose chez l'autre. De l'avis de tous ces auteurs, les sentiments moraux existent, mais le désaccord

entre eux suggère que nul ne sait quels sentiments sont moraux<sup>3</sup>. Cette incertitude au sujet des sentiments qui sont moraux et ceux qui ne le sont pas est encore plus grande lorsqu'on sort du domaine de la philosophie proprement dite pour s'intéresser aux réflexions plus populaires au sujet des émotions et de la vie bonne. Ici, on trouvera sans difficulté l'éloge de l'égoïsme, de l'envie ou de la rancune.

La troisième difficulté, et je crois la plus importante, est ce qu'on peut nommer l'ambivalence des passions. Chez plusieurs auteurs, de nombreux sentiments se révèlent tout à fait ambivalents en ce qui concerne leurs conséquences morales. Selon les circonstances, un même affect va être conçu comme le fondement de l'ordre moral et social ou comme le principal danger qui le menace. En voici trois exemples. Le premier est celui de la peur chez Hobbes. À la fin du chapitre XIII du *Léviathan*, celui qui est consacré à l'état de nature, la peur nous est présentée comme une des passions qui poussent les hommes à la paix. Cependant, au chapitre XXIX, elle nous est présentée comme l'une des causes de la dissolution de l'État, comme elle l'était déjà au chapitre II<sup>4</sup>. La peur est donc vue par Hobbes à la fois comme une passion indispensable à la mise en place de l'ordre social et comme une source intarissable de conflits et de dissensions qui menacent toujours de le détruire. Il y a certes une différence entre la bonne et la mauvaise peur, qui ne tient à rien d'autre que l'objet sur lequel elle porte. La peur qu'ont les hommes du mal qu'ils peuvent s'infliger réciproquement est un facteur de rationalité qui les incite à ratifier le contrat social. La peur des dieux imaginaires et des esprits invisibles alimente au contraire le fanatisme religieux et l'esprit de parti qui met en danger la paix civile. On pourrait certes prétendre, afin d'éviter cette ambivalence, qu'en fonction de l'objet sur lequel elle porte, la peur constitue une passion différente. Il est clair cependant qu'on ne peut pas généraliser cette tactique. Car si à chaque fois que la peur ou une émotion quelconque porte sur un objet différent elle constitue une passion différente, il n'y a plus de sens à dire que la peur ou tout autre affect constitue une émotion particulière. Il y aura alors autant d'émotions différentes qu'il y a d'objets sur lesquels elles peuvent «porter» d'une manière ou d'une autre. Ainsi, avoir peur d'un chien sera une passion différente d'avoir peur des serpents, et avoir peur de Jean sera une passion différente d'avoir peur de Pierre. Bref, on ne peut protéger Hobbes de l'ambivalence des passions qu'au prix d'une manœuvre *ad hoc* qui vide de sens la catégorie même des émotions.

Le deuxième exemple d'ambivalence des passions est celui d'Adam Smith (1759). Chez lui, la sympathie, cette disposition affective qui nous rend sensibles à l'approbation et à la désapprobation des autres, constitue à la fois la source de tous les sentiments moraux et le moyen principal de leur corruption, l'origine des vices qui leur sont le plus contraires. Comme le montre très bien Jean-Pierre Dupuy (1992), la sympathie selon Smith ne se distingue pas de l'amour-propre (*self-love*) puisqu'il n'en est qu'une

modalité. Dès lors, la même disposition qui nous pousse à compatir avec les souffrances d'autrui se révèle être la cause de l'envie et le moteur de nos intérêts égoïstes<sup>5</sup>. Enfin, troisième exemple de l'ambivalence des passions, Tocqueville, dans *La Démocratie en Amérique* (1848), fait de l'amour de l'égalité tout à la fois le moteur de la démocratie et l'instrument destiné à la longue à détruire la liberté qui en constitue le principe.

Prises individuellement, aucune de ces difficultés n'est suffisante pour montrer que les doctrines des sentiments moraux sont fausses. Cependant, prises ensemble, elles suggèrent que c'est la catégorie même de sentiment moral qui fait problème, puisque, en résumé, elles montrent que : 1) nous ne savons pas comment distinguer les sentiments qui sont moraux de ceux qui ne le sont pas; 2) nous ne savons pas quels sentiments sont moraux et lesquels ne le sont pas; 3) les mêmes sentiments, selon le cas, se révéleront au fondement de l'ordre moral ou le pire danger qui le menace.

### 3. L'atomisme des émotions

Les doctrines des sentiments moraux, de même que la plupart des théories des émotions, reposent sur une philosophie première au sujet de l'affect ou de l'être de l'émoi qu'on pourrait nommer : l'*atomisme des émotions*. Certes, les opinions diffèrent quant à la nature des émotions. Selon certains auteurs, les émotions sont avant tout des dispositions à agir. Pour d'autres, ce sont des événements mentaux d'un type particulier. Pour d'autres encore, les émotions sont des réactions physiologiques sans contenu cognitif. Pour d'autres, les émotions sont des formes de jugements évaluatifs. Certains reconnaissent en elles des mécanismes de révision des anticipations. Cette liste n'est pas exhaustive et les positions qu'elle recense ne s'excluent pas nécessairement. Cependant, toutes partagent l'hypothèse ou la présupposition selon laquelle les différentes émotions constituent des entités (événements, dispositions, attitudes mentales, etc.) indépendantes et distinctes les unes des autres. Ce seraient des réalités séparées, dotées de caractéristiques propres qui les isolent à la fois les unes des autres, ainsi que des réalités psychiques de types différents, par exemple les croyances ou les humeurs. C'est ce que j'appelle l'atomisme des émotions, l'idée que l'affect est composé d'éléments discrets. La catégorie des émotions est alors conçue comme rassemblant ces différentes entités, ces «atomes de l'affect» en raison de diverses caractéristiques qu'ils ont en commun. Elle est le genre dont les différentes émotions, la colère, la joie, la jalousie, sont les espèces.

Plusieurs auteurs récents pensent cependant que ce concept d'émotion tel qu'ils l'ont hérité à la fois du sens commun et de la tradition philosophique est trop vaste et rassemble des entités trop différentes pour entrer toutes dans la même catégorie. Parmi eux, certains proposent donc de réviser en conséquence le concept d'émotion, de le diviser et de distinguer, comme le fait par exemple Robert Gordon (1987), les émotions épistémiques et les émotions factives, ou encore, comme le fait Paul Griffiths

(1997), de séparer les programmes affectifs qui ressemblent à des réflexes physiologiques, par exemple la peur soudaine et irréfléchie à la vue d'un serpent même non venimeux, et les émotions cognitives supérieures qui reposent sur des jugements évaluatifs complexes. Ce souci légitime de mieux distinguer les diverses émotions et de ne pas regrouper dans un même ensemble des objets hétérogènes peut conduire jusqu'à l'abandon de la catégorie des émotions. C'est le cas chez Griffiths, pour qui il est illégitime de subsumer sous un même concept les programmes affectifs et les émotions cognitives supérieures. Le rejet moderne de la catégorie d'émotion ne fait cependant que pousser à l'extrême l'atomisme des émotions déjà présent dans les théories des sentiments moraux de même que, quoique de façon différente, dans la plupart des théories des passions du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Ce rejet renonce à l'idée que les émotions constituent une espèce naturelle, mais un auteur comme Griffiths n'abandonne pas pour autant l'espoir de construire une science de l'affect en s'appuyant sur des catégories plus fines et mieux établies. Chez d'autres, Elster (1999) par exemple, l'éclatement de la catégorie d'émotion conduit à un foisonnement de mécanismes distincts et de processus séparés pour rendre compte du rôle social des différentes émotions.

Penser que l'affect est composé d'entités discrètes indépendantes les unes des autres conduit à une hypothèse à première vue éminemment raisonnable quant à la valeur, au sens, à la fonction ou à l'apport moral des différentes émotions. Cet apport, dira-t-on, varie d'une émotion à l'autre et ce qu'il est dépend de l'émotion dont il s'agit. Les différents auteurs s'attardent alors à une émotion ou à une autre, et, nous l'avons vu, pour l'un c'est la sympathie, pour l'autre l'amour de soi, pour l'autre la colère ou encore le ressentiment qui fonde ou soutient l'ordre moral. Mais ces auteurs importent en conséquence dans leur théorie des sentiments moraux les difficultés propres à la catégorie d'émotion. Il ne faut donc pas s'étonner si les sentiments moraux, pas plus que les émotions, ne forment pas une espèce naturelle dont tous les membres partagent certaines caractéristiques. Or c'est de cette absence de caractéristiques communes que témoignent les difficultés présentées à la section précédente. L'hétérogénéité des sentiments moraux reflète celle des émotions, et comme elle, elle procède de l'hypothèse qui divise l'affect en éléments discrets.

#### **4. Une approche alternative**

J'ai proposé ailleurs l'idée que l'affect est un processus continu dont la fonction essentielle est de coordination intraspécifique<sup>7</sup>. Il s'agit d'une thèse en partie biologique qui lie l'affect au fait que nous soyons des animaux sociaux d'un certain type<sup>8</sup>. Les animaux sociaux sont non seulement des animaux grégaires, des animaux qui vivent en groupes, mais des organismes dont les congénères constituent l'élément le plus important de leur environnement, celui dont ils peuvent attendre le plus de dommages ou

d'avantages biologiques. Des animaux, donc, pour lesquels la coordination intraspécifique joue un rôle fondamental. Contrairement à ce qu'on pense souvent, mais comme l'ont mis en lumière plusieurs sociologues, la coordination est tout aussi nécessaire au conflit intraspécifique qu'à la coopération<sup>9</sup>. Elle est un processus qui permet d'articuler les uns aux autres des organismes différents dont les intérêts peuvent tout aussi bien diverger que converger et, plus précisément, des organismes dont les intérêts convergent parfois et divergent à d'autres moments. C'est ce qu'on peut mettre en évidence en comparant rapidement le conflit social à la prédation. Par rapport à la prédation, les interactions sociales, même conflictuelles, possèdent deux caractéristiques distinctives importantes. La première est la récurrence. Je veux dire par là que ce n'est généralement que par erreur ou par échec qu'un prédateur interagit plus qu'une seule fois avec une même proie. À l'opposé, il est normal qu'une interaction sociale s'inscrive dans une série où les mêmes acteurs reprendront tôt ou tard des rapports. Deuxièmement, la publicité constitue l'horizon normal des relations sociales. Toutes les interactions sociales ne sont pas publiques au sens courant du terme, mais toute relation sociale a potentiellement un public, c'est-à-dire un ensemble d'organismes intéressés par la relation. Intéressés par la relation autrement que du simple fait qu'ils pourraient demain en devenir les acteurs, comme c'est le cas, par exemple, de gazelles qui viennent d'échapper à un prédateur. Le public est intéressé par la relation parce que les organismes qui y sont engagés constituent des alliés ou des ennemis potentiels ou actuels avec lesquels ils sont susceptibles d'interagir dans l'avenir de multiples manières. La relation possède alors pour les organismes qui y sont engagés des enjeux différents de ceux qu'elle aurait sans cet horizon public. Ce qui revient à dire que pour ces animaux, le conflit intraspécifique, contrairement à la prédation, est une activité sociale.

Il découle de ces caractéristiques que pour un animal social, dans toute interaction, quel que soit son but — la reproduction, l'obtention de nourriture, la défense d'un territoire, la protection des petits —, les autres organismes dans leur capacité d'alliés ou d'ennemis potentiels constituent un élément important et toujours présent qui vient pondérer la valeur du succès ou de l'échec de l'interaction. Autrement dit, dans une interaction sociale, le succès ne se réduit jamais au simple fait pour un organisme d'obtenir le bien recherché sans tenir compte de son rapport récurrent à l'autre, son partenaire ou son adversaire, et aux autres, les tiers qui constituent le public intéressé<sup>10</sup>. L'affect, je crois, joue un rôle fondamental dans la gestion de ces relations complexes. La complexité intrinsèque aux relations sociales requiert un haut niveau de coordination intraspécifique entre les animaux sociaux, et l'affect, selon moi, est le moyen principal par lequel celle-ci s'effectue<sup>11</sup>.

Pour comprendre comment l'affect peut jouer ce rôle de coordination, il faut suivre la recommandation de Darwin et tourner notre attention vers



l'expression des émotions. Il faut même poser de façon apparemment paradoxale que l'expression précède l'émotion. Le paradoxe ne serait réel que si on ajoutait que l'expression précède l'émotion dont elle est l'expression. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Dire que l'émotion précède l'expression comme on le fait généralement, c'est poser que l'expression est seconde, donc c'est faire d'elle soit la révélation involontaire d'un état interne, soit l'annonce d'un comportement à venir, soit l'un et l'autre. Ainsi, l'expression de peur qui se peint sur mon visage annoncerait ma fuite imminente et révélerait l'état psychique qui la motive. Dire au contraire que l'expression précède l'émotion, poser que l'expression est première, c'est reconnaître que l'expression affective constitue un comportement complet en soi. C'est affirmer que l'expression elle-même joue un rôle qui est indépendant de l'événement interne auquel elle est généralement associée et c'est avancer qu'elle a quelquefois comme conséquence de rendre moins probable plutôt que plus probable le comportement dont elle est censée annoncer la venue. Il est vrai que la colère conduit parfois à l'échange de coups, mais ce n'est pas toujours le cas. À l'opposé, elle permet bien souvent à un organisme d'obtenir le but qu'il recherche sans avoir ni à fournir l'effort ni à s'exposer aux dangers qu'entraîne le recours à la violence ouverte. La peur manifestée en réponse à la colère, parce qu'elle est promesse de soumission, permet de même à l'adversaire de renoncer à l'enjeu du conflit sans avoir à subir de dommages physiques. Les expressions affectives dans l'exemple précédent constituent un couple de comportements se répondant l'un à l'autre et un échange affectif qui permet la coordination entre des individus. Cette coordination est à l'avantage de tous et elle a comme caractéristique que les bénéfices qu'elle offre sont indépendants de la «vérité» de l'expression. Feintes ou sincères, ma peur et votre colère conduiront au même résultat, à la même coordination. Dans un cas comme dans l'autre, elles permettront une résolution de conflit qui réduit ses coûts biologiques.

Dans l'exemple précédent, nos intentions les uns à l'égard des autres sont considérées comme données, mais la colère et la peur ne sont pas des événements premiers. Elles ne surgissent pas simplement comme des éclairs dans le ciel psychique. Elles s'inscrivent au contraire dans une histoire et constituent des moments d'une relation sociale de plus longue durée. Or comment nos intentions réciproques d'action qui se cristallisent pour ainsi dire dans ces deux émotions distinctes que sont la colère et la peur se déterminent-elles? Cette question n'est susceptible de recevoir qu'une seule réponse d'ordre général : elles sont déterminées par l'interaction elle-même au cours de la période précédente. C'est là, me semble-t-il, la situation paradigmatique. Nous ne pouvons en effet nous en remettre aux caractéristiques objectives de la situation et aux résultats possibles de l'interaction ordonnés selon l'ordre des préférences des agents pour déterminer quelle attitude chacun devrait adopter envers l'autre. Cela est

impossible, non pas parce les agents n'ont pas de préférences ou de règle permettant de les ordonner, mais parce que les résultats de l'interaction ne peuvent pas être données en l'absence de la connaissance des intentions de l'autre à mon égard. La raison en est que la valeur que j'accorde, ou plutôt que j'accorderais, au fait d'être en conflit avec vous ou au contraire d'être votre allié, ou encore de vous être indifférent, ne dépend pas uniquement du dommage ou de l'avantage immédiat que je puis retirer de l'interaction au sein de laquelle nous sommes engagés. Cette valeur dépend aussi de l'attitude à mon endroit que je découvre chez vous, à savoir si vous préférez m'exploiter ou me servir, m'aider ou me nuire. Or il faut penser ici que la situation des différents agents est strictement identique. C'est dire que l'attitude que chacun «découvre» chez l'autre n'était pas là donnée d'avance, mais qu'elle se détermine, elle aussi, au cours de l'interaction. Supposons que j'aie pour des raisons quelconques, par exemple à cause de nos interactions passées, des indications *a priori* au sujet de vos intentions à mon égard. Je ne puis cependant avoir confirmation de celles-ci qu'au cours de l'interaction où nous sommes engagés, et il importe parfois au plus haut point que je sache si vos bonnes dispositions à mon égard ne se sont pas transformées. Dès lors, il appert qu'il est toujours à l'avantage d'un agent de pouvoir transformer ses intentions à l'égard de l'autre en fonction des intentions qu'il pressent chez cet autre. La situation paradigmatique est donc bien celle où les intentions des agents les uns envers les autres sont déterminées au cours de l'interaction elle-même. Les agents se coordonnent en déterminant leurs intentions les uns envers les autres.

Mais cette coordination ne vise pas de résultat déterminé lié à l'interaction, par exemple obtenir tout l'enjeu contesté plutôt que de le partager avec l'autre. La coordination affective ne vise pas plus la coopération que le conflit. Elle sert plutôt à déterminer ce que sera l'interaction, rivalité, partage, parade amoureuse, indifférence, rejet, toutefois sans préférence *a priori* pour une solution plutôt qu'une autre. Eu égard à nos désirs et à nos préférences, le mécanisme de coordination est donc neutre. De même, il est neutre par rapport à nos valeurs morales. En ce sens, on peut dire que la coordination affective est non normative. Il y a peut-être des échecs de ce mécanisme de coordination intraspécifique, qui correspondent à une malfonction, mais il n'y a pas de bonne et de mauvaise manière de se coordonner affectivement. Entente, indifférence ou conflit, le mécanisme fonctionne correctement à chaque fois qu'il permet aux individus de déterminer leur comportement en fonction du comportement des autres.

Nous appelons «émotions» certains moments saillants de ce mécanisme, comme la colère et la peur dans l'exemple précédent. Ils sont saillants, c'est-à-dire qu'ils se détachent d'un arrière-plan affectif plus effacé qui est présent tout au long de l'interaction. Ils sont saillants parce qu'ils sont des solutions à un problème de coordination. Étant donné le type de solutions que sont ces moments saillants, ils peuvent donner naissance à

quelque chose qui ressemble à des normes. C'est du moins la thèse que je me propose de défendre dans la prochaine section.

### **5. Anticipations et normes**

Une émotion, la colère, la peur ou, à l'opposé, la confiance ou la joie, peut parfois être vue comme une anticipation au sujet de celui qui en a été l'occasion. Je veux dire par là que même lorsqu'elle surgit en réponse à votre comportement passé, comme quand, par exemple, ma peur est une réaction à vos menaces, une émotion constitue aussi une anticipation de votre comportement à venir, elle prévoit que vous allez les mettre à exécution. Il n'est pas nécessaire de penser que cette anticipation est consciente ni même en un sens de considérer qu'elle est réelle. Le langage des anticipations peut être employé ici de façon parfaitement conventionnelle, au sens que la philosophie des sciences donne à ce mot, employé sous le mode du «comme si». C'est-à-dire que l'émotion peut parfois être représentée «comme si» elle constituait chez celui qui l'éprouve une anticipation au sujet du comportement de celui qui l'a provoquée ou de celui qui en est la cible. Cette interprétation qui fait des anticipations des entités théoriques suffit à sauver les phénomènes sans que l'on ait à se demander si à ces entités théoriques correspond quelque chose de réel. C'est celle que je recommande d'employer, car selon moi, il n'est ni nécessaire ni utile de donner plus de substance ou de réalité à ces anticipations. Cela évite d'avoir à se demander comment ces anticipations sont réalisées dans la tête des agents et si elles sont distinctes des émotions elles-mêmes. Le conventionnalisme recommande ici un béhaviorisme méthodologique qui se limite à lire l'anticipation dans ce comportement qu'est l'émotion exprimée et qui reste conforme à notre intérêt pour l'expression affective plutôt que pour l'événement interne qui est censé la motiver.

Ces anticipations ou, si on préfère, ces hypothèses au sujet des comportements des autres inhérentes à certaines émotions possèdent deux caractéristiques assez particulières. Premièrement, elles manifestent une relative insensibilité, une insensibilité sélective aux informations empiriques qui viennent les démentir. Plus je suis colère contre vous, moins je suis disposé à reconnaître les signes susceptibles d'indiquer vos bonnes dispositions à mon égard; plus j'ai peur, moins je fais confiance à vos protestations d'amitié. Deuxièmement, l'autre, en réponse à l'émotion, tend à réaliser l'anticipation que l'émotion fait à son sujet. Ma colère rend l'autre mal disposé à mon endroit; elle le fait se sentir coupable ou le pousse à la colère. Mais dans tous ces cas, mon émotion provoque chez l'autre une réaction qui tend à confirmer l'anticipation qu'elle faisait. Et le comportement de l'autre n'est pas indépendant de l'anticipation faite par mon émotion, il en est au contraire la réaction directe. Ce dialogue entre mon expression et votre réponse affective est indissociable du fait que ces émotions, ou anticipations, sont des solutions de coordination. C'est aussi pourquoi elles

ont quelque chose qui les apparente aux prophéties autoréalisatrices. Ces solutions sont des équilibres de coordination. C'est dire qu'elles sont des situations où eu égard à la coordination des agents, la réaction affective de chacun est optimale par rapport à celle de l'autre. Or cette condition est satisfaite lorsque la réaction de l'un satisfait l'anticipation de l'autre et vice versa.

Niklas Luhmann (1980) a, dans un tout autre contexte, défini ces deux caractéristiques — l'insensibilité aux démentis apportés par le monde extérieur et l'effort pour transformer le monde plutôt que modifier l'anticipation — comme propres aux anticipations normatives par opposition aux anticipations cognitives. Ces dernières, au contraire, sont sensibles aux démentis du monde extérieur, et lorsqu'une anticipation cognitive est niée par l'état des choses, l'agent l'abandonne au profit d'une croyance plus conforme à la réalité. Persuadé que j'étais qu'il ferait beau, je suis parti sans parapluie, mais maintenant qu'il pleut, je ne continue pas à affirmer qu'il fait beau. C'est justement parce qu'elles reflètent notre capacité d'apprendre que ces anticipations sont dites cognitives. Lorsque au contraire un agent fait une anticipation normative, il ne modifie pas son anticipation quand elle est contredite par le monde. Je m'attends à ce que le personnel des compagnies aériennes traite les passagers avec politesse. Lorsque cette anticipation est démentie par les faits, je ne l'abandonne pas. Je me plains. Je proteste. J'écris au président de la compagnie ou, plus simplement, je décide de faire affaire avec une autre compagnie aérienne où l'on sera plus poli. Dans le cas d'une anticipation normative contredite par le monde, je retiens mon anticipation et je m'efforce dans la mesure de mes moyens de transformer le monde pour le rendre conforme à mon anticipation. Lorsqu'une norme est transgressée, notre première réaction n'est pas de l'abandonner, mais de promouvoir au contraire son application. C'est pourquoi Luhmann propose de qualifier de normatives ce type d'anticipations. Elles ne témoignent pas de notre capacité d'apprendre, mais de notre volonté de changer le monde, de lui imposer d'être ce qu'il devrait être. Ceci dit, comme le rappelle Luhmann, toute anticipation néanmoins participe plus ou moins de l'un et de l'autre type<sup>12</sup>. Aucune n'est parfaitement normative, aucune n'est entièrement cognitive. De guerre lasse, j'en prends mon parti et je réduis mes attentes quant au service des compagnies aériennes. De même je n'abandonne pas mon anticipation qu'il fera beau au premier nuage dans le ciel. Toute anticipation tend cependant plus vers l'un ou l'autre modèle.

Le fait que ces couples d'émotions soient des solutions à un problème de coordination affective suggère, comme je l'ai dit plus haut, pourquoi elles possèdent ces caractéristiques des anticipations normatives. Une telle solution doit constituer un équilibre, c'est-à-dire que la réaction affective de chacun doit être telle qu'elle satisfait l'anticipation de l'autre. C'est ce qu'elles font de deux manières. La première est de mettre un terme à

l'incertitude de l'agent quant aux intentions de l'autre à son égard. Il s'agit de stabiliser l'anticipation de l'agent afin de lui permettre de jouer son rôle d'anticipation qui est de guider l'action en fonction d'événements à venir. C'est ce que l'émotion accomplit en rendant l'agent insensible — ou plus précisément sélectivement sensible — aux manifestations affectives de l'autre. L'émotion tend à fixer l'attention de l'agent sur ce qui chez l'autre confirme l'anticipation<sup>13</sup>. La seconde consiste à promouvoir chez l'autre une réaction qui confirme l'anticipation que fait mon émotion. Cela, l'émotion exprimée le fait en agissant directement sur l'autre et en suscitant chez lui une réponse affective adéquate.

Ces émotions ne constituent pas pour autant des normes, ni même, je crois, de véritables anticipations normatives. Dans une anticipation normative au sens propre, la volonté de transformer le monde plutôt que l'anticipation lorsque celle-ci est contredite renvoie à une norme préexistante. Elle constitue une réaction au fait que l'anticipation a été déçue par la réalité, réaction que la norme à la fois motive et justifie. Dans une émotion, les deux aspects de l'anticipation et de la réaction ne sont pas distincts. Ils ne forment pas deux moments discrets. L'émotion exprimée est tout à la fois une anticipation sur le comportement de l'autre et une influence qui l'incite à répondre d'une manière qui satisfera l'anticipation. Ce manque de distinction entre les deux moments fait que les émotions ne peuvent pas être des anticipations normatives au sens propre. L'émotion exprimée tout à la fois anticipe la réaction de l'autre et constitue un moyen d'assurer la réalisation de ce qu'elle anticipe. L'influence qu'elle exerce sur le comportement de l'autre n'est pas une réaction renvoyant à une norme mais le moyen d'assurer un équilibre de coordination.

L'équilibre une fois atteint, cependant, il donne aux agents des raisons de s'en tenir réciproquement aux émotions auxquelles ils se sont arrêtés. Je veux dire par là non seulement que, comme nous venons de le voir, chaque agent est porté à persévérer dans son émotion, mais aussi que son partenaire dans l'échange affectif a lui aussi intérêt à ce qu'il le fasse. Le contenu de mon anticipation est donné par l'expression affective de l'autre, votre peur, et ma préférence que vous agissiez conformément à mon anticipation est donné par mon expression affective, ma colère, laquelle constitue tout à la fois le contenu de votre anticipation. C'est donc votre expression affective qui fixe mon anticipation et mon émotion qui détermine le contenu de votre anticipation. Une anticipation est normative lorsqu'elle tient l'autre responsable de ne l'avoir pas satisfaite. C'est-à-dire qu'un agent a une anticipation normative au sujet d'un autre agent si par la suite il récuse l'action de l'autre qui la dément. Mes reproches et ma récrimination sont les symptômes que votre expression affective passée a déterminé chez moi une anticipation normative.

L'émotion est la vôtre, mais l'anticipation est la mienne. C'est cette structure en croisée, pour ainsi dire, qui explique que je vous tienne respon-

sable de votre expression affective. C'est parce que votre émotion est mon anticipation que je vous soumetts à elle, comme si en me manifestant de la haine ou de l'amitié, vous aviez pris un engagement envers moi. Pourtant cette dimension contractuelle est absente. Mon émotion est en partie votre fait. Elle est une réaction partiellement guidée par vos manifestations affectives auxquelles elle réagit. Il lui manque en conséquence l'aspect volontaire indispensable pour en faire un contrat. Vous me renvoyez à mes expressions affectives passées, vous êtes indigné de mon infidélité au vu de mes récurrentes protestations d'amitié, non pas parce que nous avons passé un accord, mais parce qu'elles ont déterminé le contenu de vos anticipations à mon sujet. De même, en vous rendant responsable de votre émotion, je cherche à vous contraindre à agir conformément à mon anticipation. Anticipation dont vous avez déterminé le contenu par votre expression affective.

L'accusation, le reproche, la récrimination ou le ressentiment, selon Strawson, supposent chez l'autre un tort que l'agression ne requiert pas. Ils indiquent le moment dans le processus de coordination affective où de véritables anticipations normatives interviennent. Ils témoignent de l'existence d'un espace entre l'anticipation elle-même et l'effort pour transformer le monde lorsque celui-ci la contredit, espace conceptuellement nécessaire pour pouvoir parler d'anticipations normatives au sens propre. Cependant, ces anticipations normatives ne présupposent l'existence d'aucune norme, seulement chez vous une émotion déjà exprimée qui détermine chez moi une anticipation. L'émotion, l'expression affective auquel je vous renvoie n'est pas une norme parce qu'elle n'est pas une règle. Elle n'est ni une règle générale qui s'appliquerait à tous, ce qui est évident, ni même une règle particulière qui déterminerait l'avenir de notre coordination affective. Par contre, l'anticipation normative indique une règle et en un sens la fait exister comme norme par l'effort même qu'elle fait pour modifier le monde lorsqu'il la contredit. Cette règle de comportement c'est que nous devons agir conformément aux anticipations que nos expressions affectives ont suscitées chez l'autre. Que signifie ce «nous devons»? Rien d'autre que le fait que c'est ce que nous nous faisons les uns aux autres. Chacun renvoie l'autre à ses manifestations affectives passées, au sens où chacun impose à l'autre d'agir conformément aux anticipations qu'elles ont produites en lui.

Robert Brandom (1999) a récemment proposé qu'à l'origine des normes conceptuelles se trouve une structure de relation en partie semblable à celle qui a été décrite à la section précédente. Selon Brandom, l'idéal de l'autonomie kantien impose que nous ne sommes tenus qu'à des règles que nous nous donnons à nous-mêmes. Ce qui rend ces règles obligatoires c'est que nous nous obligeons nous-mêmes à les tenir. Le problème, comme l'a remarqué Wittgenstein, c'est qu'il ne peut pas y avoir de règle privée, c'est-à-dire de règle où l'agent qui est soumis à la règle est aussi celui qui a

l'autorité de décider si oui ou non son action est conforme à la règle. En effet, dans ces conditions, l'agent n'est plus soumis à aucune règle mais abandonné à l'arbitraire, car pour qu'une action soit correcte, il lui suffit de déclarer qu'elle est conforme à la règle. Afin de résoudre cette difficulté, Brandom propose de distinguer la *force* et le *contenu* de la règle. La force de la règle, c'est son caractère obligatoire, et il repose sur l'accord de l'agent. Il s'appuie sur le fait que l'agent qui est soumis à la règle l'entérine d'une certaine manière, et c'est cette ratification de la part de l'agent qui fait de la règle une règle au sens propre. Le contenu de la règle, c'est ce qui fait d'elle une règle déterminée. C'est ce que la règle prescrit ou ce qu'elle interdit. La solution consiste alors à faire en sorte que le contenu de la règle ne soit pas abandonné à la discrétion de celui qui s'y reconnaît soumis. Brandom espère qu'il pourra ainsi préserver à la fois l'autonomie du jugement et le fait que celui-ci possède un contenu déterminé.

L'échange d'anticipations affectives analysé plus haut suggère une semblable division du travail. L'émotion d'un agent définit le contenu de l'anticipation de l'autre. En conséquence, chaque agent renvoie l'autre à une anticipation dont le contenu lui échappe. C'est-à-dire que celui dont le comportement est anticipé n'a pas l'autorité de décider si oui ou non son action est conforme à l'anticipation dont elle a fait l'objet. Cependant, la façon dont chaque agent adhère à son émotion ne satisfait pas aux conditions de l'autonomie. L'émotion de chacun n'est qu'une expression affective qui répond à l'expression de l'autre par laquelle elle est en partie déterminée. L'agent ne choisit pas son émotion. C'est pourquoi l'émotion n'a pas de *force* au sens de Brandom. Elle n'oblige pas l'agent. Ce qui pousse l'agent à agir conformément à l'anticipation qu'il a engendrée, c'est l'autre. L'autre à la fois constitue la force et détermine le contenu de l'anticipation. Mais cette anticipation n'est pas une norme.

Par contre, ces anticipations croisées donnent lieu à une régularité de comportements de la part des agents qui peut être décrite *comme si* ceux-ci appliquaient une règle. Les agents agissent les uns envers les autres comme s'ils s'imposaient mutuellement une règle selon laquelle un agent doit agir conformément aux anticipations que ses expressions affectives ont éveillées chez l'autre. Il n'est pas nécessaire et surtout il n'est pas utile de penser que cette règle est présente dans l'esprit des agents. Elle n'est qu'une hypothèse que peut faire un observateur au sujet du comportement des agents. Comme les agents peuvent être des observateurs d'eux-mêmes, il leur est possible de découvrir cette règle, mais rien n'assure qu'ils y arriveront jamais. Cependant, il ne leur est pas nécessaire de la connaître pour pouvoir l'appliquer. L'échange affectif illustre clairement ce qu'enseignait déjà Hayek (1973) : des agents peuvent suivre une règle sans qu'un seul d'entre eux à proprement parler sache quelle règle ils appliquent et tout en étant capables de reconnaître les comportements qui ne sont pas conformes à la règle.

## Conclusion

Il est un certain échange affectif qui peut donner naissance, semble-t-il, à quelque chose qui ressemble à des normes. Mais seulement à quelque chose qui ressemble à des normes, parce qu'il s'agit premièrement d'émotions qui peuvent être vues comme des anticipations partageant certaines caractéristiques des anticipations normatives, puis d'anticipations normatives mais qui ne font référence à aucune norme préexistante. La norme, dans la mesure où elle existe, n'est qu'une hypothèse dans l'esprit d'un modélisateur dont le but est de rendre compte de certaines régularités du comportement des agents, en particulier du fait que chacun cherche à rendre le comportement de l'autre conforme à l'anticipation qu'il a provoquée. Rien n'exige que les agents à quelque moment que ce soit aient l'impression de suivre une règle ou d'adhérer à une norme. Ils ne font que renvoyer l'autre à l'anticipation qu'il a provoquée en eux par sa propre expression affective. L'exigence que chacun impose à l'autre est-elle alors d'ordre moral? La réponse me semble-t-il ne peut être que négative. Comment les agents pourraient-ils être obligés par une règle qu'ils ignorent?

Notre vie affective ainsi conçue n'est pas à l'origine de notre vie morale, et elle ne nous fournit pas non plus un ensemble de dispositions qui aident l'égoïste rationnel à respecter ses engagements moraux. Par contre, les rapports affectifs conduisent à des comportements qui annoncent la vie morale. Ils constituent le sol sur lequel celle-ci s'élèvera, mais sans qu'ils en jettent les fondements. Ils posent le problème qu'il lui faudra résoudre, celui de l'obligation. Que les agents soient obligés est une donnée de l'échange affectif. Toute la question qui se pose à eux est de savoir à quoi ils sont obligés. Car une anticipation normative qui ne se réfère à aucune norme n'est qu'une accusation sans fondement. Sans un système de normes préexistant, le ressentiment, le reproche, l'indignation et la récrimination ne sont pas des sentiments moraux. Ils ne sont que contraintes et agression. Toute la question est de savoir d'où provient ce système de normes<sup>14</sup>.

## Notes

- 1 Contrairement à ce que suppose J. Wallace (1994) dans son livre à plusieurs égards remarquable. Le lien causal n'étant pas un lien logique, il semble exclu que, sauf par erreur, les affects ainsi décrits puissent être tenus pour la cause de la moralité d'un comportement.
- 2 Jugement opposé qui ne va pas sans une redescription des affects réévalués afin de les rendre plus conformes à l'évaluation nouvelle qu'on en donne. Ainsi, la bienveillance, la charité, le pardon sont décrits par Nietzsche en termes de ressentiment ou la pitié en termes de faiblesse, et ainsi de suite.
- 3 En toute rigueur, il faudrait dire, dans la mesure où il y a désaccord entre les auteurs et où leurs théories s'excluent mutuellement, qu'au mieux un sait quels sentiments sont moraux mais que nous, nous le savons pas!



- 4 Voir Hobbes, 1651, p. 78 pour la valeur positive de la peur, p. 217 et 11 pour sa valeur négative.
- 5 Voir Jean-Pierre Dupuy, 1992, p. 75-106.
- 6 L'atomisme de Descartes, Malebranche, Hobbes ou Spinoza est plus modéré. Ces auteurs postulent tous une unité originaire de l'affect et pensent que celui-ci se spécialise ou se subdivise par la suite en donnant naissance aux diverses émotions. Ils jugent cependant que l'apport moral des émotions est essentiellement différent pour chacune d'elles. Il y a donc une certaine unité métaphysique de l'affect, pourrait-on dire, celle-ci restant cependant sans conséquences pratiques.
- 7 Paul Dumouchel (1999).
- 8 Il est clair que l'affect n'est pas le seul mécanisme de coordination intraspécifique qu'on trouve chez les animaux sociaux. La coordination chez les insectes sociaux repose sur des mécanismes différents, par exemple les différences phénotypiques entre les représentants des différentes classes.
- 9 Par exemple Black-Michaud (1975), Coser (1956) et Simmel (1955).
- 10 Voir F. de Waal et F. Aureli (1999).
- 11 Dans Dumouchel (1999), j'avance la thèse que la coordination sociale est la fonction propre de l'affect, mais il n'est pas nécessaire ici d'admettre une hypothèse aussi forte. Il suffit pour les fins poursuivies ici d'accepter la thèse beaucoup plus faible et beaucoup moins contestable que l'affect joue un rôle important dans la coordination intraspécifique.
- 12 Il est possible que cette dualité soit liée au concept même d'anticipation. Une anticipation qui serait purement cognitive ne serait pas véritablement une anticipation parce qu'elle n'aurait pas assez de stabilité pour prendre de l'avance sur le réel. Elle serait pour ainsi dire toujours déjà démentie. À l'opposé, une anticipation purement normative ne serait pas une anticipation faute de contenu cognitif. Elle ne serait plus qu'un tropisme.
- 13 Ceci suggère une explication d'un phénomène bien connu et à première vue paradoxal, à savoir que les émotions nous rendent d'une certaine manière insensibles. Sous l'emprise de l'émotion, nous commettons parfois des actes ou disons des choses qui en temps normal heurteraient notre sensibilité tout comme ils heurtent celle des personnes visées.
- 14 J'aimerais remercier André Duhamel, Charles Larmore et Dario Perinetti pour leurs critiques et leurs commentaires.

### Références bibliographiques

Black-Michaud, J.

1975 *Feuding Societies*, Oxford, Basil Blackwell.

Brandom, R.

1999 «Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism : Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms», *European Journal of Philosophy*, vol. 7, n° 2, p. 164-189.

- Coser, L. A.  
1956 *The Functions of Social Conflict*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Dumouchel, P.  
1999 *Émotions. Essai sur le corps et le social*, Paris, Synthélabo.
- Dupuy, J.-P.  
1992 *Le Sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy.
- Elster, J.  
1999 *Alchemies of the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Frank, R.  
1988 *Passions within Reason : The Strategic Role of Emotions*, New York, Norton.
- Gibbard, A.  
1990 *Wise Choices, Apt Feelings : A Theory of Normative Judgement*, Oxford, Clarendon Press.
- Gordon, R.  
1987 *The Structure of Emotions : Investigations in Cognitive Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Griffiths, P.  
1997 *What Emotions Really Are : The Nature of Psychological Categories*, Chicago, Chicago University Press.
- Hayek, F.  
1973 *Law Legislation and Liberty : Rules and Order*, Chicago, Chicago University Press.
- Hobbes, Th.  
1651 *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* (texte établi par C. B. Macpherson), Hammondsworth, Penguin Books, 1968.
- Hume, D.  
1751 *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (texte établi par Ch. Hendel), New York, Bobbs-Merrill, 1957.
- Hutcheson, F.  
1738 *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (trad. franç. de A.-D. Balmès), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- Lévi-Strauss, C.  
1984 *Paroles données*, Paris, Plon.
- Luhmann, N.  
1980 *A Sociological Theory of Law* (trad. ang. de A. King), Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Rawls, J.  
1971 *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- Rousseau, J.-J.  
1755 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (texte établi par B. de Jouvenel), Paris, Gallimard, 1965.
- Scheler, M.  
1913 *Nature et formes de la sympathie* (trad. franç. de M. Lefebvre), Paris, Payot, 1971.  
1916 *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* (trad. franç. de M. de Candillac) Paris, Gallimard, 1955.
- Simmel, G.  
1955 *Conflict and the Web of Group-Affiliations*, Londres, The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan.
- Smith, A.  
1759 *The Theory of Moral Sentiments* (texte établi par E. G. West), Indianapolis, Liberty Classics, 1976.
- Strawson, P.  
1963 «Freedom and Resentment», *Proceedings of the British Academy*, vol. 48, p. 1-25.
- Tappolet, Christine  
2000 *Émotions et valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Tricaud, F.  
1977 *L'Accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique*, Paris, Dalloz.
- Waal, F. de et F. Aureli  
1999 «Conflict Resolution and Distress Alleviation in Monkeys and Apes», *The Integrative Neurobiology of Affiliation* (sous la dir. de S. Carter, I. Lederhendler et B. Kirkpatrick), Cambridge, Mass., MIT Press, p. 119-130.
- Wallace, R. J.  
1994 *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.