Comment comprendre les émotions morales

CHRISTINE CLAVIEN *Université de Lausanne*

RÉSUMÉ : Cet article a pour objet de questionner la possibilité de l'existence des émotions morales et d'en déchiffrer la notion. Je commence par relever brièvement les faiblesses de différentes lectures philosophiques des émotions morales avant de poursuivre sur une voie à première vue prometteuse qui consiste à en fournir une explication fonctionnaliste évolutionnaire : les émotions morales auraient pour fonction évolutive de soutenir les relations sociales coopératives. Après analyse, il apparaît cependant que cette approche présente également d'importantes faiblesses. En fin de compte, je propose d'abandonner l'idée d'émotion intrinsèquement morale au profit d'une solution «minimale» : la «moralité» est une appellation attribuée aux émotions (ou plus justement aux épisodes émotionnels) lorsqu'elles apparaissent dans des contextes moralement pertinents.

ABSTRACT: The two main goals of this paper are to question the possibility of the existence of moral emotions and to decipher the notion of moral emotion. I start with a brief critical analysis of various philosophical understandings of moral emotions before setting out an evolutionary line of approach that seems promising at first glance: according to the functional evolutionary approach, moral emotions have the evolutionary function of sustaining cooperation. It turns out ultimately that this approach has its own drawbacks. I finally propose to give up the idea of moral property intrinsic to some emotions; "moral" seems instead merely to label emotions (or more precisely emotional episodes) when they occur in morally relevant contexts.

1. Introduction

Depuis que les émotions ont retrouvé leurs lettres de noblesse en philosophie (notamment grâce aux travaux de Ronald de Sousa, 2003), on se laisse volontiers

***Dialogue* 48 (2009), 601-618.**
© Canadian Philosophical Association/Association canadienne de philosophie, 2009
doi:10.1017/S001221730999014X

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

séduire par l'idée qu'il existe des *émotions morales* et qu'elles sont une composante essentielle de la moralité. Mais lorsque l'on cherche à comprendre dans le détail en quoi consiste une émotion morale, les difficultés surgissent. Le lecteur se trouve rapidement confronté à un foisonnement d'interprétations possibles. Cet article concerne la question de savoir s'il *existe* des entités de ce genre et, si c'est le cas, d'en comprendre la nature; dans le cas contraire (c'est d'ailleurs la conclusion à laquelle j'arriverai), il s'agira alors de saisir le sens de la *notion* d'émotion morale.

Je commencerai par passer en revue quelques lectures possibles des émotions morales. Aucune de ces lectures ne paraissant pleinement convaincante, j'aborderai par la suite le problème d'un point de vue plus empirique en consultant l'explication classique de l'évolution des émotions morales : selon cette explication ces dernières auraient pour fonction biologique de soutenir les relations sociales coopératives. Après une analyse détaillée de cette position (sections 3-6), j'en soulèverai les faiblesses (section 7). Pour terminer, je proposerai d'abandonner l'idée de l'existence d'émotions intrinsèquement morales et développerai une «solution minimale» qui rend compte de l'usage courant de la notion d'émotion morale.

2. Quelques tentatives de rendre compte des émotions morales

À première vue, la notion d'émotion morale semble référer à l'ensemble des émotions *intrinsèquement* morales, l'idée étant que, parmi les émotions existantes, certaines possèdent d'une manière ou d'une autre la propriété de la moralité et, à ce titre, méritent cette appellation. Il y a bien des manières de comprendre cette idée.

Premièrement, on pourrait opter pour une version essentialiste et penser que certaines émotions sont *morales* dans leur essence propre par opposition à des émotions *immorales* (pour cette distinction, voir Deonna, 2007; Dumouchel, 2004). Comme émotions morales on aurait par exemple l'amour du prochain, la culpabilité ou la compassion. Comme émotions immorales, on pourrait compter l'amour propre fustigé par Rousseau (1762 [1999]), la jalousie ou le ressentiment dénigrés par Nietzsche (1887 [2000]) ou encore la vanité décriée par Hobbes (1651 [2000]). Puisque ces émotions sont morales ou immorales *par essence*, l'expérience des premières serait *toujours* morale et l'expérience des secondes *toujours* immorale. Cette caractérisation est cependant peut convaincante, car elle est sujette à d'innombrables contre-exemples. Par exemple, il n'est pas évident d'accepter qu'il soit moral d'éprouver de la compassion pour Hitler ou pour une mouche qui a perdu une aile. Inversement, tous les épisodes de jalousie ne sont pas forcément immoraux[1].

Une seconde lecture consisterait à considérer certaines émotions comme intrinsèquement morales en vertu du rôle prépondérant qu'elles jouent dans la pensée et l'activité morale. À cet effet, on pourrait s'inspirer de différentes théories qui mettent en valeur le rôle des émotions dans le phénomène moral.

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

Il y a les théories qui considèrent les émotions comme des moyens heuristiques pour détecter la moralité de situations ou comportements. En d'autres termes, cette approche consiste à attribuer une fonction précise à certaines émotions : celle de révéler des valeurs morales ou la conformité d'une situation à des normes morales. Christine Tappolet (2000) ou Sabine Döring (2007) entre autres comparent les émotions aux expériences perceptuelles; selon elles, les émotions révèlent une réalité axiologique et possèdent des conditions d'adéquation. Par exemple, l'admiration morale est adéquate si et seulement si cette personne est réellement admirable.

Une autre manière de comprendre l'apport des émotions dans le phénomène moral revient à considérer les jugements moraux comme des expressions de réactions émotionnelles particulières (Ayer, 1936 [1946]; Prinz, 2006). Condamner moralement une action reviendrait par exemple à exprimer un dégoût moral déclenché à la vue de cette action.

Il y a également les théories qui considèrent certaines émotions comme des critères d'individuation de la moralité. Selon Allan Gibbard (1990 [2002]) par exemple, les jugements moraux se caractérisent par le fait qu'ils portent précisément sur les émotions de colère et de culpabilité. Par exemple, condamner moralement une de nos propres actions reviendrait à exprimer notre conviction selon laquelle il est justifié de se sentir coupable d'avoir agit de cette manière.

Admettons que certaines émotions soient un élément essentiel au phénomène de la moralité, que ce soit par leur fonction de révélateur d'une réalité morale, de constituant du jugement moral ou de critère de la moralité (cette liste n'est probablement pas exhaustive). Dès lors, on peut se poser la question de savoir si ce rôle prépondérant accordé à certaines émotions, c'est-à-dire le fait que sans elles nous serions incapables de distinguer le bien du mal, permet de les considérer comme intrinsèquement morales[2]. Il ne semble pas que cela soit une raison suffisante. Une simple analogie permet d'en comprendre la raison. Le phénomène de la moralité semble non seulement nécessairement lié à certaines émotions mais également à d'autres facultés comme la capacité réflexive ou la capacité à comprendre quels sont les besoins d'autrui; sans ces facultés, on voit mal comment un individu pourrait être capable d'évaluer moralement une situation. Mais ce n'est pas pour autant que l'on considère la capacité réflexive comme *morale.* Notre capacité réflexive peut être utilisée dans différents contextes; parfois elle est utilisée pour réfléchir à des questions morales (c'est en ce sens que l'on parle de réflexion morale), mais cela ne lui confère pas la propriété d'être morale. Il en va de même pour les émotions.

On pourrait objecter ici que certaines émotions apparaissent *uniquement* dans des contextes moraux et à ce titre, on peut les considérer comme intrinsèquement morales. Mais alors le lecteur est en droit d'attendre une liste et une description précise de ces entités si particulières. Or c'est quelque chose que l'on peine à trouver dans la littérature.

Des tentatives allant dans ce sens ont été faites dans un domaine plus empirique. Depuis quelques années, une nouvelle approche gagne du terrain

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

et il se pourrait qu'elle s'avère utile à montrer l'existence d'émotions intrinsèquement morales. Il s'agit d'adopter une perspective fonctionnaliste évolutionnaire. Dans la suite de cet article, je présenterai cette approche en détail avant d'en relever les faiblesses et de proposer une autre piste de solution.

3. L'émotion morale comme objet de sélection

Pour peu que l'on veuille faire de la morale un phénomène significatif à l'échelle humaine, les lectures proposées ci-dessus doivent admettre que tout être humain «standard» est capable de ressentir ces émotions morales (du moins dans des circonstances normales); en d'autres termes, ces émotions sont censées être universelles à l'échelle humaine. De plus, lorsqu'il s'agit d'expliquer leur présence universelle à l'échelle humaine, il n'y a guère d'autre possibilité que d'imaginer l'existence de certains facteurs héréditaires et de constantes environnementales qui régissent la production des émotions morales chez les êtres humains, ou du moins qui en permettent le développement avec une très haute probabilité. Si l'on ajoute à cela une perspective évolutionnaire, cela nous mène directement à l'idée que les mécanismes sous-jacents aux émotions morales sont des produits de l'évolution naturelle et ont probablement été sélectionnés parce qu'ils produisent un avantage sélectif. Plus précisément, comme le fait remarquer Luc Faucher, «l'expression "émotions morales" semble suggérer en effet qu'un groupe d'émotions a été sélectionné pour répondre aux problèmes du domaine moral» (2007, p. 113). On trouve ici non seulement l'idée que les émotions morales sont des entités suffisamment homogènes pour pouvoir être des objets de sélection, mais qu'elles ont de plus toutes été sélectionnées pour la même raison; en d'autres termes, les émotions morales pourraient être comprises comme une seule sorte d'objet de sélection. Dès lors, la tâche est de déterminer en vertu de quelle fonction elles ont été sélectionnées, ou dit autrement, en réponse à quels problèmes de notre environnement elles ont évolué. Si l'on parvient à expliquer cela, on disposera du même coup d'un bon critère pour définir les émotions morales.

4. L'interprétation évolutionnaire classique du phénomène émotionnel

Avant de présenter l'hypothèse évolutionnaire classique relative à ce qui confère la moralité aux émotions, il me paraît important de dire quelques mots sur le phénomène émotionnel en général. Ce dernier est souvent conçu selon un modèle tripartite (Gibbard, 1990 [2002]) : certaines causes typiques vont déclencher certaines réactions physiologiques et phénoménologiques typiques, lesquelles sont liées à des tendances typiques à l'action. Par exemple, un épisode de colère est une réaction à un ensemble de circonstances comme le fait de subir des injures ou recevoir des insultes. Cet épisode de colère se caractérise par un certain état du système neuronal et endocrinien, par une expression faciale et une phénoménologie spécifique à la colère. Enfin, un sujet en colère sera motivé à commettre des actes punitifs.

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

Selon les théoriciens évolutionnaires, ces différents états sont l'expression d'un «plan génétique» propre à toute émotion. Quant au plan dans le détail (c'est-à-dire, pour une émotion particulière, l'ensemble de ses causes, son type d'expression et ses tendances à l'action), il sera en partie génétiquement déterminé et en partie modulé par les influences de l'environnement et par les expériences personnelles des sujets. Certaines émotions plus élémentaires comme les formes primitives de colère ou de peur sont profondément ancrées dans nos gènes alors que des émotions plus sophistiquées comme la honte ou la culpabilité ne se développent pleinement que sous certaines conditions culturelles. Cette explication rend compte du fait que certaines émotions se rencontrent dans n'importe quelle culture humaine[3] alors que d'autres s'expriment de manière plus locale[4].

5. La fonction coordinatrice et coopérative des émotions morales

Les auteurs évolutionnaires pensent généralement que les émotions morales ont évolué parce qu'elles permettaient de renforcer la coopération et la coordination entre les personnes d'un groupe social (Gibbard, 1990 [2002]; Fessler et Haley, 2003; Trivers, 1985). En d'autres termes, elles ont été sélectionnées pour leurs effets bénéfiques sur la vie sociale : leur fonction biologique consiste à coordonner les actions et les attentes des gens sur un modèle coopératif.

D'autre part, ces auteurs pensent souvent en termes d'émotions complémentaires. Par exemple, l'émotion complémentaire de la colère morale (que l'on peut comprendre comme une catégorie assez large incluant des émotions comme le ressentiment ou l'indignation) pourrait être la culpabilité. Elles sont complémentaires parce que les actions punitives que la colère nous pousse à commettre (il s'agit des expressions typiques de la colère) concordent avec les punitions que l'on est prêt à supporter lorsque l'on se sent coupable. Ainsi, si ces deux émotions sont répandues dans une population, elles favoriseront grandement les interactions saines et coopératives[5].

Robert Trivers par exemple pense que la culpabilité implique un jugement selon lequel il est justifié que nous soyons punis; plus précisément cette émotion sert à inhiber nos mécanismes défensifs, à accepter la punition et à favoriser les expressions d'excuses, tout cela ayant évidemment pour effet de rétablir les bons rapports avec la personne en colère (1985, p. 389). Poursuivant dans la même voie, Dan Fessler et Kevin Haley (2003) défendent l'idée que la culpabilité est causée lorsque l'on comprend qu'un de nos comportements pourrait causer du tort à une relation de coopération mutuelle. Cette émotion nous pousserait ensuite à des gestes de compensation pour le tort causé afin de réinstaurer un rapport de confiance.

Cette approche évolutionnaire fonctionnaliste nous fournit un critère simple (la coordination des interactions sociales coopératives) qui devrait permettre de définir une liste des principales émotions morales.

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

6. Une liste des principales émotions morales

Le critère d'identification des émotions morales étant posé, il s'agit de déterminer quelles émotions le remplissent. Cette question fait l'objet de débats. Certains auteurs considèrent que seules des émotions négatives[6] peuvent vraiment prétendre entrer dans cette catégorie. C'est la position défendue par Allan Gibbard. Pour lui, la moralité, dans son sens restreint, est conceptuellement liée à deux émotions : la culpabilité et la colère. Il reconnaît bien la pertinence morale d'une série d'autres émotions comme l'admiration, le respect, la pitié, la bienveillance (1990 [2002], p. 291), mais, selon lui, ces dernières joueraient plutôt un rôle de soutien et pourraient uniquement être considérées comme morales dans la mesure où elles permettent de soutenir l'action et affiner les deux émotions morales par excellence : la colère et la culpabilité[7]. La raison qui le pousse à accorder une telle place à la colère et à la culpabilité vient de ce que ces deux émotions sont corrélées. Comme nous l'avons vu plus haut, les causes de la colère morale sont les mêmes que celles de la culpabilité et les tendances à l'action de la culpabilité sont complémentaires à celles de la colère : la culpabilité calme la colère et cette alchimie permet de restaurer la coordination et la coopération. Selon Gibbard, ce couple d'émotions est extrêmement puissant pour nous motiver à coopérer et ne pas tricher dans le cadre de relations sociales et coopératives. D'autre part, il est convaincu que ces deux émotions négatives sont nettement plus puissantes que les émotions positives comme la bienveillance ou le respect pour maintenir la coordination sociale (*ibid.*, p. 257-269)[8]. Voyons s'il est justifié de croire cela.

Le choix de la colère (comprise dans son aspect indignation) comme émotion morale par excellence semble assez justifié. Du moins, un bon nombre de données empiriques le confirment. On peut montrer par exemple que la colère décourage la tricherie dans le contexte des relations sociales parce qu'elle est associée à une tendance à punir (étant entendu que la punition est une expression typique de la colère). C'est du moins dans ce sens que vont les résultats des recherches menées en anthropologie évolutionnaire (Boyd *et al.*, 2003) et en économie expérimentale (Fehr et Fischbacher, 2003) sur la punition altruiste. La punition altruiste consiste à sacrifier une partie de ses ressources pour punir des comportements opportunistes sans que des bénéfices ultérieurs en retour ne puissent être attendus. Du point de vue théorique, il est clair qu'en forçant les opportunistes à coopérer (sous menace de sanction), la punition altruiste engendre des effets bénéfiques pour la coopération et l'entraide au sein de grands groupes. Des expériences empiriques simulant des interactions sociales (où l'on demande à des sujets humains de pratiquer différents jeux comme le dilemme du prisonnier, le jeu de la confiance ou le jeu du bien public) ont montré que s'ils ont la possibilité de punir les conduites opportunistes, les gens se comportent souvent comme des altruistes punisseurs, c'est-à-dire qu'ils sont prêts à punir les opportunistes à leurs propres frais et sans attente de bénéfices en retour (Fehr et Gächter, 2002; Fehr et Fischbacher, 2004).

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

L'existence d'un lien étroit entre l'émotion de la colère et cette tendance à pratiquer la punition altruiste a également été relevée par Fehr et Gächter. À la fin d'une session de jeu de bien public, ils ont distribué un questionnaire aux sujets leur demandant de s'imaginer quel degré de colère ils ressentiraient en tant que victime d'une action opportuniste ou quelle émotion ils s'attendraient à ce que l'autre joueur ressente s'ils étaient eux-mêmes opportunistes. Les résultats montrent que la punition est corrélée avec une forte colère dirigée contre les opportunistes et que ces derniers anticipent les réactions de colère. Ces observations soutiennent l'idée que la colère est un facteur important sous-jacent à la punition altruiste, et par conséquent, qu'elle a un rôle crucial à jouer pour le maintien de groupes coopératifs.

Qu'en est-il de la culpabilité? Au contraire de la colère, il y a peu de recherches sur la culpabilité. Cela est probablement dû au fait que le concept de culpabilité est plus vague que celui de colère. En consultant la littérature, on se trouve confronté à diverses définitions parfois peu compatibles entre elles. Cette confusion terminologique nous impose de prendre comme objet de recherche une classe assez floue incluant des émotions proches comme le remords, le regret, voire même certaines formes de honte. Mais cela n'empêche pas de se demander si ce type d'émotions favorise la coopération et la coordination. Fessler et Haley (2003) pensent que la culpabilité[9] induit une punition subjective en réaction à la transgression de normes et de ce fait, incite les individus à suivre ces normes. Dans une société régie par des normes, une telle émotion a pour effet de réguler les comportements pro-sociaux.

Dans le même ordre d'idée, les économistes Samuel Bowles et Herbert Gintis (2002) ont mené des expériences de jeu de bien public afin d'explorer le rôle de la culpabilité et de la honte sur les comportements pro-sociaux. Dans le cadre de leurs expériences, ils ont concentré leur attention sur les réponses données par les sujets qui ont été punis pour leur manque de volonté coopérative. Leur étude montre que le comportement des gens est influencé de manière significative par leurs sentiments de culpabilité, de honte et de regret. Eux aussi en déduisent que ce type d'émotions joue un rôle central dans les relations coopératives[10].

Enfin, dans une étude basée sur la comparaison entre des personnes en bonne santé et des patients souffrant de troubles de régulation du comportement social, Jennifer Beer *et al.* (2003) ont montré que la déficience du comportement social chez ces patients est corrélée avec l'absence d'émotions comme la honte ou l'embarras.

Jusqu'ici dans les grandes lignes, Gibbard semble avoir raison. Toutefois, en science évolutionnaire et psychologie sociale, on ne trouve pas uniquement des explications de la colère et de ses émotions complémentaires. Les théoriciens se réfèrent également à d'autres émotions négatives comme le dédain, le dégoût[11] ou des émotions positives comme l'amour, la gratitude, la fierté, l'admiration ou l'élévation (Fessler et Haley, 2003; Haidt, 2003).

Par exemple, selon le primatologue Frans de Waal (1996 [1997]), si l'on veut trouver les éléments clefs de la moralité et comprendre comment la pensée

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

et le comportement moral sont apparus au cours de l'évolution, il faut chercher des indices dans l'étude des espèces analogues à la nôtre, comme les primates ou plus particulièrement les grands singes. Même si ces derniers ne peuvent pas être considérés comme des êtres moraux à part entière, ils font preuve d'un sens de la régulation sociale convergeant avec les règles qui régissent le comportement humain. De Waal montre également que la capacité de l'empathie cognitive (la faculté de comprendre les besoins et les émotions d'autres individus) et l'émotion de sympathie qui en résulte peuvent être observées chez les grands singes; les chimpanzés par exemple s'engagent dans des activités de consolation. L'empathie et la sympathie semblent également essentiels pour le bon fonctionnement de leur vie sociale (c'est pourquoi de Waal les qualifie de proto-morales); elles promeuvent la cohésion, la coopération et les liens sociaux (Flack et de Waal, 2000).

De manière plus générale, Jonathan Haidt (2003) distingue quatre familles d'émotions morales qui pourraient jouer un rôle fonctionnel significatif en matière de coordination et de coopération : la famille des émotions condamnatrices (dédain, colère, dégoût), la famille des émotions qui impliquent la conscience de soi (honte, embarras, culpabilité), la famille des émotions déclenchées par la souffrance d'autrui (compassion) et enfin la famille des émotions élogieuses envers autrui (gratitude, élévation)[12]. Selon Haidt, ces émotions sont déclenchées par des causes désintéressées et incitent à produire des actions prosociales. Parmi elles, les émotions les plus typiquement morales sont l'élévation, la compassion, la colère et la culpabilité.

Le cas de l'élévation est particulièrement intéressant. Il semblerait qu'il s'agisse de l'émotion complémentaire du dégoût social; c'est un sentiment positif et chaleureux ressenti lorsque nous sommes témoins d'actes que nous considérons comme moralement bons et qui nous incite à aider et nous rapprocher d'autrui (Haidt, 2000). Haidt et ses collègues ont mené plusieurs expériences psychologiques sur l'émotion d'élévation. Les résultats montrent que lorsque les gens sont témoins d'actions moralement admirables, ils ressentent un fort désir d'être l'auteur d'actions similaires et de se rapprocher des gens qui se comportent ainsi[13].

Notons qu'en comparaison avec les émotions négatives comme la colère, la tristesse ou la peur, les émotions positives ont été un peu négligées dans la littérature évolutionnaire. Selon Barbara Fredrickson (2000 et 2003) qui a consacré plusieurs années à l'étude des émotions positives, la raison tient au fait qu'en comparaison des émotions négatives, il est plus difficile de les différencier les unes des autres, si bien que leur étude n'est pas aisée. La colère et la peur sont facilement reconnaissables parce que chacune est liée à une expression faciale paradigmatique. En revanche les expressions faciales des émotions positives sont très similaires (elles s'expriment toutes par le sourire de Duchenne). De plus, les scientifiques étudient généralement les émotions en les associant à des tendances à l'action qui leurs sont propres; par exemple, la colère incite à l'attaque ou à la punition alors que la peur pousse à la fuite. Ces

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

tendances à l'action caractéristiques facilitent les scénarios explicatifs de l'évolution de ces émotions en termes d'adaptation. Malheureusement, il n'est pas aussi évident que les changements physiologiques et les tendances à l'action associées aux émotions positives soient favorables à la survie.

Pour cette raison, Fredrickson propose d'abandonner ce cadre d'analyse étroit lorsqu'il s'agit d'étudier les émotions positives. Selon elle, les émotions positives ne résolvent aucun problème de survie immédiat. Par contre, elles exercent une influence profonde et durable sur la santé et le bien-être des gens, ainsi que sur leur capacité à gérer des situations difficiles, ce qui est également très favorable d'un point de vue évolutionnaire. Ainsi au niveau social, les émotions positives sont également un facteur de cohésion significatif. Concernant la question des émotions moralement pertinentes, Fredrickson pense que la fierté, la gratitude ou l'élévation incitent les gens à agir en faveur d'autrui. En créant une chaîne d'événements chargés d'une valence positive, elles peuvent déclencher et soutenir des spirales de comportements sociaux capables de faire d'une communauté une organisation sociale morale et harmonieuse (2003, p. 335).

En bref, une émotion positive comme l'élévation pourrait bien être un instrument aussi puissant que la colère ou la culpabilité pour maintenir la coopération et les comportements pro-sociaux. Dans un contexte social, elle est évolutionnairement avantageuse pour la communauté autant que pour les membres individuels de cette communauté puisqu'elle permet d'augmenter le taux d'assistance mutuelle; et au niveau individuel, elle fournit énergie et bien-être.

Pour conclure, à la lumière des analyses évolutionnaires récentes, il semblerait que la liste des émotions morales (si l'on accepte le critère de la coopération et de la coordination) soit assez large et inclut à la fois des émotions négatives et positives. Il est ainsi difficile de donner raison à Gibbard lorsqu'il donne la priorité à la colère et à la culpabilité. Même si ces émotions semblent être des conditions nécessaires à la coopération, nous avons de fortes raisons de penser que la réduction de la moralité à ces deux émotions et plus généralement au domaine du sanctionnable est par trop réductrice. En revanche, il apparaît que la liste des émotions morales, même si elle ne semble pas close (certaines émotions pertinentes n'ont peut-être pas encore fait l'objet d'analyses évolutionnaires et il est probable que de nouvelles émotions morales surgissent au fil de l'évolution), peut être assez clairement limitée en la restreignant aux émotions qui favorisent la coordination et la coopération.

7. Les limites de la perspective fonctionnaliste évolutionnaire

La méthode fonctionnaliste évolutionnaire semble à la fois simple et efficace pour saisir la réalité des émotions morales. Il est donc tentant de lui accorder du crédit, d'autant plus qu'elle permet de répondre à une critique générale dirigée contre les défenseurs de l'existence des émotions morales. Selon cette critique, si l'on jette un œil aux différentes positions morales qui ont été défendues au cours de l'histoire de la philosophie, force est de constater que les

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

penseurs ne s'accordent pas sur la liste des émotions morales paradigmatiques. Cela semble suggérer que nul ne sait quelles sont ces fameuses émotions morales (Dumouchel, 2004). Il faut avouer que cette objection reste assez superficielle : une absence de consensus n'implique pas que toutes les tentatives de définir les émotions morales soient erronées. Mais surtout, le théoricien évolutionnaire peut répondre que son analyse fournit précisément un moyen de décider, parmi les différentes positions existantes, lesquelles sont plus plausibles.

Malgré ses avantages, la position fonctionnaliste évolutionnaire peut susciter un certain nombre d'objections. Je vais en présenter quelques-unes qui, à l'exception de la première, me paraissent être en mesure d'ébranler sérieusement cette position.

Une première objection pourrait consister à relever le fait que toutes les occurrences des émotions morales n'ont pas pour effet de produire de la coordination et de la coopération. On peut par exemple être en colère de manière complètement injustifiée et cela ne favorisera certainement pas les bons rapports sociaux. Mais à cette objection, on pourrait répondre que les théories évolutionnaires ne traitent pas des situations particulières mais plutôt des effets sur le long terme de l'occurrence régulière des émotions considérées. Si une émotion a évolué pour remplir une fonction particulière (en l'occurrence renforcer la coopération) il ne s'ensuit pas que toutes ses occurrences remplissent effectivement cette fonction[14]. En d'autres termes, il se peut qu'une émotion morale soit mal appliquée. Notons à ce propos une implication directe : l'approche fonctionnaliste évolutionnaire n'est pas compatible avec une version essentialiste des émotions morales.

Une seconde objection consiste à s'inquiéter des conséquences d'une interprétation des émotions morales en termes de coopération et de coordination. Si l'on associe cette interprétation à l'idée que les émotions morales jouent le rôle de jugement moral ou de critère d'identification de la moralité (deux positions parfaitement compatibles avec l'approche fonctionnaliste évolutionnaire), il semblerait que le phénomène de la moralité se trouve réduit à celui de la coopération; or c'est un peut court comme analyse de la moralité. En réalité, le dogme de l'émotion morale comme fleuron de la coopération semble lui-même critiquable. L'idée selon laquelle les émotions sont morales seulement si elles ont un rôle significatif à jouer en matière de coopération et de coordination ouvre la porte aux contre-exemples.

Tout d'abord, il n'est pas certain que l'on aimerait considére comme morales favorisent la coordination et la coopération. C'est le cas par exemple du dégoût moral. Une instanciation caractéristique de cette émotion est la réaction face à l'inceste. Or il n'est pas du tout certain que ce type de réactions peut inciter d'une quelconque façon à la coopération (cf. Faucher, 2007). L'hypothèse explicative la plus convaincante attribue au dégoût face à l'inceste des racines évolutionnaires différentes : on sait que les couples consanguins ont une plus haute probabilité d'engendrer des enfants qui souffrent de maladies graves, si

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

bien que, sur le long terme, ce genre d'unions s'avère défavorable dans l'ordre biologique. Ce phénomène a favorisé l'émergence, dans beaucoup d'espèces, de dispositions rendant improbables les relations sexuelles entre proches parents. On peut observer chez certains animaux le phénomène de dispersion des petits après le sevrage; chez les êtres humains, c'est le mécanisme de dégoût face à l'inceste qui a évolué. Ainsi, si le dégoût est une émotion morale, l'explication de l'évolution des émotions morales en termes de coordination et de coopération ne semble être au mieux que partielle.

D'autres émotions qui, de fait, favorisent la coopération et la coordination peuvent avoir évolué pour d'autres raisons. Le souci d'autrui ou la bienveillance par exemple, semblent plutôt résulter de la sélection de parentèle (Hamilton, 1964). Leur fonction biologique serait donc essentiellement de soutenir la propre descendance ou plus généralement, les individus proches parents (Lahti, 2003).

Si l'on prend le problème à l'inverse, certaines émotions semblent favoriser particulièrement les interactions sociales alors même que de l'avis du sens commun, elles sont complètement étrangères à la moralité. Prenons l'exemple du sentiment de soumission : savoir se soumettre à plus fort que soi favorise clairement la coordination des relations sociales et toute une gamme de relations de coopération (même si cette coopération procède de manière inégale). Il en va de même d'autres émotions comme l'assurance de soi par exemple.

En fin de compte, il me semble que les difficultés liées à la recherche d'un critère évolutionnaire pour déterminer quelles sont les émotions morales relèvent du fait que la catégorie d'émotion morale comprise comme une seule sorte d'objet de sélection pose problème. À l'instar du dégoût social ou de la bienveillance, il est plus probable que les émotions considérées comme morales aient émergé pour des raisons qui restent propres à chacune d'entre elles et pas forcément parce qu'elles favorisent la coordination et la coopération (même s'il semblerait que ce soit le cas pour la plupart d'entre elles)[15]. Cette tension liée à une définition des émotions morales en fonction de leur capacité à garantir la coopération et la coordination est d'autant plus problématique qu'il semblerait que certaines émotions contribuent davantage à la coopération que d'autres. Dans ces conditions, il faudrait introduire une gradation entre les émotions morales, mais, ce faisant, il n'y aurait plus aucun sens de penser que certaines émotions sont intrinsèquement morales; on ne peut pas être plus ou moins intrinsèquement moral.

Ma dernière critique est d'ordre général et concerne la manière dont la théorie fonctionnaliste évolutionnaire rend compte des émotions *cognitivement complexes*. Nous avons vu à la section 4 que les approches évolutionnaires classiques établissent une distinction entre les émotions basiques (colère, peur, tristesse, etc.), profondément ancrées dans nos gènes et les émotions plus sophistiquées comme la honte ou la culpabilité, qui ne peuvent être forgées que dans certains environnements culturels. Quoique cette distinction soit fort

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

utile, il me semble qu'elle n'est pas pensée jusqu'au bout par les tenants de l'approche évolutionnaire classique. Il est délicat de parler de «plan génétique» pour des émotions cognitivement complexes qui s'apprennent dans un contexte culturel (à ce propos, cf. Deonna, 2007). Il est vrai que, d'un point de vue global, les émotions complexes sont des résultats de la sélection naturelle au même titre que tout ce qui concerne la physiologie et les comportements des êtres biologiques. De plus, on peut admettre que ces émotions fonctionnent sur le modèle tripartite mentionné à la section 4. On peut également concéder qu'elles sont fondées sur des mécanismes plus simples qui rendent possible leur développement. La culpabilité par exemple peut faire appel aux mécanismes du dégoût et de la peur. En revanche, il est peu sensé de considérer les émotions complexes comme des objets de sélection génétique, précisément parce que leur base génétique est minimale. Ce qui est sélectionné n'est rien de plus que les capacités basiques sur lesquelles repose leur construction culturelle. La raison pour laquelle des émotions comme la culpabilité ou l'élévation se retrouvent dans la plupart des cultures de ce monde tient probablement davantage aux contraintes environnementale — dynamiques sociales, psychologie et physiologie des individus, etc. — strictes auxquelles tous les êtres humains sont confrontés. Or, étant donné le manque de plan génétique détaillé je vois mal comment on pourrait considérer ces émotions comme des «objets de sélection». Sachant cela, il paraît spécieux d'affirmer que *toutes* les émotions morales ont été sélectionnées en raison de leur fonctionnalité biologique. Une alternative serait de réfléchir en termes d'adaptation culturelle et de fonctionnalité structurelle (au lieu de fonction biologique) : une émotion peut être développée dans un cadre culturel si son activation régulière dans la population est favorable aux individus et/ou à la société en général. Mais cette solution ne résout pas les difficultés mentionnées plus haut relatives à la focalisation sur les dynamiques de coopération et de coordination.

8. En faveur d'une lecture minimale

En fin de compte, argumenter en faveur de l'existence d'émotions intrinsèquement morales paraît s'apparenter à la tâche de Sisyphe. Au lieu de concentrer l'attention sur *l'existence d'entités* morales de ce type, il vaudrait sans doute mieux s'intéresser à la manière dont nous faisons *usage de la notion* d'émotion morale. C'est la voie qui sera empruntée dans cette section. Je suggère d'abandonner l'idée que notre usage du terme «émotion morale» réfère à un objet clairement définissable. Il semble plus pertinent d'adopter une lecture minimale. Celle-ci peut se décliner en deux variantes dont chacune se divise en deux sous-variantes.

La première variante de la lecture minimale consiste à dire que la moralité est une caractérisation que l'on applique à un ensemble d'émotions; plus précisément, c'est simplement à l'aide de nos outils conceptuels que nous classons une pluralité d'objets sous l'appellation «émotion morale» [16]. Il y a deux manières d'attribuer cette appellation.

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

a_1) Nous pouvons le faire en fonction d'un certain nombre de *critères* qui nous paraissent décisifs. Par exemple, on pourrait décider qu'une émotion peut être considérée comme morale si elle remplit la condition d'être systématiquement déclenchée par des situations qui, aux yeux des sujets, impliquent le bien-être et les besoins fondamentaux d'un ou plusieurs individus.

a_2) Une autre manière serait d'attribuer l'appellation «moral» aux émotions qui sont généralement impliquées dans un *contexte* moralement pertinent. Par exemple la gratitude est morale parce qu'elle est souvent déclenchée à la vue d'une action moralement bonne; ou alors la sympathie est morale parce qu'elle induit régulièrement des comportements moraux[17].

Cette lecture des émotions morales est intéressante dans la mesure où elle est moins contraignante. La notion d'émotion morale devient une entité pratique en usage dans nos réflexions morales mais pour laquelle il n'est pas important de trouver une corrélation ontologique exacte.

Une seconde variante de la solution minimale, plus convaincante encore en ce qu'elle n'admet pas les contre-exemples, revient à attribuer le qualificatif de moral, non aux émotions elles-mêmes mais uniquement aux *occurrences d'émotions* qui

b_1) soit remplissent les *critères* définis,

b_2) soit interviennent dans des *contextes* que l'on considère comme moraux.

Il me semble que la position de Luc Faucher (2007, p. 113-114) illustre assez bien (b_1), l'utilisation de *critères* externes pour classer les épisodes émotionnels sous l'enseigne de la moralité (même s'il ne parle par explicitement d'épisodes émotionnels). Les critères qu'il invoque sont le fait d'être déclenché dans des contextes sociaux où les agissements des uns ont des effets sur d'autres individus, d'être motivé par la conformité ou la non-conformité à une norme et enfin d'être désintéressé.

Il importe de remarquer ici que le choix de critères de moralité dépend directement d'une conception préalablement fixée de ce qu'est la moralité. Cette remarque est également valable pour (a_1). Mais dès lors que l'on dispose déjà d'une définition de la moralité, on peut se demander dans quelle mesure il est encore pertinent de définir, de surcroît, un ensemble de critères propres aux épisodes émotionnels moraux. Pour cette raison, la deuxième manière (b_2) d'attribuer le label de la moralité à ces épisodes me paraît plus pertinente : les épisodes émotionnels deviennent moraux en quelque sorte par effet de répercussion, lorsqu'ils sont impliqués dans des contextes où des questions de nature morale sont posées. Par exemple, un épisode émotionnel pourrait être considéré comme moral s'il révèle au sujet la conformité d'une situation à une norme morale qu'il s'est fixée ou qu'il a internalisée.

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

9. Conclusion

Dans cet article, j'ai tâché de montrer qu'il n'est pas judicieux de parler d'émotions spécifiquement morales. Je ne nie pas que certaines émotions jouent un plus grand rôle que d'autres dans notre vie morale (par exemple la culpabilité, la honte, la colère ou l'élévation) mais cela n'est pas suffisant pour les considérer comme *intrinsèquement* morales. D'autre part, il me paraît utile de laisser la possibilité aux occurrences de n'importe quelle émotion de devenir morales en fonction du contexte dans lequel elles apparaissent. La solution minimale adoptée en fin de compte revient à considérer séparément chaque épisode émotionnel et lui attribuer l'appellation «moral» s'il apparaît dans un contexte moralement pertinent. Cela implique que pour pouvoir identifier les épisodes émotionnels *moraux*, il faut que l'on se soit fait au préalable une idée de ce qu'est un contexte moralement pertinent. Selon cette approche, les émotions morales ne peuvent donc pas servir de critère d'identification de la moralité[18].

Notes

1 On trouvera même des auteurs qui considèrent la jalousie comme une émotion morale paradigmatique pour peu qu'elle soit ressentie dans les bonnes circonstances (Kristjansson, 2002).

2 Notons qu'il n'est pas certain que tous les auteurs mentionnés ci-dessus défendent une telle position.

3 Par exemple les émotions basiques définies par Paul Ekman et Wallace Friesen (1989) : colère, dégoût, peur, joie, tristesse et surprise.

4 Par exemple, dans les cultures japonaises on trouve l'émotion «*amae*» qui consiste à se sentir agréablement dépendant de l'amour d'autrui, ou dans l'île du Pacifique Ifaluk, les gens font l'expérience de l'émotion «*fago*», un mélange de compassion, d'amour et de tristesse (voir Niiya et al. 2006).

5 «Take guilt and resentment: if one person resents an action of another and the other does not feel the corresponding guilt, we may expect trouble. Guilt makes possible the acknowledgment of wrong, and such modes of reconciliation as restitution, compensation, apology, and forgiveness. One's chances of damaging conflicts are reduced, then, if one feels guilty when guilt and its normal accompaniments are demanded by others, and if one demands guilt and its normal accompaniments only when others are prepared to feel guilty. Hence it tends to be advantageous for an individual to coordinate his guilt with the resentment of others and his resentment with the guilt of others» (Gibbard, 1990 [2002], p. 67-68).

6 Il y a plusieurs manières de définir les émotions positives et négatives. Je suivrai ici Aaron Ben-Ze'ev (2000, p. 72) pour qui les émotions positives incluent un sentiment plaisant ainsi que le désir de maintenir la situation qui en est la cause (et vice versa pour les émotions négatives). Cela implique de considérer comme négatives des émotions comme la sympathie ou la compassion.

7 Notons que cette conception de la moralité centrée sur deux émotions est assez gênante car elle pousse Gibbard à admettre que les individus de sociétés qui ne

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

connaissent pas l'une de ces émotions (ou les deux) sont incapables de penser et agir moralement (du moins au sens étroit du terme). Or même si la colère morale semble se trouver dans toutes les cultures, il n'est pas certain que ce soit le cas pour la culpabilité (à ce propos, voir Scherer et Wallbott, 1994; Fessler et Haley, 2003).

8 Je pense toutefois qu'il y a une raison plus profonde à ce choix de restreindre le champ des émotions morales. Cela tient à la position que Gibbard défend en philosophie morale : pour se démarquer des faiblesses philosophiques d'une autre position sentimentaliste, l'émotivisme défendu par Alfred Ayer (1936 [1946]), Gibbard fait de la colère et de la culpabilité un critère simple d'individuation de la morale. Je ne m'attarderai toutefois pas sur cette question ici (pour plus de détails, cf. Clavien, 2009).

9 En réalité ils utilisent le terme de «honte» mais ils en donnent une description plus proche de ce que l'on entend généralement par culpabilité : ils parlent d'une émotion négative déclenchée par la prise de conscience qu'autrui sait que nous avons agi de manière moralement répréhensible.

10 La clef de leur argumentation consiste à montrer que le comportement coopératif ne peut pas être expliqué par le seul fait de craindre la punition en cas de non-coopération.

11 À première vue, il peut sembler étrange de compter le dégoût parmi les émotions morales. On pourrait se demander s'il ne vaudrait pas mieux parler d'indignation plutôt que de dégoût moral. Il semblerait que non, car dans une expérience utilisant l'imagerie cérébrale par résonnance magnétique (Moll *et al.*, 2005), des chercheurs en neurosciences ont pu montrer que le dégoût ordinaire et le dégoût moral activent à peu près les mêmes zones du cerveau (à ce propos, cf. aussi Faucher, 2007).

12 Les termes utilisés par Haidt pour ces quatre familles d'émotions sont : «other-condemning family», «self-conscious family», «other-suffering family» et «other-praising family».

13 Pour une explication fonctionnelle similaire relative à la pertinence morale de l'émotion de gratitude, voir McCullough *et al.* (2001).

14 En effet l'évolution est une affaire de probabilité; un trait ne doit pas être adaptatif dans toutes ses occurrences pour être sélectionné, il suffit qu'il le soit assez souvent pour pouvoir être transmis avec une grande probabilité à la génération suivante (Sober, 2000, chap. 7.1).

15 Un certain nombre d'auteurs évolutionnaires semblent d'ailleurs sensibles à cette réalité (notamment Haidt).

16 La raison pour laquelle nous avons l'impression qu'il existe des émotions intrinsèquement morales tient au fait que (pour des raisons évidentes) certaines émotions sont systématiquement impliquées dans des contextes moraux.

17 John Rawls (1971 [1997], p. 576) semble défendre une telle position. Selon lui, le ressentiment par exemple est une émotion morale parce qu'on l'éprouve dans les situations où nous sommes victime d'une injustice (sous-entendu que le fait d'être victime d'une injustice est une situation moralement mauvaise).

18 Tous mes remerciements à Luc Faucher et Daniel Schulthess pour avoir pris le temps de lire les versions antérieures de cet article. Leurs commentaires m'ont été d'une grande aide.

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

Références bibliographiques

Ayer, Alfred

1936 *Language, Truth, and Logic*, New York, Dover Publications [1946].

Beer, Jennifer S., Erin A. Heerey, Dacher Keltner, Donatella Scabini et Robert T. Knight

2003 «The Regulatory Function of Self-Conscious Emotion: Insights from Patients with Orbitofrontal Damage», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 85, nº 4, p. 594-604.

Ben-Ze'ev, Aaron

2000 *The Subtlety of Emotions*, Cambridge (MA), MIT Press.

Bowles, Samuel, Gintis, Herbert

2002 «Prosocial Emotions», *Santa Fe Working Paper*, <http://www.santafe.edu/research/publications/working-papers.php> (page consultée le 6 octobre 2006).

Boyd, Robert, Herbert Gintis, Samuel Bowles et Peter J. Richerson

2003 «The Evolution of Altruistic Punishment», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 100, nº 6, p. 3531-3535.

Clavien, Christine

2009 «Gibbard's Expressivism: an Interdisciplinary Critical Analysis», *Philosophical Psychology*, vol. 22, nº 4, p. 465-484.

Deonna, Julien

2007 «Evolution, émotion et morale; les exemples de la honte et de la culpabilité», dans C. Clavien et C. El-Bez, dir., *Morale et évolution biologique. Entre déterminisme et liberté*, Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, p. 142-164.

de Sousa, Ronald

2003 «Emotion», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.plato.stanford.edu> (page consultée le 2 octobre 2005).

de Waal, Frans

1996 *Le bon singe. Les bases naturelles de la morale*, Paris, Bayard [1997].

Döring, Sabine

2007 «Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation», *Dialectica*, vol. 61, nº 3, p. 363-394.

Dumouchel, Paul

2004 «Y a-t-il des sentiments moraux?», *Dialogue*, vol. 43, nº 3, p. 471-489.

Ekman, Paul, Friesen, Wallace

1989 «The Argument and Evidence About Universals in Facial Expressions of Emotion», dans H. Wagner et A. Manstead, dir., *Handbook of Social Psychophysiology*, New York, John Wiley and Sons, p. 143-164.

Faucher, Luc

2007 «Les émotions morales àla lumière de la psychologie évolutionniste: le dégoût et l'évitement de l'inceste», dans C. Clavien et C. El-Bez, dir.,

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

Morale et évolution biologique. Entre déterminisme et liberté, Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, p. 108-141.

Fehr, Ernst et Urs Fischbacher

2003 «The Nature of Human Altruism», *Nature*, vol. 425, p. 785-791.

2004 «Social Norms and Human Cooperation», *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 8, nº 4, p. 185-190.

Fehr, Ernst et Simon Gächter

2002 «Altruistic Punishment in Humans», *Nature*, vol. 415, p. 137-140.

Fessler, Daniel et Kevin Haley

2003 «The Strategy of Affect: Emotions in Human Cooperation», dans P. Hammerstein, dir., *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, Cambridge (MA), MIT Press, p. 7-36.

Flack, Jessica et Frans de Waal

2000 «Any Animal Whatever: Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes», *Journal of Consciousness Studies*, vol. 7, p. 1-29.

Fredrickson, Barbara

2000 «Cultivating Positive Emotions to Optimize Health and Well-Being», *Prevention & Treatment*, vol. 3, p. 1-25.

2003 «The Value of Positive Emotions», *American Scientist*, vol. 91, p. 330-335.

Gibbard, Allan

1990 *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Oxford, Oxford University Press [2002].

Haidt, Jonathan

2000 «The Positive Emotion of Elevation», *Prevention & Treatment*, vol. 3, p.1-4.

2001 «The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment», *Psychological Review*, vol. 108, nº 4, p. 814-834.

2003 «The Moral Emotions», dans R. J. Davidson, K. R. Scherer et H. Hill Goldsmith, dir., *Handbook of Affective Sciences*, p. 852-870.

Hamilton, William

1964 «The Genetical Evolution of Social Behavior (I and II)», *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, p. 1-52.

Hobbes, Thomas

1651 *Léviathan*, Paris, Gallimard [2000].

Kristjansson, Kristjan

2002 *Justifying Emotions. Pride and Jealousy*, London, New York, Routledge.

Lahti, David

2003 «Parting with Illusions in Evolutionary Ethics», *Biology and Philosophy*, vol. 18, nº 5, p. 639-651.

McCullough, Michael E., Shelley D. Kilpatrick, Robert A. Emmons et David B. Larson

2001 «Is Gratitude a Moral Affect?», *Psychological Bulletin*, vol. 127, nº 2, p. 249-266.

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press

Moll, Jorge, Ricardo de Oliveira-Souza, Fernanda Tovar Moll, Fátima Azevedo Ignácio, Ivanei E. Bramati, Egas M. Caparelli-Dáquer et Paul J. Eslinger

2005 «The Moral Affiliations of Disgust: A Functional MRI Study», *The Cognitive Behavioral Neurology*, vol. 18, nº 1, p. 68-78.

Nietzsche, Friedrich

1887 *La généalogie de la morale*, Paris, Livre de Poche [2000].

Niiya, Yu, Ellsworth, Phoebe, Yamaguchi, Susumu

2006 «Amae in Japan and the United States: an exploration of a 'culturally unique' emotion», *Emotion*, vol. 6 n°2, p. 279-295.

Prinz, Jesse

2006 «The Emotional Basis of Moral Judgments», *Philosophical Exploration*, vol. 9, nº 1, p. 29-43.

Rawls, John

1971 *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil [1997].

Rousseau, Jean-Jacques

1762 *Emile ou de l'éducation*, Paris, Gallimard [1999].

Scherer, Klaus et Harald Wallbott

1994 «Evidence for Universality and Cultural Variation of Differential Emotion Response Patterning», *Journal of Personality & Social Psychology*, vol. 66, p. 310-328.

Sober, Elliott

2000 *Philosophy of Biology* (second edition), Boulder: Westview Press.

Tappolet, Christine

2000 *Émotions et valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France.

Trivers, Robert

1985 *Social Evolution*, Menlo Park, Benjamin Cummings.

https://doi.org/10.1017/S001221730999014X Published online by Cambridge University Press