

## Réponses à mes critiques

Christine Tappolet

Volume 45, numéro 2, automne 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055278ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055278ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Tappolet, C. (2018). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 45(2), 513–526.  
<https://doi.org/10.7202/1055278ar>

# Réponses à mes critiques

CHRISTINE TAPPOLET

Département de philosophie  
Université de Montréal  
christine.tappolet@umontreal.ca

N'aimant pas particulièrement les désaccords, c'est avec une certaine crainte que j'ai abordé ces commentaires. Mais au final, je ressens plutôt de la gratitude à l'égard de mes commentateurs, et j'aimerais d'emblée les remercier pour leur lecture attentive et généreuse de mon livre. Dans ce qui suit, je vais bien sûr tenter de clarifier mon propos et de répondre aux objections, mais mon espoir principal est que cette discussion permette de mieux comprendre la nature des émotions, de sorte, bien sûr, à mettre tout le monde d'accord. Je commence par le commentaire de Frédérique de Vignemont, qui concerne plus spécifiquement les deux premiers chapitres.

## Réponse à Frédérique de Vignemont

La première interrogation de Frédérique de Vignemont concerne la nature même du projet. Elle se demande si les émotions sont considérées comme consistant en des expériences perceptuelles, ou bien si la théorie envisagée affirme uniquement que les émotions ont un certain nombre de similarités avec les expériences perceptuelles. Pour le dire simplement, la thèse que j'avance dans mon livre affirme bel et bien que les émotions consistent en des expériences perceptuelles. Étant donné les différences que l'on observe entre les émotions et les expériences perceptuelles paradigmatiques que sont les expériences sensorielles, toutefois, la théorie envisagée s'assortit d'une conception libérale de la perception, selon laquelle il n'est pas nécessaire d'avoir toutes les caractéristiques des expériences sensorielles pour compter comme une expérience perceptuelle. Par exemple, la présence d'un organe sensoriel n'est pas nécessaire pour qu'on puisse parler de perception. Comme je l'explique dans le livre, il ne semble pas que l'affirmation selon laquelle toute perception doit dépendre d'un organe sensoriel soit une vérité conceptuelle.

Comme de Vignemont le rappelle, je n'ai pas d'objections à ce que ceux qui récusent cette conception libérale préfèrent parler de *quasi-perception*. Ce qui importe à mes yeux, c'est que l'on soit d'accord sur la liste des caractéristiques des émotions. Du coup, de Vignemont se demande si je ne pourrais pas me contenter de parler d'une « appréhension non conceptuelle des valeurs ». Ma réponse est la même: je n'ai pas non plus d'objections à ce que ceux qui, n'acceptant pas la conception libérale, préfèrent parler d'appréhension non conceptuelle des valeurs. Même si, personnellement, je préfère parler de perception de valeurs, la conception libérale de la perception me paraissant séduisante.

La question qui se pose ici, évidemment, est celle de savoir ce qu'il faut penser de cette conception libérale de la perception, et de Vignemont regrette que je n'aie pas consacré plus d'énergie à cette question, ainsi qu'à l'examen des récents débats au sujet des expériences sensorielles. Selon elle, une conception moins classique que celle que j'ai présupposée, comme par exemple celle proposée par Susanna Siegel (2017), renforcerait le parallèle entre les expériences sensorielles et les émotions. Ce serait une bonne nouvelle, dont je ne peux que me réjouir. Toutefois, à voir les objections les plus courantes contre la théorie perceptuelle des émotions, force est de constater que cette approche moins classique reste encore largement controversée.

Le point principal que développe de Vignemont concerne le lien entre perception et motivation. Alors que je tentais de montrer que les émotions ne sont pas aussi étroitement liées à la motivation qu'on pourrait le penser, elle soutient au contraire que certaines expériences visuelles, celles de l'espace péripersonnel, ont une force motivationnelle similaire à celle que l'on prête habituellement aux émotions. En effet, la fonction principale de la perception péripersonnelle est de préserver le bien-être du sujet, ce qui explique pourquoi elle est généralement motrice. Celui qui perçoit un objet proche de notre corps aura ainsi un comportement d'évitement. Ainsi, nos expériences péripersonnelles, du moins certaines, seraient intrinsèquement motivantes.

Cette thèse me paraît plausible. Qu'est-ce qu'elle implique pour la théorie perceptuelle ? Il y a tout lieu de penser que c'est une bonne nouvelle, l'analogie entre les expériences sensorielles et les émotions s'en trouvant renforcée. En effet, bien que je soutienne que les émotions ne sont pas intrinsèquement motivantes, dans le sens qu'elles ne comportent pas nécessairement de désirs, j'admets que bon nombre d'entre elles sont accompagnées de réactions, qui, comme le fait de s'agripper à son fauteuil et de crier quand l'avion perd soudain de l'altitude, manifestent des dispositions comportementales. C'est justement des motivations de ce genre qui semblent associées avec les expériences péripersonnelles.

La question qui se pose, comme le souligne de Vignemont, concerne la phénoménologie des expériences péripersonnelles. Si l'expérience péripersonnelle est vraiment l'expérience d'une menace, comment se fait-il que ses propriétés phénoménales semblent si différentes ? Selon de Vignemont, plusieurs réponses sont possibles. Celle qui me semble la plus plausible consiste à souligner le caractère affectif de l'expérience péripersonnelle. Pour le voir, il semble utile de contraster un cas impliquant un objet perçu négativement, comme une abeille frôlant votre visage ou simplement un objet volant et vrombissant, mais encore non identifié, s'approchant de vous, avec l'expérience d'un objet perçu positivement, comme la main d'un ami se posant sur votre épaule. Dans le premier cas, l'expérience comporte un élément d'aversion, et vous aurez le réflexe de reculer, alors que dans le second cas, la proximité de la main amicale sera ressentie positivement. Ce qui me semble

vraisemblable, en fait, c'est que ces expériences péripersonnelles ne sont pas purement visuelles ou, plus généralement, purement sensorielles. Une possibilité qui me paraît plausible consiste à les concevoir comme des expériences affectives dont les bases cognitives seraient sensorielles.

Par ailleurs, je suis bien d'accord avec de Vignemont en ce qui concerne la douleur. Quels que soient les détails, une conception évaluativiste de la douleur, selon laquelle cette dernière présente une perturbation du corps comme étant une mauvaise chose, me paraît tout à fait plausible. D'une manière générale, une conception perceptuelle des états hédoniques de plaisir et de douleur me semble très plausible. À vrai dire, il semble que ce qui unifie les états affectifs, qu'il s'agisse des émotions, des humeurs ou encore des peines et des plaisirs, consiste justement en ce qu'ils comprennent des contenus évaluatifs (voir Rossi & Tappolet, en préparation). C'est pourquoi je souscris entièrement à la suggestion de de Vignemont, selon laquelle « [l]e cadre conceptuel évaluativiste pourrait offrir un continuum qui va de la peur que vous ressentez quand vous voyez le serpent au loin, à l'expérience péripersonnelle que vous avez quand vous voyez le serpent approcher votre pied, pour finir par la douleur que vous ressentez quand le serpent vous a piqué » (de Vignemont, p. 473). La seule nuance que j'ajouterais, c'est qu'à mon avis l'expérience péripersonnelle est elle aussi une expérience affective. Ce que je proposerais ainsi, c'est une théorie unifiée des états qui ont des contenus non conceptuels évaluatifs.

### Réponse à Anne Meylan

Anne Meylan a maille à partir avec le cadre épistémologique que je propose. Dans un premier temps, elle distingue entre les différentes normes qui s'appliquent aux émotions. La première norme est celle de la rationalité. Son exemple est celui de la peur de voler, et mon désaccord principal concerne l'évaluation d'une telle peur. Il est clair, à mon avis, que se retrouver perchée à plus de douze mille mètres d'altitude au-dessus de l'océan, alors qu'il suffit d'une défaillance technique ou humaine pour tomber comme une pierre, est dangereux<sup>1</sup>, même si les statistiques montrent que c'est moins dangereux que de rouler en voiture — écrivant ces lignes à bord d'un vol transatlantique, je m'étonne de ne pas être transie de peur. Par contre, je suis bien d'accord avec Meylan quand elle affirme que si je croyais que voler n'est pas dangereux et que j'éprouvais de la peur, ma peur serait irrationnelle. Par ailleurs, comme Meylan le souligne, la norme de correction exige que ce dont j'ai peur soit dangereux. Finalement, la norme de justification renvoie aux raisons de ressentir l'émotion, comme quand j'affirme que j'ai peur en volant, car il est loin d'être exclu que l'avion s'abîme dans la mer. Selon Meylan, ce qui distingue la rationalité de la justification est que la seconde

---

1. Pour simplifier, je ne distinguerai pas ici entre le dangereux et l'effrayant, entendu non pas comme ce qui cause de la peur, mais comme ce qui mérite de la peur.

est le fait d'états mentaux qui sont *indicatifs* du caractère correct de l'émotion. Cette distinction lui permet de soutenir qu'une peur basée sur la perception qui lui confère de la rationalité ne la justifie pas nécessairement. Si par exemple ma peur est basée sur une expérience visuelle issue d'un mécanisme qui manque de fiabilité — je suis le jouet d'un malin génie, par exemple —, alors elle ne sera pas indicative d'un danger quelconque.

Sur la base de ces distinctions, Meylan considère deux difficultés que rencontre la théorie perceptuelle des émotions. Elle soutient que la première, qui concerne la justification, n'est pas incontournable. La seconde, qui implique la notion de rationalité, par contre, constitue selon elle un obstacle majeur, la solution que j'ai proposée lui paraissant insatisfaisante. Considérons d'abord la question de la justification. Le problème, en deux mots, est que les émotions tombent sous le coup de normes de justification, alors que les expériences perceptuelles paradigmatiques, comme les expériences visuelles, ne sont pas considérées comme ayant besoin de justification (voir Deonna & Teroni 2012; Brady 2013). Le remède que Meylan propose est d'abandonner la conception internaliste de la justification, qui fait appel aux raisons internes de croire ou de ressentir une émotion, au profit d'une conception externaliste, selon laquelle ce sont certaines propriétés manifestées par les états mentaux, comme le fait d'être causé par un processus fiable, qui leur confère une justification. La beauté du geste, c'est qu'en optant pour une conception externaliste, on élimine le fossé supposé entre expérience perceptuelle sensorielle et émotions. En effet, les expériences perceptuelles sensorielles peuvent elles aussi manifester une propriété comme celle d'être causée par un processus fiable. Cette solution est donc bien tentante.

Une première réserve à l'égard de cette suggestion, toutefois, vient de ce qu'il resterait une différence entre émotions et expériences sensorielles: la fameuse question de la raison pour laquelle on ressent une émotion n'aurait toujours pas de parallèle avec les expériences sensorielles. Contrairement au cas des émotions, se poser la question de savoir pourquoi on a une expérience visuelle de la rougeur d'une tomate n'a guère de sens. Il faudrait donc tout de même invoquer une conception libérale de la perception pour soutenir la théorie perceptuelle. Par ailleurs, il convient d'être prudent en invoquant la fiabilité des émotions. Il y a des raisons de penser que les émotions sont souvent dénuées de fiabilité. Même si on admet que certaines d'entre elles sont le fruit d'une sélection naturelle visant à nous faire réagir de manière efficace à toutes sortes de situation — l'attaque d'un mammouth, la contamination par un champignon toxique, la rivalité avec un chef de bande, par exemple —, il faut reconnaître que notre passé de chasseurs-cueilleurs est assez différent de la vie d'aujourd'hui. Ainsi, il est probable que, même si nos réactions affectives étaient plus ou moins ajustées à la réalité d'alors, elles ne le sont sans doute pas à notre réalité. Au mieux, on peut soutenir que c'est dans des contextes très circonscrits que nos émotions ont une certaine fiabilité. Reste à savoir, finalement, ce qu'il faut penser de la conception externaliste de la jus-

tification. Intuitivement, j'ai tendance à accepter l'internalisme en ce qui concerne la justification. Mais j'ai aussi tendance à faire confiance à Anne Meylan en ce qui concerne les questions d'épistémologie, alors peut-être bien que je devrais me convertir à l'externalisme.

Le second problème vient de ce que les émotions, mais pas les expériences sensorielles, semblent pouvoir être évaluées en fonction de la rationalité. Il serait irrationnel de ressentir de la peur tout en croyant que l'objet de notre émotion n'est pas dangereux, mais il ne semble pas irrationnel de voir deux lignes comme étant de longueur différente alors qu'on juge qu'elles sont de la même longueur. Comme Meylan le dit, une solution à cette difficulté consiste à pointer une différence entre les émotions et les expériences sensorielles qui soit à même d'expliquer le contraste concernant la rationalité, sans pour autant impliquer que les émotions ne comptent pas comme des sortes de perceptions. Et comme elle l'explique très bien, c'est ce que je vise en soutenant que les émotions, mais pas les expériences sensorielles, sont sous le contrôle indirect de la volonté. Mon idée est que, contrairement aux expériences sensorielles, les émotions dépendent de dispositions qui manifestent une certaine plasticité, dans le sens que nous pouvons apprendre à ne pas avoir peur des chiens, par exemple. Meylan avance deux considérations pour contrer cette suggestion.

La première est que la question du contrôle est orthogonale à la question de la rationalité. Elle donne comme exemple le cas de croyances pathologiques, comme les croyances paranoïaques. Que penser de cet exemple ? Il est indéniable que nous qualifions volontiers d'irrationnelles les croyances de ce genre. Mais est-ce nous avons raison de le faire ? Supposons qu'il n'y ait strictement rien que l'agent puisse faire, directement ou indirectement, pour corriger le tir. À ce moment, on peut se demander si le blâme que constitue l'accusation d'irrationalité n'est pas déplacé. Certes, les croyances paranoïaques sont délirantes, mais voulons-nous vraiment dire qu'elles sont irrationnelles ? En tous cas, on ne peut pas tenir la personne souffrant de paranoïa pour responsable d'une mauvaise gestion de sa cognition. Ainsi, dans la mesure où l'on veut lier la rationalité à la responsabilité des agents à l'égard de leurs états mentaux, on devrait renoncer à l'accusation d'irrationalité.

La seconde objection avancée par Meylan est que les expériences sensorielles sont elles aussi indirectement soumises à la volonté. Nous aurions un contrôle « conséquentiel » sur ces dernières, puisque nous pouvons manipuler le monde pour changer nos perceptions. C'est là une observation tout à fait pertinente, et elle me force à préciser la notion de contrôle qu'il faut invoquer dans ce contexte. Ce que j'avais en tête, principalement, c'est le contrôle que l'on exerce à travers un travail sur les dispositions émotionnelles, comme quand on suit une thérapie ou qu'on adopte un chien pour se défaire d'une phobie des chiens. Si je ne trompe pas, cette stratégie n'a pas d'équivalent dans le cas des expériences perceptuelles sensorielles.

### Réponse à Stéphane Lemaire

Ce sont les chapitres I et III qui ont le plus chagriné Stéphane Lemaire. Ce dernier reconnaît que la théorie perceptuelle des émotions a des vertus. Elle serait même, à certains égards, la plus proche du sens commun. Malheureusement, cette conception serait fondamentalement erronée. Pour le montrer, Lemaire propose ici deux lignes argumentatives. La première concerne la notion de contenu. En bref, la question qui taraude Lemaire est celle de savoir comment les émotions représentent les valeurs. Plus exactement, voici comment la question est présentée: « [L]e livre ne dit jamais comment l'expérience émotionnelle nous fait voir, nous présente de façon non conceptuelle, ou encore fait apparaître la valeur qui fait partie du contenu de l'émotion » (Lemaire, p. 490). En réponse, je dirais un peu bêtement que l'émotion de peur présente le caractère effrayant de son objet de manière affective. Pour reprendre l'exemple de Lemaire, quand je vois un ballon rouge, mon expérience présente un objet sphérique et rouge. De la même manière, quand l'avion perd soudain de l'altitude et que je ressens de la peur, ma peur présente une situation effrayante. Autrement dit, je ressens le caractère effrayant de la perte d'altitude.

Lemaire poursuit en critiquant l'idée que les émotions représentent des valeurs conçues comme des propriétés objectives, qui ne dépendent pas de nos réactions subjectives. Cette idée lui paraît problématique, notamment parce que les propriétés objectives évaluatives ne semblent pas de l'ordre des choses percevables. Pour illustrer ce point, Lemaire considère, entre autres, la propriété d'être comique et l'exclut parce que l'on ne saurait pas caractériser le comique. Il est bien vrai que le comique ne se laisse pas réduire à des propriétés naturelles. Mais pourquoi cela nous empêcherait-il d'avoir une perception affective du comique (ou comme je préfère le dire, de l'amusant)? On peut certainement percevoir la couleur d'un ballon sans savoir ce qu'il en est des propriétés microphysiques de surface qui sous-tendent cette propriété.

Selon Lemaire, il y aurait aussi un autre problème quant à la suggestion que les émotions sont des perceptions de propriétés qui ne dépendent pas de nos réactions, alors que leurs concepts dépendraient de nos réactions. Le problème viendrait d'une tension avec la conception de la justification des jugements évaluatifs que je préconise. D'après Lemaire, la justification d'un jugement évaluatif, qui comporte des concepts comme *dégoûtant* ou *admirable*, ne peut se faire qu'à travers une expérience ayant un contenu non conceptuel que si le jugement reprend les contenus non conceptuels de l'expérience. Or, comme l'émotion présente des propriétés qui ne dépendent pas de nos réactions, elle ne peut pas justifier des jugements qui impliquent des concepts évaluatifs dépendant de nos réactions. Ce serait un peu comme si la perception de la forme d'un objet était sollicitée pour justifier un jugement relatif aux qualités esthétiques de l'objet: il y aurait erreur de catégorie.

Pour voir ce qu'il en est, considérons un cas simple : j'admire Stéphane et, sur la base de cette admiration, je forme la croyance que Stéphane est admirable. Ma croyance n'est-elle pas, *prima facie* du moins, justifiée ? Il semble que oui, et cela même si la propriété d'être admirable est une propriété évaluative objective (ne dépendant pas de nos réactions) de Stéphane. Que cette propriété soit objective semble tout à fait compatible avec le fait que, quand je forme des croyances à son sujet, j'utilise le concept *admirable* qui, lui, dépend de nos réactions. Ce qu'il faut rappeler ici, c'est ce en quoi consiste le fait de dépendre des réactions. Un concept dépend de nos réactions quand il est nécessaire d'invoquer ces réactions pour l'expliquer. Ainsi, pour expliquer le concept d'admirable, il faut renvoyer à l'admiration. Ce qu'il convient de souligner, c'est que ce renvoi à l'émotion d'admiration est nécessaire, parce que c'est sur la base de nos réactions d'admiration que nous formons nos jugements concernant l'admirable. Comme je l'explique au chapitre III, notre expertise en ce qui concerne des concepts comme *admirable* dépend de notre capacité à ressentir de l'admiration, les réactions d'admiration étant indispensables pour la formation et la justification de tels jugements.

Lemaire se tourne ensuite vers la phénoménologie des émotions : on ne verrait pas, selon lui, comment élaborer l'idée d'expérience perceptuelle de valeur. Il est bien sûr délicat de caractériser l'effet que ça fait de ressentir une émotion. Néanmoins, il me paraît faux de dire que ce que nous ressentons quand nous sommes sous le coup d'une émotion est principalement d'ordre physiologique. En effet, nous faisons facilement la différence entre une sensation de palpitation cardiaque, d'une part, et l'effet que ça fait de ressentir de la peur ou du dégoût, d'autre part. Dans le cas des émotions, notre attention est tournée vers l'objet de l'émotion, qui est le plus souvent distinct du corps, et c'est là quelque chose qui contribue à la phénoménologie des émotions. Par ailleurs, un point qui importe ici est que la phénoménologie des émotions est caractérisée par des propriétés de valence, certaines émotions, comme la joie, présentant les choses de manière positive, alors que d'autres, comme la peur, les présentent de manière négative. C'est là un aspect essentiel de la phénoménologie des émotions.

Lemaire se demande comment concevoir les cas dans lesquels la base cognitive de l'émotion a un contenu conceptuel, comme quand j'ai peur — simplement sur la base d'un jugement — que la centrale nucléaire pollue l'eau. Les cas de ce genre sont délicats, mais ne me semblent pas constituer une difficulté insurmontable. Ainsi, on peut avancer que, pour pouvoir ressentir une émotion de peur en ce qui concerne la pollution de l'eau, il faut se représenter cette pollution, et le danger qu'elle implique, de manière non conceptuelle. Cela pourrait par exemple se faire sous la forme d'une image visuelle de cette pollution, cette image venant à être colorée affectivement. Comme l'envisage Lemaire, on pourrait aussi soutenir que ces émotions ont des contenus mixtes, partiellement conceptuels et partiellement non concep-



tuels. De tels contenus pourraient se présenter comme ceux de phrases écrites avec des crayons de couleur, de manière à signifier leur tonalité affective. Ces possibilités méritent d'être examinées de plus près, bien sûr, mais elles montrent que la théorie perceptuelle n'est pas dénuée de ressources.

Pour terminer, considérons la seconde ligne d'argumentation, qui concerne les modes d'évaluation des émotions. Lemaire doute que les émotions puissent vraiment être évaluées en fonction de leur adéquation à une réalité évaluative. Il soutient que, même si tel était le cas, ce genre d'évaluation devrait céder le pas à une évaluation pragmatique, prudentielle ou morale. Lemaire imagine un cas intrigant, celui d'une population d'Indiens, les Yanomos, évoluant dans un environnement si dangereux qu'ils devraient vivre dans une peur permanente. Ces Indiens auraient d'excellentes raisons pragmatiques de ne pas ressentir de peur, celle-ci les empêchant tout bonnement d'assurer leur survie. Selon Lemaire, le seul critère pour déterminer ce que doivent ressentir les Yanomos semble prudentiel, tout critère non pragmatique semblant dépourvu d'intérêt.

Contrairement à ce que Lemaire affirme, il me semble que la possibilité de conflit entre raisons pragmatiques et raisons aléthiques, comme je les appellerais, confirme que les émotions, comme les jugements et les croyances, ont une fonction représentationnelle et des conditions de correction. La situation ne me semble pas différente de celle des croyances. Dans certaines circonstances, il peut être éminemment utile d'avoir des croyances fausses, mais cela n'implique pas que l'évaluation en fonction de leur fausseté disparaisse de la carte. En fait, il semble bien que les raisons pragmatiques restent des raisons de la mauvaise sorte quand il s'agit d'émotions. Comme le souligne Lemaire, le fait qu'on ait des raisons prudentielles importantes d'admirer un démon n'implique pas que le démon soit admirable, bien au contraire (voir D'Arms et Jacobson 2000)<sup>2</sup>. Quoiqu'il en soit, il serait faux de penser que nous n'avons pas, en général, d'intérêt pragmatique à avoir des émotions appropriées. Autant il y a la plupart du temps un avantage à avoir des croyances vraies au sujet de ce qui est effrayant, dégoûtant ou admirable, autant il est en général utile d'avoir des perceptions affectives adéquates de ces choses. Ainsi, le choix qui se présente aux malheureux Yanomos étant soit de succomber aux dangers qui les menacent, soit de mourir de peur, ils feraient mieux de déménager vers des contrées qui leur permettent d'avoir des émotions ajustées à la réalité!

---

2. Selon Lemaire, ce genre d'exemple ne montrerait pas qu'il existe un standard indépendant des raisons pragmatiques. Voir toutefois Maguire 2018 pour un argument visant à montrer que les raisons de la bonne sorte ont des caractéristiques formelles différentes des raisons de la mauvaise sorte.

### Réponses à Ronald de Sousa

Ronald de Sousa discute lui aussi de la nature des propriétés évaluatives mais, contrairement à Lemaire, il s'intéresse au lien entre cette question et celle de la relation entre émotion et motivation. Comme de Sousa le souligne, on peut toujours se poser la question d'Euthyphron : admirons-nous un objet parce qu'il est admirable, ou bien est-il admirable parce que nous l'admirons ? Formulé dans les termes de de Sousa, nos émotions constituent-elles véritablement des perceptions de valeurs objectives, ou bien ces valeurs ne sont-elles que des projections de nos réactions affectives ? Selon de Sousa, la réponse n'est pas la même selon la catégorie d'émotions que l'on considère. En effet, les émotions esthétiques, qui ne comportent pas de désirs, auraient pour objet formel des propriétés qui consistent en des projections de nos émotions sur les choses.

Retraçons les grandes lignes du raisonnement proposé par de Sousa. Ce dernier part de la distinction entre les émotions standards et les émotions que j'appelle « contemplatives », c'est-à-dire les émotions comme la peur de Charles regardant un film d'horreur, qui ne comportent pas de désir qui fixerait un but, comme celui de se soustraire à un danger dans le cas de la peur. Le second pas de ce raisonnement établit un lien entre les objets formels et les buts fixés par ce désir, buts qui viennent informer les actions entreprises par l'agent. L'objet formel de la peur, l'effrayant, serait indissociable de ces buts, car c'est cette propriété qui expliquerait les buts et rationaliserait les actions qui s'ensuivent. De plus, on s'entend en général pour dire que les objets formels permettent de différencier les types d'émotions, la peur concernant l'effrayant, le dégoût le dégoûtant, et l'admiration l'admirable, par exemple. Du coup, comme les émotions essentiellement contemplatives que sont les émotions esthétiques ne fixent pas de but, leur objet formel n'entreprendrait pas de lien avec une tendance à l'action typique, qui permettrait de différencier ces émotions entre elles. Or ce sont ces tendances à l'action qui permettent de comprendre quelles sont les propriétés objectives qui sous-tendent la propriété évaluative servant d'objet formel à une émotion<sup>3</sup>. Ainsi, de Sousa soutient que dans le cas des émotions qualifiées de « basiques », comme la peur ou le dégoût, « on peut comprendre quel but ou quel ensemble de buts pourrait servir un rôle pratique pertinent étant donné la situation objective sur laquelle survient la propriété qui suscite la réaction en question » (de Sousa, p. 504). En l'absence de ces tendances à l'action, il n'y aurait pas moyen de se mettre d'accord en ce qui concerne le caractère

---

3. Je passe ici sur la question du lien exact entre propriété sous-jacente et objet formel. Suivant de Sousa 1987, p. 122, il me semble vrai que les propriétés évaluatives qui constituent les objets formels des émotions surviennent sur des propriétés naturelles. En fait, je soutiens au chapitre III que la relation entre ces deux sortes de propriétés est une relation de constitution, les propriétés évaluatives en question étant constituées par des propriétés naturelles disjointes.

approprié d'une émotion, car on n'aurait tout bonnement aucune idée des propriétés objectives sous-jacentes. Ainsi, de Sousa conclut : « Dans le cas des émotions standards, nous réagissons d'une certaine façon parce que les valeurs que nous appréhendons existent objectivement. Pour ce qui est des émotions contemplatives, au contraire, la réponse qu'il faudrait donner à la question d'Euthyphron est que les valeurs qui y correspondent n'existent que parce que nous réagissons d'une certaine façon. Elles demeurent purement subjectives » (de Sousa, p. 505).

En bref, l'argument peut être énoncé de la manière suivante :

- 1) Certaines émotions, comme les émotions esthétiques, sont contemplatives, dans le sens qu'elles ne comportent pas de désirs.
- 2) Comme les émotions contemplatives ne comportent pas de désirs, leurs objets formels ne sont pas liés à des tendances à l'action.
- 3) Comme les objets formels des émotions contemplatives ne sont pas liés à des tendances à l'action, il est impossible de spécifier quelles propriétés objectives seraient sous-jacentes aux objets formels.
- 4) Par conséquent, les objets formels des émotions esthétiques ne sont pas objectifs.

Un premier point à souligner est que, si cet argument est valide, il risque d'avoir des implications plus importantes que de Sousa ne semble l'entrevoir. En effet, il n'y a pas que les émotions esthétiques, comme l'admiration d'un Giacommetti, qui semblent contemplatives. La peur que Charles ressent à l'égard d'une fiction l'est aussi, tout comme le sont les autres émotions qui concernent des objets fictifs. De plus, il n'est pas nécessaire de se tourner vers le monde de la fiction pour trouver des cas d'émotions contemplatives. Il y a des raisons de penser que certaines émotions qui portent sur le passé sont elles aussi contemplatives, comme quand on ressent de la compassion en pensant aux souffrances passées d'une personne dont la santé s'est entre-temps rétablie. Finalement, en plus de l'admiration esthétique, l'admiration ordinaire ainsi que la joie et le soulagement ne semblent pas non plus devoir comporter de désirs. Ainsi, l'argument de de Sousa pourrait être généralisé : bon nombre d'émotions particulières, mais aussi certains types d'émotions concerneraient des valeurs entièrement subjectives. En fait, comme tous les types d'émotions semblent avoir des occurrences contemplatives, on pourrait même soutenir que toutes les valeurs visées par les émotions sont subjectives.

Quoiqu'il en soit, il semble possible de résister à cet argument. C'est la troisième prémisses qui est la plus vulnérable. En effet, il n'est pas évident que l'objectivité des propriétés évaluatives dépende de la possibilité de lier les émotions à des tendances à l'action. Certes, le fait qu'il faille s'accorder sur des actions à entreprendre peut finir par engendrer un consensus — l'autre option étant de se battre, évidemment ! Ainsi, nous n'aurons souvent pas d'autre choix que de nous accorder sur ce qui mérite de la peur ou ce qui mérite du dégoût. De plus, il est indéniable que la question de savoir si un

Giacommetti est admirable ou si une blague est amusante n'a pas tendance à faire consensus, et l'explication à cela pourrait bien venir du fait qu'il n'y a en général que peu de nécessité pratique à se mettre d'accord sur ces questions. Toutefois, l'absence de contraintes pratiques ne montre pas qu'il n'y a pas des propriétés objectives en jeu. Il se pourrait tout à fait que l'admirable et l'amusant soient des propriétés objectives, mais moins urgentes à établir que dans le cas des propriétés naturelles. De plus, adopter un principe qui lie objectivité et tendance à l'action semble difficile à défendre. En effet, de nombreuses croyances que nous avons concernent des objets qui ont peu ou pas de pertinence pratique. Le nombre d'étoiles dans notre galaxie, la distance exacte entre la Terre et Pluton, et la théorie de la relativité générale semblent de cet ordre. Et pourtant, personne ne voudrait dire qu'il s'agit de faits purement subjectifs. Finalement, il est généralement admis que les croyances ou encore les perceptions sensorielles ne sont pas étroitement liées à la motivation — on peut croire que le soleil se couche ou encore voir le soleil à l'horizon sans nécessairement avoir un désir en relation avec cette croyance ou cette expérience visuelle. De ce fait, il semble difficile de soutenir que l'objectivité entretienne un lien privilégié avec la motivation.

### Réponse à Christine Straehle

Quel rôle les émotions jouent-elles au sein de l'autonomie ? Voilà la question centrale qui intéresse Christine Straehle. Cette dernière ne conteste pas la plausibilité de l'approche générale que je propose au chapitre V. En effet, Straehle souscrit à l'idée que les émotions que nous nourrissons à l'égard de nos amis, par exemple, sont intimement liées à nos raisons d'agir à leur égard, de sorte qu'en agissant sur la base de ces émotions il semble bien que nous agissions sur la base de nos raisons.

La première question que soulève Straehle est de savoir si ce ne sont pas les dispositions à ressentir des émotions plutôt que des épisodes émotionnels qui peuvent nous permettre d'agir sur la base de nos raisons. Une des différences importantes entre les dispositions émotionnelles et les épisodes émotionnels concerne la temporalité. En général, les dispositions s'inscrivent dans la durée, alors que les émotions sont souvent très brèves. J'ai eu peur des chiens, au sens dispositionnel, pendant toute mon enfance, mais à chaque fois que je ressentais de la peur à l'égard d'un chien, cette peur ne durait que quelques minutes. Cette différence temporelle explique en partie pourquoi il est plausible d'affirmer que nos dispositions émotionnelles, et pas nos émotions occurrentes, sont constitutives de ce que nous sommes (voir Rossi et Tappolet, à paraître). Quoiqu'il en soit, la théorie perceptuelle est, comme le dit Straehle, une théorie des épisodes émotionnels, et le lien entre émotions et raisons est tracé lui aussi par rapport aux épisodes émotionnels. Dès lors, la question se pose de savoir si ce ne sont pas plutôt les émotions qui nous caractérisent pendant une certaine durée, plutôt que les fugaces réactions qui nous mettent en lien avec nos raisons d'agir.

Considérons mon attachement à une amie, attachement que l'on peut considérer comme étant une disposition complexe, qui consiste à être disposée à me réjouir si les choses vont bien pour cette amie, à m'inquiéter si les choses vont mal, à espérer que la situation s'améliore, etc. Ne serait-ce pas cet attachement, et pas les différentes émotions de joie, d'inquiétude ou d'espoir, qui comptent? Il est bien possible que l'attachement joue un rôle important eu égard à nos raisons d'agir. Toutefois, j'aimerais souligner que, même si on admet que l'attachement a un rôle à jouer, rien n'interdit d'accepter que la tristesse que je ressens quand les choses vont mal pour mon amie représente cet état de choses comme étant mauvais, quelque chose qui me donne des raisons d'aider cette amie si elle en a besoin.

La seconde interrogation de Straehle concerne le rôle de la réflexion. Straehle semble d'accord pour rejeter la conception rationaliste selon laquelle une action manifeste de la réceptivité aux raisons (*reason-responsiveness*) dans la mesure où elle résulte d'une délibération. Mais elle craint que la théorie que je propose soit trop forte elle aussi. En particulier, il lui semble que la condition que je propose, selon laquelle l'agent n'agirait pas en fonction de son émotion si ce dernier avait des raisons de penser que celle-ci l'induit en erreur, a des implications problématiques. Selon Straehle, le risque est qu'un agent perde confiance en soi.

Reprenons son exemple : Héli-père ressent une peur constante et exagérée à l'égard de son enfant. Supposons que, à cause de cette peur, il accompagne une fois de plus son enfant à l'école. Pour que son action manifeste de la réceptivité aux raisons, il faudrait que, si Héli-père avait des raisons de penser que sa peur l'induit en erreur, il n'agirait pas immédiatement mais se mettrait à réfléchir à ce qu'il doit faire. Plusieurs personnes de confiance lui ayant fait des remarques, on peut supposer qu'Héli-père ait de bonnes raisons de penser que sa peur est exagérée. Comme Straehle l'indique, on peut imaginer qu'Héli-père corrige le tir, soit en arrivant à ressentir moins de peur, soit en cessant de se laisser dominer par cette peur. Mais il se pourrait aussi qu'il se mette à douter de lui-même. Ainsi, pour tenter d'arriver à agir de manière autonome, en fonction de ses raisons d'agir, notre pauvre Héli-père perdrait quelque chose d'essentiel à l'action autonome, la confiance en soi.

En guise de réponse, on pourrait suggérer que ce qui risque de se perdre n'est pas essentiel à l'autonomie. On pourrait ainsi suggérer qu'en cessant de faire confiance à ses réactions émotionnelles Héli-père ne va pas se retrouver à douter de ses capacités à percevoir les choses autour de lui, à raisonner et à prendre à des décisions. Mais évidemment, rien n'exclut un scénario plus catastrophique. Pour autant que je puisse le voir, il faut concéder que dans certains cas le processus requis pour que l'agent arrive à bien tenir compte de ses raisons d'agir peut déboucher sur une perte de confiance en soi si importante qu'il en vienne à perdre son autonomie. En soi, cela n'invalide cependant pas la thèse que, pour faire preuve de récepti-

tivité à l'égard de ses raisons, un agent doit tenir compte des raisons de penser que son émotion le trompe. En fait, la situation est comparable à celle d'un mathématicien qui, à la manière de Cantor, perd la raison en découvrant qu'il s'est trompé dans une démonstration. Évidemment, cela ne montre rien en ce qui concerne les exigences des mathématiques. Alors oui, il y a sans doute un risque de perdre confiance en soi quand on essaie de voir si nos émotions sont ajustées, mais ce n'est rien d'autre que le risque du difficile métier de penseur.

La dernière question que Straehle discute concerne l'authenticité de nos émotions. Qu'est-ce qui différencie les émotions authentiques des autres, et comment puis-je savoir si mes émotions sont authentiques ou non ? Straehle se demande en particulier comment il est possible de parler d'authenticité si on adopte la théorie perceptuelle des émotions, selon laquelle nos émotions doivent en principe s'ajuster à une réalité évaluative extérieure à nous. Si on admettait par exemple que l'authenticité est une question de choix, les émotions considérées comme authentiques seraient non pas celles qui consistent en des perceptions adéquates, mais celles qui font l'objet d'un choix. Bien sûr, il est peu court d'affirmer que l'authenticité est une question de choix, certains choix étant induits par des forces extérieures à soi.

Pour y voir plus clair, reprenons l'exemple de *Gaslight* et ajoutons-y un ingrédient affectif. Paula, la victime d'un escroc manipulateur qui s'est mariée avec elle pour lui extorquer sa fortune, commence à douter de sa santé mentale et, de ce fait, elle évite le contact avec la société. Elle a peur d'avoir un problème de santé mentale, et elle craint aussi de voir des gens. Ses émotions sont-elles authentiques ? Intuitivement, il semblerait que la seconde, mais pas nécessairement la première, manque d'authenticité. En fait, il y a une asymétrie intéressante entre ces deux peurs. Toutes deux sont inappropriées, bien sûr, mais la première et non la seconde, bien que basée sur une croyance fautive — Paula n'a pas de problème de santé mentale —, n'implique pas d'erreur évaluative — ce serait une chose qui mériterait de la peur que d'avoir un problème de santé mentale. La peur de voir des gens, par contre, comporte une évaluation erronée : voir des gens serait salubre, non pas dangereux. Dans la mesure où cette distorsion évaluative est le résultat d'une manipulation, il semble que cette seconde peur manque clairement d'authenticité. En effet, ce cas semble analogue à celui des préférences adaptatives des femmes vivant dans une société misogyne. Par contre, comme Paula ne s'aperçoit pas qu'elle fait l'objet d'une manipulation, force est de constater qu'elle est mal placée pour déterminer si ses émotions sont authentiques ou non.

### Bibliographie

- Brady, Michael. *Emotional Insight*, Oxford, Oxford University Press, 2013.  
 D'Arms, J., et D. Jacobson. « Sentiment and Value », *Ethics*, vol 110, 2000, p. 722-748.

- Deonna, Julien, et Fabrice Teroni. *The Emotions: A Philosophical Introduction*, Londres, Routledge, 2012.
- de Sousa, Ronald. *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MA, MIT Press, 1987.
- Maguire, Barry. « There Are no Reasons for Affective Attitudes », *Mind*, vol. 127, 2018, p. 779-805.
- Rossi, Mauro, et Christine Tappolet. « How Are Emotions and the Self Related? », in Andrea Scarantino (dir.), *Handbook of Emotion Theory*, Routledge, à paraître.
- . « Happiness as Affective Evaluation », en préparation.
- Siegel, Susanna. *The Rationality of Perception*, Oxford, Oxford University Press, 2017.