

AVANT-PROPOS

Les textes réunis dans le présent volume sont issus des communications prononcées lors de deux journées d'étude sur la *Logique des émotions*, organisées à l'Université Paris XII-Val de Marne (Paris-Est) les 27 et 28 novembre 2006 à Créteil. C'est par une *coïncidence acausale* qu'un mois plus tôt Robert Zaborowski avait prononcé le texte *La logique des sentiments* à Varsovie. Il a pu venir à Créteil et ainsi est née l'idée de consacrer un numéro entier de la revue *Organon* à la philosophie des émotions.

L'objet de ces journées était de mener une réflexion sur la rationalité et le caractère logique des émotions. Celles-ci, souvent conçues comme un trouble de l'âme et du corps, ne constituent en effet pas seulement ni nécessairement, pour les philosophes, un objet limite dont il faudrait expurger l'homme. Elles sont également le lieu d'investigations théorétiques visant à rendre compte de leur rationalité. Présentes tout au long de l'histoire de la philosophie, ces interrogations connaissent un renouveau dans la philosophie contemporaine en tant que celle-ci s'efforce de révéler la structure des émotions et leur lien avec les notions de croyance, d'évaluation et de sentiment¹. On peut les grouper autour de deux axes: un axe descriptif visant à déterminer dans quelle mesure le processus émotionnel participe d'une structure organique, constituant par là une logique, et un axe normatif consacré au problème de savoir en quoi consiste une éventuelle logique formelle des émotions.

Cependant se proposer ainsi d'articuler la logique, dans son double sens d'ensemble de règles de fonctionnements et d'art du raisonnement valide, avec les émotions, c'est risquer de buter sur deux écueils. D'une part, viser de la sorte la mise en lumière du caractère logique des émotions n'équivaudrait-il pas à s'efforcer de montrer que les émotions ne sont pas des tyrans dérégés conduisant à mal agir malgré soi? Ne serait-ce pas là présupposer que dans l'histoire de la philosophie rationaliste occidentale les émotions se forment dans une opposition frontale à la raison et qu'elles font à ce titre l'objet d'une vision totalement négative? Parler de logique des émotions, n'est-ce pas, même pour la résorber, présupposer une opposition entre rationalité et affectivité, qui n'a pas lieu d'être? D'autre part, avoir une approche des émotions en termes de logique ne conduirait-il pas à faire fi de la dimension avant tout théorétique de la logique, en tant qu'art de raisonner, ainsi que de son rôle d'outil de la science? Que la logique ainsi entendue ait à voir avec les émotions ne va donc pas de soi.

¹ Pour une introduction aux émotions dans la philosophie contemporaine cf. l'article de J.-M. Chevalier dans le présent volume, pp. 13-22; sur l'arrière-plan historique de la question cf. l'article de R. Zaborowski, pp. 23-35.

Afin de faire véritablement droit à l'idée d'une logique des émotions sans pour autant proposer l'apologie d'un irrationalisme masqué, il s'est agi alors d'identifier les différents types de discours dans le cadre desquels la question de la logique des émotions peut se poser, et d'interroger le sens du concept de logique dans chacun de ces contextes. L'objectif était par là de déterminer si la logique des émotions peut ne pas se ramener seulement à une logique déçue. A cette fin, une démarche interdisciplinaire a été adoptée. Convier à la réflexion la rhétorique, l'anthropologie, la psychologie, la philosophie, permettait de montrer que la question de la logique des émotions recouvre une diversité de sens et d'enjeux qui est, au moins en partie, tributaire de la diversité des perspectives adoptées sur ces dernières.

Historiquement, les émotions sont tout d'abord considérées dans une perspective pratique. Dans l'Antiquité¹, il s'agit moins en effet de connaître les émotions pour elles-mêmes, d'en faire l'objet d'un savoir autonome, que de savoir comment agir sur elles, et comment les exciter de façon à convaincre un auditoire. Or, si le rhéteur et/ou l'homme politique, voire le musicien, peuvent

¹ Pour ce qui est du *status quaestionis* relatif à la recherche dans le domaine de la philosophie grecque il faut dire que le renouveau date d'il y a trente ans avec W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion. A Contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics*, Duckworth, London 1975 [2^e éd. 2002]. Ont suivi: J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1981, G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*, t. 1: *Il piacere e il desiderio*, Loffredo Editore, Napoli 1983, M. C. Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994, J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley 1992, J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, E. S. Belliore, *Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton University Press, Princeton 1992, J. Brunschwig & M. C. Nussbaum (éd.), *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, J. Sihvola & T. Engberg-Pedersen (éd.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1998, J. M. Cooper, *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, Princeton 1999, R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000, S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2004, D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2006.

En rapport avec Aristote on peut citer encore un article de S. R. Leighton, *Aristotle and the Emotions in: Phronesis* 27, 1982, pp. 144–174. (Les travaux de A. Krokiewicz, *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, PAX, Warszawa 1960 et *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona)*, PAX, Warszawa 1971 n'ont pu malheureusement avoir aucun impact international ou très faible du fait qu'ils ont été rédigés en langue polonaise.)

Il faut dire que la plupart des travaux qui viennent d'être cités traitent avant tout de la période hellénistique et d'Aristote, dans une moindre mesure. Platon et les Présocratiques sont presque entièrement négligés. Par exemple R. C. Solomon, *The Philosophy of Emotions in: Handbook of Emotions*, (éd.) M. Lewis & J. M. Haviland-Jones, The Guilford Press, New York 2000, p. 3 évoque même les Présocratiques parmi ceux qui s'intéressaient à la nature des émotions, mais son historique débute avec Platon et Aristote (cf. aussi R. C. Solomon, *Introduction in: Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, (éd.) R. Solomon, University Press, Oxford 2004, p. 3: *Philosophers since Aristotle have explored it [emotion] (...)*) K. Oatley, *Emotions: A Brief History*, Blackwell, Oxford 2006 commence avec les Epicuriens et les Stoïciens, qui, comme on le sait bien, se distinguent des périodes antérieures par plus d'un trait. Les lacunes présocratique et platonicienne sont en partie comblées par J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, L. Palumbo, Eros Phobos Epithymia. *Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Loffredo Editore, Napoli 2001, J. Frère, *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, Kimé, Paris 2004 et R. Zaborowski, *Sur le sentiment chez les Présocratiques. Contribution psychologique à la philosophie des sentiments*, STAKROOS, Warszawa 2008. Il importe encore de signaler deux articles sur Platon: R. Hursthouse, *Plato on the emotions in: Proceedings of the Aristotelean Society, Supplementary Volume* 58, 1984, pp. 81–96 et H. Ioannidi, *Contribution à l'étude de la doctrine platonicienne du thymos in: Philosophia* 25–26, 1995–1996, pp. 166–183.

volontairement provoquer des émotions, n'est-ce pas parce qu'elles observent une logique ou au moins un ensemble de mécanismes et de régularités? C'est à l'étude de cette approche poïétologique des émotions, telle qu'elle se construit sous l'Antiquité d'une part, à la Renaissance et à l'époque moderne d'autre part, que les quatre contributions de la première section du volume sont consacrées. Tandis que les deux premières d'entre elles analysent les ressorts de la production d'émotions dans le cadre rhétorique, les deux suivantes interrogent les modalités selon lesquelles la musique peut susciter des émotions.

En premier lieu, s'intéressant à la nature, à la technique et à la manifestation des émotions dans la rhétorique cicéronienne, Charles Guérin montre que contrairement à Aristote, Cicéron fait porter sa réflexion non sur les sources de la persuasion, mais sur les fonctions rhétoriques que l'orateur doit mettre en œuvre pour remplir son rôle de persuasion. Il fait voir que selon l'Arpinate le discours rhétorique engage notamment une fonction émotive qui se conçoit comme une production d'émotions au sein du public à partir des manifestations pathétiques de l'orateur lui-même. Il note que si une conception naturaliste de l'usage des émotions se déploie dans le *De oratore*, tandis qu'une place plus grande sera donnée à la technique dans la production des passions dans l'*Orator*, ces deux approches sont complémentaires. Il ne s'agit en effet jamais pour l'orateur de se laisser aller à un déferlement de passions. Pour les ressentir réellement et les exprimer sincèrement, il est besoin de maîtrise et donc de technique.

Dans son article sur les formes rhétoriques chez Aristote et Al-Farabi, Frédérique Woerther analyse le *traité des passions* qu'élabore Aristote aux chapitres 2 à 11 de la seconde partie de la *Rhétorique*, du point de vue de sa réception dans les *Didascalía* d'Al-Farabi, c'est-à-dire, dans le prologue du commentaire que celui-ci consacre à l'ouvrage du Stagirite. Après avoir rappelé que la *Rhétorique* propose un catalogue de propos vraisemblables sur les passions, elle pose la question de la mise en discours de ce *traité des passions*. Elle établit que dans le texte aristotélicien aucun élément précis ne permet de déterminer avec certitude la forme d'un discours rhétorique qui serait appelé à susciter les passions. Face au silence d'Aristote sur le mécanisme psychologique par lequel les auditeurs sont amenés à s'émouvoir, Al-Farabi, guidé par une lecture logicisante de la *Rhétorique*, défend l'idée que le discours passionnel emprunte une forme syllogistique et décrit précisément le processus d'induction des passions dans un auditoire. L'appartenance de la *Rhétorique* au corpus logique d'Aristote apparaît donc clairement dans les *Didascalía*.

Après cette analytique des ressorts rhétoriques des émotions, il s'agissait de savoir si l'influence des sons sur la dimension émotionnelle des hommes recouvre un caractère logique. Roberto Poma examine ce point en étudiant la physiologie musicale des émotions à la Renaissance. Soulevant la question de l'efficace morale de la musique, il montre d'une part que celle-ci est imputable à un isomorphisme de structure entre les sons d'une mélodie exécutée selon un rythme déterminé et une émotion constitutive de l'être humain. Il fait voir que l'idée selon laquelle une disposition proportionnée de sons peut

changer la disposition intérieure d'un être humain en raison d'une communauté profonde entre un ordre extérieur, les sons musicaux, et un ordre intérieur, l'âme, voit le jour déjà sous l'Antiquité au sein de l'école pythagoricienne et qu'elle est retravaillée à la Renaissance notamment par Zarlino. Il met en lumière d'autre part les fondements physiologiques de cet éthos musical. Selon lui, il y a à la Renaissance un paradigme pneumatique marqué par une ressemblance matérielle entre la substance du son et celle des émotions. Ce paradigme, enraciné dans la physiologie de Galien, s'illustre entre autres chez Marsile Ficin.

Contre une approche cognitiviste selon laquelle écouter de la musique revient à être dans un état subjectif, dépourvu de rationalité, de logique ou de rectitude, Sandrine Darsel présente dans sa contribution les émotions comme le mode propre de la *compréhension musicale*. Elle montre en ce sens que les émotions musicales ont un tel rôle, dans la mesure où elles sont reliées logiquement aux propriétés expressives des œuvres musicales. Une œuvre musicale est par exemple triste si elle possède la propriété expressive d'être triste, si elle exemplifie métaphoriquement la tristesse et si elle appelle telle réponse émotionnelle appropriée pour l'appréhension de l'expression de la tristesse par cette œuvre. C'est ainsi un rapport logique qui relie les propriétés expressives aux émotions des auditeurs. Cette réponse émotionnelle ajustée aux propriétés expressives de l'œuvre musicale diffère de la réponse émotionnelle associative ou empathique.

C'est à Aristote que l'on doit une partition de la pensée en pratique, poétique et théorique¹. Que les émotions relèvent de la pensée pratique et poétique n'implique pas cependant qu'elles demeurent inaccessibles à la pensée théorique. Elles peuvent en effet se donner à celle-ci à titre d'objet d'étude. Dans cette perspective trois orientations principales se présentent. L'on se propose tout d'abord d'expliquer les émotions: il s'agit de déterminer ce qu'elles sont, ainsi que le processus selon lequel l'homme peut être affecté. La question de la logique des émotions devient alors celle de la cause des émotions. L'on s'interroge par ailleurs sur le rôle que les émotions peuvent jouer chez l'homme. Dans ce cadre, la question posée est celle de la raison d'être des émotions. L'on questionne enfin l'éventuelle autonomie des émotions dans la construction de l'action. Le propos est de voir si la rationalité pratique de la formation de laquelle les émotions participent est ou non soutenue par des considérations d'ordre théorique. Telles sont les difficultés qui sont au cœur des contributions de la seconde section du volume.

Les différentes formes selon lesquelles la rationalité des émotions se décline chez Aristote sont mises en lumière par Laetitia Monteils-Laeng. En premier lieu le Stagirite comprend les émotions comme une altération physiologique qui résulte de mouvements involontaires de l'âme désirante, c'est-à-dire de mouvements qui n'ont ni l'intellect ni la décision à leur principe. Ces affections investies dans une matière que sont les émotions

¹ Cf. Aristote, *Métaphysique* E 1, 1025b25.

peuvent être interprétées également en termes cognitifs, pour autant qu'elles peuvent être conditionnées par des représentations sensibles, des croyances et des jugements. Enfin les émotions, dont le vertueux doit faire bon usage, ne se trouvent pas systématiquement dans une logique d'opposition ou de rivalité avec le logos. Elles peuvent en effet être modelées par la raison de façon à ce que nos pratiques participent de la réalisation de l'excellence humaine.

Dans sa contribution consacrée à la rationalisation des phénomènes affectifs chez Descartes, Frédéric de Buzon se donne comme programme d'établir contre Spinoza et Leibniz la compatibilité du projet cartésien d'élucidation des passions avec ces deux traits de son *rationalisme* que sont l'exigence de connaissance de la nature par les causes efficientes et celle de la possibilité de la maîtrise de cette nature par l'appropriation et l'usage réfléchi de ces mêmes causes. Il montre en ce sens qu'en parlant *en physicien* des passions dans les *Passions de l'âme*, Descartes applique les principes de la physique à la morale. La théorie des passions n'invalide pas la physique qu'elle a en charge d'appliquer, en introduisant une région d'exception aux lois de la mécanique par la violation des principes de conservation du mouvement, soit que l'âme produise des mouvements dans la glande pinéale, soit qu'elle se borne, comme le suggérait Leibniz, à modifier la seule direction des mouvements des esprits animaux.

Le texte d'Elodie Cassan consacré également à Descartes met en rapport les passions qui, selon cet auteur, sont obscures et confuses aux yeux de l'intelligence pure, avec la formation de jugements. Il montre que l'exigence d'exactitude du jugement mise en lumière dans les *Meditationes de Prima Philosophia* anime la sphère pratique. Selon ce texte, d'une part si les passions peuvent fonder des jugements et si la question se pose du statut à accorder à ces jugements en vue de la détermination de résolutions pratiques qui soient telles qu'elles rendent heureux, la morale cartésienne n'est cependant pas le lieu d'une nouvelle théorie du jugement. D'autre part, dans la mesure où par définition la sphère morale ne peut être entièrement circonscrite par la science, Descartes assouplit les conditions de l'assentiment légitime qu'il a élaborées dans les *Méditationes*, sans pour autant les remettre en cause.

Dans la dernière étude de la section, Luigi Tarantino rend compte du problème de l'action et de ses ressorts dans la psychologie de Pierre Janet. Les émotions sont-elles des accidents de la conduite normale, c'est-à-dire des phénomènes pathologiques? Ou bien doivent-elles être appréhendées comme des formes organisées de l'existence et, par conséquent, comme des modes spécifiques de la conscience dans son rapport au monde? D'après Janet, les émotions ne se réduisent pas à un pur mécanisme réactionnel, contrairement aux suggestions de Sartre dans son *Esquisse d'une théorie des émotions*. Elles marquent l'inscription à part entière du sujet dans un registre de conduite qui vise à agir sur le monde.

Au XIX^{ème} siècle, alors que les émotions deviennent une catégorie psychologique proprement dite¹, la question de leur mode de traitement en tant qu'objet de science se pose. Il s'agit de savoir si les émotions peuvent recevoir un véritable traitement logique. Cette difficulté recouvre deux volets: les émotions ont-elles une place en logique? Logiciser les émotions, est-ce faire œuvre de logicien ou de psychologue? C'est à ces questions qu'il s'agit de répondre dans la dernière section du volume.

Jean-Marie Chevalier se propose de montrer grâce à Charles S. Peirce que les émotions, loin de devoir être rejetées hors de la logique, doivent être saisies par des catégories sémiotiques et non seulement psychologiques. L'émotion n'existe qu'eu égard à un interprétant émotionnel. Il en résulte non pas une réduction de la nature qualitative des émotions, mais plutôt une extension du domaine du logique. En comparant l'émotion à un raisonnement hypothétique, Peirce va jusqu'à suggérer que les vécus affectifs jouent un rôle dans l'élaboration de la rationalité d'une part, et d'autre part que les raisonnements logiques ont pour norme certains états émotionnels – sans toutefois adhérer à la théorie de Sigwart d'un *sentiment logique*. Ce faisant, il pose les jalons d'une épistémologie de la vertu.

Dans la contribution suivante, Karl Sarafidis se demande s'il est pertinent de comprendre les émotions comme de simples événements psychiques. Il suggère que rien n'est moins certain chez Bergson qui appréhende les émo-

¹ Les émotions ne sont pas une invention récente. Mais c'est au XIX^{ème} siècle seulement que la catégorie psychologique d'émotion apparaît. Selon T. Dixon, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, l'attribution d'un rôle cohérent, systématique et central au terme *émotion* en psychologie est l'œuvre des *Lectures on the Philosophy of the Human Mind* du philosophe écossais Thomas Brown, qui paraissent en 1820. Dans un cadre conceptuel baconien et newtonien, pour lequel l'étude de l'esprit humain passe par l'emprunt de méthodes et de concepts aux sciences de la matière, T. Brown se propose à la fois d'analyser la *chimie mentale*, c'est-à-dire, d'identifier les composantes des états mentaux, et de découvrir les lois qui président à la succession de ces états. C'est dans cette perspective qu'il procède à une tripartition des phénomènes mentaux en sensations, pensées et émotions. Il accorde ainsi aux émotions le statut de catégorie psychologique. Celle-ci est intermédiaire: participant d'une compréhension de l'action comme fruit de l'imposition de forces brutes à l'esprit, plutôt que de jugements raisonnés, les émotions ne sont pas des sensations, tels le goût ou l'odorat, et elles n'engagent pas non plus la cognition. Mais instituer les émotions en lieu de l'affectivité ne va pas de soi. C'est faire fi des concepts de passion et d'affection, à l'œuvre notamment chez Thomas d'Aquin, où ils désignent respectivement les mouvements de l'appétit sensible et de la volonté. Or, si du point de vue de son extension, le concept d'émotion peut désigner différents sentiments qui relevaient au préalable des catégories d'appétit ou d'affection, en revanche, en intension, il diffère notablement du concept de passion. Alors que l'émotion n'est pas définie en termes moraux, mais simplement comme un état interne ressenti vivement et marqué par une agitation physique, la passion est communément appréhendée d'un point de vue moral et théologique comme un mouvement de l'âme désobéissant à la raison, voire comme un mouvement dangereux. Le changement lexical observé chez Brown recouvre donc un changement doctrinal. Celui-ci tient dans une prise de distance à l'égard d'une approche religieuse de l'âme.

Pour Dixon, parler le langage des émotions et non plus celui des passions et des affections procède d'une sécularisation du discours psychologique, qui désigne ici, en un sens large, toute théorie sur la vie mentale, et n'est donc pas l'apanage de la psychologie scientifique moderne, physiologique, comportementale, neuronale, ou autre. Dixon montre que si les termes de *passion* et d'*affection* sont associés à ceux d'*âme*, de *conscience*, de *chute*, de *péché*, de *grâce*, d'*Esprit*, etc., celui d'*émotion* s'inscrit dans un réseau plus séculier de termes tels que ceux d'*observation*, d'*évolution*, d'*organisme*, de *cerveau*, de *nerfs*, ou de *comportement*. Par là, il ne veut pas à proprement parler identifier les théoriciens des passions et des affections à des penseurs chrétiens. Sa thèse consiste à dire d'une part que la distinction entre passions et affections, ainsi que ces catégories elles-mêmes, dérivent historiquement de psychologies d'inspiration théologique, et s'articulent à une compréhension christianisée de la personne humaine, en proie au péché et devant œuvrer pour son salut. D'autre part, liée à la progressive constitution de la psychologie comme science, l'introduction du concept d'émotion marque un écart par rapport à ce schéma théologique de l'esprit, sans pour autant impliquer une remise en question de ce dernier.

tions non pas comme des sautes d'humeur qui ponctueraient de manière à la fois discontinue et obscure la vie de l'âme en interrompant sa continuité normale, mais dans la métamorphose incessante de la vie psychique. Proposant une lecture heideggerienne de Bergson, Karl Sarafidis montre ainsi qu'après avoir soutenu dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* le caractère inexprimable et incommunicable de l'émotion individuelle, tant sur le plan logique de l'intelligence que sur le plan dialectique de la conversation sociale, Bergson en arrive dans les *Deux sources de la morale et de la religion* à penser sa communion active sur le plan de l'histoire grâce à des personnalités libres et créatrices.

Dans le prolongement de cette perspective, Adinel Bruzan commence par rappeler l'approche sartrienne des émotions, selon laquelle elles sont des façons dont la conscience comprend son être-dans-le-monde comme être-dans-un-monde-magique. Il ajoute que cette thématique des émotions s'appuie sur les analyses husserliennes des *Ideen I* et sur les explications heideggeriennes d'*Etre et temps*, pour mieux s'écarter à la fois de Husserl et de Heidegger. Il pose enfin la question de savoir si la détermination sartrienne des émotions comme modes du comprendre permet vraiment de rendre compte des émotions dans leur plénitude. A cette fin, il prend appui sur les interrogations husserliennes sur le caractère objectivant ou non des phénomènes émotionnels et sur l'analyse heideggerienne de la distinction entre affection et compréhension.

Gildas Salmon enfin pose la question de l'applicabilité d'une approche logique des émotions en anthropologie. Etudiant dans ce cadre le devenir de la *logique des sentiments* proposée par Théodule Ribot, il montre qu'elle caractérise le mouvement de l'anthropologie française du XX^{ème} siècle qui, de Lévy-Bruhl à Lévi-Strauss, recherche sur le terrain de l'ethnographie les moyens de surmonter l'exclusion mutuelle qui pèse sur ces deux aspects de la vie psychique que sont le raisonnement et l'affectivité. Mais tandis que chez Lévy-Bruhl l'on a une *logique affective* selon laquelle des états émotionnels déterminent l'enchaînement des idées, Lévi-Strauss élabore une logique des émotions au sens où il s'efforce, au moyen de la logique entendue comme processus de manipulation de symboles, de rendre compte de cet aspect de la vie psychique qui échappe en apparence au contrôle de l'intellect.

Ainsi, proposant un panorama des recherches sur les émotions, les éditeurs du présent numéro d'*Organon* souhaitent apporter une contribution au courant qui s'épanouit aujourd'hui, notamment dans de nombreux colloques, autour de l'affectivité.

Ces journées n'auraient pu avoir lieu sans un certain nombre de personnes. Que soient remerciés Simone Bonnafous, présidente de l'université Paris-XII, Pierre Chiron, directeur de l'Equipe d'Accueil 3953, Francis Claudon, directeur de l'Ecole Doctorale *Lettres, Sciences Humaines et Sociales*, Alain Gigandet, directeur du département de philosophie, ainsi que les présidents de séance Bernard Besnier, Frédéric de Buzon et José Kany-Turpin.

E. Cassan, J.-M. Chevalier, R. Zaborowski