

Bruzan, Adinel

Logique et théorie phénoménologique des émotions

Organon 36, 199-210

2007

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Adinel Bruzan (Paris, France)

LOGIQUE ET THEORIE PHENOMENOLOGIQUE DES EMOTIONS

En 1938 Sartre publie l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, qu'il présente comme une *expérience* menée en vue de la constitution d'une psychologie phénoménologique. Malgré son caractère *expérimental* de mise à l'épreuve de la méthode phénoménologique, cet ouvrage jette les bases d'une véritable théorie phénoménologique des émotions, à même de rendre compte de leur spécificité et de leur diversité. En même temps, l'ouvrage représente une contribution importante à l'élucidation phénoménologique des phénomènes affectifs en général. Pour l'investigation phénoménologique, les émotions constituent, à côté des sentiments, tendances, pulsions, etc., une classe de vécus bien délimitée dans la sphère de l'affectivité. Ces vécus soulèvent cependant, du point de vue théorique et descriptif, une série de problèmes qui concernent premièrement leur caractère phénoménologique propre. Sont-ils des vécus intentionnels – c'est-à-dire des actes – ou bien des vécus non-intentionnels? S'ils possèdent le caractère intentionnel, s'agit-il alors d'actes objectivants ou non-objectivants?

Ces questions reçoivent dans le travail de Sartre une réponse claire et assez surprenante: les émotions sont de véritables actes intentionnels objectivants qui possèdent un objet intentionnel spécifique (le terrifiant, l'angoissant, que nous devons distinguer de la *chose* terrifiante, angoissante). La thèse de l'*Esquisse* c'est de considérer les émotions comme des façons dont la conscience *comprend* son *être-dans-le-monde* comme être-dans-un-monde magique. Les émotions ne sont donc pas à proprement parler des affections, mais des modes du comprendre.

Sartre distingue deux formes d'émotion: premièrement, les émotions constituent le monde *interpsychique* des hommes en société: *l'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique*¹; deuxièmement, lorsque la conscience quotidienne, dans son commerce avec les choses, rencontre une difficulté insurmontable, elle se transforme elle-même pour transformer l'objet: celui-ci est vécu de manière émotionnelle et non plus pragmatique. C'est donc la transformation du comprendre qui transforme du même coup le monde qui constitue l'essence (*eidos*) de l'émotion.

¹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1938 [rééd. 1995], p. 108.

Cette transformation peut avoir lieu à même le monde (dans le cas du monde social) ou peut être le fait de la conscience (par rapport aux choses). Dans les deux cas, les émotions apparaissent comme des phénomènes de croyance, comme des actes constituant un monde magique vécu comme tel par la conscience. Elles admettent en ce sens une évaluation en termes de vérité et de fausseté.

Comment Sartre arrive-t-il à cette thèse? Il s'appuie dans sa thématization des émotions sur deux sources: les analyses husserliennes des *Ideen I* et les explicitations heideggériennes d'*Etre et Temps*. Le résultat en est une théorie originale des émotions qui s'écarte à la fois de Husserl et de Heidegger.

Nous nous proposons d'interroger la thèse de Sartre pour savoir si la détermination des émotions comme modes du comprendre est phénoménologiquement pertinente. Dans un premier temps nous allons exposer les arguments de Sartre en vue de cette thèse, en mettant en évidence les enjeux et les limites de l'*Esquisse*. Nous essaierons ensuite de nuancer la position sartrienne à partir des interrogations husserliennes sur le caractère objectivant ou non-objectivant des phénomènes émotionnels et de la distinction heideggérienne entre *affection* (*Befindlichkeit*) et *comprendre* (*Verstehen*).

L'émotion comme mode du comprendre

Sartre débute son *Esquisse* par quelques considérations de méthode. Il s'agit pour Sartre de mettre en évidence la spécificité de l'approche phénoménologique des émotions par rapport à l'approche positiviste de la psychologie (Williams James et Pierre Janet¹) et par rapport à l'approche psychanalytique (Freud). Le fondement de cette distinction est le concept de *signification* que Sartre définit comme le fait d'*indiquer autre chose; et l'indiquer de telle sorte qu'en développant la signification on trouvera précisément le signifié*². Le concept de signification implique ainsi deux moments qui sont discriminants: le renvoi du signifiant au signifié et le *comment* de ce renvoi. La théorie phénoménologique des émotions diffère des approches psychologiques positivistes en ce qu'elle considère les émotions comme des phénomènes signifiants et non pas comme *un désordre sans loi*³, c'est-à-dire comme des phénomènes sans signification ni légalité immanente (qu'il faut distinguer de la légalité *externe*, génétique). Elle diffère ensuite de la théorie psychanalytique, qui traite aussi les émotions comme des vécus signifiants, en considérant que le signifié est impliqué dans le signifiant (d'où il peut être *développé*) et non pas *entièrement coupé* de celui-ci. En bref, il ne s'agit pas pour Sartre d'*expliquer* l'émotion de manière causale, génétique (que cette causalité soit extra-psychique, chez James, ou intra-psychique, dans la théorie psychanalytique), mais de la *comprendre* comme phénomène de conscience.

¹ Sur une évaluation de la discussion de Janet par Sartre cf. la contribution de L. Tarantino dans le présent volume.

² J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 25.

³ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 122.

La fonction de ces considérations est évidente: il s'agit de montrer que les émotions appartiennent à la classe des vécus intentionnels, les seuls à être, au sens indiqué, des significations. Cette identification des significations aux actes intentionnels est une thèse fondamentale de la phénoménologie, affirmée par Husserl dès la I^{ère} *Recherche logique*. C'est par rapport à celle-ci que Husserl détermine la tâche de la phénoménologie comme fondement de la logique et de la théorie de la connaissance: *Elle [la phénoménologie] ne veut pas expliquer, au sens psychologique ou psychophysique, la connaissance, l'événement de fait dans la nature objective, mais élucider [aufklären] l'idée de la connaissance d'après ses éléments constitutifs ou encore d'après ses lois [...] ce qu'elle veut comprendre c'est le sens idéal des relations spécifiques dans lesquelles l'objectivité de la connaissance prouve sa légitimité.*¹ La phénoménologie n'est pas une science des faits, mais une science *eidétique* (des essences et des lois idéales), qui fonde la logique et détermine son concept en tant que *science des significations comme telles* ou – au sens strict – comme science des *significations objectives*². Toutefois, ce moment eidétique appelle, dans le cas d'une théorie d'expérience, un moment *matériel*, qui seul donne un contenu empirique spécifique aux significations pures. De cette façon, le but de la théorie phénoménologique des émotions se précise: il s'agit de *fixer dans une réflexion eidétique l'essence du fait psychologique*³ de l'émotion, sa structure et ses lois.

Quelques observations s'imposent toutefois par rapport à la démarche sartrienne de l'*Esquisse*. Cette théorie des émotions vise à *servir d'expérience pour la constitution d'une psychologie phénoménologique*⁴. L'auteur a été empêché de *lui donner les développements qu'elle devait comporter*⁵. Ce qui manque en particulier à cette théorie des émotions, c'est *la description préalable de l'affectivité en tant que celle-ci constitue l'être de la réalité-humaine, c'est-à-dire en tant qu'il est constitutif pour notre réalité-humaine d'être réalité-humaine affective*⁶. Ce n'est qu'à partir d'une telle description que *la phénoménologie peut prouver que l'émotion est une réalisation d'essence de la réalité-humaine en tant qu'elle est affection*⁷ et répondre ainsi à la question de savoir si l'on peut *concevoir des consciences qui ne comporteraient pas l'émotion dans leurs possibilités*⁸.

Sartre considère comme équivalents l'*exister* au sens heideggérien et le *s'apparaître* au sens de Husserl:

¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. 2: *Erste Untersuchung*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1913, p. 92, tr. fr. *Recherches logiques*, t. 2, 1^{ère} partie, trad. H. Elie, A. L. Kelkel & R. Schérer, PUF, Paris 1974, p. 106.

² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. 2, p. 92, tr. fr. *Recherches logiques*, p. 106.

³ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 122.

⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 121.

⁵ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 121.

⁶ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 123. Sartre traduit ici le concept heideggérien de *Dasein* par *réalité-humaine*.

⁷ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 124.

⁸ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 23.

*Puisque l'apparence est ici l'absolu, c'est l'apparence qu'il faut décrire et interroger. De ce point de vue, dans chaque attitude humaine – par exemple dans l'émotion puisque nous parlions d'elle tout à l'heure – Heidegger pense que nous retrouverons le tout de la réalité–humaine, puisque l'émotion c'est la réalité–humaine qui s'assume elle-même et se «dirige–émue» vers le monde. Husserl, de son côté, pense qu'une description phénoménologique de l'émotion mettra au jour les structures essentielles de la conscience, puisqu'une émotion est précisément une conscience.*¹

L'analyse de la corrélation noético–noématique (visée – objet visé) proprement phénoménologique prend de cette façon une *tournure* existentielle, sous la forme d'une double tâche pour la recherche: il faut interroger l'émotion *sur la conscience*, déterminer *ce qu'est* l'émotion et ce qu'elle nous apprend sur la conscience, mais aussi interroger la conscience *sur l'émotion*, déterminer *comment* doit être la conscience pour être capable d'émotion et ce qu'elle exprime dans l'émotion². En dernière instance, les questions *qu'est-ce que l'émotion?* et *comment est-elle possible?* renvoient vers cette troisième: *les émotions sont-elles nécessaires, et si oui, pourquoi?*, question qui n'a de sens que pour une conscience factice qui est un problème pour elle-même – elle est le signifié dernier de tous ses actes.

La réalisation d'une théorie phénoménologique des émotions présuppose dès lors deux choses: une élucidation, sur la base de l'*épokhè* phénoménologique, de l'*eidos* du phénomène transcendantal de l'émotion et une élucidation du sens des émotions dans la totalité de la structure existentielle de la réalité–humaine³.

L'émotion est un phénomène qui se rencontre dans le monde de tous les jours, dans lequel nous vivons la plupart du temps sur le mode des *conduites irréfléchies*⁴. Ce monde ambiant dans lequel la conscience se meut quotidiennement de manière irréfléchie se laisse saisir dans le caractère de la *difficulté*: tout rapport aux objets de notre préoccupation, aux *ustensiles*, implique des médiations déterminées, régies par des lois nécessaires. *De ce point de vue le monde qui nous entoure – ce que les Allemands appellent Umwelt – le monde de nos désirs, de nos besoins et de nos actes apparaît comme sillonné de chemins étroits et rigoureux qui conduisent à tel ou tel but déterminé, c'est-à-dire à l'apparition d'un objet créé.*⁵

¹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, pp. 22–23.

² J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 23.

³ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, pp. 19–20.

⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 77: [...] *une conduite irréfléchie n'est pas une conduite inconsciente, elle est consciente d'elle-même non-thétiquement, et sa façon d'être thétiqument consciente d'elle-même c'est de se transcender et de saisir sur le monde comme une qualité des choses.*

⁵ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, pp. 77–78.

Sartre appelle cette prise de conscience du caractère de difficulté du monde ambiant une *saisie pragmatiste du déterminisme du monde*¹. C'est par rapport à celle-ci qu'on peut concevoir ce qu'est une émotion. L'*eidōs* de l'émotion, eu égard à cette situation de la conscience dans le monde, est d'être *une transformation du monde*². Lorsque, dans le vécu de la difficulté du monde, tous les chemins semblent barrés, la conscience *modifie* son comportement face au monde: elle court-circuite les médiations et s'installe dans un rapport d'immédiateté face aux choses. C'est ce que Sartre appelle *régulation par la magie*: *Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes, mais par la magie*.³

Dans les émotions en tant qu'actes intentionnels, nous construisons un monde magique qui se substitue au monde déterministe de notre pratique quotidienne. Dans la constitution de ce monde magique, le corps propre (mon corps qui est *vécu immédiat de la conscience*⁴) joue un rôle essentiel: il est le *moyen d'incantation*⁵ dont use la conscience: *Nous comprenons ici le rôle des phénomènes purement physiologiques: ils représentent le sérieux de l'émotion, ce sont des phénomènes de croyance*.⁶ L'émotion est donc un *acte de croyance*, dans lequel *les qualités intentionnées sur les objets sont saisies comme vraies*⁷. Cette saisie se laisse décrire comme *débordement infini* de la noèse (de l'acte de visée) par le noème (par l'objet qui se donne ainsi): *Ce qui est constitutif de l'émotion c'est qu'elle saisit sur l'objet quelque chose qui la déborde infiniment. En effet il y a un monde de l'émotion. Toutes les émotions ont ceci de commun qu'elles font apparaître un même monde, cruel, terrible, morne, joyeux, etc., mais dans lequel le rapport des choses à la conscience est toujours et exclusivement magique*.⁸ Sartre essaie de rendre ainsi compte du fait que l'émotion est subie, qu'elle implique une *dégradation spontanée et vécue de la conscience en face du monde*⁹. La conscience qui est débordée et qui subit la dégradation, c'est la conscience du monde déterministe. Ce n'est que de ce point de vue qu'il y a non-adéquation entre la conscience et le monde. En soi, toute émotion est adéquate à son objet et cette adéquation se lit dans le corps propre. C'est pour cette raison que l'on peut parler de *vraies* et *fausses* émotions. Dans ces dernières, nous reproduisons des *simples* conduites en visant magiquement des qualités fausses sur des objets vrais.

¹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 77.

² J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 79.

³ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 79.

⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 98.

⁵ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 93.

⁶ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 96.

⁷ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 96.

⁸ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 103.

⁹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 100.

La théorie de l'émotion ainsi esquissée n'explique pourtant pas les réactions brusques dans lesquelles il n'y a pas de conduite à tenir et il semble que l'émotion n'ait point de finalité¹. Ces phénomènes constituent la réciproque de la dégradation de la conscience qui transforme le monde déterministe en monde magique: *c'est ce monde lui-même qui se révèle [...] à la conscience comme magique au lieu qu'on l'attendait déterminé*². La qualité magique n'est donc pas une qualité éphémère que nous posons sur le monde au gré de nos humeurs³, mais apparaît désormais comme une structure existentielle nécessaire de celui-ci. Nous sommes ici en présence d'une deuxième forme d'émotion qui concerne premièrement et proprement les rapports interpsychiques des hommes en société et non le rapport aux ustensiles.

En se référant à Alain, Sartre caractérise la magie comme *synthèse irrationnelle de spontanéité et de passivité*⁴ et comme *conscience passivisée*. Or, selon lui, c'est de cette manière que nous apparaît autrui: [...] *la conscience ne peut être objet transcendant qu'en subissant la modification de passivité. Ainsi le sens d'un visage c'est d'abord de la conscience (et non pas un signe de la conscience) mais une conscience altérée, dégradée, qui est précisément passivité*⁵. Ici la magie première et la signification de l'émotion viennent du monde, non de nous-mêmes⁶. Les hommes deviennent ainsi des sorciers les uns pour les autres, agissant les uns sur les autres immédiatement, sans distance.

L'émotion en tant que *chute brusque de la conscience dans le magique*⁷ est donc l'un des modes possibles de l'être-dans-le-monde, l'autre étant la conscience pragmatique-déterministe. Le monde magique est *entièrement cohérent*⁸. Dans celui-ci la conscience combat des dangers ou modifie des objets sans la médiation des ustensiles, donc sans distance.

L'émotion n'est donc pas *un désordre passager de l'organisme et de l'esprit qui viendrait troubler du dehors la vie psychique*⁹ mais *un mode d'existence de la conscience, une des façons dont elle comprend (au sens heideggérien de «Verstehen») son «être-dans-le-monde»*¹⁰. Ce comprendre manifeste ainsi les consciences et les objets *comme agents et patients* dans des rapports immédiats, sans distance. De même, ce comprendre découvre à même les objets et les personnes des propriétés magiques (terrifiant, angoissant, douteux, etc.), qui sont aussi objectives que les propriétés théoriques ou pragmatiques, mais qui s'articulent selon une logique propre.

¹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 107.

² J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 107.

³ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 107.

⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 108.

⁵ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 108.

⁶ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 111.

⁷ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, pp. 115–116.

⁸ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 115.

⁹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 116.

¹⁰ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 116.

L'émotion constitue ainsi un *retour de la conscience à l'attitude magique, une des grandes attitudes qui lui sont essentielles*¹. Il s'agit là d'une possibilité existentielle originaire, qui est toujours à la disposition de la conscience. Il semble que la question posée par Sartre dans l'*Introduction* de l'*Esquisse*, à savoir: *Peut-on concevoir des consciences qui ne comporteraient pas l'émotion dans leurs possibilités, ou bien faut-il voir en elle une structure indispensable de la conscience?*, reçoive par là sa réponse. Cette réponse n'est toutefois pas complètement justifiée: elle manque d'une analyse de la *réalité-humaine* comme *affection* et donc du rapport que l'émotion en tant que *comprendre* entretient avec l'affection. De plus, toute théorie des émotions est dans un certain sens incomplète: même si elle peut montrer que l'émotion est une *réalisation essentielle de la réalité-humaine en tant qu'elle est affection*², elle ne pourra jamais montrer que celle-ci *doive se manifester nécessairement dans de telles émotions*³. Le recours à l'empirie est ainsi indispensable. Si l'on peut y voir une limitation pour la théorie, pour la compréhension de la réalité-humaine cela représente quelque chose de positif: *cela manifeste sans aucun doute la facticité de l'existence humaine*⁴.

La thèse de Sartre repose sur l'identification de l'émotion à ce qu'il appelle *attitude magique* et sur la détermination de celle-ci comme mode du comprendre. Dans l'émotion quelque chose est explicité, c'est-à-dire compris comme *objet* magique avec ses propriétés afférentes. Sartre met toutefois en évidence la *passivité* de la conscience dans cette attitude et l'*irrationalité* des synthèses qu'elle opère. Eu égard à cela, on peut se demander pourquoi ne pas considérer les émotions comme des modes de l'affection. A partir des analyses de Husserl et de Heidegger, nous essaierons maintenant de montrer que dans l'émotion il ne s'agit pas d'*objets* et de *propriétés*, mais seulement de la conscience elle-même, du soi.

L'émotion comme affection

L'émotion comme acte non-objectivant

Pour sa théorie des émotions, Sartre met à profit certaines analyses husserliennes de l'affectivité que l'on retrouve particulièrement dans les *Ideen I*. Dans cet ouvrage Husserl parle des sentiments affectifs en général, qu'il considère comme des actes doxiques, c'est-à-dire comme des actes intentionnels qui se rapportent à l'existence (certaine, douteuse, etc.) d'un objet axiologique correspondant, d'une valeur⁵. Cela implique que dans le cas des sentiments (et par conséquent aussi des émotions) on peut – et on le doit du

¹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 116.

² J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 124.

³ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 124.

⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 124.

⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer, Halle 1928, tr. fr. *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Gallimard, Paris 1950. Voir particulièrement § 95: *Die analogen Unterscheidungen in der Gemüts- und Willenssphäre*, pp. 197–199, tr. fr. *Distinctions analogues dans la sphère affective et volitive*, pp. 329–332.

point de vue descriptif – dégager une parfaite corrélation entre le vécu (la noèse) et son objet intentionnel (le noème). Les vécus affectifs se règlent ainsi sur le modèle structurel des représentations et des jugements.

Une différence intervient pourtant entre ces types d'actes dans la mesure où les sentiments impliquent une double intention, qui renvoie à un objet double: l'objet qui vaut (la chose investie de valeur) et l'objet-valeur (la valeur elle-même). On peut ainsi dire que *les vécus axiologiques sont des vécus intentionnels complexes, mais dont la complexité ne retranche rien au caractère objectivant*¹.

En vertu de leur identité structurelle, les représentations et les actes axiologiques (affectifs) sont susceptibles des mêmes modalisations doxiques (certitude de croyance, doute, etc.) et des mêmes formes d'expression linguistique². Ainsi, R. Bernet met l'accent sur le fait que dès lors *les actes théoriques, axiologiques et pratiques sont animés par une seule et même raison doxique et qu'on peut donc envisager une axiologie formelle et une pratique formelle qui fonctionneraient sur le modèle de la logique formelle (§ 127). L'affectivité se réduit ainsi à une forme d'intentionnalité objectivante dont les objets sont doués d'un supplément d'âme*.³

Or c'est justement ce *supplément d'âme* qui pose problème à cette théorie des émotions. Si la phénoménologie des *Ideen I* apparaît comme une *marche triomphante de l'objectivisme*⁴, c'est parce qu'elle accomplit la volonté de Husserl d'articuler un concept unitaire de la raison. Cette volonté se consolide entre les *Recherches logiques* et la parution des *Ideen I* (comme en témoigne le cours sur l'éthique de 1908/1909) et elle a comme visée immédiate une fondation phénoménologique de l'éthique. Cependant, elle ne constitue pas une position arrêtée de Husserl, comme le montrent des *signes d'hésitation* présents dans les *Ideen I*⁵ et qui renvoient à des analyses parallèles et divergentes qui se trouvent dans les *Recherches logiques*.

Dans la V^{ème} *Recherche logique*, Husserl avait pris soin d'introduire deux distinctions phénoménologiques essentielles: celle entre sentiments intentionnels et affects non-intentionnels et celle entre actes objectivants (représentations, jugements) et actes non-objectivants (sentiments, volitions). Husserl affirme ainsi, concernant la première distinction: *Les sensations de plaisir et de douleur peuvent persister, alors que les caractères d'acte édifiés sur elles ont disparu [...] au lieu de figurer comme représentant d'une qualité agréable de l'objet, elle (la sensation de plaisir) est désormais simplement rapportée au sujet qui la ressent, ou bien alors elle devient elle-même un objet représenté*

¹ R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris 1994, p. 309.

² Cf. E. Husserl, *Ideen I* § 127: *Ausdruck der Urteile und Ausdruck der Gemütsnoemen*, pp. 262–264, tr. fr. *Expression des jugements et expression des noèmes affectifs*, pp. 427–430.

³ R. Bernet, *La vie du sujet ...*, p. 309.

⁴ R. Bernet, *La vie du sujet ...*, p. 309.

⁵ Cf. E. Husserl, *Ideen I* § 85: *Sensuelle hyle, intentionale morphe*, pp. 171–175, tr. fr. *Hylé sensuelle, morphé intentionnelle*, pp. 287–294.

et agréable.¹ On peut y voir l'ébauche d'une *phénoménologie matérielle* des impressions affectives². Mais ces remarques restent marginales dans les *Recherches logiques*, l'intérêt de Husserl se dirigeant principalement vers les vécus qui sont des actes intentionnels.

La deuxième distinction – entre actes objectivants et non-objectivants – intervient alors pour préserver le caractère subjectif-relatif des *actes affectifs*, en évitant de leur attribuer un objet intentionnel propre (ce que font les *Ideen I*). Les sentiments se distinguent des autres actes intentionnels par le fait de viser de manière explicite non seulement un objet, mais en même temps un état du sujet. Cette différence se manifeste aussi au niveau de l'expression. Un jugement de perception exprime dans sa signification un état de choses perçu; dans ce cas les actes subjectifs qui constituent la signification ne s'objectivent pas, ils sont seulement *constituants d'objets*³. Par contre, dans l'expression d'un sentiment (similaire en cela à une interrogation ou à un doute) les actes s'*objectivent*, ils forment l'objet d'un jugement réflexif⁴.

Cela implique que l'on ne peut pas parler, pour un acte affectif, de vérité au sens objectif (correspondance entre affirmation verbale et réalité objective), mais seulement de *véracité* (*Wahrhaftigkeit*), d'expression sincère et fidèle de l'état du sujet: *la question de la véracité est liée à la possibilité d'un pseudo-énoncé [...] Aucun jugement n'est alors porté mais, par contre, on se représente la signification de l'énoncé en connexion avec une intention trompeuse.*⁵

La circonspection husserlienne dans la description phénoménologique des phénomènes affectifs relève d'une difficulté de la chose même. Husserl en est conscient et il en énonce clairement l'enjeu: *l'importance fondamentale de la question litigieuse dont nous traitons* [le caractère objectivant ou non-objectivant de ces actes] *réside en ce fait que sa solution décidera si l'on peut soutenir la théorie selon laquelle tout signifier, qu'il s'agisse de l'intention ou du remplissement, relève d'un genre unique – à savoir le genre des actes objectivants*⁶. La solution des *Recherches logiques* est d'affirmer l'unité des actes et de nier la diversité des objets. C'est en ce sens que l'*objet* de l'émotion est le propre vécu du sujet et non pas une *qualité substantielle* qui apparaîtrait à même la chose: *Les prétendues expressions d'actes non-objectivants sont des particularisations, extrêmement importantes dans la pratique et notamment dans la communication, mais par ailleurs contingentes, d'énoncés ou d'autres expressions d'actes objectivants.*⁷

Le concept d'une intentionnalité non-objectivante (sans objet) implique cependant l'idée d'une *intentionnalité secrètement mêlée aussi bien à l'apparaître des objets intentionnels pour le sujet qu'à l'apparaître de ce sujet pour*

¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* § 15b, p. 395, tr. fr. *Recherches logiques*, p. 199.

² Cf. R. Bernet, *La vie du sujet ...*, p. 310.

³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* § 70, p. 219, tr. fr. *Recherches logiques*, p. 264.

⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, pp. 219–220, tr. fr. *Recherches logiques*, pp. 264–265.

⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, p. 221, tr. fr. *Recherches logiques*, p. 267.

⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, p. 220, tr. fr. *Recherches logiques*, pp. 265–266.

⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, p. 220, tr. fr. *Recherches logiques*, p. 265.

lui-même sous la forme d'un objet de réflexion¹. L'objet propre des actes affectifs est le sujet lui-même, son ouverture au monde, et non pas un objet dans le monde. Pouvons-nous et devons-nous dès lors considérer les émotions comme des actes affectifs? Les analyses heideggériennes de *Etre et Temps* consacrées à l'affection (*Befindlichkeit*) et au comprendre (*Verstehen*) pourraient nous offrir une piste de réponse.

Affection et Comprendre

Dans *Etre et Temps* Heidegger considère l'affection (*Befindlichkeit*), le comprendre (*Verstehen*) et la parole (*Rede*) comme les trois existentiels fondamentaux qui articulent l'être-au-monde. Ces trois existentiels sont pensés comme *cooriginaux*², ce qui veut dire qu'ils ne sont pas des propriétés contingentes de l'étant *Dasein* que l'observation pourrait saisir à même celui-ci, mais qu'ils constituent ensemble le rapport du *Dasein* au monde. L'affection, le comprendre et la parole sont tous les trois nécessaires pour que ce rapport s'institue. Ils sont aussi suffisants, dans la mesure où ce rapport est *finalisé* par le propre (*eigentliche*) pouvoir-être-entier du *Dasein*. L'être-au-monde est être *pour* ce pouvoir-être-entier.

Heidegger comprend sous le terme d'*affection* tout ce qui relève de la disposition, de l'état d'humeur: *Ce que nous dénotons ontologiquement sous le terme technique d'affection est du point de vue ontique on ne peut plus connu et on ne peut plus quotidien: la disposition, l'état d'humeur*³.

Dans la structure de l'être-au-monde, la fonction de l'affection est triple. D'abord, dans l'affection se montre au *Dasein* le pur *qu'il est et qu'il a à être*, la provenance et la direction de cette constatation demeurant voilées. Heidegger appelle cela l'être-jeté (*Geworfenheit*) du *Dasein* dans son là, le fait que dans sa *facticité* le *Dasein* est remis à lui-même: *Tel est le premier caractère ontologique essentiel de l'affection auquel nous parvenons: l'affection découvre le Dasein dans son être-jeté et le fait d'abord et le plus souvent sous la forme du divertissement qui l'esquive*⁴.

La deuxième fonction de l'affection est de découvrir l'être-au-monde dans son intégralité. Ainsi l'affection est la condition de possibilité de tout *se diriger sur ... (Sichrichten auf ...)*, qu'il s'agisse du monde (les choses), de la coexistence (être-avec les autres *Dasein*) ou de l'existence (le rapport à soi-même): *C'est un genre d'être existentiel de la cooriginale ouverture du monde, de la coexistence et de l'existence, parce que celle-ci est elle-même essentiellement être-au-monde*.⁵

¹ R. Bernet, *La vie du sujet ...*, p. 315.

² Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe 2: Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 131, tr. fr. *Etre et Temps*, trad. F. Vezin, Gallimard, Paris 1986, p. 175: *Le phénomène de la cooriginalité des moments constitutifs a souvent été méconnu dans l'ontologie, du fait d'une méthode tendant abusivement à démontrer l'origine de tout et de n'importe quoi en remontant à une simple «cause première».*

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 134, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 178 (trad. modifiée).

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 136, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 180 (trad. modifiée).

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 137, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 181 (trad. modifiée).

La troisième fonction de l'affection est de *relier le Dasein au monde sur le mode de l'être-concerné*: *L'affection comporte existentiellement un être-relié au monde découvrant celui-ci et à partir duquel peut se rencontrer ce qui concerne*.¹ En effet dans l'affection le *Dasein* n'est pas relié à quelque chose comme un monde en général, mais à son monde, avec ses possibilités propres: *En ce «comment on va» l'être affecté place l'être en son «là»*.² Toutefois, comme le remarque Th. Kiesel, *dans la disposition le Dasein ne se dévoile (sich entdecken) pas soi-même*³, ce dévoilement de soi-même est l'œuvre du comprendre.

L'affection découvre (*erschliessen*) comment le *Dasein* est dans son là, le comprendre dévoile (*entdecken*) le *Dasein* dans son pouvoir-être propre et impropre. C'est à partir de l'entendre que le *Dasein* peut pour la première fois envisager d'exister pour lui-même. Cela ne veut pas dire que l'affection n'a aucun rôle de dévoilement: *Nous devons en fait nous en remettre ontologiquement et par principe à la «simple disposition» pour le dévoilement premier du monde. Une pure intuition, quand bien même elle s'introduirait jusque dans les fibres les plus intimes de l'être d'un étant là-devant, ne saurait jamais dévoiler quelque chose de tel que du menaçant*.⁴

Heidegger distingue trois moments structuraux dans l'intentionnalité affective: le *devant-quoi* (*Wovor*) de l'affection, l'affection comme telle et le *pour-quoi* (*Worum*) de celle-ci. Dans la peur, ce qui fait peur a pour caractère d'être menaçant. Or pour que quelque chose soit menaçant, il faut qu'il nous concerne, c'est-à-dire qu'il rentre dans la structure de significativité du monde tel qu'il est ouvert dans la préoccupation quotidienne. A cette structure appartiennent les modes de la *surprise*, de l'*importun* et du *récalcitrant* devant un outil cassé ou inapproprié à sa tâche. La saisie de la *chose* menaçante implique la participation du comprendre pour discerner la nature de la menace, son rayon d'action, les modalités de l'éviter, etc. Mais *c'est seulement en ayant peur que la peur peut alors, par une expresse considération, «se rendre compte» de ce qu'il y a à redouter*⁵. L'avoir peur est une *possibilité qui sommeille dans l'être-au-monde affecté, «être-susceptible-d'éprouver-la-peur»* et qui *a déjà découvert le monde en sorte que, à partir de lui, quelque chose de tel que le redoutable puisse s'approcher*⁶. Ce qui articule ces deux moments structuraux du *devant-quoi* et de l'*avoir-peur lui-même*, c'est le *pour-quoi* de la peur: *Ce pour-quoi la peur a peur est l'étant lui-même en proie à la peur, le Dasein*⁷. La peur, comme toute affection, met le *Dasein* à nu, l'enlève à sa préoccupation quotidienne et le remet à soi-même, à son

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 137-138, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 182 (trad. modifiée).

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 134, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 178 (trad. modifiée).

³ Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1993, pp. 378-379.

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 138, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 182.

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 141, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 185.

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 141, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 185 (trad. modifiée).

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 141, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 186.

pouvoir-être propre. Heidegger souligne que pour cette raison le rapport que la quotidienneté entretient avec l'affection est le divertissement qui l'esquive. Le divertissement empêche les *sauts* d'humeur et permet à la préoccupation de se déployer dans une paisible insouciance.

Au niveau de la parole, l'affection détermine ce qui y est *exprimé*. Or ce qui s'exprime dans la parole c'est le *Dasein* lui-même. *En parlant le Dasein s'ex-prime, non parce qu'il est tout d'abord, en tant qu'«intérieur», claquemuré par rapport à un extérieur mais au contraire parce que, comme être-au-monde compréhensif, il est déjà «au-dehors». L'exprimé, c'est justement l'être-au-dehors, c'est-à-dire dans chaque cas la forme de l'affection (l'humeur)¹. Pour Heidegger la parole qui convient à la communication des possibilités de l'affection, c'est la parole qui parle en poème².*

Les analyses de Husserl et de Heidegger nous permettent donc de nuancer la thèse sartrienne. Considérer les émotions comme un retour à des comportements magiques est une position originale qui découvre des perspectives interprétatives intéressantes, mais qui soulève toutefois la question du bien-fondé de cet usage de la notion de *magie*.

Pour revenir à l'exemple de la peur, on peut l'analyser, avec Sartre, en termes de compréhension magique d'un objet. Mais de cette manière on juxtapose deux comportements compréhensifs (la peur et la préoccupation) sans saisir leur pour-quoi, la raison de leur association dans un même sujet. L'herméneutique existentielle nous permet de saisir cette articulation comme cooriginalité de l'existence (*Jeweiligkeit*) et de l'être-soi (*Jemeinigkeit*). On peut ainsi comprendre pour-quoi il y a peur et pour-quoi dans la peur il y a de l'être du *Dasein* et non pas d'une propriété quelconque d'un objet.

Dès lors nous voyons que la question sartrienne *pourquoi y a-t-il ces émotions et non pas d'autres?* présuppose la solution de l'énigme ontologique de la mobilité de l'aventure (*Rätsel der Bewegtheit des Geschehens*)³. Cette question n'en serait pas une si l'être des émotions était d'articuler un monde magique qui est toujours déjà, comme possibilité, à la disposition de la conscience.

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 162, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 209.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 162, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 209.

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 389, tr. fr. *Etre et Temps*, p. 454.