



**HAL**  
open science

# La structure de la conscience affective : une recherche phénoménologique sur Stumpf, Brentano et Husserl

Çağlar Koç

► **To cite this version:**

Çağlar Koç. La structure de la conscience affective : une recherche phénoménologique sur Stumpf, Brentano et Husserl. Philosophie. Université Paris sciences et lettres; Galatasaray üniversitesi (Istanbul), 2020. Français. NNT : 2020UPSLE006 . tel-03167027

**HAL Id: tel-03167027**

**<https://theses.hal.science/tel-03167027>**

Submitted on 11 Mar 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



## THÈSE DE DOCTORAT

### DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Normale Supérieure

Dans le cadre d'une cotutelle avec l'Université Galatasaray

## La structure de la conscience affective : une recherche phénoménologique sur Stumpf, Brentano et Husserl

The structure of affective consciousness: a  
phenomenological research on Stumpf, Brentano and  
Husserl

Soutenue par

**Çağlar KOÇ**

Le 18 juin 2020

Ecole doctorale n° 540

**Lettres, Arts,  
Sciences humaines et  
sociales**

Spécialité

**Philosophie**

#### Composition du jury :

Denis SERON Maître de conférences, Université de Liège	<i>Rapporteur</i>
Jean-François LAVIGNE Professeur, Université Paul-Valéry Montpellier	<i>Président du jury et rapporteur</i>
Necati ILGICIOĞLU Maître de conférences, Université Galatasaray	<i>Examineur</i>
Rahim ACAR Professeur, Université de Marmara	<i>Examineur</i>
Dominique PRADELLE Professeur, École Normale Supérieure	<i>Directeur de thèse</i>
Aliye KOVANLIKAYA Professeur associé, Université Galatasaray	<i>Co-Directrice de thèse</i>

## REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je tiens à remercier à mon directeur Monsieur Dominique Pradelle et ma co-directrice Madame Aliye Kovanlıkaya pour m'avoir accepté comme doctorant.

J'exprime ma profonde gratitude à Monsieur Dominique Pradelle pour ses encouragements et sa bienveillance pendant mon doctorat.

Je suis sincèrement reconnaissant à Madame Aliye Kovanlıkaya pour être toujours prête à m'aider, pour m'avoir mis la pression nécessaire sur différentes phases de mes études.

Je remercie Monsieur Dieter Lohmar pour m'avoir invité à Cologne afin de consulter les manuscrits inédits de Husserl aux Archives Husserl de Cologne.

Mes vifs remerciements s'adressent à Monsieur Denis Seron, Monsieur Jean-François Lavigne, Monsieur Rahim Acar et Monsieur Necati Ilgıcioglu pour avoir accepté de prendre part à mon jury de soutenance.

Mes remerciements vont aussi à Monsieur İskender Taşdelen et Madame Demet Kurtoğlu Taşdelen qui m'ont permis de travailler comme chargé de cours pendant quatre années de mon doctorat à l'Université Anadolu.

Je tiens à remercier Serpil Tunç Ütebay, Leonard Péan, Christian Korbella, Honghe Wang et Barış Dirican pour leur amitié précieuse.

Enfin, je remercie mes parents pour leur soutien.

\* Cette thèse a reçu le soutien financier de TÜBİTAK (Conseil de recherche scientifique et technologique de la Turquie) à travers le programme de bourses de recherche internationales pour les étudiants de doctorat (Code: 2214-A)

## TABLE DES MATIÈRES

<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>1</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES.....</b>	<b>2</b>
<b>ABRÉVIATIONS.....</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>6</b>
<b>CHAPITRE I : La douleur comme problème philosophique</b>	
1.1. Statut litigieux du couple alghédonique.....	15
1.2. Masochisme sensoriel vs. Masochisme culturel.....	25
1.3.Ni naturalisme ni intellectualisme.....	33
1.4. Irréductibilité de valeur à valence.....	48
<b>CHAPITRE II : Carl Stumpf : penseur de la sensorialité</b>	
2.1. Introduction générale à la pensée de Stumpf.....	59
2.2. Classification des sentiments.....	66
2.3. Effectivité incorrigible des sentiments sensoriels.....	80
2.4. Variétés de localisation.....	89
2.5. Deux sens de voir et d’entendre.....	95
2.6. Différentiation des sens et importance du toucher passif.....	100
2.7. Variétés de contenu.....	114
2.8. Remarques finales sur Stumpf.....	122
<b>CHAPITRE III : Intentionnalisme de Brentano</b>	
3.1. Introduction générale à la pensée de Brentano.....	130
3.2. Troisième classe fondamentale des phénomènes psychiques: les émotions.....	139
3.3. Affects et la dispute avec Stumpf.....	153
<b>CHAPITRE IV : Husserl et la structure de la conscience affective</b>	

4.1. Psychologie phénoménologique des sentiments.....	164
4.2. Sentiments sensoriels I: sensations affectives non intentionnelles.....	167
4.3. Sentiments sensoriels II: vécus pré-axiologiques.....	181
4.4. Agrément, valorisation, perception axiologique.....	192
4.5. Affect : joie et tristesse.....	207
4.6. Humeur.....	217
4.7. Sentiments d'ordre supérieur : jouissance et approbation.....	226
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>231</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>246</b>

## ABRÉVIATIONS

### Œuvres de Carl Stumpf

<b>E</b>	: Erkenntnislehre, Vol. 1
<b>EPF</b>	: Erscheinungen und psychische Funktionen
<b>EW</b>	: Zur Einteilung der Wissenschaften
<b>GG</b>	: Gefühl und Gefühlsempfindung
<b>PUR</b>	: Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung
<b>S</b>	: « Selbstdarstellung »

### Œuvres de Franz Brentano

<b>B</b>	: Briefwechsel 1867-1917
<b>DP</b>	: Deskriptive Psychologie
<b>GÄ</b>	: Grundzüge der Ästhetik
<b>GAE</b>	: Grundlegung und Aufbau der Ethik
<b>KPP</b>	: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene
<b>PES</b>	: Psychologie vom empirischen Standpunkt
<b>RP</b>	: Religion und Philosophie
<b>SNB</b>	: Vom Sinnlichen und noetischen Bewusstsein
<b>US</b>	: Untersuchungen zur Sinnespsychologie
<b>USE</b>	: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis

### Œuvres d'Edmund Husserl

<b>Hua III/1</b>	: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch
<b>Hua IV</b>	: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution
<b>Hua Mat VIII</b>	: Späte Texte über Zeitkonstitution : Die C-Manuskripte (1929-1934)
<b>Hua X</b>	: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)
<b>Hua XI</b>	: Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926
<b>Hua XIII</b>	: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil : 1905-1920
<b>Hua XV</b>	: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935
<b>Hua XVI</b>	: Ding und Raum. Vorlesungen 1907
<b>Hua XVIII</b>	: Logische Untersuchungen, Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik
<b>Hua XIX/1</b>	: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis
<b>Hua XIX/2</b>	: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis

- Hua XXIV** : Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen  
1906/07
- Hua XXVIII** : Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)
- Hua XXX** : Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie
- Hua XXXVII** : Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester  
1920/1924
- Hua XXXVIII** : Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem  
Nachlass (1893-1912)
- Hua Mat III** : Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/1903
- Hua Mat IX** : Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920

## INTRODUCTION

Cette recherche doctorale prend sa source et inspiration dans une lecture des manuscrits d'Edmund Husserl qui font partie des « *études sur la structure de la conscience* ». En 2013, nous avons eu l'occasion de fréquenter les Archives Husserl de Cologne pendant une année. Nous nous sommes alors concentrés sur les textes qui portent sur l'affectivité (*Gemüt*), la valorisation (*Werten*) et la classification des sentiments. Notre intérêt a été particulièrement centré sur les « sentiments sensoriels » (*Sinnliche Gefühle*). L'importance de ce sujet vient du fait qu'on ne sait pas précisément de quel genre de sentiments il s'agit quand on parle de sentiments sensoriels. En quoi sont-ils différents des phénomènes affectifs ressortissant aux autres types de sentiment ? Quel est le rapport des sentiments sensoriels avec les autres sentiments de type différent ? Une grande partie de notre étude pourrait être considérée comme une discussion autour des réponses données à ces deux questions.

Les sentiments occupent une place centrale dans la vie quotidienne. Notre perspective sur le monde ne se constitue pas seulement par le fait que nous nous situons toujours en un lieu d'où nous voyons les choses qui nous entourent, mais il est tout aussi vrai que ces choses qui nous sont données par la perception façonnent notre point de vue en nous touchant au cœur, en excitant en nous des sentiments multiples. « Rien n'existe qui n'affecte nos sentiments »<sup>1</sup>. Il arrive souvent que le simple fait de changer notre perspective sur le monde, ait pour effet de changer le rapport affectif avec les choses perçues. Mais le contraire vaut aussi : changer notre rapport affectif avec les choses perçues, cela revient à modifier le point de vue d'où nous faisons l'expérience du monde. Il ne fait pas de doute que si on porte de l'intérêt à une chose, ce n'est rien d'autre que l'affectivité qui nous conduit à la valoriser positivement. Comme l'a relevé Husserl :

...ce monde n'est pas là pour moi en tant que simple monde de choses, mais avec la même immédiateté, comme *monde-de-valeurs, monde-de-biens, monde pratique*. Je trouve les choses matérielles devant moi, sans plus, dotées de caractères de valeur, tels que des propriétés factuelles – comme choses belles ou laides, agréables ou désagréables, aimables ou détestables, etc. C'est immédiatement que les choses se tiennent là comme objets d'usage...<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, Ms. A VI 26/42a.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. (désormais Hua III/1), éd. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, § 27, p. 58 (trad. fr. J-F. Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 2018, p. 81-82) (Traduction légèrement modifiée)

Il paraît indiscutable que certains sentiments jouent un rôle décisif dans la « perception » des attributs axiologiques qui sont supposés appartenir à l'objet d'expérience. Il est donc tout à fait juste de parler d'une réceptivité axiologique dont la tâche est de rendre manifestes les valeurs qu'on confère aux choses. Mais est-ce à dire que la fonction évaluative est le seul et unique signe caractéristique de l'affectivité dans son entièreté ? Si la fonction évaluative des sentiments a une validité dans la vie quotidienne en tant que règle générale, n'y a-t-il pas aussi des sentiments qui lui font exception ? Comme nous tenterons de le montrer dans les chapitres qui suivent, nous sommes convaincus qu'aux sentiments sensoriels fait défaut une aptitude à valoriser quelque chose, et ce parce qu'ils sont vécus à la manière de contenus sensoriels non intentionnels. Cette vue à laquelle adhère Husserl est aux antipodes de la position défendue par Franz Brentano selon laquelle les sentiments sensoriels détiennent une directionnalité intentionnelle et valorisent les objets qu'ils visent.

Dans notre travail, en prenant pour fil conducteur l'expérience de la douleur, nous tentons d'avancer une problématique originale, à l'aide de laquelle nous devenons en mesure de montrer les avantages de la position de Husserl concernant les sentiments par rapport aux positions de Carl Stumpf et de Brentano. La question de savoir de quelle nature est le vécu de la douleur nous sert de guide lorsque nous abordons les pensées de ces trois philosophes. Mais nous croyons qu'il faut d'abord délimiter une perspective individuelle à partir de laquelle toutes les discussions subséquentes prendraient un sens précis. D'où vient le besoin de consacrer le premier chapitre à une mise au point à propos des opinions défendues dans notre étude. Selon notre perspective, il est faux d'assimiler la douleur à une attitude comportementale ou à une fonction mentale, à une représentation ou à une évaluation. La raison en est que la douleur est plutôt un vécu non intentionnel constitué des contenus sensoriels négativement valencés qui sont préobjectives et préaxiologiques. Il s'ensuit donc qu'on doit faire une différence entre *valence* et *valeur* car le fait qu'une chose nous apparaisse comme dotée de valeur positive ou négative, cela n'est pas explicable uniquement sur la base d'un ressenti positivement ou négativement valencé.

Même si les thèses que nous soutenons au premier chapitre font l'économie des références aux textes de Stumpf, de Brentano et de Husserl, elles préparent le terrain pour un dialogue entre ces trois philosophes. Comme nous le verrons, de ce dialogue résulte une critique de Brentano qui se nourrit de la justification des certains avis de

Stumpf. Brentano soutient une thèse selon laquelle l'intentionnalité est la marque du mental. D'après lui, il n'y a aucun phénomène psychique qui ne soit intentionnel. Tandis que pour Brentano la conscience a forcément une structure d'acte qui requiert d'accomplir une certaine fonction, qu'elle soit représentative, judicative ou évaluative, Stumpf défend l'idée que l'expérience nous donne accès sans intervention des fonctions mentales à un champ de phénoménalité autonome. Husserl non seulement poursuit la même idée, il va aussi jusqu'à affirmer que les phénomènes psychiques s'étendent au-delà de la sphère d'actes, puisqu'il existe aussi une conscience non intentionnelle sous forme de *non-acte*. Par le terme de « non-acte », Husserl désigne le matériau sensoriel, c'est-à-dire les sensations, peu importe qu'elles soient empiriques ou affectives. Husserl avoue lui-même que les analyses de Stumpf sur le champ de phénoménalité autonome correspondent à ce qu'il appelle « l'hylétique », une discipline faisant partie de la psychologie eidétique<sup>3</sup>. On pourrait alors dire qu'à condition de leur faire subir une transformation, on voit les avis de Stumpf affleurer dans les analyses minutieuses de Husserl qui dira dans notre étude le dernier mot sur la pluridimensionnalité des sentiments.

Notre intérêt pour une analyse philosophique de la douleur est motivé par une question corollaire quelque peu étrange : *comment rendre compte du masochisme ?* Nous croyons que tout le monde peut, en principe, être sujet d'une expérience masochiste. À vrai dire, il existe un bon nombre d'expériences qui se laisse qualifier de masochiste en dépit de leur apparence tout à fait « normale ». Dans le premier chapitre, nous nous limitons à un masochisme non sexuel et de type purement sensoriel et essayons de discréditer les arguments qui lui reprochent d'être inconsistant. Il s'avère qu'aucun raisonnement contre la possibilité du masochisme sensoriel n'est tenable. En outre, à notre sens, il ne fait aucun doute que l'explication qu'on donne de la douleur *doive* être compatible avec la possibilité du masochisme. Il ne doit y avoir aucun obstacle expérientiel (ou même moral) au fait que le ressenti de douleur et celui de plaisir aillent parfois de pair l'un avec l'autre. La poursuite de cette problématique nous montre que parmi les trois philosophes c'est Husserl qui réussit à analyser les sentiments sensoriels de manière à prendre en compte la cohérence du masochisme. Afin de mener une analyse valable du masochisme, certains jugent opportun de distinguer entre *douleur* et *déplaisir*. Jerome A. Shaffer est, à cet égard, l'un de ceux

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 86, p.199 (trad. fr., p. 265-266)

qui, dans le champ de la philosophie analytique de l'esprit, se servent de cette distinction lorsqu'ils cherchent une réponse convaincante à l'énigme de la « douleur plaisante » du masochiste<sup>4</sup>. On s'applique à montrer que la solution suggérée par Husserl est, à certains égards, analogue à celle de Shaffer, en ce sens que pour Husserl, tout comme pour Shaffer, non seulement rien n'entrave le vécu d'une douleur plaisante, mais que celle-ci est bel et bien susceptible de trouver son intelligibilité dans le cadre de l'analyse des sentiments sensoriels.

Cependant, comme l'intitulé de cette recherche doctorale le suggérait, notre objectif ne consiste pas seulement à nous enquérir des sentiments sensoriels et des conditions préalables du masochisme. Bien que cela soit évidemment une partie indispensable de notre étude, la tâche plus générale qui nous incombe est de mettre au jour la *structure de la conscience affective* selon les trois philosophes mentionnés. Il est donc inacceptable que la mise en lumière de cette structure se borne à une analyse restreinte des sentiments sensoriels. C'est pour cette raison que nous sommes obligés d'examiner amplement les pensées de Stumpf, de Brentano et de Husserl en ce qui concerne leur classification des sentiments. L'idée selon laquelle il existe une structure décelable de l'affectivité implique que les sentiments obéissent à certaines *lois eidétiques a priori* qui font l'objet d'une psychologie eidétique<sup>5</sup>. Existe-t-il des classes fondamentales de sentiments qui soient irréductibles l'une à l'autre ? S'il en est ainsi, quels rapports eidétiques a priori entretiennent ces classes fondamentales l'une avec l'autre ? Telles sont les questions auxquelles nous tentons d'apporter une réponse. De plus, il convient de s'interroger sur la question de savoir jusqu'où peut aller l'analogie entre *Verstandssphäre* et *Gemütssphäre* chez Husserl. L'un des problèmes relatifs à l'analogie entre ces différentes sphères est le suivant : s'il est vrai qu'il peut déjà y avoir une unité aperceptive antérieure à l'acte de visée (*Meinen*), c'est-à-dire à l'acte épistémique constitutif de la perception empirique, peut-on également parler d'une couche parallèle d'« aperception affective », antérieure à l'acte d'agrément (*Gefallen*), c'est-à-dire à l'acte axiologique constitutif de la perception affective ? Et si tel est le cas, quelles en sont les conséquences ?

Un autre apport de notre étude phénoménologique est de faire accéder à l'intelligibilité la distinction cruciale entre le « plaisir » (*Lust*) et « l'agrément »

---

<sup>4</sup> Jerome A. Shaffer, *Philosophy of Mind*, New Jersey: Prentice-Hall, 1968, p. 6-7.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924* (désormais Hua XXXVII), éd. Henning Peucker, Dordrecht: Kluwer, 2004, § 45, p. 226.

(*Gefallen*) aussi bien que celle entre le « déplaisir » (*Unlust*) et le « désagrément » (*Missfallen*). La première distinction est souvent ignorée par les traducteurs français qui ont tendance à traduire *Gefallen* avec le mot de « plaisir ». Or, il est impératif de garder séparés *Lust* et *Gefallen*. En tant que phénomènes affectifs, le plaisir et l'agrément n'ont rien de commun. C'est ainsi que nous plaidons en faveur de Stumpf et de Husserl, et nous nous situons à l'encontre de Brentano. En épousant le point de vue husserlien et en récusant l'intentionnalisme de Brentano, on est conduit à affirmer que, à l'inverse de l'acte intentionnel de l'agrément, la sensation de plaisir est un vécu non intentionnel dont on est intransitivement conscient sans que la sensation de plaisir devienne objet d'une perception interne ou d'une réflexion<sup>6</sup>. Il importe néanmoins de souligner que cette affirmation n'équivaut pas à un refus de la méthode réflexive de la psychologie phénoménologique.

Le fait qu'afin de faire une analyse phénoménologique de la conscience, il nous faille nécessairement exercer une autoréflexion censée donner accès au niveau descriptif aux détails de notre expérience, ne signifie aucunement que cette expérience telle qu'elle est préalable à la réflexion soit démunie de conscience. Il est vrai que la réflexion est un appareil dont la fonction méthodologique est indispensable pour la phénoménologie. « La méthode phénoménologique se meut intégralement dans les actes de réflexion »<sup>7</sup>. Toutefois, il convient de dire que toute expérience est consciemment *vécue* (*erlebt*) bien avant la réflexion et qu'aucun vécu n'est exempté d'une conscience intransitive de soi<sup>8</sup>. Le niveau de l'analyse phénoménologique et celui de l'expérience à analyser n'est évidemment pas le même, puisque « des vécus n'existent pas seulement lorsque nous sommes tournés vers eux » pour les analyser<sup>9</sup>. Il s'en suit que l'autoconscience réflexive, qui a une forme patente, ne se laisse en aucun cas identifier à l'autoconscience intransitive latente propre à chaque vécu

---

<sup>6</sup> Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (désormais Hua XIX/1), éd. Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, II. Unters., § 23, p. 170 (trad.fr. H. Elie, A.L. Kelkel et R. Schéerer, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie*, Paris : PUF, 1961, p. 193) Husserl y critique le représentationalisme de Brentano : « Définir le simple être-vécu [*Erlebtsein*] d'un contenu comme son être-représenté [*Vorgestelltsein*], et par transposition, appeler représentations tous les contenus vécus en général, c'est là une des pires falsifications de concepts que connaisse la philosophie ».

<sup>7</sup> Hua III/1, § 77, p. 162 (trad. fr. p. 223-224)

<sup>8</sup> *Ibid.*, § 77, p. 162 (trad. fr. p. 223-224) : « tout Moi vit ses vécus, et ceux-ci contiennent bien des choses à titre réel et intentionnel. Il les vit, cela ne veut pas dire qu'il les ait "sous les yeux" [...] Tout vécu qui n'est pas sous le regard, peut, en vertu d'une possibilité idéale, devenir un vécu "regardé", une réflexion du Moi se dirige dessus, il devient maintenant objet *pour* le moi ».

<sup>9</sup> *Ibid.*, § 77, p. 163 (trad. fr. p. 225)

irrfléchi. S'il est indiscutable que nous sommes toujours déjà conscients de nous-mêmes de manière préreflexive lorsque nous faisons l'expérience de n'importe quelle chose, c'est parce que ce n'est que sur cette (auto)conscience des vécus irrfléchis que se fonde la possibilité d'une réflexion quelconque. Comme Husserl le dit :

Le vécu effectivement vécu du moment se donne, lorsqu'il entre tout nouvellement sous le regard réfléchissant, *comme* de l'effectivement vécu, comme étant « maintenant » ; mais ce n'est pas tout ; il se donne aussi comme *ayant* tout juste *été* et, dans la mesure où il était non regardé, il se donne précisément comme tel, comme ayant été à l'état irrfléchi.<sup>10</sup>

Le regard réfléchissant modifie le vécu irrfléchi prédonné en l'ayant sous les yeux et en en faisant un objet. Mais cette modification ne se ramène pas à une altération radicale qui nous empêche de connaître les traits caractéristiques du vécu et d'en intuitionner l'essence pour autant qu'elle ait une validité non seulement pour les vécus réfléchis, mais aussi pour les vécus irrfléchis. Alors, la réflexion phénoménologique est en mesure de dégager une communauté d'essence entre ce qui est vécu et ce qui est regardé. Prenons l'exemple d'une joie (*Freude*) prise au déroulement fructueux d'une suite de pensées. « La première réflexion sur la joie la trouve en tant que joie présente actuelle, *mais non comme tout juste en train de commencer*. Elle se tient là comme *perdurante*, déjà vécue auparavant, et seulement non prise en vue »<sup>11</sup>. D'après Husserl, entre la joie *vécue*, mais non regardée, et la joie *regardée*, il y a à la fois une différence structurale et une affinité essentielle. C'est pour cette raison que la modification de la joie préreflexive au moyen de réflexion ne fait que la rendre saisissable et analysable *avec évidence*.

Si dans notre travail nous rejetons toute communauté entre le plaisir et l'agrément aussi bien qu'entre le déplaisir et le désagrément, c'est parce que nous proposons à la place une approche *pluraliste* selon laquelle chaque terme correspondant à une classe de sentiment doit être envisagé comme étant univoque. Cela signifie que l'usage *équivoque* d'un terme désignant une classe de sentiment est inadmissible. Par exemple, selon notre perspective, il faut s'abstenir d'appeler la joie (la tristesse) « le plaisir de l'esprit » (« la douleur de l'esprit »), puisque le bien-fondé de la tentative de tenir le plaisir (la douleur) pour un dénominateur commun pour une diversité des phénomènes affectifs hétérogènes est hautement contestable. Ce n'est

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, § 77, p. 162-3. (trad. fr. p. 224)

<sup>11</sup> *Ibid.*, § 77, p. 164 (trad. fr. p. 226)

donc pas comme si le plaisir (la douleur) fonctionnait comme un genre suprême qui se divise en différentes espèces.

Le deuxième chapitre de notre travail se donne pour but de plonger dans les textes de Carl Stumpf afin de pénétrer la manière dont il établit une classification des sentiments. Cela dit, il nous semble également nécessaire de dépasser les limites de ce but prévu en menant une enquête sur une suite de sujets interconnectés tels que la différenciation des sens, le sens du toucher, la localisation corporelle et le problème des « sensibles communs » (*aistheta koina*). Lorsque nous nous en occupons, il peut paraître que nous ne faisons qu'un détour par rapport à notre itinéraire. Mais en réalité, ce que nous visons à accomplir par là, c'est d'arriver à une compréhension de la complexité du domaine sensoriel incluant la douleur et le plaisir. Nous faisons allusion aux vues de Husserl là où est consacré un certain nombre de pages au sujet de la conscience tactile. Étant donné que les données tactiles sont intimement liées aux sentiments sensoriels au sens où ils sont tous des sensations corporelles, il nous semble qu'une analyse privilégiant le sens du toucher et reléguant la vision au second plan pourrait nous renseigner davantage sur la douleur et le plaisir. Pris ensemble avec le premier chapitre, le deuxième chapitre peut être regardé comme le fruit d'une réflexion originale sur les thèmes primaires et secondaires qui tournent autour des « sentiments sensoriels ».

La section 2.7. du deuxième chapitre revient une fois encore à Husserl pour mettre l'accent sur un versant important des « contenus primaires non exposants » : ceux-ci sont consciemment vécus sans devenir pour autant autonomes. Le fait qu'on soit à même d'être conscient des contenus primaires non exposants n'est pas suffisamment accentué par les exégètes de Husserl. Bien que les sensations en tant que vécus non intentionnels soient parties intégrantes d'une expérience intentionnelle concrète à la manière des moments non autonomes, c'est uniquement une portion limitée de ces sensations qui servent de contenu exposant pour une appréhension actuelle présentant un certain objet. Les sensations qui restent sont encore conscientes, mais dénuées d'une fonction présentative. Cette interprétation de Husserl nous sera utile au quatrième chapitre qui se penchera sur la pensée de Husserl. On verra que la donation originaire des sentiments sensoriels n'exige pas toujours leur utilisation comme contenus exposants. La douleur et le plaisir peuvent être éprouvés sans renoncer à leur caractère préobjectif.

Dans le troisième chapitre, nous nous intéressons aux ouvrages de Franz Brentano et donnons un aperçu de ses pensées à propos de la conscience affective. Brentano considère la douleur et le plaisir comme deux attitudes émotives évaluatrices. La douleur est selon lui intrinsèquement mauvaise et le plaisir est intrinsèquement bon. Il en résulte que la position de Brentano réduit le masochisme à une erreur morale et à une perversité. Toutefois, rappelons-le, contrairement à ce que pense Brentano, nous défendons que le masochisme est cohérent et qu'une approche husserlienne nous permet de penser cette cohérence. L'enjeu du quatrième chapitre est de présenter et de prendre la mesure de la classification des sentiments telles qu'elle est faite par Husserl. Si nous nous occupons en grand détail de l'approche husserlienne, c'est que ses analyses au sujet de l'affectivité nous donnent un moyen de résoudre certaines difficultés sur lesquelles nous nous buterons dans notre étude.

Dans ses manuscrits, Husserl parle d'une *Lustdeutung* faisant apparaître un *Gegenstandsgefühl*. Au sein de cette *Lustdeutung*, le contenu primaire affectif et l'appréhension affective s'unissent afin d'établir une aperception affective. Ce qui est important ici, c'est que dans une telle *Lustdeutung*, le ressenti de plaisir ou de douleur non intentionnel peut demeurer constant, même si l'appréhension affective, le rapport affectif à l'objet subit un changement. Cela veut dire que deux niveaux en disharmonie pourraient parfois nous être affectivement accessible. Par exemple, on pourrait ressentir non seulement un plaisir négativement appréhendé (le niveau de *gedeutete Lust* ou de *Gegenstandsgefühl*), mais aussi sa base sensorielle, le plaisir disposant lui-même d'une valence positive (le niveau de *schlichte Lust* ou d'*Empfindungsgefühl*). Tout se passe sans aucune entrée en jeu de l'agrément (*Gefallen*), à savoir de la valorisation (*Werten*). Alors, nous sommes dans un domaine purement sensoriel. Pareillement, un masochiste peut avoir non intentionnellement accès à une douleur originaire négative, bien que cette douleur semble être enrichie par une appréhension affective positive. Cette appréhension affective ne doit pas être considérée comme une visée (*Meinen*) axiologique tournée à titre d'objet vers la douleur ou le dommage corporel en tant que mauvais. Toutefois, grâce à elle se constitue préaxiologiquement un « caractère de sentiment » appartenant à l'objet d'expérience.

Notre recherche répond donc négativement à la question de savoir si toute sorte des sentiments est révélatrice de valeurs. Nous verrons que, contrairement à ce que pense Brentano, il est plus plausible de soutenir que les sentiments sensoriels sont dénoués d'une fonction évaluative. Même s'il arrive que ceux-ci jouent un rôle de

soubassement pour une valorisation, ce n'est certainement pas vrai que le plaisir et la douleur, sous la forme de base sensorielle de l'acte évaluatif, soient capables de justifier une valeur pour autant que celle-ci soit attribuée à un objet par ledit acte évaluatif. Mais cela nous laisse penser qu'à bien des égards le prétendu rôle constitutif des sentiments sensoriels pour la valorisation demeure fort douteux. D'un point de vue phénoménologique, le constat que toute visée axiologique a besoin d'une base sensorielle n'est guère instructif en matière de donation des valeurs. Il nous semble que c'est uniquement en faisant recours à une « perception axiologique », à une « intuitivité axiologique » que nous devons aborder le problème de l'accès aux valeurs.

Parmi les conclusions que nous tirons de notre étude, il y en a une qui mérite d'être soulignée ici : *le plaisir n'est pas bon en soi et la douleur n'est pas mauvaise en soi. Par conséquent, le masochisme sensoriel ne doit pas être considéré comme une perversité ni comme une erreur morale.*

## CHAPITRE I

### La douleur comme problème philosophique

#### 1.1. Statut litigieux du couple alghédonique

Cette première section vise à donner une vue d'ensemble des débats tenus au vingtième siècle autour de la question de ce qu'on doit entendre par *plaisir* et *douleur*. C'est ici le couple dit « alghédonique » qui fait l'objet de controverse. On pourrait dire que les camps rivaux s'y voient forcément confrontés à la littérature philosophique et qu'ils se donnent pour tâche de reformuler de façon plus simple des idées jusqu'alors prises subrepticement pour acquises, lorsqu'ils les interrogent, que ce soit pour les défendre ou pour les discréditer.

Rappelons brièvement trois de ces débats :

- 1- Le débat entre Franz Brentano et Carl Stumpf : est-ce que la douleur et le plaisir sont structurés à la manière d'un acte, ou plutôt à la manière d'un contenu ?
- 2- Le débat entre Roger Trigg et Norton Nelkin : est-ce que l'unité des douleurs - et celle des plaisirs - relève d'un « genre naturel » (*natural kind*), ou s'agit-il plutôt d'une unité fonctionnelle ?
- 3- Le débat entre Gilbert Ryle et Kurt Baier : est-il nécessaire ou non que des douleurs nous soient désagréables ?

1/ Alors que d'après Stumpf la douleur et le plaisir sont des contenus conscients, pour Brentano, en revanche, ils sont eux-mêmes des actes de conscience. Nous ne nous attarderons pas ici sur cette question, sur laquelle nous reviendrons en détail au deuxième et troisième chapitres.

2/ Trigg soutient que la douleur et le plaisir constituent, à titre de deux types de contenu sensoriel, les différents genres naturels<sup>12</sup>. Autrement dit, à toute expérience de douleur ou de plaisir il appartiendrait *intrinsèquement* une certaine qualité douloureuse ou plaisante constitutive de cette expérience<sup>13</sup>. Nelkin défend, au contraire, que loin d'être deux types de contenu sensoriel, la douleur et le plaisir correspondent bien plutôt

---

<sup>12</sup> Roger Trigg, *Pain and Emotion*, Oxford: Clarendon Press, 1970.

<sup>13</sup> Cette qualité intrinsèque à toute douleur établirait d'ailleurs la différence qu'il y a entre des douleurs et des autres sensations qu'on trouve souvent désagréables, telles que la démangeaison et le vertige. Si la douleur est un titre pour un genre naturel, il sera donc impossible pour toute espèce de douleur de se confondre avec d'autres qualités sensorielles de type différent. Pourtant, s'il n'existe aucune qualité douloureuse générique, cela laissera ouverte la possibilité de compter aussi la démangeaison et le vertige au nombre des douleurs.

à deux fonctions mentales, ce qui le conduit bien évidemment à nier la position soutenue par Trigg<sup>14</sup>. En opposition avec Trigg, Nelkin rejette la possibilité pour toute expérience de douleur et de plaisir de partager une qualité commune. Si, lorsqu'on tente de rendre compte de la douleur et du plaisir, il ne paraît pas approprié de partir de « l'effet que cela fait »<sup>15</sup> de les ressentir, c'est qu'on ne rencontre jamais un tel contenu sensoriel générique inhérent à l'expérience. Par conséquent, selon Nelkin, un mal de tête n'aurait rien de similaire à un picotement. Ce qui unifierait de nombreuses sortes de douleur et de plaisir sous deux rubriques générales, on ne pourrait le découvrir qu'en se demandant quelle fonction (émotive, cognitive ou comportementale) elles occupent dans des circonstances pertinentes<sup>16</sup>. Alors la subsomption d'une variété de sensations aux catégories « douleur » et « plaisir » exigerait de les aborder *d'un point de vue fonctionnel*. Comme le dit Nelkin, « des sensations de courbature ne ressemblent-elles pas à des sensations de piqûre ? Ce n'est le cas que dans la mesure où elles sont accompagnées par une attitude similaire »<sup>17</sup>. La dolorosité, caractéristique qui rend une douleur douloureuse (en anglais, *the painfulness of pain*), ne dépendrait donc pas de son matériau sensoriel, mais viendrait s'y surajouter comme une fonction. Cela a pour conséquence selon Nelkin que même un animal élémentaire, privé de système nerveux, peut être dit en douleur aussi longtemps que ses comportements suivent un cours prévisible de manière à les subsumer sous la catégorie de « douleur »<sup>18</sup>.

3/Tandis qu'aux yeux de Ryle, c'est à tort de croire que pour toute douleur la désagréabilité est-elle une nécessité logique, Baier adhère à l'opinion contraire en

---

<sup>14</sup> Norton Nelkin, « Pains and Pain Sensations », dans *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 3, Mars, 1986, pp. 129-148. Le refus d'une qualité intrinsèque à toute douleur ressortira par la suite dans les articles et ouvrages de Richard J. Hall, Bennett W. Helm et Christine Korsgaard. Voir : Richard J. Hall, « Are Pains Necessarily Unpleasant? », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLIX, No 4. Juin 1989, pp. 648-649 ; Bennett W. Helm, « Emotions as Evaluative Feelings », dans *Emotion Review*, Vol. 1, No. 3, Juillet 2009, p. 248 ; Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996, p. 148.

<sup>15</sup> Occasionnellement, nous nous servons de cette formulation célèbre de Thomas Nagel, Cf. Thomas Nagel, « Quel effet cela fait, d'être une chauve-souris ? », dans *Vues de l'esprit : Fantaisies et réflexions sur l'être et l'âme*, dir. Douglas Hofstadter et Daniel Dennett, Paris : Interéditions, 1987, pp. 391-407.

<sup>16</sup> Norton Nelkin, « Pains and Pain Sensations », *op.cit.* p.139

<sup>17</sup> *Ibid.*, 147 (Nous traduisons). Voir aussi : « La sensation douloureuse d'une piqûre et celle d'une contusion n'ont phénoménalement rien de commun ». Richard J. Hall, « Are Pains Necessarily Unpleasant? », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLIX, No 4. Juin 1989, p. 648-9. (Nous traduisons).

<sup>18</sup> Norton Nelkin, « Pains and Pain Sensations », *op.cit.*, p.147. L'analyse fonctionnaliste de Nelkin nous permet de traiter de la douleur comme une sorte de perception, ce qui ouvre la voie à la relier aux théories représentationalistes de douleur. Notons que la thèse qu'on perçoit quelque chose lorsqu'on ressent une douleur équivaut à celle disant que l'expérience de douleur a pour fonction de se représenter quelque chose.

soutenant que c'est de part en part sa désagréabilité qui fait qu'on qualifie une expérience de douloureuse<sup>19</sup>. Ryle prend la douleur pour une sensation à part entière. Baier, à l'inverse, ne voit dans la douleur rien d'autre que l'attitude de trouver désagréable (*to dislike*).

Vu de manière générale, si l'on peut grouper Stumpf, Trigg et Ryle d'un côté pour autant que leur approche porte le sceau de la triade « contenu, qualité et sensation », de l'autre côté sont à ranger Brentano, Nelkin et Baier, puisqu'ils insistent unanimement sur une autre triade, celle d'« acte, fonction et attitude ». D'après cette division, les trois débats mentionnés plus haut se laissent comprendre comme différentes manifestations d'un seul et même problème.

La présente étude s'inscrit de manière privilégiée dans la lignée du débat entre Brentano et Stumpf. L'hypothèse de recherche qui nous servira de fil conducteur, et qui s'inspire d'une lecture des manuscrits inédits d'Edmund Husserl sur la structure de la conscience, est la suivante : *la sensation de déplaisir, bien que située « à l'opposé de » celle de plaisir, n'est pas identique à la sensation de douleur. Bien au contraire, toute tentative de les identifier l'une à l'autre est vouée à l'échec, en raison de leur différence de principe.* Ce qui importe ici, c'est de faire remarquer que l'opposition du plaisir au déplaisir est *symétrique* tandis que celle du plaisir à la douleur est *asymétrique*. Une opposition est dite *asymétrique* quand les opposés, ne se situant pas à titre de pôles contraires sur un plan commun, n'appartiennent nullement à la même échelle. Pour cette raison, à ce type d'opposition fait défaut toute forme de symétrie telle qu'illustrée par les polarités entre le nord et le sud, entre la guerre et la paix, ou encore entre la propriété d'être court et celle d'être long. Pour que l'on puisse les distinguer facilement, on pourrait, en poussant les limites du langage naturel, donner à l'opposé asymétrique de la douleur le nom de plaisir<sub>1</sub> et à l'opposé symétrique du déplaisir le nom de plaisir<sub>2</sub><sup>20</sup>.

À vrai dire, tant qu'on ne se sera pas assuré du bien-fondé de notre hypothèse de recherche, et donc qu'on ne précisera pas sur quelle base au juste elle se fonde, tout ce qui est dit là-dessus risque de rester vide de sens. S'agissant des argumentaires

---

<sup>19</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London : Hutchinson's University Library, 1949, p. 109 ; Kurt Baier, *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, Ithaca : Cornell University Press, 1958, p. 268.

<sup>20</sup>Il faut néanmoins ajouter que cette double opposition alghédonique se démarque de deux nouvelles sortes d'opposition dont l'une se réfère à des polarités évaluatives (par ex. agrément/désagrément, approbation/désapprobation, etc.) et l'autre à celles qui sont conative-désidératives (par ex. désir/aversion, approche-évitement, etc.) Mais dans ce chapitre, nous laisserons de côté la mise au point de ces deux dernières oppositions.

susceptibles de rendre raison de cette hypothèse, on constate qu'ils remettent en question des opinions vulgaires sur l'opposition entre le plaisir et la douleur, qui nous semblent aller de soi dans la vie de tous les jours. Partons, à titre d'exemple, de l'argumentaire de Jerome A. Shaffer. Il fait remarquer qu'aveuglé par les préjugés à ce propos, on est rapidement conduit à considérer des cas de masochisme comme contradictoires<sup>21</sup>. Partant de l'observation de Shaffer, on prendra dans ce chapitre l'exemple du masochisme comme fil conducteur afin d'établir une description initiale de la polarité alghédonique de la conscience. En outre, on évaluera un certain nombre d'idées philosophiques tentant de rendre compréhensible le phénomène de masochisme, car le type de masochisme qu'on trouve décisif pour pénétrer dans la structure du plaisir et de la douleur doit être nettement différencié des autres, si l'on veut que les malentendus soient autant que possible évités. Par conséquent, en nous penchant sur le cas du masochisme, nous tenterons dans les pages qui suivent d'en dénouer l'écheveau.

Retournons à présent à la critique émise par Shaffer sur la polarité alghédonique et, pour mieux la comprendre, confrontons-la aux positions de David. M. Armstrong et Kurt Baier. Armstrong écrit dans son ouvrage intitulé *Bodily Sensations* :

Examinons le masochiste [...] Nous ne dirons pas que sa douleur soit son plaisir. Pris au pied de la lettre, cela impliquerait qu'il a une attitude favorable à l'égard de ce envers quoi il prend une attitude défavorable, ce qui est contradictoire<sup>22</sup>.

Allant dans le même sens que sa formulation contradictoire faite par Armstrong, Baier déclare que le masochisme est simplement absurde :

De même qu'il est absurde de se demander pourquoi les pères sont hommes ou les cercles sont ronds, de même, il est absurde de se demander pourquoi l'on déteste la douleur et l'on aime le plaisir.[...] Les remarques telles que 'Je déteste la douleur' et 'j'aime le plaisir' sont vides, non informatives et tautologiques<sup>23</sup>.

La perspective partagée par Armstrong et Baier, tirant son origine d'une analyse unilatérale de nos attitudes, consiste à rendre inefficaces les contenus sensoriels, qui font indéniablement partie de la conscience alghédonique. D'après Baier, la raison

---

<sup>21</sup> Jerome A. Shaffer, « Pain and Suffering », dans *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*, dir. S.F. Spicker, H.T. Engelhardt, Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 221-222.

<sup>22</sup>David. M. Armstrong, *Bodily Sensations*, London : Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 91 (Nous traduisons)

<sup>23</sup> Kurt Baier, *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, *op.cit.*, p. 267 (Nous traduisons).

pour donner à une multiplicité de vécus le nom générique de douleur, ne tient pas au fait qu'il y ait un effet que cela fait de ressentir de la douleur. En fait, quoi que nous ressentions, *c'est seulement si elle nous est désagréable, à savoir si elle ne nous agrée pas* (au sens où il est dit en anglais « *only when we dislike it* ») qu'une sensation mérite d'être nommée « douleur »<sup>24</sup>. Baier est d'avis que l'usage courant du mot « douleur » dans la vie quotidienne lui assigne une signification fixe selon laquelle la douleur veut dire dans tous les cas « ce qui m'est désagréable ». Dès lors les sensations de chatouillement, de démangeaison ou encore de tangage, du moment qu'elles sont perçues et évaluées comme désagréables, devraient d'emblée être rangées sous la catégorie de « douleur ». Or, la seule présence du désagrément, acte par lequel on valorise négativement un objet, quel que soit son type, ne suffira jamais à proclamer à son gré une quelconque sensation comme douleur. Le problème résulte de ce qu'une approche restreinte uniquement à des attitudes mentales néglige le ressenti *négativement valencé* constitutif des phénomènes de douleur, quels qu'ils soient. De par sa qualité valencée, toute douleur se distingue par essence du chatouillement, de la démangeaison et de la sensation de tangage. De là on pourrait conclure que la légitimité des énoncés ayant l'air tautologique en matière de douleur et de plaisir prend appui sur une analyse réductive illégitime qui ne tire aucune ligne de démarcation entre par exemple la douleur et lesdits vécus.

Shaffer pense toutefois que ce qui donne lieu à l'apparence contradictoire du masochisme c'est la caractérisation de la douleur et du plaisir en tant que deux opposés symétriques polarisés sur le même plan, et ce en les distinguant l'un de l'autre par une différence de degré. Néanmoins, tout comme la note « do », l'odeur de l'encens, la sensation de vertige ou la couleur verte, la douleur elle aussi, incontestablement, n'a pas d'opposé symétrique. Puisque les degrés de douleur s'ordonnent selon une gradation autonome, ils ne se confondent en aucun cas avec ceux du plaisir. S'il en était ainsi, cela signifierait qu'il serait possible de passer graduellement de la douleur au plaisir. Mais il est non seulement tout à fait injustifié d'assumer la possibilité d'un tel passage<sup>25</sup>, aussi est-il exclu que la neutralité – le fait d'être exempté à la fois de la douleur et du plaisir – soit le moyen terme situé à une distance égale des extrêmes dans une série continue de qualités alghédoniques, comme si elle tenait lieu du zéro dans la série de nombres entiers. Vu qu'il appartient à l'essence de la douleur sensorielle que

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>25</sup> Stuart Rachels, « Six Theses About Pleasure », dans *Philosophical Perspectives*, 18, 2004, p. 252.

tous ses degrés partagent la même qualité douloureuse, le passage de la douleur au plaisir se manifestera bien plutôt comme une différence de nature, et non pas de degré. Cela revient à dire que l'opposition entre la douleur et le plaisir sensoriels est *asymétrique*. Ce qui distingue une douleur « moins intense » de celle « plus intense » ressemble à ce qui distingue un vert pâle d'un vert sombre, tandis que ce qui distingue la douleur à son tour du plaisir ressemble à ce qui distingue le vert du rouge. Par ailleurs, que dans certains cas les opposés asymétriques soient capables de se contredire *quant à leur contenu*, indique bien qu'ils peuvent concourir entre eux, pourvu qu'ils soient du même ordre. Poursuivons l'analogie avec les couleurs : deux couleurs différentes ne se soumettant pas à une gradation continue que l'on a coutume d'observer parmi les différentes nuances d'une même couleur, on semble autorisé à penser qu'à cause de leur discontinuité, deux couleurs différentes se comportent de manière similaire à des opposés asymétriques, même si l'on admet assurément que par comparaison avec des saveurs, des sons et des odeurs, toutes les couleurs se caractérisent par ceci qu'elles sont spécifiques à une et même modalité sensorielle. Donc ladite asymétrie du couple « douleur-plaisir » ne nécessite nullement de rejeter que les deux membres du couple soient à même de partager la modalité.

Bien évidemment, ce qui rattache *spécifiquement* les différentes nuances d'une seule couleur aux autres couleurs, c'est leur appartenance à la même modalité sensorielle, en l'occurrence à la vision. Une pareille formulation vaut aussi pour les rapports alghédoniques : le fait que la douleur et le plaisir ne puissent se donner que *sensoriellement*, que leur sensorialité soit un trait essentiel et non pas accidentel, fournit une base pour les considérer comme spécifiques à une et même modalité. Conséquemment, il est vain de fonder l'asymétrie entre la douleur et le plaisir sur la conviction que la première est purement sensorielle, bien que le second soit non sensoriel. Retournons une fois encore à l'analogie avec les sens et rappelons que sur fond d'asymétrie régnant parmi des données livrées par les différentes modalités des sens, un concours peut aisément se produire, aboutissant au refoulement d'un ou de plusieurs sens par un autre, par exemple à celui d'une saveur par une odeur. S'il ne fait pas de doute que l'asymétrie intersensorielle est impensable en termes de hiatus creusé entre le sensoriel et le non sensoriel, cela vaut aussi pour l'asymétrie alghédonique. Pour souligner le point essentiel : dire que l'opposition entre la douleur et le plaisir est

asymétrique ne se résume pas à dire que la douleur est sensorielle tandis que le plaisir est non sensoriel<sup>26</sup>.

Aux yeux de Shaffer, le masochisme n'est pas contradictoire du tout. Simplement parce que l'opposé symétrique du plaisir est, à proprement parler, appelé « déplaisir » et non pas « douleur », et qu'il faut se garder de les confondre:

Son opposé [*scil.* l'opposé du plaisir], ce n'est pas 'douleur', mais 'déplaisir'. C'est pourquoi le masochisme ne comporte rien d'inconsistant, même s'il est hors de la normalité. Pour celui qui prend plaisir à la douleur, la douleur lui plaît tout simplement. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il la prend pour l'opposé de 'douloureux'<sup>27</sup>.

La thèse mère (T1) soutenue par Shaffer se laisse formuler comme suit : en vue de rendre intelligibles certains cas de masochisme, il convient de prendre soin de séparer le déplaisir et la douleur. Mais suite à T1, Shaffer se met à avancer une deuxième thèse (T2) dont la fiabilité est suspecte au regard de la première thèse assez convaincante. La T2 prend la forme suivante : à la différence de la douleur, ni le plaisir ni son opposé symétrique, le déplaisir, n'ont rien à voir avec des sensations corporelles. Bien que la douleur soit une sensation, le plaisir et le déplaisir correspondent plutôt à des attitudes (émotives ou comportementales) d'ordre supérieur. Ce qui jette un doute sur T2, c'est que, quoi qu'elle reconnaisse apparemment à la douleur sa sensorialité et corporéité, elle lui dénie, en en restant à son impressionnalité, un de ses traits caractéristiques très importants, à savoir sa sentimentalité. De la sorte, loin d'avouer qu'il y a des « sensations de sentiment » (all. *Gefühlsempfindungen* au sens que lui donne Carl Stumpf), ou mieux « sentiments sensoriels » (all. *sinnliche Gefühle*), la T2 commet une double erreur: d'une part, elle réduit la douleur à une simple sensation sans la moindre originalité qui pourrait la différencier des données propres à cinq modalités de sens; de l'autre, elle confond le plaisir et le déplaisir avec des « actes émotifs », ou mieux avec des « émotions » (all. *Gemütsbewegungen*)<sup>28</sup>.

Une idée identique est défendue par Gilbert Ryle dans son article intitulé « Plaisir ». En affirmant que la douleur n'est rien d'autre qu'une sensation corporelle,

---

<sup>26</sup> Il est facile de trouver nombreuses évidences qui plaident en faveur de l'existence des plaisirs non moins sensoriels que des douleurs. Vu de la perspective du sens commun, l'exemple de « l'orgasme » apparaîtrait peut-être le plus probant. Pour une preuve scientifique, cf. L.S Löken, J. Wessberg, I. Morrison, F. McGlone, & H. Olausson, « Coding of pleasant touch by unmyelinated afferents in humans », dans *Nature Neuroscience*, 12, 2009, p. 547-548.

<sup>27</sup> Jerome A. Shaffer, *Philosophy of Mind*, *op.cit.*, p. 6-7.

<sup>28</sup> La terminologie stumpfienne relative à la classification des sentiments sera clarifiée en détail dans le deuxième chapitre.

Ryle se situe à l'encontre de l'opinion de Baier d'après laquelle ce qui fait qu'une douleur est douloureuse est précisément l'attitude qu'on adopte envers elle. Pourtant, soutient-il également, rien ne nous empêcherait de prendre plaisir ou déplaisir à notre expérience, quand bien même il serait admis, comme le fait Ryle, que la douleur ne résiste pas à l'anesthésie, ce qui atteste de la sensorialité de la douleur. Agrément et désagrément, en tant qu'ils expriment une attitude plutôt comportementale à l'égard des sensations ressenties par nécessité de manière corporelle, ne se soumettent pas à la même nécessité de prendre place sur ou dans le corps. Toutefois, on ne peut qu'être frappé par le fait qu'à son analyse fait défaut la distinction cruciale entre plaisir et agrément, puisque Ryle les regarde comme équivalents. La ligne de l'argumentation de Ryle peut être présentée en quatre étapes : 1- Il est évident qu'on ressent de la douleur. 2- Reste qu'il existe quand même un fossé infranchissable entre l'impressionalité et la sentimentalité. 3- Pour que la douleur prenne une nouvelle face sentimentale, il faut qu'on assume une attitude négative ou positive, en guise d'effectuation d'actes émotifs, par rapport à elle. 4- Le déplaisir n'est dès lors qu'*extrinsèquement* liée à la douleur. On pourrait dire que même si Ryle accepte apparemment que la douleur soit un ressenti, une impression de sens corporellement localisée, il évite néanmoins de l'appeler « sentiment sensoriel » ou « sensation de sentiment », car d'après lui tout ce qui appartient en propre au terrain du sentiment demeure extérieur à celui de sensations. C'est précisément une telle chaîne de raisonnement qui nous amènerait prétendument à rejeter la nature sensorielle du plaisir. Admettant ainsi que la sentimentalité et l'impressionalité s'excluent l'une l'autre, la perspective adoptée par Ryle ne fournit aucun moyen pour mettre à nu un simple état épisodique du plaisir participant aussi bien du sentiment que de la sensation. Bien qu'il ait certainement raison de penser que la douleur n'a rien à voir avec la paire « agrément-désagrément », il insiste également, et cette fois d'une manière peu convaincante, sur ce que la douleur, avant l'ajout d'un membre de ladite paire, ne comporte rien de sentimental. Le problème le plus difficile que soulève l'argumentation de Ryle réside peut-être dans son refus d'accepter que la douleur et le plaisir corporels nous apparaissent dès le début comme chargés de négativité ou de positivité, et ce inséparablement de leur dimension sensorielle constitutive. De ce point de vue, il semble que la possibilité de considérer la douleur et le plaisir comme

phénomènes *valencés* réside uniquement dans la fonction évaluative opérée par les actes d'agrément et de désagrément<sup>29</sup>.

En revanche, la thèse mère de Shaffer formulée plus haut, parce qu'elle permet d'appréhender le caractère cohérent du masochisme, doit continuer à servir de guide à nos analyses sur des sentiments. Pour le dire autrement, les deux thèses conjointement présentées par Shaffer ne s'impliquent pas l'une l'autre. La distinction de principe étant admise entre la douleur et le déplaisir, cela ne nécessite pourtant pas du tout le rejet du caractère sensoriel de la paire « plaisir-déplaisir ». Ainsi, l'adoption de cette distinction n'impose aucunement de se débarrasser de la conviction prédominante en faveur de la sensorialité des sentiments concernés.

À vrai dire, le masochisme n'est pas le seul cas qui puisse frayer la voie au rejet de la proposition « toute douleur est déplaisante ». Outre le masochisme, il y a au moins trois autres contre-exemples : 1- Les études sur des patients affectés de douleurs insupportables et qui ont pris, pour cette raison, de la morphine ou un analgésique analogue, révèlent que des patients expriment leur observation introspective avec à peu près les mêmes expressions : la prise de morphine ne cause pas chez les patients l'anéantissement de la douleur, tant s'en faut. Ils peuvent même en ressentir l'intensité croissante. Ce qui marque cependant la différence, c'est qu'*ils n'en souffrent plus*<sup>30</sup>. 2- Le deuxième contre-exemple concerne un autre groupe d'études sur des patients lobotomisés. Après avoir subi lobotomie, une opération chirurgicale qui consiste à sectionner une grande partie des fibres reliant un lobe cérébral au reste du cerveau dans le but de traiter l'épilepsie et certaines maladies mentales sévères, les patients continuent à éprouver de la douleur dans toute sa négativité, bien qu'ils cessent de la trouver désagréable<sup>31</sup>. 3 - Et finalement, il y a des patients atteints de « l'asymbolie à la douleur », un trouble neurologique qui se caractérise par le manque d'attitudes émotives ou comportementales de toute sorte vis-à-vis de la composante sensorielle négativement chargée<sup>32</sup>.

À y regarder de plus près, on remarque que dans le premier contre-exemple, une distinction principale s'établit entre *ressentir* de la douleur d'une part, et en *souffrir*

---

<sup>29</sup> Pour un auteur qui est du même avis, voir : Richard J. Hall, « Are Pains Necessarily Unpleasant? », *op.cit.*, p. 646.

<sup>30</sup> T.X. Barber, « Toward a Theory of Pain: Relief of Chronic Pain by Prefrontal Leucotomy, Opiates, Placebos and Hypnosis », dans *Psychological Bulletin*, 56, 1959, p. 452

<sup>31</sup> Ronald Melzack, « The Perception of Pain », dans *Scientific American*, 204, 2, Février 1961, p. 47

<sup>32</sup> Paul Schilder & Erwin Stengel, « Schmerzasympolie », dans *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 113, 1, 1928, p. 147.

de l'autre. Mais il serait erroné de croire légitimer ladite distinction en faisant recours à l'idée que la douleur ne porte en soi nulle charge négative puisqu'elle ne peut nous apparaître négativement chargée qu'à condition que nous en souffrions. En fait, cette idée est aisément réfutable par une simple reconsidération des trois types des patients dont on vient juste de parler, soit patients i- qui prennent de morphine, d'opium ou de LSD ; ii- qui subissent lobotomie; et iii- qui sont asymboliques à la douleur. Voilà ce qui oblige à envisager la possibilité d'éprouver de la douleur comme un phénomène essentiellement valencé sans que soit impliquée aucune souffrance.

Il est à l'évidence bien étrange que le ressenti corporel douloureux, en dépit du fait qu'il soit insupportable dans des conditions normales de la vie de tous les jours, puisse être directement rencontré avec indifférence et sans la moindre décroissance en intensité. Même s'il est vrai que cet étrange phénomène semble tenir la plupart du temps à une modification chimique, chirurgicale ou pathologique de la nature psychophysique du sujet, il fournit néanmoins une preuve vécue en première personne, et par là-même incontestable, de la séparabilité de douleur et de souffrance. On voit dès lors clairement que de la présence d'une douleur intense pourvue d'un haut degré de négativité, il n'est pas toujours correct de conclure qu'elle soit nécessairement insupportable. Une telle conclusion hâtive est selon Shaffer à ranger au nombre des préjugés qu'on est bien en mesure de réfuter par un simple recours à des exemples tirés de l'expérience directe<sup>33</sup>. Comme nous l'avons évoqué, la morphine, l'opium et leurs dérivés, de même que des chirurgies cérébrales sont à même de nous rendre désintéressés bien que la sensation de douleur ne se dégrade nullement en intensité<sup>34</sup>. Cela dit, il semble qu'on ne soit pas en droit de mettre à profit ces résultats empiriques ressortissants des modifications concernées dans une analyse en quête de dévoiler la structure de la conscience, quoiqu'ils s'accompagnent inéluctablement des différenciations expérientielles corrélées. La raison pour laquelle il convient de récuser la validité de tout appel à des contre-exemples de ce genre, c'est qu'ils sont incapables de trouver leur intelligibilité dans des descriptions eidétiques de la conscience en général. Voilà d'où vient l'importance du cas de masochisme. Ne reflétant pas un changement empirique dans la nature du sujet, le cas de masochisme a ceci de particulier qu'à la différence des autres contre-exemples, il se laisse illuminer par les

---

<sup>33</sup> Jerome A. Shaffer, « Pain and Suffering », dans *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*, dir. S.F. Spicker, H.T. Engelhardt, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 227.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

propres ressources de l'expérience, et ce dans le cadre d'une psychologie phénoménologique. Si le masochisme est donc possible en tant que phénomène *de plein droit*, c'est précisément parce que la structure de la conscience elle-même lui permet d'apparaître comme tel. Il est ainsi impératif de consacrer son effort à une analyse minutieuse du phénomène de masochisme pour parvenir à le comprendre.

## **1.2. Masochisme sensoriel vs. Masochisme culturel**

Dans cette section, nous allons parcourir toute une palette d'expériences hétérogènes qu'on a coutume de classer sous la rubrique de masochisme et en isoler une qui sera au centre de notre étude. Nous allons proposer dans un premier temps une classification provisoire des masochismes, de manière assez générale et sans prétention à l'exhaustivité, pour ensuite nous focaliser pas à pas sur l'une de ses espèces tout en nous efforçant de donner les raisons qui nous entraînent à suivre une telle démarche. Ajoutons au passage que le choix de consacrer toute une section à la question du masochisme répond au besoin de délimiter plus précisément le type de phénomène qui nous intéresse ici.

En gros, on pourrait répartir la grande diversité des expériences masochistes en deux groupes de base, l'un consistant en des vécus immergés dans l'immédiateté à un niveau purement sensoriel, l'autre en des comportements qui subissent des médiations culturelles chargées de significations transmissibles. Dans ce qui suit, notre but sera de détailler cette division apparemment simple et de la justifier par des exemples.

Nous nous permettons de commencer par dire quelques mots sur la structure des sentiments soi-disant élémentaires. Avant tout, il semble indéniable qu'on peut trouver des différences subtiles entre un certain nombre de sentiments censés exemplifier le même type élémentaire. Par exemple, peut-on identifier terme à terme endolorissement et courbature, simplement parce qu'ils sont tous deux les exemples distincts de la « douleur » ? Qu'en est-il du picotement ? En un sens, il y a quelque chose de vrai dans tout effort de s'abstenir de les prendre pour équivalents. Endolorissement, courbature et picotement sont-ils en réalité les différentes dénominations arbitraires du même phénomène ? Il semble que non. Car, bien que se ressemblant à s'y méprendre, ils ne se confondent pourtant pas jusqu'à l'indiscernabilité. Mais, contre toute apparence, il faut également convenir que les

lignes de démarcation qui les séparent sont en fait instables, étant donné que chaque personne, en partant de sa propre expérience, serait plutôt encline à délimiter à son gré les trois termes en question. Une fois la division du travail entre endolorissement, courbature et picotement instaurée d'une manière ou d'une autre, il deviendrait par là tout aussi possible de s'en servir afin d'expliquer pourquoi certaines douleurs ont l'air plus aptes que d'autres à susciter un plaisir.

Lorsqu'on vise à argumenter de manière probante en faveur de l'idée que le masochisme n'implique aucune contradiction, le premier pas à franchir pourrait être de remettre en cause le bien-fondé de la vue contraire, telle que présentée de multiples manières par ses défenseurs, et ce en examinant les raisonnements utilisés. En premier lieu, constatons que pour pouvoir affirmer que la sensation de douleur prise en son état le plus simple et primitif est susceptible d'établir un « matériau sensoriel » pour l'expérience du masochiste, on n'est pas obligé d'aller jusqu'à faire jouer ce rôle arbitrairement à n'importe quelle douleur, que ce soit une particularisation d'endolorissement, de courbature ou de picotement. De même, en ce qui concerne certaines douleurs, le fait qu'il semble bien difficile d'y prendre plaisir, et voire qu'on n'a jamais témoigné factuellement de tels plaisirs, ne suffit nullement à démontrer la conviction que le phénomène de masochisme n'est en soi rien d'autre qu'une illusion. Car la prétendue impossibilité de susciter un plaisir sensoriel, ne se bornant effectivement qu'à un nombre défini de douleurs, n'est pas généralisable à toutes les variations de la qualité douloureuse.

Si l'on entendait trouver un ressenti qui est peu probable, pour ne pas dire impossible, d'entrer dans la liste des douleurs favorites d'un masochiste, le premier qui viendrait à l'esprit serait peut-être l'ensemble des sentiments qu'on éprouve sur le fauteuil d'un dentiste. Quand on va chez le dentiste au cas où l'on aurait besoin par ex. d'une obturation ou d'un traitement radiculaire, il apparaît difficile, même pour un masochiste, de se réjouir des sensations dont on a encore conscience jusqu'à un certain degré malgré l'application de l'anesthésie locale. Dans cette optique, il ne serait pas exagéré de maintenir que tout le monde éprouve de l'aversion à l'égard de celles-ci. Cependant, les sentiments vécus sur le fauteuil du dentiste sont-ils uniquement de nature sensorielle ? Ou bien ne sont-ils pas plutôt des sentiments de détresse, d'angoisse et d'anxiété qui vont de pair avec les sensations corporelles, tout en leur restant hétérogènes ? Supposons un instant que seul l'élément sensoriel soit en jeu ici, ou du moins que celui-ci l'emporte sur l'élément cognitif. Une question se pose

d'emblée, celle de savoir ce qui est censé supprimer dans ce cas l'attrait de telles sensations aux yeux du masochiste. Comment répondre toutefois à cette question sans avoir recours à l'accroissement graduel de la douleur jusqu'à un point d'intensité qui la rende insupportable ? Mais une explication de ce genre est-elle vraiment en mesure de rendre entièrement compte de l'aversion provoquée par une séance dentaire ? N'est-il pas au contraire tout aussi vrai qu'il y a des douleurs qui, bien qu'étant plus intenses et plus fortes que des douleurs faisant l'objet de l'aversion, déclenchent un plaisir *en vertu de leur qualité toute particulière* ? De toute façon, la difficulté de prendre plaisir à des sentiments négativement chargés n'est pas enracinée dans une nécessité absolue. Au bout du compte, il paraît sensé de croire que l'origine de la difficulté en rapport avec l'exemple du dentiste n'est pas à chercher au niveau purement sensoriel de la douleur, mais plutôt à partir des attitudes émotives qui l'accompagnent tout en lui restant hétérogènes.

Il est indéniable que l'ensemble des pratiques dans lesquelles se manifestent les rapports sadomasochistes forme aujourd'hui une sous-culture bien établie. Ces rapports seront mis de côté dans ce travail, puisque la discussion que nous allons entamer ici porte uniquement sur un masochisme *d'ordre sensoriel*. À titre de membres d'une communauté consensuelle, les individus dits sadomasochistes entrent dans des rapports sociaux hautement dynamiques qui consistent cependant toujours en deux positionnements statiques tributaires l'un de l'autre quant à leur fonction : i- le premier c'est celui de l'acteur dominant dont le rôle dans l'économie des rapports sadomasochistes est d'insulter et d'humilier sa partenaire, lui donner des ordres, la forcer à servir; ii- le second c'est celui de l'acteur servile prêt à satisfaire aux exigences de sa partenaire disposant d'une autorité à laquelle il veut bien se soumettre.

Il semble que tout désir, tel qu'il ressort dans de nombreuses mises en scène du rapport sadomasochiste, soit structuré de façon discursive. Cela requiert donc que l'on ait déjà adopté des croyances d'arrière-plan qui, fut-ce implicitement, servent à fixer le contexte du désir. S'il va de soi qu'un désir masochiste doté d'investissements intellectuels et inscrit dans l'ordre discursif est parfois rempli en compagnie de douleurs ressenties sur ou dans le corps, il n'en reste pas moins qu'un tel masochisme, puisqu'il porte plutôt une forme culturelle, ne dépend pas directement du fait qu'il y ait un certain effet lié à une sensation de douleur. Qui plus est, il peut se pratiquer en guise de convention sociale sans aucune stimulation alghédonique. Alors il importe de savoir si l'idée couramment admise est acceptable, selon laquelle tout masochisme, de par sa

configuration narrative et comportementale, exige d'assumer un rôle dans la scène où se déroule une action interindividuelle, faute de quoi personne ne pourrait prendre plaisir à une pure sensation de douleur. Or, quel que soit le rôle assumé, le masochisme ne nécessiterait jamais qu'on ressente corporellement de la douleur. Donc, il en résulte qu'un masochisme purement sensoriel s'avère inenvisageable. Que cette idée si courante, en effet, ne soit pas tenable, peut être rendue visible au moyen de la constatation du fait suivant : examiné de plus près, un masochiste culturel se dévoile comme quelqu'un qui a le désir de se faire torturer ou de se faire punir, etc. On pourrait dire que la douleur est acceptée à contrecœur par lui malgré la déplaisance qu'elle incite, ce qui revient à dire que s'il était en son pouvoir de vivre tout ce qui peut lui arriver lors de séances de torture sans infliction de douleur, il le ferait. Dans ce cas, l'image bien étrange qu'on aurait, en dernière instance, serait celle d'un masochiste qui préfère ne pas éprouver de douleur<sup>35</sup>. Cette ligne de pensée est, semble-t-il, extrêmement trompeuse, pour la simple raison que le masochisme ne devient philosophiquement intéressant qu'au moment précis où la douleur fait preuve de sa capacité de susciter directement un plaisir sensoriel. Autrement dit, contrairement à cette image bizarre offerte par l'idée populaire privilégiant une certaine interprétation du masochisme culturel, un masochiste digne de ce nom doit préférer la présence de la douleur à son absence.

De manière plus générale, l'important est d'éviter toute tentative explicative qui aborde ce sujet à partir des approches *contextualiste* et *associativiste*, lesquelles s'appuient toutes deux sur l'idée d'un amalgame au sens chimique, constitutif de l'expérience. Cette idée d'amalgame relative à la mise en lumière de la douleur fait partie d'une théorie qu'on pourrait appeler ici la « théorie de la soupe ». Par exemple, partant du fait que la composante sensorielle de la douleur est toujours ancrée dans un contexte expérientiel englobant, George Pitcher estime que nonobstant sa déplaisance en soi, la douleur peut quand même nous plaire aussi longtemps que l'expérience la comprend comme si elle était un ingrédient ou un agent de saveur ajouté à une soupe. De même que certains légumes et épices nous déplaisent lorsqu'on en les goûte isolément, de même on ne prend pas du tout plaisir à ressentir de la douleur, écrit Pitcher, au moment où elle est donnée sans rien d'autre. Or, de même qu'il est tout à fait raisonnable de dire que lesdits légumes et épices nous plaisent à titre d'ingrédients

---

<sup>35</sup> George Pitcher, « Pain and Unpleasantness », dans *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*, dir. S. F. Spicker, H. T. Engelhardt, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 188.

indispensables à un bon repas, de même, il est tout à fait raisonnable de supposer l'existence d'expériences plaisantes qui comprennent comme composante essentielle la sensation de douleur<sup>36</sup>. Une explication associativiste prendrait à son tour la forme suivante : qu'une chose en réalité déplaisante entre en rapport d'association avec une autre qui nous plaît, cela a pour résultat d'établir entre les deux des liens associatifs, lesquels servent à transférer à la première le plaisir pris de la dernière.

La faiblesse commune de ces deux modèles explicatifs réside dans leur refus de faire de la douleur l'origine d'un plaisir à part entière, et à voir dans la douleur un possible plaisir. La théorie de la soupe, pour sa part, présuppose comme une prémisse incontestable que la douleur ne puisse être dite plaisante qu'à condition qu'elle participe à une synthèse « chimique » et devienne par là un saveur contribuant à la composition d'une bonne soupe. Une autre voie non moins problématique d'aborder le masochisme est celle qui l'identifie à un hédonisme associé à un calcul de plaisirs. Selon cette conception, les sensations de plaisir et de douleur qui se trouvent tellement enchevêtrées à un moment donné, et dont les intrications se laissent pourtant mesurer au moyen d'un calcul des plaisirs, auraient une influence prépondérante sur la décision prise par le masochiste concernant la dénomination hédonique totale de son expérience. Conséquemment, il procède à une re-catégorisation selon le principe suivant lequel c'est à un calcul de déterminer lequel des membres de la paire « plaisir-douleur » l'emporte sur l'autre et si c'est le plaisir qui prédomine ou non. On est ainsi en droit de parler en général de *plaisir* partout où la quantité de plaisirs est plus grande que celle de douleurs. Dans le cas contraire, la dénomination doit se changer en *douleur*. Ce principe suggère que pour le masochiste, cette opération calculatrice débouche sur une décision en faveur du plaisir. En d'autres termes, l'expérience du masochiste consisterait en dernière analyse en un composé mixte de plaisirs et de douleurs dont les quantités respectives sont inégales. Ceci équivaut à dire qu'un plaisir dont la quantité est plus grande prédomine sur une douleur dont la quantité est moindre. Toutefois, loin de rendre justice au phénomène du masochisme, cette explication finit par affirmer que, examinés à fond, tous les cas supposés illustrer le masochisme se laissent en effet comprendre de telle manière qu'ils servent finalement à contredire l'idée même du masochisme.

---

<sup>36</sup> George Pitcher, « The Awfulness of Pain », dans *Journal of Philosophy*, Vol. 14, Juillet 23, 1970, p. 484.

Comme on l'a suggéré plus haut, en se limitant au cadre d'une dramaturgie socioculturelle, et en stipulant ainsi que le statut du masochiste ne se détermine qu'en rapport avec sa contrepartie, soit avec la sadique, une conception relationnelle du masochisme, qui est en fait largement répandue, a tendance à dissimuler une autre conception plus simple et de bas niveau selon laquelle le statut du masochiste possède l'autosuffisance, de sorte qu'il ne s'agit plus ni de l'entrée en jeu du sadisme ni d'aucune mise en scène érotique<sup>37</sup>. On aurait ainsi tort de regarder le masochisme comme une concession de notre part en présence du regard objectivant d'une autre personne dont la fonction principale consisterait à nous faire entrer en médiation en tant que participants d'une expérience pour ainsi dire « publique ». Il est, partant, bien difficile de partager l'opinion, défendue par exemple par Rudolf Bernet, selon laquelle le masochisme resterait incompréhensible sans recourir au sadisme, car la conscience du masochiste dépendrait constitutivement d'une conscience autre que la sienne, devant laquelle elle doit s'éprouver elle-même sous une forme objectifiée à l'aide de la réflexion. Bernet écrit ainsi que « le masochiste qui sacrifie sa souffrance [*Leiden*] pour le plaisir du sadique et qui trouve en cela son propre plaisir dispose de sa souffrance objectifiée [*vergegenständlichtes*] comme un objet d'échange [*Tauschobjekt*] »<sup>38</sup>. Il paraît pourtant juste de conclure à l'intenabilité de cette description à partir du moment où l'attention est tout particulièrement portée sur le mot « souffrance » préconisé par Bernet en lieu et en place de la notion de « douleur ». Ce petit décalage montre en effet la conviction de l'auteur que le masochisme découle d'une expérience *réflexive*, ce qui signifie que le « plaisir douloureux » du masochiste ne serait rien d'autre que le produit de sa réflexion<sup>39</sup>.

Là-contre, il faut rappeler que la douleur corporelle, au moment de sa manifestation initiale sur le plan préréflexif, possède déjà une charge négative consciemment vécue avant qu'on y réfléchisse pour ensuite la valoriser négativement

---

<sup>37</sup> On est ici d'accord avec Colin Klein dans la mesure où, d'après lui, il n'appartient pas à l'essence du masochisme de s'insérer dans un contexte érotique. Cf. Colin Klein, « The Penumbra Theory of Masochistic Pleasure », dans *Review of Philosophy and Psychology*, Vol. 5, No.1, Mars 2014, pp. 41-55.

<sup>38</sup> Rudolf Bernet, « Das Subjekt des Leidens », dans *Das Leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche*, dir. T. Fuchs, T. Breyer, S. Micali, B. Wandruszka, Freiburg/München : Verlag Karl Alber, 2014, p. 15

<sup>39</sup> L'idée que le phénomène de masochisme est de nature réflexive rapproche Bernet de Goldstein. Pour Goldstein, le masochiste vit un « plaisir de deuxième ordre », procuré par une réflexion qui se dirige sur une « douleur de première ordre ». Cf. Irwin Goldstein, « Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values », dans *Phenomenology and Phenomenological Research*, Vol. L, No. 2, Novembre 1989, p. 264.

sous l'étiquette de souffrance. Il convient alors de tenir compte de la différence tranchée entre d'une part la souffrance, objet d'un acte réflexif et sacrifié par un masochiste culturel au bénéfice des autres sur le mode émotif de l'abnégation et d'autre part le sentiment sensoriel préréflexif de la douleur. À cela il faut ajouter en passant que la réflexion sur la souffrance peut être ou non vécue conjointement avec un sentiment positif d'ordre supérieur survenant sur le fonctionnement de l'émotion d'abnégation; de même, la douleur, elle aussi, peut susciter ou non instantanément chez le masochiste sensoriel un plaisir de façon non moins localisable sur et dans le corps. De toute façon, la raison d'être de la distinction entre la souffrance et la douleur tient au fait qu'il est bel et bien possible de tirer plaisir de la douleur même en l'absence de tout fonctionnement cognitivo-évaluatif de l'esprit, en lequel consistent, pour l'essentiel, les actes émotifs. Il importe donc de garder à l'esprit les trois traits caractéristiques suivants de la douleur corporelle qui sont également admis par Bernet : i- elle est éprouvée de manière inattendue ; ii- elle ne revêt pas la forme d'une relation ; iii- elle se dévoile de manière immédiate. L'essentiel est donc qu'une espèce de plaisir puisse se faire ressentir à même la douleur, même si ces traits caractéristiques ne cessent pas de durer pendant ce temps<sup>40</sup>.

Comme on l'a vu précédemment, le plaisir et l'agrément ne sont pas des termes coextensifs. Les tenants de l'opinion selon laquelle prendre plaisir à la douleur exigerait justement de la trouver agréable sont tentés, d'une manière prépondérante, d'intellectualiser et de spiritualiser ces plaisirs. Prenons l'ascète, exemple fréquemment utilisé par ceux-ci. Vue sous un certain angle, la figure de l'ascète désigne une personne, à qui paraissent agréables toutes les souffrances qu'elle subit, pourvu qu'elle les considère comme moyens de se soumettre à des châtiments mérités. En ce sens, il semblera peut-être naturel de supposer que dans cette figure se concrétise, d'une certaine façon, le masochisme culturel dont on pourrait facilement décoder le chiffre formel à partir de son spécimen donné dans l'ascétisme<sup>41</sup>. Le propre de l'ascétisme est d'estimer instrumentalement bon ce que l'on présume intrinsèquement mauvais. Il faut

---

<sup>40</sup> Rudolf Bernet, « Das Subjekt des Leidens », *op.cit.*, p. 17.

<sup>41</sup> Irwin Goldstein préfère suivre une telle démarche pour expliciter le masochisme. Selon lui, on peut s'éprouver comme prenant plaisir à la douleur si et seulement si l'on a déjà *personnellement* adopté le masochisme sous la forme d'une *attitude décisionnelle*. Goldstein, Irwin, « Pain and Masochism », dans *Journal of Value Inquiry*, No. 17, 1982, pp. 219-223. Quant à David B. Seligman, il soutient que si l'on veut rendre raison de l'expérience du masochiste, il faut prendre la douleur pour une *sensation neutre*. Cf. David B. Seligman, « Masochism », dans *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 48, No. 1, Mai 1970, pp. 67-75. Toutefois, nous pensons que la douleur n'est nullement réductible à une sensation neutre, pas plus que le plaisir tiré de la douleur n'est réductible à une attitude personnelle.

que la douleur soufferte soit estimée mauvaise et répugne au sujet de l'expérience en question, étant donné que celui-ci a là pour seul objectif de réparer les erreurs commises et de satisfaire à la demande de rétablissement.

Pour autant, est-ce que l'analyse structurelle de l'ascétisme pourrait, à elle seule, rendre compte du masochisme ? Est-ce que la validité de cette analyse atteint toute la portée de l'expérience masochiste ? D'après la conception précitée, la réponse ne serait qu'affirmative, car l'identification du plaisir avec l'agrément se ramène à négliger la possibilité d'un plaisir de provenance purement sensorielle, lié à la sensation de douleur, étant donné que l'identification concernée est effectuée sur la base d'un essai de fixer le regard uniquement sur la variante culturelle du masochisme. La raison pour laquelle il ne convient pas de tenir l'ascétisme pour un exemple représentatif du masochisme se laisse entrevoir à travers une description approfondie de l'ascète. Paradoxalement, l'ascète s'attend à parvenir, *par le moyen de la douleur dont il souffre*, à un but qui lui apparaît comme digne de tous les efforts qu'il entreprend pour l'atteindre et en vertu de quoi il se prétend fondé à conférer une valeur instrumentale à sa douleur. Il est alors clair que l'attente de l'ascète est marquée par une complexité relevant de la manière dont il mesure, dans une direction descendante, son expérience. D'où ressort, d'un coup, une conduite d'allure très étrange : plus il trouve sa douleur *mauvaise*, plus son expérience lui paraît *agréable*.

Mais qu'en est-il de celui qui prend effectivement plaisir à sa douleur *tout court*, abstraction faite de toute fonction mentale avancée et uniquement en vertu du ressenti *négativement valencé* s'emparant de lui dans une direction ascendante ? Avant toute chose, il faut concéder que toute tentative de comprendre cette dernière figure masochiste à partir de la figure de l'ascète ne fait que prêter à confusion. Cela dit, pour prémunir notre démarche de tout risque de malentendu, il suffit de prendre en considération un contre-exemple qui nous semble en mesure de prévenir la propension intellectualiste inhérente à l'analyse de l'ascétisme exposée ci-dessus : *rien ne nous empêcherait d'imaginer comme possible un aspirant ascète qui, se mettant à l'automutilation, entend réaliser son vœu, pour ensuite être soudainement surpris par l'effet plaisant que cela fait de ressentir de la qualité douloureuse surgissant simultanément avec les blessures qu'il s'est infligé à lui-même*. On peut même envisager comment il est amené à éprouver de la honte le faisant, par suite, supplier le pardon divin, en raison du fait qu'il s'est surpris prenant plaisir à sa douleur, et ce de façon complètement imprévue.

### 1.3. Ni naturalisme ni intellectualisme.

C'est le but de la présente section que d'amorcer l'étude de deux postures philosophiques face au plaisir et à la douleur, l'une étant le naturalisme (i) et l'autre l'intellectualisme (ii). Ces deux postures seront sommairement discutées, puis soumises à une critique, au moyen de laquelle nous voulons clarifier en quoi elles sont inappropriées pour l'explication des sentiments d'espèce sensorielle. Nous montrerons que, vues de plus près, ces deux postures ont quelques traits en commun, et que c'est précisément ce qui est à l'origine de leur insuffisance pour rendre compte du phénomène de masochisme.

Comme on l'a déjà dit, on distingue d'une manière générale deux sortes de masochisme, que l'on qualifie comme culturel ou bien sensoriel. C'est cette seconde sorte de masochisme qui fera l'objet de notre intérêt. Cependant, s'il est vrai que l'on vise à restreindre notre étude aux sensations corporelles, et plus particulièrement aux sensations de sentiment telles que la douleur, cela ne signifie pas que, ce faisant, l'on en arrive à adopter une méthode *naturaliste*. La raison en est que le vécu douloureux résiste obstinément à toute explication d'ordre *naturaliste*. Afin d'exhiber explicitement cette résistance, rappelons surtout deux constatations s'agissant du ressenti de la douleur :

1/ la douleur, étant une conscience épisodique, ne saurait subsister sans être éprouvée par un sujet qui la vit comme sienne. Un épisode de douleur a cours dans l'exacte mesure où il constitue une séquence de l'extension temporelle de la conscience. Chaque fois que la douleur fait surface, elle n'est accessible qu'à une seule conscience, à celle dont elle fait *réellement* partie. Ce qui explique bien le caractère inaliénable et incommunicable de celle-ci. Un son et une couleur, quelle que soit la netteté avec laquelle ils se laissent distinguer d'un son et d'une couleur dits « objectifs », peuvent être principiellement sentis par chaque personne incluse dans un même milieu perceptif partagé. Il n'en va cependant pas de même pour la sensation de douleur, puisqu'on ne peut lui attribuer de subsistance en dehors de la seule conscience à laquelle elle se donne. De ce fait, il est impossible de considérer ma douleur, par exemple la douleur viscérale que je ressens en ce moment, et celle des autres à la manière de silhouettes par lesquelles se profile à l'identique une objectivité dénommée « douleur perceptive » et porteuse d'une validité interindividuelle en tant que qualité dépendante d'une chose perçue. Donc, alors même qu'on est fondé à supposer que toute perception a pour

soubassement un stock de données sensorielles, il serait en retour faux de dire que ce dernier s'épuise entièrement dans la fonction que lui assigne la perception. Parce que le vécu de la douleur corporelle, pris en lui-même – à savoir sur un plan irréflecti ou préréflexif –, bien qu'il reste implicitement présent à la conscience, trouve à se soustraire à ce rôle de soubassement.

2/ Il ne fait aucun sens de présumer, pour chaque modalité de sens, l'existence d'une douleur qui lui serait exclusive de sorte qu'il ne resterait nul point commun les reliant l'une à l'autre. Car en dépit de tout changement en modalité, la caractéristique de la douleur se maintient à travers les différences unisensorielles sous les traits d'une *infima species* qui correspond à un *nouveau* type de sensation allant de pair avec d'autres. Deux versants importants de cette caractéristique doivent être accentués : i- Il appartient essentiellement, et pas accidentellement, à toute sorte de douleur de se localiser sur et dans le corps, quand bien même nous faut-il encore préciser la manière dont s'effectue cette localisation. À cet égard, toute douleur se trouve sur un pied d'égalité. Si c'est le voir qui suscite de la douleur, le ressenti se localise dans nos yeux, si c'est l'ouïe, la localisation se produit dans nos oreilles et en ce qui concerne le toucher, la douleur se fait ressentir cette fois sur notre peau. La même chose vaut également pour la valence négative qui accompagne les sensations gustatives et olfactives, respectivement situées sur la langue et dans le nez. Ainsi, l'excès sensoriel s'imposant à chaque modalité de sens débouche sur la suppression temporaire du *sensible propre* qui lui correspond<sup>42</sup>. Bien que la dolorosité due à l'excès sensoriel entre, la plupart du temps, en entrecroisement avec la sensibilité tactile présente à toutes les surfaces de notre corps, elle est une sensation toute neuve et irréductible à la tactilité. Qui plus est, au cas où la qualité douloureuse fait son apparition avec une plus grande intensité que celle des contenus tactiles, la valence négative finit par refouler la modalité du toucher. Les déterminités tactiles sont dès lors repoussées à l'arrière-plan, en laissant leur place à un sentiment sensoriel envahissant, ce qui fait croire trompeusement que la donnée fournie par le sens de toucher se transforme en douleur. À l'opposé, le ressenti de la douleur non seulement se distingue complètement de la donnée tactile, mais encore il peut dominer celle-ci, avec pour conséquence de l'occulter<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Il ne ressort cependant pas de cette observation que la sensation de douleur ait, en tout état de cause, à se rapporter à un débordement du seuil sensoriel.

<sup>43</sup> A.D. Smith, « Tastes, Temperatures, and Pains », dans *The Senses: Classic and Contemporary Philosophical Perspectives*, dir. Fiona Macpherson, Oxford : Oxford University Press, p.351-353.

Après avoir indiqué en quoi la douleur est réfractaire à toute explication naturaliste, il nous incombe maintenant de montrer comment le naturalisme nous fait tomber dans l'erreur à l'égard du phénomène concerné. Pour ce faire, il faudrait, dans un premier temps, délimiter une théorie naturaliste de douleur que l'on va appeler la « vue naturaliste » (dorénavant VN). Ensuite, on va passer à l'élaboration de l'intellectualisme dont on donnera quelques exemples pour illustrer de quelle façon celui-ci pourra aborder la question de douleur. Contrairement à l'ordre de présentation prévu pour l'analyse du naturalisme, qui part d'une définition générale vers ses particularisations, nous allons d'abord passer en revue le cas d'intellectualisme afin de donner un aperçu. Nous nous efforcerons d'éclaircir les deux points suivants : 1- Ni le naturalisme ni l'intellectualisme ne sauraient expliquer en profondeur le masochisme sensoriel ; 2- Le naturalisme et l'intellectualisme partagent les mêmes présupposés théoriques, qui les privent de pouvoir donner une description correcte du couple « plaisir-douleur ». Cette dernière idée sera mise au point en attirant l'attention sur les aspects intellectualistes de la VN.

La VN pourrait être formulée ainsi : la douleur indique une rupture de l'équilibre biologique (l'homéostasie) qui doit son existence à l'exercice ininterrompu des fonctions vitales de l'organisme dans des conditions normales. Le vivant ressent immédiatement de la douleur, quand l'équilibre est perturbé, tandis que son rétablissement remplit le vivant de plaisir. Un besoin accaparant, comme la faim, la soif et la pulsion sexuelle fait signe vers un déséquilibre dont le reflet dans l'état actuel de l'organisme est la douleur, cette dernière se remplaçant, en revanche, par un plaisir, du moment que le besoin est satisfait. Si la VN est qualifiée de naturaliste, c'est parce que l'on rencontre très souvent une pareille explication dans de nombreuses théories d'inspiration finaliste et fonctionnaliste, qui tirent largement profit de la biologie et de la psychologie scientifique. Néanmoins, si l'on traquait les vestiges du précurseur de la VN, cela nous ferait remonter, il est vrai, jusqu'à l'antiquité grecque. Il est étonnant de remarquer que le père d'une théorie très proche de la VN n'est autre que Platon, ce qui explique aussi que le modèle psycho-vitaliste ait un air de famille avec un modèle bien métaphysique<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Platon, *Philèbe* 31-32. Cf. Dorothea Frede, « Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's *Philebus* », dans *Cambridge Companion to Plato*, dir. Richard Kraut, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 425-463. Tout tourne ici autour d'une interrogation tachant de ne fixer que la spécificité des plaisirs et des douleurs qui sont de type sensoriel. Du coup, nous nous intéressons chez Platon seulement aux plaisirs dits « impurs ». En fait, de notre point de vue, il convient de s'abstenir de donner le nom de « plaisir » aux sentiments que Platon a baptisé « les plaisirs purs ».

Comme on l'a vu, la VN tente fermement de combiner un finalisme biologique avec un fonctionnalisme psychologique. Selon cette perspective, il faut comprendre par douleur strictement la représentation d'un dommage physique déstabilisant l'état homéostatique du vivant et par là-même nuisant à l'intégrité organique de celui-ci. Deux éléments entrent ici en jeu : 1- la perception du dommage corporel ; 2- L'évaluation de celui-ci en tant que *mauvais*, ce deuxième élément se trouvant inextricablement lié à un désir de s'affranchir du *mal* qu'on a attribué au dommage corporel. Ce schéma à deux composants nous invite à tirer la conclusion qu'il appartient à l'essence de la douleur que de se rapporter à une blessure, à une maladie, ou à un autre état de privation menaçant la santé du vivant. Dès qu'on est convaincu qu'il y a un rapport non contingent entre la valence négative et l'état de privation physique, il est facile d'en venir à une hypothèse scientifique portant sur la question suivante : pourquoi la conscience survient-elle ? La conscience survient, d'après l'hypothèse tenue par la VN, lors de l'évolution comme une propriété tout à fait naturelle, et ce *pour que l'organisme puisse opérer proprement ses fonctions vitales*. Ainsi formulée, cette hypothèse scientifique se rencontre chez William James. En fait, James soutient que dans l'économie de la vie, la douleur a pour fonction de surmonter les obstacles à la survie de l'individu, tandis que la fonction qui revient au plaisir est de renforcer les activités bénéfiques à celle-ci<sup>45</sup>.

On observe que James adopte dans cette explication le raisonnement suivant : si un vivant est dit doué de conscience, il se montre aussi habile à gérer sa vie, car le vivant ne peut s'adapter à son environnement à moins qu'il ne subisse consciemment l'un ou l'autre membre du couple alghédonique<sup>46</sup>. Donc, même si la douleur prend la forme d'une adversité par laquelle l'harmonie vitale de l'organisme est rompue, cette expérience de rupture est au demeurant vécue simultanément avec le besoin de combler un manque mortel, autrement dit avec le désir de surmonter la désintégration. Du point de vue non seulement du psycho-vitalisme (la VN) mais aussi de la métaphysique (Platon), on accorde à ce désir une inévitabilité quasi absolue<sup>47</sup>. En outre, les deux points de vue se réclament communément du modèle consistant à

---

<sup>45</sup> William James, *Principles of Psychology*, Vol. 1, New York Dover, 1950, p. 141-143.

<sup>46</sup> Voir aussi : Charles Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin*, dir. Nora Barlow, W.W. Norton, New York, 1969, p. 89 ; J.v. Uexküll, *Theoretische Biologie*, Berlin :Verlag von Julius Springer, 1928, p. 130 ; R.L. Solomon, « The Opponent Process Theory of Acquired Motivation », dans *American Psychologist*, 35, 1980, p. 700.

<sup>47</sup> Il existe tout de même une différence notable : du point de vue métaphysique, le désir *n'est pas* immanent à l'organisme. Cf. *Philèbe* 35 c6.

rabattre la douleur sur un déséquilibre homéostatique, issu d'un besoin urgent qui menace l'harmonie vitale et le plaisir sur le rétablissement de celui-ci en satisfaisant le besoin en question. Ce modèle présuppose que les occurrences du plaisir et de la douleur s'imbriquent toujours les unes aux autres selon les proportions variables<sup>48</sup>. Le couple alghédonique, tel qu'il est compris de façon sensorielle, est laissé dans l'ombre de la fonction que lui ferait jouer un abord finaliste, son caractère qualitatif étant ainsi réduit à un épiphénomène. De là, on parvient à une double formulation complémentaire qui est définitoire pour la VN : i- « dommage corporel » (blessure physique) signifie pour un système téléologique une défaillance de fonctionnement, que cela soit partielle ou complète ; ii- « ressenti de douleur » correspond à une auto-perception chez un sujet qui se représente comme étant endommagé et de cette auto-perception découle tout de suite un vouloir d'éloignement par rapport à la cause de blessure.

Malgré toutes ses vertus, le naturalisme ne nous offre qu'une vue d'ensemble réductive et simpliste. Surtout, si nous restions fidèles au dessein général de la VN, ceci aurait pour conséquence, d'une part, de nous contraindre à accepter l'impossibilité d'éprouver de la douleur sans que celle-ci nous devienne désagréable (la première réduction). D'autre part, au cas où l'expérience nous donne effectivement la douleur comme désagréable, nous serions conduits à dénier au désagrément la possibilité d'être vécu sans que nous ne désirions mettre fin à la valence négative et fuir la douleur (la deuxième réduction). Bien que la deuxième réduction, ainsi que l'on vient de la formuler, sonne mal aux oreilles, elle est d'une grande importance. Dans la mesure où l'agrément (ou le désagrément), pris comme un acte émotif de valorisation qui apprécie (ou déprécie) l'objet de l'expérience, est en charge de fonder la conscience désidérative de volition selon ses deux formes, à savoir sur un mode d'intention *préalable à l'action* aussi bien que sur un mode d'intention *en action*, il est interdit d'identifier la strate *fondatrice et relativement indépendante* des émotions avec celle *fondée et dépendante* des désirs. Donc, si quelqu'un énonce que la douleur qu'il vient tout juste de vivre lui était agréable, l'exercice de la première réduction doit laisser entendre ses paroles de manière à nier la prétention qui leur est inhérente. Comment cet anéantissement se produit-il au juste? On le fait en contredisant le jugement : « il y a et peut y avoir une douleur agréable », qui sert souterrainement de prémisse pour

---

<sup>48</sup> Constance C. Meinwald, « The Philebus », dans *The Oxford Handbook of Plato*, dir. Gail Fine, Oxford : Oxford University Press, 2011, p. 497.

l'énoncé. Si cette prémisse est ici refusée, c'est qu'il est tenu pour décevant, car d'après l'entreprise réductive, au lieu de faire usage d'une expression jugée inacceptable, celle « douleur agréable », il faut plutôt opérer une dénomination nouvelle du vécu total, culminant avec l'effacement de toute trace d'inconsistance due au métissage des termes « douleur » et « agréable ».

D'ailleurs, dans le souci d'homogénéiser la multiplicité des sentiments simultanés, cette analyse pousse ses limites et va jusqu'à déclarer que le vécu dont il est question ici n'a en vérité jamais été celui d'une douleur. S'inscrivant à peu près dans la même ligne de pensée, David M. Armstrong est d'avis qu'« il appartient à l'essence de la douleur qu'on en veuille la fin »<sup>49</sup> ; comme on l'a vu précédemment, c'est pourquoi qu'il n'a pu voir dans le masochisme rien d'autre qu'une contradiction. Selon l'opinion d'Armstrong, une douleur dont on ne veut pas se débarrasser n'en est donc pas véritablement une. Dans cette optique, une douleur plaisante serait d'entrée de jeu rendue conceptuellement inadmissible. Mais il y a lieu de répéter ce que l'on a déjà indiqué ; même si dans la majorité des cas, la douleur nous apparaît désagréable, il faut néanmoins se garder de confondre une émotion (désagrément) avec un désir (répulsion). Par contre, Armstrong semble tout simplement négliger le fait que le désagrément, bien qu'étant une condition nécessaire, n'est pas une condition suffisante pour la répulsion. De ce fait, il serait opportun de s'attarder un peu plus sur les raisons mentionnées plus haut pour lesquelles on doit considérer la VN comme erronée. D'abord et surtout, il est évident que le processus de satisfaire à un « désir » pris ici au sens d'une carence à combler n'est pas forcément impliqué dans tout vécu tombant sous la catégorie de « plaisir ». Aussi une douleur quelconque ne peut-elle aucunement être identifiée sans reste à un désir. La conception de douleur en tant que défaut d'harmonie dans la persévérance vitale qui, en déstabilisant l'auto-conservation de l'individu, donne lieu à de besoins pressants manquerait-elle de nous procurer une structure englobante applicable à toute sorte de douleur. De même pour la conception de plaisir selon laquelle il ne se fait jour un plaisir que si de tels besoins sont soulagés, qui est également loin de s'élever au rang de validité universelle.

---

<sup>49</sup> David M. Armstrong, *Bodily Feelings.*, *op.cit.*, p. 92. Aussi voir: « À vrai dire, qu'il soit nécessaire de vouloir le plaisir (et ne pas vouloir la douleur), ceci va de soi » J.N. Findlay, *Values and Intentions*, New York : Macmillan, 1961, p. 177 (Nous traduisons). Et enfin, Sprigge présuppose un rapport d'implication qui rattache strictement le plaisir à un désir positif d'une part, la douleur à un désir négatif de l'autre. De là il procède précipitamment à une thèse hautement spéculative disant qu'« il appartient à l'essence de la conscience de se rapprocher de ce qui est plaisant et de s'éloigner de ce qui est douloureux ». T.L.S. Sprigge, « Is the Esse of Intrinsic Value Percipi ? Pleasure, Pain and Value », dans *Royal Institute of Philosophy, Supplement*, Vol. 47, Septembre, 2000, p. 128. (Nous traduisons)

La première erreur de la VN réside donc dans sa tentative d'assimiler tout plaisir à la compensation de douleur, ce qui est trop restrictif. Une deuxième erreur consiste en ceci que, faisant équivaloir le ressenti de douleur à une soudaine précarité qui met en danger l'organisme, la VN reste aveugle à la dimension proprement subjective de la qualité douloureuse. Mais il n'en demeure pas moins que, d'une part, il y a des plaisirs exemptés de tout état de dépendance vis-à-vis de l'obligation de satisfaire à de désirs ; que de l'autre, il existe bel et bien des douleurs qui, loin de se présenter comme une imperfection, se donnent au contraire comme, pour ainsi dire, une plénitude. Par exemple, il est certain qu'une douce senteur de rose provenant tout à coup du jardin lors d'une courte promenade, un beau souvenir d'enfance venu inopinément à l'esprit, etc., tous ces vécus sont susceptibles de déclencher des sentiments positifs en totale absence de désirs à assouvir qui les précèderaient<sup>50</sup>. Ce sont des sentiments qu'on éprouve sans faire aucun effort pour assouvir des besoins<sup>51</sup>. À dire vrai, l'idée selon laquelle la douleur n'est rien d'autre qu'un épiphénomène dont l'apparition va strictement de pair avec l'entrée en jeu d'un mécanisme détecteur de dangers nuisibles à l'organisme pour le faire échapper à des effets destructifs de ceux-ci, *contredit* l'interprétation fonctionnaliste de douleur. La raison en est qu'elle rend apparemment inefficace le ressenti de la douleur ; comme le confirme Buytendijk en accord avec Pradines, il suffit de disposer seulement d'une « sensibilité à l'irritation » pour opérer une auto-défense vis-à-vis de multiples périls physiques. En cela, la sensation de douleur se trouve déchargée du service préventif, à savoir de la tâche,

---

<sup>50</sup> Les exemples sont donnés par C. C. W. Taylor. Cf. C. C. W. Taylor, « Pleasure: Aristotle's Response to Plato », dans *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford : Oxford University Press, 2008, p. 247. L'idée que beaucoup de plaisirs se ressentent tout simplement et sans aucun besoin de désirs qui leur sont préalables est aussi défendue par Sidgwick. Cf. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Indianapolis : Hackett Publishing Company, 1981, p.45. Indiquons, en outre, que les exemples empruntés à Taylor ne sont pas complètement appropriés, car le sentiment que suscite un souvenir ne peut être appelé plaisir que *homonymement*. Mais l'équivocité due à l'homonymie ne pose pas à présent un problème pour ce qui est de la validité de notre argument. Nous reviendrons plus loin au sujet de l'homonymie.

<sup>51</sup> En réalité, Platon admet, lui aussi, l'existence de tels sentiments. Mais l'interprétation qu'il leur prête a l'air forcé. Platon croit que l'expérience des odeurs, des couleurs ou des sons plaisants s'apparentent à celle des plaisirs dits « purs », puisque chez ni l'une ni l'autre, ne s'agit-il d'atténuer un état douloureux qui lui précède. Le plaisir que procurent nos sens externes par eux-mêmes ne se détermine donc pas par une impulsion à fuir des dangers de la douleur. Cf. *Philèbe*, 51 b. Toutefois, tant les plaisirs purs que ses *analogas*, les plaisirs sensoriels tels que prises en eux-mêmes, sont encore considérés par Platon comme étant imprégnés d'un désir à satisfaire. C'est pourquoi ils portent tous l'empreinte d'une structure valable sans exception pour tous les plaisirs qu'il y a : le remplissement d'un manque. Le seul point de divergence détectable entre les plaisirs impurs et purs quant à cette structure qu'ils partagent, c'est que *lors du déroulement des plaisirs impurs on ressent du manque (désir), bien que cela ne soit pas le cas chez les plaisirs purs*. Pour une élaboration plus détaillée à ce propos, Cf. René Lefebvre, « Absence de douleur et raison: La vérité des plaisirs chez Platon (République, IX et Philèbe) », dans *Les Etudes philosophiques*, 2012/2, no. 101, pp.257-277.

censée définir son essence, de réduire au maximum les risques de dommages corporels<sup>52</sup>.

Par ailleurs, pour autant que les douleurs chroniques soient réfractaires à toute téléologie dont le propos est de les mettre au service de finalités significatives, l'effet que cela fait d'éprouver une douleur *chronique* ne se laisse pas élucider à partir d'un traitement finaliste. « La sensation de douleur n'appartient donc pas originairement à la sphère des processus vitaux finalisés ; elle se manifeste d'abord à la conscience sous la forme d'une donnée irréductible »<sup>53</sup>. Toutefois, cela ne signifie pas que la qualité douloureuse ne devienne un point de départ motivant pour prendre l'initiative de s'en écarter ou de la faire perdurer. Contrairement à ce que présupposent unanimement un finaliste et un fonctionnaliste, l'aspect purement qualitatif de la douleur ne peut être considéré comme n'étant rien d'autre qu'un épiphénomène, car celui-ci est à même d'influer sur nous, bien que la direction de cette influence reste imprévisible. Ainsi, il se peut qu'un désir positif (à la place de celui négatif) survienne à l'occasion d'une douleur. Une dernière question est de savoir s'il serait vraiment plausible de tenir un état de conscience libre de douleur pour une instance de plaisir. Même lorsqu'on met dans certaines circonstances l'évitement de la douleur au rang d'un objectif prioritaire, ceci nous autorise-t-il pour autant à le ranger parmi de plaisirs ? Si nous supposons que la réponse à cette question est affirmative, cela ne reviendrait-il pas à fermer les yeux sur le fait qu'il puisse y avoir des états mentaux tout à fait *neutres*, qui ne seraient ni douloureux ni plaisants ? En dernière analyse, il serait beaucoup plus raisonnable d'admettre qu'une vie exempte de douleur n'équivaut pas tout simplement à une vie plaisante<sup>54</sup>.

Après avoir sommairement dégagé les présupposés théoriques sur lesquels se fonde la VN, nous souhaitons à présent montrer qu'il n'est pas rare de retrouver ces présupposés à la base de vues intellectualistes. On fait alors valoir que ceux-ci sont partagés tant

---

<sup>52</sup> F.J.J. Buytendijk, *De la douleur*, trad. par A. Reiss, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p.82-83; Maurice Pradines, *Philosophie de la Sensation, II. La sensibilité élémentaire (les sens primaires)*, 2. *Les sens de la défense*, Paris : Publication de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1934, p.121.

<sup>53</sup> F.J.J. Buytendijk, *De la douleur, op.cit.*, p. 86.

<sup>54</sup> Même s'il nous paraît correct de reprocher à la VN d'avoir court-circuité la possibilité des états mentaux neutres, il nous faut pourtant apporter une précision à ce sujet. Il est bien remarquable que, contre toute attente, Platon, un des prédécesseurs de la VN, ne néglige en aucun cas la présence de tels états mentaux neutres. Tout au contraire, il insiste là-dessus en disant, plus particulièrement, qu'il serait faux d'identifier en toutes circonstances un état non douloureux avec un état plaisant. Cf. Platon, *République*, IX, 583b-584a.

par les naturalistes que par les intellectualistes quant à la compréhension du couple alghédonique. On se penchera d'abord sur le thème de *l'homonymie*, lequel est hautement pertinent pour valider notre thèse qu'il y a quelques points de convergence entre le naturalisme et l'intellectualisme. Par un bref traitement de ce sujet, on vise à jeter une lumière sur le fait que ni douleur ni plaisir ne sont en réalité de termes flexibles et multiformes (polysémiques). Dans la mesure où nous cherchons à nous en tenir à la spécificité sensorielle de la dimension alghédonique de l'expérience, il faut reconnaître les contraintes amenées par la spécificité sensorielle à notre étude. Autrement dit, un nombre d'expériences bien différentes doit être sous-tendu par un lien de ressemblance qui fait s'apparenter les unes aux autres, si bien que ces expériences entrent d'emblée sous la même classe. Il est important de noter que ni la douleur ni le plaisir ne correspondent à une telle classe, dont l'extension est trop vaste. Bien au contraire, vues dans leurs limites propres, ces deux types de sensation corporelle doivent se conformer aux règles qui s'appliquent à un domaine bien restreint, sous peine de se rendre indistinctes non seulement entre elles, mais aussi par rapport aux autres types de sensation ou encore aux autres dimensions de l'expérience. Étant en tant que telles dépourvues d'*efficacité morale*, elles n'ont rien de pertinent à dire sur des situations où un agent se met à une action porteuse de valeur.

Pour le dire plus clairement, contrairement à ce que pensaient Platon et Aristote à leur époque, douleur et plaisir, semble-t-il, n'obéissent ni à un critère épistémique permettant de leur attribuer la *vérité* ou la *fausseté* ni à un critère axiologique par lequel on serait en mesure de les qualifier de *bons* ou de *mauvais*. De la sorte, nos plaisirs et douleurs sont hors d'état de remplir par eux-mêmes toutes les conditions requises pour confirmer ou infirmer des effectuations perceptives, judicatives et émotives. Qui plus est, elles ne nous permettent pas de savoir si la personne qui vit un sentiment sensoriel est d'un bon ou mauvais caractère. Dans cette mesure, aucune inférence axiologique n'est acceptable. C'est exactement pour cela que le soi-disant « poids » des sensations alghédoniques est à exclure de n'importe quelle évaluation.

D'après la théorie aristotélicienne bien connue, les plaisirs sont aussi nombreux en espèces que le sont les activités sur lesquelles surviennent ces plaisirs<sup>55</sup>. Mais comment interpréter la pluralité des plaisirs que l'on peut distinguer les uns des autres en fonction de leurs espèces ? La réponse d'Aristote à cette question est que l'unité

---

<sup>55</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque* (désormais ÉN), 1175a20-25.

structurelle de tous les plaisirs provient du fait que chacun d'entre eux s'ajoute à une activité préalable pour le parfaire et le compléter, tout comme un vernis embellissant qui donne à une peinture une intensité supplémentaire. Il s'ensuit que ce qui fait qu'il y a différentes espèces de plaisir n'est rien d'autre que l'existence de différentes formes d'activités auxquelles ils s'ajoutent<sup>56</sup>. Pour toute activité, que ce soit purement mental ou comportemental, une puissance (une faculté) réside dans l'agent, dont la réalisation (la mise en opération) particulière suscite un plaisir particulier y correspondant, à la condition que cela se passe sans empêchement. Aristote argue que si toutes les espèces de plaisir sont telles qu'elles sont, c'est parce qu'elles se donnent à comprendre à partir d'une structure qui leur est commune<sup>57</sup>. Or, il est loin d'être évident que cette structure soit exemplifiée par tout plaisir qu'il y a et même lorsqu'on a en vue nombre des plaisirs qui en sont effectivement exemples, il semble peu probable que cela suffise à les rassembler exclusivement sous la catégorie de « plaisir »<sup>58</sup>. Au lieu de s'exprimer d'une manière satisfaisante sur la douleur en tant qu'elle est l'opposé asymétrique du plaisir, Aristote ne s'attarde presque jamais sur le niveau sensoriel et se consacre bien plutôt à élucider les actes théoriques et pratiques effectués par un agent déjà muni d'états mentaux cognitifs et émotifs. Bien qu'il concède lui-même que par le couple alghédonique on a coutume d'entendre deux sensations distinctes, il centre toujours ses analyses sur des plaisirs nommés – à notre sens incorrectement – par certains auteurs « plaisirs cognitifs » ou « plaisirs de l'esprit »<sup>59</sup>.

L'omission d'Aristote tire vraisemblablement son origine de ce que la grande partie des plaisirs sensoriels sur lesquels il reste profondément silencieux n'est pas conforme à la structure générale qui, selon lui, porte une validité sans exception<sup>60</sup>. À prendre juste un exemple, le plaisir gustatif est à comprendre, suivant le schème aristotélicien, non pas comme un contenu de sens gustatif, mais comme une seconde activité qui porterait à l'achèvement son instigateur, activité première de goûter.

---

<sup>56</sup> ÉN, 1174b23-33.

<sup>57</sup> George Rudebusch, « Pleasure », dans *Companion to Aristotle*, dir. Georgios Anagnostopoulos, Oxford: Blackwell Publishing, 2009, p. 404.

<sup>58</sup> Cf. Robert Heinaman, « Pleasure as an Activity in the Nicomachean Ethics », dans *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford : Oxford University Press, 2011, pp. 8-46 ; Dorothea Frede, « Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics », dans *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean's Ethics*, dir. Richard Kraut, Oxford : Blackwell Publishing, 2006, pp. 255-274.

<sup>59</sup> Aristote, ÉN, 1153b33-1154a1. En fait, il est surprenant qu'Aristote ne distingue pas la joie (*charis*) du plaisir (*hedone*). À ce propos, voir : Jean-Louis Labarrière, « Nom de plaisir : Aristote suivi par Thomas », *Les Etudes philosophiques*, 2014/2, No. 109, p. 191-192. Or, comme on va le voir, le plaisir et la joie ne sont pas équivalents.

<sup>60</sup> Dorothea Frede, « Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics », *op.cit.*, p. 265.

Néanmoins, il nous semble que l'interprétation donnée ici au terme « plaisir » manque de pouvoir de persuasion et qu'elle est moins plausible que l'autre option interprétative juste précitée prenant le plaisir gustatif pour un contenu de sens. Il ne serait donc pas faux de dire qu'Aristote tend à négliger la multiplicité des phénomènes décrits, soit correctement soit incorrectement, en utilisant le terme « plaisir » dans la vie de tous les jours, tandis que Platon paraît plus attentif à la prendre en considération<sup>61</sup>.

Toutefois, la multiplicité des vécus, nommée indifféremment par Platon et Aristote « plaisir » (ou « douleur ») non seulement s'opposent à toute considération essayant d'en faire différentes espèces d'un genre commun, mais il est même difficile de voir dans les membres de cette multiplicité une parenté qui se bornerait à les relier réciproquement selon un rapport *d'analogie*<sup>62</sup>. S'il en est ainsi, pourquoi appeler du même nom ces divers vécus ? En dépit de toute la prudence dont ils font preuve, les deux grands philosophes de l'ancienne Grèce sont amenés (par l'embarras de *l'homonymie*) à uniformiser les vécus irréductibles auxquels fait défaut un genre commun, et ainsi à rendre de force homogène un ensemble de phénomènes hétérogènes. Ce qui est en fait un piège dans lequel il aurait fallu éviter de tomber.

De la même façon, un penseur éminent d'inspiration aristotélicienne de 19<sup>e</sup> siècle, Franz Brentano, maintient que tout plaisir est structurellement semblable et possède les mêmes traits caractéristiques, même s'il départage « les plaisirs sensoriels » des « plaisirs non sensoriels ». Ce faisant, Brentano risque de dévaloriser la différence qu'il vient de faire entre deux sortes de plaisir. Par contre, les néobrentaniens (par ex. Olivier Massin) font apparemment l'éloge chez Brentano de la tentative d'embrasser une vaste pluralité de phénomènes sous le titre unitaire de plaisir, car pour eux cela signale que Brentano se donne les moyens de rendre compte de la prétendue unité de tout plaisir<sup>63</sup>. Pourtant, il n'est pas du tout sûr qu'on ait besoin d'une telle explication unificatrice dont on peut même remettre en question la possibilité, mais si l'unification est vraiment impossible, est-il encore sensé de poursuivre l'objectif d'unifier tous les supposés plaisirs?

Il ne serait pas exagéré de dire que l'idée « d'unité exhaustive des plaisirs (ou des douleurs) » traduit une des fictions philosophiques les moins probables. En réalité,

---

<sup>61</sup> *Philèbe* 12b. Il faut pourtant admettre que, comparé à Aristote, Platon n'est pas moins inattentif aux multiples apparitions de la douleur.

<sup>62</sup> Dorothea Frede, « Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics », *op.cit.*, p. 273.

<sup>63</sup> Olivier Massin, « The Intentionality of Pleasures and Other Feelings. A Brentanian Approach », dans *Themes from Brentano*, dir. Denis Fissette & Guillaume Fréchette, Amsterdam : Rodopi, 2013, pp. 307-337.

on n'est confronté, ni en vie quotidienne ni en philosophie, à un réseau de problèmes qui justifierait le recours à cette idée trop ambitieuse. À l'inverse, tout effort de généralisation se heurte en définitive au mur d'obscurité. C'est pourquoi il convient de bannir de la recherche sur le couple alghédonique toute équivocité issue de l'*homonymie*. L'aspiration à étendre le domaine d'étude spécifique aux sensations de sentiment jusqu'à inclure les autres dimensions de la conscience sentimentale, et à établir, par ce biais, la supposée « unité des plaisirs (ou des douleurs) » équivaldrait alors à un envahissement inadmissible du terrain propre de l'investigation par de forces étrangères. L'affirmation de cette équivalence devrait tout simplement aboutir à nous convaincre qu'il est impératif d'abolir le règne de l'équivocité. Donc, le versant le plus dangereux de la prétention à l'unité exhaustive est qu'elle est disposée à monopoliser la variété irréductible des sentiments positifs (ou négatifs) sous un seul titre de « plaisir » (ou de « douleur »).

Comme nous allons le voir dans le deuxième chapitre, Carl Stumpf, élève de Brentano, lors de classification des sentiments, recourt continuellement aux termes traditionnels « d'espèce (all. *Art* ; lat. *species*) » et de « genre (all. *Gattung* ; lat. *genus*) ». Cependant, Stumpf estime aussi qu'au domaine du sentiment, il y va plutôt d'une hétérogénéité d'espèces inassimilables à un seul genre. A cet égard, on peut dire que Stumpf ne se veut pas l'héritier d'une théorie essentialiste de classification.

Bien plus, ce qui nous frappe surtout, c'est que Brentano n'est pas en vérité le seul à entreprendre la démarche unificatrice. Longtemps avant d'être endossée par la théorie morale brentanienne, la même tâche incombait aux doctrines d'éthique intellectualistes de l'époque moderne. Généralement parlant, biens des théories rationalistes de cette époque-là accordaient un privilège à la *faculté conative-désidérative* de l'esprit pour ce qui concerne la détermination de la vie morale. Aussi s'entendaient-elles le plus souvent sur le fait que la faculté en question, en gros celle de désir, intervienne comme facteur principal qui, en articulant ensemble les sentiments primitifs, en génère les formes complexes<sup>64</sup>. Par exemple, dans son ouvrage *Ethique Spinoza* écrit ainsi:

J'omets les définitions de la gaieté (*hilaritas*), du plaisir (*titillatio*), de la mélancolie (*melancholia*) et de la douleur (*dolor*), parce que ces sentiments

---

<sup>64</sup>Cf. Chris Heathwood, « The Reduction of Sensory Pleasure to Desire », dans *Philosophical Studies*, 2007, 133, pp. 23-44.

(*affecti*) se rapportent éminemment au corps et ne sont que des espèces de joie (*laetitia*) et de tristesse (*tristitia*)<sup>65</sup>.

Il y apporte un peu plus loin une précision en disant que « [j]e reconnais donc [...] seulement trois sentiments primitifs ou fondamentaux, à savoir ceux de la joie, de la tristesse et du désir »<sup>66</sup>. Bien entendu, à titre d'espèce de tristesse (de joie), la douleur (le plaisir), pense Spinoza, ne se laisse pas reconduire à une occurrence purement sensorielle – loin de là. Tout sentiment étant, sans exception, « rapporté simultanément à l'esprit et au corps », il n'y a pas de divergence de fond pour Spinoza entre les sentiments dits sensoriels et ceux autres tels que les émotions, les affects et, les humeurs, à cette nuance près qu'un sentiment du premier groupe ne peut pas ne pas être localisé sur une partie du corps, alors que dans le second groupe de sentiments il y va uniquement d'une conscience globale du corps. Selon ses propres mots, « le plaisir et la douleur se rapportent à l'homme lorsqu'une partie de son être est plus affectée que les autres, la gaieté et la mélancolie lorsque toutes les parties sont également affectées »<sup>67</sup>. Par ailleurs, les sentiments complexes sont saisis par lui en tant que multiples formes que pourrait prendre une composition constituée de trois sentiments primitifs précités<sup>68</sup>.

Jetons à présent un œil rapide sur la pensée de Christine M. Korsgaard, philosophe américaine contemporaine, réputée pour sa position rationaliste en éthique, à propos du sujet qui nous occupe ici. À en croire Korsgaard, la *dolorosité des douleurs* dérive du fait que *personne ne veut en faire l'épreuve*. Comme elle le note, si la douleur n'était qu'une sensation pure et simple, cela nous empêcherait, dans un premier temps, de comprendre en quoi consiste le point commun entre la douleur et les autres sentiments négatifs tels que le chagrin, la colère, la frustration, etc. Parallèlement, d'après l'opinion de Korsgaard, la conception de la douleur en tant que sensation idiosyncrasique soulève, dans un second temps, la difficulté de tenir compte de l'unité

---

<sup>65</sup> Baruch Spinoza, *Éthique*, tome premier, trad. par Charles Appuhn, Garnier, Paris, 1965, E III AD3 Ex. p. 369 (traduction légèrement modifiée).

<sup>66</sup> *Ibid.*, E III AD4 Ex. p. 371 (traduction légèrement modifiée). Voir aussi: « à part ces trois sentiments [*scil.* la joie, la tristesse et le désir], je n'en reconnais aucun autre comme primitif... » *Ibid.*, E III P11, p. 267 (traduction légèrement modifiée). De nos jours, c'est Bennett W. Helm qui, tout comme Spinoza, propose une classification économique des sentiments. La classification de Helm porte au départ une structure tripartite à la Spinoza, mais il fait ensuite un pas de plus en mettant en œuvre une nouvelle réduction. Selon Helm, toutes les joies et les tristesses ne sont rien d'autre que les états mentaux conatifs-désidératifs. Cf. Bennett W. Helm, « Emotions as Evaluative Feelings », *op.cit.*, p. 252.

<sup>67</sup> Baruch Spinoza, *Éthique*, *op.cit.*, E III P 11, p. 267.

<sup>68</sup> *Ibid.*, E III P 59, p. 361.

d'un ensemble des vécus sensoriels, y compris la migraine, la crampe menstruelle, le vertige et la piqûre, auxquels on a tendance à donner le nom « douleur ». C'est en dernier ressort l'élaboration unitaire des phénomènes mentionnés qu'on est amené à tenir pour irréalisable<sup>69</sup>.

D'abord, Korsgaard déplore surtout que l'explication du premier genre de similitude ayant à charge de rattacher l'un à l'autre la douleur, le chagrin, la colère et la frustration soit ainsi rendue impossible. Toutefois, les choses ne sont pas si simples. Car la présence d'une telle similitude est manifestement controversée. Aussi faut-il ajouter que la preuve évidente n'en est livrée nulle part. Bien plus, il semble que celle-ci soit imposée par une intervention arbitraire. Ensuite, la deuxième explication que Korsgaard souhaiterait maintenir en vigueur concerne la dénomination commune d'une foule de sensations diverses parmi lesquelles sont à compter la migraine, la crampe menstruelle, le vertige et la piqûre. Or à cet égard, l'attitude de Korsgaard est lourde d'un présupposé fort contestable, selon lequel il n'existe effectivement aucune qualité douloureuse inhérente aux vécus sensoriels constitutifs des phénomènes qualifiés de « douleur ». Or, autant il va de soi que des sentiments du premier groupe ne nous invitent pas d'eux-mêmes à les penser comme homogènes, autant il paraît incontournable d'accepter que pour le deuxième groupe, il se trouve d'emblée une sorte d'homogénéité entre des sensations, sauf celle de vertige<sup>70</sup>.

En somme, les tenants de l'intellectualisme s'accordent à proposer deux assertions principales : 1- ce qui engendre le caractère plaisant des plaisirs ou le caractère douloureux des douleurs, c'est seulement qu'à une grande variété de vécus s'ajoute tantôt un désir positif (rapprochement) tantôt un désir négatif (éloignement). La plaisance d'un plaisir résulte du désir positif, joint à lui, de prolonger ce qu'on ressent, alors que la dolorosité de la douleur est issue du désir négatif, joint à elle, de se défaire du ressenti en jeu. 2- Aucune qualité douloureuse ou plaisante dont la présence est spécifiquement identifiable à travers ses échantillons particuliers et qui y est essentiellement inhérente n'est attribuable à la diversité des phénomènes qu'on a l'habitude d'appeler en général « douleur » ou « plaisir ». L'intellectualisme soutient donc que sous la dénomination de « douleur » ou de « plaisir », il vaut mieux entendre

---

<sup>69</sup> Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996, p. 148.

<sup>70</sup> Le vertige ne peut se compter ni comme un endolorissement, ni comme une courbature, ni même comme un picotement. Par contre, selon notre perspective, les trois autres sensations, c'est-à-dire la migraine, la crampe menstruelle et la piqûre se laissent parfaitement penser comme particularisations d'une espèce plus ou moins stable.

un lien commun qui pourrait se tisser entre des vécus de haute divergence ou même entre ceux qui sont étroitement apparentés les uns aux autres. Ce lien commun est uniquement dû à l'exercice de la capacité *conative-désidérative* de l'esprit. En s'adjoignant comme une fonction supplémentaire aux multiples vécus de différents genres, cette capacité conative-désidérative revêt généralement, en cas de douleurs, la forme du désir négatif, en cas de plaisirs, celle du désir positif.

Une des versions les plus exagérées de l'intellectualisme s'agissant du couple douleur-plaisir est avancée par Bennett W. Helm. Sa théorie, nommée la « théorie des évaluations ressenties » (*felt evaluations*), est tout à fait rétive à faire le départ entre les ressentis et les émotions d'une part, entre les émotions et les désirs de l'autre. Cela ne fait qu'induire une confusion, due au manque de distinctions mentales, au regard du lieu où doit se situer précisément le processus évaluatif. « L'Intentionnalité affective » (*affective intentionality*), telle que Helm le nomme dans son article célèbre, traverse, d'un bout à l'autre, l'expérience *totale* des sentiments. Le qualificatif « total » appartenant en propre à l'intentionnalité affective et fait en sorte qu'elle ne soit jamais divisible en ses composants. Par la suite, Helm est d'avis que sentir de la *douleur* ou du *plaisir* c'est faire *directement* l'expérience du *mal* ou du *bien*. Donc la douleur et le plaisir se révèlent être par eux-mêmes des *raisons qui justifieraient* la fuite de la douleur et la recherche du plaisir. *Si à l'expérience faisait défaut le fonctionnement de droit de telle justification rationnelle, nous ne serions plus autorisés à donner à ce que nous sentons les noms de douleur et de plaisir*<sup>71</sup>.

Afin d'étayer son argumentaire Helm se sert de l'exemple de la « caresse », qui, à ses yeux, a le mérite de mieux faire comprendre l'inconsistance de l'idée selon laquelle le contact tactile peut à lui seul procurer une certaine sensation de plaisir. Helm pense à l'inverse que le plaisir que l'on prend à une caresse dépend contextuellement de la situation où l'on se trouve, cette dernière se déterminant à son tour par des « intérêts diversifiés d'arrière-plan » (*background concerns*) que l'on possède. Ainsi, dès lors que le contexte sera modifié, la détermination du sentiment devra elle aussi changer. Par exemple, il est clair qu'une femme éprouverait au niveau émotif différemment la caresse d'un violeur et celle de son amant, quand bien même les deux seraient effectuées à un même niveau sensoriel, à savoir, de manière douce et délicate. La question que Helm se pose est, en somme, la suivante : est-il encore sensé

---

<sup>71</sup> Bennett W. Helm, « Felt Evaluations: A Theory of Pleasure and Pain », dans *American Philosophical Quarterly*, Vol. 39, No. 1, Janvier 2002, p. 22

de présupposer un reste sensoriel, en l'occurrence le plaisir tactile, propre au domaine des sentiments ? Sa réponse est bien évidemment que non<sup>72</sup> ! La femme, quand elle est caressée par un violeur, se porte *mal*, alors qu'elle se porte *bien*, quand elle est caressée par son amant. Il s'ensuit selon toute apparence que l'expérience attributive du mal ou du bien (l'évaluation négative ou positive à l'égard de quelque chose) et le prétendu ressenti de la douleur ou du plaisir sont indissociablement liés et même *conceptuellement indistinguables* l'un de l'autre.

Toutefois, l'approche de Helm soulève des problèmes, simplement parce qu'elle néglige complètement des *états mentaux complexes*. Reprenons l'exemple de caresse. Que la manière dont le violeur touche sa victime soit douce et délicate, cela est plus proprement à envisager comme l'aspect le plus traumatisant de cet acte de violence. Car, il est très probable que, comparée à une caresse brusque et brutale qui provoque directement à résister et à se défendre, dans le premier cas, elle serait plutôt éprouvée avec une mixité inhabituelle des sentiments compossibles, c'est-à-dire avec la co-apparition des traits sensoriels positifs (la douceur et la délicatesse) et des émotions négatives à l'égard du violeur, amenant la victime, en quelque sorte, à la paralysie temporaire liée à un état de confusion mentale, laquelle l'empêcherait, certes, de se battre contre le violeur. C'est pourquoi une analyse plus appropriée de tels cas exige de tenir compte de la complexité, ou mieux encore, de la *pluridimensionnalité* des états mentaux.

#### **1.4. Irréductibilité de la valeur à la valence**

Dans cette section nous parlerons d'une nouvelle distinction cruciale afin d'éclaircir une fois encore pourquoi le naturalisme aussi bien que l'intellectualisme sont inaptes à livrer une explication satisfaisante au sujet du couple alghédonique : il s'agit de la différence entre *valence* et *valeur*, à partir de laquelle nous allons mettre au clair un trait essentiel des sensations alghedoniques, celui-ci étant un thème qui nous reste à aborder. Le trait essentiel dont il est question ici consiste en ceci que le plaisir et la douleur physiques sont dépourvus de valeur intrinsèque. Autrement dit, même s'il est vrai qu'ils apparaissent dès le départ *valencés*, c'est-à-dire positivement

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 23.

ou négativement chargés, cela ne change rien au fait qu'ils sont tout de même axiologiquement neutres. Donc, *ni le plaisir ni la douleur ne sont des valeurs*.

On prend habituellement le terme « valence » pour l'équivalent du terme « valeur » ou bien on se sert du premier lorsqu'on se met à expliquer le dernier. Néanmoins, abstraction faite de leur origine étymologique commune, les deux termes n'ont pas la même signification. On utilise fréquemment la « valence » pour décrire le caractère positif ou négatif propre à une strate spécifique de sentiment qui, précédant des polarités émotives et conatives, se manifeste bien plutôt comme une qualité alghedonique dotée d'un certain degré d'intensité. Le mot « valence » vient étymologiquement de *valentia* qui signifie en bas latin « capacité ». Introduit en 1868 comme un terme de chimie, il désigne le poids (ou la charge) d'un atome, couvrant la portée de liaisons possibles que cet atome peut chimiquement former avec un autre atome déterminé<sup>73</sup>.

De nos jours dans plusieurs théories de sentiment on voit plus souvent que le mot « valence » signifie un attribut évaluatif et normatif de sentiments, ce qui entraîne toutefois une ambiguïté effaçant la distinction entre valence et valeur. On pourrait dire en bref que la tendance courante dans la philosophie et la psychologie consiste, tout simplement, à ne pas prendre en compte cette distinction<sup>74</sup>. Or il s'agit en réalité de choses bien différentes. Nous essayons ici de défendre que les termes de valence et de valeur sont irréductibles l'un à l'autre. Dans son article célèbre « Contre valence », Robert C. Solomon plaide en faveur d'une idée qui, dans son esprit, est identique à la nôtre, en disant que « l'idée qu'un sentiment positif est intrinsèquement bon (et qu'un sentiment négatif est intrinsèquement mauvais) est lourde d'ambiguïtés »<sup>75</sup>. Mais supposons un instant qu'un partisan de la position opposée cherche à livrer une réponse apologétique à la critique soulevée par Solomon en proposant de différencier *valence émotive* de *valence sensorielle*. Dans ce cas, cela ne changerait rien du tout et la légitimité de la règle voulant qu'il soit impossible de reconduire la notion de valeur à

---

<sup>73</sup> *Encyclopaedia Britannica*, Volume 22, William Benton, London, 1972, p. 847.

<sup>74</sup> De la vaste littérature sur le concept de valence nous avons consulté les articles suivants : R.C. Solomon, « Against Valence », dans *Not Passion's Slave*, New York : Oxford University Press, 2003, pp.162-177,; L.C. Charland, « The Heat of Emotion. Valence and the Demarcation Problem », dans *Journal of Consciousness Studies*, 12, No. 8-10, 2005, pp. 82-102; G. Colombetti, « Appraising Valence », dans *Journal of Consciousness Studies*, 12, No. 8-10, 2005, pp. 103-126; J. Prinz, "For Valence", dans *Emotion Review*, Vol. 2, No. 1, Janvier, 2010, pp. 5-13; F., Teroni, « Plus ou moins: émotions et valence », dans *Les ombres de l'âme. Penser les émotions négatives*, dir. C. Tappolet, F. Teroni, A.K. Ziv, Genève : éditions Markus Haller, 2011, pp.21-36.

<sup>75</sup>R.C. Solomon, « Against Valence », *op.cit.*, p. 170.

celle de valence demeurerait intacte, pour peu que par l'expression « valence émotive » on vise encore la grandeur intensive, la « chaleur », pour ainsi dire, du sentiment. La vraie question pour autant est de savoir si la valence, la polarité qualitative du sentiment, peut, en quelque sorte, porter en soi un aspect évaluatif. D'après Solomon, la réponse est négative<sup>76</sup> ! Du reste, cela vaut aussi bien pour le niveau sensoriel que pour le niveau émotif<sup>77</sup>. Ainsi, la clef de voute de l'objection que dresse Solomon contre plusieurs théories contemporaines du sentiment se laisse formuler comme suit : *jamais on n'est en droit de juger mauvais un sentiment, pour la seule raison qu'il est négatif, ou de le juger bon, simplement parce qu'il est positif, car la charge négative ou positive expérimentée n'est pas par elle-même évaluative.* Même s'il ne fait pas de doute que pour certains de nos sentiments est à l'œuvre une fonction évaluative, celle-ci ne réside en aucune façon dans la valence du sentiment.

Il est raisonnable de penser qu'une analyse approfondie de la spécificité évaluative des émotions nous amènera forcément à tenir compte des états mentaux complexes. Une critique possible à l'encontre de Solomon, lui reprochant de perdre de vue que c'est le caractère non cognitif de la valence qui contribue de manière indispensable à la constitution de tous les sentiments, cette critique serait aberrante, parce que l'enjeu de Solomon n'est aucunement de dénier aux sentiments la valence qu'ils comportent, mais d'insister sur le fait que la valorisation ne s'appuie pas sur la charge négative ou positive du sentiment. En ce sens, la polarité axiologique entre les valeurs positive et négative ne coïncide pas avec l'opposition asymétrique entre les qualités positivement et négativement valencées. Réfléchissons un peu à la différence principale entre la douleur et la tristesse. Peut-on dire que l'objection soulevée par Solomon qui attire par là notre attention sur la complexité de nos sentiments, porte uniquement sur une confusion sur le plan émotif et absolument pas sur le plan alghédonique ? En tant qu'émotion négativement chargée, la tristesse est un sentiment qui dégage un rapport de valeur à l'objet de l'expérience, ce rapport rendant possible à son tour une prédication axiologique. Autrement dit, c'est sur la base d'un rapport implicite de valeur à l'objet à travers l'émotion de tristesse que l'on parvient à lui attribuer explicitement le prédicat « mauvais ». Néanmoins, il ne faut pas confondre la

---

<sup>76</sup>*Ibid.*, p. 165.

<sup>77</sup> La séparation des niveaux en question ici résulte de l'exigence de prendre en considération la diversité des genres irréductibles de sentiment. Partant de cette diversité qualitative, on peut ranger les ressentis négatif (douleur) et positif (plaisir) à un niveau, les affects négatif (tristesse) et positif (joie) à un autre niveau plus élevé.

charge négative propre à la tristesse avec le prédicat axiologique « mauvais » dont l'appartenance à l'objet négativement évalué s'effectue par l'entremise de la même émotion de tristesse. Par exemple, la tristesse qu'excite en nous la perte d'un proche est liée au fait que l'événement qui nous est arrivé, décès d'un membre de la famille, se manifeste d'emblée comme porteur d'une valeur négative. Si nous sommes tristes, c'est parce qu'il est *mauvais* de perdre quelqu'un qu'on aime.

Le prédicat « mauvais » qu'on attribue avec raison à l'événement triste n'est pourtant pas transférable à la tristesse vécue face à celui-ci, puisque la valorisation inhérente à notre émotion est tout à fait « convenable » et à cet égard, il importe peu que la valeur soit positive ou négative. En d'autres mots, face à la perte d'un proche il est approprié d'éprouver une émotion négative telle que la tristesse au lieu d'une émotion positive telle que la joie. Comme cette convenance est elle-même considérée comme bonne, il est possible qu'elle en vienne à engendrer une nouvelle émotion positive d'ordre supérieur tel que le contentement moral tiré de la justesse de l'émotion en relation avec la situation où l'on se retrouve. Rien n'empêchera que la tristesse (l'émotion négative) et le contentement (l'émotion positive d'ordre supérieur) coexistent en faisant partie d'un seul état mental complexe<sup>78</sup>. À titre d'émotion ayant pour fonction de procurer la base nécessaire pour la prédication axiologique qui attribue la bonté ou la mauvaisité à un objet, à une personne, ou à un événement, la tristesse est donc non seulement révélatrice d'une valeur négative sans en être elle-même une, mais pourvue en même temps de valeur positive, dans la mesure où elle

---

<sup>78</sup> L'appellation de « convenance » (*Konvenienz*) est introduite par Edmund Husserl. Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, (désormais Hua XXVIII), éd. Ulrich Melle, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, §1a, p. 239 (trad. fr. P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, Paris : PUF, 2009, p. 319): « Si V est une valeur quelconque, peu importe qu'elle soit positive ou négative, nous commençons par appeler 'convenante' une valorisation correspondante dirigée vers V, si elle valorise positivement ce qui est valeur positive, et négativement ce qui est valeur négative. [...] Or, si V est une valeur quelconque, la valorisation convenante qui s'y rapporte est elle-même une valeur, et plus précisément toujours une valeur positive » (Traduction légèrement modifiée). Husserl y veille aussi à éviter un malentendu possible suivant lequel la valeur qui appartient à la convenance de l'émotion dérive du transfert de la valeur que cette émotion sert à dégager. Voir Hua XXVIII, §1a, p. 239 (trad. fr. p. 320): « [L]e fondement de la valeur réside dans la seule convenance en tant que telle, et non dans le transfert du caractère-de-valeur à partir de la valeur valorisée sur l'acte de valorisation. La valorisation-comme-bien, pour ainsi dire, d'un bien est bon, non parce que le bien valorisé est un bien qui refléterait sa valeur sur l'acte de valorisation convenant, mais parce que c'est convenant. Le désagrément [*Mißfallen*] qu'on prend à un mal, à quelque chose digne de désagrément, est bon en tant que valorisation juste [*richtiges Werten*], et cet être bon n'est pas quelque chose qui serait dérivé du mal, puisqu'en tant que dérivé, précisément, ce serait forcément un mal » (Traduction légèrement modifiée).

fait l'objet de l'attitude réflexive. D'après Solomon la complexité cognitive des valorisations en jeu ici est ce qui distingue une émotion d'une sensation<sup>79</sup>.

Cependant, contre Solomon, peut-on prétendre qu'il existe aussi des vécus évaluatifs de nature purement sensorielle, non cognitive et simple, dont le plaisir et la douleur ? Nous pensons que cette stratégie ne fonctionnerait pas, car ce qui fait véritablement obstacle à toute tentative d'identifier la valeur à la valence ne réside pas dans l'aspect cognitif et complexe de la valorisation. Ainsi il est faux de penser qu'en absence de complexité cognitive, il incombe encore à la charge positive ou négative du sentiment sensoriel que de constituer un type primitif de valeur. Or, on est bien plutôt en présence d'une différence de droit : *si la charge d'un sentiment, de quelque type que soit celui-ci, ne se laisse jamais considérer à elle seule comme évaluative, il n'est conséquemment pas permis de prendre pour mauvais le sentiment négatif lui-même qui révèle une valeur négative*. Il s'ensuit aussi que la seule charge négative appartenant à la sensation de douleur ne suffirait jamais à la rendre mauvaise. Certes, il est vrai que le ressenti de la douleur se trouve intégré presque toujours à un état mental complexe où s'entremêlent déjà des composants sensoriel, cognitif et évaluatif. Pourtant, les états mentaux complexes illustrés par nos émotions gagnent à être analysés indépendamment de l'effet que cela fait d'éprouver des sentiments sensoriels. Dans ce contexte, la prise en compte du masochisme sensoriel nous rappellerait une fois encore que la valence négative de la qualité douloureuse ne se résume pas à une conscience de valeur négative. Si nous mangeons du piment rouge fort, prenons un bain extrêmement chaud ou froid, jouons avec une dent qui bouge et si nous faisons tout cela avec plaisir, ce qui nous plaît dans ces actions, c'est, au moins semble-t-il, la douleur même de la douleur<sup>80</sup>. De cela il appert que la grandeur d'intensité négative que possède un sentiment ne se ramène pas à la grandeur de valeur négative. Cela dit, il est à noter que la neutralité axiologique des sensations alghedoniques est loin d'être tellement inhibitrice que le pouvoir de mettre en branle une action leur est tout entier soustrait. À l'inverse, personne ne peut rejeter sensément l'idée que douleur et plaisir sont capables de générer des *inclinations* à se mouvoir d'une manière ou de l'autre,

---

<sup>79</sup> R.C. Solomon, « Against Valence », *op.cit*, p. 168

<sup>80</sup> L'exemple le plus compréhensible du masochisme sensoriel dans la littérature est peut-être celui de la « dent qui bouge ». Epruvé par tout le monde, personne ne penserait à le mettre sur le compte d'une attitude personnelle : « La manière dont beaucoup de gens se plaisent à chercher avec leur langue la dent légèrement douloureuse et tentent délibérément de la manipuler pourrait confirmer que c'est bel et bien intelligible de prendre plaisir à la douleur. Ce plaisir pris à la douleur légère expliquerait la tentative délibérée d'aggraver la douleur »(Nous traduisons). Roger Trigg, *Pain and Emotion*, *op.cit.*, p. 151.

quand bien même il conviendrait de préciser que des inclinations ne prennent pas une direction prédéterminée, les actions inclinées n'étant en aucun cas assimilables à un scénario tout fait. N'est-il pas alors plus juste de penser que douleur et plaisir peuvent devenir l'origine d'inclinations sans pour autant prescrire un seul type de conduite ? L'imprévisibilité des actions inclinées par les sentiments sensoriels s'origine dans le caractère impulsif (pourtant non mécanique) de celles-ci, puisqu'à la différence d'une action volontaire, l'action impulsive ne se rattache pas à son mobile sous la forme de choix préférentiel.

Qu'est-ce à dire sinon que douleur et plaisir peuvent servir de *raisons* pour une action sans être astreints à porter les qualificatifs « bon » ou « mauvais » ? À condition de parvenir à réduire nos attentes au minimum sur le concept de « raison pour une action » et partant, à le penser d'une manière axiologiquement neutre, il paraîtra inévitable de faire un tri entre *bonnes raisons* et *raisons non encore qualifiées*. Par conséquent, pourrait-on dire, de même que toutes les raisons pour une action ne sont pas par définition bonnes, parce qu'il y en a seulement certaines qui sont telles, de même toute motivation n'est pas par définition justificatrice<sup>81</sup>. Peut-être serait-il mieux d'appeler la motivation justificatrice (la bonne raison) un *motif*, et la motivation non justificatrice (la raison axiologiquement neutre) un *mobile*. Notre analyse nous mène à dire ceci : même si le couple alghédonique est à même de devenir source d'inclinations non causales et donc de fournir une raison à l'action, il est toutefois important de souligner que pour une action c'est une chose d'avoir une raison, cela en est une autre d'être préférée comme la meilleure parmi d'autres actions circonstanciellement possibles.

Néanmoins, Irwin Goldstein retient que toute douleur étant en principe porteuse de *valeur intrinsèque*, le ressenti douloureux doté de charge négative doit être conçu à un moment donné comme dévoilement de la *mauvaiseté en soi* de la douleur éprouvée. Parallèlement, tout plaisir étant en général non moins porteur de valeur intrinsèque, la charge positive propre à un phénomène plaisant doit être conçue comme manifestation de la *bonté en soi* du plaisir concerné. Goldstein cherche, par là même, à nous convaincre que le ressenti négatif n'est pas une raison axiologiquement neutre pour l'évitement de la douleur, de même que le ressenti positif ne l'est pas pour le

---

<sup>81</sup> Au détour de son analyse sur l'émotion de l'humeur (*Stimmung*), Husserl écrit que « motivé ne veut pas dire ici justifié [*Motiviert besagt da nicht berechtigt.*] ». E. Husserl, Ms. A VI 1 2 II /71a.

rapprochement du plaisir, mais qu'ils en sont justement de *bonnes raisons*<sup>82</sup>. Dans l'hypothèse où nous serions d'accord avec Goldstein, un tel raisonnement, pris à un niveau élevé de généralité, nous ferait affirmer la loi suivante : « il est juste de préférer le plaisir à la douleur », et son équivalent : « il est injuste de préférer la douleur au plaisir », ce qui finirait en retour par faire culpabiliser un masochiste et rendre fautif le masochisme. Cependant, Goldstein refuse d'assumer cette conséquence qu'il nous semble possible de tirer de sa ligne de pensée, parce qu'il est d'avis que la paire bonté-mauvaiseté (la polarité axiologique permettant une gradation entre deux pôles) ne se parallélise pas avec la paire justesse- non-justesse (l'opposition épistémique obéissant à la loi logique de tiers exclu).

Du reste, aux yeux de Goldstein, il n'est pas vrai que toute loi de préférence *axiologique* ait pour fonction de fonder une loi *déontologique*. Cela veut dire que, bien qu'il soit bon de préférer le plaisir à la douleur, une nécessité normative telle que « l'on doit préférer le plaisir à la douleur » n'en résulte pas, puisque Goldstein distingue clairement le *bien hédonique* du *bien éthique*. Au bien éthique on accorde sans problème un privilège en ce qu'il rend légitime la distinction dans le domaine éthique entre le correct et l'incorrect, tandis que le bien hédonique, en vertu de sa nature totalement psychologique, ne fait jamais passer de *l'étant* au *devant-être*. C'est pourquoi, selon l'expression de Goldstein, « axiologie n'est pas déontologie »<sup>83</sup>. Par contre, on pourrait lui objecter qu'il ne prend pas en compte la hiérarchie axiologique selon laquelle chaque type de valeur d'une région différente s'ordonne sur une échelle de valeurs, ce qui laisse penser qu'une fois admise cette hiérarchie, un lien commun s'établit de lui-même entre les biens hédonique et éthique<sup>84</sup>. Donc, si dans la région de valeurs qui recèle en soi des biens éthiques, on a affaire d'une part aux descriptions

---

<sup>82</sup>Irwin Goldstein, « Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values », *op.cit.* p. 257; voir aussi : « Je soutiens que la douleur est mauvaise indépendamment de notre attitude vis-à-vis d'elle et que la mauvaise de la douleur est la raison pour laquelle nous la trouvons désagréable ». Irwin Goldstein, « Why People Prefer Pleasure to Pain? », dans *Philosophy*, No. 55, 1980, p. 358.

<sup>83</sup>Irwin Goldstein, « Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values », *op.cit.*, p. 259. Il est frappant de voir que Sprigge qui, tout comme Goldstein, prône la « bonté en soi » du plaisir et la « mauvaise de soi » de la douleur, en tire pourtant une conclusion diamétralement opposée. D'après lui, chaque plaisir et chaque douleur, en tant que valeurs intrinsèques, sont dotés d'une force d'attraction, selon l'expression de Sprigge, d'un « magnétisme », permettant d'effectuer immédiatement le passage à un devoir de l'ordre éthique. T.L.S. Sprigge, « Is the Esse of Intrinsic Value Percipi? Pleasure, Pain and Value », *op.cit.*, p. 133. Par ailleurs, Bennett W. Helm fait valoir, d'un autre point de vue, que le plaisir et la douleur sont tous deux de bonnes raisons susceptibles de justifier l'action intentionnelle. Cf. Bennett W. Helm, « Felt Evaluations: A Theory of Pleasure and Pain », *op.cit.*, p. 14.

<sup>84</sup> Cf. E. Husserl, Ms. A VI 30 /141 a : « Souvent la 'valeur' veut dire = grandeur de valeur et 'déterminer la valeur' = ordonner la valeur sur une échelle de valeurs sur la base d'une égalité qui lui appartient » (Nous traduisons).

axiologiques ayant une validité *a priori*, et d'autre part aux règles normatives fondées par les premières, une pareille distinction doit en principe ne pas faire défaut à la région de valeurs embrassant prétendument des biens hédoniques. Contrairement à ce que Goldstein retient en cette matière, il semble que le constat descriptif selon lequel « il est bon de préférer le plaisir à la douleur », et son équivalent selon lequel « il est mauvais de préférer la douleur au plaisir », soient traduisibles en règles normatives. Pour autant, le haut prix à payer dans ce cas particulier pour la traduction de la langue axiologique en langue déontique, est de négliger l'effectivité du masochisme et pire encore de condamner les masochistes.

Jusqu'à présent nos considérations étaient destinées à éclairer deux points connexes : bien qu'il importe de faire un partage entre la valence et la valeur (1), cela n'empêche quand même pas la valence d'entrer en jeu comme une source d'inclinations (2). En outre, lors de nos analyses nous avons eu à exploiter le lexique de l'axiologie sans l'explicitier de façon détaillée. Pour cette raison, nous nous permettons à présent de faire quelques remarques générales sur la théorie de la valeur. Dans la théorie de la valeur, il est de coutume de répartir structurellement les valeurs selon deux critères principaux, dont l'un concerne le *statut* des valeurs, l'autre leur *caractère*. Par la première répartition, on est amené à un groupe de distinctions similaires quant à leur fonction ; telles sont par exemple les distinctions entre les valeurs de beauté et de désir (Husserl), entre les valeurs passives et actives (Stumpf), entre les valeurs descriptives et normatives et enfin entre les valeurs extrapratiques et pratiques. La deuxième répartition entraîne également un groupe de distinctions fonctionnellement semblables, par exemple, celles qui s'opèrent entre les valeurs fondamentales et dérivées, entre les valeurs intrinsèques et instrumentales, entre les valeurs pures et empiriques (Husserl) et enfin entre les valeurs absolues et relatives.

Pour ce qui est du groupe de distinctions lié à la première répartition, il s'agit là de séparer les valeurs selon qu'elles sont quasi données par une *intuition des valeurs* ou prescrites à la manière d'un devoir. De même, on voit en conformité avec le groupe de distinctions lié à la deuxième répartition qu'une chose peut être bonne en soi, ou bien bonne en vue d'autre chose. Certains, dont Husserl, pensent que dans la majorité des cas, ces deux groupes coïncident. Par exemple, d'après Husserl les « valeurs de beauté » (*Schönheitswerte*) sont indépendantes de toute « attitude pratique »<sup>85</sup> et de

---

<sup>85</sup> E. Husserl, Ms A VI 30 /140a.

toute « prise de position existentielle (*existenzialen Stellungnahme*) »<sup>86</sup>. De là vient que Husserl les appelle souvent les « valeurs pures » (*reine Werte*) ; le mot « pur » signifie ici que « tout désir est exclu ».<sup>87</sup> À cet égard, la majorité des valeurs pures sont *intrinsèques* aussi bien qu'*absolues*<sup>88</sup> ; elles sont corrélées à un acte de valorisation (*Werten*) de telle manière que la valeur se donne en lui comme identique malgré toute comparaison entre valeurs<sup>89</sup>. Autant dire que les valeurs de beauté sont *immédiatement*<sup>90</sup> saisies par une intuition des valeurs *sur le mode d'évidence*<sup>91</sup>. Loin que par le terme beau on renvoie ici uniquement à la donation d'un objet d'art dans un rapport esthétique, celui-ci peut se décliner en trois modalités différentes, en chacune desquelles se trouve exprimée une intuitivité immédiate « fondée purement par le contenu » qui lui appartient<sup>92</sup> : (i) l'intuitivité du « beau » *esthétique* se révèle dans une vision sensible ; (ii) l'intuitivité du « beau » *moral* dans une valorisation morale non sensible<sup>93</sup> ; et enfin (iii) celle du « beau » *épistémique* dans une contemplation intellectuelle<sup>94</sup>.

Aux valeurs de beauté s'opposent les « valeurs de désir » (*Begehrungswerte*). En effet, il s'agit ici d'un type de valeur dérivée atteinte soit par l'appréhension pratique des valeurs non pratiques, soit par la fondation des biens éthiques par des

<sup>86</sup> Hua XXVIII, Beilage I, p. 154. Et aussi : E. Husserl, Ms. A VI 30 /230b.

<sup>87</sup> E. Husserl, Ms A VI 30 140a. Les valeurs instrumentales peuvent elles aussi parfois être appelées pures. Mais dans de tels cas, elles doivent leur pureté à des valeurs intrinsèques pures auxquelles elles sont soumises dans un rapport *nécessaire* de moyen-fin. E. Husserl, Ms A VI 30 /145a.

<sup>88</sup> E. Husserl, Ms A VI 30 /144b.

<sup>89</sup> E. Husserl, Ms A VI 30 /141a.

<sup>90</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II /38b : « Une chose est de valeur en vertu de sa belle forme, une maison est de valeur en vertu de sa belle façade etc. La valeur de la chose peut être déterminée par tel ou tel moment de l'apparition, par les moments perceptifs auxquels s'attache en soi valorisation de beauté [*Schönheitswertung*]. Ces moments excitent immédiatement agrément, ils sont immédiatement et par eux-mêmes beaux [*Die Momente gefallen unmittelbar, sie sind unmittelbar und durch ihr eigenes Wesen schön*] » (Nous traduisons). Voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 8 I /49a et Edmund Husserl, *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie*, (désormais Hua XXX), éd. Ursula Panzer, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, §65c, p. 295.

<sup>91</sup> Dans une valorisation esthétique de quelque chose comme beau, la « valeur de beau » (*Schönwert*) est donnée en personne. C'est une « auto-donation originale » (*originale Selbstgegebenheit*) de la valeur. E. Husserl, Ms A VI 30 /140a.

<sup>92</sup> E. Husserl, Ms A VI 30 /140a.

<sup>93</sup> « Les grandes figures de la beauté morale [*die moralische Schönheit*] agissent sur nous avec(?) une force éminente. [...] L'héroïsme éthique nous emplit de frissons d'émerveillement ; le héros éthique est à nos yeux un Saint. [...] Ce n'est pas une morale scientifique abstraite qui est ici à l'œuvre ; c'est intuition morale [*die moralische Intuition*] qui est éveillée en nous. Nous le sentons, nous le voyons : cela est grand et beau... ». Hua XXVIII, Nr. 2a, p. 387 (trad. fr. P. Ducat et C. Lobo, dans *Annales de phénoménologie*, 2005 p. 192)

<sup>94</sup> « Le discernement scientifique » comme « ce qui est purement beau » excite une joie. E. Husserl, Ms A VI 30/141b. Dans le même sens, on pourrait aussi parler de la beauté d'une démonstration mathématique. Cf. Hua XXVIII, §4b, p. 259 (trad. fr. p. 341). À ce propos voir aussi : E. Husserl, Ms A VI 30/ 192a.

biens axiologiques. En atteste tout particulièrement la traduction plus appropriée du mot allemand : *ceux qui sont dignes d'être désirés*<sup>95</sup>. Si une chose est digne d'être désirée comme un bien pratique, c'est parce qu'elle est valorisée comme *bonne*. Toute valeur au sens strict du terme, à savoir qui se donne par voie de sentiment, se laisse ainsi convertir en valeur pratique à réaliser par la volonté. La transposition des biens axiologiques dans le domaine éthique ouvre un horizon de finalité issu des rapports moyen-fin, ces derniers accordant une valeur instrumentale à tout ce qui nous rapproche des buts finaux porteurs de valeur en soi. Par exemple, si ce qui est moralement digne d'être désiré est ce qui est moralement bon, il faut choisir des moyens propres à sa réalisation. Mais quant au bien moral lui-même, il doit à son tour être donné immédiatement comme une beauté morale sur le mode de l'évidence au point qu'il n'est pas seulement approuvé, mais aussi intuitionné comme le « corrélât axiologique » d'une émotion *rationnelle*, donc comme celui qui est *digne* d'approbation (*Billigung*) et de joie (*Freude*) en vertu de sa justesse<sup>96</sup>. Grâce à cette évidence affective, on décèle que la valeur de bien (*Gutwert*) existentielle appartenant à une chose (disons A) est rendue légitime par la valeur de beauté (*Schönwert*) non existentielle de A<sup>97</sup>. Chaque beauté étant également un bien, à condition qu'il existe, on est en droit de dire qu'il est bon pour A d'exister si et seulement si A est préalablement beau<sup>98</sup>.

Quoique la valorisation (*Werten*), comme le souligne Husserl, ne s'étend pas jusqu'à inclure l'acte de désirer et l'acte de vouloir<sup>99</sup>, un objet est quand même dit posséder une valeur pratique s'il est capable de réaliser un désir<sup>100</sup>. Selon Husserl, les

<sup>95</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. (désormais Hua XVIII), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1975, § 14, pp. 53-59, (trad. fr. A.L. Kelkel et E. Scherer, *Recherches Logiques. Tome Premier. Prologomènes à la logique pure*, Paris : PUF, 1994, pp. 43-50.)

<sup>96</sup> Hua XXVIII, §10, p. 74 (trad. fr. p.154). Cf. *Ibid.*, Nr. 2c, p. 397 (trad. fr. p. 202) : « Semble être bon ce qui est le contenu d'un acte d'approbation juste [*richtig*], tout comme est vrai ce qui est le contenu d'un acte de connaître correcte [*richtig*]. De même qu'on parle de la justesse des jugements en référence à des cas dans lesquels nous faisons l'épreuve [*erleben*] de cette justesse et intuitionnons la vérité, de même on pourrait, pour les valorisations, parler de justesse en référence à des cas où nous faisons l'épreuve de la justesse de la valorisation, où nous intuitionnons que la valeur a une validité objective » (Traduction légèrement modifiée).

<sup>97</sup> *Ibid.*, Beilage I, p. 154.

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*, §5c, p. 47 (trad. fr. p.122) : « ...[C]haque objet beau est en même temps un objet bon; c'est dire que ce qui, dans une valorisation esthétique rationnelle, s'atteste comme beau doit aussi, dans une valorisation existentielle rationnelle, nécessairement s'attester comme bon » (Traduction légèrement modifiée). Et aussi *Ibid.*, §10, p. 74 (trad. fr. p. 154). Le bien est à son tour ce qui est légitimement désirable. Cf. *Ibid.*, §5c, p. 48 (trad. fr. p. 123).

<sup>99</sup> *Ibid.*, §10, p. 154.

<sup>100</sup> E. Husserl, Ms A VI 30 /141a.

valeurs de désir sont dérivées et relatives, désignant généralement toute sorte de valeur pratique liée à l'utilité des objets : « dans la mesure où des objets dans leurs genres servent normalement aux hommes (empiriquement) pour le contentement de leurs "besoins" », ils ont une valeur de désir<sup>101</sup>. De telles valeurs se caractérisent par leur *empiricité*, par opposition à la *pureté* des valeurs de beauté<sup>102</sup>.

Comme nous l'avons dit plus haut, par l'appréhension pratique des valeurs non pratiques se fait jour dans la vie quotidienne une finalité nous dotant d'un intérêt *normatif* et nous assignant des devoirs à accomplir. Prenons l'exemple de l'hédonisme. Dans le cadre de la transformation normative mentionnée, il est bel et bien possible qu'un hédoniste se considère être soumis à un devoir hédonique s'appuyant sur la valorisation du plaisir comme bien ultime. Mais que peut être la norme fondamentale (*Grundnorm*) de l'hédonisme qui servirait de critère à différencier le bien, le meilleur, et le mieux parmi de multiples plaisirs et qui par là même amènerait à en préférer le mieux et à le poursuivre comme un but ultime<sup>103</sup> ? Husserl précise que si nous étions hédoniques, alors, de deux plaisirs, ce serait le plus intense, et encore celui qui dure le plus longtemps, qui serait le meilleur. Il semble donc que ce qui est décisif pour une éthique normative avancée par un hédoniste serait le grade de *l'intensité* et la longueur de la *durée*. Le devoir hédonique se formulerait de la sorte comme suit : « On *doit* préférer le plaisir le plus intense et qui dure le plus longtemps »<sup>104</sup>. Pourtant, d'après Husserl « c'est l'évidence qui appréhende ce qui est bien et mal, meilleur et pire »<sup>105</sup>, et d'un point de vue moral, l'hédonisme ne requiert en rien qu'on effectue une telle valorisation objective universelle sur le mode de l'évidence. Ce qui fait que la valeur hédonique n'est rien d'autre qu'une valeur apparente<sup>106</sup>.

---

<sup>101</sup> E. Husserl, Ms A VI 30 /141a.

<sup>102</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30 /142a.

<sup>103</sup> Hua XVIII, §14, p. 58 (trad. fr. p. 49)

<sup>104</sup> *Ibid.*, §14, p. 57 (trad. fr. p. 48)

<sup>105</sup> Hua XXVIII, Nr. 2a, p. 386 (trad. fr. p. 190)

<sup>106</sup> *Ibid.*, Nr. 2c, p. 400 (trad. fr. p. 206) : « Un être qui est inapte à la valorisation évidente [...] ne peut être motivé par la beauté et la laideur, il ne peut pas se fixer pour but un *kalon*, il ne peut pas préférer le *kalon* en tant que tel à un simple *hédu* en tant que tel... » (Traduction légèrement modifiée).

## CHAPITRE II

### Carl Stumpf : penseur de la sensorialité.

#### 2.1. Introduction générale à la pensée de Stumpf

Comme nous l'avons déjà évoqué au début du premier chapitre, nous prendrons pour fil conducteur le débat entre Brentano et Stumpf autour du statut des sentiments sensoriels pour mieux pénétrer dans la structure de la conscience affective telle que Husserl la conçoit. Mais avant d'entrer dans les détails de ce débat, il faut examiner comment Brentano et Stumpf abordent la conscience et plus spécifiquement la conscience propre aux sentiments. Dans ce qui suit, notre étude se focalisera d'abord sur Carl Stumpf, en tachant non seulement d'exposer les grandes lignes de sa pensée, mais aussi d'établir l'éclaircissement de sa position face à la problématique que nous venons de présenter dans le premier chapitre, sans pour autant rapporter cette position à celle de Brentano.

Stumpf exprime ses pensées sur les sentiments dans un livre paru en 1928 qui s'intitule « Sentiment et sensations de sentiment » (*Gefühl und Gefühlsempfindungen*) et qui met ensemble, avec l'addition d'une préface, trois articles déjà publiés : i- « Sur le concept d'émotion » (*Über den Begriff der Gemütsbewegung*, 1899) ; ii- « Sur des sensations de sentiment » (*Über Gefühlsempfindungen*, 1907) ; iii- « Apologie en faveur des sensations de sentiment » (*Apologie der Gefühlsempfindungen*, 1916)<sup>107</sup>.

Stumpf scinde les sciences en deux sortes ; 1- les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) parmi lesquelles la physique occupe une place privilégiée, et 2- les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) qui se règlent sur le modèle de la psychologie<sup>108</sup>. Cette scission est en fait enracinée dans la distinction principale entre les phénomènes (*Erscheinungen*) et les fonctions psychiques. Bien que la physique ne se préoccupe pas directement des phénomènes, les objets de la physique méritent leur titre pour autant qu'ils soient inférés des phénomènes. La psychologie est à son tour la science décisive qui étudie exclusivement les fonctions psychiques. Outre la division générique des sciences, Stumpf parle de disciplines *neutres* qui se départagent à

---

<sup>107</sup> Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, (désormais GG) Leipzig : Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1928.

<sup>108</sup> Carl Stumpf, *Zur Einteilung der Wissenschaften*, (désormais EW) Berlin : Verlag der königlichen preussen Akademie der Wissenschaften, 1906, p. 10.

nouveau en deux. D'un côté, il y a des disciplines qu'il appelle les « pré-sciences » (*Vorwissenschaften*) formant un groupe à trois membres : i- la phénoménologie ; ii- l'eidologie et iii- la théorie des relations<sup>109</sup>. Elles servent de propédeutique pour les sciences particulières. D'autre part, Stumpf pense qu'à titre de post-science (*Nachwissenschaft*), la métaphysique, elle aussi, est une discipline neutre<sup>110</sup>.

La phénoménologie, telle que comprise par Stumpf, est une recherche sur des lois de structure immanentes aux phénomènes. Ces lois de structure sont des légalités phénoménales aptes à une description *méréologique* qui traite des relations entre la partie et le tout, *et ce sans que des légalités causales entrent en ligne de compte*. Les corrélats de la perception externe ne sont pas des objets hypostasiés comme existants indépendamment de nous, mais les contenus absolus (*absolute Inhalte*) ainsi que leurs relations (*Verhältnisse*) les uns avec les autres. Ce sont les données livrées par les différentes modalités sensorielles<sup>111</sup>. Par voie de conséquence, Stumpf compte les relations par ex. entre les données auditives qui s'ordonnent successivement (la mélodie comme une figure auditive) aussi bien que les relations entre les données visuelles qui s'ordonnent simultanément (la forme comme une figure spatiale) parmi des phénomènes *immédiatement donnés*<sup>112</sup>. Sur ce point, Stumpf s'accorde dans une large mesure avec Ernst Mach, alors même que le monisme neutre préconisé par ce dernier lui paraît intenable. Car c'est Mach qui, dans son ouvrage *L'Analyse des sensations*, a défendu pour la première fois qu'on perçoit immédiatement deux sortes de figures qu'il désigne comme formes temporelle (*Zeitgestalt*) et spatiale (*Raumgestalt*). Pour Mach, la donation de la forme vient en premier et précède les sensations élémentaires. Atteintes par une analyse dissolvant un tout en ses parties atomiques, les sensations à la fois composent et présupposent l'expérience de forme<sup>113</sup>. Cela dit, Stumpf ne cesse pas de souligner que ce sont non seulement les relations, mais aussi les données absolues reliées dans ces relations qui sont et doivent être vécues : « aucun ordre ou aucune relation n'existe sans qu'un contenu positif absolu les sous-tende et fasse en sorte que quelque chose puisse être ordonné de cette façon

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 27-42.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 42-44.

<sup>111</sup> Carl Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, (désormais EPF) Verlag der königlichen preussen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1906a, p. 22 . Cf. GG., p. 93.

<sup>112</sup> EPF, p. 23.

<sup>113</sup> Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Neunte Auflage, Jena :Verlag von Gustav Fischer, 1922, p. 84, 160, 203 et 232.

»<sup>114</sup>. La critique percutante de Stumpf contre la théorie de la forme élaborée par ses élèves, Wolfgang Köhler, Kurt Koffka et Kurt Lewin, réside précisément dans ce point ; les théoriciens de la forme se comportent comme si seules les formes expérientielles, et non la multiplicité sensorielle sous-jacente, pouvaient être données dans la perception<sup>115</sup>.

Comme on l'a vu, la phénoménologie s'intéresse à découvrir les lois structurelles propres aux phénomènes, ces derniers fournissant en retour le matériau (*das Material*) pour les fonctions psychiques. Quant aux fonctions psychiques qui font inséparablement un avec les phénomènes, on a également noté qu'elles étaient étudiées par la psychologie. Pour ce faire, la psychologie part de la perception interne des fonctions psychiques<sup>116</sup>. À la différence de son maître, Stumpf n'a pas recours à l'adjectif « intentionnel » pour caractériser la directionnalité des actes psychiques ou l'immanence des objets à ceux-ci. Il préfère bien plutôt distinguer deux moments indissociables de la conscience que sont les *phénomènes* et les *fonctions*.

Une autre discipline neutre d'une grande importance c'est l'eidologie qui étudie les formations (*Gebilde*)<sup>117</sup>. Les formations sont corrélatives des opérations logiques effectuées sur les phénomènes, opérations qui surajoutent à ces derniers « un plus » (*ein Plus*)<sup>118</sup> : l'acte de mettre en ensemble a pour corrélat l'agrégat (*Inbegriff*). En un sens général, à tout acte de jugement correspond un état de choses (*Sachverhalt*) dont la pensée conceptuelle forme un cas spécifique sous le titre de contenu conceptuel (*Begriffsinhalt*). Enfin, toute fonction émotive qui se fonde sur les fonctions cognitives est corrélée à une valeur (*Wert*)<sup>119</sup>. Même s'il est vrai que les phénomènes et les

---

<sup>114</sup> Stumpf, Carl, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, (désormais PUR), Leipzig: S. Hirzel, 1873, p. 15. Voir aussi : Stumpf, Carl, *Tonpsychologie* Bd. I, Leipzig : Hirzel, 1883, p. 13.

<sup>115</sup> Carl Stumpf, *Erkenntnislehre*, Vol. 1, (désormais E), Leipzig : Johann Ambrosius Barth, 1939/1940, p. 242 : « Dans les exposés des théoriciens de la forme, c'est comme s'il n'y avait absolument aucun son et aucune couleur, plus rien d'absolu dans nos perceptions sensorielles, mais uniquement des formes. Celles-ci apparaissent elles-mêmes comme le seul donné originaire dont les sons, les couleurs et tout ce que nous appelons phénomènes ne se détacheraient qu'au moyen de l'abstraction ». (Traduction légèrement modifiée), le passage est cité et traduit par Denis Fisette. Denis Fisette, « La philosophie de Carl Stumpf. Ses origines et sa postérité », dans *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, Paris : Vrin, 2006, p. 102-103.

<sup>116</sup> Carl Stumpf, « Selbstdarstellung », dans *Philosophie der Gegenwart*, dir. Raymund Schmidt, (désormais S) Leipzig : Felix Meiner, 1924, p. 39.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>118</sup> EPF, p. 24-25.

<sup>119</sup> Stumpf sépare les valeurs passives des valeurs actives. Cf. S, p. 48 Les premières sont reliées aux sentiments passifs (aux actes émotifs) et en sont corrélatives en tant que contenus de sentiment (*Gefühlsinhalte*), tandis que les dernières constituent les contenus de volonté (*Willensinhalte*) intentionnés par les actes conatifs. Les actes conatifs (les volitions) tombent sous la classe de « sentiment actif » au sens que lui donne Stumpf. Cf. EW, p. 9.

fonctions se nouent fermement les uns aux autres, il est pourtant aussi vrai que le champ sensoriel consiste en des structures autonomes au sens où celles-ci n'ont pas besoin d'intervention des fonctions psychiques pour qu'elles apparaissent telles qu'elles, c'est-à-dire que l'apparition des structures phénoménales a préséance sur l'acte de conscience qui les remarque. C'est l'une des thèses principales de Stumpf : *Les phénomènes et les relations entre les phénomènes ont de structures immanentes au matériau sensoriel, n'étant nullement tributaires des fonctions psychiques*. Mais les formations manquent d'une pareille autonomie, parce qu'elles entretiennent un double rapport de dépendance avec les phénomènes et les fonctions, tout en leur étant irréductibles. Selon Stumpf, on prend conscience des formations comme un *troisième* composant supplémentaire de l'expérience (*das Drittes*)<sup>120</sup>.

Dans la méréologie stumpfienne, il y a une distinction de droit entre deux types de contenu : i- les contenus indépendants (*selbständige Inhalte*) ; ii- les contenus partiels (*Teilinhalte*). Par exemple, l'espace et la qualité sensorielle, du fait qu'ils constituent toujours un tout indivisible, sont considérés comme contenus partiels appartenant à une seule unité phénoménale : on ne peut pas « représenter l'espace sans qualité, c'est-à-dire sans couleur, si on parle du sens de la vue, ou sans sensations tactiles, si on prend en compte le sens du toucher »<sup>121</sup>. En d'autres mots, l'espace et la qualité sont des contenus partiels d'une seule et même représentation qui se donne en bloc, ce qui revient à dire que ces contenus s'impliquent l'un l'autre d'après une nécessité de nature<sup>122</sup>. Contrairement aux contenus indépendants qui sont représentables séparément, les contenus partiels sont des *abstracta* détachés d'un *concretum* et dont la représentation séparée est impossible<sup>123</sup>. Tout comme l'espace et la qualité sensorielle, le son et l'intensité sont également les contenus partiels d'un tout unitaire. À titre de parties dépendantes et, selon une autre désignation de Stumpf, « attributives » d'une totalité phénoménale, les contenus partiels se trouvent recouverts par la perception plénière initiale, même en l'absence de toute attention de

---

<sup>120</sup> EPF, p. 29.

<sup>121</sup> PUR, p. 19.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 22 et 109: « Nous répartissons en deux classes principales les contenus, au regard de leur être-représenté-ensemble, selon le point de vue de leur entr'appartenance: contenus indépendants [*selbständige Inhalte*] et partiels [*Teilinhalte*], et donnons pour définition et critère de cette distinction qu'on a affaire à des contenus indépendants quand les éléments d'un complexe de représentations peuvent aussi d'après leur nature être représentés séparément, à des contenus partiels quand ce n'est pas le cas. » Le passage est cité et traduit par Dominique Pradelle. Dominique Pradelle, *L'Archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 130. Cf. E, p. 23.

type abstractif qui vise à les faire saillants à l'état isolé devant la conscience. Il faut néanmoins noter que la validité de la relation méréologique de tout-partie qui rapporte multiples parties attributives à un et même *concretum* perçu se restreint à la sphère de phénomènes. C'est dire que, dans la perspective ordinaire qu'on adopte au quotidien, la question de savoir si le *concretum* dont il s'agit ici correspond à notre expérience naturelle d'une chose concrète demeure une question ouverte.

De toute façon, l'idée rectrice qui nous donnerait la clé pour comprendre les analyses de Stumpf se résume comme suit : chacune des modalités sensorielles, compte tenu de son contenu spécifique, se caractérise par certains attributs qui lui sont exclusifs, ou partagés avec d'autres modalités sensorielles. Par exemple, l'extension (*Ausdehnung*) est considérée comme le type le plus primitif de spatialité (*Räumlichkeit*) commun à tous les sens, fût-ce chacun à sa manière différente. D'après Stumpf du *Raumbuch*, il en ressort que l'espace est un « sensible commun » (*aistheton koinon*)<sup>124</sup>. À un autre endroit, il fait valoir que l'hypothèse selon laquelle les espaces tactile et visuel, au lieu d'être deux manières d'accéder au même espace, sont entièrement différents est indémontrable<sup>125</sup>. À notre sens, il semble pourtant que deux problèmes se mêlent ici. D'un côté, il s'agit de s'interroger pour savoir si l'extension est vraiment un attribut commun à toute modalité sensorielle, ce qui est une question difficile dont la réponse n'est pas évidente. Il faut admettre que la façon dont Stumpf tente de résoudre ce problème est loin d'être concluant. De l'autre, il s'agit de savoir si, une fois admise l'appartenance d'une sorte de spatialité à chaque sens, cela peut servir à confirmer l'opinion qu'à travers les modalités sensorielles se manifeste le même espace. Il est indéniable que ce deuxième problème lui aussi nous met dans un grand embarras.

En vue de mettre en relief l'aspect problématique de la conception stumpfienne de l'espace comme un « sensible commun », posons la question suivante : comment entendre la présumée spatialité du sens de l'ouïe ? Dans ses écrits sur la psychologie du son, Stumpf semble enclin à penser que la voluminosité sonore est liée à la grandeur spatiale du son. Il tient également pour possible que le son soit localisable non seulement dans le corps de l'auditeur, mais aussi dans l'environnement externe à lui. De ce point de vue, les données auditives manifestent dans l'audition biaurale une double spatialité : 1- la spatialité des vibrations causées par les ondes sonores arrivant

---

<sup>124</sup> PUR, p. 301.

<sup>125</sup> EPF, p. 13.

à nos oreilles ; que ces vibrations soient localisées aux oreilles droite et gauche avec une différence interaurale d'intensité, chaque oreille étant différemment affectée par le son, cela peut, bien sûr, nous donner l'occasion de repérer *indirectement* la position spatiale de la source sonore. Mais le repérage de ce genre de point source d'où se propagent les données auditives dans le milieu de l'auditeur a lieu de telle manière qu'il est par principe toujours sujet à l'erreur et corrigible par les nouvelles déterminations présomptives. Par exemple, si l'intensité du son se laisse localiser de façon plus précise à l'oreille gauche, cela veut dire que le son vient *probablement* de la gauche. 2- Le deuxième type de spatialité repose sur le parallèle entre la hauteur des sons et la grandeur des volumes. Conformément à cette idée, le volume des sons graves est estimé plus large que celui des sons aigus ; inversement, le volume des sons aigus est jugé plus étroit que celui des sons graves<sup>126</sup>.

Toutefois, comme le remarque Titchener, lorsqu'on parle de la « grandeur » aussi bien que de la « hauteur » du son, l'usage du langage ne s'appuie que sur des métaphores. Aux yeux de Titchener, la voluminosité sonore doit être comprise comme un phénomène relevant bien plutôt de la qualité auditive<sup>127</sup>. Selon lui, il est impossible de compter l'extension parmi des attributs appartenant à l'essence des données auditives et cela non pas seulement parce qu'aux sons ne correspondent dans l'environnement aucune position nette déterminable par le seul sens de l'ouïe, à savoir sans que vienne en aide la contribution des autres sens ; mais aussi parce que les sons manquent d'une localisation corporelle. Titchener en conclut que, contrairement à ce que croit Stumpf, la localisation spatiale n'est valable que pour certaines modalités sensorielles<sup>128</sup>. Ceci équivaut à dire que l'espace n'est en rien un *aistheton koinon*. D'ailleurs, Titchener admet qu'il existe quelques attributs communs aux contenus sensoriels de toute sorte et que, « l'extension » laissée de côté, Stumpf réussit à en faire correctement une liste, dans laquelle on trouve avant tout ces trois attributs principaux : i- l'intensité (*Intensität*) ; ii- la qualité (*Qualität*) ; iii- la durée (*Dauer*)<sup>129</sup>.

Loin que le principe de la primauté du tout sur ses parties s'applique uniquement aux phénomènes *sentis*, on peut l'observer dans tous les phénomènes *perçus*, la sphère de perception incluant tant les représentations que les sensations. Les

---

<sup>126</sup> S, p. 43.

<sup>127</sup> Edward B. Titchener, *Lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention*, New York : The Macmillan Company, 1908, p. 13.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>129</sup> S, p. 41; Edward B. Titchener, *Lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention*, *op.cit.*, p. 9.

phénomènes ne se limitent donc pas aux contenus actuellement sentis, ils comprennent aussi ceux qui sont remémorés et imaginés. En outre, dans la sphère de la perception, on est témoin de l'exercice d'une opération cognitive. Tel est l'acte judicatif, appelé par Stumpf « interprétation » (*Deutung*) ou « appréhension » (*Auffassung*), qui contribue à la perception, dans la mesure où celui-ci s'opère sur les phénomènes en leur prêtant une signification<sup>130</sup>. Dans des conditions normales, la perception se trouve enrichie par un caractère sémantique dû à cette activité intellectuelle sur laquelle est souvent basée une seconde activité émotionnelle. Le principe de la primauté du tout sur les parties vaut *mutatis mutandis* aussi bien pour les *aistheta idia*, les *phantasmata idia* et leurs relations que pour les *aistheta kata symbebekos* et les *phantasmata kata symbebekos*. À partir du moment où le 'plus', à savoir les suppléments sémantique et évaluatif qui sont rendus manifeste par les actes cognitifs et émotifs entrent en ligne de compte dans l'analyse, la portée des descriptions relatives à l'expérience dépasse les cadres de la phénoménologie et nécessite l'intervention d'une autre discipline qu'est « l'eidologie »<sup>131</sup>. Pour trancher la question de savoir comment l'acte de remarquer (*Bemerken*) peut, en tant que fonction psychique oscillant sans discontinuité entre l'avant-plan et l'arrière-plan du champ total expérientiel, passer des perceptions aux aperceptions, Stumpf renvoie à cette triple structure : i- les contenus de sens (*Sinnesinhalte*) ; ii- les contenus de représentation (*Vorstellungsinhalte*) ; et iii- la signification (*Bedeutung*). Ce n'est qu'un secteur des phénomènes, à savoir l'avant-plan du champ total qui est *aperçu* par l'acte de remarquer, tandis que la totalité des phénomènes, y compris les phénomènes qui sont à l'arrière-plan, doit être déjà donnée indépendamment d'un tel acte d'attention et de façon préalable à l'aperception<sup>132</sup>.

Bien que Stumpf assimile la conscience à l'acte de remarquer, ceci a été contrebalancé par une redéfinition de l'absence de l'acte de remarquer comme le plus bas degré de la conscience<sup>133</sup>. L'aperception requiert qu'un divers des phénomènes

---

<sup>130</sup> GG, p. 5. Il est à noter qu'Edmund Husserl emploie exactement les mêmes termes dans sa phénoménologie, mais pas précisément dans le même sens. Comme il l'a lui-même reconnu dans *Espace et Chose*, Husserl les emprunte à Stumpf. Cf. E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (désormais Hua XVI), éd. Ulrich Claesges, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, §15, p. 49 (trad. fr. J-F. Lavigne, *Chose et espace. Leçons de 1907*. Paris : PUF, 1989, p. 72). Aux yeux de Stumpf, l'appréhension/interprétation est un acte élémentaire de jugement, tandis que pour Husserl l'appréhension précède toute activité intellectuelle de type judicatif. Lorsqu'on mesure l'importance de cette différence qui sépare Stumpf de Husserl, il faut également en avoir une autre à l'esprit : à la différence de Husserl, Stumpf croit que les jugements élémentaires n'ont pas de structure propositionnelle.

<sup>131</sup> EW, p. 7.

<sup>132</sup> EPF, p. 16.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 18.

soit interprété/appréhendé de manière à avoir une certaine signification. Comme ce divers doit inclure tant les sensations que les représentations, c'est leur *co-perception* selon la même signification qui rend possible l'aperception. Aux contenus de sensation qui établissent un matériau sensoriel pour les interprétations/appréhensions, Stumpf donne le nom de « phénomènes de premier ordre ». Avec ceux-ci sont co-perçus les contenus de représentation sur les modes du souvenir et de l'imagination. Ces derniers sont appelés « phénomènes de deuxième ordre »<sup>134</sup>.

## 2.2. Classification des sentiments

Après la présentation brève ci-dessus de la pensée stumpfienne, passons maintenant à ses analyses consacrées aux sentiments. Le point de départ de ces analyses consiste à opérer une scission entre deux espèces principales de sentiment (*Gefühl*). Tout se passe comme si le sentiment était un genre. Ensuite, les deux espèces en question se subdivisent en sous-espèces. Comme on l'a mentionné précédemment, suivant cette classification, les sous-classes tombant sous la catégorie de « sentiment » exhibent une hétérogénéité profonde, car les sentiments englobent à la fois certains contenus sensoriels et les actes émotifs. La première distinction importante est celle qui sépare les sentiments passifs (*die passiven Gefühle*) des sentiments actifs (*die aktiven Gefühle*)<sup>135</sup>. En inversant l'ordre de priorité, on s'attardera d'abord sur les sentiments actifs, dont la distribution est la plus simple.

En pensant, dans le sillage de Brentano, que les actes conatifs-désidératifs (les désirs ; *Begehrungen*) constituent ensemble l'une des deux sous-classes principales (*Unterklassen*) appartenant au genre le plus général (*Hauptgattung*) de « sentiment », Stumpf les désigne sous l'appellation de « sentiments actifs ». Ceux-ci se départagent à nouveau en deux groupes : 1- les pulsions (*Triebe*) ; 2- les actes du vouloir (*Willensakte*). Les pulsions ne peuvent pas être originaires, puisqu'elles se fondent sur un type de sentiment passif, à savoir sur les sentiments phénoménaux (*Erscheinungsgefühle*). Ces derniers sont la condition préalable requise pour qu'on puisse avoir des pulsions. Il y a deux sortes opposées de pulsion : i- le penchant (*Neigung*) ; par ex. les pulsions de soif et de faim, la pulsion sexuelle, etc. ; ii-

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, p.15-16; Cf. S, p. 45.

<sup>135</sup> GG, p. IX.

l'aversion (*Abneigung*) ; par ex. : dégoût, répugnance, etc.<sup>136</sup>. Quant aux actes du vouloir, ils exigent que les phénomènes soient déjà objectivés par une activité intellectuelle et portent par là un plus sémantique-conceptuel. Comme on le verra plus loin, les émotions (*Gemütsbewegungen*) entretiennent un rapport nécessaire avec les contenus de jugement en fonction des trois modes temporels – c'est-à-dire du passé, du présent et du futur – de l'étant (*Seiendes*). De la sorte, celles-ci annexent aux contenus de jugement les contenus de sentiment à titre de valeurs passives dévoilées par les émotions. Pour autant qu'un acte du vouloir s'expose à l'influence d'une telle valeur passive, celui-ci prend une direction selon que ladite valeur est positive ou négative. Autrement dit, tout comme la pulsion, la volonté correspond toujours à un mode de conscience *fondé* et *non originaire*<sup>137</sup>. Du reste, il est facile de voir que les actes du vouloir ne manquent pas de polarité. Stumpf distingue donc deux types de volonté : i- le vouloir positif qui, en fixant une chose à atteindre, nous engage dans l'action de quête en conformité avec la cible ; ii- le vouloir négatif qui, en déterminant une chose à éviter, nous engage dans l'action de fuite en accord avec cette détermination négative. Le repérage des buts positifs et négatifs sur le fondement des valeurs passives a deux conditions fondamentales : 1- la réalisation de ces buts doit être à notre portée ; 2- il faut qu'il *vaille* la peine de les réaliser<sup>138</sup>. À en croire Stumpf, la finalité amenée à l'expérience par les buts positifs et négatifs se fait l'écho des contenus normatifs de la volonté (des valeurs actives) qui se trouvent superposés aux contenus de sentiment (aux valeurs passives). C'est précisément l'ouverture de cette dimension normative dans l'expérience qui assure le passage de l'étant au devant-être (*Seinsollend*)<sup>139</sup>.

Les sentiments passifs sur lesquels sont basés les sentiments actifs se divisent à leur tour en deux sous-classes : i- les sentiments élémentaires (*Elementargefühle*) ; ceux-ci sont dénués de l'intentionnalité au sens où ils sont conscients sans parvenir à être le foyer de l'attention ; ii- les émotions intentionnelles (*Gemütsbewegungen*)<sup>140</sup>. Même s'il est vrai que Stumpf ne recourt jamais explicitement au terme d'intentionnalité, il retient que la « possession d'un objet » est une « condition immanente » (*immanente Bedingung*) pour toute fonction psychique (*eo ipso* pour les

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. XV.

<sup>137</sup> *Ibidem*. Voir aussi: S, p. 47.

<sup>138</sup> GG, p. XV; Voir aussi: S, p. 47 et EW, p. 83.

<sup>139</sup> GG, p. 10.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. IX.

actes émotifs) dont la tâche est d'appliquer une opération cognitive ou affective sur les phénomènes<sup>141</sup>. Une nouvelle distinction fait surface encore une fois à l'intérieur de la sous-classe « sentiments élémentaires » : 1- les sentiments phénoménaux (*Erscheinungsgefühle*) ; 2- les sentiments fonctionnels (*Funktionsgefühle*). Dans les textes de Stumpf, l'expression « sentiments phénoménaux » est employée de façon interchangeable tantôt avec celle de « sentiments sensoriels » (*Sinnliche Gefühle*), tantôt avec celle de « sensations de sentiment » (*Gefühlsempfindungen*)<sup>142</sup> :

Nous ressemblons sous le titre de « sentiments sensoriels » en premier lieu les douleurs purement corporelles (c'est-à-dire celles qui apparaissent sans participation intégrante des fonctions intellectuelles), qu'elles provienne de l'extérieur ou de l'intérieur de l'organisme ; en deuxième lieu, le sentiment corporel du bien-être dans ses formes générales et plus particulières, ces dernières incluant le composant plaisant du chatouillement, le sentiment engendré par la démangeaison et les sentiments sexuels ; en troisième lieu, l'aise et la gêne qui se trouvent attachées aux sensations de tous les (ou la plupart des) sens « spécifiques »...<sup>143</sup>

Il convient d'indiquer que les sentiments sensoriels eux aussi sont différenciables en deux groupes, non pas cependant eu égard à leurs sous-espèces, mais en fonction de leur *aptitude à être isolé* : i- certains d'entre eux se font ressentir *isolément* à tel point qu'il est facile de les séparer clairement des autres modalités sensorielles. Tels sont les douleurs et les plaisirs corporels variés, par ex. les douleurs provenant des migraines, des dents gâtées, de la peau et de l'estomac, le plaisir de l'orgasme, etc. ii- Stumpf considère comme faisant partie d'un deuxième groupe les sensations concomitantes (*Mitempfindungen*) excitées conjointement (*mit-erregt*) avec les autres données de sens et qui, de ce fait, n'en sont pas isolables. Celles-ci sont scindées à leur tour en deux types opposés : 1- l'aise et 2- la gêne purement sensorielles (*rein sinnliche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit*)<sup>144</sup>. Par exemple, l'aise ou la gêne excitée par des sons, des couleurs ou des saveurs.

Stumpf est d'avis que tous les sentiments phénoménaux élémentaires, soit les sensations de sentiment – qu'il nous soit permis de les isoler ou non –, établissent une *nouvelle espèce* de contenu sensoriel et c'est pour cette raison qu'ils appartiennent au versant non pas fonctionnel mais phénoménaux de l'expérience, pour le dire autrement,

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. XI.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 54 (Nous traduisons).

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 55.

non pas à la sphère des actes psychiques, mais à celle du matériau sensoriel. Puisque l'aise et la gêne sensorielles correspondent aux sentiments phénoménaux accompagnant les données empiriques livrées par les modalités sensorielles ordinaires, et ce de telle façon qu'elles y sont inextricablement liés, Stumpf en parle occasionnellement sous le titre d'« effets de sentiment » (*Gefühlswirkungen*)<sup>145</sup>. Que les douleurs corporelles telles que celles de l'estomac ou de la peau puissent être ressenties, comme toutes les sensations organiques, indépendamment de l'irritation quelconque du sens du toucher, dépose suffisamment en faveur du fait que celles-ci sont des contenus sensoriels à part entière<sup>146</sup>. Par contre, pour Stumpf, il y a aussi des bonnes raisons de penser qu'un effet de sentiment, pour prendre un exemple, l'aise excitée en nous par un son, bien qu'étant inséparable de la donation de ce son lui-même, est un contenu sensoriel distinct des données empiriques entrant dans un mélange (*Beimischung*) avec lui<sup>147</sup> : l'expérience auditive nous apprend que le même son dont la hauteur, le volume et le timbre restent identiques peut bel et bien exciter une fois l'aise, une autre fois la gêne. Enfin, il se peut qu'aucun effet de sentiment ne soit excité en nous<sup>148</sup>.

Plus généralement, cela veut dire que la valence positive qui semble attachée à une donnée sensorielle au début peut facilement se changer par la suite en valence négative, et que parfois la valence peut même complètement disparaître. Selon Stumpf, toutes ces variations du sentiment élémentaire accompagnant le même contenu n'ont rien à voir avec les fonctions psychiques et les attitudes mentales. Chaque fois qu'une sensation d'aise ou de gêne est excitée en nous, il s'agit alors uniquement d'une sensation multimodale plutôt que d'une sensation unimodale additionnée d'une attitude mentale venue de l'extérieur. En dernière analyse, ce que Stumpf veut avant tout souligner c'est que *l'effet de sentiment est autant sensoriel que les données empiriques par lesquelles il est excité*. Toutefois, même si, à la différence des contenus des sens inférieurs dont la localisation se fait sur et dans le corps, les contenus des sens supérieurs ont ceci de particulier qu'ils sont localisés dans l'environnement externe du sujet percevant, l'aise et la gêne accompagnant les contenus des sens supérieurs, soit les données visuelles et auditives (les couleurs et les tons, avec tous leurs attributs) doivent leur *sensorialité* non moins à une localisation corporelle possible. En ce sens,

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 116 et 126.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 133.

ils ressemblent aux sentiments sensoriels isolables qui s'entremêlent avec les contenus des sens inférieurs. Dès lors, il s'ensuit qu'aux yeux de Stumpf les sensations concomitantes de sentiment excitées conjointement avec les données visuelles et auditives possèdent tout autant un moment spatial. Il faut cependant prendre garde de ne pas confondre la spatialité propre à l'aise et à la gêne avec la spatialité des couleurs et des sons, car la première spatialité est celle du corps propre du sujet percevant, et non pas celle de l'environnement externe à celui-ci : l'aise ou la gêne excitée par un son se localise dans les oreilles, tandis que l'aise ou la gêne excitée par une couleur se localise dans les yeux<sup>149</sup>.

Afin d'éviter les malentendus que pourrait causer le constat que l'aise et la gêne sont purement et simplement sensorielles, Stumpf distingue trois niveaux de sentiment et comme on le verra plus tard, cette distinction tripartite fait de Stumpf un des précurseurs des analyses que mène Husserl sur les sentiments : 1- les *Sentiments sensoriels* : par ex. l'aise ou la gêne excitée par un son ou par un accord ; 2- les *Sentiments évaluatifs* : par ex. l'agrément (*Gefallen*) ou le désagrément (*Misfallen*) esthétique envers la composition musicale entendue où l'on dépasse le niveau du simple effet de sentiment. À ce deuxième niveau, la composition musicale fait l'objet d'une appréciation esthétique. 3- les *Affects* : une composition agréable ou désagréable, en sus d'être tenue esthétiquement pour bonne ou pour mauvaise, peut – mais pas toujours – déclencher un « ravissement » ou une « morosité » comme supplément<sup>150</sup>. Comme les deuxième et troisième niveaux sont classifiés par Stumpf sous la rubrique unitaire d'émotion (*Gemütsbewegung*), nous nous proposons ici de donner aux sentiments évaluatifs le nom d'« actes émotifs », aux affects celui de « réactions émotives » (*Gemütsaufregungen*)<sup>151</sup>.

On a déjà vu que le deuxième groupe de sentiments élémentaires porte le titre de « sentiments fonctionnels ». Les sentiments de ce type sont éveillés de façon tributaire de l'activité psychique. Quand la réalisation d'une activité est en quelque sorte entravée malgré l'effort qu'on produit de façon récurrente, cela éveille graduellement un sentiment négatif qui risque d'inhiber la progression de cette activité. En revanche, quand la réalisation de l'activité est parvenue à se réaliser sans obstacle, cela éveille un sentiment positif qui tend à prolonger l'activité concernée. Il semble

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p.104 et S, p. 53-54.

<sup>151</sup> GG, p. 2.

que Stumpf, à l'instar des plusieurs disciples de Brentano, se soit inspiré de la doctrine aristotélicienne du plaisir dans son exposé sur les sentiments élémentaires fonctionnels. Cette doctrine, rappelons-le brièvement, affirme qu'on prend plaisir à l'acte de voir plutôt qu'à ce qui est vu. Dans notre étude, nous laisserons de côté les sentiments fonctionnels, parce que pour Stumpf le plaisir et la douleur physiques doivent être envisagés comme exemples paradigmatiques des sentiments phénoménaux.

Dans des conditions normales, tous les phénomènes se trouvent intégrés avec des actes cognitifs, ce qui nous donne à penser que Stumpf se rallie possiblement à une version modérée du cognitivisme. Par le mot « cognitif » on comprend ici non seulement le trait caractéristique de toute activité intellectuelle à l'œuvre dans l'expérience, mais aussi, quoique d'une manière dérivée, celui de toute activité émotionnelle basée sur la première, et ce en dépit du fait que les actes émotifs sont en réalité irréductibles à leur base cognitive. Dans ce contexte, la notion de « pensée » dont Stumpf fait continument usage s'étend jusqu'à inclure toute sorte de formations (*Gebilde*) en tant que corrélats des opérations cognitives s'opérant sur les phénomènes, cela ouvrant d'emblée la voie au déploiement des valeurs par l'entremise des émotions survenant sur des opérations cognitives en question. S'il nous semble plus raisonnable de placer Stumpf dans la lignée des théoriciens cognitivistes du sentiment, la preuve en est à trouver dans la distinction présente dans ses œuvres entre le sensoriel (*sinnlich*) et le cognitif/spirituel (*geistig*).

Force est pourtant de constater que, dans une perspective contemporaine, le cognitivisme est ordinairement entendu comme une tentative de reconduire les émotions, voire tous les sentiments, uniquement à des croyances structurées à la manière des propositions, ou comme on le dit souvent, à des jugements à teneur propositionnelle. Cela tient en premier lieu à l'étroitesse de la notion de « pensée » dans les théories cognitivistes actuelles, en deuxième lieu à la négligence de la spécificité qualitative de tous les sentiments, y compris les émotions<sup>152</sup>. Or, ni Brentano ni Stumpf ne considèrent les jugements comme ayant essentiellement une structure propositionnelle.

Mais lorsque Stumpf indique que les contenus de jugement, soit les états de choses correspondant aux actes judicatifs se revêtent, dans le langage, d'une forme de

---

<sup>152</sup> Cf. John Deigh, « Cognitivism in the Theory of Emotions », dans *Ethics*, Vol. 104, No. 4, Juillet, 1994, pp. 824-854.

clause subordonnée (*dass-Satz*), ne présent-il pas par là la nature de pensée comme étant par essence propositionnelle<sup>153</sup> ? Bien évidemment, la réponse à cette question doit être négative, si l'on ne perd pas de vue la différence entre la pensée qui précède son articulation langagière, et celle qui est exprimée dans un énoncé. Aux yeux de Stumpf, il convient donc de parler plutôt de deux *variations*, à différents niveaux, d'un *invariant* identique.<sup>154</sup> Les pensées prélangagière et langagière illustrent ici, l'une différemment de l'autre, la même formation (*Gebilde*) reconnaissable. « Le jugement au sens élargi », tel que Stumpf le conçoit, s'entend alors à partir de deux stades judicatifs dont l'un est *non thématique*, l'autre *thématique*. Un seul et même contenu de jugement ou état de choses peut nous être présent comme invariant soit de façon implicite, soit de façon explicite<sup>155</sup>. Loin qu'une pensée se situe au-delà des variations par lesquelles elle se fait reconnaître, ce n'est, bien au contraire, qu'à travers celles-ci qu'elle peut arriver à être fixée. En diminuant ainsi les exigences en matière de possession d'une pensée, Stumpf est favorable à attribuer aux animaux des capacités cognitives. Car l'idée que certains animaux sont susceptibles de penser (porter un jugement) n'a vraiment de sens que dans la mesure où l'on accepte l'accessibilité prélangagière d'une pensée. Si la pensée d'un mammifère supérieur non humain est prise pour équivalente à celle d'un être humain adulte, c'est à condition qu'elles partagent le même état de choses<sup>156</sup>.

Il vaut la peine de mettre en exergue un autre point de divergence du cognitivisme modéré que nous avons attribué à Stumpf par rapport aux théories cognitivistes actuelles. Même si des émotions doivent au fond leur spécificité à leurs bases cognitives, c'est-à-dire aux activités intellectuelles et aux formations corrélatives, il serait faux de croire qu'un acte émotif ne consiste en rien d'autre qu'un acte judicatif. Bien que toutes les émotions présupposent pour fondement indispensable (*unentbehrliche Grundlage*) les opérations cognitives et leurs corrélats, ce qui est essentiel à l'expérience des émotions, c'est le surgissement d'un nouveau genre d'activité, à savoir celui de l'activité émotionnelle qui nous met en face d'une

---

<sup>153</sup> EPF, p. 29.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>155</sup> GG, p. XIII: « Ni la formulation langagière ni des concepts généraux ne sont absolument indispensables pour les jugements au sens large. Car un état de choses reconnu ou cru [*ein erkannter oder geglaubter Sachverhalt*] qu'on habillerait de façon langagière en forme de proposition et qu'on penserait à l'aide des concepts, peut apparaître à la conscience de manière non formulée [*unformuliert dem Bewusstsein vorschweben*] et devenir l'objet d'une émotion » (Nous traduisons).

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. XIII.

sorte de formation *sui generis* : la valeur. De tout cela on peut conclure que le cognitivisme modéré de Stumpf ne se résume pas à l'intellectualisme<sup>157</sup>.

Tournons à présent notre regard vers les émotions (*Gemütsbewegungen*) qui, comme nous l'avons indiqué, sont constitutives d'une des sous-classes des sentiments passifs. Elles trouvent leur fondement dans les fonctions psychiques accomplies par une conscience dont le caractère est d'être à *propos des* étants ou des états de choses, une conscience cognitive à teneur sémantique. En dépit des lacunes marquantes dans la précision des émotions, quelques indications de Stumpf laissent sous-entendre qu'à observer les émotions de plus près, il est possible d'y déceler deux différences. La première est une différence graduelle relative à la force émotionnelle : 1- les actes émotifs, 2- les réactions émotives. En revenant à l'exemple de l'expérience esthétique d'une composition musicale, on pourrait dire que l'agrément (*Gefallen*) envers la composition musicale est un acte émotif. L'acte émotif d'agrément qui apprécie la composition musicale joue ainsi un rôle évaluatif. Cependant, il est vrai que la seule existence d'une émotion positive évaluative ne suffit pas toujours à déclencher en nous un ravissement (*Entzücken*) plus intense. Ce qui nous fera aboutir à une telle réaction émotive efficace, c'est un grandissement de la force émotionnelle propre à l'acte émotif en question. La deuxième différence est une différence graduelle relative à la persistance temporelle des réactions émotives, selon laquelle celles-ci se ramifient en deux branches : i- les affects ; ii- les humeurs (*Stimmungen*).

De manière générale, toute émotion, reposant sur de contenus de jugement délivrés par « l'intervention des fonctions intellectuelles » (*durch die Mitbeteiligung intellektueller Funktionen*)<sup>158</sup>, mais découlant d'une fonction de tout autre genre, ne se relie aux choses particulières, par-delà l'intuition qu'on en a, « qu'avec la participation des concepts » (*unter Beteiligung von Begriffen*)<sup>159</sup>. Plus précisément, l'avènement de la liaison intentionnelle avec ce qui est objectal tient directement à la manière dont on thématise conceptuellement des configurations propres à des phénomènes sensoriels, remémorés ou imaginés<sup>160</sup>. Citons maintenant l'un des exemples donnés par Stumpf aux émotions, au motif qu'il illustre bien, croyons-nous, la connexité des composants

---

<sup>157</sup> EPF, p. 38.

<sup>158</sup> GG, p. 136.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. XIII et XIV.

<sup>160</sup> Comme l'indique à juste titre Rollinger, « quelque chose n'est un objet, retient Stumpf, que si l'on le subsume sous un concept général, ou que s'il est lui-même un concept. Strictement parlant, cela signifierait qu'il n'y a pas d'objets de sensation, mais d'objets d'actes conceptualisant » (Nous traduisons). Robin Rollinger, « Stumpf on Phenomena and Phenomenology », dans *Brentano Studien* 9, 2000, p. 152.

de l'expérience émotive, soit le lien entre la directionnalité vers un objet tel qu'il est sémantiquement articulé et la précondition purement phénoménale de cette directionnalité et la fonction émotionnelle basée sur celle-ci :

Un mari peut se réjouir de la naissance en état sain de son fils. Cette joie [*Freude*] ne saurait pas être transmise à n'importe quel objet, par ex. au tremblement de terre, alors même qu'il ferait le plus souvent l'expérience de la naissance du fils et du tremblement de terre, ces deux événements de genre différent, d'une manière simultanée et à chaque fois avec la même intensité de joie. On ne peut se représenter la joie indépendamment de son propre objet<sup>161</sup>.

À l'origine de la joie du mari se trouve tout d'abord un acte émotif (celui d'agrément) par lequel il apprécie positivement l'état sain de son nouveau-né. Par la suite, en vertu de la grandeur axiologique de l'évènement concerné, un affect qui viendrait s'ajouter à l'émotion en cours en renforcerait l'intensité qualitative. Il semble que la continuité qualitative entre les actes et les réactions émotives soit la raison principale pour laquelle Stumpf a des réticences à les tenir pour deux sous-classes bien distinctes des émotions<sup>162</sup>. Il lui semble plutôt préférable de les différencier selon une différence de degré, un affect mis à l'épreuve étant plus intense qu'un seul sentiment évaluatif. Mais l'analyse ne s'arrêtera pas là ; pour l'approfondir, la condition empirique de la joie doit être également prise en compte. Avant tout, il faut qu'une activité intellectuelle d'aperception, avec laquelle s'ouvre une dimension significative à l'intérieur de l'expérience sensitive, s'opère sur la base de la sensation ou de la représentation des données phénoménales. C'est à cette activité intellectuelle qu'on doit la perception du bébé en tant qu'*étant* en bon état. Que le bébé y soit appréhendé comme un *étant*, cela revient à dire que la perception du bébé inclut constitutivement un acte judicatif affirmant l'existence de l'objet perçu qu'est le bébé.

On voit alors que la cognition est en mesure de nous présenter l'objet perceptuel sans qu'y prenne part une émotion. À cet égard, l'activité intellectuelle est en principe indépendante de la fonction émotionnelle, alors que l'inverse ne vaut pas, c'est-à-dire que pour toute émotion, sans exception, une cognition de base est requise. Selon Stumpf, pour qu'on puisse avoir peur d'un chien il faut remplir deux conditions expérientielles nécessaires : 1- lorsqu'on parcourt les variations des phénomènes, la structuration interne de ceux-ci doit permettre de fixer un individu invariant que

---

<sup>161</sup> GG, p. 87-88 (Nous traduisons).

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 1-2.

l'appréhension/interprétation nous fait percevoir *en tant que* chien. 2- ladite appréhension/interprétation doit impliquer non seulement la configuration purement perceptuelle du chien, mais aussi la pensée ou l'état de choses selon lequel ce chien est *dangereux*<sup>163</sup>. Car ce qui rend raison de la peur qu'on a devant un chien n'est pas du tout le versant phénoménal de la perception. Celui-ci en effet ne suffit pas, à lui seul, à justifier la peur expérimentée. L'appréhension/interprétation ne peut se compter comme justificatrice de la peur que si la pensée du danger en fait aussi partie.

Les affects se caractérisent par leur propension à se prolonger dans le temps et à acquérir par là une forme dispositionnelle. Parmi eux, ce sont la plupart du temps des émotions négatives qui se montrent aptes à se transformer en disposition, et ce à cause de leur impact puissant<sup>164</sup>. Malgré cela, avoir une forme dispositionnelle n'est nullement définitoire pour des affects ; c'est bien plutôt le cas pour des passions (*Leidenschaften*)<sup>165</sup>. Stumpf met ces derniers en relation intime avec la capacité désidérative-conative de l'esprit, en accentuant le rôle de celle-ci dans le processus de l'habituation. Or, dans le cas d'un affect négatif qui se réitère de temps en temps comme s'il était une habitude, aucun désir n'est en jeu. La peur (*Furcht*), la joie (*Freude*), la colère (*Zorn*) et le ravissement (*Entzücken*) sont des affects auxquels Stumpf fait fréquemment référence à titre d'exemple<sup>166</sup>. Supposons qu'une personne familière nous met régulièrement en colère pendant un long laps de temps. Par voie de conséquence, nous sommes désormais prompts à éprouver de la colère chaque fois que nous voyons cette personne dans notre entourage, même s'il n'existe plus aucune raison pour être en colère. L'envie (*Neid*) est aussi un affect dont Stumpf ne manque pas de parler et qui est non moins frappant que la colère<sup>167</sup>. D'après Stumpf, l'affect de l'envie suppose que le bien concerné soit présenté et jugé comme appartenant à une autre personne. Il n'existe que sous cette condition. Au-delà des émotions strictement reliées aux pensées et aux états de choses cognitivement accessibles, il y a une autre manière dont l'affect se fait jour. On vit aussi une réaction émotive là où un état mental par surcroît est déclenché par une émotion déjà présente. Par exemple, une chose que nous trouvons belle ou agréable peut, en plus de sa beauté ou de son caractère agréable, nous mettre dans un état de joie ou de ravissement face à elle. La même analyse vaut

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. XI.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 12.

aussi pour des émotions négatives. Une chose dont la valeur négative se révèle par un acte de désagrément peut déclencher une tristesse ou une détestation surajoutée à son caractère désagréable, la fonction de l'affect étant de mener le perfectionnement et l'aboutissement de l'émotion négative. À l'affect négatif correspond ici une mise en relief de la valeur négative de la chose en question. Ainsi entendu, l'affect continue à requérir une base intellectuelle. Comme le note Stumpf, « exactement parlant, pour qu'on se réjouisse de quelque chose, il faut qu'on puisse le penser »<sup>168</sup>. C'est précisément ce qui distingue la joie du plaisir sensoriel : la joie exige que soit en jeu une relation à un objet présenté ou à un état de choses jugé, alors que dans le cas du plaisir sensoriel aucune sorte de relation objectale ne s'impose<sup>169</sup>.

Il est étonnant que le mot « excitation » (*Erregung*) soit exploité par Stumpf pour décrire comment se produisent les sentiments sensoriels aussi bien que les affects. Bien que cela suggère que s'agissant de leur avènement, il y a quelque chose de commun entre le sentiment sensoriel et l'affect, la différence de principe entre les deux reste hors de discussion. Il semble que ledit point commun soit plutôt structurel. Notons au passage qu'on rencontre également ce terme dans les manuscrits de Husserl sur la structure de la conscience. Cependant pour Stumpf cette notion n'est apparemment pas du tout aussi importante qu'elle ne l'est pour Husserl<sup>170</sup>. Mais il serait, sans doute, utile de prendre au sérieux le rapprochement terminologique entre les deux philosophes. Peut-être serait-il possible d'expliquer cette parenté en évoquant le séjour de Husserl à Halle, où il a suivi, pendant l'hiver 1886 /1887, les cours de Stumpf sur la psychologie<sup>171</sup>. Un autre point de convergence se cristallise quand Stumpf se prononce explicitement pour la distinction que Husserl a présentée au paragraphe 15 de la *Cinquième recherche logique* entre la sensation de sentiment (la sensation affective) et l'acte émotif. Stumpf fait valoir que cette distinction est utilisée par Husserl entièrement dans le même sens qu'elle est utilisée par Stumpf lui-même (*ganz in meinem Sinne*)<sup>172</sup>. On pourrait donc dire que « l'excitation » tel que compris

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>169</sup> Comme on l'a indiqué dans le premier chapitre, il y a une tendance bien enracinée dans la tradition philosophique à appeler la joie le plaisir de l'esprit ou le plaisir cognitif. Toutefois dans notre étude nous renonçons à l'homonymie et défendons l'univocité pour les termes de plaisir et de douleur. Le plaisir (la douleur) et la joie (la tristesse) sont hétérogènes l'un à l'autre. Même une liaison analogique ne peut être envisagée entre les deux.

<sup>170</sup> GG, 76-77, 82, 92, 98 et 106.

<sup>171</sup> Cf. Karl Schuhmann, « Carl Stumpf (1848-1936) », dans *The School of Brentano*, dir. L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 115.

<sup>172</sup> GG, p. 104.

par Stumpf et Husserl communément se marque par la description suivante : au niveau des sensations, l'occurrence de l'excitation prend la forme de *simultanéité* des sentiments sensoriels avec les données empiriques de sens. Cela signifie que les sentiments sensoriels, au lieu d'être *causés* par les données empiriques, *coémergent* avec elles. Que l'un soit simultané avec l'autre exige forcément de les tenir pour equiprimordiaux sans pour autant présupposer que l'un soit coprésent avec l'autre selon une nécessité absolue, parce qu'il est fort bien possible de vivre les données des sens en totale absence de l'excitation des sentiments sensoriels. Au niveau des affects, il en va d'une intensification de l'émotion qui est à son tour exempte d'un conditionnement causal. Autrement dit, étant donné qu'un agrément *peut ou non* exciter une joie, aucune nécessité absolue n'impose le jaillissement d'un affect.

Quand les réactions émotives deviennent de plus longue durée que des affects, on les appelle des humeurs (*Stimmungen*)<sup>173</sup>. Même s'il est vrai que Stumpf ne voit aucune raison pour postuler une scission tranchée séparant les humeurs et les affects, il existe toutefois quelques particularités des humeurs qui peuvent être rendues visibles par une description plus détaillée. *En premier lieu*, les affects, pour autant qu'ils apparaissent dispositionnellement ou actuellement *comme* étant *à propos* d'un certain objet ou d'un certain groupe d'objets, ont une directionnalité intentionnelle patente. Par contre, au moins à première vue, il semble qu'il manque aux humeurs une telle directionnalité en raison de laquelle la réaction émotive porte le caractère d'être *à propos* de quelque chose. Cela donne à penser, de prime abord, qu'aucun lien intentionnel n'est en jeu dans le cas des humeurs. Néanmoins, quoiqu'attractive, la saisie non intentionnelle des humeurs doit être abordée avec retenue. Tout en donnant partiellement raison à une description en apparence non intentionnelle des humeurs, il faut tout de même résister à l'accepter comme valable.

L'important est ici de rappeler que les fonctions émotionnelles (les actes émotifs) se caractérisent selon Stumpf par le fait qu'elles sont nécessairement fondées sur les fonctions intellectuelles (les actes cognitifs), à ces différents types de fonction correspondant les deux types différents de formation, soit i- l'état de choses ou la pensée et ii- la valeur. Les actes cognitifs, et à plus forte raison les actes émotifs, présupposent de principe un rapport objectal, un lien intentionnel qui fait qu'ils sont à propos de quelque chose. Maintenant que toute réaction émotive a son point d'origine

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 3.

dans un acte émotif qu'elle intensifie ou modifie, les humeurs, elles aussi, puisqu'elles ne sont rien moins que des réactions émotives, doivent ressortir à des actes émotifs. Malgré leur apparence non intentionnelle, il est *logiquement* possible de discerner les rapports objectaux souterrainement à l'œuvre dans l'exercice des réactions émotives à l'aide d'un travail archéologique tachant de reconduire chaque humeur à la double fonction constitutive de l'émotion initiale. Nous employons délibérément la tournure « logiquement », parce que le travail de l'archéologie émotionnelle risque toujours de se heurter aux limitations *factuelles* qui s'imposent à la capacité *psychologique* de remémoration. La difficulté - et même l'incapacité - à se souvenir du passé lointain, nous empêcherait sans nul doute de retracer *de facto* les origines intentionnellement institutrices des humeurs. Il reste que la possibilité logique d'une telle remémoration demeure encore intacte. Par exemple, la dépression est une humeur qui résulte des répétitions périodiques des émotions négatives révélatrices des valeurs négatives des objets d'expérience. Il peut bien arriver qu'on vive pendant longtemps en état de dépression bien qu'on perde entièrement le contact avec la raison intelligible et le motif profond de cet état de l'esprit. L'état émotif de dépression envahit notre vie à tel point qu'il devient une partie de notre caractère personnel. De la sorte, la dépression tend à laisser à l'oubli sa raison d'être, à effacer la trace de son propre commencement.

Un autre point important est que la soi-disant non-intentionnalité des humeurs se prête à deux interprétations : soit on met l'accent sur l'apparente absence d'une direction vers un objet ou vers un état de choses, de sorte qu'il ne sera plus approprié de parler d'un acte émotif intentionnel au sens précis de ce terme. Soit on maintient que dans le cas des humeurs, tout est éprouvé sans exception sous le filtre d'un sentiment atmosphérique environnant, tout est vu pour ainsi dire sous la même lumière, celle d'une tonalité affective générale en expansion. Vu que selon cette deuxième lignée interprétative, l'humeur se présente comme un état émotif de l'esprit qui est en effet à *propos de toutes les choses dont nous faisons l'expérience autour de nous*, cela même semble nous permettre dans une certaine mesure d'attribuer une structure intentionnelle aux humeurs.

*En second lieu*, bien qu'elles perdurent plus longtemps que les affects, les humeurs manquent d'un caractère dispositionnel. Ce qui est décisif pour éviter de les confondre avec les affects. À cause de leur homogénéité, il est courant d'appeler les humeurs des sentiments *atmosphériques*. En revanche, les affects, du fait qu'ils retiennent toujours une direction rigide, ne sont pas à même de se refléter dans

n'importe quel objet. Même si certains des affects se transforment avec le temps en des humeurs – c'est uniquement ainsi que peuvent se produire des humeurs –, le maintien d'un lien intentionnel étroit par lequel se définissent les affects, leur interdit de se répandre arbitrairement hors de leurs cibles spécifiques. Reprenons l'exemple de la colère. Dès que s'éloigne la personne envers qui nous sommes en colère, notre colère s'évanouit d'un coup. Par contre, une humeur négative dérivant de l'affect de colère, reste en nous pendant longtemps en nous faisant percevoir le monde d'une manière « colérique ». Tout nous apparaît d'ailleurs dans une atmosphère négative sans que nous devions en savoir la raison. Mais pourquoi les sentiments sensoriels tels que les plaisirs et les douleurs corporels ne peuvent-ils pas se transformer en humeurs ? L'obstacle principal à cette transformation est que le vécu des plaisirs et des douleurs corporels ne renferme aucune activité psychique, et qu'il est purement et simplement phénoménal. L'humeur peut se produire si et seulement si une émotion est déjà fondée sur la cognition<sup>174</sup>. La douleur lancinante des brûlures peut durer longtemps, même après qu'on s'éloigne de la cause de la douleur, mais ceci n'en fait pas une humeur. Bien évidemment, comme le fait remarquer Buytendijk, il arrive quelquefois que les douleurs chroniques empirent tellement les conditions de vie qu'ils amènent les personnes qui en souffrent à une grave dépression<sup>175</sup>. Toutefois, il s'agit là d'une attitude émotive qu'on a par rapport à sa propre douleur ressentie. L'état dépressif étant annexé, comme une réaction nouvelle, à la douleur, le sentiment sensoriel demeure tel quel, il ne subit aucune transformation.

De tout ce qui vient d'être dit jusqu'à présent il est certain que d'après Stumpf, le fonctionnement des activités émotionnelles va de pair avec celui des activités intellectuelles. Stumpf ne cesse pas d'insister sur la dépendance des émotions vis-à-vis des contenus de jugement. Mais comme on l'a vu précédemment, il serait faux de dire que le jugement au sens de Stumpf est un jugement à teneur propositionnelle. La forme la plus élémentaire de jugement est dépourvue d'articulation langagière. C'est pourquoi Stumpf élargit l'extension du terme « jugement ». De tels jugements élémentaires sont nés des appréhensions/interprétations élémentaires, à savoir des pensées non discursives, non formulées (*unformuliert*) et involontaires (*unwillkürliche*)<sup>176</sup>. Il lui semble ainsi tout à fait raisonnable de penser que certains

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 4

<sup>175</sup> F.J.J. Buytendijk, *De la douleur*, *op.cit.*, p. 101.

<sup>176</sup> GG, p. XIII et 5.

animaux sont bien capables de porter de tels jugements élémentaires, ce qui suggère qu'ils sont capables d'éprouver non seulement des sentiments sensoriels, mais aussi des émotions<sup>177</sup>. Et Stumpf de souligner :

Au début se trouve la pensée non formulée, mais à la fin les raisonnements discursifs [...] Entre les deux, se situe dans toute son ampleur la pensée humaine habituelle qui sous-tend à son tour des états émotifs qu'on appelle en général les affects<sup>178</sup>.

### 2.3. Effectivité incorrigible des sentiments sensoriels

Il est presque incontestable que toutes les émotions, aussi longtemps qu'elles sont considérées comme basées sur les cognitions, ont une valeur de vérité. Cela revient à dire que, par principe, il nous est possible de confirmer ou d'infirmer une émotion. Pour n'en donner qu'un exemple, au cas où le jugement sous-jacent s'avère erroné, on est en droit de dire que l'émotion qui a ce jugement à sa base est invalidée. Revenons sur quelques émotions que nous avons déjà évoquées. Si l'envie nous oblige à croire que la chose positivement évaluée par nous appartienne à quelqu'un d'autre, au cas où cette croyance s'avèrerait être fautive, la raison justificative de notre envie s'effondre toute de suite. En dépit de l'invalidation de l'envie, il se peut qu'en finir avec la valence négative de l'émotion infirmée prenne du temps. Mais dans ce cas, il ne s'agit que d'un transfert de sentiment (*Gefühlsübertragung*) privé du volet cognitif des émotions et du coup incapable d'assumer un rôle justificateur<sup>179</sup>. Ce transfert de sentiment est en général de courte durée. Une autre émotion à mentionner, c'est la peur que nous avons d'un chien se trouvant devant nous. Si nous avons été raisonnablement convaincus par le propriétaire du chien que le chien n'est pas dangereux, il n'y a plus de raison d'avoir de soucis. La peur doit être par suite supprimée.

Bien qu'il soit de nos jours couramment admis que certaines des émotions sont « cognitivement impénétrables », il nous semble indiscutable de reconnaître que la rectification des jugements erronés entraîne nécessairement une modification des émotions basées sur ceux-ci<sup>180</sup>. Il n'en reste pas moins que l'effet qualitatif de

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. XIII.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. XIV. (Nous traduisons)

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 86-89.

<sup>180</sup> L'impénétrabilité cognitive se laisse peut-être mieux comprendre à partir de l'exemple de la peur devant le chien. Les défenseurs de l'idée de l'impénétrabilité cognitive soutiennent que, aussi haut que soit le degré de notre conviction selon laquelle le chien n'est pas dangereux, il nous est encore possible d'avoir peur du chien. De là, s'ensuit, disent-ils, que l'infirmité de la croyance sous-jacente ne suffit

l'émotion rectifiée continue à se répercuter pendant un certain temps sur l'état d'esprit actuel. Le fait que les émotions soient corrigibles soulève la question suivante : tout comme il est légitime de parler des cas où l'on fait l'expérience des illusions perceptuelles comme ayant une validité expérientielle, quoi qu'on sache bien qu'elles ne correspondent pas véridiquement à la chose perçue, en d'autres mots, tout comme il est légitime de parler des cas où le biffage de la prétention épistémique inhérente à la perception visuelle ne change rien à ce qui est effectivement donné dans la vision, est-il tout aussi légitime de parler des cas où le biffage de la prétention axiologique inhérente à l'émotion ne change rien à la présence effective de l'émotion ainsi invalidée ? Il semble que non ! C'est que l'on rencontre ici une disanalogie d'une grande importance entre la perception et l'émotion. Il nous semble qu'à la différence des actes perceptifs, les actes émotifs ont ceci de particulier que le corrélat des émotions subit un changement essentiel, dès que la prétention axiologique inhérente aux actes émotifs est infirmée. Cela ne signifie cependant pas que la résistance des émotions à la rectification axiologique soit impensable. Bien au contraire, il existe en fait des situations dans lesquelles une émotion dont la base cognitive est démentie se montre récalcitrante bien que les conditions courantes rendent malaisée sa continuation. Il importe pourtant de noter que dans l'analyse de telles émotions récalcitrantes on doit s'abstenir de tenir pour acquis qu'elles sont cognitivement impénétrables. Au lieu de cela, la démarche à suivre qui convient le mieux en vue de les éclaircir serait de tenter de trouver une réponse à la question de savoir comment les émotions épisodiques peuvent donner lieu à des occurrences aveugles et quasi automatiques ou à des habitudes impulsives et répétitives.

Il nous frappe que dans les ouvrages courants sur la philosophie et la psychologie des émotions règne une tendance à confondre les humeurs avec les sentiments sensoriels ressentis sur ou dans le corps<sup>181</sup>. Derrière cette confusion se cache la difficulté à distinguer les humeurs des sensations concomitantes de plaisir et de douleur. Pour celui qui n'est pas susceptible de faire un divorce entre les humeurs et les sentiments sensoriels, la condition sémantique préalable sous laquelle s'effectue

---

pas à surmonter la peur. Cf. Peter Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford : Clarendon Press, 2000, p.74-78. Toutefois, signalons que cette thèse est sujette à controverse.

<sup>181</sup> Voir par exemple: Nam-In Lee, « Edmund Husserl's Phenomenology of Mood », dans *Alterity and Facticity. New perspectives on Husserl*. dir. N. Depraz, D. Zahavi, Dordrecht : Kluwer, 1998. Nous nous référons à l'exégèse de Husserl par Nam-In Lee et non pas à Husserl lui-même. Nous ne partageons pas l'interprétation des manuscrits husserliens proposée par l'auteur indiqué.

l'expérience des humeurs paraît également obligatoire pour le vécu des sentiments sensoriels, ce qui n'est rien d'autre qu'une apparence trompeuse.

Une émotion peut retenir, après avoir perdu sa validité axiologique, un certain degré de valence émotive et ce faisant peut perdurer encore dans le temps. Cette persistance temporelle donne illusoirement l'impression que l'acte émotif se transforme en une humeur. Toutefois, un tel état d'esprit se distingue d'une vraie humeur par le fait qu'il n'est pas aussi persévérant que cette dernière. De même, on observe souvent que les humeurs s'accompagnent de sensations corporelles. Une humeur morose va généralement de pair avec des sentiments sensoriels de fatigue et de nausée. Néanmoins, *ces sensations de sentiment ne sont pas fondées sur les humeurs, pas plus qu'elles ne partagent en aucune façon la même base cognitive que les humeurs*. C'est pourquoi il est beaucoup plus juste de se contenter de dire que les sentiments sensoriels sont suscités en nous simultanément et equiprimordialement avec les émotions ou avec les formes dérivées des émotions. Point final ! Même s'il est permis, dans des circonstances convenables, de parler du fusionnement expérientiel des émotions avec les sentiments sensoriels, il faut aussi admettre leur hétérogénéité l'un à l'autre comme c'est le cas dans toute fusion (*Verschmelzung*) au sens stumpfien de ce terme.

Une autre différence marquante qui éloigne les sentiments élémentaires phénoménaux des émotions et de leurs formes dérivées c'est que, contrairement à ce que pense Stumpf, au stade préobjectif les douleurs et les plaisirs sensoriels sont incorrigibles, comme nous en verrons la raison. Lorsque nous ressentons de la douleur, il ne fait pas de doute que nous la ressentons. Ce qui exclut le doute, c'est notre sensation de douleur elle-même, le vécu de la douleur ne contenant, à ce stade, aucune présomption qui nous fait passer au-delà de ce qui est ressenti. La donation immanente de la douleur vécue n'équivaut donc pas à la donation par esquisses d'un objet transcendant perceptible. La question de savoir si la douleur qu'on ressent correspond véritablement à un objet perçu est ainsi une question mal posée. Car il ne s'agit pas encore de mettre en jeu une investigation épistémique visant à découvrir objectivement le lieu exact où se localise le ressenti douloureux.

À vrai dire, nous en sommes venus à un point où l'analyse de Stumpf cesse de tomber accord avec la nôtre. La raison en est que Stumpf tient les douleurs et les plaisirs sensoriels pour corrigibles. Par exemple, l'on se laisse prendre au piège des sentiments sensoriels, lorsqu'on se méprend sur le mode par lequel le ressenti de

douleur/plaisir est donné. D'après Stumpf, les hallucinations alghédoniques illustrent la possibilité de confondre la sensation de douleur/plaisir avec sa représentation à telle enseigne que l'on ne dispose plus des moyens de les distinguer<sup>182</sup>. L'existence des hallucinations repose sur l'idée qu'entre la sensation et la représentation il n'y a qu'une différence de degré. Alors, ce qui est halluciné se révèle comme un phénomène se situant à mi-chemin lorsqu'on passe graduellement de la sensation à la représentation. Aux yeux de Stumpf, alors qu'une douleur dentaire remémorée est en vérité un phénomène de deuxième ordre, elle peut être parfois éprouvée si vivement qu'elle ressemble à une douleur qu'on ressent actuellement en termes de phénomène de premier ordre. Or, comme le signale Buytendijk en recourant à Max Scheler, « la douleur étant exclusivement un état actuel, elle ne peut être rappelée, ni, à proprement parler, être attendue »<sup>183</sup>. Re-sentir une douleur passée est donc impossible. Concernant l'approche de Stumpf à ce sujet, on pourrait dire que les termes équivalents pour la « représentation simple » dont Stumpf fait continuellement usage dans ses analyses, tels que « l'image mnémonique » (*Gedächtnisbild*) ou le « résidu mnémonique » (*Gedächtnisresidu*), renforcent l'opinion selon laquelle il reste par trop sous l'influence des dogmes de la psychologie expérimentale<sup>184</sup>.

Cependant, d'un point de vue descriptif plus fidèle à l'expérience, défendu, entre autres, par Husserl et par Russell, il faudrait dire que c'est plutôt une différence *de principe* qui creuse un abîme entre le mode présentatif et le mode ré-présentatif de la conscience. Par exemple, pour Husserl, le souvenir du passé, loin d'être une conscience d'image qui se réfère à autre chose que ce qui est rendu présentement accessible à la conscience, est au contraire une conscience *directe* qui donne à l'identique l'objet passé lui-même sous le mode du passé et notamment en tant qu'ayant été présent<sup>185</sup>. Il est alors exclu que le souvenu puisse nous décevoir au point de remplacer le perçu ; « Nous le savons, "passé" dans le souvenir ne veut pas dire que nous faisons une image de l'antérieur dans le se-souvenir de maintenant... »<sup>186</sup> ; ou comme le dit Russell, « l'essence de la mémoire n'est pas constituée par une image,

---

<sup>182</sup> GG, p. 14, 76 et 79.

<sup>183</sup> F.J.J. Buytendijk, *De la douleur, op.cit.*, p. 100.

<sup>184</sup> GG, p. 24.

<sup>185</sup> E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (désormais Hua X), éd. Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969, Nr.18, p. 184-185 et Nr. 47, p. 316.

<sup>186</sup> Hua X, Nr. 45, p. 309 (trad. fr. J-F. Pestureau, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, Grenoble : Jérôme Million, 2003, p. 194)

mais par le fait qu'on a immédiatement devant l'esprit un objet reconnu en tant que passé »<sup>187</sup>.

Selon la position théorique de la psychologie expérimentale à laquelle Husserl et Russell s'opposent tous les deux avec véhémence, l'objet du souvenir est donné à la manière d'une image actuelle dépeignant l'objet passé. Cette position théorique maintient que c'est précisément à la prétendue similitude entre l'image actuelle et l'objet passé qu'il incombe d'ouvrir la voie au souvenir du passé, une telle similitude étant toutefois seulement hypostasiée et privée d'une élucidation possible à partir de l'expérience directe, on perd absolument toute clairvoyance relative à l'existence d'un passé susceptible d'être souvenu. Qui plus est, puisque la perception, la remémoration et l'imagination sont des actes compossibles, rien ne nous empêche de percevoir une chose lorsque nous imaginons ou nous remémorons de manière simultanée entièrement autre chose. Ces trois types d'actes peuvent être à propos de la même chose, néanmoins toujours sous des modes catégoriquement différents. La cathédrale de Cologne se donne à la perception en tant que présente, à la remémoration en tant qu'ayant été présente, à l'imagination en tant que quasi présente. Il semble que Stumpf néglige le fait que c'est son irréductibilité à la perception qui fait de la remémoration ce qu'elle est. Un souvenir qui prend la place de ce qui se donne perceptivement ne mérite plus son nom, car il cesse d'être un souvenir.

Mais cet argument en faveur d'une démarcation stricte de remémoration par rapport à la perception peut paraître à certains non concluant quand l'on veut s'en servir afin de réfuter la thèse stumpfienne selon laquelle les sensations alghédoniques sont, tout comme les émotions, en mesure d'avoir une valeur de vérité. Parce que l'argument en question concerne uniquement les fonctions intellectuelles (et *a fortiori* les fonctions émotionnelles) et cela revient à dire que le vécu des contenus alghédoniques n'entre pas du tout en considération. Dès lors, se pose une nouvelle question : y a-t-il un autre prérequis pour pouvoir tirer une ligne de séparation délimitant le souvenir de la perception, un prérequis qui nous retient en deçà du cadre des activités (fonctions) mentales, celui qui est purement et simplement matériaux ? Évidemment que oui ! Cette précondition non fonctionnelle n'est rien d'autre que la plénitude sensorielle (*Fülle*) ; cela est vrai aussi bien pour Husserl que pour Stumpf. Alors que ce qui se donne directement, et même intuitivement, à la remémoration est

---

<sup>187</sup> Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford : Oxford University Press, 1978, p. 66.

l'objet passé lui-même et non pas une image actuelle qui s'y substituerait, au souvenir présent de cet objet passé fait défaut une plénitude sensorielle réellement vécue. L'intuitivité propre à la remémoration est donc de part en part conditionnée par ce manque.

Compte tenu de notre dernière remarque, il serait maintenant moins contestable d'affirmer que les douleurs et les plaisirs sont des contenus sensoriels dont le vécu immanent est à qualifier d'incorrigible, à la différence de la perception transcendante qui tend à les objectiver moyennant un repli introspectif sur ces contenus eux-mêmes, les amenant à l'intuition (à la donation intuitive) comme des entités toujours ouvertes à la correction. Notons au passage que Husserl et Stumpf s'accordent à penser que les contenus primaires sensoriels s'organisent d'eux-mêmes et de façon non intentionnelle au sens étroit du qualificatif « intentionnel », tout en nous étant déjà consciemment, fût-ce implicitement, accessibles avant toute attention de notre part qui se tournerait vers ceux-ci.

Reste pourtant à préciser l'avantage de l'approche husserlienne sur ce sujet en comparaison avec celle de Stumpf. Cet avantage consiste, nous semble-t-il, en ceci que malgré la conviction relative à la non-intentionnalité des phénomènes élémentaires et de leurs relations, Stumpf continue de rejoindre Brentano pour leur faire jouer un rôle représentationnel dans l'expérience sensitive, alors que ce n'est pas le cas chez Husserl. Ainsi, il appert que Stumpf aboutit étrangement à caractériser de tels contenus sensoriels comme à la fois représentationnels et non intentionnels. Par contre, à en croire Husserl, les contenus primaires sensoriels sont, pris en eux-mêmes, dépouillés de toute fonction exposante des objets perceptuels. De tous les contenus primaires que nous sentons simultanément, c'est seulement une portion qui parvient à servir de soubassement matériel pour une appréhension particulière façonnant la perception actuelle. Par exemple, une partie des données visuelles s'interprète comme la façade frontale d'une maison. Néanmoins, les données visuelles qui sont appréhendées *en tant que* façade frontale de la maison n'épuisent pas complètement tout ce que nous sentons.<sup>188</sup> Sont sentis non seulement les contenus réels « exposants » (*darstellende*) épinglés par une certaine appréhension, mais aussi les contenus réels « non exposants » qui sont simultanément vécus avec les premiers. Cela veut dire que selon Husserl et

---

<sup>188</sup> Hua XVI, §15, p. 48 et E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)* (désormais Hua XXXVIII), éd. Thomas Vongehr & Regula Giuliani, Dordrecht: Springer, 2004, §6, p. 25.

*pace* Stumpf et Brentano, les contenus sensoriels qui nous sont consciemment accessibles dans l'expérience épisodique d'un objet perceptuel n'ont pas tous à jouer un rôle représentationnel consistant à exposer cet objet.

Supposons que dans mon rêve, j'aie été torturé par un inconnu. Dans la mesure où tous les objets, les événements et les personnes que je prétends percevoir dans mon rêve, même la pièce dans laquelle la torture fantasmée est mise en scène sont en effet non existants et imaginaires, je suis absolument autorisé à infirmer leur véracité à la suite d'une interrogation épistémique. Cependant, serais-je tout aussi en droit de déclarer imaginaire et incorrect le sentiment sensoriel de douleur, suscité par la torture fantasmée et qui accompagne les représentations fautives des objets, des événements et des personnes que je prétends voir dans mon rêve ? À y regarder de plus près, on s'aperçoit que c'est un problème qui rend perplexe. La difficulté principale réside dans le fait extraordinaire suivant : peu importe qu'on rêve ou qu'on soit éveillé, on vit *effectivement* tous les sentiments, sans exception, y compris les sensations concomitantes de nature alghédonique<sup>189</sup>.

Si parmi les sentiments effectifs, ce sont les émotions qui sont corrigibles, la raison en est qu'elles ont pour base les cognitions. De même, si les cognitions sont susceptibles de rendre les émotions corrigibles, c'est parce qu'elles tachent avant toute chose de se représenter d'une manière véridique les objets, les événements et les personnes, ce qui revient à dire que les émotions empruntent leur valeur de vérité aux cognitions. Mais on a vu que la sensation de douleur peut être effectivement et continument vécue sans qu'intervienne une perception ou un souvenir du membre endommagé ou encore une réflexion objectivant sur la douleur elle-même. En d'autres termes, tout comme les autres modalités sensorielles, les sensations alghédoniques elles aussi peuvent coémerger dans une expérience hallucinée. Il n'empêche que l'hallucination a un contenu représentationnel demandant d'être corrigé quant à sa prétention épistémique, alors que la douleur et le plaisir, en tant que vécus à la fois effectifs et non représentationnels, se dispensent, en règle générale, d'être sous la juridiction d'une corrigibilité de ce genre.

La tentative de re-produire et de re-présenter une douleur passée précisément telle qu'elle a été préobjectivement vécue et sans en modifier la conscience effective, est alors vouée à l'échec. Le souvenir de la douleur passée se ramène bien plutôt à une

---

<sup>189</sup> Cet idée est à trouver à quelques endroits des manuscrits husserliens sur la structure de la conscience. Par exemple, voir: E. Husserl, Ms. A VI 12 II/118a et 118b.

présentification, une objectivation de celle-ci. *S'il était possible de revivre une douleur passée telle qu'elle a été auparavant, cela équivaudrait à ressentir au présent une nouvelle douleur effective.* Ce qu'on vient de dire du souvenir de la douleur vaut également pour l'imagination de celle-ci ; il est hors de question qu'on imagine une douleur sensorielle comme telle. C'est pourquoi le ressenti douloureux accompagnant mon rêve de torture n'est pas une douleur rêvée à la manière des choses non existantes peuplant l'espace de mon rêve, mais une douleur que je vis présentement.

Est-ce à dire qu'il n'y a aucun moyen de tenir la douleur pour corrigible ? Certains pensent que la perspective épousée par les scientifiques de la nature offre une voie prometteuse, à même d'ériger les sentiments sensoriels au statut épistémique leur conférant la vérité et la fausseté. Dans cette perspective scientifique, il est plausible qu'une douleur n'est dite fausse qu'à condition qu'il n'existe aucune chose et aucun événement d'ordre physique qui la cause réellement. Une douleur, dit-on, peut bel et bien être considérée comme *hallucinée*, si aucune réalité ne lui correspond ni aucune connexion causale avec d'autres choses physiques. Cette explication appelle deux remarques. Premièrement, en faisant référence aux notions telles que « cause » et « réalité », elle abandonne une analyse purement descriptive. Deuxièmement, elle ignore certains cas intéressants comme la douleur sur un membre fantôme. Le fait que la douleur sur un membre fantôme est, de toute évidence, ressentie de manière effective montre que l'analyse scientifique nous met en présence d'un champ d'expérience descriptivement appauvri, car elle soumet ce qui nous est présentement accessible à une condition bien limitative d'après laquelle n'est effectivement vécu que tout effet qui est causalement engendré de l'extérieur par une réalité physique.

Attardons-nous un peu plus sur le cas exemplaire de la douleur sur un membre fantôme. Si l'on pointe que le membre concerné est en fait non existant, est-ce que cela suffit à nier la douleur effective que l'on ressent ? S'il faut prendre soin de ne pas mettre la douleur et la croyance en l'existence de la douleur dans le même sac, si les sentiments sensoriels n'appartiennent pas à la sphère émotive et enfin si le ressenti douloureux au présent ne saurait être confondu avec le souvenir d'une douleur passée, la réponse doit être négative. La douleur d'un membre fantôme apparaît avec autant d'intensité que celle sur un membre existant, et notamment sans aucune attitude émotive annexée, elle a sa propre extension temporelle et qualité distinctive, ce qui la situe hors d'une estimation épistémique concernant sa véracité. L'estimation de la véracité d'une expérience se déroule uniquement du côté des objets présomptifs de

cette expérience, pas du côté de ses contenus primaires, à moins bien sûr que ces derniers ne soient objectivés par une réflexion subséquente.

Bien sûr, un discours philosophique s'opposant à notre argumentaire pourrait encore maintenir que la douleur d'un membre fantôme tient son origine de la croyance à l'existence du membre endommagé, ou peut-être d'autres croyances plus complexes. Une idée semblable est défendue par Merleau-Ponty dans quelques passages de la *Phénoménologie de la Perception*<sup>190</sup>. Dans le souci de s'affranchir de la pensée dualiste qui ne laisse aucune tierce alternative à la dichotomie nature/esprit et de « former l'idée d'une pensée organique par laquelle le rapport du "psychique" et du "physiologique" deviendrait concevable », Merleau-Ponty considère la douleur sur un membre fantôme, comme porteuse d'une valeur vitale, lui assigne une signification latente déchiffrable dans les termes d'une analyse quasi sémiologique<sup>191</sup>.

Toutefois, ce projet finit par injustement intellectualiser et spiritualiser le niveau élémentaire des sentiments sensoriels. Merleau-Ponty est d'avis que la sensation de douleur que l'amputé ressent est indissociablement liée à certaines croyances cognitives (et aussi à certaines émotions basées sur elles) concernant son membre absent. Partant des observations du neurologue Jean Lhermitte, il indique qu'à partir du moment où l'amputé a été persuadé de la non-existence du membre fantôme, la douleur s'évanouit tout de suite. Par ailleurs, à cause d'un souvenir soudain ou d'une émotion percutante, l'amputé peut aisément se retrouver hanté de nouveau par le membre absent et par la douleur de ce membre absent. Or, à notre avis, la stratégie de rendre tributaire les sentiments sensoriels des actes émotifs entraîne *une metabasis eis allo genos*. Contrairement à ce que soutient Merleau-Ponty, on ressent la plupart du temps de la douleur de façon dénuée de toute signification culturelle et personnelle<sup>192</sup>. Bien qu'étant persuadé que le membre n'existe pas, il est donc possible à l'amputé de continuer de ressentir de la douleur. Cette possibilité est enracinée dans l'indépendance des sentiments sensoriels à l'égard des perceptions corrigibles, des représentations imaginatives, des croyances cognitives et des fonctions émotionnelles. Ceci est confirmé par le fait que les troubles psychosomatiques dus au membre fantôme ne sont

---

<sup>190</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945, p. 90-92; 96-97 et 101-102.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>192</sup> Cf. F.J.J. Buytendijk, *De la douleur, op.cit.*, p. 117-118 et 128.

pas entièrement guérissables, quelles que soient la croyance, la réaction et l'attitude de l'amputé<sup>193</sup>.

## 2.4. Variétés de localisation

Comme nous avons déjà indiqué dans la deuxième section, les sentiments sensoriels/les sensations de sentiment (*sinnliche Gefühle/ Gefühlsempfindungen*) sont, selon la dénomination de Stumpf, les sentiments phénoménaux élémentaires. Bien que ceux-ci soient distincts par essence des émotions, leur point d'accroche avec celles-là est d'avoir une charge négative ou positive, à savoir de posséder une valence. Le sentiment sensoriel est appelé plaisir quand le ressenti est positivement valencé, douleur quand négativement valencé. Cette caractérisation permet de diviser généralement les sentiments sensoriels en deux sortes principales dont chacune manifeste une qualité approximativement commune aux sentiments sensoriels qui l'instancient.

Il ne faut pourtant pas oublier que ce dont on fait habituellement l'expérience à titre de « douleur » ou de « plaisir » consiste en une structure complexe multidimensionnelle. En plus de la couche alghédonique de nature sensorielle, nombreux autres composants à différents niveaux entrent dans son édifice. Ce qui veut dire que l'instanciation de deux qualités « polarisées » n'est pas le seul facteur ayant à sa charge de diversifier les variantes de la douleur et du plaisir dans la vie quotidienne. Néanmoins, ces deux sortes de qualité étant si fondamentales, le facteur de *valence sensorielle* prédomine sur tous les autres. Pour cette raison, il est plausible de considérer ces deux qualités (l'une négativement, l'autre positivement valencée) comme des « genres naturels » rassemblant diverses douleurs et plaisirs sous deux rubriques unitaires. Par le biais de cet aspect qualitatif, les sentiments sensoriels se différencient non seulement génériquement les uns des autres, mais aussi foncièrement des émotions, des affects et des humeurs.

On trouve deux caractéristiques à cet aspect qualitatif : 1- À l'opposé des émotions, les sentiments sensoriels se localisent toujours sur ou dans le corps<sup>194</sup> ; 2- Tandis que les émotions sont intentionnellement structurées - et cela est vrai non

---

<sup>193</sup> Peter Brugger, « Phantom Limb, Phantom Body, Phantom Self: A Phenomenology of 'Body Hallucinations' », dans *Hallucinations: Research and Practice*, dir. J.D. Blom ve I.E.C Sommer, Dordrecht: Springer, 2012, p. 204.

<sup>194</sup> GG, p. XII.

seulement parce qu'elles présupposent les cognitions qui sont en principe à propos des choses ou des états de choses, mais aussi parce qu'elles sont corrélées à des valeurs -, les sentiments sensoriels manquent d'une telle directionnalité. Considérées ensemble, ces deux caractéristiques nous amènent à tirer une conclusion en ce qui concerne la particularité de la localisation corporelle des sentiments sensoriels : il y a de bonnes raisons pour ne pas autoriser de prendre tout phénomène localisé sur ou dans le corps pour une manifestation intentionnelle des parties de ce corps ou pour la perception des lieux ponctuels qui attire l'attention en se détachant de l'arrière-plan. Que les sensations de douleur et de plaisir se localisent sur un organe ne signifie pas qu'elles soient des actes dirigés vers cet organe. « Être localisé sur... » et « être à propos de... » ne sont pas des expressions interchangeables. Pour que la douleur puisse attirer notre attention, la douleur que nous ressentons doit préexister à l'attention et nous affecter de telle manière que notre regard se tourne attentivement vers celle-ci. La saisie attentive de la douleur et la perception explicite du lieu précis où elle est localisée sont rendues possibles par leur distance temporelle avec la douleur précédemment vécue. La douleur comme telle se caractérise donc par une *latence* qui l'inscrit au compte de la conscience globale du corps. Opérant globalement, la conscience latente du corps en douleur ne recèle en soi aucune visée intentionnelle ayant pour objet la douleur ou l'organe douloureux, que ce soit sous le mode de la perception, du jugement ou de l'émotion.

De fait, Stumpf discerne deux niveaux de localisation ; 1- localisation externe : les sons et les couleurs, donnés de nos deux sens distaux (l'ouïe et la vue), se tiennent dans le milieu externe qui nous entoure. Pour Stumpf, ils sont localisables dans l'environnement. 2- Localisation corporelle : on peut corporellement localiser les contenus sensoriels de nos sens proximaux (le toucher, l'odorat et le goût) ainsi que les sentiments sensoriels (la douleur et le plaisir). La localisation corporelle prend deux formes : i- la localisation indéterminée (*unbestimmte Lokalisation*) ou le déploiement (*Ausbreitung*) ; ii- la localisation déterminée (*bestimmte Lokalisation*)<sup>195</sup>. La localisation déterminée d'un contenu sensoriel diverge de sa localisation indéterminée en ceci : dès que le ressenti initial vaguement localisé débouche sur une détermination, il devient enrichi par l'apport d'une prétention à savoir où se localise ledit contenu sensoriel et par là même la localisation devient *faillible*<sup>196</sup>. À notre avis, sur ce point,

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 66.

il existe encore une fois un parallèle entre Stumpf et Husserl, puisqu'il est également possible de distinguer chez Husserl deux formes de localisation corporelle : i- la localisation implicite ou le déploiement (*Ausbreitung* ou *Hinbreitung*) et ; ii- la localisation explicite ou l'extension (*Verbreitung* ou *Ausdehnung*)<sup>197</sup>. Cette prolifération numérique des localisations semble relever un défi contre Brentano, pour qui toute sensation a une détermination spatiale, et ce à chaque fois dans le même sens<sup>198</sup>. Cela signifie que suivant Brentano, la localisation d'une couleur sur une surface externe et celle de la douleur sur notre propre corps ont lieu sur le même plan, parce que toutes les deux se comprennent à partir du même type de spatialité. Au contraire, tant la distinction entre les localisations externe et corporelle que celle entre les localisations implicites et explicites s'opposent à une telle uniformisation de l'espace. La localisation indéterminée de la douleur impliquant un type de spatialité qui lui est propre, le passage à une localisation déterminée de la même douleur requiert qu'on change le type de spatialité correspondant. Même si l'identification de ces deux espaces est possible, celle-ci n'est effectuée par le sujet percevant qu'après coup.

En formulant les choses un peu différemment, on pourrait dire que la conscience *intransitive* inhérente au simple fait qu'on ressent de la douleur traduit la conscience latente du corps en douleur, tandis que la conscience *transitive* de l'endroit où cette douleur est ressentie correspond à la conscience patente de la localisation déterminée. Cette dernière possède la structure de se diriger intentionnellement vers un objet et exécute une fonction *épistémique*, pour autant qu'elle entende acquérir une connaissance objective sur le lieu de la douleur. Toutefois, cette connaissance, comme tout acte épistémique dirigé vers un objet qui le transcende, n'est valable que sous la forme de présomption, ce qui la rend toujours *révisable*. Par exemple, une expression

---

<sup>197</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (désormais Hua IV), éd. Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, §14, p. 33 (trad. fr. É. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Livre Second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris : PUF, 1982, p. 62-63) : « Hommes et bêtes ont une localisation dans l'espace, même l'instance psychique qui est la leur a tout au moins, en vertu de sa fondation eidétique dans la somatique [*im Leiblichen*], une insertion dans l'espace. Nous dirons même que plusieurs des traits que nous rangeons sous le titre large, et tout d'abord dépourvu de clarté, de psychique ont quelque chose comme une qualité de déploiement [*Ausbreitung*] (bien que ce ne soit pas une extension [*Verbreitung*] dans l'espace) ».

<sup>198</sup> Brentano n'utilise que le mot d'« extension» (*Ausdehnung*) : « Tous les phénomènes physiques, dit-on, montrent une extension [*Ausdehnung*] et une détermination locale : qu'il s'agisse d'apparitions visuelles ou d'un autre sens ; ou qu'il s'agisse de formations de l'imagination qui nous représente des objets semblables. » Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, (désormais PES), Hamburg : Felix Meiner, 1955, p.120. (trad. fr. M. de Gandillac, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris : Vrin, 2008, p. 99)

telle que « j'ai mal aux dents » exprime uniquement la conscience du *sujet*, alors qu'une expression telle que « j'ai une douleur à la molaire en haut à gauche » peut servir à communiquer au dentiste ce que je crois vrai s'agissant de la localisation exacte de la douleur. Pour cette raison, par cette deuxième expression est exprimée la conscience de *l'objet*.

Pour faire mieux comprendre ce dont nous venons de parler, il serait utile de se servir d'un exemple d'origine wittgensteinienne repris par Sydney Shoemaker dans son article « Autoréférence et autoconscience »<sup>199</sup>. En suivant Wittgenstein, Shoemaker soutient que dans les énoncés à la première personne du singulier le pronom « je », à condition qu'on l'utilise comme sujet, et pas comme objet, est « immun contre l'erreur due à la mauvaise identification ». Parmi les deux catégories, auxquelles est soumise l'utilisation du pronom « je », c'est donc seulement une seule qui est incorrigible. Par exemple, l'énoncé « mon bras est cassé » fait indirectement référence au mot « je » au sens où le bras cassé s'y présente comme appartenant au moi, auquel cas l'on utilise pourtant le mot « je » comme *objet*. Par contre, dans l'énoncé « j'ai mal aux dents » le pronom est cette fois utilisé comme *sujet*. Et Wittgenstein de préciser :

On peut indiquer la différence entre ces deux catégories en disant : les cas de la première catégorie impliquent la reconnaissance d'une personne particulière, et dans ce cas il y a possibilité d'erreur [...] il est prévu qu'on puisse se tromper. [...] Il est possible, par exemple dans un accident, que je sente une douleur dans mon bras, que je voie un bras cassé à côté de moi, et que je pense que c'est le mien, alors qu'en réalité c'est celui de mon voisin. [...] Au contraire, il n'est pas question de reconnaître qui que ce soit lorsque je dis « J'ai mal aux dents ». Demander « Es-tu certain que c'est *toi* qui as mal ? » serait absurde<sup>200</sup>.

En somme, il s'ensuit que la sensation de douleur est, d'une part, préobjectivement vécue en tant que contenu immanent tombant dans le terrain du sujet, et pas de l'objet. De l'autre, elle retient ce caractère commun à tout matériau sensoriel de se pré-donner comme étant *étranger à tout acte cognitif et émotif*. Étant à la fois un contenu sensoriel (un non-acte) et de l'ordre du sujet (du préobjectif), la douleur a le privilège d'avoir une spatialité *primordiale et sui generis* dont la conscience est

---

<sup>199</sup> S. Shoemaker, « Self-Reference and Self-Awareness », dans *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 19 (Oct. 3, 1968), pp. 555-567.

<sup>200</sup> Ludwig Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, trad. par M. Goldberg et J. Sackur, Paris : Gallimard, 1996, p. 124-125. Aussi Voir: Dan Zahavi, *Self-Awareness And Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern University Press, 1999, p. 5.

*incorrigible*. Prise en elle-même, la spatialité *vécue* de la douleur ne nécessite pas qu'elle soit exactement localisée dans l'espace *perçu*, même si c'est à elle qu'il revient d'en fonder la déterminabilité objective.

À part les deux sortes de localisation accentuées par Stumpf et Husserl, il nous paraît possible, et même impératif d'en discerner une troisième dont nous avons furtivement donné une idée en parlant d'une conscience globale du corps. Cette conscience latente de la globalité du corps parvient à attirer notre attention lorsque, par exemple, nous nous sentons fatigués. Certes, la fatigue, loin d'avoir trait à une partie de notre corps, concerne le corps dans son entièreté. Néanmoins, il est également évident qu'elle est *corporellement* sentie par *nous*, et pas par une autre personne. En s'accommodant de cette trichotomie, on pourrait énumérer les sortes de localisation ainsi : 1- la localisation globale indéterminée : n'étant individuée que numériquement, elle est conscience latente de la totalité du corps qui, bien qu'étant omniprésent, se cache au tréfonds de l'expérience. 2- la localisation partielle indéterminée : le vécu préobjectif et non thématique d'une partie du corps. 3- la localisation partielle déterminée : la perception externe du lieu exact où la sensation est censée se localiser. Cette perception s'accompagne souvent d'une introspection objectivant la sensation elle-même.

Revenons à Stumpf. Nous avons déjà vu que d'après lui les sentiments sensoriels établissent la condition préalable pour que puissent ressortir les pulsions, de même que les émotions fournissent le prérequis pour les actes du vouloir. Ce qui est important de souligner est qu'il ne s'agit pas ici d'une simple préséance logique du conditionnant par rapport au conditionné. C'est bien plus que ça. Le fait est qu'on est en mesure de faire effectivement l'épreuve, d'une part, des sensations alghédoniques à défaut des penchants ou des aversions, et, de l'autre, des émotions sans ajout d'une pro- ou conattitude de la volonté. Rappelons que c'était déjà l'une des leçons capitales à tirer du premier chapitre de notre étude, où nous avons voulu réfuter un modèle explicatif fréquemment exploité dans l'histoire de la philosophie. Ce modèle souscrit à la vue que les douleurs et les plaisirs au niveau inférieur, les émotions positives et négatives au niveau supérieur peuvent être tenues pour terme à terme identiques aux états mentaux désidératifs-conatifs. Le but de notre critique était de montrer que les sentiments ne sont pas du même ordre que les désirs. La preuve en est non seulement que les sentiments peuvent être *de facto* éprouvés séparément des désirs, mais aussi que les désirs n'étant pas suspendus en l'air, ils ont besoin d'être fondés sur les

sentiments précédents. Par exemple, une fois acceptée l'explication de la douleur par un désir négatif, on est conduit à faire tomber tout ce qu'on fuit sous la catégorie de douleur. Mais cet élargissement sans bornes de la portée du terme « douleur » ne servirait à rien, et pire encore, il repose sur une grande erreur. Si la conduite normale d'éloignement est mobilisée par la douleur, ce n'est pas parce que les deux sont équivalents, mais parce que la douleur a préséance sur la conduite en question dont l'intelligibilité réside précisément dans cette antériorité du ressenti qualitatif au processus d'évitement.

En vue de consolider ses vues, Stumpf invoque, dans la suite de ses analyses, les cas où les sentiments sensoriels et les émotions apparaissent ensemble. En même temps que nous avons une douleur dentaire, nous pouvons être fâchés que cette douleur gâte notre journée<sup>201</sup>. Plus tard, quand nous sommes chez le dentiste pour le traitement, il arrive souvent que, dès que nous nous asseyons dans le fauteuil du dentiste, nous commençons à nous sentir anxieux et effrayés face au risque de nouvelles douleurs. À ces réactions émotives s'adjoint lors du traitement une douleur usuellement faible. Par différence avec les douleurs corporelles, notre colère liée à la journée gâtée et notre anxiété durant la séance chez le dentiste peuvent se propager dans le temps et, en débordant les limites d'une émotion épisodique, devenir une humeur relativement stable. L'état mental affectif dans lequel nous sommes se compose donc de tous ces sentiments différents. Bien qu'il ne soit pas facile de discriminer les uns des autres ces sentiments entrelacés en un tissu étroit, cela ne signifie pourtant pas que chacun soit en fait impossible à distinguer des autres<sup>202</sup>. L'acceptation de l'idée que les strates multiples de sentiment s'entre-influencent continuellement au point d'atteindre une unité fusionnée ne contredit pas le fait que chaque strate exprime une dimension bien distincte de la vie affective. À ce titre, ils s'avèrent irréductibles l'un à l'autre. Stumpf ne conteste assurément pas que la charge positive (ou négative) d'une émotion possède, dans une certaine mesure, le pouvoir d'amoindrir l'intensité de la douleur (ou celle du plaisir) au cas où elles sont simultanément vécues. Il reste quand même que tout rapprochement entre deux plans d'intensité doit présupposer leur divergence. Qui plus est, grâce à la structure complexe des sentiments, la possibilité demeure en principe ouverte qu'une désharmonie des strates concernées, qui en brise la fusion, soit éprouvable.

---

<sup>201</sup> GG, p.107.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p.13-14.

## 2.5. Deux sens de voir et d'entendre

Partant des analyses de Stumpf nous avons avancé précédemment que la vue et l'ouïe sont des sens supérieurs dont le rôle dans l'expérience est plutôt cognitif. Dans cette section, nous souhaitons montrer que cette thèse est en grande partie correcte. Toutefois, pensée en lien avec celle-ci, la classification stumpfienne des sentiments paraît entachée d'une ambiguïté. Si l'aise (*Annehmlichkeit*) et la gêne (*Unannehmlichkeit*) sont des effets de sentiment annexés à la vue et à l'ouïe, ils sont cependant purement sensoriels et ils sont issus de ces deux sens indépendamment de toute fonction cognitive. En effet, la vue et l'ouïe étant indissociablement liées aux cognitions visuelle et auditive, la perception par les sens supérieurs est toujours plus qu'un simple accueil des couleurs et des sons. Cela implique que lors d'une telle perception on n'éprouvera pas uniquement des effets sensoriels de sentiment, car à travers le fonctionnement des actes cognitifs on passe directement au niveau émotif. Mais cela ne doit pas faire oublier l'existence des cas-limites dont on pourrait tirer profit pour remettre en cause la thèse que la vision et l'audition ont toujours deux versants indispensables, l'un sensitif, l'autre cognitif. Nous pensons que face à de tels cas-limites, une réponse capable de lever l'ambiguïté sans quitter la position de Stumpf est envisageable. Elle consiste à résoudre le problème que posent les cas exceptionnels en recourant aux sensations corporelles. Alors, si la vue et l'ouïe semblent dans certains cas perdre entièrement leurs caractères cognitifs et fonctionnels, c'est parce qu'elles laissent leur place aux sens inférieurs, aux sensations intimement liées au corps, et plus particulièrement, au sens du toucher.

Les exemples qui menacent, selon toute apparence, l'omniprésence d'un aspect cognitif de la vision et de l'audition contribuent à tracer une ligne de partage entre les deux sens du voir et de l'entendre. C'est seulement à l'un des deux sens du voir et de l'entendre que correspond ce que nous appelons d'habitude perception externe du monde ambiant. Pour parvenir à la clarté en cette matière, prenons l'exemple suivant : soit une image de Tour Eiffel se trouvant sur l'écran de notre ordinateur. Chaque fois que nous le mettons en marche, cette image s'étale sous nos yeux. En changeant graduellement la luminosité de l'écran, nous assombrissons ou éclairons l'image. La procédure de l'assombrissement et de l'éclairage modifiera à coup sûr les contours de l'image de la Tour Eiffel, n'en touche pourtant pas la visibilité à moins que le degré

le plus bas/haut de la luminosité ne rende l'écran complètement noir/éclatant. En vérité, dans ces deux cas extrêmes, il ne s'agit pas d'une modification de ce que nous voyons, parce que toute modification requiert que la figure visuelle subissant des modifications reste reconnaissable comme identique. À l'inverse, dans les cas du noir complet et de l'éclat brillant c'est la visibilité de la figure qu'on perd, le changement graduel se transformant tout à coup en un changement essentiel. Même si ce sont les exceptions plutôt que la règle, il nous faut encore préciser en quel sens ils constituent des exceptions. Le noir complet et l'éclat brillant sont-ils vécus par le sujet comme un « non-voir » au sens absolu, ou comme un « être incapable de voir » au sens privatif ? Nous tenons que dans de tels cas nous sommes plutôt incapables de voir quelque chose de déterminé et que cette incapacité ne signifie en rien un non-voir absolu, puisqu'elle possède elle-même un caractère *phénoménal*. Là où tous les objets du champ visuel deviennent invisibles, l'obscurité et la brillance conservent leur présence phénoménale. Alors, considérées en elles-mêmes, la lumière et son absence sont aussi visibles que les objets tridimensionnels qui nous font face au quotidien, leur phénoménalité diffère toutefois de celle de ces derniers.

Comme l'indique Alva Noë, les aveugles congénitaux ne font pas l'expérience de la cécité en tant qu'état de privation où l'apparence des objets visibles se brouille jusqu'à se soustraire à la perception<sup>203</sup>. Pour eux, ne pas voir ne revient pas à dire s'immerger dans une complète obscurité ou brillance. Pour faire mieux comprendre ce que Noë a en vue, supposons que les scientifiques découvrent un certain nombre de personnes disposant d'un sixième sens. Ils vivent parmi nous, se comportent tout comme nous, à cette différence près qu'ils possèdent une modalité sensorielle inédite dont manque le reste du monde. De même que chacun de nous qui fait partie de la majorité du monde n'a sûrement pas conscience de la déficience de ce sixième sens supposé, de même l'aveugle congénital ne s'éprouve pas comme étant privé de la vue. C'est seulement à celui déjà pourvu du sixième sens qu'il est possible de faire l'expérience de l'absence de celui-ci comme un manque. Pareillement, *l'empêchement de la vision n'est concevable que relativement à un sujet qui peut voir*. Quand notre vision a été empêchée, en nous bandant les yeux ou en regardant à l'œil nu le soleil étincelant, nous nous éprouvons comme étant incapables de voir. Cette incapacité nous apparaît phénoménalement en tant que noir profond, ou blanc brillant tant que nous

---

<sup>203</sup> Alva Noe, *Action in Perception*, Cambridge Mass.: The MIT Press, 2004 p. 3-11.

sommes munis d'une modalité visuelle en bon état. Pour cette raison, Noë la baptise de « cécité expérientielle » (*experiential blindness*).

Selon cette perspective, si nous sommes autorisés à être qualifiés d'*experientiellement aveugles*, alors même que les sensations chromatiques se poursuivent, c'est parce que percevoir, ne veut pas dire seulement faire l'expérience de qualités sensorielles comme le noir et le blanc, mais d'objets ayant une signification. Imaginons que notre champ visuel se réduit à un plan monochrome. Nous aurions une conscience sensorielle d'une seule couleur, quand bien même cela ne nous offrirait rien à voir. N'est-il pas tout de même vrai que les cécités noire (*blackout*) et blanche (*whiteout*) se différencient phénoménalement l'une de l'autre ? Il en est ainsi. Mais cette différence ne se traduit pas par celle des objets visibles. En outre, il est douteux qu'on soit en mesure de faire une comparaison nette entre les deux, puisqu'elles sont dénuées d'un contenu représentationnel défini et figuratif.

Dans les conditions contrôlées qui font que toute modalité sensorielle sauf la vue ait été empêchée, et qu'on s'expose par après à un champ visuel de part en part homogène et indifférencié, nous sommes en mesure d'atteindre une espèce de cécité expérientielle qui est appelée dans la littérature psychologique le *Ganzfeld* (champ sensoriel uniforme)<sup>204</sup>. L'expérience du *Ganzfeld* perturbe tellement l'orientation perceptive du sujet que celui-ci se retrouve délié de son environnement. Toutefois, est-ce que cet étrange phénomène déroge à la loi matérielle selon laquelle la couleur et l'étendue, du fait qu'ils forment un tout indissociable, ne sont pas séparément représentables ? Non. En effet, il la vérifie. Mais comment ? Cela peut être rendu clair en prenant soin de distinguer *premièrement* la surface bidimensionnelle de l'espace tridimensionnel, *deuxièmement* la surface indéfinie (uniforme) de la surface définie (figurative). Ces deux distinctions nous permettent de formuler ce que nous voyons pendant l'expérience du *Ganzfeld* : *lorsque notre vision se réduit à une surface bidimensionnelle et indéfinie, ce dont nous faisons l'expérience n'est rien d'autre que notre incapacité à voir quelque chose*. Ainsi comprise, la cécité expérientielle retient tout de même une extension réduite et monochrome. C'est pourquoi à l'essence du noir complet aveuglant, il appartient d'avoir une étendue floue. Comme Stumpf en fait

---

<sup>204</sup> Cf. Wolfgang Metzger, « Optische Untersuchungen zum Ganzfeld: II Zur Phänomenologie des homogenen Ganzfelds », dans *Psychologische Forschung*, 13, 1930, p. 6-29; Lloyd L. Avant, « Vision in the Ganzfeld », dans *Psychological Bulletin*, Vol. 64, No : 4, 1965, p. 246-258 ; Water Cohen, « Spatial and Textural Characteristics of the *Ganzfeld* », dans *American Journal of Psychology*, Vol. 70, 1957, p. 403-410.

état dans le *Raumbuch*, « lorsque Kant a dit que “si on élimine de la pensée les couleurs, l’espace perdure”, il aurait dû dire : “si on écarte toute couleur de la pensée, c’est le noir (la tache noire) qui perdure” »<sup>205</sup>.

En bref, on n’est en droit de dire d’un sujet qu’il s’immerge dans une obscurité ou une brillance aveuglante qu’à condition qu’il soit encore capable de voir. En ce sens, son incapacité à voir est phénoménalement vécue par lui. À l’opposé de celui qui ne voit pas au sens d’un non-voir absolu, il s’éprouve lui-même comme étant en possession d’une vision faible. Or, la question est de savoir de quel sens du voir il s’agit ici. Vu que dans le cas de cécité expérientielle, on n’exerce plus un accomplissement normal propre à la « perception » visuelle, la seule alternative qui reste est de placer cette vision faible sous le signe de la « sensation ». Mais cette réponse n’est pas suffisante. Est-il sensé de considérer la vue purement en termes de sensation sans référence aux fonctions cognitives nous livrant aux objets déterminés ? Cela nous ne paraît possible que si dans certains cas la modalité sensorielle de la vue se laisse substituer, sur le plan impressionnel, par celle du toucher, à savoir, par la sensibilité tactile des yeux. Un bandage serré ou la lumière puissante du soleil *touche* nos yeux. La stimulation oculaire et la pression appliquée sur les yeux nous fournissent certaines sensations chromatiques exemptes de toute activité intellectuelle.

Pour cette raison, des *phosphènes* sont à compter au nombre des cas exemplaires de la cécité expérientielle. Les phosphènes sont des phénomènes qui se traduisent par la sensation des éclairs lumineux sans que cela prenne la forme d’une activité visuelle (la perception distale d’une source externe de la lumière). *Pour la production des phosphènes, il suffit de presser sur les yeux fermés*. Ce faisant, ils apparaissent en tant que petites taches lumineuses qui apparaissent et disparaissent (fugaces et non locaux). Toutefois, on pourrait nous objecter que nonobstant leur apparition imprégnée d’ambiguïté, les phosphènes sont effectivement dotés des limites bidimensionnelles perceptibles, ce qui semble réfuter notre opinion selon laquelle la sensation des phosphènes équivaut à une incapacité à voir, aussi longtemps qu’on prend le mot « voir » dans le sens de « percevoir ». À cette objection la réponse n’est pourtant pas difficile : ne va-t-il pas de soi qu’il y a une différence indiscutable et assez nette entre le cas où un myope perçoit de loin le portrait de Mona Lisa au musée de Louvre et le cas où il a des sensations de phosphène ? Même si la perception du portrait

---

<sup>205</sup> PUR, p. 23.

est vague à ce moment donné, elle ne l'est pas au même titre que la sensation des phosphènes essentiellement flous. En percevant, le myope se trouve dirigé vers ce qui lui est externe, dans ce cas vers le portrait servant de mesure pour toute son activité perceptive, aussi inachevée soit-elle. Cela veut dire qu'il est en principe à même de compléter les imperfections de sa perspective présente sur le portrait par les nouvelles perceptions de celui-ci. Mais la sensation des phosphènes est à court de la perfectibilité du processus perceptif, de la possibilité d'en venir à un état satisfaisant quant à la donation de l'objet perçu. Les phosphènes ne révélant pas d'autre chose qu'eux-mêmes, leur vécu instantané ne correspond pas à un inachèvement transitoire.

Les phosphènes, l'éclat de lumière, le complet noir dû au bandage sur les yeux, de même que le son déchirant qui laisse une douleur dans nos oreilles, tout cela a ceci de commun qu'on les sent également sur le corps. Il y a donc une dimension tactile à tous ces contenus sensoriels. Par contraste avec ces phénomènes, le processus audiovisuel au niveau perceptif s'effectue normalement avec un rôle épistémique indispensable de se familiariser avec les objets spatiotemporels et temporels. Au vu de ces observations, tentons de reformuler les deux sens du voir et de l'entendre : le voir et l'entendre au sens de perception se définissent par la fonction épistémique qui appartient purement à ces deux sens supérieurs. Par contre, le deuxième sens selon lequel le voir et l'entendre sont compris comme sensation nous les présente en état impur dans lequel ils sont en grande partie substitués par le sens du toucher.

De tout ce qui vient d'être dit, il s'ensuit que la cécité expérientielle ne concerne qu'un état impur. Conséquemment, une activité purement visuelle ou auditive s'entremêle forcément à une fonction cognitive. Mais cette conclusion exige de réviser l'exemple initial de l'image de Tour Eiffel sur le fond d'écran de notre ordinateur. Car aucun changement de luminosité de l'écran n'aura pour résultat de nous rendre expérientiellement aveugles. Cela serait le cas si notre champ visuel était terme à terme identique à ce que nous voyons sur l'écran de l'ordinateur – une idée qu'il serait absurde de supposer. Bien que l'image de Tour Eiffel se brouille jusqu'à un point extrême où elle n'est plus reconnaissable, nous continuons à percevoir l'intérieur de la chambre, par exemple les murs et la table sur laquelle se trouve l'ordinateur. Alors, on doit faire l'aveu que nous sommes là toujours sur le plan des modifications perceptives, parce que ce n'est qu'à l'horizon de la visibilité de la chambre que devient invisible l'image sur l'écran de l'ordinateur. Pareillement, après être assez longtemps restés dans le noir, faute de la stimulation tactile oculaire, nos

yeux s'y accoutumant peu à peu, les objets qui nous entourent se laissent de mieux en mieux distinguer.

## **2.6. Différentiation des sens et importance du toucher passif.**

Dans la section précédente, nous avons souligné qu'il y avait une hiérarchie parmi les sens : la vue et l'ouïe sont des sens supérieurs par rapport au toucher, la gustation et l'olfaction, ces derniers étant à leur tour ressemblés sous le titre de « sens inférieurs ». La présente section fait un détour en portant sur le problème de la différenciation des sens. La manière dont nous aborderons ce problème sera sans lien direct avec les analyses de Stumpf. Pourtant, il nous paraît d'autant plus nécessaire de consacrer une section à ce problème que l'on vise ici à mettre la lumière sur la spatialité *sui generis* du corps propre, au sein de laquelle se localisent les sensations alghédoniques.

Ce qu'il importe de noter en premier lieu, c'est la prédominance de la vue sur les autres modalités sensorielles. La vue vient au premier rang quand il s'agit de comparer les sens eu égard à leur aptitude à donner immédiatement la quiddité de l'objet perçu. Car c'est exclusivement pour la perception visuelle que l'objet apparaissant se montre indissociable de son apparition. On rencontre un lien intime similaire entre l'apparition et l'apparaissant dans la perception auditive également, à ceci près que dans la mesure où l'objet auditif (la mélodie) se distingue de la source sonore (l'instrument musical ou la performance du musicien) il convient de parler d'un dédoublement de l'objet. L'objet-source (l'instrument musical ou la performance du musicien) est causalement efficace sur l'objet proprement auditif (la mélodie), même s'il n'apparaît pas directement via l'audition. Peut-être que l'on détecte visuellement l'objet-source en même temps que la mélodie est auditivement donnée. Mais cette simultanéité ne suffit pas à elle seule pour rattacher essentiellement l'un à l'autre les deux objets en question. Ce qui est évident, c'est que dans la perception auditive l'objet apparaissant indissociablement lié à son apparition sonore c'est la mélodie et non pas l'instrument musical ou la performance du musicien, bien que l'objet-source ait toujours été présupposé comme étant causalement efficace.

Contrairement à ce dédoublement de l'objet durant la perception auditive, pour la perception visuelle, il n'est pas question d'une scission entre l'objet-source et l'objet apparaissant, puisque ce qui apparaît dans son apparition visuelle est déjà appréhendé

comme un objet réel causalement efficace. Cependant, vu que la seule perception visuelle ne fait que préfigurer le sens d'être de l'objet perçu, à savoir son caractère d'être une réalité physique, cette préfiguration doit être mise à l'épreuve. Que l'objet perçu soit réel, est donc visuellement anticipé en tant que partie constitutive de la signification de celui-ci. Mais pour nous assurer de la validité de cette signification, il faut que l'objet ait été installé par nous dans des rapports causaux. Avec l'entrée de l'objet dans des rapports causaux le sens d'être de l'objet, son caractère *réel* peut être vérifié ou non. Sans cette vérification, l'objet perçu demeure comme un *fantôme*. Cette notion de « fantôme » (*Phantom*) a été élaborée pour la première fois par Husserl dans ses analyses tâchant d'élucider la constitution de la chose matérielle<sup>206</sup>. L'important est le fait que le problème phénoménologique de la constitution des objets réaux exige de notre part de les tenir pour des unités synthétiques achevées par la conscience. Lorsque Husserl s'occupe de ce problème, il se focalise sur la manière dont s'effectuent pas à pas ces synthèses par lesquelles les objets réaux se révèlent en tant que tels.

Dans ces analyses constitutives, Husserl distingue trois niveaux d'objectivités entre lesquels il y a un rapport de fondation unilatérale. Énumérons-les selon l'ordre de constitution : 1- le niveau de *res temporalis* (la chose temporelle) ; 2- celui de *res extensa* (la chose spatiale) et enfin ; 3- celui de *res materialis* (la chose matérielle, soumise à la causalité). Ainsi, l'expérience de l'objet réel, pour être telle, doit comprendre plus qu'une apparition fantomique de l'objet concerné, apparition de ce qui est purement et simplement visuel. L'objet doit être également expérimenté comme causalement efficace ou mieux comme une chose susceptible d'entrer dans les rapports causaux avec d'autres choses, y compris le corps du sujet percevant. Toutefois, comme les objets-fantômes, bien qu'étant spatiotemporalement déterminables, sont dépourvus de toute efficacité causale, la matérialité leur fait défaut. L'être phénoménal d'un objet doté de spatialité, néanmoins privé de matérialité (tel que l'arc-en-ciel ou la chose hallucinée) est donc essentiellement *fantomique*, un qualificatif par lequel se caractérise *res extensa*. Par ailleurs, pour donner un exemple à la priorité de *res temporalis* par rapport à *res extensa*, nous en appelons à l'être phénoménal de la

---

<sup>206</sup> Hua IV, §21, p. 94 (trad. fr. p. 142) : « Le spectre lui-même a nécessairement son corps de spectre. Sans doute celui-ci n'est-il pas une chose matérielle effective, sans doute la matérialité apparaissante est-elle une illusion... » ; *Ibid.*, p. 95 (trad. fr. p. 142) : « Nous avons bien reconnu que les déterminités spécifiquement matérielles sont fondées dans celles qui sont saisies sous le titre de « pur schème » et qu'elles en sont en même temps séparables unilatéralement. Un spectre est caractérisé par le fait que son corps est un pur « fantôme spatiale », sans aucune des propriétés matérielles... ».

mélodie que nous sommes en train d'entendre. Aux yeux de Husserl, la mélodie, comme tout phénomène auditif, n'occupe pas une place dans l'espace, son être se caractérise par le seul fait qu'elle a une extension temporelle. Un pur objet temporel n'est pas spatial, alors même que tout objet spatial doit être aussi temporel. De manière convergente, un pur objet spatial n'est pas matériel, alors même que tout objet matériel doit être aussi spatial. La matérialité de la chose présuppose donc que celle-ci soit déjà spatialement constituée, tandis que la spatialité de la chose requiert que celle-ci ait toujours une extension temporelle<sup>207</sup>.

Quant à la gustation et à l'olfaction, bien qu'elles ne s'élèvent pas au rang de nos deux sens supérieurs, elles sont quand même capables de nous fournir certaines représentations des propriétés constantes des objets. À cet égard, le pouvoir discriminatif de la gustation et de l'olfaction est plus efficace que celui du sens du toucher, abstraction faite des mouvements corporels. Le résultat de la synthèse associative qui met un goût ou une odeur en relation représentative avec un objet déterminé peut être généralisé et par là même devenir un fait établi ayant des répercussions sur nos expériences futures de façon à faciliter la reconnaissance de l'objet de ce type. Il est généralement possible de reconnaître l'objet par son odeur (par exemple l'odeur des fraises fait venir à l'esprit les fraises, celle de la cendre nous représente l'objet odorant comme la cendre). Aussi sommes-nous en mesure de distinguer un objet de l'autre (par exemple le sel du sucre) à partir de leurs goûts différents.

Examinées de plus près, l'olfaction et la gustation s'apparentent plus à l'ouïe qu'à la vue en ce qui concerne la possibilité de donner immédiatement la quiddité de l'objet perçu en tant qu'il est réel. Il faut même admettre que celles-ci sont moins fiables que l'ouïe, parce qu'il est difficile de trouver dans l'expérience courante une « unité objectale », au sens strict du terme, qui se donne exclusivement par l'olfaction ou par la gustation, une unité analogue à la mélodie nous autorisant à la prendre pour un objet auditif. Ce qui constitue un obstacle pour considérer un goût ou une odeur comme objet au sens strict, c'est la loi phénoménologique suivante : est *objet au sens strict* ce qui se donne à l'identique dans ses différents modes d'apparition et ce qui transcende chaque différent mode d'apparition dans lequel il se donne<sup>208</sup>. C'est pour

---

<sup>207</sup> Hua III/1, §150, p. 350-351.

<sup>208</sup> Dan Zahavi, *Self-Awareness And Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston : Northwestern University Press, 1999, p. 95.

cette raison qu'une figure tridimensionnelle ou une mélodie remplit cette condition, alors que pour des goûts et des odeurs il est impossible de retenir une unité durable dans une multiplicité changeant des apparitions différentes. En changeant et en faisant varier ses apparitions, on finit par changer et altérer le goût/l'odeur. Au contraire, on identifie aisément une mélodie transposée à l'octave inférieure ou supérieure et jouée avec d'autres instruments, de même qu'on reconnaît la même chaise qui se donne à voir de différentes perspectives. Dans une perception unitaire, si elle est vraiment celle d'un objet au sens strict du terme, l'apparition et l'apparaissant ne coïncident pas l'un avec l'autre, ce qui constitue la *transcendance* de l'objet perçu.

Il n'empêche que, à l'exception de situations rares, on perçoit automatiquement les goûts et les odeurs comme appartenant à certains objets. Leur appartenance aux objets se laisse analyser en termes de dispositions de ces objets à induire des effets fixes. Seulement, cette fonction perceptive accordée à l'olfaction et à la gustation n'est en aucune façon originaire ni directe, mais *dérivée*. Comme l'indique justement A.D. Smith, si l'olfaction, la gustation (deux espèces de chemoréception) et le sens de température (thermoréception) acquièrent le statut de « perception », c'est seulement sur le fondement du fait qu'ils sont éprouvés de manière *dépendante* d'une autre modalité sensorielle telle que la vue<sup>209</sup>. D'où la possibilité d'avoir une sensation olfactive ou gustative, sans reconnaître à quel objet celle-ci appartient<sup>210</sup>. C'est à condition qu'un objet nous soit déjà donné par la vue que nous faisons l'expérience d'un goût ou d'une odeur comme appartenant à cet objet. En d'autres mots, dans la mesure où l'on reçoit le donné olfactif ou gustatif de façon isolée des autres modalités sensorielles, son appartenance à un objet reste indéterminée.

Tout ce qu'on vient de mentionner ci-dessus plaide, semble-t-il, en faveur de l'idée que notre accès à un objet épistémique se fait par la vue et par l'ouïe. La vision, en particulier, revendique une certaine prétention à donner son objet épistémique comme un objet ontique, parce qu'il n'y a pas de dédoublement de l'objet comme c'est le cas dans l'audition. La vision et l'audition ne consistent pas uniquement en des sensations visuelles et sonores. Dans des circonstances normales, par la vue et par l'ouïe, les figures spatiale et auditive se donnent d'elles-mêmes. Quant au sens du toucher, l'aptitude à représenter immédiatement un objet devient minimale. Cela ne

---

<sup>209</sup> A.D. Smith, «Tastes, Temperatures, and Pains », *op.cit.*, p. 343 et 345. Stumpf lui aussi est de même avis. Cf. GG, p. 82.

<sup>210</sup> Matthew Ratcliffé, « Touch and the Sense of Reality », dans *The Hand, an Organ of the Mind. What the Manual Tells the Mental*, dir . Z. Radman, Cambridge Mass. : The MIT Press, 2013, p.152.

veut pourtant pas dire qu'on ne prenne conscience d'aucune qualité distincte *via* le sens du toucher. Tout au contraire, le sens du toucher partage un privilège avec la vue. Tant la vue que le sens du toucher nous présentent de l'espace. Ils ont en commun de nous fournir une spatialité. Voir c'est toujours voir quelque chose de spatial, cet espace étant propre à la vue. De même, par le sens du toucher, nous sommes ouverts à une spatialité tactile *sui generis*.

Il est important de noter que, l'accès tactile à l'espace s'entend de deux manières distinctes : i- la spatialité de la chose touchée (*Ausdehnung*) ; ii- la spatialité issue de la structure sensoriellement étendue du sens du toucher (*Ausbreitung*)<sup>211</sup>. La spatialité de la chose touchée est pensable comme une figure tridimensionnelle susceptible d'être découverte par le toucher actif. Le processus explorateur mis en œuvre activement par les mains établit une prise perceptive sur un objet touché, laquelle va en parallèle avec sa perception visuelle. On est là en présence d'une complémentarité mutuelle des deux modalités différentes, et ce tant qu'elles contribuent à la donation de la même chose. Bien qu'il paraisse, de prime abord, aller de soi que c'est le même objet qui se donne par la vue et par le toucher, la mêmeté de l'objet n'est pas présumée par avance comme si celui-ci était une substance autosuffisante identique à elle-même. En effet, on est redevable de ladite mêmeté à une synthèse qui met ensemble les champs tactile et visuel simultanément donnés. Cela signifie que la figure haptique découverte par le toucher actif peut être acquise indépendamment de la donation de la figure visuelle, ceci ayant pour conséquence que chacune de deux modalités originaires spatiales est soumise à une légalité qui lui est propre<sup>212</sup>.

Selon l'hypothèse traditionnelle relative à l'existence des « sensibles communs » (*aistheta koina*), les différentes modalités sensorielles partagent et saisissent communément certaines propriétés invariables des choses perçues, dont la plus connue est la figure. De ce point de vue, il est dit souvent que si la figure vue et celle touchée sont la même, c'est parce que la figure est un sensible commun. Le caractère spéculatif de cette hypothèse saute aux yeux, à partir du moment où on s'aperçoit que le compte rendu donné par celle-ci pour expliquer la mêmeté de la

---

<sup>211</sup> Hua IV, §14, p. 33.

<sup>212</sup> Assurément, Stumpf ne rejoindrait pas cette analyse. D'après lui, la mêmeté des espaces donnés par la vue et par le toucher ne tient pas à une opération synthétique. Bien au contraire, tout contenu visuel ou tactile implique analytiquement les deux moments suivants : 1- la qualité visuelle ou tactile ; 2- l'espace.

figure, loin de prendre pour point de départ notre expérience sensible, tient la même de la figure pour un garant préexistant à toute perception.

Il nous semble que l'hypothèse de sensibiles communs soulève plus de problèmes que de solutions. Surtout, elle fait obstacle à toute tentative de faire une analyse descriptive de la synthèse multimodale qui lie les unes aux autres les données visuelles et tactiles. Il est pourtant indéniable que l'entente de la figure en tant que sensible commun qui se donne à l'identique pour toute modalité sensorielle est ce qui va de soi au quotidien. Cela tient peut-être au fait que dans la vie de tous les jours la vue domine les autres sens. La figure prototypique fixée sur le plan multimodal est celle qui se donne avant tout par la vue, au sens où l'on dit de la figure tactile qu'elle est identique à ce qu'on voit. C'est-à-dire que l'exploration tactile est précédée de (et régie par) la saisie visuelle, étant donné qu'on sait déjà à quoi ressemble visuellement la figure, avant de la toucher. Mais une fois renversée la priorité accordée à la vue, la force de cette hypothèse commence à s'affaiblir<sup>213</sup>.

Prenons l'exemple de sons. On dit que l'on fait non seulement l'expérience auditive des « ondes sonores », mais qu'on en ressent aussi les vibrations sur la peau. Est-ce à dire que la mélodie qu'on entend comme une succession diachronique et irréversible et la vibration qu'on ressent comme un rythme récurrent et circulaire partagent la même forme ? À en croire les tenants de l'hypothèse de sensibiles communs, la réponse à cette question serait affirmative. Néanmoins, c'est exactement cette réponse que nous voudrions remettre en cause. En premier lieu, la métaphore de l'onde renvoie subrepticement à la forme visuelle de l'onde qui se laisse simplement dessiner sur un papier. Quand on prétend que l'on entend et ressent les mêmes ondes sonores, cette prétention est gouvernée par un modèle visuel de l'onde sous-tendant les divers types de données sensorielles. Il faut cependant admettre que les « ondes physiques » qui sont à l'origine des sons aussi bien que des vibrations tactiles sont en vérité des entités dont la configuration physique dépend de la théorie scientifique adoptée. La métaphore de l'onde a donc pour tâche de *visualiser* un nombre de convictions théoriques sur la réalité des sons. Ainsi, en parlant de la forme invariante

---

<sup>213</sup> Cf. Filip Mattens, « Silhouette & Manipulation », dans *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, dir. R. Breeur et U. Melle, Dordrecht/Heidelberg/ London/NewYork : Springer, 2012 pp. 303-323; Filip Mattens, « Perception and Representation: Mind the Hand! », dans *The Hand, an Organ of the Mind. What the Manual Tells the Mental*, dir. Z. Radman, Cambridge Mass. : The MIT Press, 2013, pp. 159-184; Filip Mattens, « Perception, Body, and the Sense of Touch: Phenomenology and Philosophy of Mind », dans *Husserl Studies*, No.25, 2009, pp. 97-120.

de l'onde sonore susceptible de se donner soit par la vue, soit par le toucher, soit par l'ouïe, nous ne sommes que sous l'influence d'une métaphore utile.

Il faut alors briser le dogme disant que la figure tridimensionnelle censée être tant visuellement que haptiquement éprouvée à titre d'*aistheton koinon* est elle-même le garant pour sa donation à l'identique par les différentes modalités sensorielles. En évitant de souscrire à ce dogme, nous donnerions raison à l'idée qu'on ne doit la mêmeté de la chose se donnant à la fois par la vue et par le toucher qu'à une synthèse unificatrice *intermodale*. Comme l'indique avec raison De Vignemont, la dominance de la vue sur les autres sens vaut comme une règle générale pour tout sujet normal en état sain et doué de cinq sens et transforme chacune des modalités sensorielles en ce qui concerne la fonction qui est la sienne dans la perception multimodale en raffinant sa capacité à reconnaître la forme spatiale. Lorsqu'un sujet doté d'une vision binoculaire normale essaie, les yeux fermés, de reconnaître par le seul sens du toucher la forme d'un objet, il fait montre d'une compétence remarquable en identification de cet objet, qui se trouve déjà perfectionnée par la vue. C'est pourquoi il parvient, en peu de temps et avec habileté, à découvrir manuellement la forme de l'objet. En revanche, un aveugle congénital fait un effort de tâtonnement prenant un temps considérable et s'acharne à substituer le toucher à la vue. Car la cécité d'origine congénitale a pour corollaire une grande déficience en reconnaissance par les mains de la forme spatiale appartenant à l'objet<sup>214</sup>. Cet exemple révèle bien l'interconnexion étroite entre la synthèse intermodale et la perception de la figure. Non seulement les modalités sensorielles apparaissent de façon simultanée, mais en plus elles s'interpénètrent l'une l'autre. La constitution de l'expérience multimodale ne peut être proprement conçue qu'en prenant en considération cette interpénétration.

La règle selon laquelle les différents sens se relient l'un à l'autre est définie par l'objet lui-même qu'ils partagent dans une expérience unitaire. Cela veut dire que dans la mesure où l'expérience multimodale établit l'unité de son objet, elle ne se contente pas d'une simple simultanéité des sens différents. Toutefois, on ne pourrait pas en tirer la conclusion que la forme spatiale de l'objet est accueillie comme étant *exactement* la même par chaque modalité. Bien que la chaleur, l'odeur et la couleur qu'on sent soient attribuables au même objet, cela n'est pas suffisant pour voir en chacune d'elles l'expression, même la trace, d'une identité fixe. Qui plus est, si l'on arrête de faire

---

<sup>214</sup> Frédérique de Vignemont, « A Multimodal Conception of Bodily Awareness », dans *Mind*, Vol.123. 492. Octobre 2014, p.1006-1010.

recours au rôle unificateur de la synthèse intermodale, la prétention des sens différents à présenter certaines propriétés communes devient sans fondement. La mise en liaison synthétique est ce qui associe immédiatement une donnée visuelle à une donnée tactile de manière à les marquer en tant que les apparitions de la même propriété objectale. Pourtant, comme le mentionne O'Callaghan, l'opération d'une telle synthèse purement sensorielle étant acceptée, cela ne nécessite aucunement d'affirmer l'hypothèse de sensibles communs<sup>215</sup>. Le repérage de l'objet unitaire et de ses propriétés invariantes dans l'expérience multimodale s'effectue à même la perception actuelle. Ainsi, l'unité de l'objet et ses propriétés multisensibles ne précèdent pas le fonctionnement intégré du système perceptif. Aucun élément tiers ne s'intercale du dehors entre l'expérience et l'objet tel qu'il est expérimenté pour en garantir l'unité.

D'une part, afin de présenter les propriétés spatiales de l'objet, le toucher doit s'atteler à une action exploratrice qui se réalise par les mouvements corporels, plus particulièrement par ceux du haut du corps (du bras, de la main et des doigts). De l'autre, si de l'accueil des données tactiles ne résulte jamais la saisie d'un objet unisensible propre au toucher, c'est que lorsqu'il expose un objet, le toucher ne fonctionne pas tout seul, les données tactiles reliées entre elles étant déjà mises ensemble avec les données visuelles. C'est précisément ce qui nous donne l'impression que certaines propriétés constantes de l'objet sont présentées par plus d'une modalité sensorielle. Il est alors généralement admis que le toucher est capable de nous révéler des particularités de la figure visible, mais en vérité ceci n'est possible que si le toucher est régulièrement dominé par la vue.

Quand il est chargé de *percevoir* quelque chose, le toucher est donc forcément actif. En ce sens, le mouvement corporel est la condition nécessaire pour la perception tactile. Cet avis est tout autant partagé par Husserl : « l'organe de toucher, le doigt touchant, la surface de la main touchante n'est organe de toucher que lorsqu'il est en mouvement et lorsqu'il est capable de se mouvoir »<sup>216</sup>. Mais, en tout état de cause, la fonction perceptive assignée au toucher n'épuise pas la portée du toucher. Le toucher dans son entièreté n'est pas réductible à la procédure manuelle de l'exploration qui nous fait accéder étape par étape à la forme spatiale de l'objet. À l'aide d'une prothèse, il est bien possible d'utiliser des ustensiles pour atteindre une fin spécifique, ou l'usage

---

<sup>215</sup> Casey O'Callaghan, « Intermodal Binding Awareness », dans *Sensory Integration and the Unity of Consciousness*, dir. David J. Bennett et Christopher S. Hill, Cambridge Mass. : MIT Press, 2014, p.89.

<sup>216</sup> E. Husserl, Ms. D 13 I/6a.

d'un bâton peut permettre d'identifier facilement la forme spatiale d'un objet. Ces activités ne requièrent pas du tout que la moindre qualité tactile soit donnée. Elles ne sont pas fondées sur une telle qualité sensorielle. Bien qu'avec le bâton l'on perçoive la triangularité d'un objet triangulaire, la sensation tactile n'a aucun rôle à jouer en cela. Ce qui revient à dire que dans certains cas la perception tactile peut être tout à fait dissociée de la sensation tactile. Sur la base de cette ségrégation du toucher actif (la perception haptique) par rapport au toucher passif (la sensation cutanée), il est envisageable de faire l'expérience du toucher actif sans la présence du toucher passif, et inversement.<sup>217</sup> En mouvant le bâton sur l'objet, on découvre progressivement sa forme, mais en même temps tout ce qu'on sent tactilement ce sont la pression du bâton sur la paume, la tension et la détente musculaire, et certaines autres qualités liées au contact avec une surface bien limitée du bâton, qualités telles la dureté ou la mollesse, le caractère glissant ou adhésif, la rigidité ou l'élasticité, la texture lisse ou rugueuse, la lourdeur ou la légèreté, la chaleur ou la froideur, etc. Cependant, ces qualités n'ont rien à voir avec la perception de la forme triangulaire.

Toutes ces qualités que nous venons de lister pourraient-elles vraiment se ressembler sous la rubrique de « donnée tactile » ? Que doit-on comprendre exactement par le toucher ? Est-ce que le toucher possède une unité distinctive corrélée à un contenu bien particulier ? À ce sujet, M. Ratcliffe retient que subdiviser le toucher en multiples sens serait une fausse stratégie, et que l'hétérogénéité étonnante des données tactiles est le propre du sens du toucher.<sup>218</sup> M. Fulkerson, quant à lui, argue que ce qui donne l'unité au sens du toucher c'est sa caractérisation comme la perception haptique constituée par une suite de tâtonnements servant à capter la forme spatiale de l'objet-cible. L'exploration manuelle a ici pour fonction d'attribuer à l'objet une variété de qualités tactiles tout en les interreliant en tant que propriétés appartenant à un et même objet. Fulkerson pense que le toucher, envisagé sous l'aspect de sa contribution à l'individuation d'objet et de la détermination attributive de celui-ci, est à considérer comme une modalité *unisensible* plutôt que multisensible<sup>219</sup>. Cependant,

---

<sup>217</sup> Brian O'Shaughnessy, *Consciousness and the World*, Oxford : Clarendon Press, 2000, p.662; Pareillement, Declerck défend l'idée que l'absence du toucher passif et du caractère subjectif de *tactilité* n'affecte pas le fonctionnement du toucher actif et le caractère objectif de *tangibilité*. Cf. : Gunnar Declerck, *Résistance et tangibilité, Essai sur l'origine phénoménologique des corps*, Paris : Le Cercle Herméneutique Editeur, 2014, p. 61.

<sup>218</sup> Matthew Ratcliffe, « What is Touch? », dans *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 90, No.3, Septembre, 2012, pp. 413-432.

<sup>219</sup> Mathew Fulkerson, « The Unity of Haptic Touch », dans *Philosophical Psychology*, Vol. 24 No. 4, Août 2011, pp. 493-511; Mathew Fulkerson, « What Counts as Touch? », dans *Perception and its*

F. De Vignemont et O. Massin partagent l'opinion selon laquelle la donnée propre au toucher c'est la sensation de pression<sup>220</sup>. Or, il faut rappeler, *pace* de Vignemont et Massin, que l'on peut d'autant moins considérer la sensation de pression comme le « sensible propre » du toucher que non seulement les surfaces externes du corps, mais aussi les entrailles sont susceptibles de sentir de la pression, même si ces dernières sont tout à fait insensibles aux sensations cutanées.

Ce qui est frappant, en fin de compte, c'est que chaque type de qualité à l'intérieur de la gamme des présumés contenus tombant sous la catégorie de « donnée tactile » peut constituer un objet d'étude à part entière, indépendant des autres types de qualité semblables. Il faut alors concéder, d'une part, qu'aucune de ces qualités tactiles ne coïncide complètement avec le sens du toucher ; et, de l'autre, que chacun est vécu sur les surfaces corporelles externes ou internes, qu'elles soient sensibles à l'excitation cutanée ou non, et ce de façon *fusionnée* avec les autres qualités tactiles. Cependant, comme on le sait, l'idée de fusion (*Verschmelzung*) s'appuie sur le principe de distinguabilité des éléments fusionnés<sup>221</sup>. En conformité avec ce principe, les cas pathologiques nous enseignent aujourd'hui que sur la peau la sensation de douleur doit être séparée de la sensation tactile. De plus, il est hors de doute que dans certaines circonstances, on éprouve de la douleur sans aucune stimulation tactile sur les surfaces externes de son corps (par exemple, les douleurs viscérales). Néanmoins, même là où la douleur est manifestement indépendante du toucher, la qualité douloureuse et les données tactiles apparaissent de manière simultanée et c'est surtout sur cette simultanéité que s'édifie leur fusionnement. Le meilleur exemple permettant d'exclure la douleur de données tactiles est le cas d'Ian Waterman. Après une désafférentation périphérique Waterman perd toutes ses sensations musculaires, kinesthésiques et tactiles. Malgré cela, il peut encore ressentir les sensations de douleur et de température<sup>222</sup>. Un autre mérite du cas de Waterman réside en ceci qu'il illustre concrètement comment la perception se dissocie de la sensation, puisque Waterman réussit au fil des années à surmonter, dans une certaine mesure, les difficultés dues à

---

*Modalities*, dir. Dustin Stokes, Mohan Matthen et Stephen Biggs, Oxford : Oxford University Press, 2014, pp. 191-204.

<sup>220</sup> Frédérique de Vignemont & Olivier Massin, « Touch », dans *Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford : Oxford University Press, 2015, pp. 294-313.

<sup>221</sup> Aron Gurwitsch nous met à juste titre en garde contre le malentendu qui pourrait dériver de la traduction de *Verschmelzung* par le mot de « fusion ». Contrairement au sens chimique du terme, la fusion stumpfienne présuppose une multiplicité dont les éléments se laissent distinguer par l'attention. Cf. Aron Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Paris : Desclée de Brouwer, 1957, p.73.

<sup>222</sup> Jonathan Cole, *Pride and a Daily Marathon*, Cambridge Mass. : The MIT Press, 1995, p.29.

la perte du sens global corporel en apprenant de nouveau à mouvoir, bien que mécaniquement, les mains, les bras et les jambes, à saisir des objets dans la main et à manipuler des outils autant que possible. Il semble dès lors récupérer la perception haptique bien que les sensations tactiles demeurent absentes.

La discussion contemporaine autour de la question de savoir si le toucher est unisensible ou multisensible a l'avantage de nous amener indirectement à une réflexion sur l'importance de la deuxième manière dont la spatialité s'entend, de l'entente de l'espace comme déploiement (*Ausbreitung*), puisque grâce à elle l'on pourrait remédier à toute confusion en la matière. Le deuxième sens de la spatialité nous confronte à une tactilité purement passive, elle-même composante du toucher actif, bien que débarrassée de toute fonction perceptive<sup>223</sup>. Par la tactilité passive, on entend la conscience d'être touché. Avoir une conscience passive d'être touché possède deux traits caractéristiques : 1- même si l'endroit touché de notre corps se localise consciemment, cette localisation n'a pas à revêtir une forme exacte. En conséquence, il se peut que nous ne soyons pas en mesure de savoir où est précisément le point de contact. 2- à la conscience d'être touché correspond une intensité diffuse dont le degré peut être si faible qu'elle échappe à notre attention. Lorsque nous touchons un objet, nous sommes en même temps touchés par lui. Par exemple, en saisissant une tasse de café ou en se nourrissant avec une fourchette, on n'a pas seulement conscience du café qu'on est en train de boire ou du morceau sur la fourchette, qu'on est sur le point d'avalier, mais on a aussi conscience du contact des doigts avec la tasse et la fourchette ainsi que des doigts d'entre eux-mêmes. Cependant, aussi longtemps que notre attention est dirigée sur le café et le morceau, la conscience d'être touché reste implicite. Cette conscience implicite du contact est ce que Husserl appelle dans les *Idées II Empfindis*. Les sensations tactiles au sens de *Empfindnisse* renvoient à la chair (*Leib*) en laquelle elles sont « localisées »<sup>224</sup>. Elles sont constitutives de la sensibilité charnelle elle-même, si bien que si je les ajoute à une chose physique, « il n'est alors nullement question de dire que la chose physique

---

<sup>223</sup> Cf. James J. Gibson, « Observations on Active Touch », dans *Psychological Review*, Vol. 69, No. 6, Novembre 1962 pp. 477-491.

<sup>224</sup> Hua IV, §§ 36-39, p. 144-153. Comme le fait remarquer Rudolf Bernet, « [...] *Empfindnisse* ne sont rien de plus que la sensation charnelle (plus ou moins forte) d'être 'touché (*berührt*)'. Avant de savoir s'il s'agit d'un frôlement (*Berühren*) ou d'un toucher intentionnel (*Betasten*), d'une caresse ou d'une prise en main, avant de savoir ce que c'est qui me touche ainsi, je sens déjà, plus ou moins confusément, où je suis touché ». Rudolf Bernet, *Force-Pulsion- Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*. Paris : Vrin, 2013, p.302.

s'enrichit, mais bien *qu'elle devient chair* »<sup>225</sup>. La chair se constitue exclusivement par les sensations tactiles. Parce qu'elles seules possèdent une localisation immanente. Les *Empfindnisse* de la main n'exposent pas celle-ci, mais sont éprouvés sur la main :

Mais en touchant ma main gauche, je trouve aussi en elle des séries de sensation du toucher, elles sont « localisées » en elle, mais ne constituent pas des propriétés (comme le sont le rugueux ou le lisse de la main en tant que chose physique)<sup>226</sup>.

Ces sensations tactiles servent à discerner au moment du contact l'endroit où notre corps se sent touché. Le lieu de ce contact se donne ainsi par celles-ci. Husserl distingue soigneusement la spatialité de ce lieu de l'extension des choses matérielles :

...la localisation des *Empfindnisse* est en fait quelque chose de principalement autre que l'extension de toutes les déterminations matérielles de chose. Elles se déploient [*breiten sich aus*] certes dans l'espace, elles couvrent à leur manière des surfaces spatiales, elles s'y propagent, etc. Mais ce déploiement [*Ausbreitung*] et cette propagation sont précisément quelque chose d'essentiellement autre que l'extension [*Ausdehnung*] au sens de toutes les déterminations qui caractérisent la *res extensa*<sup>227</sup>.

Les sensations tactiles qui sont en jeu lorsque nous touchons une de nos mains à l'aide de l'autre sont en fait essentielles à l'engendrement du phénomène appelé la « sensation double » (*Doppelempfindung*). Comme il apparaît dans la citation ci-dessus de Husserl, l'exemple de la sensation double est même employé pour faire une description des *Empfindnisse*. On sent donc non seulement le toucher actif, mais aussi le toucher passif, tous les deux simultanément. Suivant cette description, il serait extrêmement illusoire de penser que lorsque nous touchons un objet, l'expérience tactile ne consiste en rien de plus que la perception haptique de la chose, les propriétés objectives de ses surfaces, et corrélativement notre toucher actif. Se focaliser sur la seule corrélation entre le toucher actif et les traits caractéristiques de l'objet touché serait s'en tenir à une analyse contrainte par les opérations perceptives et qui laisse un aspect indispensable du toucher hors de considération. De même que l'intérieur d'une veste est doublé, l'intérieur du toucher actif est doublé du toucher passif. Cette doublure ne s'applique pas aux sens supérieurs tels que la vue et l'ouïe. Il est impossible pour la conscience visuelle de comporter en soi comme composant la

---

<sup>225</sup> Hua IV, §36, p. 145 (trad. fr. p. 207).

<sup>226</sup> *Ibidem*.

<sup>227</sup> *Ibid.*, §37, p. 149 (trad. fr. p. 212).

conscience d'être vu. Parallèlement, il est hors de question que l'audition implique la conscience d'être entendu<sup>228</sup>. S'il en est ainsi, c'est que la vue et l'ouïe sont par essence transitives. Voir c'est voir quelque chose, entendre c'est entendre quelque chose. Quant au toucher, on rencontre là une dimension intransitive qui renonce à être assimilée aux fonctions perceptives. Cette dimension ne disparaît pas au moment où le toucher devient actif. À l'exception des cas pathologiques, le toucher actif et transitif est indissociablement lié à la conscience passive et intransitive d'être touché.

L'essentiel du phénomène de sensation double ne consiste pas en notre capacité à accorder *successivement* à chacune de nos mains le statut d'être touchant au regard de l'autre main touchée. Au centre de l'analyse husserlienne de la sensation double se trouve le fait que même si nous tenons la main touchée pour un objet exploré par l'autre main, il y appartient, même *simultanément* à son objectivation, une sensibilité charnelle insupprimable. Il serait instructif de comparer cette analyse à celle faite par Merleau-Ponty portant sur le même phénomène. Merleau-Ponty tente de réduire l'intégralité de la tactilité au toucher actif. Selon lui, lorsque nous touchons une de nos mains à l'aide de l'autre, la main touchée n'est rien d'autre qu'un objet. Loin de présupposer l'existence d'une autoconscience passive jetant un pont entre le toucher passif et la perception haptique, il retient au contraire qu'il y a un écart infranchissable, une non-coïncidence absolue qui sépare la main de l'autre. En mettant le toucher en analogie avec la vue, il dénie à la tactilité la dimension intransitive qui lui est propre. Il va jusqu'à dire que le mode de donation du corps d'autrui et celui de notre main touchée sont impossibles à distinguer<sup>229</sup> :

Si je peux palper avec ma main gauche ma main droite pendant qu'elle touche un objet, la main droite objet n'est pas la main droite touchante : la première est un entrelacement d'os, de muscles et de chair écrasé en un point de l'espace, la seconde traverse l'espace comme une fusée pour aller révéler l'objet extérieur en son lieu. En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché [...] Il n'est ni tangible ni visible dans la mesure où il est ce qui voit et ce qui touche [...] Jamais les deux mains ne sont en même temps l'une à l'égard de l'autre touchées et touchantes<sup>230</sup>.

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, §37, p. 148.

<sup>229</sup> Maurice Merleau-Ponty, « Le Philosophe et son ombre », dans *Signes*, Paris : Gallimard, 1960, p.212.

<sup>230</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, op.cit.*, p. 108-109. Voir aussi : Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, 1964, p. 24 ; « Au moment où je sens ma gauche avec ma droite, je cesse dans la même mesure de toucher ma main droite de ma main gauche ».

Une réplique husserlienne à cette reprise critique du phénomène de sensation double a été donnée par Michel Henry, qui mérite d'être citée ici :

C'est la même chair originaire qui est touchante et touchée en même temps. Il est donc tout à fait inexact d'affirmer avec Merleau-Ponty que, lorsque ma main droite qui touchait ma main gauche se laisse au contraire toucher par celle-ci, elle abandonne du même coup sa maîtrise, sa condition de touchant pour se trouver absorbée dans le touché compris au sens d'un tangible quelconque, d'un sensible quelconque analogue à tous les corps chosiques de l'univers. C'est tout le contraire qui est vrai : lorsque la main touchante se laisse toucher par l'autre main, devient une main touchée, *elle garde en elle sa condition de chair originaire*, cette auto-impressionnalité qui peut seule être impressionnée, « touchée » par quoi que ce soit<sup>231</sup>.

Il est évident que nos vêtements ne cessent jamais de toucher notre corps tout au long de nos expériences quotidiennes. Toutefois, il est insensé d'en parler lorsqu'il s'agit d'analyser ce qui nous est donné dans la perception. Quoiqu'effectivement consciente, la sensation tactile du contact avec nos vêtements ne se ramène pas à une donation perspectiviste de ces vêtements en tant qu'objets traversés par un acte de viser à vide, un acte qui est en partie intuitivement rempli. À la différence du toucher actif, le toucher passif se structure sous forme d'une auto-impression privée de toute fonction perceptive<sup>232</sup>. L'existence de telles sensations tactiles montre que l'on dispose d'une conscience spatiale *sui generis* qui sert de condition de possibilité pour tout contact avec des objets d'expérience. À cet égard, on pourrait même dire qu'au lieu de présupposer le contact, la conscience de la spatialité charnelle le sous-tend. Le fait qu'aucun objet ne nous touche n'interrompt pas la sensibilité charnelle<sup>233</sup>. Quand on met fin au contact avec l'objet, la spatialité charnelle ne se transforme pas en un « néant tactile »<sup>234</sup>.

S'il est vrai que l'auto-impressionnalité de la chair n'est pas une propriété accidentelle de celle-ci qui apparaît et disparaît de temps en temps et qu'elle en est

---

<sup>231</sup> Michel Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Paris : éditions de Seuil, 2000, p. 230.

<sup>232</sup> L'auto-impression dont il s'agit ici est *non intentionnelle au sens étroit du terme « intentionnel »*, c'est-à-dire au sens de l'intentionnalité d'acte (d'intentionnalité objectivant). Pour autant, il faut noter qu'au sens large du terme « intentionnel », soit au sens de l'intentionnalité de flux (de l'intentionnalité non objectivant), la propagation tactile du toucher passif peut être certes dite intentionnellement constituée comme une unité extensive et temporelle.

<sup>233</sup> Comme l'écrit Husserl, « la surface [*scil.* de la chair] est continument 'sensitive' [*kontinuierlich "empfindsame"*] ». Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*, (désormais Hua XV), éd. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, Beilage 15, p. 268. Voir aussi : Filip Mattens, « Body or Eye: A Matter of Sense and Organ », dans *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 8, 2008, p. 101.

<sup>234</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *op.cit.*, p. 365.

bien plutôt un caractère omniprésent, il est tout aussi vrai que cette conscience impressionnelle ne se représente pas quelque chose sous une détermination sémantique<sup>235</sup>. Sentir le contact de la chemise avec la poitrine ne revient pas à percevoir la chemise *en tant que* chemise. Parallèlement, la douleur de l'estomac ne se représente pas le problème gastrique, pas plus que le plaisir orgasmique ne se représente le changement de l'état de l'organe sexuel comme étant bon<sup>236</sup>.

Pour résumer, force est de constater que même si l'espace tangible de la figure tridimensionnelle explorée par le toucher actif et l'espace visuel de celle-ci se complètent synthétiquement jusqu'à donner lieu à la perception d'un seul et même objet par deux modalités sensorielles différentes, la spatialité propre au déploiement tactile qui se manifeste auto-impressionnellement en guise de toucher passif n'équivaut pas à la spatialité accessible à travers la perception des objets. L'espace sensoriel de la chair est donc séparable de l'espace occupé par des objets. Le premier n'est ni géométrique ni géométrisable, tandis que le dernier étant non géométrique est néanmoins bien géométrisable. L'importance de la spatialité sentie de la chair vient du fait que c'est sur elle, et non sur un espace objectif, que se localisent originellement les sensations de douleur et de plaisir.

## 2.7. Variétés de contenu

On a vu plus haut que selon Stumpf, l'expérience se compose de deux versants complémentaires : l'un fonctionnel (l'intentionnalité), l'autre sensoriel (le matériau). Le seul point commun de ces deux versants, c'est qu'ils possèdent chacun une structure *temporelle*. Comme l'énonce Stumpf lui-même : « aucun prédicat du monde des phénomènes (sauf le temps) ne revient aux fonctions psychiques »<sup>237</sup>. Les actes aussi

---

<sup>235</sup> Comme l'indique Dominique Pradelle, « alors que tout objet intramondain est transcendant, la chair est douée d'une immanence absolue [...] elle n'est pas à proprement parler constituée comme objet de visées intentionnelles mais pré-constituée comme une *hylé* totale, et n'appartient pas à la sphère d'immanence intentionnelle mais à la sphère d'immanence réelle. » Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl.*, op.cit., p.262.

<sup>236</sup> En effet, c'est ainsi que Michael Tye entend décrire le contenu prétendument représentationnel du plaisir orgasmique sous une qualification axiologique. Cf. Michael Tye, « The experience of Emotions: An Intentionalist Theory », dans *Revue internationale de philosophie*, No. 242, 2008/1, p.34. Au contraire de la vue représentationnelle et axiologisante de Tye, nous sommes bien plutôt favorables à l'opinion défendue par Ned Block disant que la phénoménalité de l'orgasme ne saurait pas être rendue compte par une approche représentationnelle. Cf. Ned Block, « Mental Paint », *Consciousness, Function and Representation*, Cambridge Mass. : The MIT Press, 2007, p.543. À cela nous voudrions ajouter que l'axiologisation des données alghedoniques en jeu ici elle aussi fait fausse route.

<sup>237</sup> EPF, p. 11(trad. fr. p. 140).

bien que les contenus durent dans le temps. Si les qualités sensorielles commencent et se terminent lors d'une suite d'expériences, c'est grâce à leur intensité qui augmente d'abord, puis diminue. Tous les attributs des contenus sensoriels sont considérés par Stumpf comme les *variables dépendantes*. Dès qu'on arrache à un contenu sensoriel l'un de ses attributs, le contenu sensoriel est aboli. Pour autant, à condition de maintenir ensemble tous les attributs, on est en mesure de faire varier chacun d'eux dans ses propres paramètres. Il est donc possible de faire subir chaque attribut à une variation. Par exemple, la même qualité sonore (do) peut se donner avec différents degrés d'intensité, tandis qu'une succession de différentes qualités sonores (do, ré, mi) peut se donner avec le même degré d'intensité. Il se peut qu'un triangle vert change sa couleur en bleu tout en retenant sa forme triangulaire, ou bien que la forme de l'extension se mue en carré tout en retenant la couleur verte. Bien que chaque attribut soit comme une dimension constitutive du contenu sensoriel dont l'existence est essentiellement liée aux autres dimensions du même contenu sensoriel, tous les attributs sont variables. Cette variabilité est l'une des raisons pour laquelle Stumpf tient la multiplicité sensorielle pour hétérogène dans son intégralité, contrairement à la multiplicité homogène de nature formelle et mathématique.

Selon Stumpf, une multiplicité n'est dite homogène que si elle est conçue comme un tout dont les parties sont uniformes et indifférenciées. En outre, Stumpf est conduit à définir le *continuum* à partir de l'homogénéité<sup>238</sup>. De ce point de vue, la multiplicité sensorielle est condamnée à être discrète et discontinue. Mais si tel est le cas, la question suivante se pose : comment comprendre la temporalité qui est le prédicat commun aux fonctions psychiques et aux contenus sensoriels ? Cette temporalité ne se constitue-t-elle que par la succession des moments discrets, ou faut-il plutôt parler d'un flux temporel plus fondamental, d'une durée immanente à la conscience sensorielle ? Il nous semble que la dernière alternative est la plus plausible. Même si chaque champ sensoriel, constitué par l'extension temporelle des données qui se livrent par une seule modalité, a été homogénéisé par sa propre constitution en contraste avec les autres champs sensoriels, par l'écoulement même du flux intégral de la conscience, l'ensemble des champs sensoriels gagne en continuité, ce qui donne lieu à un fusionnement des données sensorielles de différents types. Alors, on pourrait dire que ce qui constitue pour la totalité des champs sensoriels le flux de la conscience

---

<sup>238</sup> EW, p.78.

ce n'est pas la succession des moments discrets, mais le *continuum* sans faille des contenus sensoriels.

Bien qu'il appartienne à l'essence de tout contenu sensoriel de durer dans le temps, cela ne veut pourtant pas dire que les contenus sensoriels se donnent toujours intuitivement comme ce qui est identique à soi-même et reconnaissable comme tel à plusieurs reprises. Il est indéniable que certains d'entre eux, tels que les sensations de fatigue, de tangent et d'orgasme, etc., sont consciemment vécus. Mais la donation intuitive de telles sensations en termes d'objet ne tient qu'à une « réflexion phanéologique »<sup>239</sup>, qu'à une « perception phénoménologique »<sup>240</sup> sur le vécu irréfléchi, qu'à un « faire-objet de ce qui n'est pas par soi-même objet »<sup>241</sup>. Il serait donc injuste de dire que la conscience irrelative de l'orgasme ou de la fatigue se donne originairement à la manière d'expérience d'objet. C'est uniquement par l'entremise de la réflexion dirigée vers le vécu préobjectif de l'orgasme et de la fatigue que l'on parvient à les thématiser comme objets. Par exemple, bien qu'on éprouve un mal de tête comme une unité temporellement étendue, cela n'autorise pas à le tenir pour un « objet temporel » avant d'exercer une réflexion sur lui, le mal de tête entendu comme un tempo-objet donné adéquatement et intuitivement à la réflexion, n'étant pas identique au mal de tête *vécu* qui est antérieur à cette réflexion par laquelle on le *perçoit* comme un objet immanent<sup>242</sup>.

Phénoménologiquement, il est possible pour tout tempo-objet (par exemple, une mélodie) d'être non seulement actuellement perçu, mais aussi d'être remémoré ou imaginé. Il n'existe aucune différence entre la perception et ses modifications (le souvenir et l'imagination) en ce qui concerne la quiddité de l'objet qui se donne chaque fois tel qu'il est. En revanche, le mal de tête en tant que vécu préobjectif ne remplit pas cette condition d'être identifiable à travers ses modifications. Car *ce n'est qu'effectivement qu'on peut éprouver de la sensation de douleur*. Certes, le mal de tête se laisse objectiver sur le mode de la perception, du souvenir ou de l'imagination, mais

---

<sup>239</sup> E. Husserl, Ms A VI 8 I/147a.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl. op.cit.*, p. 168.

<sup>242</sup> Hua XIX/1, V. Unters. §14, p. 399 (trad.fr. p.188) : « Les *sensations* tout comme les actes qui les « appréhendent », ou les « aperçoivent », sont en ce cas vécues, mais elles n'apparaissent pas objectivement ; elles ne sont pas vues, entendues, ni *perçues* par un 'sens' quelconque. Les objets, par contre, apparaissent, sont perçus, mais ils ne sont *pas vécus* ». Cf. Hua XXXVIII, §5, p. 20 et Beilage 1, §5 p. 136. D'ailleurs, toute sensation est consciente indépendamment de réflexion. Cependant, elle ne devient un objet immanent que par le truchement de réflexion : « chaque objet 'immanent' est un objet de réflexion ». E. Husserl, Ms A VI 8 I/146b.

par là on n'arrive pas à produire le vécu originaire de la qualité douloureuse localisée dans la tête d'une manière indéterminée. Même la réflexion par laquelle le vécu irréfléchi du mal de tête est censé se donner adéquatement à titre d'objet immanent, doit être éprouvée *simultanément avec ce vécu lui-même* pour être justifiée et pour acquérir le statut d'évidence<sup>243</sup>. En effet, ce qui distingue la perception immanente (la réflexion sur le vécu) de la perception transcendante (la perception externe au sens courant par laquelle on est confronté aux objets familiers du monde) c'est que dans le premier cas *le perçu doit être en même temps vécu*. À l'inverse, l'objet de la perception transcendant est perçu sans être réellement inclus dans le vécu. Si la visée de la perception immanente ne déborde pas la donnée immanente et mérite donc d'être qualifiée d'« adéquate », c'est parce qu'on a déjà une conscience intransitive de cette donnée au stade irréfléchi et préobjectif, et non parce que le vécu arrive pour la première fois à la donnéité grâce à l'acte réfléchissant. Ce qui revient à dire que la donation intuitive des vécus est toujours une ré-donation.

Revenons à la douleur et ajoutons que dans le cas d'une douleur chronique, le ressenti douloureux n'occupe pas une période de temps bien définie dont le commencement et la fin sont détectables. Qui plus est, du fait que la sensation de douleur est localisée au niveau de la tête on n'est pas en droit de conclure que ce qui individualise l'unité temporelle de la douleur soit sa localisation en tête puisqu'il est bien pensable que deux douleurs de type différent, l'une diffuse, l'autre aiguë, coïncident sur le même endroit de la tête sans se confondre l'une avec l'autre. Tout ce qui vient d'être dit montre clairement qu'une conscience privée de contenu est impossible à imaginer. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit toujours *à propos de son contenu*. Si rien n'empêche la conscience d'être munie d'un contenu sans qu'elle ait sous son regard celui-ci, c'est que le contenu de la conscience se démarque en principe de l'objet de l'expérience. Il faut ainsi établir une ligne de partage entre le *contenu* et l'*objet*. Bien que cette distinction structurelle vaille au stade irréfléchi, elle est faite par la réflexion elle-même. Quand on parle des contenus de la conscience, le terme « contenu » correspond à ce qui a été déjà thématiqué par un acte de réflexion. Mais cela ne change rien au fait qu'*être un contenu*, cela veut dire en substance *ne pas être un objet*. Conséquemment, il est approprié d'appeler les contenus de la conscience

---

<sup>243</sup> Hua III/1, §41, p. 85 (trad. fr. p. 123). Comme le signale Levinas, « c'est l'absoluité de la conscience qui rend elle-même possible la perception adéquate » et pas l'inverse. Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : Vrin, 1994, p.54.

les objets immanents *si et seulement si* l'on exécute une réflexion sur ceux-ci. Toutefois, la tâche d'une telle réflexion ne serait pas de les donner originairement, mais de les ré-donner thématiquement.

On sait de l'histoire de la philosophie que la tendance à substantialiser une qualité (par ex. la substantialisation du « rouge » en « rougeur ») qui apparaît originairement comme l'adjectif relativement à l'objet perçu (par exemple la pomme rouge) a été soumise avec raison à une critique forte, étant donné que cette manière de voir les choses implique une erreur de catégorie. Car notre perception de la pomme rouge ne porte pas en effet sur une totalité faite de deux parties séparables, de deux substances contiguës, la pomme et la rougeur. Voilà une des raisons pour laquelle on doit distinguer les contenus des objets de la perception. L'apparition originaire de l'adjectif « rouge » et celle de la pomme ne se situent pas sur le même plan. En un sens, la qualité chromatique n'ayant pas une existence séparée de l'objet, son apparition dépend, en règle générale, de celle de l'objet. C'est une règle à laquelle on peut certes trouver quelques exceptions, comme vu précédemment. Mais cela ne remettrait pas en question la validité de la règle. Alors, il convient de prendre pour acquise cette distinction entre le contenu et l'objet, et ce à condition de la comprendre correctement. Surtout, il ne s'agit pas ici d'une division d'objets qui oppose les objets immanents aux objets transcendants.

Bien que les contenus soient inséparables de la perception d'objet, on aurait tort de croire qu'ils manquent entièrement de positivité, puisqu'on est en mesure d'en avoir immédiatement une conscience intransitive avant la substantialisation des contenus<sup>244</sup>. À ce propos, il est important de s'interroger sur la possibilité d'éprouver certains contenus dont l'apparition ne prend pas la forme d'adjectif les rapportant directement à l'objet perçu. La dépendance ou la non-autonomie des contenus consiste-t-elle forcément en une existence parasitique faisant office de traits caractéristiques des objets possibles de la perception ? À notre avis, la réponse à cette question n'est pas catégoriquement affirmative.

Aux yeux de Husserl, par exemple, on doit répartir les contenus en deux sortes : i- le contenu sémantique ; ii-le contenu réel. Même s'ils appartiennent à des niveaux différents, ils ont ceci de commun qu'on ne les éprouve pas d'abord comme l'objet

---

<sup>244</sup> Hua XXXVIII, Beilage 1, §5, p. 137: « Il [*scil.* le contenu sensoriel] est vécu, même dans un sens intime conscient [ *auch in einem gewissen näheren Sinn bewusst*], pourtant pas encore perçu, il n'est pas objet » (Nous traduisons).

thématique qui se donne directement dans la perception. Comme on l'a déjà dit, pour la thématization des contenus, il est nécessaire d'effectuer après coup une réflexion sur l'expérience de la chose perçue, et d'en analyser les composants objectifs et subjectifs. *D'une part*, le contenu sémantique, du moment où il est thématized, ne multiplie pas le nombre des objets immédiatement donnés dans l'expérience perceptive. Car, que le contenu soit objectivable ne veut pas dire qu'il soit dès le départ équivalent à un objet. Il nous arrive souvent de faire référence à une chose fixe, alors même que la signification que porte cette chose change considérablement. La variabilité sémantique appartient essentiellement à la conscience d'un seul et même objet et ainsi ne nuit pas à l'identité de celui-ci. En dépit du fait qu'il est toujours possible de thématizer réflexivement la dimension significative elle-même dans les termes d'objet d'ordre supérieur, jamais la signification ne s'impose à nous avant l'exercice de la réflexion, comme un élément tiers, un prétendu objet intermédiaire entre l'esprit et l'objet. En ce sens, il est juste d'affirmer que l'apparition de la chose ayant déjà une signification doit toujours avoir préséance sur celle de la signification thématized à part comme une entité mentale. Le composant sémantique de l'expérience est donc complètement dépendant de l'objet expérimenté.

*D'autre part*, il y a des contenus réels, par lesquels on doit comprendre les contenus sensoriels, c'est-à-dire les sensations réellement incluses dans le flux de la conscience. Tout comme les significations, les sensations peuvent varier même si l'objet qui se donne intuitivement reste identique. En outre, rien ne fait obstacle à ce que les contenus réels demeurent inchangés bien que l'appréhension de l'objet subisse une altération affectant radicalement la quiddité de l'objet apparaissant. Il est impératif de souligner que tant les contenus réels que les contenus sémantiques sont dépendants d'objet d'expérience. Or, le statut non-autonome des sensations ne s'apparente pas à certains égards à celui des significations. La première particularité des sensations c'est qu'elles ne sont pas les propriétés de l'objet perçu, tandis qu'elles servent de soubassement matériel pour ces dernières<sup>245</sup>. De telles sensations sont appelées les sensations présentant (*präsentierende*) ou les contenus exposants (*darstellende*). Considéré en lui-même, le tissu complexe des contenus sensoriels est dénué de l'intentionnalité, à moins que le caractère d'appréhension (*Auffassung*) ne s'attache à ceux-ci. Les contenus sensoriels et le caractère d'appréhension ne sont pas

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, §2, p. 11.

indépendants l'un de l'autre, *aussi longtemps qu'ils contribuent ensemble à la présentation d'objet*<sup>246</sup>. Si la présentation d'objet se définit comme une fonction, on se trouve là en présence d'une « dépendance fonctionnelle » (*funktionelle Abhängigkeit*) des contenus exposants à l'appréhension<sup>247</sup>. Toutefois, il n'est pas nécessaire pour tous les contenus sensoriels de contribuer, à un moment donné, à la présentation/l'exposition de l'objet de la perception actuelle, quoiqu'ils soient, sans exception, effectivement vécus et concrètement présents à la conscience. De ce fait, la conscience perceptive contient aussi certains composants réels qui ne sont pas toujours utiles à la conscience « présentationnelle » de l'objet perçu. Et Husserl de préciser :

Les perceptions sensibles se caractérisent par ceci qu'en elles les contenus sensoriels ont pour fonction d'être présentant [*dass in ihnen sinnliche Inhalte als Präsentanten fungieren.*] Néanmoins, il faut tenir compte que tous les contenus sensoriels qui apparaissent dans leur unité concrète ne doivent pas pour eux-mêmes exercer une fonction présentant [...] Par rapport à une perception, les contenus présentant sont ceux qui sous-tendent leur appréhension objectale et qui amènent par ce biais à la conscience intentionnelle cet objet qui est perçu dans cette perception<sup>248</sup>.

Ainsi, nous nous efforcerons à faire une différence entre le contenu *vécu* d'une perception et le contenu *présentant* de celle-ci [...] Le contenu présentant d'une perception externe est ce contenu vécu de perception qui subit une interprétation [*Deutung*], une « appréhension » objectale et qui fournit par-là l'objet intentionné dans la perception. À côté de cela, la perception peut avoir, abstraction faite du caractère de perception lui-même, encore plusieurs autres composants réels...<sup>249</sup>

De ces deux extraits successivement cités, il suit que les contenus sensoriels peuvent effectivement apparaître sans prendre la forme d'adjectif qui les fait jouer

---

<sup>246</sup> *Ibid.*, §2, p. 12.

<sup>247</sup> *Ibid.*, §11, p. 39. Notons que tout en prenant part dans l'établissement du lien avec l'objet, la manière dont l'appréhension se rapporte aux contenus sensoriels n'est cependant pas intentionnelle. Cf. *Ibid.*, Beilage 1, §5, p. 137. De même que le complexe de contenus en jeu ici n'est pas, à proprement parler, une somme des objets perçus, de même l'appréhension qui fait de ce complexe une présentation d'objet n'est pas un acte intentionnel tourné vers celui-ci. Alors, l'objet de la perception externe apparaît à travers une suite des présentations dont chacun se constitue par une unité en bloc à deux composants ; i- les contenus exposants et ii- l'appréhension. Mais la perception réclame un troisième facteur : la visée intentionnelle proprement dite qui fait qu'on perçoit à chaque moment plus que ce qui se donne instantanément dans les présentations d'objet.

<sup>248</sup> *Ibid.*, §6, p. 25 (Nous traduisons). Voir aussi ; *Ibid.*, §21, p. 90 : « Les contenus sensoriels, qui pourraient exercer une fonction de présentation pour la perception possible, sont certes ressentis dans le moment concerné, mais les objets qui doivent être présentés par eux ne sont pas perçus » (Nous traduisons).

<sup>249</sup> *Ibid.*, Beilage 1, §6, p. 140 (Nous traduisons). Voir aussi ; *Ibid.*, Beilage 1, §5, p. 137 : « Si un objet est représenté [*vorgestellt*] de manière perceptive, ou en d'autres termes si un vécu de représentation perceptive subsiste, alors un contenu sensoriel effectivement vécu (présent à la conscience) devient le présentant d'objet » (Nous traduisons).

forcément un rôle dans la détermination de l'objet perçu. Mais cela serait une erreur d'en conclure que les contenus sensoriels se laissent éprouver séparément de la perception d'objet. C'est qu'aucune sensation ne peut être vécue sans être réellement contenue comme un composant non autonome dans l'expérience totale dans laquelle est donné intuitivement un objet quelconque<sup>250</sup>. C'est donc à l'intérieur d'*une et même* expérience perceptive que les contenus exposants et non exposants doivent être vécus, et ce malgré le fait que les contenus non exposants ne servent nullement de soubassement matériel pour l'appréhension de l'objet actuellement perçu. Comme le note Stumpf, « ceux qui ne peuvent être représentés l'un indépendamment de l'autre [*ohne einander*] n'ont pas à être identiques en raison de cela »<sup>251</sup>.

En somme, même s'il est vrai que dans chaque expérience un objet se trouve présenté de telle ou telle manière, cela ne veut pas dire que tous les composants conscients d'une expérience soient subordonnés à la présentation d'objet. On pourrait dire que l'apparition originaire de certains contenus réels sont tellement réfractaires à prendre la forme d'adjectif que leur non-autonomie ne ressemble ni à celle des contenus sémantiques ni à celle de certaines données sensorielles privilégiées dans la présentation d'objet (par exemple celles procurées par des sens supérieurs). Nous voudrions évoquer un exemple concret tiré de la perception ordinaire qui a l'avantage de dissiper le caractère en apparence abstrait de notre analyse. Supposons que nous percevons une tasse de café sur la table. Notre perception porte sur la tasse de café, et non sur les données sensorielles. Dans la perception dont il s'agit ici, quelque chose nous apparaît *en tant que* tasse de café. Notre expérience est d'entrée de jeu à *propos de* la tasse de café qui se trouve à l'avant-plan perceptif. Certaines qualités sensorielles telles que la couleur et la figure non seulement se révèlent d'emblée comme appartenant à celle-ci, elles caractérisent tout autant et non moins directement les objets situés à l'arrière-plan, par ex. la table et les murs de la pièce. Mais il y en a certaines autres qui n'apparaissent en rien comme propriété des objets thématiques et marginaux. Nous pouvons bien sûr faire glisser notre attention de la tasse de café à un tableau accroché au mur. Ce dernier devient le nouvel objet thématique de notre perception. Cependant, supposons aussi que lorsque nous percevons de la sorte continuellement les objets qui nous entourent, nous sentons implicitement le contact tactile de nos vêtements avec notre corps ainsi qu'une douleur dentaire faible. Parmi

---

<sup>250</sup> Hua XIX/1, V. Unters. §9, p. 378.

<sup>251</sup> GG, p. 24.

les contenus sensoriels donnés, ce sont uniquement ceux assimilables à la présentation d'objet qui sont fonctionnellement dépendants de l'appréhension actuelle. Les autres contenus sensoriels sont vécus de façon non autonome, néanmoins fonctionnellement indépendante de l'appréhension actuelle. De l'exemple donné, il est clair que ni la sensation de contact ni la douleur ressentie ne contribuent aucunement à notre perception en cours des objets mentionnés.

## 2.8. Remarques finales sur Stumpf

Dans ce qui suit, nous essayons une dernière fois de nous plonger dans les articles de Stumpf portant sur les sentiments en vue de circonscrire les contours de la position défendue par lui. Stumpf consacre une partie de ses analyses à comparer trois approches différentes qui tentent de rendre compte de « sentiments sensoriels ». Alors qu'il refuse d'accepter les deux premières approches, il en adopte la dernière. Tout au long de ces analyses, son but est de montrer en quoi consistent l'erreur et le succès des approches qu'il refuse et pourquoi sa propre position est meilleure.

*Première approche* : « Les sentiments sensoriels sont les attributs des sens ». Selon cette approche, il existe quatre attributs des sens : 1- l'intensité ; 2- la qualité ; 3- la durée ; 4- le ton affectif (*Gefühlston*). Comme on y distingue la qualité du ton affectif, la voie est ainsi ouverte à la possibilité pour une donnée sensorielle de posséder de la dolorosité à titre de qualité sans l'ajout d'une charge négative. Or est-ce que la qualité de douleur est vraiment susceptible d'être éprouvée indépendamment d'une charge négative ? Comment prouver l'hypothèse que le ton affectif et la qualité sont deux attributs bien distincts des données sensorielles ? Une fois écartée la charge négative, sommes-nous encore autorisés à parler de la donation qualitative d'une douleur ? En d'autres mots, existe-t-il une douleur non douloureuse ? La réponse de Stumpf est la suivante : « La douleur est justement et simplement douloureuse, ce qui est sa propriété légitime. J'estime que même la psychologie la plus subtile ne peut le changer »<sup>252</sup>. Aux yeux de Stumpf, la dolorosité qualitative et la charge négative ne constituent pas deux attributs distincts d'un contenu sensoriel<sup>253</sup>.

Afin d'émettre une deuxième et plus forte critique contre la première approche, Stumpf reprend à Oswald Külpe un argumentaire affirmant qu'il est plausible de se

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 56.

refuser à concevoir les sentiments sensoriels comme attributs des impressions de sens, parce que les sentiments sensoriels ont leurs propres attributs et de ce fait, il est absurde de présupposer que les attributs disposent à nouveau des attributs, cela nous conduisant à un *regressus ad infinitum*. Si les sentiments sensoriels (les sensations de sentiments) possèdent leurs propres attributs, c'est qu'ils ne sont rien d'autre que des sensations à part entière et en aucun cas des attributs des autres sensations. Cela explique bien pourquoi on fait l'épreuve de temps à autre de phénomènes sans concomitance des sentiments sensoriels, ce qui ne serait pas possible, si les sentiments sensoriels étaient un attribut des phénomènes, puisque dans l'apparition de chaque phénomène tous ses attributs doivent être présents<sup>254</sup>. De la même façon qu'il y a pour toute impression de sens une intensité, une qualité et une durée, il y a pour toute impression de sentiment une intensité, une qualité et une durée<sup>255</sup>. Par conséquent, on distingue deux sortes d'intensité l'une de l'autre : i- l'intensité des impressions de sens ; ii- l'intensité des impressions de sentiment. Une impression de sens dont le degré d'intensité est bas peut être accompagnée par une impression de sentiment (*Gefühlsempfindung*) dont le degré d'intensité est élevé et inversement. Cette variabilité divergente de deux sortes d'intensité sert à donner une explication à certaines expériences extraordinaires. Par exemple, une caresse extrêmement douce avec une intensité très faible est capable de susciter un grand plaisir avec une forte intensité. À l'inverse, parfois l'augmentation du degré de l'intensité avec laquelle le contact physique a lieu le rend déplaisant<sup>256</sup>.

*Deuxième approche* : « Les sentiments sensoriels sont les actes ou les réactions psychiques ». Selon Stumpf, cette approche ne tient aucun compte de la distinction entre l'émotion et le sentiment élémentaire. L'hétérogénéité des types de sentiments qui résiste avec force à la subsomption sous un genre commun est amenée ainsi à être uniformisée et à être inscrite entièrement dans la classe des sentiments intentionnels. De ce point de vue, s'il n'existait aucun acte émotif ou aucune attitude mentale, les impressions de sens seraient destinées à être éprouvées de façon neutre et exempte de toute valence. Mais Stumpf pense que c'est loin d'être le cas.<sup>257</sup> Bien que généralement les sentiments sensoriels et les émotions coémergent, on pourrait bel et bien faire

---

<sup>254</sup> Edward B. Titchener, *Lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention*, op.cit., 1908, p.8-9.

<sup>255</sup> GG, p.58.

<sup>256</sup> Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, op.cit., p.94. Voir aussi: Aaron Ben-Ze'ev, « The Affective Realm », dans *New Ideas in Psychology*, 15, 1997, pp. 247-259 et Aaron Ben-Ze'ev, « Emotional Intensity », dans *Theory & Psychology*, 6, 1996, pp. 509-53.

<sup>257</sup> GG, p.59.

l'expérience des premiers sans la présence des dernières et inversement. L'opinion de Stumpf est très claire à ce propos : « Qu'aussi les affects surviennent qui ne comportent aucun, ou du moins presque aucun sentiment sensoriel [...] je le tiens en principe pour possible »<sup>258</sup>. Pour le dire inversement : « Alors même qu'on enlevait toute émotion, il resterait encore une douleur autosuffisante (*wohlausgebildet*) »<sup>259</sup>.

Signalant qu'à la différence des émotions, les sentiments sensoriels ne sont pas intentionnels, Stumpf donne un exemple : lorsqu'on touche avec la main le four, d'abord on ressent *directement* de la douleur qui survient simultanément avec la sensation de chaleur. Puis, cette douleur, dans la mesure où les données sensorielles subissent une interprétation/appréhension, se manifeste *indirectement* comme une gêne s'accompagnant du contact tactile avec le four. Grâce à la fonction interprétative/appréhensive de la conscience, la sensation de douleur suscitée equiprimordialement avec l'apparition de la chaleur prend la forme d'une gêne se rattachant à « la chaleur du four ». Enfin, la valence négative elle-même peut faire l'objet d'une émotion intentionnelle qui est la souffrance (*Leiden*), mais ce faire-objet émotif n'est pas une étape nécessaire.<sup>260</sup> En passant, Stumpf ne manque pas d'indiquer que dans certaines circonstances, il est possible de souffrir -ou s'attrister- du plaisir et de jouir -ou se réjouir- de la douleur.<sup>261</sup> Toutefois, en fin de compte, en ce qui concerne l'exemple de Stumpf, cette sensation de sentiment localisée dans la main, ce ressenti négativement valencé n'est absolument pas un acte émotif qui se dirige intentionnellement vers un endroit précis sur la main, ou vers la sensation de chaleur, ou encore vers le four.<sup>262</sup> S'il en est ainsi, il est également faux de considérer la douleur comme une réaction psychique, puisque, comme nous l'avons vu, toute réaction de ce genre présuppose une activité émotionnelle.

*Troisième approche* : « Les sentiments sensoriels sont les contenus de sensation qui se donnent par une modalité sensorielle distincte des cinq sens ». Cette vue est en fait celle défendue par Stumpf qui en exprime le pivot ainsi : « Les émotions sont hétérogènes aux impressions de sens. Mais les émotions sont également hétérogènes aux impressions de sentiment [*Gefühlsempfindungen*] »<sup>263</sup>. Or, on éprouve d'habitude les sensations de douleur et de plaisir de manière à les unir avec des actes

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 60.

émotifs et des attitudes désidératives-conatives (*gemütliche Stellungnahme*). Selon Stumpf, les attitudes actives se décomposent en deux classes : 1- l'affirmer (*Annehmen*) ou le nier (*Abnehmen*) ; 2- le rechercher (*Suchen*) ou le fuir (*Fliehen*)<sup>264</sup>. La polarisation qui règne dans la deuxième attitude a une structure dispositionnelle engendrée par la répétition continue des prises de position opposées propre à la première attitude. Conséquemment, ce qu'on s'accoutume à affirmer devient ce qu'on recherche, tandis que ce qu'on s'habitue à nier devient ce qu'on fuit.

Bien qu'on les éprouve habituellement ensemble, la sphère des sentiments sensoriels et celle des émotions qui comprend les actes émotifs et les attitudes conatives-désidératives restent séparées l'une de l'autre. *Le plaisir n'est donc pas une affirmation, non plus que la douleur n'est une négation*. Stumpf cite l'*Anthropologie* de Kant avec l'intention de s'en prendre à une des idées principales défendues dans cet ouvrage. Kant écrit: « ce qui m'incite, immédiatement (par les sens), à abandonner mon état (à sortir de lui) m'est désagréable [*unangenehm*] [...] ; ce qui, de même, m'incite à le maintenir (à demeurer en lui), m'est agréable [*angenehm*]... »<sup>265</sup>. Contre Kant, Stumpf retient que la douleur ne s'identifie pas à une conattitude qui nous éloigne de l'état d'esprit où nous sommes. À l'inverse, un tel désir qui nous fera fuir ce qui pourrait être nommé la source de la douleur ne trouve sa raison d'être qu'à partir d'un vécu préalable de la sensation de douleur. Si c'est d'ailleurs le ressenti douloureux lui-même qui nous conduit le plus souvent - mais pas toujours- à prendre une conattitude, la douleur ne doit pas être confondue avec la prise de position consécutive à celle-ci. Étant donné que la douleur n'implique pas par nécessité absolue le comportement de fuite, il peut arriver qu'au contraire de l'attente générale selon laquelle la douleur est couplée à une action d'éloignement, la valence négative s'accompagne d'une proattitude, d'une action de rapprochement, en même temps que la douleur persiste qualitativement. Pour le dire avec les mots de Stumpf : « le plaisir n'est pas l'affirmation et la douleur n'est pas la négation. [...] le lien de la douleur avec la négation et celui du plaisir avec l'affirmation ne vont aucunement de soi pour notre connaissance »<sup>266</sup>.

Jusqu'à présent toutes les analyses de Stumpf semblent être conformes à ce que nous avons dit de lui brièvement dans le premier chapitre de notre étude. Rappelons

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>265</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart : Reclam, 2008, p. 166-167. (trad. fr. M. Foucault, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris: Vrin, 2008, p.178)

<sup>266</sup> GG, p. 69.

que nous l'y avons situé du côté des penseurs qui abordent les sensations alghedoniques en termes de *contenu/qualité*, en quoi ils se différencient de ceux qui conçoivent le plaisir et la douleur en tant qu'*acte/attitude*. Cependant, en dernier ressort, Stumpf fait un compromis important face à la position générale qu'il a critiquée. Ce compromis consiste en une reconsidération pour ainsi dire pragmatiste de sa propre approche qu'il appelle désormais « psychovitalisme » (*Psychovitalismus*). La tâche du psychovitalisme est d'incorporer les analyses « abstraites » sur les sentiments sensoriels à la vie concrète. Pour ce faire, Stumpf commence par distinguer « l'état global » (*Gesamtzustand*) de l'esprit de ses composants (*Bestandteile*)<sup>267</sup>.

Le terme « l'état global » se réfère au tout qui se compose des fonctions psychiques et des phénomènes. Stumpf en fait usage dans deux sens différents. D'un côté, d'après le premier usage, le terme a plutôt un sens étroit qui désigne les activités intellectuelles et émotionnelles. Par exemple, de la vie quotidienne on sait bien que les tendances de rapprochement et d'éloignement, puis les désirs positifs et négatifs, et enfin une ferme volonté peuvent maintenir la directionalité objectale qui leur est propre, bien que les phénomènes qui leur procurent un bas intuitif (*Anschauungsgrundlage*) sont en constant changement<sup>268</sup>. De l'autre côté, le terme « état global », pris au sens large, a une portée plus vaste qui s'étend jusqu'aux sentiments sensoriels. Comment se concrétise cet élargissement de la portée du terme dans la vie ordinaire ? Aux yeux de Stumpf, il est difficile de remarquer dans les énoncés quotidiens reflétant nos sentiments une distinction tranchée entre les émotions et les sentiments sensoriels. Cette ambiguïté fait surface de deux façons, que l'on pourrait illustrer avec les cas suivants : 1- quand, lors d'un entretien avec une autre personne, nous parlons du chien sur lequel nous sommes tombés hier et qui nous a fait très peur, nos énoncés sur la rencontre avec le chien effrayant visent à communiquer non seulement l'émotion de peur, mais aussi les sentiments sensoriels entremêlés avec celle-ci. 2- Quand nous disons à quelqu'un que nous avons une douleur dentaire, nous voulons exprimer en général non seulement le ressenti négativement valencé, mais aussi notre conattitude envers celui-ci. Alors, Stumpf pense que les mots « douleur » et « plaisir » qu'on utilise dans la vie de tous les jours dépeignent un état de l'esprit pris dans son entièreté et dans sa concrétude. Les sensations alghedoniques en tant que telles ne correspondent qu'aux composants prélangagiers de cet état global de

---

<sup>267</sup> S, p. 38 et GG, p. XI.

<sup>268</sup> EPF, p.37.

l'expérience humaine verbalement articulée<sup>269</sup>. Pourtant, cela ne veut pas dire que les sentiments sensoriels comme composants de l'état global ne soient rien d'autre que des abstractions. Bien au contraire, on en a toujours une conscience effective, les sensations alghedoniques et les émotions constituant ensemble une totalité complexe fusionnelle dont les parties sont détachables<sup>270</sup>.

On trouve jusqu'à une certaine mesure une analyse analogue chez Husserl lorsqu'il essaie d'investiguer la structure stratifiée du « flux de sentiment » (*Gefühlstrom*). Husserl pense que suivant une description de l'expérience, fidèle à la multidimensionnalité de notre vie affective, le sentiment qui occupe le premier plan est une émotion enracinée dans l'intentionnalité de la conscience, soit un noyau-sentiment (*Kerngefühl*). La directionalité vers un objet est requise pour la présence de ce noyau-sentiment, lequel est lui-même intentionnellement éprouvé comme un acte émotif de valorisation (*Werten*). Il maintient son caractère temporellement persistant d'être à propos de quelque chose, même si certains de ses aspects varient. Ce noyau-sentiment, en tant qu'il est acte émotif de valorisation, consiste dans le fait que nous trouvons agréable ou désagréable un objet spatiotemporel. Il nous fait par-là prendre directement conscience de la valeur positive ou négative de cet objet, ce qui nous donne, à son tour, l'occasion de découvrir, grâce à une réflexion subséquente, la sphère des valeurs, des entités axiologiques dépourvues d'une détermination spatiotemporelle<sup>271</sup>.

En plus de cet agrément ou désagrément vis-à-vis de l'objet, une nouvelle réaction émotive, notamment un affect (*Affekt*), qui s'accompagne de notre émotion positive ou négative, peut être excité en nous en vertu du caractère axiologique de l'objet. À l'arrière-plan des émotions épisodiquement détachées, on voit couler un flux total constitué des flux distincts liés et entrelacés les uns aux autres, s'écoulant les uns dans les autres par couches<sup>272</sup> ; l'un de ces flux se compose de sentiments sensoriels corporellement localisés. Les autres flux, qui sont dissociables par l'attention, sont formés à partir de sentiments dérivés des émotions, par exemple, des humeurs (*Stimmungen*). Malgré leur fusionnement dans un flux englobant, le flux somatique des sentiments sensoriels non intentionnels et le flux atmosphérique des humeurs sont à distinguer l'un de l'autre, parce qu'ils appartiennent aux différentes couches du flux

---

<sup>269</sup> GG, p. XI.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>271</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/ 92a.

<sup>272</sup> Hua IV, §20, p. 92 (trad. fr. p. 140).

total. Mais cela ne présente pas une preuve contre l'affirmation selon laquelle notre expérience quotidienne est toujours sous l'emprise d'un « sentiment global » (*Gesamtgefühl*) provenant d'un acte émotif révélateur des caractères axiologiques de l'objet thématique intentionné en dépit de toute variation que subissent les diverses strates du flux de sentiment englobant. La multiplicité des sentiments épisodiques se détachant brièvement peut continuer dans certains cas à couler à l'arrière-plan tout en allant de pair avec l'unité persistante du noyau-sentiment qui nous préoccupe de manière privilégiée. Selon la terminologie husserlienne, de tels sentiments épisodiques sont des « sentiments séparés » (*Sondergefühle*) entremêlés avec le sentiment global. Il est donc possible de faire varier les sentiments séparés sans changer la direction de l'acte émotif d'une validité expérientielle tenace.

Néanmoins, l'analyse de Stumpf se sépare de celle de Husserl en ce que dans la première une attention particulière est prêtée au lexique sur des états mentaux et à son usage dans la vie quotidienne. Pour une perspective pragmatique qui prend en considération exclusivement la signification (*Bedeutung*) de nos énoncés sur les vécus tels que la douleur et le plaisir, c'est toujours l'état global de l'esprit qui importe et qui se laisse définir par une tâche à accomplir. Dans le cadre du psychovitalisme de Stumpf, les sentiments sensoriels se trouvent entièrement pénétrés des fonctions psychiques et surtout des pulsions opérant au service d'une téléologie biologique<sup>273</sup>. De là, résulte, nous semble-t-il, une sorte de fonctionnalisme qui est à certains égards proche de celle de William James. En effet, la position psychovitaliste de Stumpf n'a pas pour but d'effacer sa classification des sentiments, mais d'adoucir ses constats ayant l'air radical en matière de sentiments sensoriels. Pourtant, cette position risque en même temps de nous faire perdre de vue ce qui est essentiel à la thèse principale de Stumpf.

À partir de la refonte psychovitaliste de la description des sentiments, on arrête de se concentrer sur la spécificité qualitative des sentiments sensoriels, et on les resitue dans le contexte du comportement vital de l'individu sentant. C'est grâce à la réorientation téléologique de l'analyse sur les sentiments que la thèse de l'hétérogénéité des sentiments sensoriels par rapport aux émotions peut être conciliée avec la subordination usuelle de ceux-ci à la pulsion de survie. La vertu aussi bien que le vice de l'analyse stumpfienne résident dans cette conciliation. La fonctionnalité des

---

<sup>273</sup> S, p.46.

sentiments sensoriels gagne en importance au détriment de la mise de côté de leur valence irréductible. Dans cette nouvelle perspective fonctionnaliste, les sensations non intentionnelles de sentiment sont réinterprétées comme les cibles intentionnelles qualifiées de « bon » ou de « mauvais » par les sentiments actifs, ces cibles étant les « effets » (*Einwirkungen*) qui s'avèrent être tantôt utiles tantôt nuisibles à la survie de l'individu<sup>274</sup>. Même si Stumpf avoue qu'une telle explication téléologique n'est pas démontrable de manière évidente, il ajoute quand même que d'un point de vue pragmatique elle est préférable aux autres<sup>275</sup>.

Nous pensons qu'il en découle une tension sérieuse chez Stumpf. D'une part, il est d'avis qu'il n'y a aucun lien essentiel qui noue la douleur ressentie à l'aversion de la douleur. Il va même jusqu'à tenir pour possible le fait de désirer la douleur. De l'autre, compte tenu de l'état global de l'esprit, une primauté est accordée à l'utilité de l'aversion de la douleur<sup>276</sup>. Ce qui semble transformer les sensations alghedoniques en valeurs vitales<sup>277</sup>. Rappelons que partant des discussions sur le masochisme qui occupent une place importante dans le premier chapitre de cette étude, nous avons avancé l'idée que le plaisir sensoriel pris à la douleur n'est ni un acte émotif ni une attitude mentale. Rappelons aussi que, conformément à cette idée, nous avons fait une distinction entre la valence et la valeur. À première vue, la classification stumpfienne des sentiments peut paraître compatible avec l'idée avancée dans le premier chapitre, non seulement parce qu'elle permet d'éprouver les sentiments mixtes, mais aussi et surtout parce qu'elle regarde la douleur et le plaisir comme les sensations non intentionnelles de sentiment. Cependant, le plaisir pris à la douleur ne serait pas qualifié de sensoriel par Stumpf. Le plaisir du masochiste serait tout au plus une prise de position mentale, une émotion. Même si pour Stumpf il est logiquement possible d'être un masochiste, un tel plaisir biologiquement inutile serait finalement une atteinte à la loi générale de psychovitalisme.

---

<sup>274</sup> GG, p. 65.

<sup>275</sup> EW, p. 19-20.

<sup>276</sup> GG, p. X.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 66-67.

## CHAPITRE III

### Intentionnalisme de Brentano.

#### 3.1. Introduction générale à la pensée de Brentano.

Selon Brentano, tous les phénomènes se répartissent en deux groupes : i- les phénomènes psychiques ; ii- les phénomènes physiques<sup>278</sup>. Par « phénomènes psychiques » Brentano entend les actes psychiques, à savoir les états mentaux (d'un agent psychique) dont le trait caractéristique est de contenir intentionnellement en eux un objet<sup>279</sup>. Être contenu dans un acte psychique est ce qui définit *l'inexistence* de l'objet intentionnel. « Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet, mais chacun le contient à sa façon »<sup>280</sup>. Cela veut dire que tout phénomène psychique *se dirige vers* un objet qui est immanent à cet acte lui-même :

Pas d'audition sans quelque chose qui soit entendu, pas de croyance sans quelque chose à quoi accorder crédit, pas d'espoir sans quelque chose qui soit espéré, pas d'effort sans quelque chose vers quoi on tend, pas de joie sans quelque chose dont on se réjouisse, et ainsi de suite<sup>281</sup>.

En décrivant l'inexistence de l'objet dans l'acte psychique comme un rapport (*Beziehung*) intentionnel, Brentano met en avant la direction de l'acte psychique vers l'objet. Tout acte psychique a donc un contenu différent de lui-même qui « ne participe à aucune des propriétés des phénomènes psychiques »<sup>282</sup>. C'est à de tels contenus que Brentano donne le nom de « phénomènes physiques ». Tous les phénomènes autres que les phénomènes psychiques sont assemblés par Brentano sous ce titre<sup>283</sup>. Comme exemple de ce deuxième groupe de phénomène, il donne :

...une couleur, une figure, un paysage que je vois, un accord que j'entends, la chaleur, le froid, l'odeur que je sens et toutes les images du même genre qui apparaissent dans mon imagination<sup>284</sup>.

---

<sup>278</sup> Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, (désormais PES) Hamburg : Felix Meiner, 1955, p.109. (trad. fr. M. de Gandillac, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris : Vrin, 2008, p. 91).

<sup>279</sup> PES, p. 125 (trad. fr. p. 102)

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 124-125 (trad. fr. p. 101-102)

<sup>281</sup> F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (désormais USE), Hamburg: Felix Meiner, 1955, p. 16 (trad. fr. M. De Launay, J-C, Gens, *L'Origine de la connaissance morale, suivi de la doctrine du jugement correct*, Paris: Gallimard, 2003, p. 48-49).

<sup>282</sup> PES, p. 172-173 (trad. fr. p. 135).

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 136 (trad. fr. p. 110).

<sup>284</sup> *Ibid.*, p.112 (trad. fr. p. 93).

Notre seul accès aux phénomènes psychiques est à travers la « perception interne » sur laquelle repose la psychologie, tandis que les phénomènes physiques sont donnés à la « perception externe » à partir de laquelle on établit le fondement des sciences de la nature. La nécessité d'une perception interne pour qu'on puisse prendre conscience de nos phénomènes psychiques est aux yeux de Brentano indiscutable :

En quoi consiste une représentation, un jugement, ce que c'est que joie et souffrance, désir et aversion, espoir et crainte, courage et découragement, décision et intention volontaire, nous ne le saurions jamais, si la perception interne de nos propres phénomènes ne nous l'apprenait<sup>285</sup>.

D'après Brentano, une des caractéristiques importantes de la perception interne qui la sépare de la perception externe est son infaillibilité, soit son évidence. Nos propres phénomènes psychiques nous sont donnés de façon évidente au sens où il est impossible de les mettre en doute<sup>286</sup>. En revanche, les données de la perception externe ne peuvent pas être justifiées ou démenties par une procédure épistémique quelconque. En raison du caractère infaillible de la perception interne, les actes psychiques ont une *existence effective*<sup>287</sup>. Mais les données de la perception externe *n'existent qu'intentionnellement*, c'est-à-dire en guise d'objet qui est immanent à un acte psychique.

En faisant une différence entre la perception interne et l'observation interne, Brentano caractérise la perception interne, qui est en principe *simultanée* avec le phénomène psychique intérieurement perçu, comme une conscience *implicite* s'opposant à l'observation interne. Quant à cette dernière, elle est une conscience *explicite* ne portant que sur un phénomène psychique *passé* par l'entremise de la mémoire<sup>288</sup>. Brentano retient qu'il est impossible d'observer un phénomène psychique présent auquel la seule voie d'accès est d'effectuer une perception interne. Notre vie psychique comporte à chaque moment une *complexité* qui ne nuit pourtant pas à l'*unité* de la conscience. Cette unité se révèle lorsque la perception interne nous donne *simultanément* une diversité des opérations psychiques comme « phénomènes

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 40 (trad. fr. p. 42).

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 128 (trad. fr. p. 104).

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 129 (trad. fr. p. 105) : « Les phénomènes psychiques [...] sont seuls susceptibles d'être perçus au sens propre du terme. Nous pouvons dire tout aussi bien que ce sont les phénomènes qui seuls possèdent une existence effective en dehors de l'existence intentionnelle ».

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 49 (trad. fr. p. 47).

partiels » (*Teilphänomene*) d'un phénomène unique<sup>289</sup>. L'appartenance de ces phénomènes partiels à une seule et même réalité psychique est donc garantie par la perception interne simultanée de ceux-ci<sup>290</sup>.

Les phénomènes psychiques se partagent en trois classes fondamentales : 1- la classe de représentations ; 2- celle de jugements ; et enfin 3- celle d'émotions.<sup>291</sup> Ces trois classes fondamentales des phénomènes psychiques désignent trois modes du rapport intentionnel à un objet. Par « représentation » (*Vorstellung*) Brentano entend non pas l'objet représenté, mais l'acte de représenter.<sup>292</sup> Comme le jugement et l'émotion sont des rapports intentionnels qui dépendent unilatéralement de la représentation, il convient plutôt de parler de trois types d'actes dont l'un est indépendant, tandis que les deux autres sont dépendants : 1- l'acte représentatif ; 2- l'acte judicatif ; et 3- l'acte émotif. Ce sont ce que Brentano appelle les « divisifs » ou les « parties distinctionnelles » appartenant à l'unité de la conscience<sup>293</sup>. En premier lieu, « nous parlons de représentation chaque fois que quelque chose nous apparaît »<sup>294</sup>. Du fait que la sorte des représentations varie selon le type d'objet qui leur est immanent, on peut distinguer trois sortes de représentations : i- les représentations sensibles dont l'objet est de type sensoriel ; ii- les représentations imaginatives dont l'objet est de type imaginaire ; iii- les représentations intellectives dont l'objet est de type conceptuel. Pour Brentano, l'activité représentative est sous-jacente à toutes les autres activités mentales, qu'elles soient judicatives ou émotives, en ce sens qu'elles reposent toutes forcément sur une représentation. « Rien ne peut être jugé, mais rien non plus ne peut être désiré, rien ne peut être espéré ou craint, qui n'ait d'abord été représenté »<sup>295</sup>. Le préalable de tout jugement et émotion est donc la possession d'un objet au travers de représentations, un objet envers lequel on peut adopter une attitude judicative ou émotive. Alors, l'objet représenté ne se trouve pas toujours soumis à un acte judicatif ou émotif<sup>296</sup>. Bien que les représentations soient en

---

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 136 (trad. fr. p. 109-110).

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 232 (trad. fr. p. 176).

<sup>291</sup> F. Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (désormais KPP), Leipzig : Duncker & Humblot, 1911, p. 30 (trad. fr. p. 216).

<sup>292</sup> PES, p. 111-112 (trad. fr. p. 92-93).

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 223 (trad. fr. p. 170). Cf. F. Brentano, *Deskriptive Psychologie* (désormais DP), Hamburg, Felix Meiner, 1982, p. 13.

<sup>294</sup> KPP, p. 30 (trad. fr. p. 217).

<sup>295</sup> PES, p. 113 (trad. fr. p. 93). Voir aussi : KPP, p. 30 (trad. fr. p. 217) : « ...l'activité psychique ne pouvait jamais se rapporter à quelque chose qui ne fût pas objet de représentation ».

<sup>296</sup> KPP, *op.cit.*, p. 66 (trad. fr. p. 243).

mesure d'avoir pour objet les contenus contraires, tels que le blanc et le noir, la chaleur et la froideur, etc., elles sont en elles-mêmes dépourvues d'opposition attitudinale<sup>297</sup>.

Brentano considère le « jugement » comme un acte d'accepter (prendre pour vrai) ou de rejeter (prendre pour faux) ce qui est représenté<sup>298</sup>. L'acceptation et le rejet sont deux attitudes judicatives contraires qu'on peut adopter envers l'objet de la représentation. Au nombre des jugements, Brentano compte également des perceptions, parce que selon lui, toute perception est une reconnaissance (*Anerkennung*)<sup>299</sup>. À la différence de la représentation, l'opposition judicative entre l'acceptation et le rejet ne concerne pas deux contenus, mais deux attitudes contraires. Le même objet peut être accepté dans un jugement et rejeté dans un autre. Mais de ces deux jugements, seul l'un est vrai. D'après Brentano, il y a deux sortes de jugements : 1-les jugements aveugles et 2- les jugements évidents<sup>300</sup>. Les jugements aveugles prennent leur source dans des inclinations instinctives ou habituelles. Parce que nous sommes instinctivement ou habituellement inclinés à affirmer l'existence du monde perçu, Brentano prend chacune de nos perceptions externes pour un jugement aveugle. Les jugements évidents, qui sont constitutifs de nos connaissances vraies, se départagent en retour en deux espèces : i- les jugements évidents *assertoriques* ; par exemple, par la perception interne de nos états mentaux, on accepte immédiatement l'existence effective de notre esprit et ii- les jugements évidents *apodictiques*. Ces derniers s'appellent aussi des jugements rationnels ou des axiomes, tels que le principe de non-contradiction<sup>301</sup>.

Une autre contribution de Brentano à la philosophie consiste dans sa doctrine de « conscience interne », laquelle a pour fonction de rendre compte de la « conscience de soi ». Afin d'expliquer la « conscience de soi », Brentano recourt à la distinction qu'il fait entre « objet premier » et « objet secondaire »<sup>302</sup>. Clarifions cette distinction en prenant l'exemple de l'expérience auditive. Lorsqu'on entend un son, le son est l'*objet premier* ou *externe* de l'audition, tandis que l'audition elle-même est l'*objet secondaire* ou *interne*. Ce double objet de l'expérience auditive se présente simultanément. La perception interne de l'audition et l'objet perçu extérieurement par

---

<sup>297</sup> F. Brentano, *Vom Sinnlichen und noetischen Bewusstsein* (désormais SNB), Leibzig : Felix Meiner, 1928, p. 56 (trad. fr. p. 447); KPP, p. 60 (trad. fr. p. 239).

<sup>298</sup> KPP, p. 31 (trad. fr. p. 217).

<sup>299</sup> DP, p. 34.

<sup>300</sup> USE, p. 20-21 (trad. fr. p. 55). Cf. F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (désormais GAE), Bern : A. Francke AG. Verlag, 1952, p.145.

<sup>301</sup> USE, p. 21 (trad. fr. p. 55-56).

<sup>302</sup> PES, p. 218 (trad. fr. p. 166).

l'audition, c'est-à-dire le son, sont fusionnés l'un avec l'autre<sup>303</sup>. « L'audition paraît, au sens le plus propre du mot, tournée vers le son, et de ce fait même, semble se percevoir en passant [*nebenbei*] et à titre supplémentaire [*Zugabe*] »<sup>304</sup>. Le fait d'être conscient d'un acte psychique consiste à le percevoir en filigrane par une perception interne. Chaque fois que nous nous représentons quelque chose, cette représentation contient en soi notre conscience de le représenter. La conscience de soi représentationnelle résulte d'une « représentation interne » de la « représentation externe ». Ces deux représentations de type différent ne constituent pas deux actes psychiques distincts et successifs, mais elles appartiennent ensemble à un seul et même acte psychique. Comme le dit Brentano :

... la représentation du son est liée si intimement à la représentation de la représentation du son que, du fait même de son existence, elle contribue en même temps intérieurement à l'existence de l'autre. Ce fait porte à croire qu'il existe une liaison particulière entre l'objet de la représentation interne et cette représentation même, et qu'ils appartiennent tous deux à un seul et même acte psychique. Et il nous faut bien l'admettre<sup>305</sup>.

On voit qu'en ce qui concerne l'expérience auditive du son, Brentano y admet de parler de deux représentations différentes, l'une interne, l'autre externe<sup>306</sup>. Bien que l'appartenance de ces deux représentations à un seul et même acte évite une régression à l'infini et préserve la conscience de soi sous une forme préréflexive, chacune de ces représentations se caractérise par une orientation objectale qui lui est propre. On est donc autorisé à dire que pour Brentano le même acte se dirige simultanément vers deux objets distinguables l'un de l'autre, et que la « représentation du son » et la « représentation de la représentation du son » forment une unité inséparable. Même si la décomposition de cette unité en deux représentations n'est faite que par une opération abstractive, la double direction intentionnelle de l'acte psychique unitaire, par laquelle un objet primaire ainsi qu'un objet secondaire sont simultanément visés,

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 183 (trad. fr. p. 142).

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 180 (trad. fr. p. 139). Voir aussi : KPP, p. 127 (trad. fr. p. 288) : «... toute activité psychique se rapporte à elle-même comme à son objet, à titre non pas d'objet premier, mais bien d'objet secondaire ou, pour employer la formule d'Aristote à qui le fait n'a pas échappé, d'accessoire (*en parergo*) ». Cf. SNB, p. 37 ; (trad. fr. p. 413).

<sup>305</sup> PES, p. 179 (trad. fr. p. 139). Cf. *Ibid.*, p. 221 (trad. fr. p. 169) : « La conscience de l'objet premier et celle de l'objet secondaire ne constitue pas deux phénomènes distincts, mais bien deux aspects complémentaires d'un seul et même phénomène ». Voir aussi : SNB, p. 34 (trad. fr. p. 410) : « La perception d'un objet premier s'accompagne immédiatement de la perception de l'objet secondaire correspondant. *La pensée de l'objet premier et de l'objet secondaire est donnée dans un seul acte unique* ; conscience première et la conscience secondaire sont parfaitement inséparables ».

<sup>306</sup> PES, p. 177-178 (trad. fr. p. 138-139).

ne se laisse pas réduire à une seule abstraction<sup>307</sup>. Nous pensons que la conscience de soi préréflexive défendue par Brentano est néanmoins encore une conscience transitive. Elle est conscience *de* l'objet secondaire. Que la conscience de soi (la conscience interne) soit implicite et confuse ne change rien au fait qu'elle a une structure intentionnelle. La conscience interne, en tant qu'elle est rapport intentionnel à un acte psychique, est impliquée dans celui-ci<sup>308</sup>.

Une lecture de Brentano qui privilégie uniquement l'inexistence de l'objet pour mettre en lumière la notion de l'intentionnalité court le risque de délaisser la directionnalité de la conscience intentionnelle. Même si l'on doit admettre que les objets primaire et secondaire constituent « deux aspects complémentaires d'un seul et même phénomène », il est vain de nier que la perception interne, bien que contenue dans le même acte avec la perception externe, possède une directionnalité bien distincte de celle de la perception externe<sup>309</sup>. Comme Brentano lui-même le signale : « toute conscience se dirige principalement vers un objet, *porte accessoirement sur elle-même* [geht nebenher auf sich selbst] »<sup>310</sup> ; « la sensation de la couleur et la co-sensation de cette sensation *se rapportent aux différents objets* »<sup>311</sup>. Le fait que le rapport accessoire de la co-sensation soit intentionnel est un signe de la transitivité de la conscience interne sensitive. L'autoprésence de la conscience étant encore comprise comme la présence de la représentation interne (et de la perception interne) à l'objet secondaire, Brentano souscrit à une théorie « orientée objet » (*object-oriented*) de la conscience de soi qui contredit le caractère irréfléchi de cette dernière. La saisie transitive de la conscience de soi préréflexive, loin d'établir la condition de possibilité pour une réflexion simultanée sur des phénomènes psychiques lorsqu'ils sont en cours, pour Brentano, fait tout au contraire obstacle à une telle réflexion qu'il appelle « observation interne ». Si Brentano tient l'observation interne pour impossible, il nous semble qu'une des raisons pour cela est le fait que la conscience interne est encore une conscience d'objet.

Aux yeux de Brentano, la conscience interne sensitive (le rapport intentionnel sensitif à l'objet secondaire) se manifeste sur trois modes : 1- le mode représentatif, 2- le mode judicatif et 3- le mode affectif.<sup>312</sup> Plus généralement, ce triple mode du rapport

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 179-180 (trad. fr. p. 139).

<sup>308</sup> KPP, p. 105 (trad. fr. p. 270).

<sup>309</sup> PES, p. 221 (trad. fr. p. 169).

<sup>310</sup> DP, p. 22. (Nous soulignons)

<sup>311</sup> *Ibid.*, p.25 (Nous soulignons)

<sup>312</sup> PES, p. 218-9 (trad. fr. p. 166-7). Voir aussi : SNB, p. 55 (trad. fr. 426) : « Tous les modes du rapport à l'objet constituent trois classes : *représentation, jugement et rapport affectif.* »

à l'objet secondaire peut être vu comme l'application particulier de la *triple orientation mentale vers un objet* ; i- Représenter ; ii- Juger ; iii- Aimer ou Haïr.<sup>313</sup> Quand la conscience interne se limite à sa manifestation sur le mode représentatif, il est permis de l'appeler « représentation interne ». Parallèlement à cela, il est également possible de parler d'un « jugement interne » et d'un « sentiment interne ». Toute conscience de soi exige nécessairement une apparition de l'objet secondaire à la conscience sur deux modes dont l'un est représentatif et l'autre judiciaire ;

Tout acte psychique s'accompagne donc d'une double conscience interne, d'une représentation corrélatrice et d'un jugement corrélatif, ce que l'on appelle la perception interne, qui est une connaissance immédiate, évidente de l'acte.<sup>314</sup>

La position de Brentano concernant la conscience de soi sensitive sur le mode affectif (le sentiment interne) a subi un changement au fil du temps. Auparavant, il pensait qu'un sentiment interne était tout aussi omniprésent qu'une représentation interne et une perception interne :

L'expérience montre qu'outre une représentation et un jugement il existe fréquemment en nous une troisième sorte de conscience, à savoir un sentiment qui se rapporte à l'acte, un plaisir ou un déplaisir qu'il cause en nous.<sup>315</sup>

Mais après la parution de *Psychologie du point de vue empirique*, il a changé d'avis. À l'origine de ce changement se trouve sa nouvelle conviction que la vision et l'audition n'ont pas *intrinsèquement* un caractère émotionnel. Comme l'écrit Brentano :

... je crois maintenant que beaucoup de sensations ne présentent aucun rapport affectif et ne contiennent intrinsèquement ni plaisir ni déplaisir. Je vais plus loin ; je dénie en bloc au vaste domaine que forment les sensations visuelles et auditives tout caractère affectif.<sup>316</sup>

Seulement, comme Brentano n'hésite pas à ajouter, cela ne signifie pas que l'accompagnement des « très vifs états affectifs de plaisir et déplaisir » fasse complètement défaut à la vision et à l'audition. Comme nous le verrons plus tard,

---

<sup>313</sup> USE, p. 144-145 (trad. fr. p. 132).

<sup>314</sup> PES, p. 203 (trad. fr. p. 156-157).

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 203-204 (trad. fr. p. 157).

<sup>316</sup> KPP, p. 127-128 (trad. fr. p. 288-289). Cf. SNB, *op.cit.*, p. 58 (trad. fr. 428-9) ; « La conscience seconde n'est donc pas toujours liée à un plaisir ou à une douleur qui seraient donnés dans l'activité même. » Voir aussi : F. Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie* (désormais US), Leipzig : Duncker & Humblot, 1907, p.112-16 et F. Brentano & C. Stumpf, *Briefwechsel 1867-1917* (désormais B), Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014, p. 383 et p. 438.

Brentano ne récuse pas le fait que le paysage qu'on voit ou la mélodie qu'on entend suscite la plupart du temps en nous un plaisir sensoriel. Ce qu'il veut souligner, c'est qu'un tel plaisir serait forcément *extrinsèque* à la vision et à l'audition. Comme le plaisir sensoriel accompagnant la vision et l'audition n'est qu'un *supplément* à l'acte de sensation, il n'est pas contenu dans l'acte de sensation lui-même.

À la différence de Husserl qui considère les sensations comme contenus sensoriels dont se composent les vécus non intentionnels, Brentano retient que les sensations sont des actes représentatifs. Pour lui, à chaque modalité sensorielle, y compris l'ouïe, il appartient une localisation spatiale qui lui est propre, ce qui constitue un point commun avec Stumpf<sup>317</sup>. La localisation spatiale des données sensorielles individualise l'objet premier de la représentation sensitive. Même si les phénomènes physiques sont représentés comme étant étendus dans l'espace, les actes de sensation qui les représentent sont dénués de l'extension spatiale. C'est pour cette raison que l'intensité des phénomènes physiques détermine en même temps l'intensité des représentations sensibles qui leur correspondent. Comme le dit Brentano ;

L'intensité de l'acte représentatif est toujours égale à l'intensité avec laquelle apparaît l'objet représenté ; en d'autres termes, elle est égale à l'intensité du phénomène qui constitue l'acte représentatif<sup>318</sup>.

Selon Brentano, « l'intensité » repose sur la « masse de densité dans le remplissement de l'espace sensible (*Masse der Dichtigkeit in der Erfüllung des Sinnesraumes*) »<sup>319</sup>. À mesure que la localisation spatiale de l'objet premier de la représentation sensitive a pour fonction de déterminer l'intensité de l'acte représentatif, la conscience interne sensitive de cet acte à titre d'objet secondaire, c'est-à-dire l'acte interne par lequel nous nous représentons la représentation sensitive elle-même, possède le même degré d'intensité que l'objet premier représenté<sup>320</sup>. Par contre, bien que les émotions aient nécessairement à leur base les représentations sensibles qui nous manifestent les phénomènes physiques, l'intensité affective ne se laisse pas réduire à l'intensité des phénomènes physiques. L'intensité des émotions, le degré d'agrément ou de désagrément, est due au caractère agréable ou désagréable des

---

<sup>317</sup> SNB, p. 65 (trad. fr. p. 433). Cf. F. US p. 19 et p. 110.

<sup>318</sup> PES, p.169 (trad. fr. p. 132).

<sup>319</sup> GAE, p. 212.

<sup>320</sup> PES, p.192 (trad. fr. p. 148): « Quand l'intensité d'une représentation consciente croît ou décroît, l'intensité de la représentation concomitante corrélatrice croît ou décroît dans la même mesure, et les deux phénomènes conservent la même intensité ».

phénomènes physiques, lequel dépend à son tour non seulement d'un facteur représentationnel qui consiste à procurer un objet externe remplissant l'espace sensible, mais aussi d'autres facteurs tels que la valence et le contexte :

Il s'avère [...] que le même phénomène psychique, par exemple la même sensation, est, suivant les circonstances, senti de façon tout à fait différente, qu'il plaît tantôt plus, tantôt moins, et excite tantôt du plaisir, tantôt du déplaisir<sup>321</sup>.

Brentano divise les modalités sensorielles en trois groupes : i- la vision ; ii- l'audition ; et iii- le *Spürsinn*. À ces trois groupes correspondent trois sortes de phénomènes sensibles : 1- les phénomènes colorés ; 2- les phénomènes sonores ; et 3- les autres phénomènes sensibles « qui forment une troisième sorte de qualification »<sup>322</sup>. Brentano pense que tous les sens inférieurs peuvent être réduits à une seule modalité sensorielle, alors que chacun des sens supérieurs conserve sa spécificité. La gradation qualitative constitue dans le domaine des données visuelles une échelle des teintes, dans le domaine des données auditives une échelle des sons. En ce qui concerne la troisième sorte des phénomènes sensibles, c'est-à-dire les données du *Spürsinn*, nous assistons là à une diversité insigne qui paraît à première vue difficile à associer à une seule et même modalité sensorielle. Mais Brentano soutient qu'il existe un point commun entre les données variées du *Spürsinn* parce que les qualités sensibles de troisième sorte, aussi diverses soient-elles, sont capables de s'influencer mutuellement et sont sujettes à une seule et même gradation qualitative. Bien que les données thermiques, tactiles, olfactives, gustatives et alghédoniques semblent désigner différents types de qualités sensibles, pour Brentano il y a une correspondance remarquable entre ceux-ci qui nous permet de rassembler ces données de type différent sous le même toit en les reconduisant à la même modalité sensorielle : par exemple, avec l'accroissement de l'intensité des données thermiques, on ressent l'accroissement de l'intensité des données tactiles<sup>323</sup>.

### **3.2. Troisième classe fondamentale des phénomènes psychiques : les émotions.**

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 216 (trad. fr. p. 165).

<sup>322</sup> SNB, p. 63 (trad. fr. p. 432). Cf. F. Brentano, *Grundzüge der Ästhetik* (désormais GÄ), Bern : Francke Verlag, 1959, p. 144.

<sup>323</sup> GÄ, p. 204.

La classification brentanienne des phénomènes psychiques diverge de celles de Stumpf et de Husserl en ceci que les émotions (*Gemütsbewegungen*) ne forment pas la sous-classe des sentiments (*Gefühle*) car ces deux termes sont pris pour synonymes. Les émotions constituant pour Brentano le troisième mode du rapport intentionnel, il les dénomme « rapports affectifs » (*Gemütsbeziehungen*) ; ceux-ci sont caractérisés par une bipolarité attitudinale entre l'amour (*Liebe*) comme une proattitude et la haine (*Hass*) comme une conattitude ; dans l'amour quelque chose est aimé, dans la haine quelque chose est haï. Une autre appellation de la troisième classe fondamentale des phénomènes psychiques est « l'intérêt » (*Interesse*). L'usage de ce mot par Brentano est calqué sur le passage en revue de la vaste palette des activités mentales qui entrent en ligne de compte, une fois exclues les représentations et les jugements<sup>324</sup>.

Il est important de noter que tout acte émotif embrasse forcément un composant attitudinal ; même le rapport affectif au niveau le plus bas tel que le plaisir sensoriel le contient ; pour Brentano, un tel plaisir sensoriel équivaut, au contraire de ce que pensent Stumpf et Husserl, à une visée intentionnelle, alors même que l'orientation mentale dont il s'agit ici ne constitue pas un acte indépendant. L'attitude affective, qui peut être positive ou bien négative, se montre si essentielle à la structure de l'émotion qu'il lui échoit de déterminer lesquelles des activités mentales doivent être subsumées sous la catégorie de « l'émotion ».

Le terme « intérêt » met l'emphase sur le composant attitudinal, inhérent à tout rapport affectif. La portée de ce terme s'étend du plaisir sensoriel à la volonté : « l'on peut avec assez de raison appeler intérêt le plaisir ou le déplaisir qu'un objet provoque en nous » et « tout souhait, tout espoir, toute résolution manifestent l'intérêt que nous portons à quelque objet »<sup>325</sup>. Brentano affirme qu'on manque « d'une expression simple vraiment appropriée » pour décrire les phénomènes de *l'intérêt*<sup>326</sup>. Tant les émotions que les volitions recèlent une attitude mentale bipolaire qui se démarque nettement de l'attitude judicative. Qui plus est, Brentano pense que c'est la même contrariété qu'on observe dans les différentes attitudes émotives et conatives : la contrariété axiologique entre le tenir-pour-bon et le tenir-pour-mauvais. C'est pourquoi entre les volitions et les émotions, il n'y a qu'une différence de degré et non une différence de nature :

---

<sup>324</sup> USE, p. 18 (trad. fr. p. 51-52).

<sup>325</sup> KPP, p. 32 (trad. fr. 218).

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 31 (trad. fr. p. 217-218).

Entre les sentiments de plaisir et de déplaisir et ce qu'on a l'habitude d'appeler volonté ou tendance s'intercalent d'autres phénomènes ; et l'écart peut être considérable entre les extrêmes. Mais quand on considère les états moyens et que l'on ne compare chaque phénomène qu'avec celui qui le suit ou le précède immédiatement, il ne se trouve aucun fossé dans tout le domaine, et il y a plutôt les transitions graduelles<sup>327</sup>.

D'après Brentano, le langage ordinaire confirme l'absence des limites précises qui sépareraient les actes émotifs des actes conatifs. Par exemple, la parenté qu'il y a entre le plaisir et la volonté se dévoile dans l'équivalence des expressions « cela te plairait ? (*Hast du Lust ?*) » et « veux-tu ? »<sup>328</sup>. En témoigne aussi l'équivocité du mot « amour »<sup>329</sup>:

Il est certain que ce terme [*scil.* l'amour] est équivoque. Ne dit-on pas, avec des sens différents, qu'on aime son ami et qu'on aime le vin ? On aime son ami en lui souhaitant tout le bien possible ; on aime le vin, en ce sens qu'on le désire comme quelque chose de bon et qu'on le boit avec plaisir<sup>330</sup>.

Il n'en reste pas moins que les émotions se laissent à un certain égard distinguer des volitions : les émotions telles que la colère, l'angoisse, la tristesse, la joie, etc., s'accompagnent d'une excitation corporelle qui donne naissance, comme nous le verrons plus tard en détail, aux affects auxquels Brentano se réfère en utilisant le terme de « redondances », alors qu'une telle excitation corporelle fait dans certains cas défaut aux volitions<sup>331</sup>. À cette distinction près, il convient de dire que la volonté elle-même est conçue par Brentano comme un acte émotif<sup>332</sup>. Toutes les émotions, y compris les volitions, ont pour fonction d'attribuer à l'objet une valeur. Peu importe qu'on éprouve une émotion ou une volition, on effectue, ce faisant, une valorisation. Alors, tous les phénomènes d'amour et de haine exhibent une dimension axiologique.

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 78 (trad. fr. p. 252). Voir aussi : *Ibid.*, p. 93 (trad. fr. 262) : « ...entre le sentiment d'une joie ou d'une douleur et le vouloir au sens le plus propre du mot il existe, pour ainsi dire, toute une série d'états psychiques intermédiaires dont on ne sait pas au juste s'il vaut mieux les classer dans le domaine des sentiments ou dans celui de la volonté. Le désir, l'espoir, le courage et d'autres phénomènes sont de ce nombre ».

<sup>328</sup> L'exemple appartient à Anton Marty qui est cité par André Dewalque. André Dewalque, « L'expérience de la valeur : Brentano, Ehrenfels, Meinong », dans *Revue Philosophique de Louvain* 115, 3, p. 464. Mais il est important de noter que Marty ne fait que suivre son maître : Brentano, F., KPP, *op.cit.*, p. 90-1 (trad. fr. p. 261) : « Le langage de la vie courante révèle, lui aussi, dans le plaisir et le déplaisir, un rapport à l'objet qui est essentiellement apparenté à celui de la volonté ».

<sup>329</sup> Au passage, rappelons que pour Brentano, prendre du plaisir à quelque chose n'est rien d'autre qu'un acte d'amour : KPP, p. 91 (trad. fr. p. 261) : « ...quand nous disons 'aimable' ou 'haïssable' ne parlons-nous pas simplement d'un phénomène qui excite du plaisir et du déplaisir ? ».

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 32 (trad. fr. p. 218).

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 31 (trad. fr. p. 217-218). Voir aussi : B, p. 267.

<sup>332</sup> PES, p. 112 (trad. fr. p. 93). Cf. KPP, p. 77 (trad. fr. p. 251).

Alors que la plupart du temps un acte judiciaire précède l'acte émotif, Brentano n'exclut pas l'éventualité d'une émotion qui ne dépende que d'un acte représentatif. Telle serait une émotion esthétique qui valorise la représentation d'un objet. Selon l'axiologie brentanienne, toute représentation (c'est-à-dire l'activité de se représenter un objet) est intrinsèquement bonne, alors que l'objet représenté comme beau ne l'est que grâce à la valeur intrinsèque de le représenter sans qu'on doive prendre judiciairement une position affirmative ou négative à l'égard de son existence. Autrement dit, quand on aime purement et simplement se représenter un objet, cet objet est dit beau, parce que doté d'une valeur esthétique<sup>333</sup>. Ce qui est ici valorisé en devenant l'objet d'un amour juste, ce n'est pas l'objet primaire de la représentation, l'œuvre d'art, mais l'acte représentatif lui-même. Si, d'une part, la représentation parvient à exciter une joie légitime, sans qu'on tienne compte du statut existentiel de l'objet primaire, c'est parce que la valeur intrinsèque de la représentation particulière sert de motif pour une émotion évidente orientée vers le concept général de la représentation ; d'autre part, l'œuvre d'art représentée possède dans ce contexte seulement une valeur instrumentale<sup>334</sup>.

Brentano soutient la thèse selon laquelle tout phénomène psychique est intentionnel, d'où on doit également conclure qu'il ne peut y avoir aucune émotion qui ne soit intentionnelle. Si, d'après Brentano, il est impossible de découvrir un phénomène affectif qui ferait l'exception à cette règle, ce n'est pas seulement parce que toute émotion doit reposer sur une représentation par laquelle apparaît forcément un objet primaire. C'est aussi parce qu'à « l'activité affective » (*Gemütsstätigkeit*) appartient une manière *sui generis* de se diriger vers un objet. En effet, l'intentionnalité émotive, qui est un trait caractéristique qui relie les émotions entre elles, consiste à prendre une position affective face à un objet (interne ou externe) en le valorisant positivement ou négativement. Même le sentiment interne (l'affect) qui semble être un état mental tout à fait passif n'échappe pas à cette dimension active.

Par-delà l'intentionnalité, il existe d'autres traits caractéristiques des phénomènes affectifs ; par exemple, il faut admettre que, selon Brentano, à l'exception de certaines volitions, la grande majorité des émotions disposent, soit en elles-mêmes soit par le biais des redondances, d'une intensité (d'une valence). Pourtant, comme nous l'avons vu, on ne saurait expliquer suffisamment la valence des émotions en

---

<sup>333</sup> GAE, p. 188.

<sup>334</sup> B, p. 171.

faisant uniquement référence à l'intensité que l'acte représentatif sous-jacent emprunte aux phénomènes physiques représentés. Autrement dit, la variabilité de l'intensité affective, disons la variabilité de la valence propre à un sentiment interne positif ou négatif, c'est-à-dire au plaisir sensoriel ou à la douleur sensorielle, ne dépend pas seulement de la représentation sensitive qui nous donne une qualité sensible plaisante ou douloureuse. Il faut plutôt parler de plusieurs facteurs qui pourraient jouer un rôle dans la détermination de l'intensité affective. L'un de ces facteurs est assurément le contexte dans lequel est intégrée notre expérience émotive. Un autre facteur est « l'énergie plus ou moins grande » qui ressort du rapport affectif lui-même<sup>335</sup>.

Toute émotion a à sa base une représentation. Un acte émotif qui a pour objet A présuppose nécessairement que A soit représenté. Entre l'acte émotif et l'acte représentatif, il y a une dépendance unilatérale. Il est donc logiquement possible de se représenter A sans éprouver aucune émotion, tandis que l'être-ému par A exige la représentation de A<sup>336</sup>. À chaque fois que nous subissons une modification dans la base représentationnelle, cela nous conduit à une modification émotionnelle corrélative, puisque nous éprouvons une émotion face à A pour autant qu'elle soit déclenchée par notre représentation de A. Le contenu de la représentation, à savoir A devient par-là objet d'une attitude affective, de l'amour ou de la haine. Le contenu représentationnel fait donc partie de l'émotion comme un élément constitutif. Il contribue à la différence qualitative de l'émotion basée sur lui.

En dépit de la richesse des phénomènes affectifs, Brentano ne procède pas à une répartition précise à l'intérieur de la troisième classe fondamentale des phénomènes psychiques. Si Brentano n'essaie pas de repérer les sous-classes dans lesquelles on pourrait ranger des phénomènes affectifs, c'est parce que d'après lui, il existe une affinité et une concordance essentielle entre ceux-ci. De même qu'on traite, à bon droit, toutes les différentes couleurs en tant que spécifications du même genre « couleur », il est également légitime, dit Brentano, de rassembler tous les phénomènes affectifs sous le titre de « émotion »<sup>337</sup>. Il fait usage de la bipolarité entre l'amour et la haine pour rendre compte de toutes les sortes d'émotions qui existent. Il importe de souligner que Brentano prend les termes « émotion », « sentiment » et « volonté » pour coextensifs. En pensant que le plaisir sensoriel et l'acte du vouloir ne

---

<sup>335</sup> KPP, p. 61 (trad. fr. p. 239).

<sup>336</sup> PES, p. 225-226 (trad. fr. p. 172).

<sup>337</sup> KPP, p. 97 (trad. fr. p. 265).

sont que deux extrêmes d'une seule et même échelle graduée, il les envisage comme deux échantillons des attitudes affectives de l'amour et de la haine. Brentano décrit souvent la contrariété affective entre l'amour et la haine en ayant recours aux différentes oppositions telles qu'il établit entre l'agrément (*Gefallen*) et le désagrément (*Missfallen*), la joie (*Joie*) et la tristesse (*Trauer*), le plaisir (*Lust*) et le déplaisir (*Unlust*)<sup>338</sup>. L'amour, l'agrément, la joie et le plaisir renvoient donc tous à la même proattitude d'« attirance », alors que la haine, le désagrément, la tristesse et le déplaisir partagent un référent commun, qui n'est autre que la conattitude de « répulsion ». Comme nous allons le voir, cette simplification excessive va à l'encontre de la classification des phénomènes affectifs chez Husserl, selon laquelle il faut catégoriquement distinguer entre différents genres de sentiments ; il faut donc distinguer entre un plaisir, un agrément et une joie. Néanmoins, ladite simplification attitudinale dans le domaine affective ne signifie pas que Brentano n'ait aucun moyen de différencier les émotions entre elles :

La joie d'une bonne conscience et le plaisir d'une agréable chaleur, la joie que nous procure la vue d'un beau tableau et le plaisir de manger un aliment délectable diffèrent en qualité comme en quantité...<sup>339</sup>

Les différences qualitatives, qui séparent une émotion d'une autre, sont ramenées aux modifications du rapport intentionnel de la conscience à l'objet. Lorsqu'on compare la joie avec le vouloir, on constate une différence modale dans la manière dont l'acte d'amour se dirige vers son objet. Cette différence s'appuie en premier lieu sur la représentation d'objet<sup>340</sup>. Les émotions telles que le plaisir/la joie et la douleur/la tristesse, l'espoir et la crainte ont besoin non seulement d'une base représentationnelle, mais aussi d'une prise de position existentielle, c'est-à-dire de l'entrée en jeu d'un acte judicatif<sup>341</sup>. La temporalité du rapport intentionnel est un autre critère selon lequel on pourrait différencier les émotions. Par exemple, l'espoir (*Hoffnung*) et la crainte (*Furcht*) ont en commun une base représentationnelle, une prise de position judicative et le mode temporel. Même si l'espoir est un amour, par

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 99 (trad. fr. 266). Cf. USE, p. 58 (trad. fr. p. 52) : « ...tout acte d'amour est un 'agrément', tout acte de haine, un 'désagrément'. » Voir aussi : *Ibid.*, p. 55 (trad. fr. p. 52) : « ...on n'emploie, dans la vie courante, les termes 'joie', 'tristesse', 'plaisir', 'déplaisir' que lorsque agrément et désagrément atteignent à un certain degré de vivacité. Il n'y a pas de frontière stricte dans cette distinction non rigoureuse ».

<sup>339</sup> KPP, p. 97 (trad. fr. 265).

<sup>340</sup> USE, p. 146 (trad. fr. p. 133) : « ...il est clair que toute différence au niveau de représentation implique aussi une différence dans l'activité affective qui repose sur cette représentation ».

<sup>341</sup> GAE, p. 189.

opposition à la crainte qui est une haine, tous les deux se dirigent vers une certaine chose dont l'existence dans l'avenir est plus ou moins certainement attendue par nous<sup>342</sup>. Dans l'*Origine de la connaissance morale*, Brentano distingue trois émotions négatives telles que le repentir, la douleur et la crainte sur le fondement du mode temporel de leur orientation objectale. Pour lui, le repentir se rapporte à un événement *passé*, la douleur se dirige vers une sensation *présente*, la crainte porte sur un mal à *venir*<sup>343</sup>.

Alors, on pourrait énumérer cinq critères selon lesquels les émotions se différencient. Elles se distinguent l'une de l'autre 1- selon leur objet : la différence représentationnelle ; 2- selon leur prise de position existentielle : la différence judicative ; 3- selon leur mode de la temporalité : la différence temporelle ; 4- selon leur valence : la différence énergétique. Et enfin 5- selon leur sensorialité ou non-sensorialité : la différence fondamentale. Attardons-nous un peu plus sur le cinquième critère. La raison pour laquelle il nous donne une différence *fondamentale* entre les émotions c'est qu'aux yeux de Brentano, les émotions se divisent généralement en deux groupes : 1- les émotions sensorielles qui sont à propos des représentations des objets concrets particuliers ; 2- les émotions noétiques qui ont pour objet les représentations des concepts généraux. Cette distinction s'édifie sur la division brentanienne des phénomènes mentaux en activités sensibles et activités intellectives<sup>344</sup>.

Par « émotion sensorielle », Brentano comprend un acte d'agrément/de plaisir/de joie (les trois termes étant ici synonymes) qui se ravale au rang des sensations, tandis qu'une émotion noétique est un acte d'agrément/ de plaisir/ de joie qui se place au niveau spirituel et donc se trouve revêtu d'une forme cognitive. Bien que l'aspect non sensoriel/spirituel/cognitif des émotions noétiques se prête à une interprétation plausible qui leur accorde une certaine supériorité sur les émotions sensorielles<sup>345</sup>, il est trompeur d'expliquer la dichotomie entre émotion sensorielle et émotion noétique à partir de l'infériorité de la première par rapport à la dernière. Parce que Brentano lui-même opère une nouvelle scission entre les actes émotifs d'ordre inférieur et les actes émotifs d'ordre supérieur. Pour comprendre mieux ce qui sépare l'inférieur du supérieur, il faut déborder la dichotomie du sensoriel et du non sensoriel.

---

<sup>342</sup> B., p. 267

<sup>343</sup> USE, p. 147 (trad. fr. p. 134).

<sup>344</sup> SNB, p. 77 (trad. fr. p. 440-441).

<sup>345</sup> GÄ, p.143.

Brentano retient que la supériorité ou l'infériorité d'une émotion est due à l'évidence ou la non-évidence de celle-ci. En prenant pour point de départ une distinction qu'il avance dans le domaine épistémique entre les jugements aveugles et les jugements évidents<sup>346</sup>, ainsi en mettant les émotions en parallèle avec les jugements, il appelle les actes émotifs d'ordre inférieur les « émotions aveugles » et les actes émotifs d'ordre supérieur les « émotions évidentes ». Tout comme les jugements évidents, les émotions évidentes sont « caractérisées comme justes » (*als richtig charakterisiert*)<sup>347</sup>.

Bien que toutes les émotions sensorielles soient aveugles, il n'est pas vrai que toutes les émotions noétiques soient forcément évidentes. On est autorisé à réappliquer la distinction « l'aveugle - l'évident » au champ des émotions noétiques<sup>348</sup>. Par exemple, même si « le plaisir qui anime l'avare amassant des richesses » est non sensoriel, c'est quand même un plaisir aveugle<sup>349</sup>. Les émotions aveugles trouvent leur origine soit dans les « pulsions instinctives » soit dans les « habitudes ». De la même manière que notre penchant instinctif à croire aveuglément à ce que nous percevons par nos sens extérieurs nous amène aux erreurs, notre pulsion instinctive qui nous incline à aimer aveuglément quelque chose nous fait souvent méconnaître la vraie valeur de cette chose. Brentano ne prend pas le terme « instinctif » pour équivalent de « naturel », car d'un point de vue psychologique, tout ce qui est naturel n'est pas instinctif ; par exemple, Brentano considère l'aspiration « naturelle » des êtres humains au savoir comme une émotion évidente qui est l'analogon du jugement apodictique<sup>350</sup>. En outre, quoique toute émotion évidente soit par définition caractérisée comme juste, comme nous le verrons plus tard, toute émotion aveugle n'est pas nécessairement injuste.

Il est vrai que Brentano défend une axiologie objectiviste qui s'interdit de dériver la valeur de l'objet du plaisir dont il est à l'origine. L'objectivité des valeurs est plutôt rapportée à un point de vue normatif qui s'interroge sur la justesse (*Richtigkeit*) des émotions. Cela revient à dire que la valorisation de l'objet ne dépend pas du tout des fluctuations de l'intensité affective<sup>351</sup>. Suivons l'exemple donné

---

<sup>346</sup> USE, p. 20-21 (trad. fr. p. 55); GAE, p. 145.

<sup>347</sup> GÄ, p. 142.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>349</sup> USE, p. 22 (trad. fr. p. 57-8). Cf. *Ibid.*, p. 151-152 (trad. fr. p. 138) : « cupidité engendrée par l'habitude ». Voir aussi: GAE, p. 145: « die Lust des Geizigen am Anhaufen des Geldes ».

<sup>350</sup> USE, p. 22-23 (trad. fr. p. 61-65) ; GAE, p.145-146.

<sup>351</sup> Toutefois, il convient de noter que suivant Brentano s'il y a une égalité entre deux expériences sous tous autres rapports, le changement de l'intensité affective peut bel et bien entrer en ligne de compte en tant que facteur déterminant la valorisation : USE, p. 28 (trad. fr. p.71) : « Si un bien est, sous tous

par Brentano ; si ce qui confère à la justice sa valeur positive c'était la joie plus ou moins intense qu'on éprouve à propos d'elle, une joie à propos de l'injustice suffirait de qualifier cette dernière de bonne<sup>352</sup>. Mais c'est loin d'être le cas, parce qu'une émotion évidente qui statue sur la caractérisation axiologique des objets n'est pas arbitrairement éprouvée ; *si la justice est bonne, et l'injustice est mauvaise, c'est précisément parce qu'il est juste d'aimer la justice et de haïr l'injustice ou de s'attrister devant l'injustice*. L'inverse ne serait qu'une perversion. À une émotion négative évidente qu'on doit éprouver devant un objet général doté de valeur négative, par exemple à la tristesse devant l'injustice, Brentano donne le nom de « douleur noble » (*edler Schmerz*). L'émotion négative qui est en cause, loin de déterminer la valeur de l'objet général, résulte de cette dernière.

Une émotion positive/négative est convenante ou appropriée aussi longtemps qu'un objet est non seulement aimable/haïssable, mais mérite d'être aimé/haï<sup>353</sup>. Un objet est dit *bon* quand il est digne d'amour, il est dit mauvais quand il est digne de haine. De la sorte, ce qui est aimé est reconnu comme étant bon à condition que l'amour dirigé vers lui soit juste, tandis que ce qui est haï est reconnu comme étant mauvais à condition que la haine dirigée vers lui soit juste. La bonté ou la mauveté des objets est donc obtenue *d'une manière dérivée*, c'est-à-dire selon que l'attitude affective est ou non caractérisée comme juste. Cependant, il faut le noter, un acte émotif qui n'est pas caractérisé comme juste/évidente n'est pas forcément injuste/inconvenant/inapproprié.

Suivant Brentano, il est possible de mettre en évidence un certain nombre de lois axiologiques et pratiques universellement valables. Par exemple, il est juste de préférer la justice à l'injustice, la joie à la tristesse, le plaisir à la douleur, la connaissance à l'erreur, la représentation à l'absence de représentation<sup>354</sup>. Ces lois de préférence prennent appui sur les concepts qui font l'objet des émotions à la fois noétiques et évidentes. Pour Brentano, la justice, la joie (à supposer qu'elle ne soit pas

---

rappports, identique à un autre, une joie, par exemple, identique en tout point à une autre, mais que le premier soit plus intense que le second, la préférence accordée au premier sera caractérisée comme juste ; ce qui est plus intense est meilleur. À l'inverse, on constate que le mal plus intense, par exemple une douleur plus intense, est pire ».

<sup>352</sup> GAE, p. 182.

<sup>353</sup> USE, p. 60 (trad. fr. p. 53).

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 23 (trad. fr. p. 65) : « Comme nous préférons la compréhension juste à l'erreur, nous préférons généralement la joie (s'il n'y a pas exactement de joie éprouvée à l'égard de ce qui est mal) à la tristesse. S'il y avait des êtres dont la préférence fût inverse, nous qualifierions, à juste titre de pervers leur attitude ».

éprouvée à l'occasion d'un mal), le plaisir, la connaissance, et la conscience représentative possèdent tous une valeur intrinsèque positive, alors que l'injustice, la douleur, l'erreur et l'inconscience disposent d'une valeur intrinsèque négative :

En fait, une personne qui demande pourquoi la connaissance est préférable à l'erreur nous semblerait non moins ridicule qu'une personne qui demande pourquoi éprouver de la joie est préférable à souffrir de la douleur<sup>355</sup>.

Même si Brentano indique que toutes les émotions évidentes et les préférences caractérisées comme justes portent sur les concepts généraux ressortissants au niveau noétique<sup>356</sup>, cette constatation est difficile à concilier avec le fait indéniable que pour Brentano, est intrinsèquement bonne non seulement le concept général de connaissance, mais aussi chaque connaissance particulière ; pareillement, est intrinsèquement mauvais non seulement le concept général de douleur, mais aussi chaque douleur particulière. Nous pensons que cette incohérence n'échappe pas à l'attention de Brentano. Afin de résoudre ce problème, il faut tout d'abord prendre en considération la ligne de partage que Brentano trace entre la « valeur intrinsèque » (la valeur en soi) et la « valeur instrumentale » ;

Puisque tout ce qui plaît plaît ou bien en soi, ou bien en raison d'autre chose, ce qui est ainsi suscité ou obtenu ou vraisemblablement occasionné se scinde alors en bien premier et bien secondaire, c'est-à-dire d'un côté en ce qui est bien en soi, de l'autre en ce qui est bien pour une raison autre, ce qui est tout particulièrement le cas de ce qui est utile<sup>357</sup>.

Brentano retient que lorsqu'on aime une chose pour elle-même, cet amour lui attribue une valeur intrinsèque. Le champ d'application du terme « valeur en soi » ne se limite pas au domaine des émotions évidentes, car il est tout aussi possible d'aimer aveuglément une chose pour elle-même<sup>358</sup>. C'est pour cette raison que d'après Brentano même les affects de plaisir et de douleur sont en mesure de manifester une valeur intrinsèque. Toutefois, il faut prendre garde à ne pas confondre la distinction entre la valeur intrinsèque et la valeur instrumentale avec celle entre la « valeur

---

<sup>355</sup> GAE, p. 183. Voir aussi : USE, p. 23 (trad. fr. p. 66) : « ...toute représentation est en elle-même quelque chose de bien [...] toute extension de l'activité de représentation - abstraction faite de tout ce qui, bien ou mal, pourrait s'y greffer - contribue à accroître le bien en nous ». Cf. *Ibid.*, p.37 (trad. fr. p. 84).

<sup>356</sup> GAE, p. 150.

<sup>357</sup> USE, p. 19 (trad. fr. p. 54). Voir aussi ; *Ibid.*, p. 149 (trad. fr. p. 136) : « ...ce qui est aimé et haï l'est pour lui-même ou pour une autre raison, comme l'utile et le nuisible ».

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 151-152 (trad. fr. p. 138). Cf. GÄ, p. 143.

absolue » et la « valeur relative ». Si ces deux distinctions ne coïncident pas, c'est que leur fonction n'est pas exactement la même. D'une part, c'est seulement à une émotion évidente, caractérisée comme juste qu'on doit la révélation d'une valeur absolue<sup>359</sup>. En face d'une chose dotée d'une valeur absolue, on est incapable d'adopter une autre perspective évaluative ou de changer la prise de position affective sans tomber dans l'erreur axiologique<sup>360</sup>. D'autre part, à partir d'une émotion aveugle qui ne valorise son objet que relativement, il nous est permis de faire l'expérience des valorisations compossibles de cet objet. Par exemple, que la douleur particulière possède une valeur intrinsèque ne signifie en rien qu'on doive lui attribuer une valeur absolue. Selon Brentano, la douleur particulière est un affect porteur d'une valeur relative<sup>361</sup>.

La valeur relative de la douleur particulière ne doit pourtant pas être regardée comme un obstacle à sa possession d'une valeur intrinsèque. Tout le monde semble détester éprouver de la douleur, d'où vient sa valeur négative en soi. Cependant, d'un autre point de vue évaluatif, la douleur se présente comme une expérience consciente préférable à l'inconscience totale<sup>362</sup>. Rappelons que pour Brentano toute représentation était intrinsèquement bonne. Il en résulte que sous une optique axiologique, l'expérience de la douleur est en vérité un mélange : la bonté intrinsèque de la représentation sensitive sur laquelle repose l'affect de douleur se mêle avec la mauvaiseté intrinsèque de la douleur elle-même. Quant au concept général de douleur, on doit admettre qu'il détient une valeur à la fois intrinsèque et absolue<sup>363</sup>. Conceptuellement et abstraitement comprise, la douleur comme telle se rabat sur une conattitude qui, isolée de son contexte et de son objet, se caractérise purement par une valence négative. Pour Brentano, toute chose étant égale par ailleurs, il est juste de préférer une émotion positive à une émotion négative<sup>364</sup>. Il affirme également qu'il existe un rapport de motivation entre la « haine aveugle » qui est une autre dénomination pour la douleur particulière et la « haine légitime » vis-à-vis du concept

---

<sup>359</sup> F. Brentano, *Religion und Philosophie* (désormais RP), Bern : Francke Verlag, 1954, p. 181 : « Est mauvais au sens absolu [*absolut schlecht*] non ce qu'on doit haïr, mais bien plutôt ce qui est susceptible d'être haï avec une haine *légitime* [*berechtigt*]. Que la haine qui réside dans le déplaisir soit nécessaire n'est pas une raison pour laquelle cette haine se laisse caractériser comme juste ».

<sup>360</sup> GAE, p. 149.

<sup>361</sup> RP, p. 175.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 162-163.

<sup>363</sup> USE, p. 152 (trad. fr. p. 138-139).

<sup>364</sup> KPP, p. 140-1 (trad. fr. p. 299) : « Effectivement nous admettons universellement et nécessairement, non pas seulement pour un cas particulier ni même simplement pour nous autres hommes, que, toutes choses égales d'ailleurs, la joie vaut mieux que la souffrance, la connaissance que l'erreur ».

général de « douleur ». L'affect de douleur sert ici de motif pour une émotion noétique évidente<sup>365</sup>.

Revenons maintenant au parallèle, à savoir l'analogie entre le jugement et l'émotion. Nous avons vu que contrairement aux représentations qui sont privées de contrariété attitudinale, les jugements et les émotions ont en commun la particularité d'être positifs ou négatifs. Cette bipolarité fait surface dans le domaine des jugements sous la forme de l'opposition entre l'affirmation (l'acceptation) et la négation (le rejet), dans le domaine des émotions sous la forme de l'opposition entre l'amour et la haine<sup>366</sup>. L'opposition bipolaire commune aux jugements et aux émotions est d'importance capitale, parce qu'elle établit la condition de possibilité pour comprendre ce que signifient la « vérité » et la « bonté ». Par contre, dans les représentations, « on ne trouve *ni vertu ni la mauveté morale, ni connaissance vraie ni erreur* »<sup>367</sup>. Brentano conçoit la justesse logique et éthique comme la justesse des attitudes judicatives et affectives. Il défend l'idée que de deux modes d'attitude judicatifs ou affectifs opposés, qui sont en face du même objet, seulement l'un est juste, l'autre est nécessairement injuste<sup>368</sup>. L'usage brentanien du terme « justesse » (*Richtigkeit*), qui désigne tant la correction d'un jugement que la convenance d'une émotion, met plus clairement en évidence l'efficacité de l'analogie entre deux domaines. Analogiquement au fait que tout jugement tient un objet pour vrai ou pour faux, toute émotion tient un objet pour bon ou pour mauvais<sup>369</sup>. Ajoutons au passage qu'en réduisant tout jugement à un jugement existentiel, Brentano ramène la *justesse* d'un jugement à *l'existence* de l'objet de ce jugement. Ainsi, l'acte d'aimer A s'avère être analogue à l'acte d'accepter l'existence de A ; de même, l'acte de haïr A s'avère être analogue à l'acte de rejeter l'existence de A. Et Brentano de préciser ;

Nous qualifions quelque chose de bon eu égard au fait que l'amour dirigé vers lui est caractérisé comme juste. De manière analogue à celle dont nous qualifions d'existant un objet si l'acceptation dirigée vers lui est immédiatement ou médiatement évidente<sup>370</sup>.

---

<sup>365</sup> GAE, p. 186.

<sup>366</sup> DP, p. 150 ; USE, p. 18 (trad. fr. p. 52).

<sup>367</sup> KPP, p. 61 (trad. fr. p. 240).

<sup>368</sup> USE, p. 19 (trad. fr. p. 52-53).

<sup>369</sup> KPP, p. 32 (trad. fr. p. 218).

<sup>370</sup> GAE, p. 146. Cf. USE, p. 19 (trad. fr. p. 53) : « Nous disons que quelque chose est vrai lorsque l'acceptation qui s'y rapporte est juste. Nous disons que quelque chose est bien lorsque l'amour qui s'y rapporte est juste. Ce qui est aimable d'un amour juste, ce qui est digne d'être aimé c'est le bien au sens le plus large du terme ».

Comme nous l'avons déjà vu, l'opposition entre les jugements aveugles et les jugements évidents est transposée par Brentano sur le plan affectif pour distinguer les émotions instinctives et les émotions caractérisées comme justes. L'analogie en jeu ici nous permet de parler de *l'évidence des émotions*. Une émotion évidente l'emporte toujours sur une émotion aveugle, à supposer que l'agent psychique se comporte rationnellement. Ainsi, on pourrait dire qu'en défendant l'idée d'une rationalité émotionnelle dont on peut découvrir les règles, Brentano a largement influencé l'axiologie de Husserl. Mais notons aussi que Brentano ne manque pas d'attirer l'attention sur le fait que certaines modalités des émotions n'ont pas de correspondants sur le plan de jugement. En premier lieu, il est impossible de trouver un parallèle dans le domaine du jugement à la distinction entre la valeur intrinsèque et la valeur instrumentale ; en deuxième lieu, pour un jugement, il n'y a que deux possibilités, soit il est vrai, soit il est faux, et ce en conformité avec le principe de tiers exclus. Comme l'indique Brentano :

Dans le domaine du jugement, il y a un vrai et un faux. Il n'existe pas ici de moyen terme, pas plus qu'entre l'être et le non-être, d'après la loi bien connue du tiers exclu. Dans le domaine de l'amour, au contraire, il y a non seulement un « bien » et un « mal », mais encore un « mieux » et un « moins bien », un « plus mal » et un « moins mal »<sup>371</sup>.

La différence graduelle entre ce qui est bon et ce qui est meilleur se manifeste exclusivement à travers les émotions quand bien même cette différence de valeur ne relève pas d'un changement dans la valence. Augmenter l'intensité de l'amour ne suffirait donc jamais à élever la valeur de ce qu'on aime<sup>372</sup>. « Quand j'aime le bien A *plus* que le bien B, cela ne veut pas dire que je l'aime plus intensivement »<sup>373</sup>. Le « plus » se laisse comprendre ici objectivement en référence au fait que le bien A est *meilleur* que le bien B. La gradation axiologique se produit dans ce contexte bien plutôt à la faveur du phénomène psychique appelé « préférence » (*Vorziehen*) qui est un rapport affectif complexe dont il n'y a aucun *analogon* dans le domaine de jugement. Alors, aux yeux de Brentano, le « meilleur » dénote « ce qui est préférable à un autre

---

<sup>371</sup> KPP, p. 142 (trad. fr. p. 300). Voir aussi ; SNB, p. 55-56 (trad. fr. p. 427): « ...ce qui constitue la *conclusion* d'un raisonnement déductif vrai apparaît comme vrai en soi, et qu'il n'y a place alors ni pour le *plus vrai* ni pour le *moins vrai*, tandis qu'on parle de *meilleur* et de *moins bon*, modalités liées au caractère propre de certains actes d'amour déterminés, ceux qui posent une préférence ».

<sup>372</sup> USE, p. 24-5 (trad. fr. p. 67-68).

<sup>373</sup> GAE, p. 147 (Nous soulignons).

bien »<sup>374</sup>. La préférence est qualifiée par Brentano de complexe et il l'oppose à un « simple amour » (*einfaches Lieben*). La raison en est que la préférence relève d'un acte de comparaison auquel doivent préexister au moins deux valorisations<sup>375</sup>.

Brentano soutient que les lois axiologiques valent pour tout le monde à l'exception des personnes pathologiquement perturbées dont l'activité mentale dévie de la normalité. Il ajoute qu'il existe aussi des personnes s'exposant aux influences de l'environnement à tel point que le fonctionnement normal de la vie psychique dépérit complètement. Pour Brentano, le deuxième groupe de gens contient les individus qui se comportent « perversement » (*grundverkehrt*)<sup>376</sup> en enfreignant les lois axiologiques. Une personne du deuxième groupe se diffère d'une personne du premier groupe en ce qu'elle est en mesure de valoriser justement, mais elle ne choisit pas de le faire. Peut-être qu'elle fait d'abord l'expérience d'un conflit entre ses émotions. Mais ce conflit a pour conséquence une préférence perverse. Comme le dit Brentano, « nous n'avons aucune garantie du fait que tout ce qui est bon provoque en nous un amour caractérisé comme juste »<sup>377</sup>. Alors, la perversion, loin d'être une situation rare, est au contraire rencontrée partout où on succombe à la tentation de se tromper axiologiquement. Il s'agit ici d'une erreur dont nous sommes pleinement responsables. Au cas où la pulsion instinctive prédomine sur l'émotion caractérisée comme juste, le rapport intentionnel se trouve fondamentalement perverti. Une telle attitude affective, disons l'amour de ce qui est mal, est par définition moralement mauvaise, parce que fautive. La préférence donnée à un affect aveugle par rapport à une émotion noétique évidente court le risque tantôt de nous éloigner d'une chose sans qu'elle soit reconnue comme un mal, tantôt de nous rapprocher d'une autre sans qu'elle soit reconnue comme un bien<sup>378</sup>.

D'après Brentano, par la prise en considération de la perversion, un chemin possible est frayé pour éclaircir la distinction entre la « valeur absolue » (le corrélat de l'agrément objectif) et la « valeur relative » (le corrélat de l'agrément subjectif), du fait qu'à la préférence perverse ne corresponde qu'une valeur relative<sup>379</sup>. Pour autant, il va de soi que toute valeur relative n'a pas son origine dans une erreur axiologique. Autrement dit, parmi les agréments subjectifs qui ne valorisent son objet que

---

<sup>374</sup> USE, p. 26 (trad. fr. p. 69).

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 148 (trad. fr. p. 135).

<sup>376</sup> GAE, p. 145-146; USE, p. 23 (trad. fr. p. 65).

<sup>377</sup> USE, p. 24 (trad. fr. p. 67).

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 154 (trad. fr. p. 140).

relativement, il y en a certaines qui sont valides, puisqu'elles sont, en tant que rapports affectifs ni justes ni injustes, à même d'attribuer à ses objets une valeur intrinsèque relative. Par contre, il y en a aussi d'autres dont la validité est seulement apparente, du fait que leur fonction évaluative est pervertie. Dire que toute activité affective anormale se rapporte à une valeur relative, ne revient donc pas à dire que toute valeur relative se ramène à une activité affective anormale. Brentano croit qu'afin de mener une vie émotionnelle normale et de rectifier nos comportements affectifs anormaux, il faut une période de l'éducation qui nous fait quitter nos habitudes perverses. En fait, beaucoup de perversions renvoient à la co-présence des émotions qui entrent en conflit:

Il peut arriver que la même chose nous plaise et nous déplaise à la fois ; il peut arriver que quelque chose en soi nous déplaise, mais nous plaise à titre de moyen en vue d'autre chose (ou inversement). Il peut se produire que quelque chose nous répugne instinctivement, tandis que nous pouvons lui vouer en même temps un amour supérieur<sup>380</sup>.

Les émotions mixtes rivalisant l'une avec l'autre pour s'emparer de nous recèlent les valorisations opposées. D'un point de vue axiologique, ce sont des cas de mélange où se déploie un « bien mêlé de mal » ou un « mal mêlé de bien ». Brentano prend l'exemple de la « joie éprouvée au spectacle du mal » (*Schadenfreude*). Supposons qu'une de nos collègues qui se moque constamment de nous perd son emploi. Apprenant cette nouvelle, nous éprouvons des émotions mixtes. D'un côté, nous sommes tristes de voir que quelque chose de mal arrive à quelqu'un. Mais de l'autre, cette situation excite une joie qui s'impose aveuglément à nous. Néanmoins, Brentano pense que quelque raison que nous ayons pour nous en réjouir, les misères d'une personne méritent une conattitude, une tristesse. C'est pour cela que notre joie paraît perverse quand bien même elle ne consiste pas en un mal pur, parce que la *Schadenfreude* renferme en soi une bonté intrinsèque liée à la positivité de l'émotion, et ce même s'il est injuste de se réjouir de quelque chose de mal.

Un autre exemple susceptible d'être mis sur le même pied, c'est le cas de masochisme qui, dans une perspective brentanienne, se laisse envisager comme une *erreur axiologique*, car Brentano défend l'idée suivante : bien que située à un niveau inférieur de valeur, toute douleur sensorielle est un mal. Il en est de même pour son opposé, tout plaisir sensoriel étant un bien. Cela ne signifie bien sûr pas que la valeur négative (la mauvaiseté inférieure) de la douleur soit absolue. À certains égards et dans

---

<sup>380</sup> *Ibid.*, p.81-82 (trad. fr. p. 66). Voir aussi: *Ibid.*, p. 77 (trad. fr. p. 63).

certains contextes, il ne serait pas faux d'assigner à la douleur une valeur relativement positive, en disant par exemple qu'elle nous prévient des endommagements physiques de notre corps. Mais il n'en reste pas moins que la douleur garde sa valeur intrinsèque négative. Brentano dirait que le masochiste aime (tient pour bon) ce qu'il doit haïr (tenir pour mauvais), il est attiré par ce contre quoi il doit avoir une répulsion, cette confusion le conduit à la perversion morale, étant donné qu'il faut inconditionnellement préférer le plaisir à la douleur. En effet, le cas de masochisme ne désigne pas une activité affective « simple ». Comme nous le verrons plus tard, c'est une nécessité *de fait* que toute douleur revête la forme d'une haine en tant que mode affectif de la conscience interne. L'apparition du masochisme tient au fait qu'à cette « haine interne » s'ajoute un amour aveugle, en conséquence duquel on finit par préférer erronément l'amour à la haine.

### 3.3. Affects et la dispute avec Stumpf.

Les émotions sensorielles telles que la douleur et le plaisir sont appelées par Brentano « affects ». La survenue des affects dépend nécessairement de celle des sensations alghédoniques. Brentano part de l'idée simple que « tout sentiment, même le sentiment le plus élémentaire [*niedrigsten*] de plaisir et de déplaisir, est conditionné par une représentation »<sup>381</sup>. Mais il ne néglige pas le fait que certaines émotions sensorielles donnent l'impression d'avoir lieu en l'absence d'une représentation sous-jacente. Brentano donne l'exemple de la douleur provoquée par une coupure ou une brûlure ; « si vous vous coupez, vous n'éprouvez d'ordinaire aucune perception de contact ; si vous vous brûlez, aucune perception de chaleur ; dans les deux cas, il ne semble y avoir que de la douleur »<sup>382</sup>. Toutefois, Brentano soutient que la soi-disant absence de représentation n'est qu'une illusion qui est causée par le fait que « plusieurs phénomènes de sensation, se manifestant en même temps, passent assez souvent pour *un seul* et même phénomène »<sup>383</sup>. Que veut dire Brentano par cette phrase ? Expliquons-la en détail.

Selon Brentano, lorsqu'on fait l'expérience d'une douleur intense, il s'agit de multiples sensations simultanées. Un premier acte de sensation, prise ici au sens de

---

<sup>381</sup> PES, p. 144 (trad. fr. p. 95).

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 116 (trad. fr. p. 95-96).

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 118 (trad. fr. p. 97).

représentation sensitive, nous fournit la localisation précise de la douleur sur le corps, on pourrait l'appeler « sensation alghédonique ». Brentano accepte l'existence du *proprium sensibile* des sensations alghédoniques<sup>384</sup> et le compte parmi les sous-espèces des données sensorielles recueillies par le *Spürsinn*. Dans le cas de la douleur intense, la donnée alghédonique (la qualité sensible douloureuse) est *co-sentie* avec les autres sous-espèces des données sensorielles de *Spürsinn*. Mais à cause de l'intensité du phénomène physique livré à la sensation alghédonique, la qualité sensible douloureuse dissimule et domine les autres données de cette modalité sensorielle ;

Si nous considérons maintenant les sensations alghédoniques, nous trouvons [...] que leurs phénomènes sont liés la plupart du temps à des sensations d'une autre classe qui disparaissent tout au plus dans des cas de forte excitation. Et ainsi s'explique fort bien qu'on se soit trompé sur la présence d'un genre particulier de qualités sensibles et qu'on ait cru à la présence, non de deux sensations, mais d'une seule. Comme la représentation adjointe était accompagnée d'un sentiment relativement très intense, incomparablement plus intense que celui qui avait suivi la première espèce de qualité, on a considéré ce phénomène psychique comme la seule chose nouvelle<sup>385</sup>.

Voilà ce qui nous trompe, en nous faisant penser que l'affect de douleur ne repose sur aucune représentation. La simultanéité des deux phénomènes physiques dont l'un est plus intense que l'autre nous empêche de les discerner. D'où la croyance illusoire que nous sommes en présence d'un seul et même phénomène, alors qu'il en existe au moins deux. Cela ne signifie pourtant pas que pour Brentano la douleur ne soit qu'un phénomène physique coexistant avec un autre. Il faut distinguer l'affect de douleur de la qualité douloureuse ainsi que de la sensation alghédonique dont il fait intérieurement partie. Abstraction faite de toute affectivité, lorsque nous nous coupons ou nous nous brûlons, il en va d'une représentation sensitive bien distincte, d'une perception extérieure très spécifique, qui doit inclure nécessairement un composant émotionnel « dépendant », une orientation affective « secondaire » tendue vers l'acte représentatif lui-même pour que se produise un affect ;

...à la différence des sensations comme celles des sons par exemple ou des couleurs, elles [*scil.* les qualités alghédoniques] constituent des *affects*. À ce titre, elles ne sont pas représentées et affirmées seulement de façon seconde,

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 116-17 (trad. fr. p. 66) : « Je n'ai pas seulement en moi la représentation d'une localisation précise, mais encore celle d'une propriété sensible particulière, analogue à la couleur, au son, à d'autres qualités dites sensibles ; cette propriété fait partie des phénomènes physiques et il faut la distinguer nettement du sentiment qui l'accompagne ». Cf. B, p. 438-439.

<sup>385</sup> PES, p. 118 (trad. fr. p. 97).

mais elles sont l'objet d'un rapport affectif d'*amour* ou de *haine*, lequel porte sur l'*apparition* de certaines qualités, nullement sur ces qualités elles-mêmes<sup>386</sup>.

Même si c'est une nécessité de fait que la corrélation de la sensation alghédonique avec une propriété sensible qui lui est propre s'assortisse d'un « sentiment interne » lui conférant son caractère affectif, la seule corrélation représentationnelle ne suffit pas à constituer l'affect de douleur. La réception du *proprium sensibile* de la douleur n'est qu'une « co-sensation » (*Mitempfindung*) qui, dans le cas des affects hormis les redondances, s'accompagne *nécessairement* des autres actes représentatifs relevant du *Spürsinn*. Quant aux redondances, on voit que cette co-sensation s'accompagne *possiblement* d'une vision, d'une audition ou d'un acte représentatif conceptuel. Comme nous venons de le dire dans la section précédente, après la parution de *Psychologie d'un point de vue empirique* Brentano en vient à pratiquer une découpe entre les sensations qui ont un caractère émotionnel et celles privées de celui-ci<sup>387</sup>. Les sens supérieurs (la vision et l'audition) tombent dans la deuxième catégorie. Ainsi, les excitations affectives concomitantes, constitutives des redondances ne sont pas données de manière immanente dans la vision, l'audition et la cognition elles-mêmes, mais dans les co-sensations de type alghédonique qui apparaissent ensemble avec les représentations visuelles, auditives et intellectives<sup>388</sup>.

Alors, selon Brentano, il faut éviter de confondre le sentiment de plaisir ou de douleur 1- avec le « sensible propre », c'est-à-dire l'objet premier de la sensation alghédonique ; la qualité plaisante ou douloureuse ; 2- avec le volet représentatif de la sensation alghédonique. Car bien que le sentiment interne (l'affect), en tant qu'il est un « phénomène partiel », une partie dépendante de l'unité psychique, appartienne intérieurement à l'acte représentatif, l'émotion sensorielle ne peut pas être réduite à la seule représentation de la qualité alghédonique<sup>389</sup>. Un nouveau mode du rapport intentionnel doit surgir, pour que l'affect de plaisir ou de douleur puisse être éprouvé. Finalement, il importe de souligner que la tâche de représenter les données alghédoniques revient au *Spürsinn*. Mais cette modalité sensorielle est capable de nous mettre en contact avec une grande variété de qualités sensibles entre lesquelles il y a une certaine ressemblance. De ce fait, il faut prendre soin de maintenir la particularité

---

<sup>386</sup> SNB, p. 18 (trad. fr. p. 397).

<sup>387</sup> US, p. 119-120. Cf. B, p. 438-439.

<sup>388</sup> US, p. 112.

<sup>389</sup> PES, p. 205 (trad. fr. p. 158).

propre à la réception de la donnée alghédonique en distinguant cette dernière des autres données du *Spürsinn* co-senties.

De tout cela, on peut tirer la conclusion que pour Brentano c'est une grave erreur d'assimiler les affects de plaisir et de douleur à la seule réception de certaines qualités sensibles. Cela serait prendre un mode de conscience interne pour une perception externe<sup>390</sup>. Une autre erreur sérieuse est issue de l'identification de l'affect avec ces qualités sensibles elles-mêmes. Bien qu'à première vue il paraisse plausible de ne voir dans une douleur rien d'autre qu'une qualité sensible localisée dans ou sur le corps, Brentano pense que l'approche réduisant la douleur à un phénomène physique spatialement déterminé ne prend pas en considération le caractère « infallible » de l'affect. Car c'est seulement par la perception externe qu'on peut percevoir une détermination spatiale. Au contraire de la perception externe qui est selon Brentano une activité mentale destinée à se tromper, un affect est par principe incorrigible. Par exemple, la conscience évidente d'une douleur au pied ne s'appuie aucunement sur la perception externe du pied. D'où la possibilité de continuer à ressentir de la douleur même après l'amputation du pied<sup>391</sup> :

Quand les gens disent qu'ils éprouvent une douleur ou un sentiment agréable dans un membre, Descartes a déjà remarqué excellemment qu'il s'agit là d'une confusion. Ce qui apparaît ici, c'est une qualité sensible, mais le sentiment de plaisir ou de déplaisir, loin de se confondre avec le phénomène sensible, se rapporte simplement à l'apparition de ce phénomène, c'est-à-dire à la sensation dirigée vers ce phénomène [...] Cette sensation seule est ici objet<sup>392</sup>.

Tout rapport affectif à un objet (premier ou secondaire) a en commun la fonction d'impartir une valeur à cet objet. De là, il s'ensuit qu'avoir une sensation effectivement accompagnée de plaisir/déplaisir, revient à attribuer une valeur positive/négative à cette sensation<sup>393</sup>. Le plaisir valorise positivement l'acte de sensation en l'aimant, tandis que la douleur valorise négativement l'acte de sensation en la haïssant. Tout affect revêt la forme d'une conscience interne affective. C'est pour cette raison que la douleur et le plaisir sont deux manières de se rapporter affectivement à soi-même. La référence affective de la conscience à elle-même a lieu implicitement à la

---

<sup>390</sup> SNB, p. 16 (trad. fr. p. 396).

<sup>391</sup> *Ibid.*, p.81 (trad. fr. p. 443-444).

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 20-21 (trad. fr. p. 399).

<sup>393</sup> KPP, p. 87 (trad. fr. p. 258).

faveur d'un amour de soi (d'un amour interne) ou d'une haine de soi (d'une haine interne) :

Le déplaisir est haine de soi. Il l'est nécessairement, c'est-à-dire il ne peut pas être sans se haïr. Puisque nous ne pouvons pas toujours exclure la douleur, alors, nous devons parfois (dans la mesure où nous ressentons du déplaisir) nous haïr<sup>394</sup>.

L'affect, pour autant qu'il soit considéré par Brentano comme un mode de conscience interne sensitive, est infaillible. La douleur et le plaisir doivent toujours être éprouvés *dans le présent*, et ce de telle manière que le rapport affectif présuppose à chaque fois une perception interne implicite qui accepte correctement l'existence de l'agent psychique. Pour parler plus généralement, prendre plaisir/déplaisir à quelque chose sans croire à l'existence de ce qui est plaisant/déplaisant est impossible. Prenons l'exemple de la douleur ; l'effectuation d'une répugnance (la conattitude), constitutive de la douleur sensorielle, à l'endroit de ce qui est répugnant (de l'acte de sensation) sans une croyance à l'existence de l'acte de sensation serait complètement privée du caractère douloureux censé constituer cette conattitude<sup>395</sup>. Dans le cas des affects, ce que nous aimons ou haïssons est nous-mêmes, c'est-à-dire l'acte de sentir la qualité alghédonique. Un rapport intentionnel affectif dépendant est ainsi entretenu avec la sensation elle-même, à proprement parler, avec l'agent psychique qui est en train de se représenter la qualité sensible alghédonique.

Brentano soutient que même s'il faut distinguer l'affect de la sensation alghédonique, ils ne sont en aucun cas empiriquement séparables. L'on doit affirmer par exemple que lorsqu'on goûte une saveur amère, la sensation de l'amertume s'assortit avec une nécessité de fait d'un sentiment désagréable, d'un affect négatif. Mais cela ne signifie pas que l'affect négatif soit sans reste identique à la sensation de l'amertume<sup>396</sup>. Brentano souligne la stabilité du caractère négatif de cet affect qui se montre réfractaire aux changements intensifs au niveau représentationnel en disant que la cause du déplaisir n'est pas le fait que l'intensité de la qualité sensible « amertume » soit élevée, et, partant, on aurait tort de penser que le déplaisir deviendrait tout à coup un plaisir si l'intensité concernée était amoindrie<sup>397</sup>. La qualité sensible « amertume » munie de la moindre intensité continuerait à susciter un déplaisir. Il y a une corrélation

---

<sup>394</sup> RP, p. 181.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 162-163. Cf. GAE, p. 185 et B, p. 147.

<sup>396</sup> B, p. 49.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 383.

remarquable entre l'affect positif/négatif et la qualité sensible plaisante/déplaisante. D'où notre usage dans la vie quotidienne des termes équivoques supposés exprimer nos émotions sensorielles. Un mot tel que « douleur » sert tantôt à communiquer aux autres un affect, tantôt à désigner un phénomène physique dont la sensation est accompagnée par un affect<sup>398</sup>. Aux yeux de Brentano, la douleur en tant qu'affect est un désagrément dirigé vers l'acte de sensation. On éprouve de la douleur quand on déteste sentir une certaine qualité alghédonique. La cible de cette haine interne est l'objet secondaire, c'est-à-dire l'agent psychique lui-même. La même analyse vaut pour le plaisir. On ressent du plaisir quand on aime sentir une certaine qualité alghédonique. Dans le cas de plaisir, ce qui est agréable *au sens propre et originare* c'est l'activité sensitive. Brentano y ajoute qu'on est en droit d'étendre le champ d'application du mot « agréable » et de dire de l'objet premier donné dans cette activité sensitive qu'il est agréable aussi, mais *au sens impropre et dérivé*<sup>399</sup>.

L'amour interne (le plaisir) et la haine interne (la douleur) sont des rapports affectifs qui exemplifient le troisième mode de la conscience de soi. À cet égard, ils sont à distinguer d'un nouvel acte émotif orienté vers la sensation alghédonique, parce que la conscience interne affective appartient *intérieurement* à l'acte de sensation et donc ne provient pas d'un second acte intentionnel. Cependant, dans les œuvres de Brentano, on rencontre certains passages qui laissent penser que le seul sentiment interne ne suffit pas à constituer l'expérience humaine de plaisir et de douleur. Bien qu'un plaisir (ou une douleur) simple puisse être partagé avec beaucoup d'animaux, on pourrait dire que ce qui fait l'expérience humaine de l'affect unique c'est le fait que la conscience de soi affective inhérente à l'acte de sensation est toujours éprouvée avec une attitude affective *supplémentaire* dirigée vers la sensation alghédonique à titre d'*objet direct*. Lisons attentivement le passage suivant :

Il ne s'agit pas là de pures qualités sensibles, ni d'ailleurs de rapports psychiques qui auraient *in modo recto* des qualités sensibles. Leur objet [*scil.* objet des affects] est psychique, *c'est la sensation même de certaines qualités sensibles qui est agréable ou désagréable. [vielmehr gehen sie auf Psychisches als Objekt: das Empfinden von gewissen sinnlichen Qualitäten ist angenehm oder unangenehm.]* En elle-même cette sensation n'est pas simplement représentation ni connaissance d'ordre sensible, mais également un rapport

<sup>398</sup> PES, p. 119 (trad. fr. p. 97-98) : « Le phénomène physique, qui se manifeste en même temps que le sentiment de douleur, prend lui-même, dans ce cas, le nom de douleur. On ne dit pas qu'on perçoit douloureusement [*mit Schmerz*] telle ou telle apparition dans le pied ; on dit qu'on ressentit une douleur dans le pied. Il y a là une équivoque [*Äquivokation*] dans les termes... »

<sup>399</sup> GÄ, p. 124-5.

affectif d'ordre sensible qui constitue pour soi son propre objet. [*Dieses Empfinden ist selbst nicht bloß sinnliches Vorstellen und Anerkennen, sondern auch sinnliche Gemütsbeziehung und geht geradezu auf sich selbst als Objekt*]<sup>400</sup>.

En elle-même (*selbst*) et indépendamment de la contribution réflexive d'un nouvel acte émotif, la sensation à laquelle est supposé appartenir l'affect est déjà dotée d'un caractère affectif simple, elle contient déjà un rapport affectif sensoriel. On nous dit que le nouvel acte émotif qui s'y attache vise directement (*in modo recto*) l'activité sensitive et en fait le foyer de l'attention, le phénomène physique n'étant visé qu'indirectement (*in modo obliquo*). En revanche, il est nécessaire que le sentiment interne se rapporte à l'activité sensitive implicitement et confusément. Il faut avouer que cette version de la théorie brentanienne de l'affect se heurte aux sérieux problèmes dont le plus important concerne la légitimité de parler d'une activité affective d'ordre réflexif qui prend pour objet une activité sensitive simultanée. Nous avons vu dans la première section que Brentano tient pour impossible une observation interne susceptible de se rapporter réflexivement aux actes psychiques qui lui sont simultanées, c'est-à-dire *une observation interne qui se représente les actes psychiques comme objet direct de l'expérience*. Ce n'est que diachroniquement et à l'aide de la mémoire qu'on peut observer les phénomènes psychiques ; à l'inverse de la perception interne, cette auto-observation est toujours ouverte aux corrections. Un nouvel acte émotif qui est censé se tendre vers une représentation sensitive précédente doit forcément reposer sur une auto-observation de cette sorte. On a du mal à comprendre pourquoi Brentano a choisi de telles formulations qui nous amèneraient à une impasse. De toute façon, la meilleure stratégie d'interprétation est d'écarter tout simplement ces passages, en affirmant que l'affect est une pro- ou conattitude constitutive du sentiment interne appartenant intérieurement à l'activité sensitive qui nous rend accessible une donnée alghédonique<sup>401</sup>. C'est-à-dire que les émotions sensorielles de plaisir et de douleur ne sont rien d'autre que des modes affectifs de se rapporter intentionnellement à l'objet secondaire.

Comme nous l'avons déjà mentionné, pour Brentano, il existe deux types fondamentaux d'émotion : i- le plaisir/déplaisir sensoriel et ii- le plaisir/déplaisir non sensoriel. Le premier rapport intentionnel affectif porte sur une activité sensitive, alors

---

<sup>400</sup> SNB, p. 80-81 (trad. fr. p. 443).

<sup>401</sup> C'est précisément les dires de Brentano qui nous forcent à préférer une telle lecture. Voir : US, p. 124.

que le deuxième se rattache à une activité intellectuelle. La différence principale entre ces deux types d'émotion se retrouve dans le fait que l'émotion sensorielle dispose d'une certaine intensité, tandis que l'émotion noétique n'en possède pas. Mais, comme Brentano ne manque pas de noter, nous sommes bel et bien en mesure d'éprouver des émotions noétiques *plus ou moins intensément*. Comment expliquer cela ? Pour établir une explication, Brentano se sert de la notion de « redondance ». Par « redondance », il entend un affect qui s'accompagne *extérieurement* des représentations intellectives, visuelles et auditives. Cet affect concomitant est excité par l'activité en cours sans être donné à *l'intérieur* de celle-ci :

C'est en deux sens que l'on peut trouver un agrément, un plaisir, ou un désagrément, un déplaisir à quelque chose. Lorsque quelque chose est l'*objet* de cette orientation affective, et bien sûr aussi lorsqu'un *autre* est objet, mais de telle sorte qu'elle excite le plaisir et le déplaisir tandis que l'autre plaît ou déplaît simultanément, et cela *parce que* celui-ci plaît et déplaît [*In der einen, wenn etwas Objekt dieser Gemütsrichtung ist, dann aber auch, wenn zwar ein anderes das Objekt ist, aber die Lust oder Unlust an ihm erregt wird, während zugleich das andere gefällt oder missfällt und weil dieses gefällt und missfällt*]. C'est seulement ainsi qu'il est possible de dire éprouver un plaisir ou un déplaisir intense à l'égard du cognitif/spirituel [*Geistigem*] ; car toute intensité exige la continuité et l'extension dans l'espace, soit en elle-même soit dans ses objets<sup>402</sup>.

Lorsqu'on pense à un concept ou à une pensée abstraite, il se peut qu'on prenne plaisir noétiquement à penser ce concept ou cette pensée. L'excitation du plaisir sensoriel à titre de redondance est ici déclenchée par le plaisir non sensoriel pris à l'activité intellectuelle qui nous procure un objet général. En conséquence, l'affect en vient à conférer à l'émotion noétique un certain degré d'intensité, puisque l'affect en jeu est inextricablement lié à une sensation alghédonique qui nous livre une qualité sensible plaisante localisée dans ou sur le corps. Brentano pense que, conformément à un ordre téléologique, l'affect excité « appartient naturellement » à l'émotion noétique qui l'excite<sup>403</sup>.

---

<sup>402</sup> USE, p. 161-162 (trad. fr. p. 145-6).

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 162 et p.163-164 (trad. fr. p. 146 et p. 147). Pour mieux comprendre ce que Brentano a en vue, regardons l'exemple suivant : *Ibid.*, p. 162 (trad. fr. p. 146) : « Lorsque Newton recueillit les résultats de ses nouvelles mesures astronomiques qui confirmaient ses hypothèses, il fut de plus en plus submergé par la joie au point de ne pouvoir continuer son examen. Il était manifestement dominé par les plus forts affects sensoriels du plaisir qui, en tant que redondance [*Redundanz*], étaient liés à un agrément cognitif/spirituel »

La théorie brentanienne des émotions ayant été analysée dans les grandes lignes, le moment est venu d'examiner brièvement les critiques que Brentano adresse à Carl Stumpf en ce qui concerne sa classification des sentiments. Dans son ouvrage intitulé « Écrits sur la psychologie des sens » et dans ses correspondances avec Stumpf, Brentano exprime nettement les points de divergence avec son ancien élève :

- 1- Pour Stumpf, la douleur sensorielle et le plaisir sensoriel ne sont rien d'autre que les « qualités alghédoniques », c'est-à-dire les *phénomènes physiques*, tandis que pour Brentano, ils sont les « rapports intentionnels affectifs à l'objet secondaire », c'est-à-dire les *phénomènes psychiques*.
- 2- Pour Stumpf, il n'y a aucun lien commun entre le plaisir sensoriel et l'agrément spirituel/cognitif, alors que pour Brentano la connexion étroite rapprochant l'un de l'autre est indubitable : « le plaisir sensoriel est un agrément, la douleur sensorielle est un désagrément ; ils sont dirigés vers un acte de sensation auquel ils appartiennent eux-mêmes »<sup>404</sup>.
- 3- Pour Stumpf, les sentiments sensoriels sont faillibles, tout comme la perception externe des qualités sensibles. Par contre, pour Brentano les affects sont infaillibles, leur évidence étant garantie par la perception interne. Stumpf défend l'idée que dans les sentiments sensoriels aucune activité judicative n'est impliquée. Brentano conteste cette idée avec sa doctrine de l'affect selon laquelle le plaisir sensoriel est un amour interne présent qui est forcément dirigé vers ce qui est tenu pour existant grâce à un acte judicatif évident<sup>405</sup>.
- 4- Stumpf n'accepte pas que toute sensation ait non seulement un objet premier, mais aussi un objet secondaire. Il ne se rend pas compte du fait que sans le surgissement du rapport intentionnel affectif à l'objet secondaire, la seule réception de l'objet premier ne suffirait jamais à nous faire éprouver une douleur ou un plaisir. Cela signifie qu'abstraction faite du sentiment interne, les données alghédoniques restent affectivement neutres<sup>406</sup>.
- 5- Stumpf pense que par comparaison avec les vraies émotions (les fonctions affectives), les sentiments sensoriels (les qualités alghédoniques) ne

---

<sup>404</sup> US, p. 121.

<sup>405</sup> B, p. 339.

<sup>406</sup> US, p. 122.

peuvent être appelés « sentiments » qu'en un sens équivoque, puisque, à y regarder de plus près, on voit que la prétendue distinction stricte entre le plaisir sensoriel et l'agrément esthétique empêche Stumpf de considérer ces deux espèces de vécu comme appartenant au même genre de « sentiment ». À l'opposé de Stumpf, Brentano ne sépare pas le plaisir sensoriel entièrement de l'agrément esthétique, les deux ayant un poids égal pour ce qui est de leur caractère émotionnel et évaluatif. Bien que pour Stumpf, un agrément esthétique doive être pris en considération indépendamment de sentiments sensoriels concomitants, il existe pour Brentano un rapport intime d'excitation entre l'émotion noétique et les redondances simultanées<sup>407</sup>. Selon Stumpf, les lois structurelles d'un plaisir sensoriel et d'un agrément esthétique sont différentes, alors que d'après Brentano, elles sont identiques.

Revenons sur le deuxième point de divergence. D'après Brentano, il faut ne pas perdre de vue l'unité structurelle de tout acte émotif. C'est exactement cette unité structurelle qui relie entre eux les expériences affectives variées. Brentano retient qu'entre une douleur en tant qu'émotion sensorielle (par exemple, « la douleur au pied ») et une douleur en tant qu'émotion spirituelle (par exemple, « la douleur/ la tristesse devant la mort d'un ami »), il existe une ressemblance étroite qui est bien plus qu'une simple analogie. Ainsi, Brentano prend la tristesse pour une sorte de douleur ; certes, la tristesse doit être conçue sous une forme supérieure par rapport à la douleur sensorielle, mais cela ne change rien au fait qu'en dernière analyse, elle demeure envisagée comme un échantillon de la douleur. Pareillement, la joie spirituelle se ramène à un plaisir supérieur ; c'est pour cette raison que Brentano écrit que « la joie la plus sublime a une vraie parenté essentielle avec le plaisir sensoriel du niveau le plus bas »<sup>408</sup>.

À l'appui de l'idée que la parenté entre la douleur sensorielle (ou le plaisir sensoriel) et la douleur spirituelle (ou le plaisir spirituel) est essentielle et va plus loin qu'une simple analogie, Brentano avance un argument qui prend pour point de départ l'usage quotidien du mot de « douleur » (ou de « plaisir »). *Ce mot*, dit Brentano, *désigne dans toutes les langues à la fois une émotion sensorielle et une émotion*

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>408</sup> B, p. 383.

*spirituelle*<sup>409</sup>. À cet argument, Stumpf répond que partant de l'usage quotidien des mots, on ne peut réfuter la thèse selon laquelle il y a une différence fondamentale entre la douleur sensorielle et la tristesse spirituelle (ou entre le plaisir sensoriel et la joie spirituelle). Au centre de la réponse de Stumpf se tient un contre-exemple : tout comme on parle de la « brillance du soleil », on parle de la « brillance du discours ». Dans la seconde expression, on est en présence d'une métaphore existant dans toutes les langues. Pourtant, qu'on puisse trouver cette métaphore dans toutes les langues ne nous autorise jamais à dire que le mot « brillance » a le même sens dans ces deux expressions<sup>410</sup>.

Alors, il semble que, s'agissant des sentiments, l'approche brentanienne soit irréconciliable avec l'approche stumpfienne. Comme nous le verrons au chapitre suivant, Husserl présente une classification des sentiments qui paraît suivre Stumpf plutôt que Brentano. Néanmoins, marquée par sa complexité incomparable et sa richesse en détails, la psychologie phénoménologique des sentiments offerte par Husserl va plus loin que les analyses de Stumpf.

---

<sup>409</sup> *Ibid.*, p 340-341.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 350.

## CHAPITRE IV

### Husserl et la structure de la conscience affective

#### 4.1. Psychologie phénoménologique des sentiments

L'objectif de ce chapitre est d'aborder le sujet des sentiments dans la pensée de Husserl et de prendre la mesure de ses analyses sur la sphère affective (*Gemütssphäre*), pour ce qui est de leur pertinence relative aux discussions menées jusqu'ici. Commençons par la classification des actes dans les *Recherches Logiques* : l'analyse de l'intentionnalité dans cet ouvrage de Husserl prend pour point de départ la bipartition des actes de conscience en actes objectivants et non objectivants, en la substituant à la tripartition brentanienne entre actes représentatifs, judicatifs et émotifs<sup>411</sup>. De même que pour Brentano les actes judicatifs et émotifs ont pour base les actes représentatifs, pour Husserl les actes non objectivants se fondent sur les actes objectivants. Autrement dit, tout acte non objectivant présuppose un acte objectivant<sup>412</sup>. D'un côté, les actes objectivants peuvent être ou bien nominaux (non propositionnels), à l'instar des actes perceptifs, ou bien propositionnels, c'est-à-dire les actes judicatifs. Tout acte objectivant « vise » un objet<sup>413</sup>. D'un autre côté, Husserl range les actes émotifs et conatifs parmi les actes non objectivants. Cette dénomination ne semble pourtant valide qu'à la condition d'entendre par « objet » ou bien des choses physiques avec ses déterminations spatiotemporelles ou bien des objets de pensée. Les actes non objectivants méritent leur nom du fait qu'ils ne représentent aucun objet naturel ou intelligible. Cela n'empêche que ces actes ont eux aussi une directionnalité intentionnelle corrélée aux certaines objectivités qui leur sont propres. On y est témoin d'un dédoublement de l'intentionnalité, car, même s'il est vrai que les actes émotifs et

---

<sup>411</sup> Hua XIX/1, V. Unters, §37, p. 496.

<sup>412</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/44a : « Tout acte émotif présuppose une conscience d'objet, toute attitude émotive est une attitude face à une chose posée comme effective et vraie ou face à une chose représentée telle qu'elle est. Ce qui revient à dire qu'ils valorisent tous un objet, un état de choses » (Nous traduisons). Voir aussi : Husserl, E., Ms. A VI 8 I/90a ; E. Husserl, Ms. A VI 26/79a ; Hua XXVIII, §9, p. 72 (trad. fr. p. 151) ; Hua XXVIII, p. §3, p. 252 (trad. fr. p. 334).

<sup>413</sup> E. Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/1903*. (désormais Hua Mat III), éd. Elisabeth Schuhmann, Dordrecht : Kluwer, 2001, p. 149 : « La conscience ne peut se rapporter qu'à un objet qui est quelque chose pour elle ; et qu'un objet soit quelque chose pour la conscience, cela signifie qu'un acte est vécu dans lequel s'accomplit quelque chose comme un 'viser l'objet' ».

conatifs doivent leur intentionnalité à des actes objectivants, ils en possèdent aussi eux-mêmes :

Ils [*scil.* les actes émotifs et conatifs] sont tous « redevables » de leur rapport intentionnel à certaines représentations sous-jacentes. Mais le sens de l'expression « être redevables » implique justement qu'eux-mêmes *ont* bien ce dont ils sont redevables aux autres<sup>414</sup>.

Que Husserl subsume les émotions et les volitions sous la même catégorie d'« actes non objectivants », cela ne veut pas dire que pour lui soit supprimé le clivage qui scinde les sphères émotive et conative. Par opposition, une fois encore, à Brentano, Husserl garde séparés les actes émotifs et conatifs tout en permettant que les dernières se fondent sur les premières<sup>415</sup>. Le rapport intentionnel d'une émotion et celui d'une volition ne sont pas identiques, puisqu'il s'agit, pour chacune, d'une objectité différente qui lui est corrélée<sup>416</sup>. Les émotions sont rapportées aux valeurs, tandis que les volitions se dirigent vers les buts ou les devoirs<sup>417</sup>. Alors, somme toute, nous sommes en présence de trois types d'objectité qui se constituent de manière fondamentalement différente :

Nous avons coutume d'opposer connaissance, sentiment et volonté. À la connaissance appartiennent les « objets théorétiques », au sentiment les objets-valeurs, par exemple les objets esthétiques, à la volonté les objets pratiques, spécialement les devoirs éthiques<sup>418</sup>.

Aux yeux de Husserl, ce qui vient au premier plan dans la phénoménologie, c'est l'étude des « corrélations » entre ces trois classes fondamentales d'acte et les

---

<sup>414</sup> Hua XIX/1, V. Unters. §15, p. 404 (trad. fr. p. 194) Voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 12 II/85a : « Les actes émotifs [...] se rapportent aux 'valeurs'. En un sens, cela veut dire que [...] les actes évaluatifs se rapportent aux valeurs ; en un autre sens, cela signifie qu'ils se rapportent aux objets de nature » (Nous traduisons).

<sup>415</sup> Hua XXXVII, §17, p. 81. Cf. E. Husserl, Ms. A VI 7/6a ; E. Husserl, Ms. A VI 30/221a et E. Husserl, Ms. A VI 12 II/145a. Voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 8 I/52b (trad. fr. N. Depraz, C. Serban, M. Gyemant, dans *Alter. Revue de phénoménologie*, No 24, 2016, p. 250) où Husserl envisage la possibilité d'éprouver une émotion qui valorise positivement un objet, sans aucune volonté qui prend une décision au gré de cette valorisation : « Je tiens quelque chose pour bon, pour digne d'être voulu, sans pour autant le vouloir. Je ne me décide pas d'un point de vue pratique pour cela : pourtant tout parle en sa faveur et rien contre lui. Je ne pense pas non plus à l'effort qui serait requis pour mettre en œuvre ce qui est voulu. Je suis juste purement passif. Je ne fais rien ».

<sup>416</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 I/268b.

<sup>417</sup> Hua XXVIII, §9, p. 72 (trad. fr. p. 152) : « ...seuls des actes objectivants sont dirigés sur l'objectal [...], tandis que des actes évaluatifs sont dirigés sur des valeurs... ». (Traduction légèrement modifiée). Voir aussi : *Ibid.* §4 p.255 (trad. fr. p. 337).

<sup>418</sup> Husserl, E., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.* ( désormais Hua XXIV), éd. Ullrich Melle, Den Haag : Martinus Nijhoff, 1984, Beilage 4, p. 424. (Nous traduisons).

domaines d'objectité leur correspondant<sup>419</sup>. Husserl pense que la rationalité n'est pas un concept uniforme puisqu'on en repère autant de types que d'actes intentionnels et dont l'investigation n'est pas possible sans faire référence aux différents types d'objectité constitués par ceux-ci<sup>420</sup>. Si la rationalité peut être non seulement théorique, mais aussi axiologique et pratique, cela n'est pas au détriment de son unité structurelle, puisqu'il y a un certain nombre de règles communes auxquelles est soumise la constitution de ces objectités de différents types. C'est pour cette raison qu'une des tâches importantes de la phénoménologie est de découvrir le parallélisme qui règne entre ces trois classes fondamentales d'acte.

Néanmoins, il importe de noter que la tentative *philosophique* de déceler ces trois formes de rationalité au cœur de l'expérience n'est pas définitoire pour la phénoménologie dans son entièreté. Par exemple, il serait fallacieux de croire qu'une description phénoménologique des sentiments ne fait rien de plus que de mettre en lumière la rationalité axiologique inhérente à la vie affective. Tout au contraire, les œuvres de Husserl comportent aussi de nombreuses analyses phénoménologiques des phénomènes affectifs concrets qui, loin de se conformer aux buts éminents de la philosophie, se contentent d'investiguer pour elles-mêmes les structures eidétiques de la conscience affective<sup>421</sup>. Dans les pages qui suivent, nous nous intéresserons uniquement aux sentiments dans l'œuvre de Husserl. De ce fait, les analyses husserliennes sur les phénomènes conatifs sont écartées. Il faut également souligner que l'objectif de ce chapitre ne se limitera pas à une élucidation des actes émotifs, parce que pour Husserl le titre « sentiment » abrite deux espèces hétérogènes l'une à l'autre ; les sentiments peuvent être intentionnels aussi bien que non intentionnels<sup>422</sup>. Dès le début de cette étude, notre intérêt s'est focalisé sur les problèmes liés aux sensations de plaisir et de douleur. De la même façon, nous allons poursuivre dans cette voie.

---

<sup>419</sup> Hua XXIV, Beilage 3, p. 409 et Hua XXVIII, §12b, p. 334 (trad. fr. p. 425) : « En phénoménologie, ce qui place en premier au foyer de la considération c'est l'*acte*, le vécu intentionnel, caractérisé par le 'rapport à un objet intentionnel' ».

<sup>420</sup> Hua XXVIII, §12a, p. 333 (trad. fr. p. 424).

<sup>421</sup> Comme le dit Ulrich Melle à propos des manuscrits de Husserl sur la structure de la conscience, il s'agit dans ces recherches d'une « phénoménologie pour ainsi dire non philosophique ». Ulrich Melle, « 'Studien zur Struktur des Bewusstseins': Husserls Beitrag zu einer phänomenologischen Psychologie », dans *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*. éd. par Marta Ubiali, Maren Wehrle, Dordrecht : Springer, 2015, p. 4.

<sup>422</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §15b, p. 407 (trad. fr. p. 197) : « Il semble établi qu'une partie des sentiments doit être rangée parmi les vécus intentionnels, et l'autre partie parmi les vécus non intentionnels ».

Comme l'admet Husserl lui-même, « là où les sentiments sont similaires, ils se confondent aisément »<sup>423</sup>. La similarité des sentiments nous empêche souvent de les tenir distincts, ce qui est un danger pour le phénoménologue (d'orientation psychologique) dont le but est de décrire l'expérience stratifiée avec toutes ses différenciations intérieures. Peut-être c'est un fait indéniable que la similarité rapproche une sorte de sentiment de l'autre. Mais ce rapprochement risque de devenir un aveuglement à l'égard de leur différence. Bien qu'à certains moments Husserl semble ne pas prêter l'oreille à sa propre constatation, on peut cependant construire une classification bien établie des sentiments à partir de l'ensemble des manuscrits de recherche intitulé « études sur la structure de la conscience »<sup>424</sup>.

#### 4.2. Sentiments sensoriels I : sensations affectives non intentionnelles

D'après la division des sentiments au paragraphe 15 de la cinquième *Recherche logique*, Husserl appelle le plaisir et la douleur « sensations de sentiment/sensations affectives » (*Gefühlsempfindungen*), auxquelles on donne aussi le nom générique de « sentiments sensoriels » (*Sinnliche Gefühle*)<sup>425</sup>. Celles-ci sont conçues comme vécus non intentionnels, dans la mesure où l'on prend ici l'intentionnalité au sens étroit de l'*acte intentionnel*<sup>426</sup>. Rigoureusement parlant, aucune sensation de sentiment ne possède un caractère d'acte proprement dit. Au lieu de cela, elles doivent être pensées en analogie avec des sensations empiriques ; tout comme les sensations empiriques, les sensations affectives elles aussi peuvent servir de « matériau » pour la constitution des actes, à savoir des actes émotifs (*Gefühlsakte*)<sup>427</sup>.

<sup>423</sup> Hua XXXVIII, Beilage 2, §4, p. 177 (trad. fr. N. Depraz, Edmund Husserl, *Phénoménologie de l'attention*. Paris : Vrin, 2009, p. 133).

<sup>424</sup> Pour les endroits où Husserl confonde l'agrément (*Gefallen*) avec la joie (*Freude*), voir : E. Husserl, Ms. A VI 30/159b ; E. Husserl, Ms. A VI 7/15b ; E. Husserl, Ms. A VI 12 II/111b et 112b ; E. Husserl, Ms. M III 3 II I/115a. Pour les endroits où Husserl confonde le plaisir (*Lust*) avec la joie, voir : E. Husserl, Ms. A VI 26/64a et 87a ; E. Husserl, Ms. A VI 3/71 ; E. Husserl, Ms. A VI 8 I/46a-46b ; E. Husserl, Ms. A VI 12 II/129b ; E. Husserl, Ms. VI 30/168a ; Hua XXXVIII, p. 160, 167, 179 et 181. Pour les endroits où Husserl confonde le plaisir avec l'agrément, voir : E. Husserl, Ms. A VI 8 II/25a ; E. Husserl, Ms. A VI 3/72a ; E. Husserl, Ms. A VI 12 II/67b, 105b et 116a ; E. Husserl, Ms. A VI 7/9a ; Hua XXVIII, p. 407-8.

<sup>425</sup> Dans notre aperçu sur les sentiments sensoriels, nous excluons les sentiments sensoriels liés aux sensations de pulsion, parce que ce n'est pas dans notre intention de discuter dans notre étude le sujet de pulsion.

<sup>426</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §15b, p. 406 (trad. fr. p. 196) : « Dans la sphère très vaste de ce qu'on appelle les sentiments sensoriels, on ne peut trouver de caractère intentionnel » (Traduction légèrement modifiée).

<sup>427</sup> « Elles ne sont donc pas elles-mêmes des actes, mais avec elles des actes se constituent... » *Ibid.*, V. Unters., §15b, p. 406 (trad. fr. p. 197).

Les intentions d'acte d'une part et les contenus sensoriels de l'autre sont considérés par Husserl comme « moments non autonomes », et cela signifie qu'ils ne réussissent à former un vécu unitaire qu'ensemble. On doit noter cependant que ce qui préside au vécu et y empreint son sceau, c'est avant toute chose son caractère d'acte. C'est pourquoi le composant hylétique de la conscience, du fait qu'il n'appartient pas à l'essence intentionnelle de l'acte, est généralement passé sous silence, et ce n'est pas tout à fait incompréhensible. Comme le dit Husserl, c'est justement par une extension du concept de vécu qu'on parvient à y inclure aussi des non-actes. Par conséquent, « la relation à un contexte (*Zusammenhang*) qui les intègre dans et adjoint à des actes, bref à une unité de conscience » est indispensable<sup>428</sup>. Pourtant, la seule leçon à en tirer est que la matière intentionnelle (le sens d'appréhension), en prescrivant non seulement quel objet est visé, mais aussi la manière dont il est visé, figure comme un facteur clé selon lequel on arrive, à un moment donné, à décider quels contenus conscients doivent être tenus pour exposants (*darstellende*) pour la présentation de l'objet<sup>429</sup>. Par exemple, il se peut que, lorsque je perçois la grande tasse de café sur la table d'écriture et que je la prends ensuite dans les mains pour voir si elle est vide, j'aie en même temps un mal de tête. La tasse m'apparaît de couleur blanche avec une certaine texture visible, et à partir du moment où je la prends en main, je me rends compte qu'elle est encore chaude et possède en plus une texture tangible, etc. Toutes ces dernières qualités ont ceci de commun qu'elles sont mises à profit afin d'exposer les propriétés de l'objet perçu, la grande tasse. En revanche, le mal de tête dont je ne cesse d'avoir conscience et qui accompagne tout le cours exploratoire de la perception sans y contribuer se prive, dans ce contexte, d'un rôle représentationnel.

Aussi, en suivant la règle contextuelle qui nous exige d'intégrer en chaque cas particulier les contenus hylétiques aux actes dirigés vers certains objets, pourrait-on dire que ce qui ouvre la porte à la différenciation entre les contenus exposant et non exposant, ce serait précisément l'appréhension elle-même. Toutefois, cette vue suggère qu'en fin de compte le mal de tête ne restera pas absolument exempté d'être un contenu exposant. Car, dit un défenseur de cette vue, pour attribuer au mal de tête un tel rôle exposant, il ne suffirait que de changer la matière d'acte par laquelle le rapport à l'objet s'établit. Par exemple, 1- dès que je tourne mon attention vers le mal de tête et en fais un objet, la douleur ressentie en tant que contenu réel affectif

---

<sup>428</sup> *Ibid.*, V. Unters., §9, p. 378 (trad. fr. p. 166).

<sup>429</sup> *Ibid.*, V. Unters., §20, p. 429 (trad. fr. p. 221).

commencerait à être considérablement accentuée au point d'entrer dans l'intuition sous la forme de donnée remplissant la visée à vide du « mal de tête ». 2- De plus, un autre acte auquel la douleur ressentie pourrait conférer de la plénitude doit aussi entrer en ligne de compte : l'acte perceptif qui se dirige vers la tête selon la manière dont elle est *douloureusement* donnée. La difficulté qui ressort de ces deux cas réside dans le fait que la description qu'ils offrent n'est guère conforme à notre expérience de la douleur. Car il ne va pas de soi que tout contenu réel exige d'être intégré à un acte « donateur » d'objet (de façon adéquate ou inadéquate), pour être conscient.

Les moments du vécu (les actes et les contenus réels), étant donné qu'ils ne sont pas perceptibles isolément et pour eux-mêmes à titre d'objet, ne sont que les composants abstraits d'une expérience unitaire<sup>430</sup>. À la différence d'actes émotifs porteurs d'une sorte d'intentionnalité, tels qu'agrément (*Gefallen*) ou désagrément (*Missfallen*), approbation (*Billigung*) ou réprobation (*Missbilligung*), les sentiments sensoriels sont rangés par Husserl dans les rubriques de « contenus primaires affectifs » et de « sentiments primaires » (*primäre Gefühle*) car ils sont intimement liés à – et fondés sur – la survenue de contenus sensoriels empiriques<sup>431</sup>. Étant donné que les sensations, qu'elles soient empiriques ou affectives, sont en mesure de perdurer, elles occupent, du moment qu'elles se produisent, une durée temporelle, fût-elle la plus petite.

Un autre point qui retient l'attention c'est qu'aux yeux de Husserl toute différence de l'intensité provient uniquement de la base sensorielle (*Empfindungsgrundlage*), tandis que les intentions d'acte théoriques (les actes perceptifs ou intellectifs), prises isolément, se déroulent sans la moindre d'intensité<sup>432</sup>. Si l'on concède habituellement aux actes un certain degré de l'intensité, ceci est en vertu de l'intégrité phénoménale de l'expérience non décomposable en ses atomes – c'est pour cette raison principale que Husserl qualifie les moments du vécu de « non autonomes », en rompant carrément avec une théorie élémentariste selon laquelle l'expérience pourrait être réduite à un amalgame de parties s'excluant mutuellement.

---

<sup>430</sup> « Les sensations [...] sont [...] *vécues*, mais n'apparaissent *pas objectivement* ; elles ne sont pas vues, entendues, ni *perçues* par un "sens" quelconque ». *Ibid.*, V. Unters., §14 p. 399 (trad. fr. p. 188).

<sup>431</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 II/73b. Le model de « fondation » que l'on a d'habitude d'utiliser dans la détermination des connexions entre différents *actes*, s'applique tout autant aux rapports entre des « contenus primaires » et des « sentiments primaires » et cela signifie que l'usage de ce model n'a jamais à se confiner au domaine d'actes.

<sup>432</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §15b, p. 410 (trad. fr. p. 201). Cette règle ne vaut pourtant pas pour les actes émotifs. Parce que les actes émotifs possèdent leur propre intensité, à part l'intensité des sentiments sensoriels.

Ce manque d'intensité, spécifique aux actes théoriques, n'a cependant pas un parallèle dans la sphère affective, car il semble que les actes émotifs puissent bien posséder une certaine intensité en propre, indépendamment des sentiments sensoriels sous-jacents<sup>433</sup>.

Comme on l'a souligné, les trois composants réels mentionnés (i- acte, ii- contenu sensoriel et iii- contenu affectif) sont les moments non autonomes du vécu. Mais cela ne change rien au fait qu'ils sont, bien que non représentables pour eux-mêmes, préthématiquement *vécus* même avant de devenir objet de réflexion. En effet, sous l'optique d'une analyse dé-synthétisante, le bien-fondé du souci de repérer la variabilité d'un moment indépendamment des autres prend appui sur ce qui suit : Toute « comparaison » (*Vergleichung* ou *Gegenüberstellung*) possible, moyennant la variation des modalités sensorielles, entre d'actes et de divers contenus primaires, qu'ils soient sensoriels ou affectifs, ne peut être expliquée par une description réflexive après coup qu'à condition que ces composants réels soient préobjectivement conscients et donc qu'il y ait déjà « un effet que cela fait » de les ressentir. Il serait aussi permis de dire de contenus sensoriels en particulier qu'ils se montrent d'entrée de jeu pleins de nuances, dès lors que l'on considère chaque champ sensoriel comme une unité de la conscience interne passivement constituée, une unité qui garde dans une certaine mesure et de manière souterraine son hétérogénéité par rapport aux autres champs sensoriels, même après qu'ils soient immédiatement entrés dans une synthèse les uns avec les autres.

Par des contenus sensoriels, ou « *Empfundenheiten* » pour le dire comme Husserl, on entend des données qualitatives n'ayant rien de commun avec les actes intentionnels, sauf l'extension temporelle<sup>434</sup>. Parmi ces sensibles propres, certaines semblent plus aptes à exemplifier des propriétés dites *réales* de la chose perçue que d'autres. Par exemple, bien que Husserl prenne soin de distinguer la couleur objective perçue comme une propriété de l'objet phénoménal, de la couleur sensorielle censée être réellement immanente au vécu, il faut néanmoins affirmer que l'apparition concrète d'une couleur fait forcément l'une avec celle d'une étendue bi- ou tridimensionnelle. Par conséquent, si un certain rouge m'apparaît d'emblée comme celui *de* la pomme, c'est parce que la pomme peut être dite perçue si et seulement si elle est déjà co-visée avec son aspect unilatéral qui m'est donné dans l'intuition

---

<sup>433</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/83a.

<sup>434</sup> E. Husserl, Ms. M III 3 II I/17b.

sensible (ce qui est le cas dans la perception visuelle). En ce qui concerne la vue, il serait tout à fait plausible de concéder que la couleur, qu'elle soit vécue ou perçue, dépend essentiellement de la perception de la surface colorée. Ce qui fait que le rouge en tant qu'il est moment sensoriel de la perception que j'ai d'une pomme rouge, soit impossible à éprouver à part, car la couleur ne peut apparaître que sur une forme spatiale. Cependant, il y a aussi d'autres sensibles propres auxquelles il est difficile, sinon impossible, d'assigner un tel rôle révélateur direct de la transcendance conçue ici comme le trait caractéristique de l'objectivité de la chose réelle.

Prenons l'exemple des sensations tactiles. Il est vrai qu'il leur arrive d'exposer des moments qualitatifs appartenant à la chose touchée (plus particulièrement au cas du toucher actif : l'expertise manuelle), mais elles ne le font, nous semble-t-il, que d'une façon *limitée* et surtout en vertu du fait qu'ils sont dominés ou subrepticement guidés par la vue. S'il fait sens de dire que, dans l'effectuation d'une action exploratoire, on parvient à se représenter un objet physique invariable en éprouvant continûment ses surfaces tactiles variées, il est en revanche loin d'être évident que les déterminations définitives de celui-ci se donnent par là *en personne*, comme c'est le cas, par exemple, pour la vue. Ce n'est pas par hasard si on compte en général sur le bon fonctionnement de la vision pour atteindre une saisie fiable de la forme sensible. Mais d'où vient la conviction répandue que la perception la plus démonstrative de la forme sensible ne peut s'édifier que sur le modèle de la vision ? C'est évidemment un corollaire relevant de la simple observation traditionnelle qu'il y a une différence indéniable entre les sens inférieurs (goût, odorat et toucher) et supérieurs (vision et audition) quant à leur capacité à présenter l'objet perceptif.

En ce qui concerne la perception visuelle ou auditive, il s'agit d'un objet spatiotemporel (une pomme) ou seulement temporel (une mélodie) qui se manifeste comme une identité dans une série d'apparitions actuellement fluctuantes sans que cette identité ne coïncide pour autant exhaustivement avec aucune d'elles. Avec chaque apparition me devient accessible non seulement une donnée actuelle, mais, simultanément avec celle-ci, l'objet identique apparaissant se manifeste. Par contre, cette immédiateté de la saisie de la forme sensible fait défaut aux sens inférieurs. Lorsque je sens une odeur, la chose odorée ne s'esquisse pas par elle-même dans une série d'apparitions olfactives. De même, s'agissant de la relation de la donnée tactile à la forme de la chose touchée, on pourrait dire que du moins au stade initial du toucher passif la façon dont les qualités liées au toucher, telles que chaleur ou froideur,

mollesse ou dureté, douceur ou rugosité, exposent la forme de la chose touchée n'est pas du tout claire. On doute même de la possibilité d'une telle exposition, laquelle est soutenue au prix de faire de ces qualités une représentation impropre de la chose touchée.

Après cette brève esquisse sur les sens et leurs sensibles propres dans le domaine de la sensibilité empirique, revenons à présent sur la matière qui nous intéresse ici, c'est-à-dire la sensibilité affective et sa connexion avec la sensibilité empirique. La première caractéristique sautant aux yeux est que les contenus sensoriels empiriques *fusionnent* (*verschmelzen*) avec les sensations affectives<sup>435</sup>. Husserl décrit l'émergence des sentiments primaires en fusion avec les contenus primaires en termes non causaux et considère le plaisir et la douleur comme deux types de vécu non intentionnel qui forment ensemble une toute nouvelle espèce de sensation<sup>436</sup>. Au lieu de dire que le plaisir et la douleur sensoriels sont *causés* par des sensations empiriques, il conviendrait plutôt de dire qu'ils sont *co-sentis*, *co-originaires* et *fusionnés* l'un avec l'autre. Même si la possibilité d'éprouver une sensation empirique à défaut d'un accompagnement de co-sensation affective n'est aucunement exclue, il est évident que le contraire ne vaut pas ; autrement dit, pour qu'une qualité sensorielle affective puisse émerger, il est nécessaire d'avoir l'expérience d'une certaine qualité sensorielle non affective. C'est pourquoi Husserl se permet de faire usage du terme « fondation » (*Fundierung*) lorsqu'il s'efforce de dépeindre le rapport de dépendance à la fois unilatéral et non causal entre les deux espèces de sensation.

Les sensations de sentiment, exactement comme les sensations tactiles, se trouvent *localisées* à l'intersection de la partie affectée du corps propre (*Leib*) et de la chose affectante<sup>437</sup>. Husserl écrit, il est vrai, que « tout sentiment sensoriel, par exemple la douleur de se brûler et d'être brûlé, se relie sans doute d'une certaine façon à l'objectal (*Gegenständliches*) »<sup>438</sup>. Mais il faut noter qu'à la différence de la conscience de la liaison avec l'objectal, la localisation somatique n'est pas *transitive*, elle n'est pas une « conscience de quelque chose » explicite ; par exemple, la douleur ressentie d'une manière localisée n'équivaut en aucune façon ni à la perception inadéquate de la partie blessée du corps ni à celle de l'objet provoquant la douleur ni

---

<sup>435</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §15b, p. 406 (trad. fr. p. 196) : « ...les sentiments sensoriels fusionnent avec les sensations appartenant à tels ou tels champs sensoriels, tout à fait comme, de manière analogue, ces dernières fusionnent entre elles » (Traduction légèrement modifiée).

<sup>436</sup> *Ibid.*, V. Unters., §15a, p. 405.

<sup>437</sup> Hua IV, §39, p. 152-153 (trad. fr. p. 216).

<sup>438</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §15b, p. 406 (trad. fr. p. 196).

même à la perception adéquate du vécu immanent en tant qu'objet de réflexion ; alors que les sensations localisées ouvrent immédiatement accès à mon corps propre, me donnent pour ainsi dire sur un mode de manifestation préobjectif mon corps qui est uniquement le mien, il n'en demeure pas moins que ni la partie touchée du corps propre ni la chose touchante ne valent pour le vécu somatique comme objets intentionnellement visés.

Quand je me brûle le bras, je ressens bien évidemment la douleur dans mon corps, toutefois l'endroit de la douleur m'est donné, à ce moment-là, de façon tout à fait imprécise et indéfinie, et cela est dû au fait qu'au départ je ne ressens la douleur que *pré-aperceptivement*, et c'est là précisément ce qui donne ensuite l'occasion de diriger mon attention sur l'organe douloureux pour en faire l'objet de perception. Il faut que la douleur non remarquée de brûlure soit tout aussi considérée comme localisée dans le bras que celle remarquée, mais l'on ferait peut-être mieux de distinguer la localisation *ressentie*, de la localisation *perçue*. Dire que la localisation ressentie de la douleur reste préobjective revient à dire que la conscience de la douleur est, à ce niveau, fort loin de s'identifier à la perception de la blessure corporelle ou au contact avec l'objet blessant ou même au rapport affectif à l'objet secondaire au sens brentanien, car il échoit plutôt à un acte *motivé* que de saisir l'endroit blessé du corps avec l'attribut « douloureux ». Pour résumer, si je peux avoir l'aperception de mon bras, à laquelle contribuerait la douleur à titre de blessure représentée, c'est pour la simple *raison* que j'en étais par avance conscient, c'est-à-dire préalablement à cette aperception. Donc, le mode de donnée du ressenti « douleur au bras » n'équivaut nullement à celui de la perception du bras comme organe blessé. Ces deux cas ne sont pas sur un pied d'égalité, puisque c'est justement la douleur ressentie qui donne le point de départ pour la direction de l'attention sur l'endroit blessé. Un autre trait distinctif de la douleur *vécue* par rapport à la douleur *perçue* est dû au fait que la première se donne d'une manière indubitable tandis qu'il est possible pour la dernière de s'avérer ultérieurement trompeuse :

Si je ressens de la douleur, il m'est ainsi indubitable, il est évident que j'en ressens. Mais si je dis que je ressens de la douleur dans la tête, et crois que j'exprime par là une telle perception, je me trompe. J'interprète perceptivement la douleur comme la douleur de tête, ainsi je la localise dans la tête. Mais de cette façon je vais au-delà du donné [*das Gegebene*]<sup>439</sup>.

---

<sup>439</sup> Hua Mat III, p. 94 (Nous traduisons).

Dans l'appendice au deuxième volume des *Recherches logiques* intitulé « Perception externe et perception interne. Phénomènes physiques et phénomènes psychiques », Husserl indique que toute expression déclarative décrivant des états psychiques partage la même forme grammaticale avec des descriptions perceptives<sup>440</sup>. Typiquement perceptifs sont les énoncés tels que « une femme m'approche » ou « je vois un arbre ». De même, lorsqu'on dit que « la douleur fore ma dent » ou que « j'ai mal à la dent », la douleur apparaît comme un objet mental accessible par l'introspection, prise en analogie avec la perception externe qui donne accès aux objets physiques. Mais la récupération introspective de la douleur ressentie, sa localisation explicite en un point fixe, n'est pas identique au vécu originaire de la douleur tout aussi localisée en surface du corps propre pourtant de façon indéfinie. Dans le cas de localisation explicite par la perception, la douleur devient un objet transcendant. Donc, contrairement à ce que pense Brentano, la perception interne, pour autant qu'elle surpasse l'accueil sensoriel de la douleur vers la perception de celle-ci, ne peut pas être prise pour immune contre l'erreur, puisqu'il appartient à l'essence de la *perception* de pouvoir tomber dans l'erreur. Brentano était convaincu que la perception interne de nos propres vécus est indubitable et évidente. Husserl s'oppose à cette conviction en montrant que la perception interne est non moins trompeuse que la perception externe : « Ainsi, dans la perception d'un mal de dent (*Zahnschmerz*) un vécu réel est perçu, et pourtant cette perception est souvent trompeuse : la douleur apparaît comme lancinante dans la dent saine. La possibilité de l'illusion est claire ». Toutefois, à la suite de ce passage, Husserl ne manque pas d'ajouter que « l'objet perçu n'est pas la douleur telle qu'elle est vécue, mais la douleur telle qu'elle est interprétée d'une manière transcendante, c'est-à-dire en l'occurrence telle qu'elle est attribuée à la dent »<sup>441</sup>.

Revenons sur l'exemple du bras brûlé et essayons de clarifier en quel sens la douleur liée à la brûlure se distingue de l'effet causal de la chose brûlante sur le bras. Il s'agit ici de mettre l'accent sur le caractère flexible de l'expérience de douleur par opposition à toute connexion rigide entre cause et effet. Il est évident que mon bras brûlé suscite immédiatement une douleur et il n'est pas en mon pouvoir d'éviter le

---

<sup>440</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, (désormais Hua XIX/2), éd. Ursula Panzer. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1984, Beilage 4, p. 761 (trad. fr. H. Élie, A. L. Kelkel, et R. Schérer, *Recherches Logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Paris, PUF, 1963, p. 280)

<sup>441</sup> Hua XIX/2, Beilage 6, p. 770-771 (trad. fr. p. 288-289).

ressenti de douleur. Mais de là il ne suit pas que le sentiment dont je souffre est quelque chose d'intrinsèquement et naturellement mauvais, ni que la qualité négativement valencée est un effet causal me forçant aussi vite que possible de mettre fin à la douleur<sup>442</sup>. La tendance « naturelle » à empêcher la douleur ne se réalise pas *inévitablement*, parce qu'elle n'a pas une nécessité absolue et qu'elle peut dévier notablement de sa direction dite « naturelle » dans peu de temps. Autrement dit, il n'est pas toujours vrai et valide à la manière d'une loi de nature que, plus l'intensité de sentiment sensoriel négatif est forte, plus l'augmentation de la douleur est éprouvée comme désagréable.

L'histoire de la philosophie nous enseigne que ce point est particulièrement négligé par l'hédonisme. Sous ce titre, on comprend la tentative de placer les sensations de plaisir et de douleur dans une échelle unidimensionnelle à l'aide d'une méthode de quantification qui oppose (et *préfère* à la suite des lois de nature) les grandeurs positives des plaisirs aux grandeurs négatives des douleurs. Cependant, l'hédonisme doit être rejeté parce que la *fondation* des sentiments en tant que vécus irréductibles et qualitativement variés est toute autre chose que la *causation* des sentiments comme effets calculables qui ne se distinguent entre eux que par leur quantité. Il est donc clair que le degré de l'intensité de la douleur ne se réfère pas à un quantum dont la grandeur devrait d'elle-même se répercuter négativement sur l'évaluation du sentiment sensoriel. De la sorte, on arrive à miner l'argument principal de l'axiologie naturaliste de l'hédonisme selon lequel « le plaisir est le bien et la douleur est le mal »<sup>443</sup>. Aux hédonistes, il est évident que « le plaisir est ce à quoi nous, tous les êtres vivants, aspirons et son opposé, le déplaisir, est ce que tous fuient »<sup>444</sup>. D'après cela, la grandeur quantitative d'un plaisir ou d'une douleur déterminerait directement la hauteur axiologique : pour un plaisir sensoriel, l'adjectif « plus grand » voudrait dire qu'il est « meilleur », tandis que pour une douleur sensorielle l'adjectif « plus grand » désignerait qu'elle est « pire ». Néanmoins, il faut affirmer que la quantification de la valence (négative ou positive) des sentiments ne suffit jamais à rendre accessibles les propriétés évaluatives des choses.

---

<sup>442</sup> Notons au passage que pour Husserl la bonté ou la mauveté d'une chose n'est pas une propriété « naturelle » de cette chose.

<sup>443</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*. (désormais Hua Mat IX), éd. Hanne Jacobs, Dordrecht : Springer, 2012, p. 158.

<sup>444</sup> Hua XXXVII, §8, p. 39-40.

Il est incontestable que des caractères de sentiment (*Gefühlscharaktere*), tels que la bonne saveur (*Wohlgeschmack*) d'une pomme, *peuvent* jouer un rôle important dans le dévoilement des objectités axiologiques. Toutefois, il n'est pas toujours vrai que des sentiments se rattachent intimement à des valeurs. Alors, il est possible d'avoir l'expérience de certains sentiments sans être motivé par les propriétés axiologiques des choses. Par exemple, bien qu'il soit vrai que les sensations de sentiment sont capables de servir de base motivant pour le développement ultérieure de la constitution affective, elles n'ont, à leur tour, aucun motif. Il n'y a absolument aucune valeur qui pourrait motiver l'effet que cela fait d'éprouver de la douleur ou du plaisir<sup>445</sup>. S'il n'existe aucune raison axiologique pour laquelle les sensations de douleur et de plaisir sont vécues telles qu'elles, cela est lié au fait que la manifestation des données alghédoniques ne se réfère pas à autre chose qu'elle-même<sup>446</sup>.

On a pour coutume d'être influencé par un événement « coloré de plaisir » de telle manière que sur sa base s'effectue automatiquement une conversion attentionnelle vers l'agréabilité de cet événement. Il en va de même pour un événement « coloré de déplaisir » qui, en exerçant plus souvent une influence dévalorisante, déclenche une conversion attentionnelle vers la désagréabilité de cet événement. Toutefois, il est à noter que la coloration affective des choses, des événements et des personnes est opérée par « l'aperception affective » (*Gemütsapperzeption* ou *Gefühlsapperzeption*) qui se fonde sur « l'aperception intellectuelle » (*Verstandesapperzeption*)<sup>447</sup>. Bien que le plaisir et le déplaisir comme coloration des objets d'expérience doivent être comptés au nombre des sentiments sensoriels, il faut les distinguer soigneusement des sensations affectives non intentionnelles<sup>448</sup>. En premier lieu, notons que toute aperception affective est analysable en deux composants : i- l'appréhension affective ; ii- la sensation affective<sup>449</sup>. La sensation fonctionne ici comme le « point d'appui » (*Anhalt*) pour l'appréhension. Par exemple, « la douleur d'une brûlure, d'une pique, d'une lésion profonde » peut « fonctionner à la manière des autres sensations, c'est-à-dire comme point d'appui pour une appréhension empirique » grâce à laquelle un objet apparaît dans la perception de façon affectivement qualifiée : la main brûlée, l'endroit

<sup>445</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/73b.

<sup>446</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/68a.

<sup>447</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/220a : « Les prédicats affectifs émergent par le fait qu'une nouvelle aperception constitue la coloration affective de l'objet. »

<sup>448</sup> Alors, l'opposition entre plaisir<sub>1</sub> et douleur et celle entre plaisir<sub>2</sub> et déplaisir ne sont pas exactement équivalentes. Comme nous le verrons plus tard, cette distinction pourrait être mise au service de l'explication d'une douleur plaisante<sub>2</sub>, ou un plaisir<sub>1</sub> déplaisant.

<sup>449</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/183b.

de la pique sur le corps propre, etc<sup>450</sup>. Pourtant, c'est l'appréhension elle-même qui sélectionne une portion des sentiments primaires déjà conscients en les dotant de leur fonction « exposant ». En deuxième lieu, il serait utile ici de faire le départ entre l'aperception affective et l'aperception axiologique (*Wertapperzeption*). Toute l'aperception axiologique est affective, alors que l'inverse ne vaut pas. *Il existe donc des aperceptions affectives non axiologiques*<sup>451</sup>. Par conséquent, même si un acte émotif d'agrément qui valorise un objet peut puiser son fondement dans un certain plaisir non intentionnel, c'est au bout du compte une certaine l'aperception axiologique sur laquelle prend appui la visée intentionnelle de l'agrément, et pas une l'aperception affective quelconque qui décide sur la pertinence ou la non-pertinence de cette sensation affective pour l'expérience évaluative.

Dans les lignes qui précèdent le paragraphe 15 de la cinquième *Recherche logique*, Husserl s'efforce de faire un partage tranché entre la sensation non intentionnelle et l'expérience intentionnelle. Quoique, au plan descriptif, les non-actes non intentionnels (vécus sensoriels) et les actes intentionnels (vécus d'actes) n'appartiennent absolument pas au même *genre*, ils contribuent en parts égales comme composants non autonomes à l'unité concrète de l'expérience. Même si dans les *Recherches Logiques* Husserl veut garder la distinction entre les parties intentionnelle et non intentionnelle du tout expérientiel, il donne la priorité à la conscience représentationnelle. Au paragraphe 15 de la cinquième *Recherche logique*, il envisage deux possibilités d'appréhension pour un plaisir sensoriel : 1- soit il est appréhendé comme localisé sur le corps du sujet sentant ; 2- soit il est appréhendé comme coloration affective des objets qui environnent le sujet sentant<sup>452</sup>. Mais là il se tenait encore à une conception selon laquelle toutes les différences d'intensité sont attribuées « *en premier lieu et en propre aux sensations fondatrices* et seulement en second lieu

<sup>450</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §15b, p. 407 (trad. fr. p. 197).

<sup>451</sup> Par exemple, certaines propriétés affectives des choses ne sont aperçues comme rapportées à ces choses que d'une manière empirique, et donc d'une manière inessentielle à leur valorisation. De telles l'aperceptions empiriques du sentiment peuvent être considérées comme une sous-classe des l'aperceptions affectives non axiologiques. Cf. E. Husserl, Ms. A VI 12 II/27b. Cela donne occasion à Husserl de séparer les « caractères de sentiment » (*Gefühlscharaktere*) susceptibles de fonder une motivation axiologique, des « effets de sentiment » (*Gefühlswirkungen*) auxquels fait défaut une telle capacité fondatrice. E. Husserl, Ms. A VI 12 II/30. Plus généralement, on pourrait dire de certains sentiments qu'ils sont éprouvés l'aperceptivement hors de la perspective évaluative.

<sup>452</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §15b, p. 408 (trad. fr. p. 199) : « ... la joie à propos d'un événement heureux [...] comprend seulement dans son unité la représentation de l'événement joyeux et le caractère d'acte de l'agrément qui s'y rapporte ; mais à la représentation se rattache aussi *une sensation de plaisir qui est appréhendée et localisée, d'une part, comme une excitation affective du sujet psychophysique qui l'éprouve, et d'autre part, comme une qualité objective* : l'événement nous apparaît comme nimbé de rose ». (Nous soulignons) (Traduction légèrement modifiée).

aux actes concrets », les intentions d'acte étant elles-mêmes « dépourvues d'intensité »<sup>453</sup>. C'est pour cette raison qu'il a identifié l'intensité de la joie (*Freude*) à celle du plaisir sensoriel excité lors de l'aperception affective qui sous-tend un acte d'agrément évaluatif<sup>454</sup>. Cependant, pour ce qui est de l'intentionnalité émotive, Husserl abandonne, dans ces écrits subséquents, cette position en acceptant une intensité propre aux actes émotifs. Par exemple, quant à la joie, la « vivacité » (*Lebhaftigkeit*) de la joie ne doit pas être confondue avec l'intensité (*Intensität*) de la sensation de plaisir qui l'accompagne, puisque, contrairement à ce que Husserl écrit dans les *Recherches Logiques*, la joie, disposant de sa propre force et gradation, n'est pas sans reste reconductible à un « agrément plaisant (*lustvolles Gefallen*) ». Pareillement, il est fallacieux de réduire la tristesse à un « désagrément déplaisant (*peinvolles Mißfallen*) »<sup>455</sup>:

... appréhendant de telles beautés, je suis envahi par des affects croissants de joie, qui excitent également un sentiment corporel de plaisir. Mais le plaisir corporel, le bien-être que je ressens au niveau de la poitrine, etc., ce n'est pas la joie elle-même ; la joie, c'est la joie qui concerne la beauté et, même si je ne pense pas en ce moment à la beauté, pourtant la joie est bien une joie qui concerne la beauté (qui s'ensuit <de la beauté>)<sup>456</sup>.

Comme on l'a souligné dans le deuxième chapitre, dans chaque épisode de l'expérience on est conscient non seulement des sensations exposantes, mais aussi des sensations non exposantes. La présence des sensations non exposantes est signe de sous-détermination de notre expérience. Aucun ensemble des déterminations sémantiques et axiologiques ne peut l'épuiser. Mais cela signifie aussi que le prédicat

<sup>453</sup> *Ibid.*, V. Unters., §15b., p. 410 (trad. fr. p. 201).

<sup>454</sup> *Ibid.*, V. Unters. §15b, p. 408 (trad. fr. p. 199) : « l'événement comme tel, coloré ainsi du plaisir devient alors *seulement le fondement de l'orientation joyeuse...* » (Nous soulignons). Bien entendu, on doit ici tenir compte de la différence qu'il y a entre la joie elle-même qu'on éprouve sur fond de l'agrément qui valorise l'événement représenté et le plaisir qui établit le fondement pour celle-ci. Pourtant, cet ajout n'est pas clarifiant, car dans le plaisir en question il y va seulement d'une *annexe* de sentiment sensoriel, d'une sensation affective *concomitante* qu'on est autorisé à considérer comme inessentielle à la joie, en admettant que la joie ne doit pas son intensité à celle du plaisir. Cf. E. Husserl, Ms. A VI 12 II/74b.

<sup>455</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §16, p. 412; Pour la notion de « vivacité », voir : E. Husserl, Ms. M III 3 II 1/115a.

<sup>456</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/45b (trad. fr. p. 219). À ce sujet voir aussi E. Husserl, Ms. A VI 12 II/71b (trad. fr. p. 238) : « Je regarde le tableau avec agrément, un frisson de bonheur 'me' traverse. [...] À travers mon corps passe un courant de plaisir, je sens ce bonheur dans le cœur, dans la poitrine, les frissons vont jusqu'aux orteils, etc. L'on pourrait pourtant dire que ce ne sont que des sentiments purement sensoriels. En tant que reliés à des parties du corps, ils ne sont pas ce au sujet de quoi il y a joie, ils ne sont pas l'objet de l'agrément. Je ne prends pas agrément, je ne ressens pas de la joie au sujet de mon cœur, de ma poitrine. [...], mais je me réjouis au sujet de l'œuvre d'art, au sujet de la vision (saisie axiologique) du beau... » (Traduction légèrement modifiée).

axiologique positif d'un objet ne se dévoile que lorsqu'on valorise cet objet dans l'acte d'agrément. Ainsi devient problématique le rapport de fondation entre l'acte émotif et les sensations de sentiment. En dépit du fait que d'après le résultat fréquent des expériences sonores et olfactives, il paraît normal de s'irriter d'un coup de sifflet « strident » ou d'une odeur « aigre », il n'est pas tout à fait juste de dire que le désagrément pris au sifflet et à l'odeur est entièrement et forcément basé sur le déplaisir sensoriel. Pour le dire autrement, la valorisation négative du sifflet et de l'odeur peut bel et bien avoir lieu en l'absence du déplaisir sensoriel. Il est même possible de prendre plaisir, sans changer la valorisation négative, à la valence sensorielle négative commune aux deux expériences, et ce grâce à un *switch* alghédonique (*Lustdeutung*) qui n'est ni une attitude mentale ni un acte de réflexion, ni même un acte de valorisation, mais plutôt un événement passif qui touche l'affectivité<sup>457</sup>.

La question qui se pose maintenant est de savoir ce qui précisément permet aux yeux de Husserl d'attribuer une telle flexibilité aux sentiments sensoriels. Ceci a d'abord trait à notre aptitude à recevoir les contenus primaires affectifs, qu'ils soient positifs ou négatifs, de trois manières suivantes : 1- avec plaisir ; 2- avec déplaisir ; 3- avec indifférence non attitudinale. À titre d'exemple, supposons que nous touchons un objet irradiant de plus en plus de la chaleur. Nonobstant que nous ressentions, au début, de l'aise au contact de la chaleur modérée, suivant la description habituelle, dans la suite de notre contact avec cet objet, le plaisir initial commence à s'amoindrir à cause de l'accélération de la chaleur jusqu'à ce qu'il devienne nul et que la douleur gênante surgisse. Mais, au fond, cette description n'est pas tout à fait correcte, parce que malgré le changement qualitatif que nous éprouvons, nous pourrions rester indifférents quand bien même nous ressentons sans cesse de la douleur<sup>458</sup>. Dans ce cas, nous serions encore conscients de la qualité douloureuse, à cette différence près qu'aucun *switch* alghédonique positif ou négatif ne se produirait. Cela renvoie au fait que les sentiments sensoriels se divisent en deux types qui réclament deux perspectives différentes : i- selon la première perspective, il s'agit d'envisager les sentiments sensoriels uniquement comme un ressenti subjectif ou un « sentiment de sensation »

---

<sup>457</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/40b. Partant du fait que le « changement de l'appréhension » (*Auffassungswechsel*) ressemble à un *Gestalt switch*, nous proposons traduire le terme *Lustdeutung* comme « *switch* alghédonique ».

<sup>458</sup> E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution : Die C-Manuskripte (1929-1934)*, (désormais Hua Mat VIII), Dordrecht : Springer, 2006, Nr. 72, p. 330.

(*Empfindungsgefühl* : EG). Par exemple, le plaisir pris à une saveur ; ii- Selon la deuxième perspective, il est question de les penser en rapport avec un objet ; d'où vient le nom le « sentiment d'objet » (*Gegenstandsgefühl* : GG). Par exemple, le plaisir pris au gâteau<sup>459</sup>.

Au stade des sensations affectives qui connaissent une interprétation simple (un *switch* alghédonique : *Lustdeutung*), on a affaire aux sentiments de type GG ayant une structure complexe qui leur permet de receler en eux-mêmes des sentiments de type EG tels qu'ils sont avant l'appréhension affective. La valence sensorielle d'un EG est donc retenue tout en étant enrichie par la *Lustdeutung*. L'enrichissement de la valence par l'apport d'un « sentiment interprétatif » simple sert à intégrer la valence à une aperception affective qu'on exécute à l'égard de l'objet d'expérience<sup>460</sup>. Ce rapport à l'objet rend possible la complexité non attitudinale des sentiments sensoriels en vertu de laquelle on arrive à une différenciation affective au niveau sensoriel sans supprimer les données alghédoniques initiales. D'après ce schéma, un EG négatif peut être inhérent à un GG positif, ainsi qu'il est possible pour un EG positif d'être inhérent à un GG négatif. Par exemple, la chaleur haute radiée de l'objet que nous ressentons concomitamment avec une valence négative fixe est en mesure de nous apparaître comme une qualité qui excite une fois une douleur déplaisante, une autre fois une douleur plaisante. De même, il n'est pas rare de voir l'objet n'engendrer aucune excitation alghédonique ; d'où l'indifférence non attitudinale que nous pouvons expérimenter alors que nous ne cessons de ressentir de la douleur.

Ce schème permet aux sentiments sensoriels d'atteindre une complexification à l'intérieur de la strate expérientielle qui leur est propre. À partir de là, on arrive à rendre compte des phénomènes inhabituels tels que le cas du masochisme sensoriel dont on a discuté amplement dans le premier chapitre. Certes, Husserl ne dit aucun mot sur le masochisme dans ses ouvrages. Mais dans ses manuscrits de recherche, il se trouve un exemple marquant qui illustre ledit schème. Poursuivons l'analyse de Husserl :

Je mange un gâteau sucré. Il a une saveur excellente. Au bout d'un moment, j'en ai marre de lui, il commence à me dégouter, en devenant répugnant. La saveur n'est pas en substance changée. La sensation de sentiment [*Gefühlston*]

---

<sup>459</sup> E. Husserl, Ms. A VI 7/29b et E: Husserl, Ms. A VI 7/31b. Voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 12 II/67b où Husserl distingue *Gefühle „am“ Empfindungsinhalt* de *Gefühle am apprehendierten Gegenstand*.

<sup>460</sup> Cf. E. Husserl, Ms. A VI 7/12a : « l'appréhension affective [*Gefühlsdeutung*] est elle-même d'ordre affectif [*gefühlsmäßiges*], elle appartient spécifiquement au sentiment ».

positive liée à la saveur, elle aussi, n'est pas changée. [...] Émoussement affectif ne repose pas ici sur le fait que la saveur elle-même doit perdre la sensation de sentiment [*Gefühlston*] positive<sup>461</sup>.

Ce qui est changé ici c'est la *Deutung* qui remplace le plaisir « plaisant » pris à la saveur du gâteau avec un plaisir « déplaisant » tout en gardant fixe tout au long de ce changement la valence positive. Ce *switch* alghédonique est à distinguer de la valorisation de la saveur du gâteau. Bien qu'il ne puisse y avoir l'apparition d'une chose agréable sans une appréhension affective, le domaine de l'appréhension affective peut s'étendre plus loin que celui de l'agrément. La valorisation apparaît comme une fonction supérieure, qui n'est rien sans appréhension affective, mais qui n'est pas elle-même appréhension affective<sup>462</sup>. Il est évident que la saveur du gâteau peut être positivement ou négativement valorisée. De plus, il se peut que ou bien le plaisir « plaisant » ou bien le plaisir « déplaisant » ait pour fonction de servir de « matériau » pour une telle valorisation<sup>463</sup>. Pourtant, cette activité évaluative appartient à une tout autre strate de l'expérience. La même analyse pourrait valoir aussi pour la compréhension de la douleur « plaisante » ressentie par un masochiste sensoriel.

### 4.3. Sentiments sensoriels II : vécus pré-axiologiques

Dans notre discussion plus haut, on a tenu compte de la possibilité expérientielle d'un plaisir déplaisant et d'une douleur plaisante en s'appuyant sur une sorte d'appréhension affective à laquelle on donne le nom « *switch* alghédonique ».

---

<sup>461</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/69a-69b (Nous traduisons). Et voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 8 I/73b. Nous préférons traduire *Gefühlston* par le terme « sensation de sentiment » pour éviter le malentendu qui pourrait survenir concernant la position de Husserl par rapport à la théorie de *Gefühlston*. Car Husserl ne rejoint jamais les tenants de cette théorie selon laquelle les sentiments sensoriels ne sont rien d'autre que des attributs affectifs des sensations empiriques. Il se rallie plutôt à la théorie de Carl Stumpf qui soutient que les sentiments sensoriels sont des sensations en plein droit. Mais ajoutons qu'à la différence de Stumpf, pour Husserl une sensation affective ne peut pas être vécue indépendamment d'une sensation empirique. Stumpf tenait pour possible que l'on vive certaines douleurs sans accompagnement, par exemple la douleur viscérale. En cette matière, la vue de Stumpf nous paraît plus convaincante.

<sup>462</sup> Nous avons adapté ce que dit Husserl sur la visée et l'appréhension à l'acte évaluatif de l'agrément et à l'appréhension affective. Hua XXXVIII, §19, p. 79 et 81 (trad. fr. p. 75 et 77) : « ...il ne peut y avoir phénoménologiquement quelque chose à viser, donc quelque chose d'objectal sans une appréhension [...] Mais, par ailleurs, il paraît certain que le domaine de l'appréhension peut s'étendre plus loin que celui de la visée... » et « ...elle [*scil.* la visée] apparaît comme une fonction supérieure, qui n'est rien sans appréhension, mais qui n'est pas elle-même appréhension ».

<sup>463</sup> Hua IV, §39, p. 152 (trad. fr. p. 216) : « Pour les actes de valorisation, les vécus intentionnels de la sphère du sentiment et par conséquent pour la *constitution de valeurs* en tant que corrélats intentionnels de ces vécus, elles [*scil.* les sensations affectives] jouent *en tant que 'matériau' un rôle analogue à celui que jouent les sensations primaires pour les vécus intentionnels de la sphère de l'expérience* et par conséquent pour la constitution d'objets chosiques spatiaux » (Traduction légèrement modifiée).

Cette interprétation simple des sensations affectives n'a rien à voir avec une effectuation évaluative. Elle n'est pas non plus un acte objectivant dirigé réflexivement vers les sensations affectives ni une attitude non objectivante face à celles-ci pour autant qu'elles sont prises par avance comme objets. Comme Husserl le dit, le lien entre l'appréhension et le contenu d'appréhension ne s'apparente en aucune manière à celui entre un acte intentionnel et l'objet intentionné par celui-ci. Ce lien ne doit pas être faussement conçu « comme si la conscience portait son regard sur les sensations et faisait de celles-ci elles-mêmes les *objets* d'une perception »<sup>464</sup>. On a vu que c'est grâce à ce *switch* alghédonique (ou grâce à son absence) qu'il est bel et bien possible qu'au sein de l'unité temporelle constitutive d'un sentiment sensoriel, la même sensation affective se ressente, avec toujours le même degré d'intensité, une fois comme plaisante, une autre fois comme déplaisante, encore une autre fois comme ni plaisante ni déplaisante.

Le fait qu'il y ait des intentions affectives qui ne sont pas équivalentes aux perceptions axiologiques (*Wertnehmungen* : unités expérientielles affectives composées d'actes évaluatifs à vide et d'actes évaluatifs « intuitifs ») pourrait établir la preuve que dans la sphère affective il règne une intentionnalité bien particulière, pour ainsi dire autochtone, à travers laquelle on ne se réfère pas toujours aux valeurs. Cette intentionnalité autochtone, si jamais une telle chose existe, appartiendrait à l'aperception affective<sup>465</sup>. Dans un manuscrit, Husserl se demande si un objet peut exciter un sentiment sans que « ce dernier ait sa fondation, son motif dans une perception axiologique »<sup>466</sup>. Il se demande ainsi si un plaisir ou un déplaisir peut être excité par un objet « sans que l'excitation soit sous-tendue par la valorisation de l'objet ». La réponse de Husserl à cette question est affirmative : « Il est certain que des objets peuvent exciter les sentiments sans valorisation fondatrice »<sup>467</sup>. L'approche husserlienne des sentiments semble donc être très éloignée de celle qui présuppose subrepticement une sorte de panaxiologisme. Les exemples des sentiments dénués de

---

<sup>464</sup> Hua XIX/1, I. Unters., §23, p. 80 (trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Première Partie*, Paris, PUF, 1961, p. 86. Cf. *Ibid.*, V. Unters., §11, p. 387 (trad. fr. p. 176) : « ...les contenus véritablement immanents, qui appartiennent à la composition réelle des vécus intentionnels, ne sont pas intentionnels : ils constituent l'acte, ils rendent l'intention possible en tant que points d'appui nécessaires, mais ils ne sont pas eux-mêmes intentionnés [...] Je ne vois pas des sensations de couleurs mais des objets colorés [...] je n'entends pas des sensations auditives, mais la chanson de la cantatrice, etc ».

<sup>465</sup> Cf. E. Husserl, Ms. A VI 12 II/91a.

<sup>466</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/71a.

<sup>467</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/71b.

fonction évaluative sont du domaine des sentiments sensoriels. Comme on l'a vu plus haut, un sentiment sensoriel est souvent à deux faces selon lesquelles on peut l'appeler soit i- le sentiment de sensation (*Empfindungsgefühl* : EG) soit ii- le sentiment d'objet (*Gegenstandsgefühl* : GG). Beaucoup de sentiments sensoriels possèdent simultanément ces deux aspects. Mais il est par principe possible de vivre un EG sans l'intégrer à un GG, (alors que l'inverse ne vaut pas), puisque, pour être conscientes, les sensations affectives n'ont aucunement besoin de jouer un rôle « exposant » dans la caractérisation affective d'un objet. Quant au GG, le rapport affectif à l'objet y constitue la coloration affective de l'objet, la valence appréhendée prenant part à une aperception affective. L'aperception affective peut à son tour prendre une forme axiologique, quand elle sert de soubassement pour un acte de valorisation (l'acte d'agrément ou de désagrément). Cependant, il est important de noter que toute aperception affective n'assume pas une telle fonction axiologique. Ceci surtout devient visible, lorsqu'on pense à des sentiments sensoriels, puisque ni l'expérience du EG au stade pré-aperceptif ni celle du GG au stade aperceptif ne se laissent qualifier d'axiologiques, si on les prend à leur niveau basique.

D'après Husserl, on ne découvre la possibilité des aperceptions affectives pré-axiologiques qu'à partir du moment où certains sentiments nous apparaissent en contradiction avec notre propre évaluation à propos de ceux-ci. Un exemple frappant est le suivant : un plaisir sensoriel peut s'accompagner d'un sentiment inapproprié tel que celui incitant le sujet à agir mal consciemment<sup>468</sup>. Rien n'empêcherait qu'une motivation affective illégitime gagne parfois en force quand bien même on valoriserait négativement l'action exécutée. Husserl signale que le sentiment qui nous fait désirer quelque chose de mauvais ne reflète pas une valorisation *relative* selon laquelle un bien véritable est visé comme quelque chose d'autre que ce qu'on désire *apparemment* comme un moyen de l'atteindre<sup>469</sup>. Il ne s'agit pas là d'un bien qui est poursuivi en vue d'un autre bien. Ce que Husserl veut accentuer par là, c'est qu'à ce niveau aperceptif pré-axiologique on vit certains sentiments sensoriels sans engagement envers une valorisation, même s'ils sont eux-mêmes annexés aux certaines intentions affectives. L'aperception affective prend une forme axiologique, dès que ces intentions affectives de bas niveau sont substituées par les actes émotifs d'agrément (*Gefallen*)

---

<sup>468</sup> Pour l'exemple de « méchanceté consciente » (*Bewusste Bosheit*) voir : E. Husserl, Ms. A VI 12 II/91a.

<sup>469</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/47a.

et de désagrément (*Missfallen*) dotés d'une *plus* axiologique, lesquels sont pris en parallèle avec des actes de visée (*Meinen*) dotés d'une *plus* sémantique. Soulignons encore une fois qu'une aperception affective peut être ou non à la base d'une valorisation. Par l'aperception axiologique, on comprend donc exclusivement une aperception affective qui est à même de servir de base pour une valorisation.

Néanmoins, à notre avis, il est complètement raisonnable de remettre la plausibilité de l'exemple de « méchanceté consciente » en question ; la défense de la thèse en faveur des intentions affectives ayant séjourné aux aperceptions affectives et préexistantes aux actes évaluatifs peut se passer de cet exemple. Quoi qu'il en soit, une chose est sûre : *les sensations de plaisir et de douleur ne sont pas en elles-mêmes des vécus révélateurs des valeurs*. Comme on l'a vu plus haut, les hédonistes ont commis une grande erreur en accordant une valeur intrinsèque aux sensations alghédoniques. Cette critique que Husserl a adressée de manière générale à l'encontre de l'hédonisme l'amène à prendre de nouveau ses distances avec la théorie brentanienne, cette fois d'un point de vue axiologique. Même la courte discussion que Husserl a menée sur l'exemple de « méchanceté consciente » est intimement liée à son objection contre Brentano.

Dans l'*Origine de la connaissance morale*, Brentano considère le plaisir et la joie comme deux termes synonymes, en assimilant la joie (*Freude*) éprouvée au spectacle du mal au plaisir (*Lust*) pris au mal<sup>470</sup>. Cependant, il est vrai que tout comme Aristote, Brentano désigne par « plaisir » un genre qui se subdivise en espèces différentes. Bien que chez Aristote le nombre de ces espèces ne soit pas défini, on peut généralement parler de deux espèces principales : 1- le plaisir sensoriel ; 2- le plaisir non sensoriel. Pour Brentano, ce qui distingue un plaisir non sensoriel d'un plaisir sensoriel c'est son manque d'intensité dû à l'acte non sensoriel auquel on prend plaisir. Mais étant donné que le plaisir non sensoriel suscite en nous un plaisir sensoriel, il s'accompagne de ce dernier et nous apparaît comme plus ou moins intense. Alors, d'après Brentano, il est permis de décrire une « émotion noétique » comme un plaisir non sensoriel accompagné par un plaisir sensoriel. En dehors de cette distinction minimale relative à leur intensité, l'un et l'autre partagent exactement la même structure intentionnelle et affective à tel point qu'ils sont conçus en tant qu'expériences

---

<sup>470</sup> USE, p. 81 (trad. fr. p. 66)

homogènes<sup>471</sup>. On sait que dans ses écrits tardifs Brentano a changé d'avis quant à l'omniprésence des affects en affirmant que la vue et l'audition sont entièrement privées d'un caractère affectif. On ne prend aucun plaisir sensoriel à voir une couleur ou à entendre un son, même s'il fait encore sens de concéder que l'expérience de la vision et de l'audition va dans certaines circonstances main dans la main avec les sensations alghédoniques. Par exemple, Brentano pense que la joie esthétique prise à une œuvre d'art est un rapport intentionnel émotif non sensoriel à l'acte représentatif auquel se surajoute généralement un plaisir sensoriel<sup>472</sup>.

En référence à la doctrine aristotélicienne du plaisir, Brentano affirme que tous les plaisirs peuvent être bons ou mauvais. En conformité avec Aristote et contre les hédonistes, il répond par la négative à la question de savoir si un plaisir éprouvé à l'occasion du mal peut être dit bon pour la simple raison qu'il est un plaisir. Toutefois, juste après avoir déclaré que la doctrine hédoniste est réfutable, il ajoute immédiatement : « or même cette doctrine contient une parcelle de vérité »<sup>473</sup>. L'importance de cet ajout vient du fait que pour Brentano la mauvaiseté d'un tel plaisir n'est pas pure. En d'autres mots, l'expérience d'un mauvais plaisir est axiologiquement un mélange qui contient aussi, outre la mauvaiseté prédominante, un certain degré de bonté, et ce grâce à la valeur intrinsèque positive du plaisir. Comme l'écrit Brentano :

Le plaisir éprouvé à l'occasion d'un mal est, en tant que plaisir, un bien ; et c'est seulement parce qu'il est une activité affective injuste qu'il est considéré comme mauvais ; même si, en raison de perversion de l'activité affective, le mal y est prépondérant, il ne peut être considéré comme purement mauvais. En le rejetant parce qu'il est mauvais, nous faisons en fait acte de préférence qui privilégie la liberté de s'affranchir d'un mal au profit de la possession d'un autre bien<sup>474</sup>.

L'objection de Husserl contre Brentano peut se lire de deux façons qui diffèrent selon que nous prenons ou non le plaisir et la joie comme les termes synonymes. La première étape de l'argumentation de Husserl consiste à nier que le plaisir (le déplaisir) ait une valeur intrinsèque positive (négative). À ce stade, aucune qualification n'est indiquée concernant la nature du plaisir en jeu ici. Pourtant, si, suivant Brentano,

---

<sup>471</sup> Vu que Brentano entend sous le titre de « plaisir » un acte intentionnel émotif, le problème de l'intensité (ou du manque de l'intensité) des plaisirs est indissociablement lié à celui des corrélats intentionnels des plaisirs et des présentations sous-jacents.

<sup>472</sup> *GA*, p. 124.

<sup>473</sup> *USE*, p. 84 (trad. fr. p. 72)

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 85 (trad. fr. p. 72).

Husserl accepte que le plaisir soit une émotion, le passage ci-dessus débouche sur une interprétation bien spécifique qui laisserait de côté les sensations alghédoniques non intentionnelles, et se concentrerait uniquement sur l'intentionnalité propre à l'acte d'agrément et à l'affect de joie fondé sur celui-ci. C'est ce que Husserl veut faire dans sa critique. Au plan intentionnel, la pierre angulaire de cette critique c'est l'emphase mise sur le caractère normatif du processus de légitimation axiologique, d'après lequel les actes émotifs sont tous soumis à des contraintes de correction<sup>475</sup>. Grâce aux émotions de deuxième ordre qui se tournent évaluativement vers les émotions de premier ordre, nous avons l'occasion de confirmer ou d'infirmer la validité de nos propres activités affectives<sup>476</sup>. *Pour Husserl, ce n'est que la « justesse » (Richtigkeit) d'un acte émotif qui donne à cet acte sa valeur*<sup>477</sup>. Citons à présent le passage crucial qui illustre la position de Husserl vis-à-vis de Brentano :

L'activité affective injuste vaut pour lui [*scil.* Brentano] aussi d'une manière générale comme mauvaise, l'activité affective juste comme bonne. Le plaisir pris au mal est un exemple de l'activité affective injuste, il est alors mauvais. Cependant, Brentano pense que tout plaisir est comme tel un bien, ainsi il se trouve là un cas de mélange. Par conséquent, le plaisir pris au mal n'est pas purement mauvais. [...] D'après Brentano nous devons en fait exercer un acte de préférence au sein de ce mélange. Cet acte de préférence considère le plaisir en question comme doté de valeur, ce qui me paraît intenable. [...] Brentano pense que tout plaisir est comme tel de valeur et que tout plaisir fait un impact positif sur l'estimation axiologique. Cela me paraît douteux<sup>478</sup>.

Conçu en tant qu'acte émotif, le plaisir pris au mal ne possède aucune valeur positive, et contrairement à ce que pense Brentano, sa présence n'augmente nullement la valeur de l'expérience totale ni non plus ne diminue la mauvaieseté du mal<sup>479</sup>. Comme on le verra plus tard, une telle émotion de premier ordre peut être facilement invalidée par un acte évaluatif de deuxième ordre qui s'appelle « réprobation ». En prenant en compte l'harmonie des valorisations avec les objets valorisés, les actes

<sup>475</sup>E. Husserl, Ms. A VI 30/168b : « ...le concept véritable de valeur est un concept normatif [*Normbegriff*]. » Cf. Hua XXVIII, §12c, p. 339-340 (trad. fr. p. 431).

<sup>476</sup>Rappelons que dans cette inspection est prise en considération non seulement la *correction* de l'acte émotif (la légitimité formelle de l'intention affective), mais aussi sa *justification* (l'évidence procurée par son remplissement intuitif) : « ...toute intention d'affectivité peut être totalement remplie. Le remplissement émotif est parallèle au remplissement intellectif. L'acte de valorisation n'est pas seulement correct, mais totalement justifié, et cette justification ne signifie pas justification par la pensée, mais justification affective [*Gemütsbegründung*] » (Traduction légèrement modifiée). Hua XXVIII, §1a, p. 241 (trad. fr. p. 321).

<sup>477</sup>E. Husserl, Ms. A VI 3/78b.

<sup>478</sup>E. Husserl, Ms. A VI 3/78a (Nous traduisons).

<sup>479</sup>Cf. Hua XXXVII, §8, p. 40.

« d'approbation » (*Billigung*) et de « réprobation » (*Missbilligung*) cherchent à détecter la valeur véritable, c'est-à-dire la « convenance » des actes émotifs. Est « inconvenant » (*inkonvenient*) donc *a priori* un acte de valorisation positive tel qu'agrément (ou un affect positif fondé sur celui-ci) dans la mesure où il vise quelque chose de mauvais, tandis qu'un acte de valorisation négative tel que désagrément (ou un affect négatif fondé sur celui-ci) est en principe « convenant » (*konvenient*) dans la mesure où il vise quelque chose de mauvais<sup>480</sup>. Toute émotion qui s'avère être convenante détient elle-même une valeur positive. En revanche, toute émotion qui s'avère être inconvenante dispose d'une valeur négative. Contrairement à ce que pense Brentano, l'expérience du plaisir pris au mal, n'est pas un mélange constitué de deux valorisations opposées ; un tel plaisir est *inconditionnellement et entièrement mauvais*, puisqu'il est *injuste* de trouver agréable quelque chose de mauvais :

Plaisir ne peut pas être identique à valeur. Car tout plaisir n'est pas bon (ni absolument ni relativement) et tout déplaisir n'est pas mauvais. [...] Le plaisir pris à la méchanceté est mauvais et le déplaisir pris à la méchanceté est bon<sup>481</sup>.

Notez que dans ce contexte Husserl s'applique à rester fidèle à l'usage brentanien du terme « plaisir ». Dans cette mesure, il semble mettre de côté sa propre doctrine des sentiments sensoriels. Mais d'après la taxinomie propre de Husserl, ce qui est en question ici c'est plutôt une joie qui tire son origine d'un acte intentionnel émotif. Selon Husserl, tout acte intentionnel, de quelque type d'acte qu'il s'agisse, obéit à un ordre normatif de vérifiabilité. La thèse de Husserl, très proche de celle de Brentano, c'est que l'intentionnalité axiologique des émotions s'opère de telle façon qu'il est nécessaire pour tout acte émotif d'être validé afin de se rapporter avec succès aux valeurs<sup>482</sup>.

Toutefois, l'objection de Husserl contre Brentano peut se lire aussi d'une autre façon. Cette autre lecture concerne le statut des sentiments sensoriels. Que le plaisir (la douleur) ne soit pas intrinsèquement bon (mauvaise), cela est une idée tout aussi transposable à un niveau plus bas de l'expérience. Car la valeur ne se donne pas à travers le plaisir (*Lust*), mais à travers la valorisation (*Werten*) et il importe de faire

---

<sup>480</sup> Hua XXVIII, §1a, p. 240 (trad. fr. p. 320) : « L'agrément qu'on prend à ce qui est digne d'agrément est convenant... »

<sup>481</sup> E. Husserl, Ms. A VI 3/69a (Nous traduisons).

<sup>482</sup> E. Husserl, Ms. A VI 3/74b : « Qu'est-ce qui rend l'objet 'bien' ? C'est pas du tout l'agrément, mais le fait que l'objet est digne d'agrément, que l'agrément lui appartient [...], que l'agrément est 'rationnel' » (Nous traduisons).

une différence entre la gradation alghédonique et la gradation axiologique<sup>483</sup>. « Le plaisir n'est donc pas une valorisation. Le plaisir est lui-même, ce qui sera valorisé »<sup>484</sup>. Cela signifie que, même si le plaisir (la douleur) ne possède aucune valeur intrinsèque positive (négative), il est en principe possible pour une donnée alghédonique de faire l'objet d'une valorisation. Une telle valorisation qui se tourne, par voie de réflexion, vers des contenus immanents affectifs est appelée par Husserl « valorisation immanente »<sup>485</sup>. Reste que ce qui est important ici de souligner c'est que les sensations affectives valorisées d'une part et l'acte de valorisation lui-même d'autre part sont hétérogènes :

C'est un fait étrange et fondamental qu'il y a un grand domaine de sentiments qui se présentent abondamment à tout moment de notre vie et dans lesquels l'ego n'effectue aucune participation attitudinale [*nicht als stellungnehmendes beteiligt ist*] à l'inverse de tout sentiment que nous caractérisons normalement comme valorisation. Dans ces sentiments il n'existe aucun rapport intentionnel égoïque, aucun rapport d'acte [*Aktbeziehung*] à une valeur – Je pense aux *sentiments sensoriels*<sup>486</sup>.

À l'encontre de l'intentionnalisme de Brentano, Husserl et Stumpf convergent à donner un statut non intentionnel à des sensations de sentiments. Pour les deux, le plaisir et la douleur sont entendus comme des contenus sensoriels, ce qui les éloigne nettement de la position de Brentano qui affirme expressément que les sensations alghédoniques sont des actes intentionnels. Selon les propres mots de Husserl, « ... les sentiments sensoriels s'identifient à des sensations et ne sont pas des actes »<sup>487</sup>. C'est ainsi que dans les *Recherches Logiques* il ne manque pas de faire remarquer ce qu'il comprend par la douleur :

... j'identifie la sensation de douleur avec le « contenu » de la sensation de douleur, car je ne reconnais nullement l'existence d'actes de sensation<sup>488</sup>.

Il en est de même pour le plaisir dont Husserl dit dans un texte consacré au thème de l'attention ce qui suit :

---

<sup>483</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/148a et E. Husserl, Ms. A VI 8 I/50b.

<sup>484</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/230b.

<sup>485</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/34b.

<sup>486</sup> Hua XXXVII, Beilage 3, p. 326 (Nous traduisons). Cf. E. Husserl, Ms. A VI 8 I/50b ; E. Husserl, Ms. A VI 3/73b ; et enfin E. Husserl, Ms. A VI 12 II/27b : « Les sensations de 'plaisir' et de 'déplaisir' sont sensations comme les autres sensations. C'est l'acte d'agrément ou de désagrément qui apporte pour la première fois ce qui est essentiel pour l'aperception axiologique » (Nous traduisons).

<sup>487</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/74a.

<sup>488</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §15b, p. 408 (trad. fr. p. 198).

Il est remarquable que l'on soit toujours porté à considérer le plaisir comme un contenu, le plaisir et le contenu du plaisir paraissent fusionnés d'une manière remarquable et semblent par là même faire partie du contenu<sup>489</sup>.

C'est pourquoi il paraît impératif à Husserl de faire une différence tranchée entre i- les sentiments sensoriels qui sont eux-mêmes des contenus, et ii - les actes émotifs, qui ont des « objets » intentionnels vers lesquels ils sont dirigés<sup>490</sup>. Ces deux espèces de sentiment semblent tellement disparates qu'on peut facilement mettre en doute leur appartenance à un seul et même genre « sentiment »<sup>491</sup>. Mais la possibilité de la division des sentiments en deux espèces si disparates n'est pas pensable sans référence à l'élargissement de la notion du « vécu », d'après lequel sont comptés au nombre des vécus non seulement des actes psychiques, mais aussi des contenus immanents. Cela atteste du fait qu'à la différence de Brentano, Husserl pense que le caractère du rapport intentionnel ne suffit pas à délimiter les « phénomènes psychiques », que les « phénomènes psychiques » incluent aussi des non-actes. Il y a donc un domaine des vécus préobjectifs qui se donnent d'une manière immanente sous la forme de contenus réels (*reelle*). Ceux-ci sont à la fois étrangers à l'ego et subjectifs, la subjectivité n'étant en aucune façon réductible à la vie active de l'ego<sup>492</sup>.

La modalité du contenu primaire fondateur individualise à chaque fois le contenu affectif fondé. En ce sens, il est correct de dire de deux plaisirs dont l'un est pris à un son, l'autre à une couleur, qu'ils se séparent l'un de l'autre par la différence des modalités sensorielles sur lesquelles ils sont fondés<sup>493</sup>. Mais cela n'est pas un obstacle pour subsumer sous une catégorie unitaire les sentiments sensoriels fondés sur les modalités dissimilaires. D'après Husserl, chaque vécu est « sensoriel » dans la

---

<sup>489</sup> Hua XXXVIII, Beilage 2, §4, p. 177 (trad. fr. p. 134).

<sup>490</sup> *Ibid.*, Beilage 2, §6, p. 179 (trad. fr. p. 136).

<sup>491</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §15b, p. 407 (trad. fr. p. 197-198) : « Dans l'unité d'essence du 'genre' embrassant exclusivement des actes, on ne pourra pas classer ces sensations de douleur et de plaisir ; au contraire, du point de vue descriptif, quant à leur essence spécifique, elles appartiennent au même genre que les sensations tactiles, gustatives, olfactives, etc. Le fait qu'elles sont, tout au plus, des contenus exposants ou encore des objets d'intentions, mais non elles-mêmes des intentions, témoigne d'une différence descriptive si essentielle que nous ne pouvons songer sérieusement à soutenir qu'il y a ici l'unité d'un genre véritable. Sans doute parle-t-on également de 'sentiments' dans les deux cas, dans les actes d'agrément dont nous avons parlé plus haut comme dans ces sensations dont il est ici question ». (Traduction légèrement modifiée).

<sup>492</sup> Hua IV, §54, p. 212 (trad. fr. p. 295-296) : « C'est dans le corps propre, il est vrai, que je trouve localisée la couche des sensations, parmi lesquelles le plaisir sensoriel, la douleur sensorielle ; mais cela montre seulement qu'elle n'appartient pas au domaine de l'égologique proprement dit. »

<sup>493</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/70. Cf. Hua XXXVIII, Beilage 2, §4, p. 175 (trad. fr. p. 132) : « Le contenu détermine le plaisir sur un mode individuel, son caractère spécifique détermine le plaisir sur un mode spécifique. »

mesure où il fait partie, comme unité immanente, de la « constitution du temps »<sup>494</sup>. Certes, à un niveau plus profond s'opère une sorte d'intentionnalité passive et non objectivante qui constitue l'étirement temporel de ces vécus sensoriels : « la sensation constitue de manière non modifiée unité temporelle, et cette unité temporelle (qui est une unité première et la plus basse) c'est le contenu primaire »<sup>495</sup>. Toutefois, il est aussi clair que ces vécus hylétiques manquent de « directionnalité objectale » (*gegenständliche Richtung-auf*)<sup>496</sup>. Husserl désigne cette couche originaire d'expérience par le terme d'« affection simple (*bloÙe Affektion*) ».<sup>497</sup> C'est le niveau le plus bas de la passivité pure de la vie psychique dans laquelle tout se passe sans participation active de l'ego, ce niveau se sépare carrément du niveau cognitif de l'esprit (*Geistigkeit*)<sup>498</sup>. La couche de l'affection simple est *consciemment* vécue, quoique dénuée de toute fonction mentale ; elle précède toute aperception<sup>499</sup>. Les sensations, qu'elles soient empiriques ou affectives, se constituent dans cette couche de telle manière qu'elles sont toujours déjà vécues comme unités préréflexivement auto-conscientes. Le flux des données hylétiques se manifeste à soi-même en chacune de ses phases sans besoin d'un second flux sous peine d'engendrer une régression à l'infini<sup>500</sup>. Le mode de manifestation propre à ces données primaires est tout à fait différent de celui propre aux objectités de n'importe quel type. Pourtant, cette auto-conscience sensorielle doit être qualifiée d'*implicite* tant que les sensations demeurent irréfléchies. D'où la raison pour laquelle Husserl utilise le terme « *Dabilien* » (les donnables) lorsqu'il caractérise les sensations par ceci qu'elles ont la capacité de se donner intuitivement en tant qu'objets à la réflexion qui les vise<sup>501</sup>. Mais la réflexion n'est pas leur unique mode de manifestation. En fait, s'il est possible de se réfléchir sur elles, c'est précisément parce qu'elles sont déjà consciemment vécues comme préexistant à la réflexion<sup>502</sup>.

<sup>494</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 II/73b.

<sup>495</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 II/73a. Cf. E. Husserl, Ms A VI 8 II/82a : « Chaque vécu est une unité qui se constitue dans le flux temporel du fluent » (Nous traduisons). Voir aussi : Hua III/1, §41, p. 85 ; et Hua XXVIII, §10c, p. 308.

<sup>496</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/77a.

<sup>497</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/ 37b et 38b.

<sup>498</sup> Hua XXXVII, §24, p. 110-111.

<sup>499</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/59a.

<sup>500</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 II/82a et Hua X, p. 381.

<sup>501</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920* (désormais Hua XIII), éd. Iso Kern, Den Haag : Martinus Nijhoff, 1973, §37, p. 184.

<sup>502</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/38b et 40a.

Un petit nombre de manuscrits de Husserl donne à tort l'impression qu'il accepte l'opinion selon laquelle il y a une affinité intime entre plaisir et joie. Par exemple, il y tente de découper les joies en deux sous-classes : 1- les plaisirs qui sont joies non propositionnelles censées être prises, *au sens impropre*, aux objets simples. Par exemple : la joie non existentielle prise à S, ou la joie existentielle que S est. 2- les joies propositionnelles qui sont prises, *au sens propre*, aux états de choses. Par exemple : la joie (existentielle ou non existentielle) que S est P<sup>503</sup>. Cependant, il est facile de remarquer que dans ces manuscrits le terme « plaisir » change de signification en dénotant un acte émotif au lieu d'un sentiment sensoriel. Il faut alors se garder de tirer la conclusion hâtive que le plaisir est une sous-classe de joie. Une conclusion inverse doit être également évitée ; c'est-à-dire que la joie n'est pas susceptible d'être tenue pour une sous-classe de plaisir. Comme l'indique Husserl lui-même, il serait erroné (*irreführend*) de définir la joie comme un « plaisir cognitif/spirituel » (*geistige Lust*)<sup>504</sup>. La raison en est que *l'espèce « donnée alghédonique » à laquelle appartient le plaisir est irréconciliablement différente de l'espèce « affect » à laquelle appartient la joie*. En effet, c'est précisément là que ressort une divergence de Husserl avec Kant, parce que Husserl reproche à Kant d'avoir perdu de vue cette différence *de principe* :

Kant a concédé beaucoup trop aux hédonistes. [...] Il rejoint expressément les épicuriens, quand ils conçoivent les plaisirs corporels et ce qu'on appelle les joies spirituelles/cognitives comme qualitativement d'une seule et même espèce...<sup>505</sup>

Voyons à présent en quoi consiste l'abîme qui sépare le plaisir de la joie. En nous limitant aux sentiments sensoriels, il convient de dire en premier lieu que les sensations empiriques sur lesquelles sont *fondées* les sensations affectives sont *immédiatement* vécues. Loin que ce rapport de fondation réclame un écart temporel, le fondateur et le fondé se connectent l'un avec l'autre plutôt simultanément, puisqu'il s'agit ici de deux types de sensation co-originaires. Là où il y a une co-originarité de cette sorte entre le fondateur et le fondé, il est insensé de parler d'un rapport de *motivation* qui pourrait lier les sensations empiriques aux sensations affectives. Les

---

<sup>503</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/111b et 137b ; E. Husserl, Ms. M III 3 II/48b. Il semble que le rapport intentionnel de la joie aux contenus propositionnels et, par ce biais, aux états de choses soit considéré par Husserl comme ce qui lui *proprement* appartient, la forme non propositionnelle de la joie étant nommée *impropre*.

<sup>504</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/73b.

<sup>505</sup> Hua XXVIII, Nr. 4d, p. 412. Cf. Hua XXXVII, §42, p. 205.

sensations affectives sont « sans raison » (*grundlos*) en ce qu'elles n'ont ni aucun « motif propre » ni aucun objet intentionnel quelconque et qu'elles sont tout aussi immédiates que les sensations empiriques<sup>506</sup>. Ainsi, il est inapproprié de faire jouer aux sensations empiriques le rôle du « déclencheur » pour les sensations affectives. Le contenu de sensation et le « sentiment direct qui lui appartient » se sont profondément *fusionnés* l'un avec l'autre et eu égard à leur unité de base, il est hors de question de décrire leur rapport comme si le premier procurait une *raison* pour le surgissement du dernier<sup>507</sup>. Par contre, l'affect de joie a toujours sa source « rationnelle » dans un acte d'agrément ; il est *motivé* par une valorisation positive. La joie présuppose non seulement le rapport intentionnel à l'objet pourvu de valeur, mais elle est aussi porteuse d'une intentionnalité qui lui est propre<sup>508</sup>. Dans cette mesure, *la joie obéit aux normes de la rationalité axiologique* et prend part à la constitution des objectités axiologiques. Une dernière différence entre le plaisir et la joie réside dans le fait que le ressenti de plaisir n'implique en aucune façon une joie prise à ce plaisir. Je peux bel et bien ressentir un plaisir sans lui réagir axiologiquement<sup>509</sup>.

D'après Husserl, on est autorisé à parler de la rationalité axiologique si et seulement si l'ego exécute certains actes émotifs et ceux-ci fondent certains affects. Les oppositions « juste-injuste », « vrai-faux », « louable-blâmable » ne peuvent s'appliquer qu'aux actes émotifs et aux affects. À l'inverse, les sensations affectives, du fait qu'elles sont des vécus non intentionnels constitutifs de l'arrière-plan des intentions affectives, sont dépourvues de rationalité<sup>510</sup>. Même s'ils servent de soubassement pour les actes émotifs intentionnels, il n'en reste pas moins que les sentiments sensoriels ne sont à proprement parler ni justes ni injustes, ni vrais ni faux, ni louables ni blâmables<sup>511</sup>.

#### **4.4. Agrément, valorisation, perception axiologique.**

L'aperception affective s'édifie sur l'aperception empirique et par là, un objet empirique reçoit une coloration affective, cette dernière fondant à son tour les actes

<sup>506</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/68a et E. Husserl, Ms. A VI 8 I/73b.

<sup>507</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/73a.

<sup>508</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/73b.

<sup>509</sup> E. Husserl, Ms. A VI 27/11a : « Je peux avoir du plaisir même si je ne m'en réjouis pas... »

<sup>510</sup> Hua XXXVII, §24, p. 111-112.

<sup>511</sup> *Ibid.*, §44c, p. 222.

d'agrément et de désagrément<sup>512</sup>. C'est un nouveau type d'aperception pour laquelle les sentiments sensoriels jouent un rôle analogue à celui que jouent les sensations empiriques pour l'aperception empirique<sup>513</sup>. À l'objet empirique doté de coloration affective est ainsi accordé un « caractère de sentiment » (*Gefühlscharakter*)<sup>514</sup>. Ce caractère de sentiment détermine l'objet tout autrement qu'un caractère empirique le fait dans la perception sensible. À la différence d'un caractère empirique dont le propre est d'être perceptivement visé, le caractère de sentiment est affectivement visé, et cela de façon antéprédicative<sup>515</sup>. Partout où nous parlons de la valorisation positive/négative d'un objet simple ou de la joie/tristesse prise à un état de choses, là l'objet simple nous apparaît comme étant en possession d'un certain « caractère de sentiment » ; il se tient là comme agréable, aimable, charmant, joli etc., ou comme répugnant, ennuyeux, laid ; quant à l'état de choses, il se tient là comme réjouissant ou attristant<sup>516</sup>. Ces caractères de sentiment motivent la constitution des prédicats axiologiques des objets. D'un point de vue phénoménologique, on entend par « prédicat axiologique » deux choses bien distinctes : 1- la propriété axiologique de l'objet, telle qu'elle est antéprédicativement éprouvée dans l'expérience évaluative 2- la même propriété qui est thématifiée par un acte judiciaire comme un prédicat appartenant à l'objet.

Pour Husserl, la valorisation (*Werten*) est un acte d'agrément (*Gefallen*) ou de désagrément (*Missfallen*)<sup>517</sup> qui renferme une « visée axiologique » (*Wertmeinen*) sous-tendue par une aperception affective<sup>518</sup>. Grâce à celle-ci, « quelque chose de nouveau relativement à l'objet » (*ein Neues am Gegenstand*) est constitué, ce qui entraîne un élargissement de l'objet par un prédicat axiologique<sup>519</sup>. *L'acte d'agrément ou de désagrément n'objective pas*<sup>520</sup>. Pourtant, il est antéprédicativement rapporté à

---

<sup>512</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/28a et 29a ; E. Husserl, Ms. A I 16/17b. Voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 8 II/79a : « Dans la sensibilité empirique doit être fondée la sensibilité du sentiment avec ses propres aperceptions. C'est seulement ces dernières qui sont capables de spontanéité affective, comme il en est le cas pour les aperceptions empiriques qui ne sont capables que de spontanéité objectivante ».

<sup>513</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/22b.

<sup>514</sup> E. Husserl, Ms. A VI 27/14a.

<sup>515</sup> E. Husserl, Ms. A I 16/17b.

<sup>516</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/32b.

<sup>517</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/230 et E. Husserl, Ms. A VI 8 I/49.

<sup>518</sup> Hua XXVIII, §5d, p. 50 (trad. fr. p. 126).

<sup>519</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/83a et 84a. Voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 12 II/35b : « La conscience évaluative fondée sur la conscience empirique porte en soi une nouvelle unité pouvant être rapportée comme un nouveau prédicat à l'objet empirique. Ce nouveau prédicat, on l'appelle la valeur » (Nous traduisons).

<sup>520</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/83a ; E. Husserl, Ms. A VI 30/225b et Hua XXVIII, §3, p. 253 (trad. fr. p. 335).

l'objet, et c'est à ce rapport qu'il doit son « intentionnalité »<sup>521</sup> : « l'agrément ou le désagrément *se dirige* sur l'objet représenté, et sans cette orientation, ils ne peuvent absolument pas exister »<sup>522</sup> ; « ... un agrément sans une chose agréable n'est pas concevable. [...] C'est parce que l'essence spécifique de l'agrément exige le rapport à la chose agréable »<sup>523</sup>. Tout comme dans l'expérience sensible l'objet apparaît comme objet de nature, dans l'expérience évaluative l'objet apparaît comme objet de valeur<sup>524</sup>. À cet égard, l'acte d'agrément ou de désagrément *visé* l'objet *avec* une signification axiologique, en lui conférant une valeur positive ou négative. À cette intention évaluativement signitive appartient la possibilité d'être plus ou moins rempli par des actes émotifs intuitifs qui sont intimement entrelacés avec elle. Alors, tout comme la perception, l'agrément ou le désagrément a sa transcendance, parce que la donation de l'objet doté de valeur à la « valorisation transcendante » s'accomplit de façon inadéquate<sup>525</sup>.

La perception axiologique (*Wertnehmung*) est une conscience originaire de type émotionnelle décrite par Husserl comme un « acte immédiatement constitutive et quasi donateur (*unmittelbar konstituierende und gleichsam gebende Akt*) »<sup>526</sup>. Autrement dit, « la valorisation est constitution de valeur »<sup>527</sup>. Dans toute expérience

<sup>521</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/30a ; Hua XIX/1, V. Unters. §15a, p. 402 (trad. fr. p. 192) et E. Husserl, Ms. A VI 30/232a. Cf. E. Husserl, Ms. A VI 8 II/10b : « Vivre dans l'agrément c'est être dirigé vers l'objet dans son agréabilité. Mais cela ne signifie pas que l'agréable se détache pour soi... » (Nous traduisons).

<sup>522</sup> Hua XIX/1, V. Unters. §15a, p. 403 (trad. fr. p. 193) (Traduction légèrement modifiée).

<sup>523</sup> *Ibid.*, V. Unters., §15a, p. 404 (trad. fr. p. 194) (Traduction légèrement modifiée). Cf. Hua XXVIII, §11c, p. 323 (trad. fr. p. 412) : « Si nous accomplissons un agrément, alors ce qui apparaît n'est pas seulement la chose agréable, telle qu'elle apparaîtrait s'il n'y avait pas d'agrément [...] ; bien plutôt la chose agréable se tient là en tant que telle... » (Traduction légèrement modifiée). Voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 12 II/126b (trad. fr. p. 232) : « J'entends la bonne nouvelle avec agrément. Après l'avoir entendue, l'agrément qu'elle m'a donnée y est présente comme acte. [...] Non seulement j'ai éprouvé de l'agrément, Mais c'était quelque chose agréable. » (Traduction légèrement modifiée).

<sup>524</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/26b.

<sup>525</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/31a. Cf. E. Husserl, Ms. A VI 3/70b : « Les perceptions axiologiques renferment en partie les intentions évaluatives *propres*, en partie les intentions évaluatives *impropres* » (Nous traduisons). Voir aussi : E. Husserl, Ms. M III 3 II 1/47b : « Plus l'objet empirique vient à la donation empirique quant aux moments valorisés, plus il vient à la donation axiologique [...]. La conscience qui intuitionne les valeurs, [...] a sa sphère de la perception axiologique propre et celle de la perception axiologique impropre » (Nous traduisons). N'empêche que Husserl indique quelquefois que la « valorisation immanente » (*immanente Wertung*), se rapportant réflexivement à un contenu immanent, peut être adéquate. Si tel était vraiment le cas, une « bonne » saveur remplirait adéquatement l'intention évaluative qui lui est dirigée au moyen de réflexion immanente. Cependant, cette idée nous paraît problématique en raison du fait qu'elle reconnaît aux contenus immanents un rôle justificateur des valorisations, ce qui est, à notre sens, impossible. Il va sans dire que les sentiments sensoriels se prêtent à servir de support pour la valorisation, mais le même support peut être mis à contribution pour les valorisations opposées. Le facteur décisif pour une valorisation est donc l'acte intentionnel évaluatif lui-même.

<sup>526</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/26b.

<sup>527</sup> E. Husserl, Ms. A VI 26/84a.

évaluative, l'acte de valorisation (la visée axiologique) est indissociablement lié à une aperception axiologique, qui lui fournit une base « intuitive ». L'intuitivité axiologique se distingue foncièrement de l'intuitivité sensible en ce qu'elle assure la donation de la valeur dans la perception axiologique<sup>528</sup> :

En eux [*scil.* les actes d'agrément et de désagrément] l'objet est donné à la conscience comme ayant une valeur, comme agréable, beau, etc., et ce de différentes manières, par exemple dans une donnée originaire dans laquelle, sur la base de la simple représentation intuitive, s'édifie un acte de valorisation qui, [...] joue [...] le rôle d'une perception de valeur (dans notre langage : une perception axiologique) dans laquelle le caractère de valeur est donné lui-même originairement dans l'intuition<sup>529</sup>.

De même, dans les *Leçons sur l'Éthique et la théorie de valeur* Husserl écrit :

Il est clair que, sans valorisation, on n'a conscience d'aucune valeur, c'est-à-dire que les valeurs deviennent, d'une certaine manière, conscientes dans l'acte de valorisation et ne peuvent être données que dans l'acte de valorisation, à peu près comme il n'y aurait pas pour nous de chose sans perception et qu'une chose ne saurait jamais être donnée sans perception<sup>530</sup>.

Ce qui différencie une valeur supérieure d'une valeur inférieure ne s'explique jamais par la différence d'intensité entre deux émotions dévoilant respectivement ces deux valeurs. Husserl retient que la valence occupe une place indispensable dans la vie affective comme ingrédient essentiel des émotions, mais son essentialité ne suffit pas toute seule à rendre compte de la référence intentionnelle des émotions aux valeurs<sup>531</sup>. Husserl fait valoir à propos de la perception d'une mélodie le point suivant : selon que la mélodie se fait entendre de loin ou de près, il se dessine une gradation relative à l'intensité sensorielle des sons, mais cette fluctuation n'a aucun effet sur la perception persistante ; on perçoit auditivement toujours la même mélodie, peu importe que ce soit de près ou de loin<sup>532</sup>. On pourrait appliquer la même analyse à la perception axiologique. L'acte d'agrément ou de désagrément peut demeurer intact et continuer à viser une valeur objective malgré les variations subjectives de la valence. Bien que la perception de la mélodie n'ait aucun grade, la beauté de cette mélodie qui se dégage

---

<sup>528</sup> E. Husserl, Ms. A VI 39/218a.

<sup>529</sup> Hua IV, §50, p. 186 (trad. fr. p. 263) (Traduction légèrement modifiée). Cf. E. Husserl, Ms. A VI 3/70a : « Valeurs sont données. Il y a des actes émotifs qui se rapportent aux objets représentés de telle manière que celles-ci ont de valeur. [...] ou qu'une donation axiologique effective et propre, c'est-à-dire une *perception axiologique* a lieu comme *analogon de la perception* » (Nous traduisons).

<sup>530</sup> Hua XXVIII, §7a, p. 277 (trad. fr. p. 362).

<sup>531</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/88b et E. Husserl, Ms. A VI 8 I/52b.

<sup>532</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/115a.

dans la valorisation est bien sujette à une gradation axiologique. Toutefois, cette gradation axiologique se démarque carrément de la gradation de valence.

Le prédicat axiologique se constitue exclusivement dans la valorisation dont le rapport à l'objet perçu est essentiellement différent du rapport entre la perception et l'objet. Bien que la perception constitue l'objet au sens où elle le vise et le porte à la donation intuitive, la valorisation ne le fait pas. D'une part, la valorisation est dépendante de la perception en ce que c'est seulement par cette dernière que l'objet peut venir à la donation. D'autre part, ce que la valorisation valorise est exactement ce que la perception perçoit<sup>533</sup>. La perception et la valorisation, entretenant une relation mutuelle, s'entremêlent d'entrée de jeu, et de ce fait, le perçu est déjà porteur de valeur, ce qui nous conduit à récuser l'indépendance totale de la perception par rapport à la valorisation dans la vie concrète. Selon la formule de Husserl : « la valeur est déterminée par la donation et elle prescrit spontanément [*von sich aus*] quelle donation est la plus valable, c'est-à-dire quelle donation est celle qui réalise la valeur visée »<sup>534</sup>. Reste qu'avec la valorisation se constitue quelque chose de nouveau relativement au perçu<sup>535</sup>. Grâce à l'acte intentionnel évaluatif, l'objet valorisé nous apparaît sous une certaine détermination axiologique. Cette détermination, bien que revenant à l'objet, reste pourtant *inessentielle* à la nature de l'objet, puisqu'elle relève « d'une autre dimension »<sup>536</sup> :

Si [...] une chose donne une apparition qui éveille un agrément esthétique, et cela de telle sorte qu'elle s'appelle à bon droit une chose belle, la beauté lui revient certes effectivement et de droit dans cette apparition, mais elle n'est pas pour autant quelque chose qui lui reviendrait « objectivement » dans l'autre sens de ce terme, elle n'appartient pas à la « nature » de l'objet. Si nous biffons les prédicats esthétiques, l'objet ne perd rien de son objectivité naturelle [...]. Mais assurément ils lui reviennent, et lui reviennent véritablement. Les lui refuser serait une erreur, mais ils relèvent pour ainsi dire d'une autre dimension...<sup>537</sup>

Dans l'aperception axiologique, l'objet est donc revêtu des nouveaux prédicats de type axiologique tels que « bon » et « beau ». L'objet y apparaît sous une certaine

---

<sup>533</sup> Hua XXVIII, §11b, p. 321 (trad. fr. p. 412).

<sup>534</sup> E. Husserl, Ms. M III 3 II 1/48a.

<sup>535</sup> E. Husserl, Ms. AVI 12 II/86a.

<sup>536</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 II/92a.

<sup>537</sup> Hua XXVIII, §4b, p. 260 (trad. fr. p. 342-343) (Traduction légèrement modifiée). Cf. E. Husserl, Ms. A VI 8 II/92a. L'objet est *immédiatement* perçu comme porteur de cette détermination axiologique, même si celle-ci n'appartient pas à sa nature. Voir : Ms. A I 16/17a : « Je vois cet encrier avec agrément : je vois un encrier agréable, il se tient là dans la perception comme agréable, encore que l'agréabilité ne lui soit nullement 'essentielle' ». (Nous traduisons).

caractérisation constitutive de la « teneur axiologique de l'objet qui n'est pas encore saisie par un acte cognitif (*den noch nicht denkmäßig gefassten Wertgehalt des Gegenstands*) »<sup>538</sup>. L'attitude émotive envers l'objet une fois adoptée, la valeur est consciente en tant que « moment » de l'objet valable<sup>539</sup>. Nous avons vu que ce moment n'appartient pas à l'essence de l'objet en tant qu'il est une chose physique disposant ses « propriétés chosiques » (*Sacheigenschaften*) qui donnent lieu aux prédicats non axiologiques (logiques). Tels sont les prédicats dont l'explicitation requiert un examen des fonctions intellectives propre aux actes objectivants. Par contre, le sens des prédicats axiologiques ne peut être clarifié qu'à partir des actes émotifs non objectivants<sup>540</sup>. Mais il n'en demeure pas moins que tout objet est valorisé *en fonction des « propriétés chosiques » ou des modes d'apparition qui lui appartiennent*<sup>541</sup>. Pour Husserl, l'acte de représentation constitue, en tant que source aperceptive des objets, les prédicats non axiologiques<sup>542</sup>. Les objets sont de valeur en vertu de ces prédicats non axiologiques « justificateurs de valeur » (*wertbegründender*). « Qu'une valeur subsiste, cela revient à dire que l'objet a des prédicats quelconques qui justifient la valeur »<sup>543</sup>. La propriété chosique détermine la valeur de l'objet dans la mesure où elle contribue à sa valeur en portant un « moment axiologique » (*Wertmoment*) fondateur de la valeur<sup>544</sup>. Au moment axiologique correspondant ainsi la propriété chosique qui fonde la valeur, ce n'est donc rien d'autre que « la chose elle-même qui, à travers ce qu'elle est, détermine la valeur » lors de la visée de la valeur<sup>545</sup>. Et Husserl de préciser :

Seulement celui qui rend intuitives les situations de choses [*Sachlagen*] justificatrices des valeurs [...] peut rapporter le sentiment aux choses « mêmes » et vivre le prédicat affectif qui leur appartient en propre<sup>546</sup>.

Reprenons un exemple déjà évoqué dans le deuxième chapitre. Lorsque nous sommes pris de peur face à un chien de *grosse taille qui aboie féroce*ment en montrant

---

<sup>538</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/219b.

<sup>539</sup> Hua XXXVII, §15, p. 68.

<sup>540</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/225b.

<sup>541</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/227a. Cf. E. Husserl, Ms. A VI 30/185a : « Les propriétés chosiques sont celles en vertu desquelles la chose est une chose axiologique [*Wertsache*] ». (Nous traduisons).

<sup>542</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/234b. Cf. Hua XXVIII, §4a, p. 255 (trad. fr. p. 338) : « Les objets ont certains prédicats, et parmi ces derniers il y en a qui sont des prédicats fondateurs de valeurs. Il nous faut ici distinguer les prédicats qui reviennent objectivement à l'objet - qui lui reviennent abstraction faite de la question de la valeur ou de la non-valeur [...] -, de ces prédicats axiologiques spécifiques qui lui sont attribués au point de vue de la question de la valeur... ».

<sup>543</sup> E. Husserl, Ms. A VI 6/20.

<sup>544</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/185a.

<sup>545</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/91a.

<sup>546</sup> E. Husserl, Ms. A VI 7/35b (Nous traduisons). Cf. E. Husserl, Ms. A VI 12 II/134a.

*ses dents pointues*, le mode d'apparition du chien et ses prédicats non axiologiques donnés dans la perception semblent *justifier* l'émotion de peur qu'on a de lui, laquelle est à son tour intentionnellement corrélée au prédicat axiologique « dangereux » revenant au chien. Néanmoins, si cette fondation de l'émotion sur la représentation du chien a pour fonction d'en dévoiler le caractère « dangereux », elle ne justifie ce caractère que passagèrement, du fait que par la représentation du chien, l'émotion de peur est plutôt expliquée que justifiée au sens propre du mot. L'explication d'une émotion pourrait participer à sa justification, mais elle ne suffit pas pour une justification définitive. Pour cela, il est besoin d'une attitude émotive d'ordre supérieur capable de se distancier de la peur ressentie car, malgré toute apparence, il pourrait y avoir d'autres raisons de croire que le chien n'est pas dangereux, ce qui rendrait incorrect d'avoir peur devant lui. Dans cette perspective, il y a lieu de noter qu'on doit aussi prendre en considération le contexte dans lequel s'insère l'expérience du chien. Supposons une scientifique qui fait une recherche sur le comportement des chiens. La description de sa rencontre avec l'animal subit axiologiquement une modification à partir du moment où le chien lui paraît « intéressant », plutôt que « terrifiant ».

Comme on l'a indiqué plus haut, l'aperception axiologique est une expérience à deux couches. La couche inférieure fondatrice renvoie à la simple chose perçue, tandis que la couche supérieure non autonome correspond *implicitement* au prédicat axiologique<sup>547</sup>. Pour autant que l'aperception axiologique se déroule de manière antéprédicative, il faut distinguer la valorisation non thématique du jugement évaluatif thématique. Ainsi, *trouver agréable* antéprédicativement un objet beau est une chose, *juger* sur un mode explicatif et prédicatif que cet objet est beau en est une autre. Cela dit, le rapport intime entre la valorisation et le jugement évaluatif est tout aussi indéniable que leur différence. Si alors dans le domaine des actes évaluatifs il y a un *analogon* de la perception qui fait que les valeurs sont en quelque sorte données, ce fondement intuitif est la seule chose dont on a vraiment besoin pour légitimer des jugements évaluatifs<sup>548</sup>. Étant donné que la valorisation *visé* un objet comme doté de valeur, il peut « d'après sa propre nature » se diriger sur des valeurs. En tant qu'acte d'un genre propre, la valorisation constitue une classe d'objectités qu'on appelle des valeurs<sup>549</sup>. Mais la directionalité qui fait partie de l'essence spécifique des actes

---

<sup>547</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/95b.

<sup>548</sup> Hua XXVIII, §7b, p. 281(trad. fr. p. 366).

<sup>549</sup> *Ibid.*, §5c, p. 266 (trad. fr. p. 350).

évaluatifs n'est absolument pas celle relevant des actes objectivants (représentations, perceptions, jugements, etc.) qui leur sont sous-jacents<sup>550</sup>. C'est pour cette raison que, prenant soin de distinguer agrément esthétique/éthique (trouver agréable le beau/bon) et jugement esthétique/éthique (juger de la beauté/bonté), Husserl dit : « c'est seulement sur la base des actes émotifs préalables qui valorisent le beau et le bon qu'un acte de juger vient éventuellement s'édifier »<sup>551</sup>. Or, comme Husserl le fait remarquer avec raison, l'usage courant des verbes évaluatifs est entaché d'ambiguïté ; la portée de leur signification recouvrant les actes émotifs aussi bien que les jugements évaluatifs :

Si nous comprenons sous le terme de « *valorisation* », « *d'appréciation* » [Werthalten] le comportement affectif [...] alors il n'y a pas là d'acte théorique. Mais si nous comprenons les mêmes termes, comme cela arrive souvent *d'une manière équivoque*, au sens d'une tenue-pour-valable issue du jugement, voire d'un énoncé prédicatif sur la valeur, ce qui s'exprime alors c'est un comportement théorique et non un comportement affectif<sup>552</sup>.

Grâce au passage de la perception axiologique au jugement axiologique, l'objet antépédicativement expérimenté comme pourvu de valeur devient un corrélat explicite de la saisie théorique de valeur, lequel est à son tour un « objet d'un niveau plus élevé »<sup>553</sup>. L'acquisition d'un jugement axiologique requiert qu'un acte de pensée se dirige sur l'acte de valorisation et son corrélat. Alors, même si la valorisation est un acte non objectivant, ce qu'elle vise, c'est-à-dire la valeur est bel et bien quelque chose d'objectivable après coup par un acte objectivant d'ordre supérieur<sup>554</sup>. Dans cette attitude réflexive, non seulement la valeur, mais aussi l'acte de valorisation, pour autant qu'il vise une valeur, tourne à un objet d'ordre supérieur : « En valorisant, nous pouvons percevoir l'acte de valorisation ; nous pouvons procéder à des énoncés sur cet acte de valorisation et sur la valorisation en général... »<sup>555</sup>. Prenant une forme judiciaire, ces énoncés ont pour tâche de rendre explicite la raison axiologique inhérente aux actes émotifs (évaluatifs) au moyen des actes cognitifs (logiques) par lesquels se constitue le domaine des objets théoriques délimitant la raison logique.

<sup>550</sup> *Ibid.*, §12c, p. 340 (trad. fr. p. 431).

<sup>551</sup> *Ibid.*, §7, p. 60 (trad. fr. p. 137).

<sup>552</sup> Hua IV, §4, p. (trad. fr. 31) (Traduction légèrement modifiée). Voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 6/20b : « Nous valorisons sans que nous devons porter un jugement prédicatif. Cela est vrai dans tous les cas de la valorisation intuitive, de la valorisation sur la base de l'intuition pure » (Nous traduisons).

<sup>553</sup> Hua IV, §4, p. 9 (trad. fr. 32).

<sup>554</sup> Hua XXVIII, §12c, p. 340 (trad. fr. p. 431).

<sup>555</sup> *Ibid.*, §7a, p. 276 (trad. fr. 361). Cf. E. Husserl, Ms. A VI 30/183b.

Si la raison axiologique a forcément besoin de l'aide de la raison logique en ce que cette dernière jette une lumière éclaircissante sur la première, c'est parce que la raison axiologique demeure normalement « dissimulée à elle-même. » Bien qu'il revienne uniquement à des actes émotifs de viser des valeurs, pour obtenir la connaissance des valeurs il faut que s'accomplissent des actes cognitifs sur la base des actes émotifs. Émanant de la raison logique, la connaissance donne une voix à la raison axiologique. « Or la connaissance n'invente pas, elle met seulement au jour ce qui, d'une certaine manière, est déjà là »<sup>556</sup>. Les actes cognitifs (logiques) mettent en lumière « ce qui est caché en tant que formes et normes dans la sphère de l'affectivité ». Cependant, ils « ne font qu'éclairer et rendre visible ce qui est déjà là »<sup>557</sup>.

Il ne fait alors aucun doute qu'aux yeux de Husserl, sentiment et jugement appartiennent aux différents domaines de la raison et, partant, force est d'éviter de confondre la raison évaluative avec la raison judicative<sup>558</sup>. Cela dit, Husserl pense également, il faut bien l'avouer, que *d'un point de vue téléologico-normatif*, sentiment et jugement se trouvent dans un rapport d'analogie. On a vu que tout agrément et désagrément *visent* quelque chose. En ce sens, la valorisation est bien analogue à la perception et au jugement, puisqu'il est de l'essence de ces derniers de viser quelque chose. Évidemment, l'acte de viser n'est pas toujours de nature judicative, car la perception, elle aussi, vise quelque chose alors qu'elle n'équivaut pas au jugement. Néanmoins, il est loisible de prendre l'acte de viser émotif pour un *analogon* de jugement<sup>559</sup>. S'il fait sens de dire qu'il y a une raison évaluative qui est constitutive de toute objectivité axiologique, c'est uniquement parce qu'on admet une directionnalité générale capable de rendre compte de ce « rapport à une objectivité » qui a sa validité dans tous les domaines de la raison. D'après Husserl, cette directionnalité générale se structure téléologico-normativement et est à découvrir dans toute sorte d'actes<sup>560</sup>. Elle nous permet de mesurer des actes en fonction du *critère de leur justesse et non-justesse*. Ce critère étant proprement du ressort de la raison judicative, une fois élargie sa portée, il établit le bien-fondé de l'assignation de la rationalité aux différents types d'actes<sup>561</sup> :

---

<sup>556</sup> Hua XXVIII, §7, p. 63 (trad. fr. p. 141).

<sup>557</sup> *Ibid.*, §8, p. 69 (trad. fr. p. 147).

<sup>558</sup> *Ibid.*, §7, p. 62 (trad. fr. p. 139).

<sup>559</sup> *Ibid.*, §7, p. 63-64 (trad. fr. p. 141).

<sup>560</sup> *Ibid.*, §12c, p. 339-40 (trad. fr. p. 431).

<sup>561</sup> Cf. *Ibid.*, §5b, p. 263 (trad. fr. p. 346-347) : « ... c'est principalement en référence au fait que l'acte de pensée et l'acte de valorisation sont soumis à des normes, à des lois idéales qui ne sont pas des lois

*A priori* le juger se distingue, en tant que tenir-pour-vrai en général, du juger juste, du juger qui, pour ainsi dire, atteint le but idéal de la vérité. Que tout juger en général [...] relève de l'Idée normative de justesse et non-justesse, c'est axiomatiquement évident. Et il en va exactement de même, parallèlement, pour les actes de l'affectivité en tant qu'ils visent. Ils se placent sous les Idées de justesse et de non-justesse. *A priori*, un tenir-pour-bel-et-bon quelconque se distingue donc de celui qui est précisément juste, qui atteint son but idéal, qui valorise comme il faut valoriser<sup>562</sup>.

Si la valorisation ne se dirige pas sur le simple objet tel qu'il est intentionné par un acte objectivant, sa direction tire son origine d'ailleurs. C'est précisément grâce à sa justesse que la valorisation se laisse considérer comme étant dirigée vers une valeur<sup>563</sup>. Le problème de la justesse d'une valorisation concerne la *correction* formelle ainsi que la *justification* matérielle de l'émotion, cette dernière renvoyant à la possibilité du « remplissement » émotif, de l'évidence affective que Husserl appelle « l'approximation téléologique du but qu'est la justesse »<sup>564</sup>. Comme nous le verrons plus tard, l'intuitivité axiologique se présente en tant que conscience donatrice originaire des valeurs en prenant en charge la légitimation de l'intention évaluative. La perception axiologique (la valorisation prise en son unité avec l'aperception axiologique) est marquée par sa *réceptivité* qui donne accès à la dimension « objective » des valeurs. Cependant, dans la vie quotidienne où nous adoptons une attitude *personnelle* envers le monde environnant, le recours à l'expérience réceptive des valeurs n'est peut-être pas suffisant pour expliquer comment la même valeur en vient à être plus importante pour moi que pour d'autres. C'est à partir de cette insuffisance qu'il faut soumettre à un examen le volet proprement « subjectif » et *spontané* de l'expérience de valeurs qui dépasse les limites de la perception axiologique. Cette spontanéité affective consiste en des prises de position affectives (*Gemütsstellungen*) par lesquelles le sujet détermine activement les valeurs des choses<sup>565</sup>. En prenant les décisions cruciales pour la satisfaction de ses intérêts et besoins profondément personnels, le sujet ordonne les priorités axiologiques<sup>566</sup>.

---

de la nature, qui ne concerne pas l'acte de pensée et l'acte de valorisation en tant que faits, que l'on parle le plus volontiers [...] de *raison* » (Traduction légèrement modifiée).

<sup>562</sup> *Ibid.*, §7, p. 61 (trad. fr. p. 138-139) (Traduction légèrement modifiée).

<sup>563</sup> *Ibid.*, §12d, p. 342 (trad. fr. p. 433).

<sup>564</sup> *Ibid.*, §12d, p. 343 (trad. fr. p. 424).

<sup>565</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/45a.

<sup>566</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/91a.

Attardons-nous à présent sur une distinction que nous avons déjà mentionnée, celle qui existe entre la valorisation immanente d'un contenu sensoriel, pour le dire comme Husserl, « l'agrément inférieur » (*niederes Gefallen*) pris à une saveur, d'une part, et la valorisation transcendante d'un objet quelconque, soit « l'agrément supérieur » (*höheres Gefallen*) pris à une mélodie, de l'autre<sup>567</sup>. Un agrément supérieur peut valoriser l'objet en fonction de certaines propriétés axiologiques qui lui appartiennent pour autant que celles-ci soient fondées sur ses propriétés chosiques. Pour que la valorisation transcendante de l'objet se réalise, la donation de ses propriétés axiologiques doit précéder *de droit* l'agrément motivé par elles. C'est ainsi qu'on trouve agréable une fleur en fonction de sa belle forme :

La valorisation se rapporte en première ligne à P, à la propriété de S. (Il se peut que je prenne agrément à l'objet et que je ne remarque pas ce qui est agréable relativement à l'objet. Mais il est nécessaire que je trouve agréable *quelque chose relativement à l'objet*, dans le meilleur des cas tout ce que je trouve relativement à l'objet est agréable. Ça ne change rien.) Et je trouve agréable S dans la mesure où il est P<sup>568</sup>.

Par contre, il est aussi possible de trouver agréable un objet en fonction de sa relation à un autre objet ou à une autre personne dont l'antécédence à l'objet est *temporelle*. On valorise, par exemple, à ce moment une fleur pour la simple raison qu'une personne qu'on aime l'a portée autrefois à ses cheveux<sup>569</sup>. Il est question ici d'une *Wertableitung* parce que la fleur n'a qu'une « valeur dérivée », tributaire de la « valeur originaire » de la personne qu'on aime<sup>570</sup>. Par ailleurs, lorsqu'il s'agit de valoriser une personne au lieu d'un objet, on est en mesure de la trouver agréable non seulement en vertu de ses propriétés axiologiques, mais aussi en vertu de la personne elle-même entendue comme une « valeur en soi. »

Quant à la valorisation immanente, il faut d'abord constater qu'un agrément inférieur dirigé vers les données des sens proximaux (du goût, de l'odorat et du toucher) se sépare de celui dirigé vers les données des sens distaux (de la vue et de l'ouïe). La valorisation immanente qui se tourne réflexivement vers des données des sens proximaux n'est capable de se rapporter qu'*indirectement* à la valorisation transcendante d'un objet auquel peuvent s'associer ces données. Dans un premier

---

<sup>567</sup> E. Husserl, Ms. A VI 3/73b.

<sup>568</sup> E. Husserl, Ms. A VI 6/20a (Nous traduisons).

<sup>569</sup> E. Husserl, Ms. A VI 7/13b. Cf. E. Husserl, Ms. A VI 12 II/134b.

<sup>570</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/67a.

temps, les propriétés axiologiques qui se manifestent directement lorsqu'on trouve agréables les données en question ne nécessitent pas la priorité de la saisie d'un objet transcendant pourvu de valeur. C'est uniquement dans un deuxième temps qu'à un objet peut être conférée une valeur en fonction de sa relation indirecte avec ces données. Par exemple, on est en état de valoriser une odeur sans avoir aucune idée sur la source de cette odeur. Il se peut qu'au cas où une odeur est estimée bonne, et on ne sait pas encore à quel objet elle appartient, la donnée sensorielle, avec son caractère axiologique, incite à une recherche de l'objet odorant, et que cette recherche finisse par le trouver. Mais le point essentiel ici c'est que rien n'exige qu'on découvre toujours un tel objet auquel se connecte l'odeur. À l'inverse, la valorisation dirigée vers des données des sens distaux présuppose par principe la perception directe d'objet. Ainsi, la couleur d'une robe paraît admirable à la seule condition qu'elle soit d'entrée de jeu donnée comme une qualité visible de cette robe. On a donc des raisons de croire que la valorisation d'une couleur ou d'un son s'installe déjà dans une expérience cognitivement structurée, ce qui l'approche plutôt d'un agrément supérieur. Dans cette perspective, la « valeur » accordée aux couleurs et aux sons ne semble pas être véritablement le corrélat d'une valorisation immanente<sup>571</sup>. De là, il s'ensuit aussi qu'entre la valeur d'une œuvre d'art et la valeur d'une couleur ou d'un son il n'y a qu'une différence de degré. En raison de cette ambivalence, il vaut mieux se contenter des données des sens proximaux, lorsqu'on examine la valorisation immanente<sup>572</sup>.

Prenons le cas de « l'agrément pris à un plat ». À vrai dire, c'est une expression abrégée pour une valorisation qui vise la « bonne » saveur du plat, tant, bien sûr, que le plat est éprouvé comme quelque chose d'agréable en vertu de la qualité plaisante de sa saveur. On voit *en premier lieu* que le plaisir sensoriel y fonde une valorisation immanente qu'est un agrément inférieur pris à la saveur, sur lequel peut *en deuxième lieu* s'édifier à travers l'aperception affective un agrément supérieur pris au plat. Si la sensation du plaisir change, la saveur change aussi, et à cause de ce changement, les

---

<sup>571</sup> On pourrait se demander si cette valeur accordée aux sons et aux couleurs est une « valeur sensorielle » ou une « valeur esthétique ». Pour Husserl valeur sensorielle est, tout comme valeur esthétique, une espèce de « valeur non-éthique ». Pourtant, à la différence de la valeur sensorielle qui trouve son domaine d'application dans la sensibilité passive, on doit la valeur esthétique aux prestations cognitives de l'esprit. Cf. Hua XXXVII, Beilage 11, p. 338.

<sup>572</sup> Husserl semble ne pas prendre en compte cette ambivalence. Voir : E. Husserl, Ms. A VI 12 II/34b et E. Husserl, Ms. A VI 12 I/273b. Par exemple, on doit demander à Husserl quel sentiment sensoriel positif pourrait exciter la vision d'une couleur. Est-ce que c'est un plaisir d'œil (*Augenlust*) ? E. Husserl, Ms. A VI 7/29a. En quoi consisterait un tel plaisir d'œil ? Est-il de nature corporelle ? Si tel est le cas, n'est-ce pas mieux de le rapporter au sens de toucher ? S'il n'est pas en vérité une sensation localisée, mais plutôt un acte émotif dirigé vers la beauté de la chose colorée, on doit éviter de l'appeler « plaisir ».

deux types de valorisation peuvent subir une modification<sup>573</sup>. D'après Husserl, bien que l'unité affective « plaisir » rattachée à la saveur en tant que contenu sensoriel puisse ainsi fonder un agrément, l'intensité du plaisir se distingue de la vivacité de la joie résultant de l'agrément qui se sert de ce plaisir comme soubassement matériel<sup>574</sup>. Par cet acte d'agrément que Husserl qualifie « du plus simple » on effectue une conversion attentionnelle vers la « bonne » saveur du plat et, par ce biais, vers le plat « agréable »<sup>575</sup>. L'adjectif « agréable » désigne ici un terme « déterminable » au sens où il est en attente d'être déterminé dans l'expérience concrète de manger un plat en prenant la forme de l'adjectif « délicieux ». Autrement dit, « délicieux » exprime un prédicat axiologique correspondant à une « détermination affective » (*Gefühlsbestimmtheit*) par laquelle on éprouve la valeur de la saveur. « Délicieux » est donc une spécification du terme général « agréable ». Le fait que la saveur du plat excite un plaisir et que ce plaisir devienne une détermination affective qui lui revient jette les bases d'une valorisation positive (d'un acte d'agrément)<sup>576</sup>. Pourtant, même si ce plat est considéré comme agréable en raison de sa saveur plaisante, la portée de la valorisation s'étend beaucoup plus loin que le plaisir effectif excité par la saveur du plat. On est donc en mesure de valoriser le plat sans le manger. Ce qui rend possible cet acte évaluatif vide, ce sont nos connaissances acquises par les expériences antérieures. On regarde le plat, et estime sa valeur sensible, parce qu'on sait d'avance qu'il a une aptitude à exciter un plaisir quand on le mange<sup>577</sup>. Alors, bien que ce ne soit rien d'autre que le plaisir sensoriel qui fonde ici la valorisation, on n'a pas à ressentir ce plaisir pour qu'on puisse trouver agréable le plat.

On voit ainsi comment on se sert des sensations affectives pour fonder la valorisation immanente des contenus sensoriels. Il doit être également clair qu'une telle valorisation immanente peut motiver la valorisation transcendante d'un objet au cas où ces contenus sensoriels sont appréhendés comme les propriétés chosiques de celui-ci. Toutefois, il ne faut pas confondre la « motivation » avec la « justification ». *Que le plaisir sensoriel fonde la valorisation immanente qui vise la « bonne » saveur du plat, ne signifie nullement que la sensation affective positive est ici cet élément principal de la conscience évaluative qui est chargé de justifier la valorisation positive*

---

<sup>573</sup> E. Husserl, Ms. A VI 3/72b.

<sup>574</sup> E. Husserl, Ms. M III 3 II 1/115a.

<sup>575</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 II/10b.

<sup>576</sup> E. Husserl, Ms. A VI 7/29a.

<sup>577</sup> E. Husserl, Ms. A VI 7/30b.

de la saveur. Comme on le verra plus tard, les contenus hylétiques, qu'ils soient affectifs ou non affectifs, ne peuvent jamais tout seuls jouer le rôle « justificateur » dans une donation intuitive quelconque. Il est indéniable qu'ils entrent comme composant indéfectible dans l'expérience de l'évidence. Mais il convient de souligner que l'accomplissement de la justification est dévolu *au domaine des actes*, puisque pour Husserl l'évidence ne peut se faire jour que lorsqu'un acte vide est rempli par un acte intuitif. Le même vaut pour la valorisation. Elle doit être remplie dans une expérience affective qui a certes ses composants hylétiques. Cependant, il faut que ce remplissement prenne la forme d'un acte émotif intuitif auquel Husserl donne le nom de « jouissance » (*Genuss*). Nous y reviendrons plus tard.

On éprouve au quotidien chaque émotion avec une *épaisseur* qui varie de circonstance en circonstance. Il est vrai que dans le cadre de l'intentionnalité émotive, la valorisation occupe une place centrale. Mais malgré sa centralité, l'agrément, pris isolément, reste *fin*<sup>578</sup>. Une émotion au sens habituel saurait être analysée en un acte émotif fin qui réside dans le noyau, et en une détermination plus loin de celui-ci qui lui donne une épaisseur. L'agrément est ici le *Kerngefühl* autour duquel il y a un halo affectif susceptible de susciter ou non les sensations concomitantes alghédoniques. Vu de plus près, il s'avère que la relation entre l'acte émotif fin et sa détermination épaisse ne doit pas être conçue temporellement. La valorisation est ici un « sentiment antécédent » (*Grundgefühl*) qui donne lieu à un « sentiment consécutif » (*Folgegefühl*) dont on dit qu'il a sa « source » dans rien d'autre que cette valorisation. Toutefois, il est empiriquement possible d'éprouver une valorisation avec une telle finesse qu'il nous paraît difficile de détecter la moindre présence d'une expansion affective. Comme on le verra plus loin, ce sentiment consécutif qui donne de l'épaisseur à la valorisation est appelée par Husserl « l'affect » (*Affekt*) dont les deux espèces principales sont la « joie » (*Freude*) et la « tristesse » (*Trauer*). Par exemple, lorsque je vois et valorise une œuvre d'art, sa beauté s'impose à moi dans un agrément esthétique et en conséquence, je me réjouis de cette œuvre d'art<sup>579</sup>. À en croire Husserl,

---

<sup>578</sup> Si nous retenons que l'épaisseur de l'émotion est corrélée à celle de l'attribut axiologique de l'objet qui est fondé sur certains des attributs non axiologiques du même objet, cette corrélation nous conduirait à penser que la finesse d'un agrément tient forcément à un attribut axiologique fin. Toutefois, cette ligne de pensée nous semble problématique. Car une valeur dont la place à l'échelle axiologique est en haut pourrait en fait être visée par un acte d'agrément fin, alors que, selon cette vue, il exige une émotion épaisse. L'intention évaluative peut bel et bien viser à vide la signification axiologique, sans auto-donation de la valeur. Qui plus est, il n'est pas toujours nécessaire d'éprouver une émotion épaisse lorsque les attributs non axiologiques fondateurs de valeur sont plus richement données.

<sup>579</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/129b.

même si l'agrément peut être la source d'une joie plus ou moins vive et entrelacée avec lui, en ce sens qu'il l'excite du même coup en lui fournissant un motif à travers l'aperception axiologique, il faut séparer l'agrément de la joie<sup>580</sup>. La valorisation d'un objet comme bon/beau fonde *de droit* une joie légitime, alors qu'il n'est pas nécessaire que la joie soit *de fait* présente<sup>581</sup>. C'est-à-dire que rien ne nous empêche d'effectuer un acte évaluatif privé de *vivacité* que seul un affect peut procurer<sup>582</sup>. Ce point est essentiel à la thèse de Husserl selon laquelle la valorisation ne s'identifie pas à l'affect :

Ne pouvons-nous pas « rester froids », maussades, incapables de jouir ? Ne se peut-il pas que nous ayons de l'appréciation et en ce sens de l'agrément, sans être le moins du monde excités, sans nous réjouir, sans jouir ? Ainsi, par exemple, dans le cas de la valorisation esthétique : fatigué par le voyage, je me rends à la galerie de peinture, je vois beaucoup de belles choses, des œuvres d'art sublimes et pleines d'attrait, j'appréhende leur beauté, je la contemple esthétiquement. Mais la « jouissance » véritable est réduite, je n'atteins pas un état de ravissement heureux, un courant de joie, comme lorsque je suis frais corporellement et spirituellement. Il y a certes une sorte d'excitation, mais elle n'arrive pas à se développer. [...] Je reste froid, cela voudrait dire : la température des sentiments se maintient à un niveau inférieur. Mais l'agrément est et demeure l'agrément, et le désagrément désagrément<sup>583</sup>.

Comme il en ressort du passage cité, le manque d'excitation n'influence pas la valeur d'œuvre d'art qu'on « perçoit » par l'appréciation. Peu importe que l'agrément esthétique s'opère sur un mode calme ou agité, le grade axiologique de l'objet demeure identique. Bien sûr que cette aperception axiologique de l'œuvre d'art en tant que belle est dépendante de l'aperception empirique de celle-ci. Pour cette raison, on pourrait dire que la propriété axiologique (la beauté) de l'œuvre d'art est fondée sur et *en partie* justifiée par les propriétés chosiques de l'objet. Vu que la justification partielle d'un prédicat axiologique par un prédicat non axiologique est vulnérable à de nouvelles corrections, une réélaboration de la conformité de la valorisation à l'objet valorisé est toujours possible. Or la justification au sens phénoménologique tient non seulement à

---

<sup>580</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/91a, 127a et 128a (trad. fr. p. 234) : « ...effectivement l'acte de l'agrément est à regarder comme source d'un affect [...] Je passe d'actes de l'agrément à de nouveaux et encore de nouveaux actes de l'agrément. [...] j'atteins une plus grande excitation, la joie devient de plus en plus grande... » (Traduction légèrement modifiée).

<sup>581</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/230b.

<sup>582</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/72a.

<sup>583</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/128b-129a (trad. fr. p. 235) (Traduction légèrement modifiée). Cf. E. Husserl, Ms. A VI 30/170a et 170b. Voir aussi : E. Husserl, MS. A VI 12 II/95a (trad. fr. p. 213) : « J'ai quelque chose de beau sous les yeux. Je peux le voir et le trouver beau sans en éprouver de la joie, sans ressentir de l'excitation, sans être ravi, sans éprouver de la jouissance, sans m'y abandonner, etc. [...] Mais je n'ai pas simplement la perception de l'objet, j'ai aussi la « valorisation », pour autant que j'exerce une aperception axiologique ».

la perception axiologique et à l'harmonie de la valeur « perçue » avec l'objet, mais aussi à la donation intuitive de cette valeur par le truchement d'un affect. Plus l'agrément vide est intuitivement rempli, plus la température de la joie s'augmente. Mais dans quel sens faut-il comprendre ladite augmentation de la température ? Est-ce que cela se réfère à l'intensification de la valence propre aux excitations alghédoniques, au renforcement de la qualité ressentie des sentiments sensoriels ? La réponse est non. Car le degré de la température de l'affect marque exclusivement sa *profondeur*. Le trait caractéristique de la vivacité d'une joie n'est donc pas à trouver dans l'intensité des sensations affectives co-excitées avec elle. La joie peut être très *profonde* sans que l'accompagne une excitation sensorielle qui, une fois rattachée à la joie, la transformerait en un sentiment « bruyant » et corporellement localisé<sup>584</sup>.

#### 4.5. Affect : joie et tristesse.

Un affect a deux aspects opposés qui sont pourtant complémentaires. Selon le premier, l'affect est qualifié de passif et entendu comme un *état*, selon le deuxième il est actif, parce que saisi comme un *acte*. Notre interprétation relative à l'affect tel qu'il est conçu par Husserl diverge de l'usage original husserlien du même terme en ce que Husserl lui-même a tendance à rabattre l'affect sur un état passif de l'esprit et à laisser sans nom générique l'acte de joie/tristesse, tandis que nous préférons distinguer « l'affect comme état » de « l'affect comme acte ». Même s'il est tout à fait raisonnable de donner le privilège et la priorité à une conception passive de l'affect, il faut néanmoins garder à l'esprit que cet état passif de l'affectivité sert de condition de possibilité pour un rapport (*Beziehung*) intentionnel *sui generis* qui doit être, à notre sens, également appelé « affect ». S'agissant du mot « affect », Husserl dit qu'il renvoie à l'excitation supplémentaire, au surcroît affectif survenant au moment où l'on prend un agrément ou désagrément à quelque chose. En d'autres termes, pour Husserl, le mot « affect » renvoie au « fait d'être tiré vers le haut, vers les "crêtes" d'un sentiment orageux » (*das Emporgetragenwerden zu 'Wellengipfeln' stürmischen Gefühls*)<sup>585</sup>. Dans le cas de l'affect comme acte, une nouvelle intentionnalité émotive tire son origine de cette excitation qu'est l'état affectif. L'affect comme état, quant à lui, il est, on l'a vu, fondé sur la valorisation de l'objet perçu/remémoré/imaginé ou de

<sup>584</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/130a et 130b.

<sup>585</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/128a.

l'état de choses jugé. Par exemple, une valorisation positive peut fonder un état joyeux en tant qu'excitation qui, à son tour, rend possible une conception de la joie en tant que rapport intentionnel à l'objet valorisé. Il va sans dire que l'intentionnalité de la valorisation est différente de celle de la joie comme acte (de la joie comme réaction émotive). La dernière appartient aux actes qui réagissent aux valeurs, la première aux actes qui sont dirigés vers des valeurs. Comme le dit Husserl ;

La joie elle-même est le sentiment fondé ou motivé à travers la conscience qui saisit et perçoit les valeurs. [...] N'est-il pas manifeste que l'intentionnalité de la joie elle-même est une autre que celle de la perception axiologique [*Wertnehmen*] qui se trouve à son fondement<sup>586</sup> ?

En effet, la distinction entre la joie comme état et la joie comme acte est difficile à thématiser, puisque l'intentionnalité des états émotifs et celle des réactions émotives s'interpénètrent la plupart du temps. Comme l'indique Husserl, même si la joie est passive, « d'une certaine manière, je me sens cependant actif dans la joie, je réagis »<sup>587</sup>. Mais notons que *l'intentionnalité de l'état émotif ne se découvre que par l'entremise d'une réflexion sur l'excitation excédentaire, alors que celle de la réaction émotive consiste en une prise de position affective, en une attitude active*. C'est-à-dire qu'au plan préreflexif, un état émotif est ressenti presque comme un état mental « non intentionnel » dérivé d'une intention évaluative antérieure. On n'est donc en droit de dire qu'on réagit intentionnellement à une valeur positive que dans la mesure où un objet est positivement valorisé dans une perception axiologique et ceci excite un état passif de la joie qu'on met, grâce à la réflexion, en rapport avec l'objet valorisé. Dans ce rapport, l'objet pourvu de valeur apparaît comme la source de la joie :

... l'excitation joyeuse affectée n'est pas une conscience dirigée vers l'objet de valeur excitant. Elle est rapport à cet objet en tant qu'excitant, en tant que motivée. Elle procède d'un objet agréable, mais elle-même ne se dirige pas vers l'objet qui l'a excitée<sup>588</sup>.

Cependant, il faut avouer que cette excitation passive de joie qu'on vit « sans se tourner vers ce dont on se réjouit » donne lieu à une prise de position joyeuse dans

---

<sup>586</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/132a et 132b (trad. fr. p. 243). Voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 8/49a (trad. fr. p. 226) : « Si l'on entend par joie l'affect, l'excitation joyeuse qui jaillit de l'objet de valeur en tant que tel, alors l'intentionnalité de cet affect est à l'évidence différente de celle de l'appréciation [*Werthaltens*] ».

<sup>587</sup> Hua XXXVIII, Beilage 2, §6, p. 181 (trad. fr. p. 138).

<sup>588</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8/49a (trad. fr. p. 226).

laquelle on réagit activement à l'objet pourvu de valeur<sup>589</sup>. La joie réactive contient une intention, une visée de la joie qui « soit se “remplit” en tant que joie légitime soit se révèle non juste et s'annule quant à sa valeur... »<sup>590</sup>. L'intentionnalité de l'état émotif qu'on découvre à l'aide de réflexion n'est pas identique à celle de cette réaction émotive.

Toutefois, malgré tout ce qui vient d'être dit, il est vain de contester le fait que dans l'expérience concrète on éprouve généralement des émotions « épaisses » qui portent directement sur des objets, des personnes et des événements. C'est une vérité inébranlable que dans l'attitude naturelle chaque émotion nous est accessible de première personne sous la forme d'une unité intentionnelle qui est à propos de quelque chose : « lorsque je suis furieux et en colère et que je regarde en direction de celui qui a provoqué la colère (par exemple, de l'homme qui m'a énervé), il apparaît comme l'objet intentionnel de l'affect »<sup>591</sup>. Il semble que cette description de l'expérience directe ne requière pas l'intervention d'une réflexion pour qu'on puisse considérer l'état émotif comme un phénomène intentionnel. Mais rappelons que dans ce contexte la colère n'est pas seulement le nom de la seule couche « excitation », elle dénote plutôt le « sentiment global » ayant ses différentes couches. En ce sens, l'extension par Husserl du sens du terme « affect » jusqu'à inclure le sentiment global qui renferme multiples sortes de sentiments aux différentes couches de la vie affective rend ses analyses équivoques<sup>592</sup>. Pour éviter ce problème, il vaut mieux utiliser tout simplement le terme « émotion » pour désigner le sentiment global.

---

<sup>589</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/126a. La prise de position joyeuse est une réaction émotive (un affect comme acte) à laquelle Husserl donne le nom « inclination amoureuse » ou « orientation de l'amour ». Cf. E. Husserl, Ms. A VI 12 II/132b (trad. fr. p. 244) : « Elle [*scil.* l'orientation de l'amour] consiste dans le fait que la conversion attentionnelle évaluative excite de la joie et un faisceau de rayons de cette joie se dirigent sur les côtés et les parties de l'existence de l'objet concernés par la valorisation ». Notre interprétation peut être contestée en disant que Husserl défend souvent une opinion contraire. Par exemple voir : E. Husserl, Ms. A VI 12 II/132a (trad. fr. p. 243) : « La joie n'a pas de modes de la prise de position et n'en est pas une. Elle est un état excité à travers certaines aperceptions et prises de position. Par conséquent, le *type d'intentionnalité* consiste ici dans le fait que la valeur 'apparaissante' ou consciente est le foyer de rayonnement [*Ausstrahlungspunkt*] d'une excitation... ». Mais il est facile de remarquer que Husserl se limite ici à la joie comme état et laisse de côté la joie comme acte.

<sup>590</sup> Hua XXVIII, §12d, p. 344 (trad. fr. p. 436).

<sup>591</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/91b.

<sup>592</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/92a-92b (trad. fr. p. 229-230) : « ...ce flot global est une unité, possède son caractère affectif unitaire [...], et tous ces sentiments ne sont pas séparés de ceux qui possèdent leur direction particulière vers l'objet et qui forment le noyau d'un sentiment global, d'un affect. [...] si nous vivons dans l'affect, il est dirigé intentionnellement vers l'objet en tant qu'affect global, le noyau se dirige spécialement vers lui, mais la diffusion affective n'est pas séparée du noyau ni de l'intentionnalité dirigée vers ce dernier. [...] L'affect est une unité de sentiments multiples ».

Regardons à présent de plus près ce que signifie la distinction entre « acte » (*Akt*) et « état » (*Zustand*) chez Husserl. Lorsque l'acte de viser émotif intentionnel perd son caractère d'actualité, la conscience de cet acte émotif est retenue dans une modification temporelle qui fait que l'excitation (ou la prise de position affective) tributaire de l'intention affective perdure sous la forme d'un état. « Parallèlement se produit un obscurcissement ». La direction vers des objectités axiologiques est là, mais sans « clarté et distinction »<sup>593</sup>. S'il est essentiel à tout acte de viser quelque chose, un état se caractérise en revanche par l'absence de cette visée. Dans un état affectif, on est donc obscurément conscient d'une modification maintenue d'un acte émotif en l'absence d'une direction intentionnelle explicite, ce qui rend possible en retour le passage de l'état à l'acte : « Tout vécu d'acte de viser peut se modifier en un simple état. Tout état de conscience peut devenir acte »<sup>594</sup>. C'est pourquoi Husserl à la fois affirme et infirme la directionnalité des états. Dans un état affectif, nous ne sommes pas dirigés vers quelque chose, et pourtant, une direction implicite est là :

Il me semble que l'on doit distinguer les actes *psychiques* et les *états*. Les actes psychiques se caractérisent par le fait qu'ils possèdent un contenu *intentionnel* [...] En revanche, la joie et la tristesse dans toutes leurs formes sont des états. Nous ne sommes pas dirigés vers quelque chose, ces états n'ont pas pour objectif de pouvoir se rapporter à des objets, quels qu'ils soient. Mais le rapport est d'un autre ordre<sup>595</sup>.

Ce rapport est néanmoins « intentionnel » :

Toute joie se porte sur quelque chose qui réjouit, qui fonde la joie et vers quoi elle se dirige : il en va de même pour chaque tristesse que l'on éprouve...<sup>596</sup>

On voit que Husserl rejoint Stumpf par la distinction entre les actes émotifs et les réactions émotives. Tout comme Stumpf, il pense que certains « affects » sont à compter parmi les réactions émotives. Chaque émotion qu'on éprouve dans la vie de tous les jours peut être généralement considérée comme composée d'un acte émotif et d'une réaction à ce qui est axiologiquement donné par cet acte émotif : 1- l'acte émotif correspond ici au niveau de la valorisation, de l'aperception axiologique, ou de la

---

<sup>593</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/127a.

<sup>594</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/90a.

<sup>595</sup> Hua XXXVIII, Beilage 2, §6, p. 179 (trad. fr. p. 136). Voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 8/49a (trad. fr. p. 226) : « ...L'excitation joyeuse affectée n'est pas une conscience dirigée vers l'objet de valeur excitant. Elle est rapport à cet objet en tant qu'excitant, en tant que motivée. Elle procède d'un objet agréable, mais elle-même ne se dirige pas vers l'objet qui l'a excitée ».

<sup>596</sup> Hua XXXVIII, Beilage 2, §4, p. 175-176 (trad. fr. p. 132).

perception axiologique ; 2- la réaction émotive, quant à elle, correspond au niveau de l'affect comme acte, de la prise de position affective, ou de l'acte attitudinal de l'amour/la haine<sup>597</sup>. Mais au contraire de Stumpf, Husserl pense que les réactions émotives n'épuisent pas toute la portée de l'affect, parce que par l'affect on entend d'abord et surtout un état passif.

S'il est vrai que toute réaction émotive est par principe enracinée dans un état émotif, il est aussi vrai que tout état émotif est fondé sur une valorisation. Alors, lorsque j'éprouve une joie/tristesse à propos de quelque chose, cela revient à dire que la chose est d'abord axiologiquement « perçue » comme pourvue de valeur positive/négative. Ensuite, la valeur perçue excite en moi un état émotif dont provient, enfin, une réaction émotive à l'égard de l'objet pourvu de valeur. D'un côté, la valorisation est *un acte spontané qui rayonne à partir du moi vers l'objet*, et qui a pour base une aperception affective, avec laquelle elle forme une unité perceptive de nature axiologique. La valorisation présuppose donc la réceptivité affective et comporte une prétention axiologique. De l'autre côté, en ce qui concerne l'affect, « être excité par objet » signifie qu'il s'agit là d'*un autre type de rayonnement qui se dirige à partir de l'objet vers le moi*<sup>598</sup>. Bien que l'affect excité par l'objet soit « en moi » (*bei mir*), et ce de telle manière que je m'y trouve dans un état tout à fait passif, il détient un « rapport » (*Beziehung*) à l'objet qui l'excite :

Une chose déclenche en moi la tristesse, ou bien me transporte de joie, mais ne provoque pas l'affirmation ou la volonté. L'affirmation est dirigée vers l'état de choses, la volonté vers son but, et sans doute avant toute réflexion. Mais la joie n'est pas dirigée vers ce qui est réjouissant, elle remplit mon âme et ne se rapporte à ce qui est réjouissant que par la réflexion, en quoi ce dernier apparaît comme le fondement de la joie. L'objet réjouissant excite, avive la joie, la joie rayonne à partir de lui, mais je ne me tourne pas de façon active vers l'objet comme avec l'affirmation ou avec la volonté. Il ne s'agit pas d'une forme d'activité, mais d'un pâtre<sup>599</sup>.

Husserl retient que l'intentionnalité de la joie/tristesse en tant qu'état émotif est différente de celle de la réaction émotive qui en tire son origine<sup>600</sup>. La première est découverte par la réflexion sous l'aspect d'une intention qui rayonne à partir de l'objet vers le moi dans laquelle le moi ne se tourne jamais activement vers l'objet. La dernière

---

<sup>597</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/95.

<sup>598</sup> E. Husserl, Ms. AVI 12 II/88a.

<sup>599</sup> Hua XXXVIII, *op.cit.*, Beilage 2, §4, p. 175.

<sup>600</sup> E. Husserl, Ms. AVI 12 II/73a.

est une attitude affective qu'on adopte envers l'objet valorisé sans aucun besoin de réflexion. L'affect comme état est un pâtir dans lequel une valorisation et sa valence sont modifiées et temporellement maintenues<sup>601</sup>. C'est par là qu'on procède à une réaction affective<sup>602</sup>. Une bonne nouvelle me remplit de joie. Ou bien « je m'attriste de la mort d'une femme noble [...]. Qu'elle ne soit plus m'afflige, me remplit de tristesse »<sup>603</sup>. Des états émotifs nous « remplissent » d'une manière ou d'une autre<sup>604</sup>. Grâce à eux, quelque chose se tient là comme réjouissant ou attristant. Mais il n'appartient pas à l'essence de l'affect comme état que l'objet qui est source de l'excitation soit thématiquement conscient comme objet intentionné du sentiment<sup>605</sup>. La beauté d'une peinture pourrait me mettre dans un état de ravissement qui perdure temporellement même après avoir quitté l'exposition<sup>606</sup>. Cela illustre un affect positif qui s'appuie sur la perception axiologique de la beauté de la peinture. D'abord, la valeur esthétique de l'objet se détermine à titre de propriété axiologique qui lui appartient. La beauté de la peinture m'attire. Un acte d'agrément dirigé vers l'objet traverse sa beauté.<sup>607</sup> Ensuite, la perception axiologique donne naissance à un *surcroît* affectif chez moi, elle m'excite : *je suis profondément ravi de la beauté de la peinture*. La peinture m'apparaît comme *ravissante*. Par conséquent, sur le fondement de cette excitation, je réagis à la beauté ravissante de la peinture avec enthousiasme (*Begeisterung*)<sup>608</sup>. L'apparition de la peinture comme « ravissante » a une structure de *Lichtstrom*<sup>609</sup>. La beauté ravissante de la peinture rayonne une lumière sur la peinture en son entier. La direction de ce rayonnement est à rebours de celle de la valorisation sous-jacente. Le ravissement projette une lumière à partir de l'objet vers le moi, la beauté brille sur l'objet pourvu de valeur à titre de « lueur » (*Schimmer*), tandis que l'appréciation de la peinture (et aussi mon attitude enthousiaste envers elle) se dirige à partir du moi vers l'objet. Le surcroît affectif « éclaire » -prioritairement- l'objet

<sup>601</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/129b (trad. fr. p. 236) : « Une personnalité noble se tient devant moi, je 'sens sa valeur' dans une conscience de valeur. Je tombe dans une allégresse [*Freudigkeit*], un sentiment de bien-être me traverse et c'est le même qui se maintient encore lorsque la valorisation est terminée ».

<sup>602</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/130a (trad. fr. p. 240) : « Lorsque je me réjouis de l'homme qui m'est cher [...], il s'agit là d'un acte qui *se tourne vers lui sur le mode de joie*, de l'inclination amoureuse ».

<sup>603</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/71

<sup>604</sup> Cf. Hua XXXVIII, Beilage 2, §6, p. 179 (trad. fr. 136) : « [La joie] comble à présent mon âme qui se conduit de manière passive, non pas de manière active, sur le mode de la réception, non de la donation ».

<sup>605</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/68a et 133b.

<sup>606</sup> E. Husserl, Ms. A I 16/7a.

<sup>607</sup> E. Husserl, Ms. A I 16/7b.

<sup>608</sup> E. Husserl, Ms. M III 3 II 1/115b-116a.

<sup>609</sup> E. Husserl, Ms. A I 16/10a.

pourvu de valeur. Mais même si ce surcroît apparaît dès le départ comme une détermination affective, le sujet en fait l'expérience comme un « éclairage » sur l'objet qui incite chez lui une réaction émotive :

La chose réjouissante possède un « éclairage » qui émane à partir de la joie comme à partir d'une source de lumière. La chose pourvue de valeur excite de la joie, et la joie éclaire cette chose. Elle lui ajoute de la lumière, et en même temps elle est ce qui donne la lumière. Je peux examiner la lumière (l'éclairage, la lueur, l'éclat), je peux « voir » que la personne aimée est non seulement belle et estimable mais aussi « aimable ». Elle a l'air aimable, etc. Mais de cette manière je me tiens aussitôt dans le rapport entre ce qui est éclairé <illuminé> et ce qui éclaire<sup>610</sup>.

Cependant, pour autant que l'état de ravissement persiste même au moment où je suis retourné chez moi après l'exposition, l'éclairage cesse d'illuminer la source d'excitation, en l'occurrence la beauté « rayonnante » de la peinture et il se répand au-delà d'elle. Je ne suis plus dirigé sur la peinture, mais je continue à ressentir le ravissement qu'elle excite en moi. À tout moment de ce ravissement, je suis capable de réfléchir sur l'état émotif dans lequel je me trouve, ce qui me donne le moyen de reformuler cet affect en termes intentionnels puisque ce ravissement, bien qu'étant « en moi » de façon irréfléchie, peut être reconsidéré comme une lumière brillante qui se transpose sur les autres choses axiologiquement significatives dont je suis entouré. Comme tout acte émotif, la réaction émotive (la prise de position affective appelée « enthousiasme ») dont le motif réside dans la beauté ravissante de la peinture, peut, elle aussi, se transformer en un état émotif et par-là même faire partie de la lumière transposée sur de nouveaux objets en se prolongeant temporellement. Alors, l'éclairage commence, de par sa persistance, à accentuer en premier lieu la donation - dans la perception axiologique - des objets déjà pourvus de valeur en apparaissant sous les traits d'une lueur sur eux qui facilite le travail opéré par l'aperception axiologique. Je suis dirigé vers les propriétés axiologiques des choses, vers leur éclairage par le ravissement :

Si à un moment donné une réaction de joie est intervenue via un objet A saisi en tant que valeur, d'autres objets dotés de valeur auront tendance à me transporter aussi de joie, à exciter cette réaction de joie, et des objets dépourvus de valeur tendront à n'exciter aucune joie, etc.<sup>611</sup>.

---

<sup>610</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/132b (trad. fr. p. 244).

<sup>611</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/72a (trad. fr. p. 219).

Mais, finalement, dit Husserl, cette direction intentionnelle peut aller jusqu'à concerner tout ce qu'il y a dans le monde. Que mon état émotif recouvre le monde environnant atteste d'une altération affective. Depuis un tel état émotif *atmosphérique* se produit une « humeur » (*Stimmung*) dont nous parlerons plus tard avec plus de détails. Comme Husserl l'indique s'agissant du prolongement de l'état de joie qui puise son origine dans l'amour pour une personne (la réaction amoureuse à la personne valorisée excitant en moi une joie comme état)<sup>612</sup> :

Je me réjouis de la lumière qui est posée sur tout. Comme le monde est beau en tout ! Le monde en son entier reçoit de la lumière à partir de la personne aimée, etc. [...] Dans tout cela, la joie, l'état de joie, la félicité conserve sa direction intentionnelle au sens plus large, même si sa directionalité sur le mode de la visée fait défaut<sup>613</sup>.

On voit que dans le cas de l'affect de joie : 1- la lueur peut illuminer la source de la joie (l'objet pourvu de valeur qui motive l'excitation positive et auquel on réagit émotionnellement)<sup>614</sup>, 2- mais elle est capable d'éclairer aussi d'autres objets pourvus de valeur, 3- dans l'humeur joyeuse qui dérive de la joie excitée, l'état émotif se prolonge et s'étend jusqu'à ce que la lueur brille sur tous les objets dans le monde environnant, peu importe qu'ils possèdent ou non une valeur. Alors, soit la « lueur rosée » (*rosige Schimmer*) sur l'objet réjouissant appartient rationnellement à cet objet, sous la forme d'une « auréole fondée » comme c'est le cas pour 1, soit elle n'est qu'un « reflet emprunté » (*erborgten Abglanzes*) sur celui-ci comme c'est le cas pour 2 et 3<sup>615</sup>.

Il est bien connu que l'un des mérites de Husserl est de se débarrasser d'une conception relationnelle de l'intentionnalité d'après laquelle l'intentionnalité est une relation entre deux choses existantes. Lorsque je vois un arbre dans le jardin, il ne s'agit pas de deux choses séparées, mon expérience et l'objet, qui entrent par la suite dans une relation causale l'une avec l'autre. La seule chose qui existe c'est une expérience dont le trait caractéristique est d'intentionner un objet, que cet objet existe ou non. Comme l'indique Husserl :

---

<sup>612</sup> Notons au passage que pour Husserl l'attitude réactive qui est propre à l'affect de ravissement c'est « l'enthousiasme », tandis que celle propre à l'affect de joie est « l'amour ». E. Husserl, Ms. A VI 12 II/95a.

<sup>613</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/134b (trad. fr. p. 247).

<sup>614</sup> Dans le cas de la tristesse, elle laisse apparaître l'objet attristant dans une lumière sombre, elle l'assombrit. E. Husserl, Ms. A VI 12/132a-132b.

<sup>615</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/74b.

Il n'y a pas deux choses [...] qui soient présentes dans le vécu, nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel, qui se rapporte à lui ; il n'y a pas non plus là deux choses [...] mais c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet<sup>616</sup>.

Étant donné que tout vécu intentionnel représente dès le départ un objet, possède essentiellement une référence à un objet, il n'y a pas besoin de quelque chose de plus qui conférerait au vécu intentionnel son rapport à ce qui est intentionné<sup>617</sup>. Dans l'exemple de la perception de l'arbre dans le jardin, « le rapport à l'objet perçu ne signifie rien qui puisse être mis au jour dans l'acte perceptif lui-même »<sup>618</sup>. Car ce que nous percevons directement c'est l'arbre, et non le rapport de notre perception à l'arbre. Pour pouvoir thématiser le rapport implicite de la conscience représentationnelle à l'objet représenté, il faut exécuter une réflexion. Husserl souligne que le rapport intentionnel propre aux réactions émotives telles que la joie et la tristesse est totalement différent de celui à l'œuvre dans la perception. Dans les actes perceptifs, « nous ne trouvons pas une dualité : un quelque chose qui se rapporte, et un quelque chose à quoi il se rapporte »<sup>619</sup>. La raison en est que lorsqu'on effectue un acte de perception, on est d'emblée conscient de ce qui est objectal. Cependant, « dès que nous parlons de l'intention de la perception sur un objet, nous avons une indication d'un certain dépassement de la perception »<sup>620</sup>. La valorisation (l'agrément) partage cette structure avec la perception en ce sens que l'agrément est en soi directement la conscience de ce qui est agréable<sup>621</sup>. En revanche, en ce qui concerne les réactions émotives (par exemple, la joie et la tristesse), on est en présence d'une dualité entre la réaction et l'objet à quoi on réagit. Lorsque « je me réjouis qu'il fasse beau, [...] c'est précisément ce beau temps qui se tient devant moi dans une représentation en tant que le "au sujet de quoi" de la joie »<sup>622</sup>. La joie est ici entièrement distincte de l'objet auquel elle se rapporte, et n'en fait pas partie de la représentation objectivante<sup>623</sup>. Comme on l'a vu plus haut, toute réaction émotive présuppose une valorisation qui excite un affect, cette dernière étant sous-tendue en retour par un acte objectivant quelconque. On voit facilement que la joie/tristesse réactive résulte d'une

---

<sup>616</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §11, p. 386 (trad. fr. p. 175).

<sup>617</sup> Hua XXVIII, §12b, p. 335-336 (trad. fr. p. 426).

<sup>618</sup> *Ibid.*, §12b, p. 336 (trad. fr. p. 426-427).

<sup>619</sup> *Ibid.*, §12c, p. 338 (trad. fr. p. 429).

<sup>620</sup> *Ibid.*, §12d, p. 340-1 (trad. fr. p. 432).

<sup>621</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/233b.

<sup>622</sup> Hua XXVIII, §12b, p. 336 (trad. fr. p. 426-427).

<sup>623</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/41b-42a.

« complication composée » de la conscience<sup>624</sup>. Bien qu'on ait raison de dire que la joie/tristesse se dirige vers une objectivité, avec elle ne se constitue aucune objectivité<sup>625</sup>. Le rapport entre la réaction émotive et ce à quoi on réagit est en quelque sorte indirect, et ce, même si on éprouve dans l'attitude naturelle chaque réaction émotive comme une prise de position affective directe envers l'objet concerné.

Une répartition à l'intérieur de la sphère affective peut se faire à partir de la structure que porte l'objectivation sous-jacente. Les émotions peuvent être regroupées selon qu'elles ont à leur base un acte intuitif sur les modes de perception, de remémoration et d'imagination ou un acte judiciaire. Autrement dit, le verbe désignant une émotion peut être suivi ou bien d'un complément nominal ou bien d'un complément propositionnel. Pour ce qui est des actes judiciaires, il est évident que les émotions qui les ont pour base ne sont pas propositionnellement structurées. Car les parties d'un jugement et celles de l'émotion qui a ce jugement pour base ne sont pas les mêmes<sup>626</sup>. Le jugement qui objective un état de choses est essentiellement différent de l'émotion qui valorise un état de choses<sup>627</sup>. Pourtant, le jugement et l'émotion entretiennent une relation intime en ce que l'émotion se rapporte à la valeur d'un état de choses qui se révèle dans le jugement. La distinction entre le nominal et le propositionnel retient une importance bien particulière lorsque Husserl analyse les affects de joie et de tristesse. Il semble que dans ses analyses sur la joie/tristesse, Husserl privilégie la structure propositionnelle, quand bien même il accepte aussi la possibilité d'une joie/tristesse nominale. Dans la donation intuitive de l'objet réjouissant, une joie nominale peut s'annexer directement sur la représentation de l'objet valorisé. Le point de vue évaluatif se modifie selon que l'objet est estimé bon ou beau, parce que le « bien » est le corrélat d'une valorisation positive *existentielle*, alors que le « beau » est le corrélat d'une valorisation positive *non existentielle*. Une joie prise à un objet représenté, sans tenir compte si cet objet existe ou non, disons une joie actuelle excitée par l'apparence intuitive d'un objet purement imaginé est une « joie de représentation » (*Vorstellungsfreude*)<sup>628</sup>. L'objet imaginé détient une valeur *esthétique* en apparaissant comme beau et aucune position d'existence de l'objet n'est

---

<sup>624</sup> Hua XXVIII, §12c, p. 338 (trad. fr. p. 429).

<sup>625</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 II/66b.

<sup>626</sup> Hua XXVIII, §12b, p. 336 (trad. fr. p. 427).

<sup>627</sup> E. Husserl, Ms. A VI 27/15a.

<sup>628</sup> E. Husserl, Ms. A VI 3/74a.

ici en jeu. Si le beau existe effectivement, il se transforme en un bien. Pareillement, si un non beau existe effectivement, il devient un mal<sup>629</sup>.

Une des conclusions à tirer de la distinction husserlienne entre « valeurs d'être » (*Seinswerte*) et « valeurs de beauté » (*Schönheitswerte*) est que la plupart de nos valorisations présuppose une position d'existence. À cette position d'existence correspond soit un objet simple soit un état de choses. Aux yeux de Husserl, beaucoup de joies/tristesses qu'on éprouve impliquent une telle position d'existence. Ainsi, « le tenir-pour-réjouissant se règle sur la croyance en l'être et l'inclut en soi d'une certaine façon »<sup>630</sup>. Et il en va de même pour la tristesse :

Lorsque je m'attriste de la perte de mon ami, il s'agit là d'un acte de non-joie à propos de cette perte ; quelque chose qui était là en tant que valeur, n'est plus [...]. La non-joie dirigée contre ce non-être est l'acte de la tristesse<sup>631</sup>.

Enfin, d'après Husserl on peut parler de la joie/tristesse de deux manières ; 1- De manière nominale : J'éprouve de la joie/tristesse sur la base de l'intuition de S et 2- de manière propositionnelle ; je suis joyeux/triste que S est P. Ces deux manières de la joie/tristesse peuvent impliquer ou non une croyance à l'existence de l'objet perçu (ou à la subsistance de l'état de choses jugé). Dans le cas où la croyance à l'existence/subsistance est mise hors circuit, la joie/tristesse est un sentiment *esthétique* au sens où elle est purement excitée par une représentation simple (*bloße Vorstellung*).

#### 4.6. Humeur

Comme on l'a vu dans la section précédente, une « réaction émotive » elle aussi peut être retenue dans la modification temporelle sous la forme d'un état émotif. Un tel affect a une tendance remarquable à se transformer en une disposition affective. En cela, les affects se distinguent des humeurs. Chaque fois qu'une disposition affective se réalise dans l'expérience, elle se manifeste comme une émotion épisodique avec un certain degré d'excitation<sup>632</sup>. Rappelons l'exemple qui est précédemment discuté dans

---

<sup>629</sup> Hua XXVIII, §10, p. 74-75 (trad. fr. p. 154).

<sup>630</sup> *Ibid.*, §18a, p. 127 (trad. fr. p. 214).

<sup>631</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/130a (trad. fr. p. 240).

<sup>632</sup> Cf. Hua XXXVIII, Beilage 2, §2b, p. 166 (trad. fr. p. 122) : « Il faudra distinguer entre ce qui est l'objet de l'acte dans l'instant et ce qui est l'objet de la disposition habituelle excitée, c'est-à-dire de l'*habitus* qui se manifeste dans des actes momentanés ».

le chapitre sur Carl Stumpf : une personne familière nous met régulièrement en colère pendant un long laps de temps. Par conséquent, nous sommes désormais disposés à éprouver de la colère chaque fois que nous voyons la personne en question dans notre entourage, même s'il n'existe plus aucune raison d'être en colère. Toutefois, dès que s'éloigne cette personne, notre colère s'évanouit. Si c'était une humeur (*Stimmung*), la colère resterait longtemps en nous faisant percevoir le monde d'une manière « colérique ». Mais, au contraire l'émotion épisodique qui manifeste une disposition affective dépend totalement de la perception (ou de la remémoration) de la personne qui excite la colère<sup>633</sup>. À la différence des humeurs, les dispositions portent sur une cible bien spécifique. Dans notre exemple, la disposition affective est donc réactivée en tant qu'émotion dirigée vers la personne nous agaçant habituellement. Pour cette raison, c'est à l'affect qu'il doit échoir de s'enliser dans le format d'une disposition habituelle.

Une humeur est un état émotif qui se distingue d'un acte émotif et d'un affect par sa durée plus longue et par son caractère englobant. Elle renvoie à la « vivacité égale » (*gleichmäßige Regsamkeit*) du sentiment<sup>634</sup>. Par exemple, « une bonne humeur fait tout apparaître sous une belle lumière, nous incline à voir partout quelque chose de réjouissant »<sup>635</sup>. Toutefois, à la différence d'une disposition affective, humeur est toujours effectivement consciente. Un affect, c'est-à-dire un état émotif de court terme, peut conserver son rapport objectal. Or, à une humeur fait défaut une direction définie vers un objet spécifique, ce qui le sépare aussi, bien évidemment, des actes émotifs et des dispositions affectives. Une phrase telle que « je suis en colère contre A » peut être lue de manière épisodique ou bien de manière dispositionnelle. Dans le premier cas, l'émotion est instantanément éprouvée ; dans le deuxième, elle est vécue comme actualisation d'un habitus. Les deux lectures de la phrase supposent à juste titre que la colère porte sur une cible spécifique (A). Cependant, il arrive parfois que l'habitus de l'affect déborde les limites d'une émotion intentionnelle dont la direction est bien définie. L'état émotif commence à perdre sa relation justificatrice avec la source de l'excitation et à se propager sur le monde entier en colorant toutes les choses qui nous environnent. Dans un tel état émotif perdurant et en expansion qui dérive de la colère ;

---

<sup>633</sup> Cf. E. Husserl, Ms. A I 16/11b : « Je me souviens d'une scène agaçante [*ärgerlichen*]. Je me représente la situation, la colère [*Ärger*] est 'de nouveau' éveillée en moi. Ce qui est agaçant se tient de nouveau devant moi en tant que laid, détestable etc. Je le vois » (Nous traduisons).

<sup>634</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/128a.

<sup>635</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/72a.

... le flux de la colère etc. fait frissonner notre âme, chaque vécu psychique possède alors une coloration déterminée, de même que les mêmes arbres ont un aspect différent à la lumière du soleil et du ciel clair ou lorsqu'il y a orage. [...] Les actes sont les mêmes, de même que, dans un paysage, les arbres sont des arbres, simplement colorés différemment, éclairés différemment<sup>636</sup>.

Rappelons que la coloration affective des objets perçus n'est pas une opération qui revient exclusivement à de tels états perdurants. Toute aperception affective colore d'une manière ou d'une autre l'objet d'expérience en faisant apparaître un « caractère de sentiment » qui lui appartient. Ce qui distingue la coloration affective propre à de tels états émotifs c'est le fait qu'ils manquent d'un « rapport à des objets déterminés » :

Je suis transporté dans un état qui peut durer sans que, pour autant, l'objet dure. Et il semble y avoir des états de cette classe qui ne peuvent pas se rapporter à des objets déterminés et n'y ont pas été rapportés à l'origine<sup>637</sup>.

Dans ses écrits sur l'attention, Husserl semble assimiler humeur à une disposition affective. Mais nous avons des raisons de remettre en question cette équivalence entre « humeur » et « disposition affective ». Premièrement, parce que, dans ses manuscrits plus tardifs, il n'y a aucune indication qui plaide en faveur de cette équivalence. Deuxièmement, parce qu'une analyse approfondie de notre expérience des humeurs s'avère réfractaire à une approche dispositionnaliste. Donc, il nous semble que Husserl a commis une erreur descriptive lorsqu'il a employé le terme malencontreux de « disposition » pour désigner des humeurs. Cependant, nous insistons sur le fait que les exemples donnés dans ces écrits conservent leur validité en dehors du cadre d'une approche dispositionnaliste. Dans notre interprétation de Husserl, nous prenons soin de distinguer l'humeur de la disposition affective. Regardons de plus près un exemple de Husserl :

Un service religieux remarquable nous transporte dans une humeur solennelle et sacrée, qui ne disparaît pas immédiatement dès que celui-ci prend fin. Nous quittons l'église précisément avec ce sentiment sans avoir explicitement présent à l'esprit les pensées et intuitions qu'il a excitées. Il se peut que ce sentiment rétrospectif n'ait plus la plénitude du sentiment originel, mais il possède certainement le même caractère spécifique. Nous sommes dans une humeur sacrée, mais sans un contenu présent qui soit à son fondement. Si nous posons la question de savoir ce qui fonde cette humeur, ce vers quoi se dirige le sentiment, nous ne manquerons pas d'en revenir au service religieux<sup>638</sup>.

---

<sup>636</sup> Hua XXXVIII, Beilage 2, §2b, p. 166 (trad. fr. p. 122).

<sup>637</sup> *Ibid.*, Beilage 2, §4, p. 175-6 (trad. fr. p. 132).

<sup>638</sup> *Ibid.*, Beilage 2, §4, p. 176 (trad. fr. p. 132-133).

Si une telle humeur sacrée est qualifiée par Husserl de « dispositionnelle », que faut-il alors entendre ici par le terme de « disposition » ? Rappelons qu'une disposition affective se rattache, fût-ce souterrainement, à une cible spécifique. À première vue, ce critère semble être rempli, car la question concernant la source de l'humeur ne reste pas sans réponse. Pourtant, en vérité, ce n'est qu'une apparence. La cible spécifique d'une disposition affective est un objet déterminé vers lequel se dirige une émotion épisodique dont on a effectivement conscience. Alors, il n'y a aucune différence expérientielle entre une disposition affective éveillée et une émotion épisodique. En fin de compte, c'est au même titre que je prends conscience de ma colère dispositionnelle contre A et de ma colère épisodique contre A. En revanche, nous ne pouvons mettre en lumière le rapport de l'humeur sacrée à sa source (le service religieux) que par voie de réflexion, comme c'est toujours le cas pour tout état émotif. Abstraction faite de sa fonction aperceptive de coloration illuminant le monde dans son entièreté, une humeur étant par principe un état et pas un acte, elle est loin d'être associée directement à un objet déterminé ou à sa source légitimatrice. À la différence de l'affect, elle ne prend en aucun cas une forme de réaction. Une deuxième raison pour éviter de confondre des humeurs avec des dispositions affectives est la suivante : on nous dit souvent qu'une disposition affective reste « inconsciente », à moins qu'elle ne soit réveillée. Or, l'humeur est un état mental de part en part conscient, si obscur soit-il. Celui qui est dans un tel état mental pourrait être disposé à éprouver certaines émotions épisodiques plutôt que d'autres. Mais cela ne nécessite en aucun cas que l'humeur soit envisagée comme une disposition.

Pour Husserl, toute humeur est *motivée* en ce sens qu'il y a toujours une valorisation obscure (et une excitation subséquente) derrière elle, « même si l'humeur n'est pas un sentiment qui est dirigé vers l'objet de valeur »<sup>639</sup>. Alors, si et seulement si nous avons déjà traversé un affect que peut survenir une humeur<sup>640</sup>. Dans la mesure où c'est seulement à travers la modification des affects qu'on arrive à des humeurs, elles partagent avec des affects dont elles dérivent leur source objectale<sup>641</sup>. Mais dans certains cas de l'humeur, un état émotif de long terme ressort, il subsiste si longuement

---

<sup>639</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/72b.

<sup>640</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/71a.

<sup>641</sup> Si l'humeur dérive vraiment de l'affect, cela revient à dire qu'elle est indirectement reliée à un agrément (une valorisation). Comme Husserl l'indique à propos de l'humeur élevée après la jouissance d'un chef-d'œuvre ; « Ici encore, il faut distinguer d'une part l'agrément et la jouissance dans la conversion attentionnelle, et d'autre part l'humeur ou l'excitation qui persistent par la suite ». E. Husserl, Ms. A VI 12 II/129a-129b (trad. fr. p. 236).

que le sentiment ne se rapporte plus à la source d'excitation. L'état émotif se perpétue en totale absence de son objet. Nous le vivons sans que nous parvenions à faire apparaître le motif. « Nous sommes tristes et ne savons pas nous-mêmes pourquoi. Nous sommes gais sans raison particulière »<sup>642</sup>. D'après cela, on est en mesure de décrire l'engendrement et l'expansion graduelle d'une humeur, ainsi que Husserl tente de le faire ci-dessous :

Je m'irrite tout d'abord à propos du ralentissement permanent du cours de mes pensées au moment d'une investigation ; puis j'ai tendance à m'irriter également à propos d'autre chose : du ciel gris, du bruit des enfants dans la rue etc. L'un passe en l'autre et se confond avec l'autre. Et l'on finit par s'irriter et l'on ne sait tout d'abord pas pourquoi. L'humeur a pris possession de l'âme, de telle sorte qu'un sentiment durable domine...<sup>643</sup>

Prenons le cas de l'humeur de gaieté issue d'une joie précédant à propos de A. Au fur et à mesure de l'humeur gaie, l'accessibilité de cet « à propos de A » s'affaiblit progressivement jusqu'à ce qu'il tombe dans l'oubli. En outre, il se peut que, consécutivement, « plusieurs choses réjouissantes indépendantes l'une de l'autre » nous aient rendu gai, ce qui rend problématique la tentative de chercher un seul motif pour notre gaieté<sup>644</sup>. Dans ce cas, la raison pour laquelle nous sommes gais ne se cristallise pas dans une forme patente, elle demeure impénétrable. La disparition du rapport de l'humeur à A, ou à n'importe quelle source, pourrait laisser penser que la gaieté est dépourvue d'intentionnalité. Contrairement à cette impression illusoire, il faut souligner que le « rapport à la source » peut être souvent regagné par un travail archéologique de réflexion<sup>645</sup>. Mais peut-être vaudrait-il mieux rappeler aussi que ce « rapport-à » (*Beziehung-auf*) n'est pas la seule manière pour une humeur d'être intentionnelle. Car l'essentiel des humeurs est de colorer affectivement le monde :

Si je suis à présent de bonne humeur, cela peut vouloir dire : je remarque que je ne me réjouis pas seulement de telle ou telle chose déterminée, mais que je vis à un rythme joyeux : la joie appelle la joie. (De surcroît, la joie se transporte

---

<sup>642</sup> Hua XXXVIII, Beilage 2, §6, p. 180 (trad. fr. p. 137). Un tel sentiment durable, dit Husserl, « ne renvoie pas aux contenus présents et souvent pas non plus aux contenus passés. Nous nous réveillons parfois avec un sentiment négatif qui ne nous quitte pas, nous sommes tristes et ne savons pas pourquoi ». *Ibid.*, Beilage 2, §4, p. 177 (trad. fr. p. 133-134).

<sup>643</sup> *Ibid.*, Beilage 2, §4, p. 177 (trad. fr. p. 133-134).

<sup>644</sup> E. Husserl, Ms. A I 12 II/135a.

<sup>645</sup> Cf. E. Husserl, Ms. A VI 12 II/72b (trad. fr. p. 220) : « Il est certain que l'humeur est souvent ainsi faite que nous recherchons ses motifs, que nous pouvons noter à son propos qu'elle a des 'raisons', des raisons que nous pouvons exhumer de l'arrière-fond de la conscience ».

à tout l'entourage.) En cela, l'humeur conserve cependant toujours une « intentionnalité »<sup>646</sup>.

Husserl pense que l'intentionnalité « brouillée » des humeurs qui illuminent les objets en les colorant est toute autre que celle des affects et des actes émotifs<sup>647</sup>. Nous avons attiré plus haut l'attention sur le fait que la coloration affective soit accomplie par une aperception affective. Bien qu'il soit essentiel pour toute humeur de colorer le monde d'une certaine façon, une aperception affective qui n'a rien à voir avec une humeur peut également colorer un objet. Néanmoins, la coloration par une humeur a sa particularité : *dans le cas de l'humeur, le « caractère de sentiment » aperçu n'est pas « requis » par le contenu actuel de la conscience*. Ce caractère de sentiment se diffuse sur des objets et nous permet de leur attribuer une valeur. Mais cela nous conduit la plupart du temps à une erreur, parce que le sentiment n'a pas sa source dans la valeur des objets actuellement expérimentés, mais renvoie en arrière à une valorisation (et une excitation) antérieure. Comme Husserl le dit, « ces transferts de sentiment [*Gefühlsreflexe*] (la brillance d'emprunt) ne fondent aucune valeur, même pas des valeurs dérivées, ceux-ci seraient plutôt sources d'erreurs axiologiques »<sup>648</sup>. C'est pourquoi Husserl a besoin de faire le départ entre objet coloré par l'humeur et objet comme source d'excitation dont provient l'humeur :

À celui qui est triste, tout apparaît sous une lumière terne ; mais les objets qui apparaissent ainsi colorés ne sont pas les objets de la tristesse du moins pas de la tristesse primaire. Celui qui est triste sait bien à propos de quoi il est triste ; son sentiment est spécifiquement déterminé par cet objet. Les objets qu'il contemple à présent, il n'éprouve pas de tristesse à leur endroit, quoiqu'il soit à présent peut-être porté à remarquer également en eux ce qui est désagréable et, en général, ce qui est tel qu'il tend à nourrir sa tristesse<sup>649</sup>.

Une théorie qui confonde ces deux objets serait tentée injustement à retenir que lorsque nous sommes de mauvaise humeur, nous nous sentons tristes « de tout et de rien »<sup>650</sup>. Ce n'est pourtant pas le cas, parce que l'objet qui se trouve à la source de notre tristesse est nettement à distinguer du monde environnant sombrement coloré par la mauvaise humeur. Il est évident que le monde ainsi coloré n'est absolument pas la

---

<sup>646</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/72a (trad. fr. p. 219). Husserl y ajoute que l'humeur « est bien une unité affective qui donne une couleur à tout ce qui apparaît, mais une couleur homogène, une lueur harmonieuse de joie ou une sombre teinte uniforme de tristesse ».

<sup>647</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/50a.

<sup>648</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/71a (trad. fr. p. 238).

<sup>649</sup> Hua XXXVIII, Beilage 2, §4, p. 176 (trad. fr. p. 133).

<sup>650</sup> *Ibid.*, Beilage 2, §6, p. 180 (trad. fr. p. 137).

source de notre tristesse. Husserl met en avant la globalité de la coloration affective comme le trait le plus caractéristique des humeurs. Bien qu'il ne manque pas d'indiquer comme indispensable le phénomène de la propagation des sentiments dans ses analyses sur les humeurs, il le traite de secondaire par comparaison avec le caractère atmosphérique des humeurs<sup>651</sup>. En effet, la longueur de la durée peut parfois être utile à identifier une humeur, mais, comme on l'a vu dans la section précédente, les affects passifs eux aussi sont des états qui persistent pendant un certain laps de temps. Les humeurs, dit Husserl, peuvent connaître différents degrés<sup>652</sup>. Leur durée est variable.

À l'humeur correspond une conscience non thématique de l'arrière-plan qui perdure invariablement en contraste avec la conscience thématique de l'avant-plan<sup>653</sup>. Par exemple, dans une expérience esthétique on peut avoir thématiquement conscience de la beauté d'une peinture, malgré le fait qu'on soit d'humeur triste. Bien sûr que ces deux niveaux (l'avant-plan et l'arrière-plan) s'influencent mutuellement, mais leur différence demeure tout de même intacte. La négativité de l'humeur pourrait avoir un impact suppressif sur la jouissance esthétique. À l'inverse, l'agrément pris à la peinture pourrait servir à amoindrir l'effet morose de l'humeur. Dans le premier cas, l'humeur triste inhibe notre capacité à se réjouir de la beauté de la peinture en ne permettant à aucune joie de voir le jour<sup>654</sup>. Cette inhibition (*Hemmung*) pourrait aller jusqu'à limiter toutes nos autres émotions épisodiques :

Elle [*scil.* l'humeur] peut connaître un tel obscurcissement que plus rien ne rend joyeux et que je perds toute envie d'agir, d'être joyeux et de former des vœux, etc. Je suis « comme paralysé », je suis sous le choc d'un grand malheur qui a pour effet de créer en moi un énorme effondrement, comme une humeur d'accablement. [...] Je me réjouis peut-être dans un cas précis ; je ne suis pas tout à fait incapable de voir ce qui est beau et de m'en réjouir, mais je ne peux pas m'abandonner à la joie. Reste une joie très peu vive ; je réagis beaucoup plus fortement et violemment à ce qui est négatif par une absence de joie et seule celle-ci influe durablement sur l'humeur<sup>655</sup>.

De là, il s'ensuit que l'humeur n'est pas réductible à une émotion épisodique généralisée dont la seule différence avec une émotion épisodique spécifique est de

---

<sup>651</sup> *Ibid.*, Beilage 2, §4, p.176 (trad. fr. p. 132-133) : « On n'a pas à se tourner vers le phénomène de la propagation des sentiments. Car, le fait que tout nous illumine dans certains états d'âme [*Gemütszustand*], voilà un phénomène nouveau ».

<sup>652</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/72b.

<sup>653</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/66b-67a.

<sup>654</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/170b.

<sup>655</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/72b-73a (trad. fr. p. 220).

porter sur un objet indéterminé. Il est indéniable que beaucoup des humeurs colorent affectivement notre monde, mais l'intentionnalité colorant le monde ne peut pas être assimilée à une intentionnalité tournée vers un objet général qu'est le monde. C'est-à-dire que le remplacement d'un objet spécifique par un objet général ne suffit pas à faire d'une émotion épisodique une humeur. Car la contraste de l'arrière-plan affectif (l'humeur) avec l'avant-plan affectif (l'émotion épisodique) marque une différenciation structurelle entre deux niveaux de principe distincts à l'intérieur de la sphère affective, lesquels s'entre-influencent sans s'identifier l'un à l'autre. Même s'il est possible pour une émotion épisodique de se transformer en une humeur, cela ne signifie pas qu'on soit en présence du même genre de phénomène affectif dans les deux cas.

Humeurs et affects impliquent une résonance (*Rezonanz*) corporelle, ce qui revient à dire que certains sentiments sensoriels les accompagnent. Tout comme des humeurs et des affects, ces sensations affectives concomitantes peuvent persister pendant un certain laps de temps après que les circonstances qui les suscitent soient passé à l'arrière-plan<sup>656</sup>. Par exemple, devant une belle peinture, nous éprouvons un agrément esthétique vif qui s'accompagne de certains changements corporels. Notre cœur bat plus fort. Un sentiment sensoriel du « frisson bienheureux » (*des seligen Schauers*) émane du corps. L'émotion épisodique positive se maintient en se modifiant sous la forme d'un état émotif. Nous sommes maintenant d'humeur élevée, certaines sensations corporelles et affectives étant toujours mêlées à celle-ci. Si les différents niveaux de sentiment (i- la valorisation, ii- l'affect, iii- l'humeur, et iv- le sentiment sensoriel) sont tous en harmonie, cela a une influence sur le « milieu affectif global » (*gesamte Gefühlsmilieu*) de la conscience<sup>657</sup>. La similitude qualitative entre les différents genres de sentiments sous-tend leur résonance parmi eux<sup>658</sup>.

D'après Husserl, bien que le phénomène de résonance donne illusoirement l'impression de simplicité, notre expérience affective quotidienne comporte en fait toujours une complexité. Il faut d'abord avouer que les sentiments sensoriels qui co-émergent avec une humeur ou un affect constituent une strate *sui generis*. Autrement dit, en dépit du fait que l'expérience des humeurs et des affects ait souvent un

---

<sup>656</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §15b, p. 409 (trad. fr. p.199).

<sup>657</sup> Hua XXXVII, §45, p. 326-327.

<sup>658</sup> E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (désormais Hua XI), éd. Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, Beilage 18, p. 406.

composant sensoriel, cela ne définit pas leur essence<sup>659</sup>. Ce point important est intimement lié à la différence entre l'excitation sensorielle (l'intensité de la sensation affective) et l'excitation émotive (la vivacité de l'affect). Dans son article sur l'analyse husserlienne des humeurs, Nam-In Lee néglige cette différence en réduisant la dernière à la première<sup>660</sup>. Ce qui le conduit aussi à considérer la sensation affective comme un sentiment « fondé » sur un acte objectivant tout comme un affect. Cependant, de la co-excitation sensorielle des sensations affectives durant l'expérience d'une émotion il ne faut pas conclure que les sentiments sensoriels concomitants sont fondés sur un acte objectivant. Bien que les composants sensoriels d'une émotion apparaissent le plus souvent indissociablement liés à cette émotion, ils n'en constituent pas la partie essentielle. Il est toujours possible d'éprouver intentionnellement le noyau de l'émotion sans subir une excitation sensorielle. Pareillement, rien n'empêche d'être excité au niveau émotif *profondément* par une valorisation avec la moindre excitation sensorielle. Un affect vif peut alors aller de pair avec une sensation affective faible. Leur variabilité indépendante montre d'une manière convaincante que l'excitation émotive de l'affect n'est pas identifiable à l'excitation sensorielle de la sensation affective.

Un autre point de divergence avec l'article de Lee est celui-ci : au contraire de ce que défend Lee, nous pensons que Husserl n'abandonne pas la distinction entre l'intentionnel et le non-intentionnel dans ses analyses sur l'humeur<sup>661</sup>. Aussi n'est-il pas raisonnable de retenir que l'humeur contient forcément un ingrédient sensoriel. Ne résultant pas d'une transformation intentionnelle des sentiments sensoriels, une humeur est plus que les sensations corporelles qui pourraient ou non l'accompagner. D'une part, si par l'intentionnalité on doit comprendre l'intentionnalité non objectivante propre à la constitution du flux temporel, Husserl ne refuse jamais que tout sentiment sensoriel soit, en ce sens élargi de l'intentionnalité, constitué comme unité temporelle. De l'autre, en qualifiant les sentiments sensoriels de « non intentionnels », Husserl vise à accentuer leur appartenance à un genre de vécu irréconciliable avec celui de « l'acte intentionnel ». Pour autant que l'intentionnalité soit prise en un sens étroit, elle désigne tout d'abord l'intentionnalité d'acte, ce qui

---

<sup>659</sup> Hua XXXVIII, Beilage 2, §6, p. 180 (trad. fr. p. 137). Cf. E. Husserl, Ms. A VI 12 II/74b ; Husserl, E., Ms. A VI 8 I/48a et 50b.

<sup>660</sup> Nam-In Lee, « Edmund Husserl's Phenomenology of Moods » dans *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, éd. par N. Depraz et D. Zahavi, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1998, p.111

<sup>661</sup> *Ibid.*, p.116.

autorise tout discours sur des vécus non intentionnels. Dès lors, nous pensons qu'il n'y a pas un changement d'avis de la part de Husserl en ce qui concerne la non-intentionnalité des sensations. En dernière analyse, il est peut-être correct de dire qu'elles sont intentionnelles, mais à la condition d'ajouter que cela serait une intentionnalité qui ne viserait aucun objet.

#### **4.7. Sentiments d'ordre supérieur : Jouissance et Approbation.**

Afin de rendre compte de ce qui arrive lorsqu'on fait l'expérience d'un affect positif dont le degré de vivacité est élevé, Husserl recourt à la notion de jouissance (*Genuss*). Nous avons vu plus haut que la vivacité des affects n'est pas identifiable à l'intensité des sentiments sensoriels. En effet, l'augmentation de la vivacité d'une joie se laisse comprendre non seulement en termes d'excitation qualitative, mais aussi en termes de prestation intentionnelle. La prestation intentionnelle correspondant à la joie « passionnée » qui contraste avec une joie « tranquille » doit être pensée en relation avec la donation intuitive des valeurs. La jouissance est la *condition noétique* d'une telle donation axiologique. Plus la joie est passionnée, plus on s'abandonne/s'adonne à elle. La jouissance est cet « abandon » (*Hinhabe*) à la joie. Husserl retient que l'abandon à la joie est un deuxième sentiment d'ordre supérieur ; selon l'expression de Husserl, « une joie de deuxième niveau » (*Freude zweiter Stufe*) se surajoutant à la joie de premier niveau. La structure intentionnelle de ce nouveau sentiment consiste à se tourner réflexivement vers le sentiment initial, sans pour autant l'objectiver ni le thématiser<sup>662</sup>. Par exemple, « dans l'abandon actif à la “préoccupation de l'agrément esthétique » qui, entendu en tant qu'acte, est une joie esthétique, l'objet est [...] objet de jouissance »<sup>663</sup>. Un autre exemple plus éclairant donné par Husserl est la jouissance éprouvée par un collectionneur :

Le flux des sentiments de joie proprement dits excités par les intentions de valorisation atteint la jouissance par la rétro-conversion. Le collectionneur jouit dans la mesure où il se réjouit en contemplant et en valorisant (il s'adonne donc dans sa joie à l'objet de valeur) et dans la mesure où, inversement, il s'adonne à la joie. Il n'éprouve pas seulement le vécu de la joie, le ravissement, ne vit pas seulement en lui sur le mode de la direction vers l'objet, mais il vit aussi dans le ravissement sur le mode de la jouissance qui est jouissance de la joie, jouissance du ravissement. Il s'agit là d'une *joie de deuxième niveau* : il n'est

---

<sup>662</sup> E. Husserl, Ms. A VI 26/62a.

<sup>663</sup> Hua IV, §4, 8-9 (trad. fr. p. 31-32).

pas seulement heureux, mais se réjouit de son bonheur, et son état de bonheur s'enrichit de la sorte<sup>664</sup>.

Néanmoins, il est évident que toute joie n'exige pas une jouissance qui s'associe à elle. Il est bel et bien possible d'éprouver une joie sans en jouir. La jouissance à propos d'une joie peut se produire seulement s'il y a une joie très vive qui s'impose à la conscience réflexive. Pareillement, Husserl parle d'une tristesse de deuxième niveau, une tristesse à propos de l'affect négatif ; à ce sentiment, dont la jouissance constitue le pôle opposé, il donne le nom de « souffrance » (*Leid*). Souffrir, c'est un « jouir négatif » (*negatives Genießen*)<sup>665</sup>. L'expérience de la jouissance/souffrance ne repose pas seulement sur un acte intentionnel d'ordre supérieur, elle contient aussi un composant qualitatif d'excitation susceptible de connaître un accroissement ou un décroissement<sup>666</sup>. Husserl décrit la jouissance/souffrance comme « la réaction émotive la plus intense »<sup>667</sup>. Mais il importe de ne pas prendre ici le qualificatif « intense » à la lettre. Comme Husserl le souligne, lorsque nous concentrons notre attention sur la « bonne » saveur d'un plat, sa spécificité se détache et excite une joie plus vive qu'avant et simultanément nous nous y abandonnons plus vivement. Pourtant, « la jouissance plus vive ne rend pas la saveur plus intense »<sup>668</sup>. On doit garder à l'esprit que tout acte intentionnel est redevable de l'intensité à des contenus sensoriels. Mais ni la jouissance ni la souffrance ne sont assimilables à des vécus simples de tels contenus sensoriels.

Même si la propriété axiologique « objective » appartenant à la saveur du plat est dégagée par une aperception axiologique stable, la jouissance « subjective » que nous éprouvons à des degrés variables vient compléter cette aperception axiologique en rendant intuitivement évidente la propriété axiologique. Or, cette prétention de la jouissance à porter la valeur à la donation intuitive n'aboutit pas toujours. Cela tient au fait qu'il n'y a aucun moyen d'éviter des erreurs axiologiques et que la hauteur de la valeur objective ne peut pas être déterminée par le degré changeant de la jouissance subjective. Malgré la possibilité de l'erreur, la jouissance fait une partie essentielle de la perception axiologique. Si l'aperception axiologique est la condition noématique de

---

<sup>664</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/131b (trad. fr. p. 242). A propos du mouvement réflexif de la jouissance, voir aussi : E. Husserl, Ms. A VI 12 II/134a (trad. fr. p. 246) : « je suis tourné à présent vers la félicité elle-même et je jouis du bonheur, dans un sentiment de joie de deuxième niveau... ».

<sup>665</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/175b.

<sup>666</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/129a.

<sup>667</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/45a.

<sup>668</sup> E. Husserl, Ms. A VI 8 I/54b.

la donation des valeurs, la jouissance en est la condition noétique. Elle remplit la visée émotive à vide par une réaction d'ordre supérieur à un sentiment vif de premier niveau. Ce retour réflexif est rendu possible par la donation intuitive de la valeur. Et Husserl de préciser ;

... de même qu'il y a, pour ainsi dire, un mode de représentation à distance, une visée représentative vide hors de l'être-présent soi-même, de même il y a un mode d'émotion qui se rapporte à l'objet à vide ; et de même que le premier se remplit dans la représentation intuitive, de même l'émotion à vide est remplie par la jouissance<sup>669</sup>.

Ce remplissement s'opère comme une prestation intentionnelle dans la sphère affective sur le mode d'une émotion « dans laquelle l'*ego* vit avec la conscience d'être affectivement présent auprès l'objet "lui-même" », porteur de valeur<sup>670</sup>. À toute visée axiologique à vide (*Wertvermeinen*), à toute prise de valeur présomptive (*Werthalten*) appartient la possibilité idéale d'être confirmée ou infirmée par un sentiment « clair » et « approprié » qui consiste à jouir ou à souffrir de l'affect excité par l'objet de valeur<sup>671</sup>. À défaut d'une telle donation intuitive de la valeur par la jouissance actuelle, la saisie axiologique (*Werterfassen*) peut tout de même garder sa validité, quand bien même une valorisation intuitivement évidente est par principe supérieure en valeur à une valorisation simplement correcte<sup>672</sup>. Pour en donner un exemple : appréciant encore une œuvre musicale que j'ai écoutée avant, je l'intentionne évaluativement d'une manière vide en raison de son absence dans mon expérience auditive actuelle. Si j'ai maintenant la chance de l'écouter à nouveau, un ravissement s'excite en moi qui me fait l'admirer. L'admirabilité de l'œuvre musicale est intuitivement corrélée à ma jouissance (mon abandon au ravissement). Pour une conscience évaluative, la jouissance se ramène donc à la possession « en chair et en os » (*leibhaft*) de la valeur<sup>673</sup>.

Prenons cette fois comme exemple une valorisation immanente. Nous avons déjà vu dans les deux premières sections qu'une douleur corporelle peut être ressentie sans être négativement valorisée. Qui plus est, on est capable de prendre plaisir à la douleur, bien que cela soit une déviation hors norme. Toutefois, normalement, nous avons tendance à valoriser négativement nos douleurs. Dans un tel cas, un désagrément

---

<sup>669</sup> Hua IV, §4, p. 9 (trad. fr. p. 33). (Traduction légèrement modifiée).

<sup>670</sup> *Ibid.*, §4, p. 9 (trad. fr. p. 32-33).

<sup>671</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/106a.

<sup>672</sup> E. Husserl, Ms. A VI 30/171a et Hua XXVIII, §1a, p. 241 (trad. fr. p. 322).

<sup>673</sup> Hua XXXVII, §18, p. 85-86.

pris à la douleur excite un affect négatif auquel on réagit en s’immergeant dans la souffrance. C’est par ce biais que la valorisation immanente négative de la douleur se justifie. Autrement dit, *c’est si et seulement si l’on en souffre qu’une douleur en vient à être investie de valeur négative et à disposer de l’attribut « mauvais »*. La *mauvaiseté relative de la douleur ne peut donc être intuitivement donnée que dans l’expérience effective de la souffrance, par laquelle est remplie la visée présomptive vide d’une valorisation immanente*. La souffrance qui remplit la valorisation négative immanente de la douleur en réagissant à l’affect négatif que cette valorisation excite est un accomplissement intentionnel vérifiant la valeur attribuée à la douleur. Cependant, il importe de souligner que cette valeur négative qu’on vient de posséder en chair et en os par la souffrance n’est pas intrinsèque au vécu immanent de la douleur. En d’autres mots, la sensation de douleur n’instancie pas une valeur intrinsèque négative et le ressenti douloureux n’est mauvais que relativement.

Si la tâche de la jouissance/souffrance est de *justifier* la valorisation, la fonction de l’approbation/la réprobation (*Billigung/Missbilligung*) est de s’assurer de sa *correction* et de sa conformité avec l’objectivité sous-jacente. L’approbation s’apparente à l’agrément, mais il s’en distingue de par sa nature réflexive<sup>674</sup>. Husserl définit l’approbation comme un acte émotif secondaire, comme une valorisation d’ordre supérieur qui prend pour l’objet d’abord et surtout des activités et des comportements affectifs de premier niveau, mais elle peut dans certains cas porter aussi sur des actes cognitifs<sup>675</sup>. Tout acte dont le bien-fondé est remis en question est objet de l’approbation ou de la réprobation<sup>676</sup>. L’approbation/la réprobation présuppose un agrément/désagrément ou un affect positif/négatif vers lequel elle dirige le regard afin de le soumettre à un examen critique. Husserl pense que seuls les humains sont aptes à opérer une telle autocritique, que c’est une aptitude qui les distingue des animaux<sup>677</sup>. L’approbation/la réprobation en tant qu’« affect de réflexion » (*Reflexionsaffekt*) n’est possible que dans la mesure où l’acte émotif primaire en question est déjà dirigé à son propre objet. Si l’émotion primaire est en congruence avec sa cible intentionnelle, si elle est exigée par celle-ci, cela revient à dire qu’elle renferme une valorisation appropriée, ce qui entraîne sur le plan réflexif une approbation de cette émotion. Si l’émotion primaire est en désaccord avec sa cible intentionnelle, si elle ne lui appartient

<sup>674</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/99b.

<sup>675</sup> E. Husserl, Ms. A VI 24/7b.

<sup>676</sup> E. Husserl, Ms. A VI 12 II/100a.

<sup>677</sup> Hua XXXVII, §33, p. 156.

pas, dans ce cas, la prétention axiologique qui est la sienne doit être sujette à une réprobation cherchant par la suite à la corriger par une nouvelle valorisation.

L'approbation est une « appréciation » (*Wertschätzen*) de nos propres sentiments, un « jugement évaluatif » (*Beurteilung*) relatif à leur justesse affective (*Gemütsrichtigkeit*)<sup>678</sup> ; sur la base de cette évaluation, qui est exécutée par un acte émotif analogue à l'acte judiciaire, émerge le véritable prédicat « valeur »<sup>679</sup>. Car en suivant Brentano, Husserl pense que c'est seulement si un acte émotif est caractérisé comme juste (*richtig*) qu'il parvient à viser vraiment une valeur. Ce que nous approuvons nous apparaît comme pourvu de valeur parce que nous découvrons là une harmonie (*Übereinstimmung*) entre l'acte de viser et l'objectivité visée. Une approbation peut être elle-même justifiée par un remplissement intuitif. Dans un tel cas, elle est dite évidente au sens où lui correspond une valeur objective, tandis qu'une approbation non justifiée demeure non évidente, c'est-à-dire qu'elle ne fait recours qu'à une valeur subjective. Si j'approuve la joie à propos de A, cela veut dire que je suis en droit de me réjouir de A, puisque A est digne de joie<sup>680</sup>. Cette joie approuvée est un sentiment légitime (*berechtigt*), dans la mesure où A donne une raison (*Grund*) en faveur de celle-ci.

---

<sup>678</sup> Husserl, E., Ms. A VI 12 II/100b.

<sup>679</sup> Husserl, E., Ms. A VI 12 II/103b.

<sup>680</sup> Husserl, E., Ms. A VI 24/7a.

## CONCLUSION

En guise de conclusion, nous voudrions retracer les points importants de notre étude et relier la perspective que nous avons adoptée au premier chapitre à notre recherche subséquente sur les sentiments dans le cadre d'une psychologie phénoménologique. Nous avons abordé les analyses de trois philosophes ; Stumpf, Brentano et Husserl, parmi lesquels le dernier uniquement, nous semble-t-il, qui parvient à avancer une description plausible de nos sentiments. En outre, l'analyse husserlienne de la structure de la conscience affective est compatible avec notre propre position telle qu'exposée au premier chapitre. Pour arriver à cette conclusion, il suffit de faire une comparaison entre la position défendue au premier chapitre et celle de Husserl.

Notre hypothèse de recherche était la suivante : on doit distinguer entre deux oppositions. La première opposition, celle qui est entre le plaisir<sub>1</sub> et la douleur, est de nature asymétrique et appartient au niveau des « sentiments de sensation » (*Empfindungsgefühle*) au sens husserlien. En revanche, la deuxième opposition qui passe entre le plaisir<sub>2</sub> et le déplaisir est symétrique et reflète la mise en œuvre de l'appréhension affective des « sentiments de sensations ». Cette appréhension affective a lieu passivement et fait apparaître un sentiment *sui generis* qui est distinct des « sentiments primaires » appréhendés, à savoir des « contenus primaires affectifs ». Elle culmine avec une aperception affective au niveau des « sentiments d'objet » (*Gegenstandsgefühle*). C'est-à-dire qu'au moyen de l'appréhension affective un objet nous apparaît de manière affectivement colorée, nous faisons ainsi l'expérience d'un « caractère de sentiment » comme appartenant à cet objet. Alors, on doit l'aperception de l'objet avec un caractère de sentiment à la contribution de l'appréhension affective.

Plaisir <sub>2</sub>	Déplaisir	<i>Appréhension affective</i>
Plaisir <sub>1</sub>	Douleur	<i>Contenus primaires affectifs</i>

L'appréhension affective et les « sensations affectives » (les contenus primaires affectifs) sont deux composants essentiels de l'aperception affective. Mais il serait une erreur de considérer l'appréhension affective comme un acte indépendant du type émotif qui attribue à l'objet une valeur ou comme une attitude évaluative envers l'objet. Bien que la présence de l'appréhension affective soit indispensable pour qu'on puisse effectuer un acte évaluatif ou prendre une attitude évaluative, elle est antérieure à toute valorisation. L'appréhension affective et les contenus affectifs primaires sont deux moments « non autonomes » dont chacun peut pourtant varier indépendamment de l'autre. D'une telle variation résultent d'abord quatre possibilités :

1- Plaisir <sub>2</sub> [plaisir <sub>1</sub> ] 2- Plaisir <sub>2</sub> [douleur] 3- Déplaisir [plaisir <sub>1</sub> ] 4- Déplaisir [douleur]	⇒ Caractère de sentiment appartenant à l'objet
--	--

Cependant, il faut ajouter à ces quatre possibilités deux autres qui trouvent leur origine dans notre aptitude à ressentir les « sentiments de sensations » sans leur faire subir une interprétation simple qui sert à intégrer la valence sensorielle à l'aperception affective d'un objet perçu. Dans ce cas, le plaisir<sub>1</sub> et la douleur sont ressentis en tant que contenus « non exposants », mais de telle manière qu'ils dépendent obligatoirement d'une expérience intentionnelle les incluant comme composants non autonomes :

5- ...[plaisir <sub>1</sub> ] 6- ...[douleur]
--

Il importe une fois encore de souligner qu'à titre de composants non intentionnels d'une expérience « concrète », c'est-à-dire « dirigée vers un objet », le plaisir<sub>1</sub> (5) et la douleur (6) sont les vécus non autonomes de la conscience. Cependant, dans le cas de (5) et de (6), ni le plaisir<sub>1</sub> ni la douleur ne joue la fonction de « soubassement » pour une appréhension affective. Consciemment vécus sous la forme de « contenus non exposants », ils ne révèlent pourtant pas un caractère de sentiment appartenant à l'objet actuellement intentionné.

La conclusion à tirer du fait qu'il est possible d'éprouver une douleur plaisante<sub>2</sub> (2) et d'un plaisir<sub>1</sub> déplaisant (3) est que rien n'oblige le « matériau affectif » (le sentiment sensoriel préaperceptif) à être conforme à l'appréhension affective (le

sentiment sensoriel aperceptif). Il n'y a donc aucun obstacle qui nous empêcherait d'interpréter positivement la valence sensorielle négative, ou négativement la valence sensorielle positive. Cette interprétation affective est de nature simple et a lieu comme un événement passif. Même si elle fait partie de l'aperception affective qui nous donne la coloration affective des choses, elle ne comporte pas encore une visée émotive intentionnelle qui valorise l'objet d'expérience. Afin d'atteindre dans l'expérience un objet pourvu de valeur, il faut qu'on effectue une valorisation par un acte d'agrément (*Gefallen*). L'agrément est un acte émotif présomptif, une visée axiologique à vide qui profite d'une certaine aperception affective pour qu'il puisse se remplir. Une aperception affective qui dépend fonctionnellement d'un agrément s'appelle « aperception axiologique ».

À partir de là, on comprend aisément pourquoi il paraît tout à fait raisonnable à Husserl de distinguer une expérience dans laquelle on *appréhende* non intentionnellement les sentiments primaires par une interprétation affective simple (par une *Lustdeutung*) de celle dans laquelle on *valorise* par un acte intentionnel d'agrément ces mêmes sentiments primaires à titre d'objets immanents pourvus de valeur. Ce qui constitue une expérience évaluative complète, une perception axiologique, c'est l'unité d'un agrément qui attribue présomptivement une valeur à un objet et d'une aperception affective qui procure une base intuitive à cette visée axiologique à vide. La valorisation (l'acte d'agrément) est non seulement une émotion de plein droit, mais elle ouvre aussi la voie à de nouveaux sentiments : i- les affects ; ii- les humeurs. Tant les affects que les humeurs se fondent sur les valorisations. En effet, on observe un rapport de dépendance unilatérale entre une valorisation, un affect, et une humeur ; il est possible d'éprouver une valorisation sans que s'excite un affect, mais l'inverse ne vaut pas. De même, il est possible de faire l'expérience d'un affect en l'absence d'une humeur, mais si l'on ressent actuellement une humeur, cela ne peut s'expliquer qu'en référence à un affect précédemment expérimenté :

Agrément	valorisation
Affect	sentiment motivé par une valorisation
Humeur	sentiment motivé par un affect.

Nous pensons que cette classification offre certains avantages permettant de rendre plus intelligible le cas du masochisme sensoriel par rapport aux théories de

Stumpf et de Brentano. Si Stumpf reconnaît à juste titre l'hétérogénéité entre les sensations de sentiment (les sensations affectives) et les émotions, il pense néanmoins que cela est dû au fait que les émotions doivent être comptées au nombre des « phénomènes psychiques » au sens brentanien, alors qu'on doit considérer les sensations de sentiment comme des « phénomènes physiques ». Pour Stumpf, la phénoménologie est une étude des phénomènes physiques qui ne prend pas en compte les fonctions psychiques. On pourrait dire que, comparé à la concrétude de la vie quotidienne, le résultat de la recherche phénoménologique au sens stumpfien semble être isolé et abstrait. C'est dans la mesure où nous vivons dans un monde qui dispose toujours déjà de valeurs vitales que la thèse de l'hétérogénéité défendue par Stumpf perd de sa force. Selon lui, s'il est en notre pouvoir de trouver agréable une douleur sensorielle, d'un point de vue téléologique, un tel sentiment est quand même dépourvu d'une valeur vitale. Stumpf est d'avis que c'est uniquement en un acte d'agrément qui vise la douleur sensorielle à titre d'objet que consiste l'expérience du masochiste. En d'autres termes, c'est par un faire-objet émotif qui se tourne positivement vers la douleur ressentie que se produit le masochisme. En conséquence, selon Stumpf, bien qu'une douleur agréable soit possible, elle est inutile à notre survie.

Notons que la douleur agréable stumpfienne doit être soigneusement distinguée de la douleur plaisante<sub>2</sub> husserlienne, puisque Husserl dirait que ce dont Stumpf parle ici est en vérité une valorisation immanente qui prend pour objet la valence négative ressentie. Toutefois, on n'a pas besoin d'effectuer une telle valorisation pour pouvoir avoir à notre disposition une *Deutung* positive des sentiments primaires négatifs. Dans une perspective husserlienne, il faut dire que le masochiste ne valorise en aucun cas positivement sa douleur et que la douleur plaisante<sub>2</sub> lui demeure pré-objective, bien que l'expérience totale aperceptive incluant cette plaisir<sub>2</sub> nous rende accessible un caractère de sentiment appartenant à un objet. À la différence de Stumpf, Husserl retient que les sensations affectives appartiennent à la classe des « phénomènes psychiques ». Cela ne veut pourtant pas dire qu'elles soient des actes émotifs. D'où l'insuffisance de la division brentanienne entre les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques<sup>681</sup>. Husserl est d'accord avec Stumpf pour admettre que les

---

<sup>681</sup> Hua XIX/1, V. Unters., §9, p. 378 (trad. fr. p.166) : « On pourrait démontrer qu'en aucune façon tous les phénomènes psychiques au sens d'une définition possible de la psychologie ne sont tels que les entend Brentano, c'est-à-dire des actes psychiques, et que par ailleurs sous le titre employé d'une manière équivoque par Brentano, de "phénomènes physiques", on trouve une bonne part de phénomènes véritablement psychiques. »

sensations affectives sont les contenus conscients. Mais ces contenus, loin d'équivaloir à des objets qui se donnent intentionnellement dans l'expérience concrète, constituent les composants non intentionnels de la conscience.

Pourquoi est-il si important de ne pas confondre « trouver agréable » avec « prendre plaisir » en vue de démontrer que le masochisme est non contradictoire ? Comme nous l'avons vu au premier chapitre, certains philosophes tels que Baier et Armstrong soutiennent une thèse selon laquelle à l'essence de la douleur il appartient d'être un acte de désagrément ou un acte de répulsion qui se dirige vers le vécu lui-même. Par exemple, d'après Baier, c'est seulement si la douleur nous est désagréable qu'elle mérite son nom. Autrement dit, dans le lexique de Baier, douleur veut dire « ce qui est désagréable ». Lorsqu'on cherche à établir l'intelligibilité du masochisme sensoriel, la formulation de Baier ne nous laisserait donc aucun autre choix que de le condamner à la contradiction ou bien de rendre floue la distinction principale entre la qualité douloureuse et la qualité plaisante en secondarisant le rôle de « l'effet que cela fait de ressentir de la valence sensorielle » dans la compréhension du masochisme. Parce que la douleur elle-même est définie par Baier comme un acte de valorisation négatif, et non comme un ressenti négativement valencé, il néglige tout simplement la possibilité d'une *Lustdeutung* préaxiologique et passive.

En ce qui concerne Brentano, il est étonnant de voir qu'il abolit, d'un côté, la distinction que nous retrouvons chez Stumpf et Husserl entre le plaisir et l'agrément, en identifiant tout sentiment sensoriel à une émotion ; et que de l'autre, il ne reconnaît à une émotion (noétique) aucune intensité, sauf celle des redondances (c'est-à-dire celle des émotions sensorielles coexcitées), alors que Stumpf et Husserl sont tous les deux d'avis que la gradation d'un agrément est à séparer de la gradation des sentiments sensoriels coexcités. Bien qu'on doive avouer que le terme « coexcitation » prend pour chacun de ces philosophes un nouveau sens, on est ici en présence d'une étrange situation. Car selon Brentano, il n'y a aucune distinction entre sentiment et émotion et toute émotion sensorielle est un rapport affectif intentionnel à l'objet secondaire (l'acte de sensation). La thèse de l'intentionnalité est ce qui différencie Brentano de Stumpf et de Husserl en ce sens que les deux derniers philosophes acceptent l'existence des sensations non intentionnelles, qu'elles soient empiriques ou affectives. Comme vu précédemment, « l'affect » est le *terminus technicus* que Brentano utilise pour l'émotion sensorielle. Le sens que Brentano donne à ce terme est en opposition avec l'usage qu'en font Stumpf et Husserl. À vrai dire, Brentano nous propose une théorie

de « l'affect » qui est à la fois *sensualiste* et *intentionnaliste*. En revanche, *Stumpf et Husserl* prennent pour possible un agrément qui est entièrement libre d'une coexcitation sensorielle. Leur compréhension du terme de « l'affect » est très éloignée d'une théorie sensualiste, parce qu'ils retiennent qu'un affect doit être fondé en tant qu'excitation d'un nouveau genre sur un agrément.

Une autre question qui fait débat concerne l'origine du « ton affectif » (*Gefühlston*). Rappelons que Stumpf refuse d'utiliser cette notion parce qu'elle nous donne à tort l'impression que la dolorosité d'une douleur ne provient pas du ressenti négativement valencé. Or pour Stumpf, il est absurde de supposer qu'il puisse y avoir une douleur qualitativement donnée de telle manière qu'elle est dépouillée de la valence sensorielle négative. Ce qui revient à dire que la dolorosité qualitative et la charge négative ne constituent pas deux attributs d'un contenu sensoriel. Par contre, Brentano prétend que si l'on parvenait à éliminer le rapport intentionnel constitutif du « sentiment interne », l'expérience de la qualité douloureuse à elle seule resterait neutre. En conséquence, Brentano ne trouvera pas absurde l'idée d'une douleur « non douloureuse ». Cependant, Brentano affirme aussi que *de fait* on éprouve toute qualité douloureuse avec une conattitude négative nécessaire qui n'est pas un second acte par rapport à l'acte de sensation alghédonique ; cette conattitude négative s'appelle la « haine interne » et c'est à elle qu'on doit la dolorosité de la douleur.

Brentano défend d'ailleurs l'idée que même les affects de plaisir et de douleur consistent en une valorisation qui vise l'acte de sensation lui-même en tant que bon ou mauvais, alors que suivant Stumpf et Husserl, les sentiments sensoriels à eux seuls sont privés d'une dimension axiologique. C'est pour cette raison qu'il faut caractériser la théorie brentanienne de l'affect *d'évaluativiste*. Nous pensons que l'évaluativisme, ou pour mieux dire le panaxiologisme de Brentano, le conduirait à ne pas rendre justice au cas du masochisme, puisqu'il commet la même erreur que Goldstein. Tant pour Brentano que pour Goldstein, le plaisir possède une valeur intrinsèque positive ; la douleur, quant à elle, dispose d'une valeur intrinsèque négative. Il s'ensuit que les deux philosophes sont amenés à accepter la vérité de l'axiome éthique suivant : « il est juste de préférer le plaisir à la douleur ». À notre sens, le fait que cette ligne de pensée finit par faire culpabiliser un masochiste et rendre fautif le masochisme est une grande faiblesse de la théorie brentanienne et de la pensée de Goldstein. Même si Brentano prend soin la plupart du temps de ne pas confondre l'intensité de la valence avec la hauteur de la valeur, il semble que cela ne l'empêche pourtant pas d'assigner une

valeur intrinsèque à la valence elle-même. Brentano en tirait la conclusion, qui est à notre avis tout à fait inadmissible, que le masochisme n'est qu'une erreur axiologique et une perversion morale.

Il apparaît que la position de Brentano nous laisse incapables de faire un partage entre un masochisme sensoriel et un masochisme culturel. Selon lui, toute douleur sensorielle implique une nécessité de fait que l'acte de sensation alghédonique soit d'abord et surtout haï par la voie d'un « sentiment interne » intentionnel immédiatement vécu. Ce n'est que dans un second temps qu'une proattitude envers l'expérience de la douleur peut se produire en tant qu'un acte émotif nouveau. Dans une perspective brentanienne, ce qui est décisif pour le masochisme c'est la « préférence » accordée à cette proattitude par rapport à la conattitude de la « haine interne ». Toutefois, il est difficile de comprendre les expériences qui exemplifient le masochisme *sensoriel* à partir d'une telle préférence. Car il ne s'agit pas là de *préférer* le plaisir masochiste, la préférence étant plutôt une activité mentale dont il convient de faire usage pour mettre au jour comment fonctionne le masochisme *culturel*.

On a vu dans le deuxième chapitre que, d'après Stumpf, les sous-classes de la catégorie « sentiment » exhibent une hétérogénéité profonde, puisqu'on ne saurait pas distinguer la sous-classe des sensations affectives de celle des émotions comme si elles étaient *essentiellement* deux espèces d'un genre commun. Bien que Stumpf continue à recourir aux termes traditionnels « d'espèce » et de « genre », il résiste à adopter une théorie essentialiste de classification. En ce qui concerne l'hétérogénéité des sous-classes de la catégorie de « sentiment », Husserl est tout à fait d'accord avec Stumpf. Sur ce point, les deux philosophes s'opposent à la thèse essentialiste de Brentano selon laquelle il y a une unité exhaustive des plaisirs/agréments/joies (les trois termes étant ici synonymes) d'une part, et une unité exhaustive des douleurs/désagréments/tristesses (les trois termes étant ici synonymes) de l'autre. Il s'agit là de deux unités structurelles qui relient entre eux les expériences affectives variées. Par exemple, entre une douleur sensorielle et une tristesse spirituelle, il existerait une parenté *essentielle*. Cela signifie que pour Brentano un seul rapport d'analogie, qui rapproche une sorte de sentiment négatif d'une autre, ne suffit pas à établir une vraie unité entre les deux.

Au contraire de Brentano, nous avons défendu dans notre étude que le présupposé même d'un rapport d'analogie entre diverses sortes des sentiments doive être remis en question. Le rapport d'analogie entraîne une équivocité dangereuse issue

de *l'homonymie*. Dans la mesure où il nous paraît légitime de maintenir la thèse de l'hétérogénéité, la tendance traditionnelle à appeler la tristesse (la joie) la « douleur de l'esprit » (le « plaisir de l'esprit ») doit être rejetée comme étant sans fondement. Il est donc plus juste de dire que les termes de plaisir et de douleur sont *univoques*. Ce qui revient à dire que la joie ne se laisse pas considérer comme une espèce de plaisir, ni la tristesse comme une espèce de douleur. La prétendue parenté essentielle entre une douleur sensorielle et une tristesse spirituelle doit être récusée. Contrairement à ce que pense Brentano, il faut accepter que les sentiments sensoriels à eux seuls n'aient pas une valeur intrinsèque. À l'opposé de Stumpf, il faut également affirmer qu'ils ne possèdent pas une valeur de vérité. En adoptant une perspective husserlienne, il vaut mieux dire qu'au stade de sentiments sensoriels, qui sont à la fois préobjectifs et non intentionnels, il n'y a aucun sens à parler d'un plaisir épistémiquement erroné, ou d'une douleur intrinsèquement mauvaise.

La subdivision husserlienne des sentiments en sous-classes distinctes telles que « sensation affective », « agrément », « affect » et « humeur » semble aller à l'encontre de la tendance unificatrice de Brentano. Alors que partant d'une notion moniste de l'intentionnalité, Brentano reste aveugle aux différences structurales appartenant aux différentes sous-classes des sentiments, Husserl non seulement accepte l'existence des sentiments primaires non intentionnels, mais il s'interroge aussi sur les diverses manières de se diriger affectivement vers quelque chose. Aux yeux de Husserl, dans le domaine de l'affectivité, il règne *plusieurs* intentionnalités irréductibles : 1- celle de l'agrément (la valorisation) ; 2- celle de l'affect en tant qu'état émotif ; 3- celle de l'affect en tant que réaction émotive ; 4- celle de l'humeur ; 5- celle de l'approbation (la valorisation d'ordre supérieur) ; 6- celle de la jouissance (l'affect d'ordre supérieur).

Sous l'influence de Brentano, pour qui toute intensité résulte des phénomènes physiques donnés aux sens inférieurs, Husserl retenait dans les *Recherches logiques* que seuls les contenus sensoriels étaient en mesure de procurer l'intensité à un acte psychique et que l'acte psychique en lui-même était dépourvu d'intensité. Mais Husserl en vient à changer d'avis, en ce qui concerne les actes émotifs, parce que les actes émotifs disposent d'une gradation *sui generis* dont ils sont redevables à l'excitation d'un affect. Tant que l'affect qui s'excite par une valorisation lui donne la température, la profondeur et l'épaisseur, ce changement qualitatif ne sera pas reconductible à un seul changement de l'intensité sensorielle. Le degré de l'excitation

émotive (de la « vivacité » de l'affect) peut varier indépendamment du degré de l'excitation sensorielle (de « l'intensité » de la sensation affective). Cette variabilité indépendante prouve la non-identité d'un affect *vif* et d'un sentiment sensoriel *intense*. En revanche, Brentano pense qu'une émotion noétique ne peut subir un accroissement ou un décroissement qu'à condition de s'accompagner d'une émotion sensorielle qui lui demeure extérieure. Ce qui détermine le soi-disant grade de l'émotion noétique, c'est cette « redondance » dont l'intensité dépend des données des sens inférieurs.

Notre tentative de présenter la classification husserlienne des sentiments au quatrième chapitre paraît buter sur une difficulté. Il semble qu'au bout du compte le fonctionnement comme un « soubassement » pour une appréhension affective soit le rôle le plus important que Husserl tente de faire jouer aux sensations affectives. Mais ce rôle n'est pas exactement le même que celui des sensations empiriques dans une appréhension empirique, puisqu'une appréhension empirique est impensable sans la présence d'une perception (*Wahrnehmung*), tandis qu'une appréhension affective est bien pensable en l'absence d'une perception axiologique (*Wertnehmung*). En outre, la question se pose immédiatement de savoir comment il arrive que les sensations affectives se regardent comme la « base sensorielle » d'une appréhension affective qui se trouve parfois aussi investie d'un caractère évaluatif grâce à un acte de valorisation ? Même si la strate affective appelée « sentiments sensoriels » est la plus élémentaire, elle se trouve néanmoins contrainte par sa non-autonomie à l'intérieur de l'expérience intentionnelle. Cela ne signifie pas pour autant que les sentiments sensoriels doivent forcément assumer un rôle « présentatif » au niveau de la perception axiologique. Tout en gardant leur non-autonomie, les sentiments sensoriels peuvent se ressentir de façon déliée de tout rapport objectal dans lequel ils pourraient parvenir à « exposer » les prédicats axiologiques appartenant aux choses. Si la « température » de l'agrément (de la valorisation) ne vient pas de l'intensité sensorielle, mais de la vivacité de l'affect, quelle est la vraie contribution des sentiments sensoriels à une expérience évaluative ? Cette question est d'autant plus importante que l'on observe plutôt une discontinuité entre les sentiments sensoriels et les agréments. Brentano avait raison lorsqu'il disait que le partage que font Stumpf et Husserl entre les sensations affectives et les agréments laisse ouverte la possibilité d'un agrément sans un « soubassement » de nature sensorielle. Mais il ne faut pas le considérer comme un défaut. Tout au contraire, si c'est seulement pour certaines valorisations que les sentiments sensoriels peuvent servir de « base », et si pour certaines autres cela n'est pas le cas, c'est parce

que ce qui constitue une valorisation n'est rien d'autre qu'un acte d'agrément. La « base sensorielle » d'une valorisation, si tant est qu'il en existe une, n'est en aucun cas en pouvoir de la justifier, car elle est entièrement dépourvue de valeur. Même s'il est vrai qu'on ressent la plupart du temps les agréments conjointement aux sentiments sensoriels, il n'est pas question de confondre les uns avec les autres.

Les analyses husserliennes au sujet de la perception axiologique nous ont amenés à faire une distinction entre la valorisation transcendante et la valorisation immanente. D'une part, dans le cas de la valorisation transcendante, une valeur est émotionnellement visée à vide, et ce de telle manière qu'il est exclu que l'intuition axiologique (qui consiste en un acte émotif intuitif) parvienne à remplir pleinement la visée émotive à vide. Cela atteste de l'incomplétude de principe du processus évaluatif au cours de notre expérience des objets transcendants porteurs de valeur. D'autre part, quant à la valorisation immanente, on voit qu'il existe la possibilité de correspondance complète entre la visée à vide et l'acte remplissant. Cela signifie que même si dans la valorisation immanente, une valeur relative est attribuée à des sensations affectives, qui sont nécessairement fusionnées avec des sensations empiriques, ce qui remplit l'intention axiologique à vide, ce n'est pas un contenu sensoriel affectif lui-même, mais une autre intention axiologique de type intuitif. Par exemple, si, lors de la valorisation négative d'une douleur corporelle, on est en droit de dire de la valeur relative qu'elle nous est complètement donnée, cela est dû à la *souffrance* que nous éprouvons à l'égard de la douleur corporelle. La souffrance qui apporte une vivacité remplissant à l'acte évaluatif de désagrément est elle-même un acte affectif d'ordre supérieur, toujours doté d'un certain degré de valence qui lui est propre. Entendue en termes d'attitude mentale, la souffrance est la condition de possibilité pour que nous puissions valoriser négativement une douleur. Sans la donation intuitive de la mauvaiseté de la douleur par la souffrance dans une valorisation immanente, la douleur demeurerait uniquement comme un sentiment sensoriel dépouillé de valeur. Cette analyse s'oppose à celle de Brentano d'après qui il est impossible d'éprouver une douleur dont on ne souffre pas. Il pense que la souffrance n'est pas un nouvel élément ajouté à la douleur, parce que d'après lui toute douleur est toujours déjà intrinsèquement mauvaise. Or, les masochistes font l'expérience d'un deuxième sentiment contredisant le sentiment initial et ce faisant, préfèrent la deuxième valorisation à la première. Brentano tient cette préférence pour perverse et moralement fautive. Cependant, comme on l'a vu au premier chapitre, rien n'empêche dans certains

cas (y compris le masochisme) de ressentir de la douleur sans accompagnement de la souffrance et cela n'a rien à voir avec nos valorisations et nos préférences.

Selon Husserl, la « vivacité » (*Lebhaftigkeit*) des affects doit être soigneusement distinguée de « l'intensité » (*Intensität*) des sentiments sensoriels, et ce en dépit du fait qu'on peut subsumer les deux sous la même catégorie d'« excitation » (*Erregung*). Même s'il est vrai que presque tous les affects sont accompagnés des sentiments sensoriels et qu'on éprouve le plus souvent une fusion simultanée de deux sortes différentes d'excitation, un abîme infranchissable sépare pourtant l'excitation sensorielle de l'excitation émotive en ce sens que l'excitation d'un affect est toujours motivée par un acte de valorisation, tandis qu'une sensation affective n'entre jamais dans un rapport quelconque de motivation (peu importe qu'il soit de nature axiologique ou non) avec la sensation empirique sur laquelle elle est fondée. L'analyse qui fait dépendre nos affects d'une valorisation sous-jacente traduit un point de convergence entre Husserl et Stumpf.

En revanche, le terme d'« affect » reçoit une nouvelle signification dans la philosophie de Brentano. D'une part, il ne reconnaît en aucun cas la distinction entre la sensation de sentiment (la sensation affective) préaxiologique et l'émotion axiologique. D'autre part, il objecte à toute tentative d'isoler l'émotionalité de « l'activité sensitive » au sens où il entend ce terme. Aussi longtemps qu'une émotion est capable de s'affaiblir et de se renforcer graduellement, il faudrait lui attribuer une intensité provenant des phénomènes physiques. D'après Brentano, lorsque nous aimons ou haïssons les actes de sensations eux-mêmes (dont l'intensité dérive de celle des phénomènes physiques) en éprouvant un sentiment interne sensitif, ce que nous ressentons c'est une « émotion sensorielle » plus ou moins intense à laquelle Brentano donne le nom d'« affect ». Par ce terme, Brentano entend notamment le plaisir et la douleur, alors que Stumpf et Husserl le conçoivent de telle manière que les sentiments sensoriels comme le plaisir et la douleur sont exclus de la sphère des affects. Il saute donc aux yeux à quel point la conception brentanienne de l'affect diverge de celle de Stumpf et de Husserl. Brentano n'envisage qu'une seule sorte de changement graduel, celle relevant du domaine de « l'intensité sensorielle », tandis qu'aux yeux de Husserl, les réactions affectives elles aussi sont en mesure de posséder leur propre gradation affective. Notons en passant que contrairement à Brentano, selon qui les émotions sensorielles ont forcément une fonction évaluatrice, Husserl et Stumpf s'accordent pour dire que les sentiments sensoriels sont dépourvus d'un caractère axiologique.

Un autre point de convergence entre Stumpf et Husserl concerne les humeurs (*Stimmungen*). Bien que, à l'inverse de Husserl, Stumpf ne donne pas une analyse détaillée des humeurs et ne fasse pas une tripartition nette qui sépare les humeurs des affects et des valorisations, il partage avec Husserl l'idée que toute humeur est une émotion (*Gemütsbewegung*), parce qu'elle est fondée sur une valorisation. Cela revient à dire que, contre toute attente, chaque humeur a trait indirectement à une expérience passée dans laquelle s'est donné un objet pourvu de valeur tout en excitant en nous un affect plus ou moins vif. Par exemple, lorsque nous nous trouvons dans un état d'humeur positif, le rapport émotif à l'objet pourvu de valeur positive se transforme jusqu'à ce qu'il disparaisse dans l'expérience actuelle. Cela ne signifie pourtant pas que nous cessions d'être entourés d'une atmosphère affective qui nous fait voir les choses comme si elles avaient une valeur positive alors même que c'est souvent le contraire qui est le cas. Le fait que toute humeur actuelle en tant qu'émotion ayant l'air non intentionnelle soit tributaire d'une valorisation antérieure s'entend correctement une fois qu'on prend en considération la distinction de principe entre les sensations de sentiment préaxiologiques et les émotions axiologiques. Cette distinction doit nous faire comprendre qu'il est inacceptable d'assimiler une humeur dans laquelle nous nous trouvons à un sentiment sensoriel que nous ressentons alors même que les deux sentiments concernés peuvent surgir simultanément et même harmonieusement l'un avec l'autre.

La conception husserlienne de l'humeur se laisse qualifier de « perceptualiste ». Selon cette conception, une humeur est un état émotif ressemblant à un état perceptif qui colore affectivement le monde, illumine sans exception tous les objets qu'il y a dans l'environnement sous une certaine lumière. La coloration affective des objets propre à une humeur se distingue d'une coloration affective effectuée par une aperception affective ordinaire par deux traits caractéristiques : 1- la coloration des humeurs est atmosphérique et globale. De là ressort l'impression décevante du manque d'intentionnalité. 2- Le caractère de sentiment aperçu comme appartenant aux objets d'expérience ne tire pas son origine de la donation de ceux-ci. La valeur qui leur est attribuée n'est pas demandée par ces objets. Bien que toute humeur doive être conçue comme étant *motivée* en raison de sa reductibilité à une valorisation antérieure, l'objet de valeur dont on a fait l'expérience dans le passé pourrait être actuellement méconnaissable. Cependant, même en l'absence de la référence

intentionnelle à l'objet d'origine valorisé, l'humeur garde tout de même la prestation intentionnelle de colorer affectivement le monde.

Au perceptualisme au sujet des humeurs on pourrait opposer le dispositionalisme. Le dispositionalisme au sujet des humeurs soutient la thèse que l'humeur est une disposition. Mais que veut dire « être une disposition »? Est-ce que le terme « disposition » est en mesure de dépeindre ce qui est essentiel à une humeur ? Notre réponse à cette question est négative. Pour comprendre pourquoi nous répondons ainsi, il faut se demander ce qu'est une disposition. Sur le plan mental, le terme « disposition » se réfère à une potentialité plutôt qu'à une actualité. Il exprime une tendance, un penchant. Alors, si on disait qu'on est disposé à éprouver une certaine émotion, cela signifierait seulement qu'on a l'habitude de ressentir cette émotion. Cette description est-elle conforme à l'analyse des humeurs que nous avons donnée ? Pas exactement. D'abord et surtout, qu'en est-il du caractère *perceptuel* des humeurs ? Est-ce qu'une approche dispositionaliste peut vraiment rendre compte de la coloration globale du monde par un état d'humeur dans lequel nous nous trouvons effectivement ? Nous pensons que non.

Nous avons défendu dans notre étude que l'humeur n'est pas une disposition, mais une coloration effective du monde par un état émotif atmosphérique. La manière dont perdure temporellement une humeur en tant que conscience affective ne partage pas la même structure avec la manière dont perdure temporellement une disposition en tant que potentialité mentale, et ce pour deux raisons : 1- à la différence d'une disposition, une humeur est toujours *effectivement consciente*. 2- Une humeur manque d'une direction définie vers un objet spécifique. L'intentionnalité globale qui lui est propre ne peut exister autrement qu'en établissant une atmosphère affective qui éclaire le monde sous une certaine lumière. À l'inverse, par une disposition affective on désigne souvent une tendance à éprouver une certaine émotion en face d'un objet (ou d'une personne) spécifique. Par exemple, on pourrait être disposé à aimer le chocolat et être en colère contre Pierre. D'un point de vue husserlien, il faut soumettre ces sentiments potentiels à la catégorie d'« affect » plutôt qu'à celle d'« humeur ». Dès lors, le terme « disposition » ne suffit pas à expliquer ce que c'est qu'une humeur.

Nous voudrions terminer notre étude en rappelant quatre idées que nous avons défendues au deuxième chapitre :

*En premier lieu*, nous sommes d'avis que contrairement à ce que croit Stumpf, les données sonores ne sont pas localisables dans l'environnement externe. Par

conséquent, l'audition ne nous révèle pas une spatialité. Qui plus est, si les données sonores étaient aptes à une localisation externe, on ne saurait toujours pas si la supposée spatialité de l'audition est celle qui est révélée par d'autres modalités sensorielles. D'où s'ensuit que la spatialité n'est pas un « sensible commun » (*aistheton koinon*). On doit la mêmeté d'une figure spatiale qui se donne identiquement par différentes modalités sensorielles à une opération synthétique. Par exemple, de l'espace visuel et de l'espace tangible on ne peut dire qu'ils sont identiques qu'à la condition qu'une synthèse unificatrice intermodale mette ensemble les champs tactile et visuel simultanément donnés. La spatialité de la chose touchée se laisse considérer comme une figure tridimensionnelle qu'on découvre par le toucher actif. Bien qu'il paraisse, à première vue, indiscutable que c'est le même objet qui se donne par la vue et par le toucher, la mêmeté de l'objet ne doit pas être prise pour acquise, au motif que la figure haptique peut être découverte par le toucher actif indépendamment de la donation de la figure visuelle et que la donation par le toucher actif de la figure suit les règles *sui generis*, complètement différentes de celles de la donation par la vue de la même figure. S'il est vrai que la mêmeté de la figure ne se réfère pas à une substance préexistant à toute perception de cette figure, il nous faut briser le dogme disant que la figure tridimensionnelle supposée être visuellement et haptiquement éprouvée à titre d'*aistheton koinon* est elle-même le *garant* pour sa donation à l'identique par les différentes modalités sensorielles.

*En deuxième lieu*, contrairement à Stumpf d'après lequel entre la sensation et la représentation il n'y a qu'une différence de degré, il nous semble impossible d'halluciner les données alghédoniques. La douleur ainsi que le plaisir sont uniquement des états effectifs sensoriels qui excluent toute sorte de présentification. À la différence des hallucinations, les sensations alghédoniques sont à qualifier d'incorrigibles. Certes, elles peuvent coémerger dans une expérience hallucinée. Mais tandis que l'hallucination a un contenu représentationnel corrigible, la douleur et le plaisir, du fait qu'ils sont *effectivement* vécus en tant que composants réels préobjectifs et non représentationnels de la conscience, s'échappent à toute prétention épistémique d'objectivation qui leur confèrerait une corrigibilité.

*En troisième lieu*, dans certains cas, la perception tactile peut être séparée de la sensation tactile. Sur la base de cette dissociation entre le toucher actif (la perception haptique) et le toucher passif (la sensation cutanée), il est possible de faire l'expérience du toucher actif sans la présence du toucher passif, et inversement. Les sensations de

douleur et de plaisir se localisent plutôt sur la spatialité *sentie* de la chair à la manière des sensations cutanées et non sur l'espace objectif de notre corps qui nous est perceptivement donné.

*En quatrième lieu*, on peut corporellement localiser les contenus sensoriels de nos sens proximaux (le toucher, l'odorat et le goût) ainsi que les sentiments sensoriels (la douleur et le plaisir). La localisation corporelle peut être i- *globale et indéterminée* en tant que conscience latente de la totalité du corps qui distingue notre corps de ceux des autres ; ii- *partielle et indéterminée* en tant que vécu préobjectif lié à une partie du corps ; et iii- *partielle et déterminée* en tant que perception objectale tournée vers une partie du corps.

## BIBLIOGRAFIE

### Carl Stumpf:

S: Stumpf, Carl, « Selbstdarstellung », dans *Philosophie der Gegenwart*, dir. Raymund Schmidt, Leipzig : Felix Meiner, 1924...

E: Stumpf, Carl, *Erkenntnislehre*, Vol. 1, Leipzig : Johann Ambrosius Barth, 1939/1940.

EPF: Stumpf, Carl, *Erscheinungen und psychische Funktionen*, Verlag der königlichen preussen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1906.

GG: Stumpf, Carl, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig : Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1928.

Stumpf, Carl, *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, Paris : Vrin, 2006.

Stumpf, Carl, *Tonpsychologie* Bd. I, Leipzig : Hirzel, 1883.

PUR: Stumpf, Carl, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig: S. Hirzel, 1873.

EW: Stumpf, Carl, *Zur Einteilung der Wissenschaften*, Berlin : Verlag der königlichen preussen Akademie der Wissenschaften, 1906b.

### Franz Brentano:

B: Brentano, F. & Stumpf, C., *Briefwechsel 1867-1917*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.

DP: Brentano, F., *Deskriptive Psychologie*, Hamburg, Felix Meiner, 1982.

GÄ: Brentano, F., *Grundzüge der Ästhetik*, Bern : Francke Verlag, 1959.

GAE: Brentano, F. *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern : A. Francke AG. Verlag, 1952.

KPP: Brentano, F. *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig : Duncker & Humblot, 1911.

PES: Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg : Felix Meiner, 1955 (trad. fr. M. de Gandillac, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris : Vrin, 2008)

RP: Brentano, F., *Religion und Philosophie*, Bern : Francke Verlag, 1954.

SNB: Brentano, F., *Vom Sinnlichen und noetischen Bewusstsein*, Leipzig : Felix Meiner, 1928.

US: Brentano, F., *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, Leipzig : Duncker & Humblot, 1907.

USE: Brentano, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg: Felix Meiner, 1955 (trad. fr. M. De Launay, J-C, Gens, *L'Origine de la connaissance morale, suivi de la doctrine du jugement correct*, Paris: Gallimard, 2003)

### **Edmund Husserl:**

Hua III/1: Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch.* , éd. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (trad. fr. J-F. Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 2018)

Hua IV: Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, éd. Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952 (trad. fr. É. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Livre Second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris : PUF, 1982)

Hua Mat VIII: Husserl, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution : Die C-Manuskripte (1929-1934)*, Dordrecht : Springer, 2006.

Hua X: Husserl, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, éd. Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969. (trad. fr. J-F. Pestureau, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, Grenoble : Jérôme Million, 2003)

Hua XI: Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, éd. Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

Hua XIII: Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*, éd. Iso Kern, Den Haag : Martinus Nijhoff, 1973.

Hua XV: Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*, éd. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua XVI: Husserl, E. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, éd. Ulrich Claesges, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973 (trad. fr. J-F. Lavigne, *Chose et espace. Leçons de 1907*. Paris : PUF, 1989)

Hua XVIII: Husserl, E. *Logische Untersuchungen, Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1975. (trad. fr. A.L. Kelkel et E. Scherer, *Recherches Logiques. Tome Premier. Prolégomènes à la logique pure*, Paris : PUF, 1994)

Hua XIX/1: Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, éd. Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984 (trad.fr. H. Elie, A.L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie*, Paris : PUF, 1961)

Hua XIX/2: Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, éd. Ursula Panzer. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1984 (trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel, et R. Schérer, *Recherches Logiques. Tome 3. Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Paris, PUF, 1963)

Hua XXIV: Husserl, E., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, éd. Ullrich Melle, Den Haag : Martinus Nijhoff, 1984.

Hua XXVIII: Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, éd. Ullrich Melle, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. (trad. fr. P. Ducat, P. Lang et C. Lobo, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, Paris : PUF, 2009 )

Hua XXX: Husserl, E., *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie*, éd. Ursula Panzer, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996.

Hua XXXVII: Husserl, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, éd. Henning Peucker, Dordrecht: Kluwer, 2004.

Hua XXXVIII: Husserl, E., *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, éd. Thomas Vongehr & Regula Giuliani, Dordrecht: Springer, 2004.

Hua Mat III: Husserl, E., *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/1903*, éd. Elisabeth Schuhmann, Dordrecht : Kluwer, 2001.

Hua Mat IX: Husserl, E., *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, éd. Hanne Jacobs, Dordrecht : Springer, 2012.

*Manuscrits (consultés aux Archives de Cologne) :*

Ms. A I 16 - Ms. A VI 12 II - Ms. A VI 24 - Ms. A VI 26 - Ms. A VI 27- Ms. A VI 3  
Ms. A VI 30 - Ms. A VI 39 - Ms. A VI 6 - Ms. A VI 7 - Ms. A VI 8 I - Ms. A VI 8 II  
- Ms. D 13 I - Ms. M III 3 II I

Husserl, E., « Ethique et théorie de valeur », trad. fr. P. Ducat et C. Lobo, dans *Annales de phénoménologie*, 2005, pp.189-225.

Husserl, E. « Les types d'intentionnalité affective, trad. fr. N. Depraz, dans *Alter. Revue de phénoménologie*, No 24, 2016, pp. 213-230.

Husserl, E. « Conscience du sentiment – conscience de sentiments. Le sentiment comme acte et comme état » trad. fr. N. Depraz, C. Serban, M. Gyemant, dans *Alter. Revue de phénoménologie*, No 24, 2016, pp. 231-448.

Husserl, E. « Conscience de valeur et jouissance » trad. fr. N. Depraz, C. Serban, M. Gyemant, dans *Alter. Revue de phénoménologie*, No 24, 2016, pp. 249-255.

### **Autres œuvres et articles :**

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, trad par. U. Wolf, Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 2011.

Armstrong, David. M., *Bodily Sensations*, London : Routledge & Kegan Paul, 1962.

Avant, Lloyd L. , « Vision in the Ganzfeld », dans *Psychological Bulletin*, Vol. 64, No : 4, 1965. p. 246-258.

Baier, Kurt, *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, Ithaca : Cornell University Press, 1958.

Barber, T.X. , « Toward a Theory of Pain: Relief of Chronic Pain by Prefrontal Leucotomy, Opiates, Placebos and Hypnosis », dans *Psychological Bulletin*, 56, 1959, pp. 430-60.

Ben-Ze'ev, Aaron, « Emotional Intensity », dans *Theory & Psychology*, 6, 1996, pp. 509-53.

Ben-Ze'ev, Aaron, « The Affective Realm », dans *New Ideas in Psychology*, 15, 1997, pp. 247-259.

Bernet, Rudolf, « Das Subjekt des Leidens », dans *Das Leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche*, dir. T. Fuchs, T. Breyer, S. Micali, B. Wandruszka, Freiburg/München : Verlag Karl Alber, 2014.

Bernet, Rudolf, *Force-Pulsion- Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*. Paris : Vrin, 2013.

Block, Ned, « Mental Paint », dans *Consciousness, Function and Representation*, Cambridge Mass. : The MIT Press, 2007.

Brugger, Peter, « Phantom Limb, Phantom Body, Phantom Self: A Phenomenology of 'Body Hallucinations' », dans *Hallucinations: Research and Practice*, dir. J.D. Blom ve I.E.C Sommer, Dordrecht: Springer, 2012.

Buytendijk, F.J.J., *De la douleur*, trad. par A. Reiss, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

Charland, L.C., « The Heat of Emotion. Valence and the Demarcation Problem », dans *Journal of Consciousness Studies*, 12, No. 8-10, 2005, pp. 82-102.

Cohen, Water, « Spatial and Textural Characteristics of the *Ganzfeld* », dans *American*

- Journal of Psychology*, Vol. 70, 1957, p. 403-410.
- Cole, Jonathan, *Pride and a Daily Marathon*, Cambridge Mass. : The MIT Press, 1995.
- Colombetti, G., « Appraising Valence », dans *Journal of Consciousness Studies*, 12, No. 8-10, 2005, pp.103-126.
- Darwin, Charles, *The Autobiography of Charles Darwin*, dir. Nora Barlow, W.W. Norton, New York, 1969.
- de Vignemont, Frédérique & Massin, Olivier, « Touch », dans *Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford : Oxford University Press, 2015.
- de Vignemont, Frédérique, « A Multimodal Conception of Bodily Awareness », dans *Mind*, Vol.123. 492. Octobre 2014, pp. 989-1020.
- Declerck, Gunnar, *Résistance et tangibilité, Essai sur l'origine phénoménologique des corps*, Paris : Le Cercle Herméneutique Editeur, 2014.
- Deigh, John, « Cognitivism in the Theory of Emotions », dans *Ethics*, Vol. 104, No. 4, Juillet, 1994, pp. 824-854.
- Dewalque, André. « L'expérience de la valeur : Brentano, Ehrenfels, Meinong ». dans *Revue Philosophique de Louvain* 115, 3, pp. 455-479.
- Encyclopaedia Britannica*. Volume 22, William Benton, London, 1972.
- Findlay, J.N., *Values and Intentions*, New York : Macmillan, 1961.
- Frede, Dorothea : « Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics », dans *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean's Ethics*, dir. Richard Kraut, Oxford : Blackwell Publishing, 2006.
- Frede, Dorothea, « Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's *Philebus* », dans *Cambridge Companion to Plato*, dir. Richard Kraut, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Fulkerson, Mathew, « The Unity of Haptic Touch », dans *Philosophical Psychology*, Vol. 24 No. 4, Août 2011, pp. 493-511.
- Fulkerson, Mathew, « What Counts as Touch? », dans *Perception and its Modalities*, dir. Dustin Stokes, Mohan Matthen et Stephen Biggs. Oxford : Oxford University Press, 2014.
- Gibson, James J., « Observations on Active Touch », dans *Psychological Review*, Vol. 69, No. 6, Novembre 1962 pp. 477-491.
- Goldie, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford : Clarendon Press, 2000.
- Goldstein, Irwin, «Why People Prefer Pleasure to Pain?», dans *Philosophy*, No. 55,

- 1980, pp. 349-362.
- Goldstein, Irwin, « Pain and Masochism », dans *Journal of Value Inquiry*, No. 17, 1982, pp. 219-223.
- Goldstein, Irwin, « Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values », dans *Phenomenology and Phenomenological Research*, Vol. L, No. 2, Novembre 1989.
- Gurwitsch, Aron, *Théorie du champ de la conscience*, Paris : Desclée de Brouwer, 1957.
- Hall, Richard J., « Are Pains Necessarily Unpleasant? », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLIX, No 4. Juin 1989, pp. 648-649.
- Heathwood, Chris, « The Reduction of Sensory Pleasure to Desire », dans *Philosophical Studies*, 2007, 133, pp. 23-44.
- Heinaman, Robert, « Pleasure as an Activity in the Nicomachean Ethics », dans *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford : Oxford University Press, 2011.
- Helm, Bennett W., « Emotions as Evaluative Feelings », dans *Emotion Review*, Vol. 1, No. 3, Juillet 2009, pp. 248-255.
- Helm, Bennett W., « Felt Evaluations: A Theory of Pleasure and Pain », dans *American Philosophical Quarterly*, Vol. 39, No. 1, Janvier 2002, pp.13-30.
- Henry, Michel, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Paris : éditions de seuil, 2000.
- James, William, *Principles of Psychology*, Vol. 1, New York Dover, 1950.
- Kant, Immanuel, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart : Reclam, 2008 (trad. fr. M. Foucault, *Antropologie du point de vue pragmatique*, Paris: Vrin, 2008)
- Klein, Colin, « The Penumbra Theory of Masochistic Pleasure », dans *Review of Philosophy and Psychology*, Vol. 5, No.1, Mars 2014, pp. 41-55.
- Korsgaard, Christine, *The Sources of Normativity*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- Labarrière, Jean-Louis, « Nom de plaisir : Aristote suivi par Thomas », *Les Etudes philosophiques*, 2014/2, No. 109, pp. 187-200.
- Lee, Nam-In, « Edmund Husserl's Phenomenology of Mood », dans *Alterity and Facticity. New perspectives on Husserl.* dir. N. Depraz, D. Zahavi, Dordrecht : Kluwer, 1998.
- Lefebvre, René, « Absence de douleur et raison: La vérité des plaisirs chez Platon (République, IX et Philèbe) », dans *Les Etudes philosophiques*, 2012/2, no. 101, pp.257-277.

- Levinas, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : Vrin, 1994.
- Löken, L.S., Wessberg J., Morrison I., McGlone, F., & Olausson, H., « Coding of pleasant touch by unmyelinated afferents in humans », dans *Nature Neuroscience*, 12, 2009, pp. 547-548.
- Mach, Ernst. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Neunte Auflage, Jena :Verlag von Gustav Fischer, 1922.
- Massin, Olivier, « The Intentionality of Pleasures and Others Feelings. A Brentanian Approach », dans *Themes from Brentano*, dir. Denis Fisette & Guillaume Fréchette, Amsterdam : Rodopi, 2013.
- Mattens, Filip, « Body or Eye: A Matter of Sense and Organ », dans *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 8, 2008, pp. 93-125.
- Mattens, Filip, « Perception and Representation: Mind the Hand! », dans *The Hand, an Organ of the Mind. What the Manual Tells the Mental*, dir. Z. Radman, Cambridge Mass. : The MIT Press, 2013.
- Mattens, Filip, « Perception, Body, and the Sense of Touch: Phenomenology and Philosophy of Mind », dans *Husserl Studies*, No.25, 2009, pp. 97-120.
- Mattens, Filip, « Silhouette & Manipulation », dans *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, dir. R. Breeur et U. Melle, Dordrecht/Heidelberg/London/NewYork : Springer, 2012.
- Melle, Ulrich, « ‘Studien zur Struktur des Bewusstseins’ : Husserls Beitrag zu einer phänomenologischen Psychologie », dans *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*. éd. par Marta Ubiali, Maren Wehrle, Dordrecht : Springer, 2015.
- Melzack, Ronald, « The Perception of Pain », dans *Scientific American*, 204, 2, Février 1961, pp. 41-49.
- Merleau-Ponty, Maurice, « Le Philosophe et son ombre », dans *Signes*, Paris : Gallimard, 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945.
- Meinwald, Constance. « The Philebus », dans *The Oxford Handbook of Plato*, dir. Gail Fine, Oxford : Oxford University Press, 2011.
- Metzger, Wolfgang, « Optische Untersuchungen zum Ganzfeld: II Zur Phänomenologie des homogenen Ganzfelds », dans *Psychologische Forschung*, 13, 1930, pp. 6-29.
- Nagel, Thomas, « Quel effet cela fait, d'être une chauve-souris ? », dans *Vues de*

- l'esprit : Fantaisies et réflexions sur l'être et l'âme*, dir. Douglas Hofstadter et Daniel Dennett, Paris : Interéditions, 1987.
- Nelkin, Norton, « Pains and Pain Sensations », dans *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 3, Mars, 1986, pp. 129-148.
- Noe, Alva, *Action in Perception*, Cambridge Mass.: The MIT Press, 2004.
- O'Callaghan, Casey, « Intermodal Binding Awareness », dans *Sensory Integration and the Unity of Consciousness*, dir. David J. Bennett et Christopher S. Hill, Cambridge Mass. : MIT Press, 2014.
- O'Shaughnessy, Brian, *Consciousness and the World*, Oxford : Clarendon Press, 2000.
- Pitcher, George, « Pain and Unpleasantness », dans *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*, dir. S. F. Spicker, H. T. Engelhardt, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976.
- Pitcher, George, « The Awfulness of Pain », dans *Journal of Philosophy*, Vol. 14, Juillet 23, 1970, pp. 481-491.
- Platon, *Philèbe*, trad. par. A. Diès, Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- Plato, *Republic*, trad par. G.M.A. Grube, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc, 1992
- Pradelle, Dominique, *L'Archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Pradines, Maurice, *Philosophie de la Sensation, II. La sensibilité élémentaire (les sens primaires), 2. Les sens de la défense*, Paris : Publication de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1934.
- Prinz J., "For Valence", dans *Emotion Review*, Vol. 2, No. 1, Janvier, 2010, pp. 5-13.
- Rachels, Stuart, « Six Theses About Pleasure », dans *Philosophical Perspectives*, 18, 2004, pp. 247-267.
- Ratcliffe, Matthew, « Touch and the Sense of Reality », dans *The Hand, an Organ of the Mind. What the Manual Tells the Mental*, dir. Z. Radman, Cambridge Mass. : The MIT Press, 2013.
- Ratcliffe, Matthew, « What is Touch? », dans *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 90, No.3, Septembre, 2012, pp. 413-432.
- Rollinger, Robin, « Stumpf on Phenomena and Phenomenology », dans *Brentano Studien* 9, 2000,...
- Rudebusch, George, « Pleasure », dans *Companion to Aristotle*, dir. Georgios Anagnostopoulos, Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

- Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford : Oxford University Press, 1978.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, London : Hutchinson's University Library, 1949.
- Schilder, Paul & Stengel, Erwin, « Schmerzasymbolie », dans *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 113, 1, 1928, pp. 143-158.
- Schuhmann, Karl, « Carl Stumpf (1848-1936) », dans *The School of Brentano*, dir. L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Seligman, David B., « Masochism », dans *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 48, No. 1, Mai 1970, pp. 67-75.
- Shaffer, Jerome A., « Pain and Suffering », dans *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*, dir. S.F. Spicker, H.T. Engelhardt, Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1976.
- Shaffer, Jerome A., *Philosophy of Mind*, New Jersey: Prentice-Hall, 1968.
- Shoemaker, S., « Self-Reference and Self-Awareness », dans *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 19 (Oct. 3, 1968), pp. 555-567.
- Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Indianapolis : Hackett Publishing Company, 1981.
- Smith, A.D., « Tastes, Temperatures, and Pains », dans *The Senses: Classic and Contemporary Philosophical Perspectives*, dir. Fiona Macpherson, Oxford : Oxford University Press.
- Solomon, R.C., « Against Valence », dans *Not Passion's Slave*, New York : Oxford University Press, 2003, pp.162-177.
- Solomon, R.L., « The Opponent Process Theory of Acquired Motivation », dans *American Psychologist*, 35, 1980, pp. 691-712.
- Spinoza, Baruch. *Éthique*, tome premier, trad. par Charles Appuhn, Paris : Garnier Frères, 1965.
- Sprigge, T.L.S., « Is the Esse of Intrinsic Value Percipi ? Pleasure, Pain and Value », dans *Royal Institute of Philosophy, Supplement*, Vol. 47, Septembre, 2000, pp. 119-140
- Taylor, C. C. W., « Pleasure: Aristotle's Response to Plato », dans *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford : Oxford University Press, 2008.
- Teroni, F., « Plus ou moins: émotions et valence », dans *Les ombres de l'âme. Penser les émotions négatives*, dir. C. Tappolet, F. Teroni, A.K. Ziv, Genève : éditions

Markus Haller, 2011.

Titchener, Edward B., *Lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention*, New York : The Macmillan Company, 1908.

Trigg, Roger, *Pain and Emotion*, Oxford: Clarendon Press, 1970.

Tye, Michael, « The experience of Emotions: An Intentionalist Theory », dans *Revue internationale de philosophie*, No. 242, 2008/1, pp. 25-50.

Wittgenstein, Ludwig, *Le cahier bleu et le cahier brun*, trad. par M. Goldberg et J. Sackur, Paris : Gallimard, 1996.

Zahavi, Dan, *Self-Awareness And Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern University Press, 1999.

## RÉSUMÉ

---

Cette recherche doctorale prend sa source dans une lecture des manuscrits d'Edmund Husserl. Nous avons abordé les analyses de trois philosophes ; Carl Stumpf, Franz Brentano et Husserl. Nous nous sommes concentrés sur les textes qui portent sur l'affectivité, la valorisation et la classification des sentiments. Notre intérêt a été particulièrement centré sur les « sentiments sensoriels ». Dans notre travail, en prenant pour fil conducteur l'expérience de la douleur, nous tentons d'avancer une problématique originale, à l'aide de laquelle nous devenons en mesure de montrer les avantages de la position de Husserl concernant les sentiments par rapport aux positions de Stumpf et de Brentano. Cependant notre objectif dans cette étude ne consiste pas seulement à nous enquérir des sentiments sensoriels. La tâche plus générale qui nous incombe est de mettre au jour la *structure de la conscience affective* selon les trois philosophes.

## MOTS CLÉS

---

Husserl, Brentano, Stumpf, affects, émotions, sentiments sensoriels, valence, valeur, masochisme, valorisation, douleur, plaisir, joie, tristesse, humeur, agrément

## ABSTRACT

---

This doctoral research takes its source in a reading of manuscripts of Edmund Husserl. We examined the analyses of three philosophers: Carl Stumpf, Franz Brentano and Husserl. We are concentrated on the texts about affectivity, valuation, and classification of feelings. Our interest is particularly focused on “sensory feelings”. In our work, taking as a common thread the experience of pain, we try to put forward an original problem, with the help of which we become able to show the advantages of Husserl’s position regarding feelings in relation to Stumpf’s and Brentano’s positions. However, our objective in this study is not only to inquire about sensory feelings. The more general task before us is to uncover the *structure of affective consciousness* according to the three philosophers.

## KEYWORDS

---

Husserl, Brentano, Stumpf, affects, emotions, sensory feelings, valence, value, masochism, valuation, pain, pleasure, joy, sadness, mood, liking