



HAL
open science

L'affectivité dans la phénoménologie husserlienne

Alexis Delamare

► **To cite this version:**

Alexis Delamare. L'affectivité dans la phénoménologie husserlienne. Philosophie. Normandie Université; Ruprecht-Karls-Universität (Heidelberg, Allemagne), 2023. Français. NNT : 2023NORMR028 . tel-04212159

HAL Id: tel-04212159

<https://theses.hal.science/tel-04212159>

Submitted on 20 Sep 2023

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.



Normandie Université



THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité PHILOSOPHIE, EPISTEMOLOGIE

Préparée au sein de l'Université de Rouen Normandie

En cotutelle internationale avec Université de Heidelberg , ALLEMAGNE

L'affectivité dans la phénoménologie husserlienne

**Présentée et soutenue par
ALEXIS DELAMARE**

**Thèse soutenue le 23/05/2023
devant le jury composé de**

M. BRUCE BEGOUT	MAITRE DE CONFERENCES HDR, UNIVERSITE BORDEAUX 3 M. DE MONTAIGNE	Rapporteur du jury
M. PETER KOENIG	Professeur (dans un établissement à l'étranger), Université de Heidelberg	Rapporteur du jury
M. THOMAS FUCHS	, Université de Heidelberg	Membre du jury
M. DENIS SERON	, Université de Liege (Belgique)	Membre du jury
M. DOMINIQUE PRADELLE	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, UNIVERSITE PARIS 4 PARIS-SORBONNE	Président du jury
MME NATALIE DEPRAZ	PROFESSEUR DES UNIVERSITES, Université de Rouen Normandie	Directeur de thèse

Thèse dirigée par NATALIE DEPRAZ (EQUIPE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LES AIRES CULTURELLES)

*To my blonde
Tout mon monde*

Remerciements

Si la plupart des 4616 heures nécessaires pour atteindre le point final de ce travail furent accomplies solitairement, dans le face-à-face pur du rédacteur et de sa feuille blanche, les pensées ainsi déployées dans l'élément du langage eurent pour condition indispensable les fécondes interactions, discussions, et confrontations avec les multiples chercheuses et chercheurs qui m'ont fait l'honneur, en me consacrant une partie de leur temps si cher, d'enrichir, d'affiner, ou d'infléchir mes perspectives.

Que soient ici remerciés, en tout premier lieu, mes deux directeurs de recherche, Natalie Depraz et Thomas Fuchs. Leur constant soutien durant l'ensemble de la préparation de cette thèse, couplé à leurs commentaires pertinents, non seulement sur le présent manuscrit, mais aussi relativement à une myriade d'articles, de projets, et d'*abstracts* de toute nature, a joué un rôle incommensurable eu égard au déroulement de ma recherche.

L'environnement rouennais a pesé décisivement dans mon parcours. Je souhaite ici remercier tout particulièrement Aurélien Deudon, avec qui j'ai, entre autres, eu l'immense plaisir de co-éditer le volume collectif *Le Corps en émoi* – je me réjouis déjà de nos futures collaborations ! Je remercie également très vivement Christopher Hamel, dont l'aide a été fort précieuse, ainsi que Franck Varenne, Nicolas Rialland, Annie Hourcade, Julien Decker et Emmanuel Faye, pour l'ambiance chaleureuse du département de philosophie. Je souhaite également dire toute ma gratitude envers Sylvain Roudaut, qui lança l'idée du « Séminaire du département de philosophie » qu'Aurélien et moi-même avons eu l'honneur d'animer pendant deux années. Que l'ensemble des intervenant.es, des discutant.es, et des étudiant.es ayant participé à ce séminaire soient ici, également, très sincèrement remercié.es.

À Heidelberg, désormais, je souhaite remercier tout particulièrement Daniel Vespermann, dont la conversation constitue une source inépuisable d'inspiration – et qui m'a fait le double honneur de contribuer au *Corps en émoi* et de se déplacer à Rouen pour présenter son brillant travail sur la confiance et la familiarité – ainsi qu'Iván Vial, pour son amitié sans faille et la pertinence de ses commentaires sur les différents aspects de mon travail. J'adresse également un grand merci à Gustav Melichar pour avoir organisé avec brio les différents séminaires et groupes de lecture qui auront considérablement enrichi ma connaissance de la phénoménologie contemporaine et notamment de son versant psychopathologique. Enfin, je remercie très sincèrement l'ensemble des membres de la *Sektion* – notamment Ute-Anna Wittenberg, Martin Vestergaard Kristiansen, Sabine Braasch, Miriam Feix, Cristina Pastén, Leyla Gleissner, Alexandra Pritzkau, et Anna Train – qui rendirent mes séjours en Allemagne tout à fait mémorables.

Outre Rouen et Heidelberg, je souhaite ici souligner également l'apport décisif des Archives Husserl de Louvain, véritable temple de la pensée husserlienne, eu égard au développement de ma recherche. Que soient ici remerciés Julia Jansen, pour m'avoir permis, à plusieurs reprises, de présenter mes travaux en cours et pour m'avoir soutenu dans mes démarches postdoctorales, Emanuele Caminada, pour ses nombreux commentaires et retours, Andrea Cimino, Valeria Bizzari, Sergio Pérez et Patrick Sy, pour leurs questions et remarques pertinentes. J'adresse également des remerciements très spéciaux à Emanuela Carta, dont la rencontre a profondément modifié mon rapport à Husserl, à Francesco Praolini, pour son aide vis-à-vis de l'après-thèse, ainsi qu'à Vijolė Valinskaitė, dont la bienveillance, l'intelligence et la gentillesse contribuèrent grandement (et contribuent encore !) à faire de mes séjours à Louvain des moments rares. Enfin, je ne saurais bien sûr omettre de mentionner ici Thomas Vongehr et Ullrich Melle, dont l'édition, titanesque, des *Studien*, a formé un préalable indispensable à mon propre travail de thèse.

Je remercie également les nombreuses personnes qui m'ont fait l'honneur de relire et de commenter tout ou partie de ce travail, en particulier Charles Bobant, Guillaume Coissard, Guillaume Héritier, et Daniel Vespermann (derechef !), ainsi que l'ensemble des membres du jury – Bruce Bégout, Peter Koenig,

Dominique Pradelle, et Denis Seron – pour le temps consacré à la lecture du présent travail. Je me réjouis d’avance de répondre à leurs remarques et commentaires le 23 mai prochain.

Merci encore à toutes celles et tous ceux qui auront, par leurs paroles ou par leurs actes, contribué à rendre possible ou à renforcer la présente œuvre, en particulier Didier Ottaviani, Sonja Rinofner-Kreidl, Sara Heinämaa, Bernard Cauchois, Thiemo Breyer, Erik Norman Dzwiza-Ohlsen, Enriqueta, Mérédith Laferté-Coutu, Giulia Cabra, M. Porvian, Sara Dameno, Geralt, Alexandra Elbakyan, Carlos Lobo, Achille Varzi, Arnaud Milanese, Circé, Luz, et Quentin, Laurent Perreau, Étienne Bimbenet, Kylian Mb., Juan, Grégori Jean, Gilles Tiberghien, Gabriel Mahéo, Angélique Debellemanière, Clémentine Martin, Ben Martin, Dennis Matthews, Andrea Staiti, Mathieu, Pascal, Samy, Xavier, Handy, Antoine, Rodolphe, Lorenzo, Lucas, Yoann, Carlos, Antonin, et Marie-Pierre Burquier.

J’adresse enfin mes plus sincères remerciements à ma famille pour m’avoir subi pendant ces quatre années. Que ma mère et ma cousine Laure soient ici particulièrement remerciées pour avoir contribué décisivement, grâce à leurs relectures, à l’amélioration de mes productions de recherche.

Quant à M., P., et M., je ne les remercie pas ; je les aime.

Abstract

Français

Comment accédons-nous aux étants mondains que sont les *valeurs* – la beauté d'une statue, la noblesse d'un comportement ? Telle est la question qui constitue la raison d'être fondamentale de la *philosophie husserlienne de l'affectivité*, dont nous tâchons, dans cette thèse, de présenter la cohérence et la systéaticité. Aux yeux du fondateur de la phénoménologie, le sentiment (*Gefühl*) est en effet le type de vécu dans lequel s'effectue la donation subjective des réalités axiologiques – un pur être d'entendement y demeurant nécessairement aveugle. L'objectif de ce travail est ainsi de mettre au jour comment Husserl dégage, en vertu d'un examen descriptif approfondi, mené notamment dans les *Studien zur Struktur des Bewußtseins* récemment publiées, les structures d'une intentionnalité spécifiquement sentimentale permettant de rendre compte d'une telle donation. Ce faisant, nous révélons le rôle central joué par les *sentiments sensibles charnels* vis-à-vis de la problématique de l'*évidence affective* : une valeur est véritablement *connue*, pour Husserl, à la condition d'être authentiquement ressentie dans une *émotion incarnée* – et pas seulement dans un sentiment « froid ». Il n'y a donc aucune opposition, dans ce contexte, entre *raison* et *passion* : c'est sur la base de notre aptitude à *éprouver affectivement* que nous sommes en mesure d'édifier une raison *axiologique* parallélisant la raison logique traditionnelle. Le mythe d'un Husserl « intellectualiste » s'effondre donc définitivement : loin d'être secondarisée, la problématique du *Gefühl* apparaît comme une composante indispensable du projet transcendantal d'une raison rigoureusement *universelle*.

English

How do we access the worldly beings that are *values* – the beauty of a statue, the nobility of a behavior? This is the question that constitutes the fundamental *raison d'être* of the Husserlian philosophy of affectivity, the coherence and systematicity of which we aim to present in this dissertation. In the eyes of the founder of phenomenology, feeling (*Gefühl*) is indeed the type of lived experience in which the subjective givenness of axiological entities takes place – a purely intellectual being necessarily remains blind to it. The purpose of this work is to show how Husserl, through a thorough descriptive investigation, carried out in particular in the recently published *Studien zur Struktur des Bewußtseins*, reveals the structures of a specifically sentimental intentionality that accounts for such a givenness. In doing so, we reveal the central role played by *bodily sensuous feelings vis-à-vis* the issue of *affective evidence*: for Husserl, a value is genuinely *known* on the condition that it is authentically felt in an *embodied emotion* – and not just in a “cold” feeling. In this perspective, there is no opposition between *reason* and *passion*: it is on the basis of our capacity to experience affectively that we are able to build an axiological reason paralleling the traditional logical one. The myth of an “intellectualist” Husserl is thus definitively shattered: far from being neglected, the theme of the *Gefühl* appears as an indispensable component of the transcendental project of a rigorously *universal* reason.

Table des matières

Remerciements	2
Abstract	4
Français	4
English	4
Table des matières	5
Avertissement : texte principal et Compléments	9
Liste des Compléments	10
Le procès de l'intellectualisme husserlien (272 p.).....	10
Psychologie méréologique (184 p.).....	10
Ontologie et épistémologie de la valeur (173 p.)	11
Husserl et le cercle de Göttingen (81 p.).....	11
Sensations (affectives) et appréhension (29 p.).....	11
Articles.....	11
Liste des abréviations	13
<i>Recherches logiques</i>	13
<i>Ideen</i>	13
<i>Studien zur Struktur des Bewußtseins</i>	14
<i>Collection des Husserliana</i>	14
<i>Briefwechsel</i>	14
<i>Autres abréviations</i>	14
Liste des figures	16
Liste des tableaux	16
INTRODUCTION : LE PROBLEME DE LA TRANSCENDANTALISATION AFFECTIVE DE LA VALEUR	17
§1. L'éminence de la perspective phénoménologique pour l'étude des sentiments.....	18
§2. Heidegger et l'« intellectualisme » de la phénoménologie husserlienne.....	20
§3. Le « retour à Husserl » des années 1990 et la remise en question de la lecture intellectualiste	22
§4. Le rôle du sentiment dans la « dialectique transcendantale » de Husserl.....	24
§5. La perspective « non-philosophique » des <i>Studien</i> II et la « mise entre parenthèses » de l'enjeu axiologique.....	26
§6. Problématique et structure générales : la valeur comme fil directeur	29
PREMIÈRE PARTIE : L'APPROCHE QUALITATIVE DU SENTIMENT DANS LES RECHERCHES LOGIQUES : LE GEFÜHL COMME ACTE NON-OBJECTIVANT	32
§7. Introduction : le sentiment au sein de la grammaire de la conscience.....	33
Chapitre I Le sentiment au sein de la typique de la conscience	35
<i>Section 1. Le sentiment comme vécu intentionnel</i>	35
§8. Le genre « vécu intentionnel »	35
§9. Les objections à l'intentionnalité des émotions.....	38
§10. La réponse des <i>Recherches logiques</i>	43

§11. L'existence de sentiments non-intentionnels et le caractère inessentiel de la classe du « Gefühl ».....	46
Section 2. La spécificité du sentiment au sein de la sphère des actes.....	47
§12. Les espèces inférieures d'actes : le concept de <i>qualité</i>	47
§13. La classification des vécus dépend uniquement de leur qualité	50
§14. Le sentiment comme qualité spécifique des actes : Husserl et Geiger	52
Chapitre II Le principe de la représentation de base	55
Section 3. La reprise husserlienne de la <i>Vorstellungsgrundlage</i> brentanienne	55
§15. Brentano : la représentation de base à la source de l'intentionnalité des affects.....	55
§16. La critique de la <i>Vorstellungsgrundlage</i> brentanienne pour les qualités doxiques	57
§17. Les premières révisions de la <i>Vorstellungsgrundlage</i> brentanienne et l'émergence de l'idée d'acte objectivant	61
§18. La <i>Vorstellungsgrundlage</i> « objectivante ».....	64
Section 4. Sentiment et modalités doxiques	68
§19. Position du problème	68
§20. Les différences doxiques entre la joie et la tristesse, l'espoir et la crainte	71
§21. Sentiments positionnels, souhait, et agrément esthétique.....	73
§22. Souhait et actualité	79
DEUXIÈME PARTIE : LE TOURNANT AXIOLOGIQUE : LE SENTIMENT COMME ACTE OBJECTIVANT LA VALEUR.....	83
§23. Introduction : puissance et limite de l'approche qualitative du sentiment	84
Chapitre I L'objectivation de la valeur dans le sentiment : l'« émotionnalisme » husserlien.....	88
Section 5. La phénoménologisation affective de la valeur : le tournant de 1902.....	88
§24. L'idée d'une raison universelle et d'une raison axiologique.....	88
§25. La lettre à Meinong du 5 avril 1902 et la « refonte complète » de l'éthique.....	93
§26. L'origine affective de l'éthique (avec Hume, contre Kant).....	95
§27. L'objectivité de l'éthique (avec Kant, contre Hume)	98
§28. « L'émotionnalisme » de Husserl (avec Meinong, contre von Ehrenfels)	102
Section 6. L'émergence d'un objet propre au sentiment : le « tournant axiologique ».....	108
§29. La valeur comme objet	108
§30. L'objectivation de la valeur comme noématisation de la thèse affective	113
Chapitre II Le sentiment comme implicitement objectivant.....	118
Section 7. La conversion doxique : le jugement de valeur	118
§31. L'« objectivation seconde ».....	118
§32. L'expression des vécus affectifs.....	125
Section 8. L'objectivation seconde comme conversion attentionnelle non constituante	129
§33. Le rôle de l'attention dans la conversion doxique	129
§34. L'absence de caractère constituant propre à l'attention	135
TROISIÈME PARTIE : LES DISCREPANCES ENTRE SENTIMENT ET VALEUR.....	139
§35. Introduction : le débordement du sentiment vis-à-vis de la valeur (et vice-versa).....	140
Chapitre I Les sentiments non axiologiques : <i>Gefühlsempfindung</i> et <i>Stimmung</i>.....	143
Section 9. Sentiment sensible et incarnation du <i>Gefühl</i>.....	143
§36. Le débat sur la nature des sensations affectives	143
§37. Les <i>Gefühlsempfindungen</i> comme sensations	148
§38. <i>Gefühlsempfindungen</i> et <i>Sinnesempfindungen</i>	153

§39. La localisation corporelle des <i>Gefühlsempfindungen</i>	156
§40. Les relations entre sentiments supérieurs et sentiments sensibles	158
Section 10. La Stimmung et ses problèmes	162
§41. L'origine de la <i>Stimmung</i>	162
§42. L'efficace de la <i>Stimmung</i> : la coloration affective universelle	166
§43. L'aporie de l'intentionnalité de la <i>Stimmung</i>	168
Chapitre II Le sentiment comme épisode	170
Section 11. L'axioception non émotionnelle : le problème de la froideur axiologique	170
§44. Saisir une valeur sans s'émouvoir : la « froideur » axiologique.....	170
§45. Husserl face au phénomène de la froideur axiologique.....	173
Section 12. Les différentes modalités du sentiment réactionnel	176
§46. Le sentiment comme « motivé » ou « excité » par la valeur	176
§47. L'intentionnalité « moindre » : le sentiment comme affect (<i>Affekt</i>).....	180
§48. L'idée de « prise de position » affective.....	186
§49. Une synthèse de « l'épisode affectif » selon Husserl : l' <i>Hingabe</i>	190
§50. Conclusion : l'épisode affectif et ses multiples configurations	194
QUATRIÈME PARTIE : L'AXIOCEPTION COMME ANTICIPATION AFFECTIVE ET SON REMPLISSEMENT EMOTIONNEL	197
§51. Introduction : le mystère du <i>Fühlen</i>	198
Chapitre I Appréhension de chose et appréhension de valeur	204
Section 13. Le problème de l'appréhension (<i>Auffassung</i>) dans le cas de la perception	204
§52. La définition « animiste » de l'appréhension	204
§53. L'interprétation enactive de l'appréhension	207
§54. La genèse associative de l'appréhension et son mode de conscience.....	214
Section 14. L'appréhension axiologique comme anticipation affective	218
§55. La constitution émotionnelle originaire de la valeur	218
§56. L'axioception comme appréhension des potentialités affectives	222
§57. La motivation de l'émotion par l'axioception	228
Section 15. L'infrastructure affective de la perception	230
§58. L'omniprésence du sentiment dans la vie de la conscience	230
§59. L'intérêt comme moteur de la perception.....	233
§60. L'affectivité de l' <i>Affektion</i>	236
Chapitre II La rationalité axiologique : l'objectivité des valeurs	243
Section 16. L'évidence affective	243
§61. Évidence et dialectique transcendantale	243
§62. La source Brentanienne du concept d'évidence affective	246
§63. Husserl dans les pas de Brentano	249
§64. L'intuition affective comme actualisation de l'axioception anticipatrice (<i>Ideen II</i> et <i>Philosophie première</i>).....	252
§65. L'évidence perceptive	255
§66. L'évidence affective	259
Section 17. Les modalisations affectives : l'erreur axiologique et ses sources	267
§67. La déception affective : l'erreur dans la sphère du sentiment	267
§68. Les sources des erreurs axiologiques.....	271
§69. La <i>Stimmung</i> comme biais axiologique.....	274
§70. L'humeur pathologique : la dépression	278
§71. Élucidation du phénomène de la froideur <i>a posteriori</i>	281
Section 18. Vérité de la valeur et valeur de la vérité	284

§72. La critique des valeurs.....	284
§73. Le retour à la valeur elle-même : l'approbation (<i>Billigung</i>).....	288
§74. La confirmation intersubjective : le problème de la communalisation des valeurs.....	293
§75. Un exemple de valeur objective : la vérité.....	296
CONCLUSION : HUSSERL ET LA PHILOSOPHIE DES EMOTIONS.....	306
§76. L'enjeu systématique : sentiment et expérience axiologique.....	307
§77. Phénoménologie du sentiment : unité et diversité du <i>Gefühl</i>	310
§78. Sentiment, valeur, et idéalisme transcendantal.....	314
§79. Limites et perspectives de la phénoménologie husserlienne du sentiment.....	318
RESUMES SUBSTANTIELS EN FRANÇAIS, ALLEMAND, ET ANGLAIS.....	321
Résumé substantiel.....	322
§1. Problématique générale. Le conflit phénoménologico-transcendantal.....	322
§2. Première partie. Le sentiment comme qualité dans les <i>Recherches logiques</i>	325
§3. Deuxième partie. Le sentiment comme acte objectivant la valeur : le « tournant axiologique ».....	326
§4. Troisième partie. Les discrédances entre sentiment et valeur.....	327
§5. Quatrième partie. L'axioception comme anticipation affective et son remplissement émotionnel.....	330
§6. Conclusion. Sentiment et expérience axiologique.....	332
Substanzielle Zusammenfassung.....	334
§1. Allgemeine Problematik: Der phänomenologisch-transzendente Konflikt.....	334
§2. Erster Teil: Das Gefühl als Qualität in den <i>Logischen Untersuchungen</i>	337
§3. Zweiter Teil: Die „axiologische Wende“ – das Gefühl als wertobjektivierender Akt.....	338
§4. Dritter Teil: Diskrepanzen zwischen Gefühl und Wert.....	340
§5. Vierter Teil: Die Wertnehmung als affektive Antizipation und ihre emotionale Erfüllung.....	342
§6. Schlussfolgerung: Gefühl und axiologische Erfahrung.....	344
Substantial outline.....	346
§1. General problem. The phenomenological-transcendental conflict.....	346
§2. First part. Feeling as a quality in the <i>Logical Investigations</i>	348
§3. Second part. The “axiological turn” – feeling as an act that objectifies value.....	349
§4. Third part. The discrepancies between feeling and value.....	351
§5. Fourth part. Valueception as affective anticipation and its emotional fulfillment.....	353
§6. Conclusion. Feeling and axiological experience.....	355
REFERENCES.....	357
I. <i>Œuvres de Husserl</i>	358
A. <i>Husserliana</i> (et traductions).....	358
B. Éditions hors <i>Husserliana</i>	362
C. Correspondance.....	364
D. Manuscrits inédits.....	364
II. <i>Littérature primaire</i>	367
III. <i>Littérature secondaire</i>	374
IV. <i>Phénoménologie et philosophie contemporaines, œuvres littéraires</i>	387

Avertissement : texte principal et Compléments

Le travail ici présenté en vue de l'obtention du titre de docteur constitue une *synthèse* d'un ensemble beaucoup plus vaste de recherches. Mon dessein a été d'articuler deux ambitions forcément en tension : d'une part, fournir au jury une exposition aussi rigoureuse que possible des différentes assertions déployées, notamment au travers d'une étude à chaque fois aussi approfondie que nécessaire des textes husserliens ; d'autre part, préserver l'unité globale de la problématique, en évitant la profusion d'analyses de détail qui pourraient lui nuire. Afin de concilier ces deux tendances, il a été décidé, en concertation avec ma direction de thèse, d'opter pour une thèse officielle raisonnablement brève, démontrant sa structure d'ensemble de manière saillante, et s'appesantissant essentiellement sur les idées les plus novatrices. Une fois ce choix effectué, les investigations mises à l'écart du texte institutionnel ont été placées dans différents « Compléments »¹, au nombre de quarante et de longueurs diverses (s'échelonnant de cinq à soixante-quinze pages). Ils sont classés en cinq titres : « Le procès de l'intellectualisme husserlien » ; « Psychologie méréologique » ; « Ontologie et épistémologie de la valeur » ; « Husserl et le cercle de Göttingen » ; « Sensations (affectives) et appréhension »². Certains, plus brefs, viennent simplement préciser un paragraphe ou un sous-paragraphe ; d'autres, généralement plus touffus, jouent plutôt le rôle d'une « boîte à outil », à laquelle le texte principal pourra se référer en divers lieux afin de gagner en célérité et efficacité. Pour donner un exemple concret : l'un des Compléments, intitulé « [Le vocabulaire husserlien de l'affectivité](#) », résume les terminologies employées par le fondateur de la phénoménologie pour dire les multiples versants du sentiment. Un tel « dictionnaire » – qui n'aurait trouvé sa place au sein du texte principal qu'au prix d'une certaine lourdeur – pourra être consulté avec profit à chaque fois qu'apparaîtra une nouvelle conceptualité.

L'ensemble de ces documents a été chargé sur un « drive »³, accessible à tous à partir de [ce lien](#). Afin de faciliter la circulation entre le manuscrit de la thèse et ces autres sources, des liens hypertextes (en bleu) ont été placés aux endroits où les Compléments sont mobilisés. Cliquer sur ces liens ouvre automatiquement le document correspondant à la page pertinente. Par exemple, [ce lien](#) ouvre le Complément « Le concept d'acte non-objectivant » au §2. Je précise en outre que la liste des références présentée à la fin du présent document ne contient que les travaux effectivement mobilisés dans le corps de la thèse, à l'exclusion donc des Compléments, chacun d'eux étant doté d'une bibliographie propre, sous un format simplifié.

Il me faut insister sur un point : la thèse de doctorat ici présentée est *autonome*, en tant qu'*elle peut se lire et se comprendre sans recourir aux Compléments*. Une métaphore mathématique éclairera cette situation : il arrive souvent, dans une démonstration quelque peu longue, que l'on omette la preuve de certains résultats intermédiaires secondaires (« lemmes »). Cette omission permet de maintenir le fil de la démonstration en jeu et de faire ressortir ses articulations fondamentales. Néanmoins, pour garantir à celle-ci toute la rigueur requise, il convient de prouver, à part, ces lemmes. Nos Compléments possèdent la même vocation : ils ont pour but de compléter et justifier certains points admis « sans preuve » dans le texte principal, ceci afin de conférer au travail dans son ensemble une robustesse inatteignable – au vu de la matière ici traitée – en plus ou moins trois cents pages de contenu.

J'ajoute enfin que cette thèse a été réalisée dans le cadre d'une *cotutelle* entre la France (Université de Rouen-Normandie) et l'Allemagne (Université de Heidelberg). Dans ce cadre, et conformément au contrat qui la régit, un résumé substantiel d'une dizaine de pages, en langue allemande, est donné à la fin de ce travail (Substanzielle Zusammenfassung). Ce résumé, qui est traduit en français (Résumé substantiel) et en anglais (Substantial outline), pourra être consulté avec profit afin d'acquérir une première vue d'ensemble de la problématique et de la méthodologie à l'œuvre dans ce travail.

¹ L'usage de la majuscule indiquera toujours une référence à ces textes supplémentaires.

² Cf. la Liste des Compléments ci-dessous.

³ J'ai également chargé sur ce « drive » mes articles publiés ou en cours de publication cités dans la thèse.

Liste des Compléments

Le procès de l'intellectualisme husserlien (272 p.)

Ces Compléments présentent ce que nous nommons le « procès » de l'intellectualisme husserlien, que nous discutons en détail dans l'introduction au Complément n°2. L'idée générale est de synthétiser les différents arguments qui peuvent être avancés en faveur d'une telle interprétation (Compléments n°3-6), puis d'en montrer l'invalidité (Compléments n°7-8). Le Complément n°1, à part, propose une méthodologie rigoureuse permettant de déjouer les « contradictions » visibles dans les manuscrits de recherche husserliens.

Complément n°1 Herméneutique des manuscrits husserliens (6 p.)

Complément n°2 Les sources historiques de l'« intellectualisme » husserlien (55 p.)

Complément n°3 Le vocabulaire husserlien de l'affectivité (27 p.)

Complément n°4 Le premier âge d'or de la philosophie de l'émotion (49 p.)

Complément n°5 Le rôle de l'affectivité dans le rapport à autrui (58 p.)

Complément n°6 La rigueur weierstrassienne comme mobile de l'oubli de l'affectivité chez Husserl (30 p.)

Complément n°7 Les différentes formes d'intellectualisme (10 p.)

Complément n°8 L'omniprésence du thème affectif au sein de l'œuvre husserlienne (37 p.)

Psychologie méréologique (184 p.)

Contrairement au premier groupe, ces Compléments ne se présentent pas comme une étude continue, mais comme des approfondissements (la plupart du temps brefs) de plusieurs points précis abordés dans la première partie de la thèse, essentiellement relatifs à l'intentionnalité affective et à la question de la *Vorstellungsgrundlage*.

Complément n°9 Le statut de la psychologie chez Brentano et Husserl (10 p.)

Complément n°10 La perspective méréologique de la V^{ème} *Recherche logique* (36 p.)

Complément n°11 L'entremêlement des intentions (5 p.)

Complément n°12 La confrontation avec Natorp sur l'intentionnalité (5 p.)

Complément n°13 Les trois limites de l'approche qualitative du sentiment (10 p.)

Complément n°14 La défense brentanienne de la *Vorstellungsgrundlage* (6 p.)

Complément n°15 Le concept d'acte non-objectivant (8 p.)

Complément n°16 Réfutation de la critique de Ricœur (7 p.)

Complément n°17 La critique de la *Vorstellungsgrundlage* de Brentano dans le reste de l'œuvre husserlienne (5 p.)

Complément n°18 Approfondissements et critiques de la *Vorstellungsgrundlage* husserlienne (20 p.)

Complément n°19 Résumé de la confrontation entre Husserl et Brentano sur la *Vorstellungsgrundlage* (6 p.)

Complément n°20 Sentiment et catégorialité (25 p.)

Complément n°21 La réduction phénoménologique du sentiment (20 p.)

Complément n°22 La division eidétique de la région « Conscience » (7 p.)

Complément n°23 Baley sur l'intentionnalité dérivée du sentiment (4 p.)

Complément n°24 Husserl et Brentano sur la simple représentation (4 p.)

Complément n°25 Sentiment et temporalité (6 p.)

Ontologie et épistémologie de la valeur (173 p.)

Ces Compléments, qui se rapportent essentiellement aux développements des deuxième et quatrième parties de la thèse, visent à explorer à la fois l'être objectif et l'expérience subjective de la valeur. Le Complément n°33, le plus long parmi l'ensemble de nos textes additionnels, propose notamment une étude détaillée de la nature ontologique de la valeur entendue en tant que région spécifique.

Complément n°26 Résumé de la dialectique transcendantale (14 p.)

Complément n° 27 La théorie universelle de la raison chez Husserl (49 p.)

Complément n°28 Objectualité et objectivité des valeurs (5 p.)

Complément n°29 La fausse piste intellectualiste (6 p.)

Complément n°30 La naissance de la conception anticipatrice de l'axioception (6 p.)

Complément n°31 Trois objections à la conception émotionnelle du remplissement axiologique (10 p.)

Complément n°32 Les limites à l'intersubjectivation des valeurs (8 p.)

Complément n°33 L'ontologie de la valeur (75 p.)

Husserl et le cercle de Göttingen (81 p.)

Ces riches Compléments, qui se rapportent pour l'essentiel à la troisième partie de la thèse, mettent en relation les explorations husserliennes avec celles de ses étudiants de Göttingen, notamment *Scheler*, *Reinach*, *von Hildebrand*, *Stein*, et *Ingarden*, ainsi que *Geiger*. Nous y montrons les points de convergence, mais également les dissonances, entre les doctrines du maître et celles de ses élèves.

Complément n°34 *Fühlen* et *Gefühl* dans le cercle de Göttingen (32 p.)

Complément n°35 Cartographie de la *Stellungnahme* chez Husserl (26 p.)

Complément n°36 L'évidence affective dans le cercle de Göttingen (13 p.)

Sensations (affectives) et appréhension (29 p.)

Ces Compléments, rattachés aux troisième et quatrième parties, viennent en appui de plusieurs points abordés brièvement dans le corps de la thèse, relatifs aux *Gefühlsempfindungen*, aux *Stimmungen*, et à l'*Auffassung*.

Complément n°37 La fondation des *Gefühlsempfindungen* (8 p.)

Complément n°38 Critique de trois modèles de l'humeur (10 p.)

Complément n°39 L'origine stumpfienne du concept d'appréhension (5 p.)

Complément n°40 Appréhension et conceptualisation (6 p.)

Articles

Husserl's "Transcendental Dialectic" as a Method for his Quest for Reason

The Paradox of Axiological Coldness: An Original Husserlian Solution

La dialectique transcendantale d'Edmund Husserl (Delamare, 2023a)

Les sentiments ne doivent rien au hasard. À la recherche d'une légalité affective *a priori* chez Michel Henry et au-delà (Delamare, 2023b)

L'émotion en pratique. La joie et la tristesse comme paradigmes d'une nouvelle conception conativiste de l'affectivité (Delamare, 2022a)

Are Emotions Valueceptions or Responses to Values? Husserl's Phenomenology of Affectivity Reconsidered (Delamare, 2022b)

The Power of Husserl's *Third Logical Investigation*: Formal and Applied Mereology in *Zur Lehre von den Ganzen und Teilen* (Delamare, 2021a)

The Rationalization of Consciousness: A Mereological Reconstruction of Husserl's *Fifth Logical Investigation* (Delamare, 2021b)

Liste des abréviations

Recherches logiques

Recherches logiques : HUSSERL E., 1913b. *Logische Untersuchungen. I: Prolegomena zur reinen Logik*, 2^e édition, Halle, Verlag von Max Niemeyer.

HUSSERL E., 1913c. *Logische Untersuchungen. II.1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 2^e édition, Halle, Verlag von Max Niemeyer.

HUSSERL E., 1921. *Logische Untersuchungen. II.2: Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, 2^e édition, Halle, Verlag von Max Niemeyer.

– Traduction française en quatre tomes : HUSSERL E., 1959b. *Recherches logiques 1. Prolegomènes à la logique pure*, traduit par Élie H., Kelkel A.L., Schérer R., Paris, PUF Épipiméthée.

HUSSERL E., 1961a. *Recherches logiques 2.1. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance (Première partie, Recherches I et II)*, traduit par Élie H., Kelkel A.L., Schérer R., Paris, PUF Épipiméthée.

HUSSERL E., 1961b. *Recherches logiques 2.2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance (Deuxième partie, Recherches III, IV et V)*, traduit par Élie H., Kelkel A.L., Schérer R., Paris, PUF Épipiméthée.

HUSSERL E., 1963. *Recherches logiques 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI)*, traduit par Élie H., Kelkel A.L., Schérer R., Paris, PUF Épipiméthée.

En ce qui concerne les six *Recherches*, nous citerons d'abord le numéro de la *Recherche* en chiffre romain, suivi par le numéro de page dans la seconde édition allemande, puis par celui de l'édition française : (V^{ème} Recherche, p. 344/p. 142). Il en ira de même pour les *Prolegomènes* : (*Prol.*, p. 244/p. 269). Lorsque la traduction sera modifiée, nous le préciserons explicitement, comme suit : (V^{ème} Recherche, p. 344/p. 142, tr. fr. modifiée).

Ideen

Ideen I : HUSSERL E., 1913a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Verlag von Max Niemeyer.

– Traduction française : HUSSERL E., 2018. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, traduit par Lavigne J.-F., Paris, Gallimard. Abrégé « **Idées I** ».

Ideen II : HUSSERL E., 1952a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Hua 4)*, Biemel M. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

– Traduction française : HUSSERL E., 1982. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduit par Escoubas E., Paris, PUF Épipiméthée. Abrégé « **Idées II** ».

Ideen III : HUSSERL E., 1952b. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Hua 5)*, Biemel M. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

– Traduction française : HUSSERL E., 1993a. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre troisième: La phénoménologie et les fondements des sciences*, traduit par Kelkel A.L., Paris, PUF Épipiméthée. Abrégé « **Idées III** ».

Nous citerons ces trois textes en mentionnant en premier lieu la page de l’original allemand, puis celle de la traduction en français : (*Ideen* II, p. 36, *Idées* II, p. 66).

Studien zur Struktur des Bewußtseins

Studien I : HUSSERL E., 2020a. *Studien zur Struktur des Bewußtseins–Teilband I. Verstand und Gegenstand: Texte aus dem Nachlass (1909-1927)*, Melle U., Vongehr T. (dirs.), Springer.

Studien II : HUSSERL E., 2020b. *Studien zur Struktur des Bewußtseins–Teilband II. Gefühl und Wert: Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*, Melle U., Vongehr T. (dirs.), Springer.

Studien III : HUSSERL E., 2020c. *Studien zur Struktur des Bewußtseins–Teilband III. Wille und Handlung: Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*, Melle U., Vongehr T. (dirs.), Springer.

Studien IV : HUSSERL E., 2020d. *Studien zur Struktur des Bewußtseins–Teilband IV. Textkritischer Anhang*, Melle U., Vongehr T. (dirs.), Springer.

Nous nous référons à ces volumes en indiquant le tome cité, suivi du numéro de page : (*Studien* II, p. 135). Une traduction française des textes principaux du second tome des *Studien*, réalisée par Natalie Depraz et Maria Gyemant, va bientôt paraître (certains extraits ont été publiés dans la revue *Alter* (Husserl, 2016a, 2016b, 2016c)). Nous avons pu en consulter les épreuves, et n’avons pas manqué de nous inspirer de certains de ses choix terminologiques – lorsque tel est le cas, par exemple pour le concept d’*Hingabe* (cf. §49), nous le mentionnons explicitement. Les traductions des manuscrits des *Studien* II qui seront proposées dans la suite de ce travail sont toutefois de notre propre fait. En outre, nous traduirons, dans le contexte de ces volumes, par « appendices » ce que les éditeurs nomment « *Beilage* », tandis que les « textes complémentaires » correspondront aux « *ergänzende Texte* ». En ce qui concerne plus particulièrement les *Studien* II, les textes principaux et les appendices seront désignés (suivant le format employé par les éditeurs) par des chiffres romains, et les textes complémentaires par des chiffres arabes. La forme abrégée « texte n°I » renverra donc au premier texte *principal*, et « texte n°1 » au premier texte *complémentaire*.

Collection des Husserliana

L’abréviation **Hua** désignera, comme à l’accoutumée, la collection des **Husserliana** qui regroupe, depuis 1950, les écrits husserliens. Nous citerons cette édition en indiquant le numéro du volume (en chiffres romains) et la page visée, puis, s’il y a lieu, la page de la traduction : (*Hua* IX, p. 166, *Psycho. phéno.*, p. 158). Ce format sera également employé eu égard à la collection complémentaire des **Husserliana Materialen** (abrévée **Hua Mat**).

Briefwechsel

En ce qui concerne la correspondance de Husserl (« Briefwechsel »), nous nous référons à l’édition classique établie par Karl Schuhmann en dix volumes, publiée en tant que *Husserliana Dokumente III*. Par exemple, « **Briefwechsel 1** » désignera le premier de ces dix volumes :

HUSSERL E., 1994b. *Briefwechsel. Teil 1: Die Brentanoschule (Hua Dokumente III)*, SCHUHMANN K. (dir.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Autres abréviations

La liste des abréviations des traductions françaises est également déployée, à la fin de ce travail, dans les **Références**.

Bernau : HUSSERL E., 2010. *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, traduit par PESTUREAU J.-F., MAZZU A., BERNET R., LOHMAR D. (dirs.), Grenoble, Jérôme Millon.

Crise : HUSSERL E., 1976. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par GRANEL G., Paris, Gallimard.

EU : HUSSERL E., 1939. *Erfahrung und Urteil*, Landgrebe L. (dir.), Prag, Academia Verlagbuchhandlung.

– Traduction française : HUSSERL E., 1970c. *Expérience et jugement*, traduit par Souche-Dagues D., Paris, PUF Épiméthée. Abrégé « **EJ** ».

FTL : HUSSERL E., 1929. *Formale Und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Verlag von Max Niemeyer.

– Traduction française : HUSSERL E., 1957b. *Logique formelle et logique transcendantale*, traduit par Bachelard S., Paris, PUF Épiméthée. Abrégé « **LFLT** ».

Intro. Logique 1906-07 : HUSSERL E., 1998b. *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours 1906/1907*, traduit par JOUMIER L., Paris, Vrin.

L'idée ... : HUSSERL E., 1970b. *L'idée de la phénoménologie : Cinq leçons*, traduit par LOWIT A., Paris, PUF Épiméthée.

MC : HUSSERL E., 1994a. *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, traduit par DE LAUNAY M., Paris, PUF Épiméthée.

Phantasia : HUSSERL E., 2002a. *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives*, traduit par PESTUREAU J.-F., KASSIS R., Grenoble, Jérôme Millon.

Phénoménologie de l'attention : HUSSERL E., 2009b. *Phénoménologie de l'attention*, traduit par DEPRAZ N., Paris, Vrin.

PP I : HUSSERL E., 1970a. *Philosophie première : 1923-1924. Première partie. Histoire critique des idées*, traduit par KELKEL A.L., Paris, PUF Épiméthée.

PP II : HUSSERL E., 1972. *Philosophie première : 1923-24. Deuxième partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, traduit par KELKEL A.L., Paris, PUF Épiméthée.

Psycho. phéno : HUSSERL E., 2001c. *Psychologie phénoménologique*, traduit par CABESTAN P., DEPRAZ N., MAZZU A., Paris, Vrin.

Sur le renouveau : HUSSERL E., 2005b. *Sur le Renouveau. Cinq articles.*, traduit par JOUMIER L., Paris, Vrin.

Syn. active : HUSSERL E., 2004c. *De la synthèse active*, traduit par PESTUREAU J.-F., RICHIR M., Grenoble, Jérôme Millon (Krisis).

Syn. passive : HUSSERL E., 1998a. *De la synthèse passive*, traduit par BEGOUT B., KESSLER J., DEPRAZ N., RICHIR M., Grenoble, Jérôme Millon (Krisis).

Théorie sign. 1908 : HUSSERL E., 1995a. *Sur la théorie de la signification*, traduit par ENGLISH J., PANZER U. (dir.), Paris, Vrin.

Liste des figures

Figure 1 : L'objection du §15 des <i>Recherches logiques</i> : les sentiments constituent-ils un genre essentiel ?	37
Figure 2 : Les différentes couches noématiques – proposition, sens, cœur de sens	119
Figure 3 : L'attitude doxique immédiate dans la conscience de probabilité	121
Figure 4 : L'objectivation de la thèse doxique dans la nouvelle attitude	122
Figure 5 : L'attitude affective immédiate dans la conscience de valeur.....	123
Figure 6 : L'objectivation « seconde » de la valeur dans la nouvelle attitude.....	124
Figure 7 : La constitution originaire de la durée par la rétention et la protention	150
Figure 8 : La constitution des « qualités affectives » par résonance objectale de l' <i>Affekt</i>	184
Figure 9 : L'épisode affectif comme « adonnation » à la valeur	195
Figure 10 : La phénoménologie husserlienne de l'expérience de valeur comme compromis entre l'émotionnalisme de Meinong (à gauche) et le réactionnalisme de von Hildebrand (à droite).....	309

Liste des tableaux

Tableau 1 : Précisions terminologiques autour de la conception réactionnelle du sentiment	175
Tableau 2 : Une matrice d'appréhension.....	214
Tableau 3 : Une matrice d'appréhension affective.....	220
Tableau 4 : Les différents visages de la sentimentalité dans la phénoménologie de Husserl	313

INTRODUCTION :
LE PROBLEME DE LA TRANSCENDANTALISATION
AFFECTIVE DE LA VALEUR

§1. L'éminence de la perspective phénoménologique pour l'étude des sentiments

Les *sentiments* – la joie, la tristesse, l'amour, la surprise, etc.⁴ – forment une dimension centrale et essentielle de toute vie humaine. Les préjugés, issus notamment de certaines interprétations de Platon ou des Stoïciens, qui réduisaient les phénomènes affectifs à des troubles ou à des désordres de l'âme devant être éradiqués, ou, *a minima*, contrôlés, afin d'accéder à une existence vertueuse et heureuse – ces préjugés apparaissent désormais largement dépassés. Sous l'impulsion, en particulier, des travaux pionniers d'Ekman (Ekman, 1973), de de Sousa (De Sousa, 1987), de LeDoux (LeDoux, 1996), ou de Damasio (Damasio, 1994), il est désormais acquis que les affects constituent des éléments indispensables au développement et à l'exécution de nos capacités *pratiques* (Deonna et Teroni, 2012, chap. 7 ; Frijda, 1986), *délibératives* (Helm, 2001), *morales* (Prinz, 2008 ; Roberts, 2003), *intersubjectives* (Brahimi, 2008), et *politiques* (Neblo, 2020). Une telle réhabilitation du sentiment, corroborée par une véritable explosion du nombre d'articles consacrés à ce thème (Feldman Barrett, Lewis et Haviland-Jones, 2016, p. xi), influence, au-delà de la philosophie et de la psychologie, *l'ensemble des domaines du savoir*, de la *psychopathologie* (Sheppes, Suri et Gross, 2015) à *l'histoire* (Corbin, Courtine et Vigarello, 2016a, 2016b, 2017), des *neurosciences* (Panksepp, 2005) à la *(méta)éthique* (Mulligan, 2010a), de la *linguistique* (Fenigsen et Wilce, 2020) à *l'économie* (Lempert et Phelps, 2016). Certains auteurs vont même jusqu'à dépeindre cette évolution comme représentant l'avènement d'une nouvelle ère de l'« affectivisme » (Dukes et al., 2021), ou comme un « emotional turn » (Clough et Halley, 2007 ; Ebbesmeyer, 2012, p. V) – en écho au fameux « linguistic turn » (Lemmings et Brooks, 2014).

Une telle « vitalité » de la philosophie du sentiment n'aurait toutefois jamais été envisageable sans l'apport décisif de la *tradition phénoménologique*. La grande majorité des membres de ce courant sont en effet reconnus pour leur contribution significative à la problématique affective. C'est notamment le cas, dès le tournant du XX^{ème} siècle, du fameux « Cercle de Munich-Göttingen » – composé d'étudiants de Husserl, à l'instar de Scheler (Scheler, 1916, 1955), de Geiger (Geiger, 1911a) et de Stein (Stein, 1917, 2012) – mais également de Heidegger (Heidegger, 1967, 1985), de Sartre (Sartre, 1995), ou de Henry (Henry, 2011)⁵. Plus récemment encore, les travaux de Natalie Depraz (Depraz, 2014), de Thomas Fuchs (Fuchs, 2022), de Renaud Barbaras (Barbaras, 2016), de Dan Zahavi (Zahavi, 2017), de Jan Slaby (Slaby et Wüschner, 2014), ou encore de Sara Heinämaa (Heinämaa, Hartimo et Hirvonen, 2022)⁶, témoignent de l'extrême fertilité de l'approche phénoménologique vis-à-vis de multiples thèmes gravitant autour de la question du sentiment, à l'instar de l'empathie, de la surprise, de l'incarnation des affects, de l'interaffectivité, de la saisie des valeurs, ou des rapports entre émotion et « agentivité ». Il est désormais impensable de construire une philosophie affective sans faire référence à la perspective phénoménologique et aux auteurs qui la représentent.

⁴ Dans cette introduction, nous employons les termes « sentiment », « émotion », « affect » et « phénomène affectif » comme des synonymes, et nous les définissons de manière *extensive*, à l'aide des exemples paradigmatiques qui viennent d'être cités. La nécessaire clarification de ce vocabulaire ne pourra intervenir que plus tard, dans le cadre de l'analyse de la terminologie husserlienne. Cf. en particulier le §40 pour la mise au jour d'un concept restreint d'« émotion », ainsi que la Conclusion (§77). Le Complément « [Le vocabulaire husserlien de l'affectivité](#) » propose une étude exhaustive de cette thématique.

⁵ Nous reviendrons largement, dans la suite de ce travail, sur ces différentes figures. Sur le Cercle de Göttingen, cf. notamment le §51, ainsi que les Compléments « [Fühlen et Gefühl dans le cercle de Göttingen](#) » et « [L'évidence affective dans le cercle de Göttingen](#) ». Sur Heidegger, cf. les §43 et §69. Sur Henry, cf. le Complément « [Les sources historiques de l'« intellectualisme » husserlien](#) » (Section 4). Quant à Sartre, nous nous permettons de renvoyer à notre article récent paru dans *Le corps en émoi* (Delamare, 2022a).

⁶ Il faudrait également ajouter à cette liste les contributions importantes de Sonja Rinofner-Kreidl (Rinofner-Kreidl, 2021) et de John J. Drummond (Drummond, 2009).

Pour comprendre ce positionnement éminent de la tradition phénoménologique eu égard à la philosophie du sentiment⁷, il faut commencer par remarquer que les phénomènes affectifs sont traversés par une tension interne, qui leur confère une nature résolument *équivoque* – une tension que, justement, la phénoménologie paraît à même, mieux que quiconque, de démêler.

En premier lieu, le sentiment s'avère récalcitrant vis-à-vis de toute forme de *réductionnisme matérialiste*. Nous nous heurtons ici à un « mur ontologique »⁸ : l'émotion, en tant que telle, ne saurait avoir de lieu ni occuper d'espace, elle ne saurait non plus être un mouvement, quel qu'il soit, car elle n'a rien à voir, en vertu de son statut d'essence, avec la spatialité. En somme, c'est une *erreur de catégorie* que de considérer l'émotion comme une manière de l'étendue⁹. Ce qui empêche précisément l'émotion d'être réductible à quelque mouvement cérébral ou à quelque changement somatique, c'est le fait qu'en elle se manifeste une teinte subjective spéciale, irrécusable, un « ce que cela fait » d'être ému, pour utiliser ici l'expression de Nagel (Nagel, 1974), dont aucun corps physique, aussi complexe soit-il, ne saurait être affecté. Comme le dit, de manière très précise, John J. Drummond :

This kind of experience [emotion] cannot be adequately understood if we think of fear as nothing more than a causal sequence of electrical impulses between various parts of the brain ending in the stimulation of the amygdala (Drummond, 2009, p. 364)¹⁰.

Dans cette perspective, une philosophie qui prend véritablement au sérieux les phénomènes affectifs devra se restreindre à considérer l'émotion pour ce qu'elle est, à savoir un *vécu*, une modalité de la *vie* du sujet. De ce fait, le défaut de localité de l'émotion, que l'on pourrait tout d'abord assimiler à une forme d'existence lacunaire, fait en vérité signe vers la *positivité ontologique* des sentiments, vers leur *mode d'être rigoureusement subjectif*. En bref, les émotions ne sont pas des choses, mais des entités intimement et inaliénablement liées à une *conscience*.

Cette approche, cependant, doit être immédiatement nuancée. La caractérisation de l'émotion qui vient d'être proposée peut conduire, insidieusement, à réduire le sentiment à une pure et simple *qualité psychologique*, un pur et simple « mouvement intérieur ». De même, ainsi, qu'il existe un « ce que cela fait » irrécusable de la sensation du bleu ou de l'odeur de la rose, de même il existerait un « ce que cela fait » d'être en colère, d'être en joie, d'aimer. Étudier l'émotion, ce serait ainsi simplement définir (si tant est que cela soit possible) cette « teneur expérientielle » singulière de la vie affective. Or, une telle entreprise mène, manifestement, à une *nouvelle figure du réductionnisme*. Les sentiments, en effet, ne sont pas uniquement des « états mentaux » confinés dans l'intimité du sujet et caractérisés par la particularité de leur « être-vécu » ; ils sont aussi, et surtout, des formes de *signification* (Sartre, 1995, p. 116), c'est-à-dire des modalités de *l'ouverture à l'être*, ou encore des *puissances de manifestation*. L'expérience la plus quotidienne le démontre amplement : *les émotions affectent mon rapport au monde*. Lorsque je me sens heureux, ou triste, ce sentiment informe massivement la perception de ce qui m'entoure, et même, au-delà, du monde comme horizon. Tour à tour, « je vois la vie en rose », ou « je vois tout en noir ». Cette observation est universelle : étant désormais en joie, le « même » événement

⁷ Nous résumons ici le Complément « [Les sources historiques de l'« intellectualisme » husserlien](#) » (§2) qui approfondit ce rapport.

⁸ Ce « mur » s'applique en particulier aux tenants de « l'éliminativisme », tels Churchland (Churchland, 1995), pour lesquels les phénomènes psychiques en général ne sont qu'un néant que des neurosciences développées permettraient d'éradiquer entièrement.

⁹ Ce n'est d'ailleurs pas sans raison que, dans son fameux article, Jackson fait appel, de manière paradigmatique, à des exemples affectifs pour illustrer l'idée de *qualia* : « Tell me everything physical there is to tell about what is going on in a living brain, the kind of states, their functional role, their relation to what goes on at other times and in other brains, and so on and so forth, and be I as clever as can be in fitting it all together, you won't have told me about the hurtfulness of pains, the itchiness of itches, pangs of jealousy » (Jackson, 1982, p. 127).

¹⁰ Ce constat est partagé par R. Roberts : « When we feel fear we are aware of some situation of our world as having a special kind of significance for us (in this case, the negative significance of being a threat to something important in our life), a significance that does not seem even remotely to be captured by a story about electrical impulses coursing along strings of neurons between various parts of the brain » (Roberts, 2003, p. 43).

(le même film, la même mélodie, le même paysage) qui, d'ordinaire, me semble anodin ou banal, « change de sens », et paraît désormais sublime, immense, grandiose. Comme l'écrit à nouveau John J. Drummond avec beaucoup de justesse, « what is central to our emotional experience is that it grasps everyday objects in an affective light » (Drummond, 2009, pp. 364-365).

Nous pouvons dès lors résumer la tension inhérente à toute philosophie de l'affectivité de la manière suivante : il s'agit à la fois, en récusant l'entente matérialiste de l'émotion, de la reconduire à sa dimension d'*expérience vécue* par un sujet sentient, mais également de repousser, avec autant de vigueur, toute *privatisation de l'émotion* sous la forme d'un pur qualia dépourvu de sens.

C'est précisément à ce stade que *l'éminence de la phénoménologie* pour l'étude du sentiment devient patente. La contribution capitale de celle-ci réside en effet dans sa mise en valeur de l'*intentionnalité* des expériences : les vécus tels que les perceptions, les souvenirs, les évaluations, les désirs, etc., *visent* des objets, ils sont *dirigés* vers eux, voire, dans le meilleur des cas, les *donnent* de manière intuitive. Dans un tel cadre, l'objet n'est pas vu comme *l'autre du sujet*, comme l'extérieur d'un intérieur ; tout au contraire, il se *détermine constitutivement* à partir des actes subjectifs, lesquels, corrélativement, ne sont plus envisagés comme de pures modifications immanentes à l'âme, mais comme des *élans vers le monde*. Une telle perspective s'applique naturellement avec grand profit au cas des vécus affectifs. La phénoménologie va ainsi s'atteler à montrer que l'émotion, loin de se réduire à un pur et simple « état » subjectif privé, à une agitation intérieure, est à l'inverse *décelante*, en ce qu'elle révèle un apparaissant spécifique, qu'elle met au jour, au sens le plus large du terme, une nouvelle dimension, un nouveau versant, de l'être. Comme l'écrit Hatzimoyssis :

It is the ability of emotions to engage with reality that makes them crucial for phenomenological analysis. Emotional experience is an opening to the salient features of a situation; undergoing an emotion is a way – and, for some phenomenologists, the principal way – in which the world manifests itself to us (Hatzimoyssis, 2009, p. 215)¹¹.

§2. Heidegger et l'« intellectualisme » de la phénoménologie husserlienne

La reconnaissance du rapport privilégié entre phénoménologie et sentiment soulève cependant une interrogation majeure : *quid* de son fondateur, Edmund Husserl ? C'est un fait que celui-ci n'a pas, de son vivant, publié d'ouvrage dédié à la problématique affective ; et il est tout aussi indubitable que ses travaux les plus connus (notamment les *Recherches logiques* et les *Ideen I*) se concentrent de manière quasi-exclusive sur des problématiques « logiques » au sens le plus large du terme, ne laissant qu'une place secondaire aux thèmes affectifs¹². Comment faut-il comprendre une telle « absence » ? S'agit-il d'une simple omission, sans conséquence notable sur le reste de sa pensée ? Ou bien doit-on y voir, à l'inverse, une *lacune*, révélant une *authentique faille* dans son entente de la phénoménologie ?

Dans le cadre de son cours du semestre d'hiver 1923-1924¹³, Heidegger prend parti pour la seconde de ces options, entérinant par là une interprétation qui se maintiendra pendant plus de cinquante années :

¹¹ Cf. également (Mickunas, 1997, p. 177).

¹² Pour une étude quantitative, cf. le Complément « [Le vocabulaire husserlien de l'affectivité](#) » (Section 2, §6).

¹³ Cette interprétation est en fait en place dès 1919, lorsque Heidegger critique, chez son professeur, l'existence d'un « primat » (Heidegger, 1999, p. 84) ou d'une « domination générale » (*Generalherrschaft*) (Heidegger, 1999, p. 87) du « théorique » : toute « expérience de chose » est un « processus de dévitalisation » (*Ent-lebung*) (Heidegger, 1999, p. 90) vis-à-vis de la « signification » (*Bedeutungshafte*) originaire, éminemment pratique – le « pupitre » étant ainsi « dé-signifié » (*ent-deutet*) (Heidegger, 1999, p. 89) en simple *Ding* (Fagniez, 2018, pp. 117-118).

celle d'un Husserl foncièrement « *intellectualiste* »¹⁴. Dans ce cours, le premier qu'il donne après sa nomination en tant que professeur à l'université Philipp de Marbourg, et qu'il intitule *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Heidegger constate ainsi que le traitement des vécus non-théoriques – c'est-à-dire des vécus affectifs au sens large, incluant les sentiments et les volitions – n'obéit pas à l'injonction fameuse du retour aux *Sachen selbst* (Husserl, 1913c, p. 6). Tout au contraire, en raison de son éducation scientifique et de son admiration pour les disciplines mathématiques, Husserl partirait du principe, jamais interrogé dans son fondement, d'un *primat* de la connaissance théorique sur les autres types d'actes et, de ce fait, n'aborderait ces derniers que de manière oblique, *par analogie* avec les vécus intellectuels (Lobo, 2005a, pp. 41-42) – transgressant ainsi la devise de la phénoménologie. Citant notamment l'essai de 1911, *La philosophie comme science rigoureuse* (Husserl, 1989d), Heidegger déplore que, dans la phénoménologie husserlienne, « la classe des vécus de la *connaissance théorique* » joue le rôle d'un « *fil directeur* » qui « sert en vérité à expliquer la structure de *tous* les enchaînements de vécus » (Heidegger, 2006, pp. 82-83, 2013, p. 100)¹⁵.

Cette lecture sévère a retenti de manière tout à fait considérable dans l'ensemble de la tradition phénoménologique, en particulier française. L'influence massive de l'ontologie existentielle heideggérienne sur cette dernière, dès les années 1930 (Thévenaz, 1952a, p. 295), puis chez bon nombre de figures de proue de la philosophie hexagonale des années 50-90, chez Levinas et Ricœur, et enfin chez Courtine, Marion, ou Dastur, a contribué à maintenir en vigueur cette interprétation intellectualisante du fondateur de la phénoménologie¹⁶. Husserl, selon cette perspective, apparaissait comme l'inventeur d'une manière de philosopher radicalement neuve, mais encore *inachevée*, prisonnière de son origine historique consistant à élucider et à clarifier la teneur des concepts *logiques*¹⁷. Le primat de la connaissance ainsi assumé restreignait, de ce point de vue, la portée de la « percée » phénoménologique. Husserl, en un mot, exigeait un *dépassement*, qu'incarnait soit l'analyse existentielle, soit une phénoménologie de la chair inspirée de Merleau-Ponty, soit une philosophie de l'Autre telle qu'initée par Sartre ou par Levinas. Quel que soit l'angle adopté, Husserl, selon cette grille de lecture, n'était qu'un *moment* de la phénoménologie, c'est-à-dire une partie « dépendante » au sens de la III^{ème} *Recherche*, exigeant donc sa « complétion » par la tradition subséquente¹⁸.

Outre l'autorité heideggérienne, cette interprétation de la phénoménologie husserlienne se nourrissait également de l'état des sources disponibles. Comme on l'a mentionné, les œuvres publiées du vivant de Husserl ne peuvent que donner l'impression d'un *désintérêt* pour les questions extra-théoriques. Les premières publications des *Husserliana* qui auraient pu nuancer cette interprétation – notamment celle du volume XI en 1966, sur la passivité, des volumes XIII-XV en 1973, sur l'intersubjectivité, et surtout celle du volume XXVIII en 1988, sur l'éthique – n'eurent pas d'effet immédiat¹⁹, en France du moins²⁰.

¹⁴ Dans le Complément « *Les différentes formes d'intellectualisme* », nous insistons sur l'équivocité de ce concept et démontrons que, si Husserl peut à bon droit être qualifié de « cognitiviste », l'appellation d'« intellectualiste » ne convient pas pour décrire sa philosophie. Dans le cadre de cette introduction, cependant, nous ne nous attachons pas à évaluer la véracité de cette exégèse de Husserl, mais simplement à en retracer *l'histoire*.

¹⁵ D'autres extraits de ce cours reprendront la même posture interprétative (Heidegger, 2013, p. 294).

¹⁶ D'où le fait, comme le remarquent les traducteurs des *Leçons sur l'éthique*, que les premiers travaux français sur la théorie husserlienne de la valeur se sont développés « en marge » de la phénoménologie (*Leçons*, p. 57). Cf. en particulier (Cossio, 1950, 1960 ; Kalinowski, 1965a, 1965b, 1968, 1969 ; Weinberger, 1958).

¹⁷ Rappelons-nous ces lignes de l'Introduction au tome second des *Recherches* : « De là naît la grande tâche d'*amener à la clarté et à la distinction, selon les exigences de la théorie de la connaissance, les idées logiques, les concepts et les lois. C'est ici qu'intervient l'analyse phénoménologique* » (Husserl 1913c, p. 5/p. 6).

¹⁸ Thévenaz (Thévenaz, 1952a, 1952b, 1952c) explicite cette interprétation. On y lit par exemple : « Sartre a si bien épousé le mouvement de la pensée de Husserl (recherche inlassable d'un fondement toujours plus radical) que, comme Heidegger, il a été amené d'abord à radicaliser encore l'entreprise de Husserl » (Thévenaz, 1952c, p. 297). Selon cette ligne exégétique, il n'y aurait de fidélité à la « méthode » husserlienne qu'à travers la renonciation à (une partie de) sa « doctrine ».

¹⁹ Une des rares exceptions précoces est constituée par l'étude de R. Toulemont sur le social (Toulemont, 1958).

²⁰ Il faut noter que des travaux portant sur les aspects non-logiques de la philosophie de Husserl ont paru très tôt en langue allemande. On peut notamment citer l'étude pionnière de Roth sur l'éthique (Roth, 1960).

§3. Le « retour à Husserl » des années 1990 et la remise en question de la lecture intellectualiste

Il a donc fallu attendre l'arrivée d'une nouvelle génération de chercheuses et de chercheurs pour que cette image d'Epinal d'un Husserl foncièrement « logiciste » soit, au cours des années 1990, heureusement remise en question. Ce qui permit une telle relecture fut, d'une part, un retour aux textes husserliens eux-mêmes, considérés indépendamment de leurs exégèses ultérieures, et, d'autre part, la multiplication de traductions de manuscrits et de cours auparavant mal connus, qui permirent à un large public francophone de découvrir de nouvelles facettes du père de la phénoménologie. Parmi les représentants les plus notables de ce « retour à Husserl », l'on doit notamment mentionner Natalie Depraz et ses travaux sur l'intersubjectivité (Depraz, 1995 ; Husserl, 2001a, 2001b), Bruce Bégout et Anne Montavont, pour leur étude de la phénoménologie husserlienne de la passivité et de la pulsion (Bégout, 2000, 2006 ; Husserl, 1998a ; Montavont, 1999), Jocelyn Benoist, qui a entre autres exploré la sémantique et l'ontologie husserliennes (Benoist, 1997, 2001), Jean-François Lavigne et ses recherches très fouillées portant sur le « tournant transcendantal » (Lavigne, 2005, 2009), Jacques Taminiaux, qui a coordonné un volume des *Études phénoménologiques* sur *Husserl et l'éthique* (Taminiaux, 2008), ou Laurent Perreau, qui a examiné la théorie husserlienne du social (Perreau, 2013). L'ensemble de ces travaux a permis de remodeler en profondeur la réception de Husserl en France²¹. Il n'est désormais plus question de dépeindre Husserl, de manière sérieuse, en logicien forcené ou en fanatique de la théorie de la connaissance (Perreau et Monseu, 2008, p. 5). Sa sensibilité à des problématiques aussi variées que celles du corps, d'autrui, de l'éthique, de l'État, de l'instinct, de l'imagination, de l'inconscient, ne fait aujourd'hui plus guère de doute.

C'est dans la veine ouverte par cette génération de chercheuses et chercheurs que nous situons notre propre travail. Parmi les thèmes que nous venons d'évoquer, et qui permettent de démentir l'« intellectualisme » husserlien, il en est un, fondamental, qui n'a pas été mentionné – précisément, celui de l'affectivité, du *Gemüt*, du « cœur ». Nous ne sommes naturellement pas les premiers à nous intéresser à cet enjeu. Tant en France qu'à l'étranger, un nombre assez important de contributions a permis de poser les bases de la théorie husserlienne du sentiment et de son rapport au reste de sa phénoménologie. Celles-ci, cependant, souffrent d'une *double limitation*.

En premier lieu, aucune ne s'adonne à une synthèse proprement *systématique* de la conception husserlienne de la vie affective, en tant qu'elles se concentrent toutes, soit sur des *textes précis*²², soit – ce qui est le cas le plus courant – sur des *dimensions spéciales* de la question²³. On citera ainsi, en

²¹ Des travaux adoptant une démarche similaire ont également paru à l'étranger. Parmi les plus significatifs, on citera ceux de N.-I. Lee sur l'instinct (Lee, 1993), d'Anthony Steinbock sur la générativité (Steinbock, 1995), et de U. Melle sur l'éthique et le vouloir (Melle, 1991, 1992).

²² Les travaux de James G. Hart, de Thomas Vongehr, de Patrick Lang, de Claudio Majolino & Emiliano Trizio, et de Thomas Byrne, se focalisant respectivement sur le volume XXVIII des *Hua* (Hart, 1990), les manuscrits des *Studien zur Struktur des Bewußtseins* (Vongehr, 2004), les développements consacrés à la valeur dans les *Ideen I* (Lang, 2012), l'*Introduction à l'éthique* des années 1920 (Majolino et Trizio, 2013) et le manuscrit de 1893 sur l'attention et l'intérêt (Byrne, 2022) illustrent ce premier cas de figure.

²³ Dans ce paysage, les travaux généralistes de Quentin Smith (Smith, 1976), d'Ullrich Melle (Melle, 2012) – dont une traduction par nos soins est parue en deux parties dans la revue *Alter* (Melle, 2021, 2022) –, de Maria Gyemant (Gyemant, 2018), de Jesús Miguel Marcos del Cano (Marcos del Cano, 2019), et de James Jardine (Jardine, 2020) font figure d'exception. Cependant, leur statut d'*article* ne leur permet d'explorer, à chaque fois, que des portions relativement limitées des investigations affectives de Husserl, ce qui restreint la portée de leurs résultats. Il faut toutefois encore mentionner que J. M. Marcos del Cano a récemment soutenu sa thèse intitulée « La estructura fenomenológica de la afectividad en Husserl » (Marcos del Cano, 2022), malheureusement inaccessible à la consultation. Ajoutons également, pour être complet, le récent volume, en espagnol, dirigé par C. Cabrera et M. Szeftel, intitulé *Fenomenología de la vida afectiva*, qui contient en outre des traductions de certains textes des *Studien* (Cabrera et Szeftel, 2021).

premier lieu, les travaux, nombreux, consacrés au sentiment (*Gefühl*) et à l'affectivité (*Gemüt*)²⁴ du point de vue de leur rapport à l'éthique²⁵. D'autres perspectives ont cependant été adoptées, notamment celle du rapport entre sentiment et cognition (Benoist, 2004 ; Spano, 2022), entre sentiment et corps (Al-Saji, 2000 ; Johnstone, 2012 ; Lotz, 2002), entre sentiment et attention (Depraz, 2007, 2014 ; Wehrle, 2015a), entre sentiment et humeur (*mood, Stimmung*) (Fisette, 2021 ; Lee, 1998 ; Quepons Ramírez, 2015 ; Ziri6n Quijano, 2018) ou encore entre sentiment et sensation affective, notamment la douleur (Geniusas, 2014, 2017 ; Koç, 2020). En outre, un certain nombre d'études a porté sur tel ou tel sentiment particulier, comme la surprise (Depraz, 2016), la confiance (Petranovich, 2018 ; Steinbock, 2022), l'amour (Crespo, 2012 ; Drummond, 2015 ; Heinämaa, 2020 ; Mahéo, 2016 ; Melle, 2002), les sentiments empathiques (Jardine, 2022), le plaisir (Le Quitte, 2011), la joie (Crespo, 2022), ou la conscience esthétique (Crowther, 2021 ; Vaudreuil, 2013). Enfin, plusieurs chercheuses et chercheurs se sont appesantis sur les rapports de l'éthique husserlienne avec d'autres écoles, notamment l'empirisme de Hume (Arroyo, 2006 ; Crespo, 2017 ; Donnici, 1985), le rationalisme de Kant (Arroyo, 2007 ; Mintken, 2019 ; Peucker, 2007 ; Pradelle, 2020), la psychanalyse freudienne (Bernet, 2006, 2008, 2013), l'éthique de Brentano (Melle, 1988), de Scheler (Le Quitte, 2015 ; Liangkang, 2007 ; Melle, 1997b ; Slama, 2017 ; Venier, 2016 ; Caminada, 2022) et plus généralement les conceptions de la phénoménologie réaliste de Munich (Averchi, 2015 ; Crespo, 2021 ; Mulligan, 2010b ; Ubiali, 2010, 2012), ou encore les philosophes postérieurs, comme Heidegger (Lotz, 2006) ou Levinas (Nyamsi, 2010). En raison du caractère focalisé de ces différents angles, il apparaît que la problématique affective n'a pas encore reçu un traitement aussi approfondi et complet que ceux qui ont été consacrés, ces trois dernières décennies, aux questions de l'intersubjectivité, de la socialité, ou de la passivité. Notre travail a donc pour premier dessein de combler cette lacune, en se présentant explicitement comme un *exposé général de la phénoménologie husserlienne de l'affectivité*.

Mais ce n'est pas tout. À cette première limite de la littérature existante sur la phénoménologie husserlienne du cœur, il faut immédiatement en ajouter une *seconde*, plus déterminante encore. Dans leur grande majorité, en effet, les travaux que nous venons de mentionner comprennent le sentiment dans une perspective *axiologique*, c'est-à-dire en tant que « donateur de valeur »²⁶. Or, cet angle, quoiqu'indubitablement central dans de nombreux textes de Husserl, *n'épuise pas* le champ de ses investigations affectives, en particulier telles qu'elles ont été récemment publiées dans les *Studien zur Struktur des Bewußtseins*²⁷, et notamment de leur tome second, intitulé *Gefühl und Wert*²⁸. Pire encore : ce point de vue « axiologique » s'avère, dans nombre de ces manuscrits, *désavoué* par Husserl. Il est nécessaire, dès à présent, d'approfondir ce *conflit d'enjeux* qui traverse l'examen husserlien du *Gefühl*, car il en va, ni plus ni moins, de la possibilité d'une *phénoménologie transcendantale du sentiment*, et même d'une *phénoménologie transcendantale en général*.

²⁴ Nous renvoyons dès à présent au [Complément « Le vocabulaire husserlien de l'affectivité »](#) (Section 1, §4) pour une analyse de l'origine et de la teneur de cette conceptualité telle qu'elle apparaît sous la plume de Husserl.

²⁵ Cf. notamment (Ávila, 2018 ; Bianchi, 1999 ; Drummond, 2014 ; Ducat, 2010 ; Ferrarello, 2015 ; Kelkel, 2004 ; Laurukhin, 2015 ; Le Quitte, 2013 ; Lobo, 2005a ; Mariani, 2011 ; Melle, 1997a, 2004 ; Monseu, 2010 ; Perreau, 2005 ; Rinofner-Kreidl, 2013, 2021 ; Römer, 2021 ; Schuhmann, 1991 ; Theodorou, 2012 ; Venier, 2013, 2022 ; Yaegashi, 2019).

²⁶ C'est notamment le cas des articles, on l'a vu fort nombreux, consacrés au rapport entre l'affectivité et l'éthique.

²⁷ Ci-après, ces quatre volumes seront abrégés, respectivement, *Studien* I, II, III et IV (cf. Liste des abréviations). Le quatrième volume est composé exclusivement de « remarques critiques » des éditeurs.

²⁸ Une traduction française de ce second tome, réalisée par Natalie Depraz et Maria Gyemant, va paraître. Nous avons pu en consulter les épreuves, et n'avons pas manqué de nous inspirer de certains de ses choix terminologiques – lorsque tel est le cas, par exemple pour le concept d'*Hingabe* (cf. §49), nous le mentionnons explicitement. Les traductions des manuscrits des *Studien* II qui seront proposées dans la suite de ce travail sont toutefois de notre propre fait.

§4. Le rôle du sentiment dans la « dialectique transcendantale » de Husserl

Pourquoi, donc, le conflit en question jouit-il d'un rôle aussi éminent vis-à-vis de l'entreprise philosophique husserlienne dans son ensemble ? Pour en rendre compte, il convient d'abord de jeter quelque lumière sur la « perspective axiologique » communément embrassée dans la littérature. Celle-ci doit être comprise dans le cadre, plus large, du dessein husserlien de construire une « raison universelle », lequel, à son tour, est un maillon essentiel de son *projet transcendantal* en tant que tel²⁹. Il est donc indispensable, pour appréhender correctement le rôle que le sentiment joue dans l'économie de la phénoménologie transcendantale husserlienne, de récapituler les structures les plus saillantes de cette dernière. Dans cette optique, l'interprétation de la philosophie de Husserl comme « dialectique transcendantale », que nous avons déployée dans un article récent (Delamare, 2023a)³⁰, nous servira d'ossature fondamentale.

À travers celle-ci, nous proposons de comprendre l'idéalisme de Husserl, non pas comme une posture métaphysique *statique*, mais comme une *dynamique* de transcendantalisation. Celle-ci est, selon notre proposition, composée de trois phases : une phase *ontologique*, qui étudie dogmatiquement les objets dans leur en-soi ; une phase *phénoménologique*, qui enquête sur les composantes réelles et intentionnelles des vécus en mettant entre parenthèses toute position transcendantale ; et, enfin, une phase proprement *transcendantale*, dans laquelle s'effectue la *coordination fonctionnelle* (ou « représentation », *vertreten*) des objets en soi avec leurs index subjectifs.

C'est pour cette raison, Husserl y insiste, que son idéalisme transcendantal ne repose pas sur des « fantaisies philosophiques » (*Ideen I*, p. 107, *Idées I.*, p. 172), mais au contraire doit se décider en fonction des *résultats positifs* de l'analyse phénoménologique elle-même. En effet, la philosophie transcendantale de Husserl ne fait sens que si l'on établit concrètement, et *pour chaque région ontologique spécifique*, le *type de prestations subjectives* avec lequel elle est « coordonnée ». Pour ce faire, des investigations particulières et matérielles, « un travail scientifique effectif » (*Hua VII*, p. 284, *PP I*, p. 364), est requis. C'est pourquoi Husserl dit, dans le fameux §41 des *Méditations cartésiennes*, que la « démonstration » de l'idéalisme est « la *phénoménologie elle-même* » (*Hua I*, p. 119, *MC*, pp. 134-135)³¹. Ou encore, que c'est seulement *au terme de la phénoménologie elle-même*, c'est-à-dire de « l'étude concrète et systématique de la subjectivité transcendantale » (*Hua VII*, p. 278, *PP I*, p. 356)³², que l'on est habilité à être idéaliste. L'idéalisme husserlien est ainsi un *idéalisme lent*, un idéalisme *patient*, qui ne précède pas, mais *conclut*, la doctrine philosophique elle-même dans sa teneur positive.

Cette interprétation d'ensemble, ici rapidement brossée, confère à la *problématique affective* une signification tout à fait éminente : parmi les différentes régions d'objets qu'il s'agit de transcendantaliser figure en effet, aux premiers rangs, celle de la *valeur*³³. L'importance de ce thème est attestée dès *L'idée de la phénoménologie*. Dans les dernières lignes du « Résumé des cinq leçons », Husserl écrit ainsi :

²⁹ Pour plus de détails sur le rapport entre ces deux projets, cf. le Complément « [La théorie universelle de la raison](#) ».

³⁰ Nous renvoyons en particulier aux *schémas explicatifs* que cet article propose, qui en illustrent les différentes phases. Nous avons en outre synthétisé les principales articulations de cet article dans le Complément « [Résumé de la dialectique transcendantale](#) ». Nous y renvoyons pour plus de détails.

³¹ Cf. également la seconde partie de la *Philosophie première* (*Hua VIII*, p. 182, *PP II*, p. 250) ainsi que la *Postface* aux *Ideen I* (Husserl, 1957a, p. 387).

³² Sur cette « concrétude » de la phénoménologie, cf. (*Hua XXV*, pp. 189, 192).

³³ L'ample Complément « [L'ontologie de la valeur](#) » démontre la légitimité de l'application du concept d'« objet » à la valeur ainsi que son statut de « région ontologique ». En outre, il y est également révélé que la fameuse « axiologie formelle » doit être conçue comme formant l'« ontologie matérielle » de cette région.

Naturellement, la *phénoménologie générale de la raison* a aussi à résoudre les problèmes parallèles concernant la corrélation de l'évaluation et de la valeur, etc. (*Hua* II, p. 14, *L'idée ...*, p. 117).

Dès 1907, donc, c'est-à-dire dès la fixation des structures fondamentales inhérentes à son idéalisme, il était devenu clair à Husserl que la problématique de la valeur, loin de donner lieu à des analyses isolées, devait au contraire être traitée conformément à la *même* procédure constitutive que celle qui était employée pour « résoudre » les objectivités réales et idéales. À ce titre, elle apparaît comme une *partie* du projet constitutif global qui anime Husserl au cours de la période de Göttingen³⁴ : à l'instar d'autrui ou de la chose spatio-temporelle, la valeur doit, elle aussi, être reconduite à ses *modes de donation* spécifiques. Et c'est précisément à cet instant que la question *affective* fait irruption, de manière massive, au sein de la production husserlienne, en tant que le sentiment (*Gefühl*) apparaît comme la manière *exclusive* d'opérer d'une telle reconduction. Seul ce type de vécu – et non pas les expériences « théoriques » ou « intellectuelles » que sont les perceptions, les jugements, ou les idéations – est à même de nous « rendre accessibles » les valeurs.

Ce point est acquis dès 1902, au cours de la confrontation critique que Husserl mène à la fois contre la morale affective de Hume et contre l'« intellectualisme extrême » de Kant (*Hua* XXVIII, p. 412, « Éthique ... », p. 219) :

La morale du sentiment anglaise a pourtant établi ce point de façon indubitable : si nous feignons un être pour ainsi dire aveugle au sentiment, tout comme nous connaissons des êtres aveugles aux couleurs, alors tout ce qui est moral serait privé de contenu, les concepts moraux se réduiraient à de simples mots dépourvus de sens (*Hua* XXVIII, p. 404, « Éthique ... », p. 211).

Il en va de même dans tous les domaines axiologiques : le sublime d'un orage, par exemple, ne se manifeste à nous que dans un affect, dans un sentiment, et précisément dans le *sentiment du sublime*. Dans un manuscrit de 1923, Husserl écrit ainsi, de manière tout à fait générale :

Une valeur ne serait pas une valeur pour moi si je ne me réjouissais (*freute*) pas en la saisissant, et sans la joie, le monde lui-même serait sans valeur (*wertlos*) (Husserl, 1997, pp. 231-232).

Cette première perspective (« transcendantale-axiologique ») sur le sentiment n'est cependant pas sans soulever de multiples écueils, dans la mesure où elle paraît *imposer* à ce dernier une certaine « organisation » rationnelle *avant même* sa détermination purement phénoménologique. Il faut en effet ici rappeler que, dans le cadre de la dialectique transcendantale, un certain type de vécus ne peut servir de « représentant » à une région ontologique qu'à la condition d'être, non seulement, *intentionnel*³⁵, mais surtout passible d'*évidence*³⁶. Cette dernière caractéristique ne semble pas s'appliquer aisément eu égard au domaine affectif : est-il vraiment possible, depuis l'immanence du vécu affectif, de discriminer *phénoménologiquement* entre simple visée symbolique et authentique monstration en personne de la valeur ? Tout sentiment n'est-il pas précisément une « pensée confuse », étrangère par essence à la *clara et distincta perceptio* ? L'évidence n'est-elle pas, dans ces conditions, le propre du domaine intellectuel, et la donation en propre, similairement, n'est-elle pas réservée à la cognition, comme le suggère la critique du « sentiment d'évidence », répétée en de multiples occasions par Husserl³⁷ ? Comme il le

³⁴ Il n'y a donc nul hasard dans le fait que Husserl opère la « refonte complète » de son éthique (cf. ci-dessous, §25) en avril 1902 (*Briefwechsel* 1, p. 145), au moment où commence à germer – selon la reconstitution de J.-F. Lavigne – sa posture idéaliste (Lavigne 2005, §35). Plus généralement, nous renvoyons aux analyses de la seconde partie consacrées à ce que nous avons nommé le « tournant axiologique » prenant place après les *Recherches logiques*.

³⁵ Comme on le verra en détail ci-dessous (§8), l'intentionnalité du sentiment a mis un certain temps à être admise par Husserl. Dans ses premières recherches, menées en 1893, il n'hésitait pas à la mettre en doute, à travers la distinction entre *Akt* et état (*Zustand*) (*Hua* XXXVIII, p. 179, *Phénoménologie de l'attention*, p. 136).

³⁶ Sur ce point, cf. notamment le Complément « La théorie universelle de la raison chez Husserl » (Section 4, §5), ainsi que notre article « Husserl's "Transcendental Dialectic" as a Method for his Quest for Reason ».

³⁷ Sur ce thème, cf. le Complément « La rigueur weierstrassienne comme mobile de l'oubli de l'affectivité chez Husserl » (Sections 2-3).

confesse lui-même en 1902, « nous ne pouvons tout de même pas attribuer au sentiment la capacité de voir, de voir avec évidence (*Einsehen*), d'intuitionner (*Erschauen*) » (*Hua XXVIII*, p. 385, « Éthique ... », p. 190, tr. fr. modifiée)³⁸.

Nous faisons donc face à une immense difficulté, résumée de manière particulièrement puissante dans le cours du semestre d'hiver 1908-1909 :

Comment une valeur en soi peut-elle devenir consciente dans un acte affectif, et comment peut-on même prétendre, et non seulement prétendre, mais aussi justifier la prétention de percevoir une valeur véritable ? (*Hua XXVIII*, p. 250, « Éthique ... », p. 331)

Devant un tel écueil, il apparaît que la perspective axiologique, qui *présuppose* le rôle transcendantal du sentiment, court le risque de *prédéterminer* ce dernier *en fonction des objets qu'il se doit de porter à la donation*, sans véritablement prendre en compte sa *spécificité phénoménologique*³⁹. Au fond, le point de vue de la valeur semble rompre le contrat phénoménologique : au lieu de se vouer exclusivement, conformément au principe de tous les principes énoncé au §24 des *Ideen I* (*Ideen I*, p. 43, *Idées I*, p. 71), aux structures affectives telles qu'elles se donnent dans la réflexion, *on leur prescrit par avance un cahier des charges axiologique*, éventuellement au prix de graves « maltraitements descriptives ». C'est là le cœur de la critique que Michel Henry adressera (entre autres⁴⁰) à Husserl :

L'existence d'un lien nécessaire entre l'objet axiologique et le sentiment qui lui correspond peut bien être reconnue, elle ne fonde nullement mais présuppose la positivité de celui-ci, laquelle ne saurait être confondue avec celle de la valeur ni inférée à partir d'elle (Henry, 2011, pp. 700-701).

Très concrètement, une telle attitude s'expose au risque de *brouiller la frontière entre cognition et affectivité*. Si les sentiments ne sont, en effet, que des perceptions de valeurs – des *Wertnehmungen*, comme Husserl aime à dire⁴¹ –, alors ils ne se différencient plus, en tant que tels, des perceptions tout court. De même que la *différence de contenu* entre une perception de bleu et une perception de rouge ne suffit pas à établir une distinction d'essence entre ces deux actes, de même pour la simple différence de contenu entre une perception de bleu et une perception « affective » de beau ou de noble. L'affectivité, dans cette perspective, ne serait plus rien d'autre, en tant que « connaissance des valeurs » (Levinas, 2004a, p. 106)⁴², qu'une certaine sous-espèce de l'entendement. La « démarcation » entre *sentir* et *savoir* serait donc purement et simplement supprimée.

§5. La perspective « non-philosophique » des *Studien II* et la « mise entre parenthèses » de l'enjeu axiologique

Dans ces conditions, il est nécessaire d'élaborer une nouvelle voie d'exploration du sentiment, qui, sans le contraindre *d'emblée* à assumer un certain rôle objectivant (celui d'exposer la valeur), l'observe dans

³⁸ Cf. également le cours de 1908 : « Même le voir (*Sehen*), en un sens plus ou moins restreint ou élargi, donc aussi au sens de « l'intuition évidente » (*Einsehens*), est un acte doxique » (*Hua XXVIII*, p. 68, *Leçons*, p. 147). Cette idée est ensuite répétée : « un évaluer n'est pas un intuitionner ! » (*Hua XXVIII*, p. 276, *Leçons*, p. 361) ; « l'intuitionner n'est-il pas un acte intellectif ? » (*Hua XXVIII*, p. 282, *Leçons*, p. 367). Cf. également (*Hua XXVIII*, pp. 253, 277, *Leçons*, pp. 335, 362). Sur ces textes et leur interprétation, cf. ci-dessous, §63.

³⁹ Dans sa thèse de 2013, Samuel Le Quitte avait parfaitement aperçu le caractère central de ce problème, lorsqu'il écrivait : « en ouvrant la voie à une description de l'affectivité en termes d'intentionnalité, il s'agit de la libérer du prisme psychologique qui, ici plus qu'ailleurs, voudrait enfermer le sentiment dans la sphère close du se-sentir et de la passion. Mais cette ouverture du sentiment à un au-delà de lui-même et son rejet dans un face-à-face avec le monde (que contient inévitablement la requête d'objectivité – *Gegenständlichkeit*) fait courir le risque inverse, à savoir celui de devoir évaluer les sentiments à l'aune des objets qu'ils se donnent » (Le Quitte, 2013, p. 190).

⁴⁰ Cf. également (Henry, 2011, p. 699), ainsi que le Complément « [Les sources historiques de l'« intellectualisme » husserlien](#) » (Section 4).

⁴¹ Cf. ci-dessous, §64, ainsi que le Complément « [Le vocabulaire husserlien de l'affectivité](#) » (Section 2, §2).

⁴² Sur la critique lévinassienne de la phénoménologie husserlienne de l'affectivité, cf. le Complément « [Les sources historiques de l'« intellectualisme » husserlien](#) » (Section 2).

sa vie intime propre, dans ses structures immanentes et siennes. En d'autres termes, il est exigé d'en revenir, en amont de toute interprétation transcendantale, à l'*expérience authentique* de l'affect.

C'est dans cette optique qu'il faut, selon nous, lire le second volume des *Studien zur Struktur des Bewußtseins*, récemment publiées dans la collection des *Husserliana*. Cette édition, annoncée depuis trente-cinq ans (*Hua* XXVIII, pp. XXXI, XXXVIII) et fruit d'un travail tout à fait extraordinaire mené par Ullrich Melle et Thomas Vongehr, a permis de regrouper un nombre très conséquent d'inédits, non seulement ceux que Ludwig Landgrebe, alors assistant de Husserl, avait sélectionnés en 1927 dans le cadre du projet de publication commandé par son professeur (dont la plupart datent des années 1909-1914), mais bien d'autres encore, couvrant une période qui s'étend des années pré-phénoménologiques jusqu'à 1925⁴³.

Cette publication marque sans aucun doute une nette rupture dans l'histoire de la réception de la théorie affective de Husserl, non seulement en raison de sa masse – ce seul second volume étant composé de plus de 550 pages, organisées en neuf manuscrits principaux auxquels s'ajoutent des appendices (*Beilage*) et des textes complémentaires (*ergänzende Texte*) – mais surtout du fait qu'elle démontre de manière remarquable, que, contrairement à la perspective adoptée par la grande majorité des commentateurs, la phénoménologie affective husserlienne *ne saurait se réduire à son angle axiologique*. Comme Husserl l'affirme explicitement dans un projet d'introduction au tapuscrit de Landgrebe rédigé dans la seconde moitié du mois d'août 1927 (*Studien* I, p. 469), les *Studien* doivent, en effet, être lues de manière « non-philosophique », c'est-à-dire en se maintenant dans l'attitude naturelle qui est celle de la *psychologie pure* ou *phénoménologique*⁴⁴. Cette perspective psychologique sur l'affectivité, héritée de la psychognosie brentanienne (Brentano, 2017, p. 67), pourrait, à première vue, sembler moins « noble » que l'approche transcendantale, car empreinte, du fait même de son statut, d'une naïveté résiduelle. Cependant, par opposition aux grands exposés des œuvres classiques, au premier chef des *Ideen* I, qui, préoccupées avant tout des questions de principe, se contentent souvent de renvoyer le détail des analyses à plus tard (*Ideen* I, p. 252, *Idées* I, p. 362), le point de vue psychologique offre l'avantage d'être l'occasion d'une *description véritablement concrète* des diverses classes de vécus, et, en l'occurrence, des vécus affectifs.

C'est ainsi que les *Studien* II vont être en mesure de faire droit à des phénomènes émotionnels de prime abord *occultés par la perspective axiologique* – et d'ailleurs très souvent négligés dans les textes où la problématique de la valeur prédomine, à l'instar des *Leçons sur l'éthique* de 1908-1914. C'est notamment le cas des sentiments qui n'ont pas de corrélat objectal déterminé, tels que les sentiments sensibles (*sinnliche Gefühle* ou *Gefühlsempfindungen*)⁴⁵, intrinsèquement dépourvus d'intentionnalité et donc ne participant pas directement à l'ouverture à la valeur, ou les *Stimmungen* (« humeurs »), lesquelles se définissent précisément comme la persistance d'un courant de sentiments sensibles une fois *disparue* la motivation axiologique initiale (*Studien* II, p. 173)⁴⁶. Le passage suivant, tiré d'un

⁴³ Pour les détails de ce projet, ses enjeux, et les raisons de sa non-réalisation, on se référera à l'introduction des éditeurs (*Studien* I, pp. LI-LXXV). Il est ici utile de préciser que, selon Thomas Vongehr, avec qui j'ai pu échanger informellement lors de mes séjours à Leuven, ces volumes contiennent peu ou prou 90% des manuscrits relatifs au thème émotionnel au sein du *Nachlass* husserlien. L'un des rares inédits non inclus dans ces volumes est le manuscrit A I 42, dans lequel Husserl profite d'une confrontation avec Rickert pour développer diverses considérations sur l'évaluation et l'évidence affective. En outre, le manuscrit F I 20, correspondant aux cours sur l'éthique des années 1890 et de 1902, n'a été publié que très partiellement au sein du volume XXVIII des *Hua*. D'importants passages consacrés à la philosophie affective de Hume demeurent notamment inédits. Cf. ci-dessous, §26.

⁴⁴ Sur cela, cf. le Complément « [Le statut de la psychologie chez Brentano et Husserl](#) ».

⁴⁵ La nature de ces sentiments sensibles sera approfondie au cours de la troisième partie (Section 9).

⁴⁶ Sur la *Stimmung*, cf. la Section 10, ainsi que le §69.

manuscrit de 1911, illustre de manière marquante cette forme d'« autonomisation » de l'émotion vis-à-vis de la valeur⁴⁷ :

Le sentiment n'est pas déterminé par le fait qu'il est, de telle ou telle manière (« médié » par telle ou telle motivation), sentiment « pris à » l'objet (*Gefühl „an“ dem Objekt*), « excité » (*erregt*) par lui, etc., et la lumière affective à même l'objet n'est pas déterminée par l'objet et l'évaluation de l'objet, etc. (*Studien II*, p. 54).

Dans ces études, Husserl paraît donc enfin prendre en considération *la vie affective pour elle-même*, dans toute sa diversité, sans aucune autre ambition que celle de la décrire dans son organisation et ses subdivisions propres, dans ses motivations intrinsèques et dans les structures de fondation qui lui sont inhérentes. On le voit : une fois délesté du « besoin transcendantal » d'indexer affectivement la région ontologique « valeur », Husserl est « enfin », si l'on peut dire, libre de proposer une phénoménologie du sentiment *riche et abondante* (Melle, 2012, p. 89, 2022, p. 368), au sein de laquelle la « saisie » de la valeur, sans être absente, apparaît comme une *modalité expérientielle* parmi les autres, sans privilège particulier.

Mais ce n'est pas tout. Dans ces textes, Husserl ne se contente pas de déployer de nouveaux versants de la vie affective, irréductibles à la « préhension de valeur ». Bien plus fondamentalement, il en vient, en d'innombrables occasions, à postuler que *même les Gefühle présentant une directionnalité objectale* sont moins des « saisies de valeur » – des « axioceptions »⁴⁸ – que des *formes de réactions* à des valeurs apparaissantes⁴⁹. La joie, par exemple, que j'éprouve devant un beau tableau, ne devrait ainsi pas être envisagée comme une « préhension » du beau, mais comme une *réponse à une telle préhension*. Nous lisons par exemple, derechef dans un manuscrit de 1911 :

Lesdits actes affectifs se rapportent à leurs objets à la manière précisément des sentiments, en tant qu'excités par eux, mais excités en raison des valeurs objectales (*erregt um der Objektwerte willen*), par elles « motivés », fondés (*begründet*) (*Studien II*, p. 55).

Si l'on généralise cette ligne de pensée, il apparaît que l'intentionnalité inhérente aux sentiments est une intentionnalité *réactionnelle*, laquelle *présuppose* la manifestation de la valeur, mais n'est *pas elle-même une telle manifestation*.

Toute la question est alors naturellement de savoir *comment s'effectue* la « prise de valeur » qui précède la réponse affective. C'est précisément à ce stade que le conflit entre la perspective « axiologique-transcendantale » et la perspective « non-philosophique » (*psychologique*) devient *criante*. Si ce n'est le sentiment, *quel autre type de vécu* pourrait être à même de jouer le rôle de « représentant » (*Vertreter*) subjectif de la valeur ? Husserl rejette, dans cette perspective, non seulement la piste « intellectualiste », comme on l'a vu, mais également la piste « conativiste », selon laquelle ce sont les « désirs » (entendus en un sens large, incluant les souhaits et les volitions) qui sont responsables de la phénoménologisation des valeurs⁵⁰. Mais comment, dès lors, faut-il procéder ? N'est-on pas contraint de présupposer, comme chez Scheler (Scheler, 1916, p. 263), Reinach (Reinach, 1989, p. 295), ou Von Hildebrand (von Hildebrand, 1916, p. 137) – et plus récemment chez Vendrell Ferran (Vendrell Ferran, 2022) –

⁴⁷ D'autres passages témoignent de cette orientation. La confrontation avec la thèse de Moritz Geiger selon laquelle l'auto-observation des sentiments est impossible (*Studien II*, pp. 143-157) ne fait par exemple quasiment jamais appel au concept de *Wert* et à ses dérivés. De même, certaines réflexions sur le rapport entre passivité et activité dans la sphère affective (*Studien II*, pp. 75-84) n'ont pas de soubassement axiologique direct.

⁴⁸ Ce terme traduit mimétiquement l'allemand « Wertnehmung » (nous utilisons également, pour rendre ce dernier concept, la tournure « préhension de valeur »). Il nous faut cependant souligner, dès à présent, l'importante équivoque qui traverse cette terminologie. *Wertnehmung* désigne en effet, chez Husserl, tantôt (sens large) une « saisie », une « prise », ou une « visée » de valeur en général (ces trois termes étant synonymes), tantôt (sens restreint) une donation *intuitive* de la valeur. Par souci de clarté, le terme d'« axioception » se réfère toujours *au sens large*. Nous revenons sur ce point dans la quatrième partie (§64).

⁴⁹ Nous approfondirons cette approche au cours de la troisième partie (Section 11-Section 12).

⁵⁰ Sur ce point, nous renvoyons au §28.

l'existence d'un « sentiment axiologique » (*Wertfühlen, value feeling*), autrement dit un type de vécu *sui generis*, spécialement pensé pour résoudre cette difficulté ?⁵¹ Une telle échappatoire n'est pas très probante, dans la mesure où elle exige de postuler, de manière « incantatoire », une forme d'expérience axiologique « magique ». Comme le dit très justement Mackie :

If we were aware of them [values], it would have to be by some special faculty of moral perception or intuition, utterly different from our ordinary ways of knowing everything else (Mackie, 1990, p. 38).

Il faut bien voir que, dans ces circonstances, c'est *l'entière du projet idéaliste husserlien* qui menace de s'effondrer. Si l'on ne parvient pas à « transcendantaliser » la région axiologique, en pointant du doigt, concrètement, le *type de vécu* à même de l'opérer, alors l'exigence d'une corrélation *universelle* entre la conscience et l'être, entre le sujet et le monde, s'avère caduque, ce qui anéantit du même coup la *validité méthodologique de la réduction transcendantale*, au sein de laquelle la présence des valeurs devient tout bonnement *incompréhensible*.

§6. Problématique et structure générales : la valeur comme fil directeur

Nous parvenons ainsi à une aporie – à un *conflit phénoménologico-transcendantal* – qu'il est indispensable de résoudre afin de légitimer l'idée d'une théorie systématique de l'émotion chez Husserl :

Ou bien l'on favorise le point de vue transcendantal et l'on considère l'émotion comme le « plongement » phénoménologique de la valeur – au risque, on l'a vu, de *restreindre* illégitimement l'abondance foisonnante de notre vie affective, voire d'*aliéner* la structure propre de l'expérience sentimentale.

Ou bien l'on embrasse le point de vue phénoménologique-psychologique et l'on fait alors droit à la multitude de phénomènes affectifs non axiologiques (sentiments sensibles, humeurs, etc.) ainsi qu'au caractère *responsif* du sentiment – mais on s'expose alors, inversement, à l'écueil de rendre tout à fait inintelligible la constitution de la valeur.

En bref : *est-il possible de restituer la teneur de l'immanence affective dans sa spécificité phénoménologique sans pour autant sacrifier la transcendance axiologique qu'elle seule est en mesure de constituer ?* Et inversement : *comment peut-on conférer une fonction transcendantale au Gefühl sans déformer sa phénoménologie propre et irréductible ?*

Nous pensons qu'une réponse positive doit être apportée à une telle problématique. Notre idée fondamentale est la suivante : s'il est bien évident que la vie émotionnelle ne saurait d'aucune manière se limiter à la vie évaluative, il est cependant possible de *réinscrire* celle-ci au sein de celle-là, comme une de ses *modalités* particulières. Tout l'enjeu est alors de cerner avec précision la *nature* de cette modalité, la *place* qu'occupe l'évaluation dans l'édifice global du sentiment, ainsi que les *relations d'essence* qui la lient aux autres espèces affectives. En particulier, nous chercherons à démontrer que la prise de valeur qui « motive » le sentiment doit elle-même être comprise comme une forme d'affectivité, qui, quoique distincte de la « réponse émotionnelle » *stricto sensu*, demeure *essentiellement apparentée* à elle.

C'est pourquoi la perspective axiologique va servir de *fil directeur*, d'*infrastructure*, à la problématique affective dans son ensemble. Il s'agira, dans ce cadre, de démontrer que l'examen de la fonction constitutive de l'affectivité eu égard à la valeur permet de mettre au jour les *articulations internes* de l'expérience affective, y compris vis-à-vis de ses versants non-objectaux (*Gefühlsempfindungen, Stimmungen*).

⁵¹ Sur tout ceci, cf. le Complément « *Fühlen et Gefühl dans le cercle de Göttingen* » et plus bas, §51.

Ce sera là l'*enjeu principal, matériel*, si l'on peut dire, de notre travail. Il sera encore être complété par deux enjeux secondaires, et, en premier lieu, par un enjeu *interprétatif*. Comme on le détaille dans le Complément « [Herméneutique des manuscrits husserliens](#) », les *Studien* II – comme de nombreux ensembles de manuscrits de recherche – apparaissent, au premier regard, comme grevées par de multiples tensions et contradictions, qui peuvent donner l'impression – et c'est même là la position des éditeurs de ces textes (Melle, 2012, pp. 98-99, 2022, p. 379) – qu'une approche systématique et cohérente de l'affectivité chez Husserl est une pure et simple chimère. L'un des desseins de ce travail sera ainsi d'opérer les distinctions conceptuelles et les clarifications sémantiques permettant de mettre au jour, par-delà les oppositions apparentes, la consistance des descriptions husserliennes. Cela ne nous empêchera nullement, bien entendu, de souligner également les points d'achoppement que nous considérerons comme *irréductibles*.

À ces deux enjeux s'ajoute un troisième, esquissé dans ce qui précède, consistant à dégager les parentés et les écarts entre la conception husserlienne du sentiment et les *théories contemporaines de l'émotion*. Bien souvent, le vocabulaire et les distinctions que la philosophie affective de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle et du début du XXI^{ème} a forgés s'avèrent fort utiles pour penser et préciser les positions de Husserl – et, inversement, il s'avère que Husserl et ses contemporains anticipent régulièrement certains des enjeux les plus brûlants des débats actuels. Nous ne manquerons donc pas d'y faire référence.

Pour répondre à ces trois enjeux, nous organiserons notre travail en quatre temps.

La première partie se concentrera sur la perspective « qualitative » du sentiment telle qu'elle est déployée dans les *Recherches logiques*. Il s'agit là d'un *préliminaire* indispensable à toute étude du *Gefühl* en tant qu'acte « objectivant » la valeur dans la phénoménologie « mature », c'est-à-dire transcendante. Ce que démontrent, en effet, les *Recherches*, c'est que la conception d'un sentiment « constituant » intervient seulement dans un *second temps* au sein du parcours de pensée husserlien. En 1901, l'affectivité est ainsi considérée comme relevant de la *qualité* de l'acte, c'est-à-dire de la *manière* dont il se rapporte à son contenu, et non de la *matière*, c'est-à-dire de la *teneur de sens* de ce contenu lui-même. Dans un tel contexte, le pouvoir constituant du sentiment est *nul* – d'où son titre d'« acte non-objectivant » : l'objet qu'il vise intentionnellement est *exactement le même* que celui qui est déjà constitué par l'acte intellectuel (par exemple perceptif) à sa base. Le sentiment est ainsi, pourrait-on dire, un adverbe : être en joie à propos d'une naissance, par exemple, cela ne signifie rien d'autre que de se rapporter *joyeusement* à cet événement. Une telle posture a un avantage majeur : elle permet (comme on y insiste au §23) d'exhiber rigoureusement la *spécificité de l'expérientialité affective* en tant que *modalité* singulière du vécu, irréductible au rapport théorique au monde. Cependant, cet atout est contrebalancé par un défaut de taille, qui s'avère *rédhitoire* dans le cadre de la théorie universelle de la raison : en tant que le sentiment est *impuissant constitutivement*, la *transcendantalisation de la valeur* demeure inintelligible.

C'est précisément cette lacune qui explique le revirement de Husserl au cours de la période de Göttingen, officialisé dans les *Ideen* I : le *Gefühl* y est désormais, à l'instar des actes intellectuels, considéré comme « objectivant », c'est-à-dire comme pourvu d'un pouvoir de constitution qui lui est propre. La seconde partie de ce travail examine en détail la mutation que fait subir Husserl à la structure phénoménologique du *Gefühl* entre ses deux premières publications majeures et met notamment en avant le rôle cardinal joué par le principe de la *corrélation noético-noématique* : le sentiment continue d'être conçu, par Husserl, comme une certaine qualité, ou *thèse*, mais cette modalité thétique se reflète désormais à même l'objet en tant que caractère noématique – celui-ci n'étant justement rien d'autre que la couche objectale « valeur ».

Cette approche du sentiment classe Husserl parmi les philosophies « émotionnalistes » de la valeur : cette dernière est saisie subjectivement dans les émotions de joie, de tristesse, etc. Cependant, comme on l'a noté ci-dessus, cette conception ne saurait épuiser la doctrine husserlienne du sentiment, dans la

mesure où Husserl reconnaît l'existence de *discrépances*⁵² entre sentiment et prise de valeur, sur lesquelles la troisième partie s'appesantit. D'une part, le *Gefühl* déborde la *Wertung* dans plusieurs de ses modalités, en particulier les sentiments sensibles et les humeurs, qui n'accomplissent pas de fonction directe d'évaluation. Mais d'autre part, il existe également des cas d'appréhensions de valeur dénuées de toute composante « émotionnelle » – nous pouvons, par exemple, saisir la beauté d'une statue sans pour autant éprouver, au sens propre, un ravissement esthétique. Ces exemples de « froideur axiologique », comme nous les nommerons, permettent de concevoir le sentiment sous un jour nouveau et plus riche que dans le cadre « émotionnaliste » traditionnel. Dans cette optique, en effet, le *Gefühl* est envisagé comme un *épisode affectif*, dont le moment proprement « évaluatif » ne constitue que l'*amorçe* – une amorçe qui *motive ensuite, dans un second temps, l'émotion* en tant que sentiment « chaud », laquelle peut encore transitionner, si elle perdure, vers une humeur durable.

Cette nouvelle approche du sentiment soulève cependant une difficulté majeure, qui inaugure la quatrième partie. Si, en effet, les émotions au sens usuel – la joie, la tristesse, la jouissance, le ravissement, etc. – ne sont plus des saisies de valeur, mais des *réponses* à de telles saisies, quelle est alors la nature de ces dernières ? Quel type d'acte, en d'autres termes, est responsable, dans l'approche « épisodique » du sentiment, de l'expérience axiologique ? Après avoir étudié plusieurs pistes peu convaincantes, en particulier celle du « Fühlen » *sui generis* proposée par plusieurs étudiants du cercle de Göttingen (Reinach, von Hildebrand, Scheler), nous montrerons que la solution husserlienne à cette difficulté s'avère la plus adaptée. Celle-ci consiste à définir l'évaluation « froide » comme une *anticipation d'émotions*, par analogie avec les protentions inhérentes au processus perceptif. Une telle définition possède en outre l'insigne avantage de jeter une nouvelle lumière sur le phénomène de l'*évidence affective*. De la même manière qu'une simple protention perceptive est une saisie « à vide » qui est *remplie* dans la perception intuitive correspondante, de la même manière une évaluation « froide » est une évaluation « vide », qui exige, pour que s'opère son remplissement, le passage à une émotion authentique « chaude ». C'est ainsi seulement au sein de cette dernière que la valeur est véritablement « vue en personne ».

Dans un dernier temps de l'analyse (Section 18), nous exhiberons comment cet approfondissement de l'évidence affective devient la clef de voûte du dispositif husserlien de la *raison axiologique*. Nous démontrerons ainsi, dans cette perspective, que celle-ci doit être conçue sous la forme d'une *procédure critique*, en vertu de laquelle nous reconduisons chacune de nos positions de valeurs à une expérience affective donatrice originaire, qu'il faut encore parvenir à *consensualiser* intersubjectivement. Les valeurs « objectives » sont alors celles qui traversent l'ensemble de cette procédure critique avec succès. De cette manière, Husserl apparaît comme opérant un dépassement de l'« émotionnalisme » des *Ideen I* et du « réactionnalisme » du cercle de Göttingen : s'il existe bien des appréhensions de valeur non émotionnelles (« froides »), *toute intuition axiologique*, par contraste, est nécessairement chaude, c'est-à-dire accompagnée d'une émotion *stricto sensu*.

⁵² J'ai choisi d'employer ce terme en tant qu'il capture, mieux que les vocables apparentés, l'idée de *l'apparition d'un écart* entre deux entités dont on pourrait s'attendre, à première vue, à ce qu'elles soient *identiques*.

PREMIÈRE PARTIE :
L'APPROCHE QUALITATIVE DU SENTIMENT
DANS LES *RECHERCHES LOGIQUES* : LE *GEFÜHL*
COMME ACTE NON-OBJECTIVANT

§7. Introduction : le sentiment au sein de la grammaire de la conscience

a) La description « pré-transcendantale » du sentiment dans les *Recherches logiques*

Le conflit phénoménologico-transcendantal eu égard à la nature du sentiment, tel qu'il a été mis au jour dans l'Introduction, présupposait naturellement le cadre et les exigences de l'idéalisme husserlien tel qu'il s'est « officiellement » donné à voir dans les *Ideen I*. Il faut cependant bien remarquer que la philosophie husserlienne du sentiment ne naît pas avec son idéalisme. Dès 1893, on l'a déjà évoqué (cf. également plus bas, §9), en effet, Husserl s'adonne à de premières considérations sur le statut d'« acte » ou d'« état » (*Zustand*) du *Gefühl* (*Hua XXXVIII*, p. 179, *Phénoménologie de l'attention*, p. 136), et sur la nature « tendancielle » de la connaissance, le « remplissement » gnoséologique étant alors assimilé à une forme de satisfaction hédonique (*Hua XXII*, p. 293, *Sur les objets intentionnels*, p. 242 ; *Hua XXXVIII*, p. 159, *Phénoménologie de l'attention*, p. 115)⁵³. C'est toutefois au sein des *Recherches logiques* que l'on assiste, pour la première fois, au déploiement d'un véritable exposé structuré relatif à la problématique du *Gefühl*. Celui-ci est crucial pour, au moins, deux raisons. D'une part, il met en place des dispositifs qui s'avèreront, en dépit des multiples inflexions que subira la phénoménologie husserlienne de l'affectivité – au premier chef le « tournant axiologique », que nous examinerons au cours de la partie suivante –, comme des *acquis définitifs*. Parmi ceux-ci figurent notamment la *différenciation eidétique* entre entendement, sentiment et volition, l'existence d'une *classe de sentiments intentionnels* (telle qu'une joie prise à un objet déterminé), ainsi que le « principe de représentation de base » (*Vorstellungsgrundlage*), hérité de Brentano, selon lequel tout acte est un acte objectivant ou est fondé sur un acte objectivant.

D'autre part, cette première présentation, en tant qu'elle pose le sentiment comme un « acte non-objectivant », qui, s'il se rapporte bien à un objet, n'est *pas constitutif* à son égard, souligne déjà la difficulté qu'il y a à concevoir le sentiment comme « manifestation axiologique ». Ainsi, ce que semble impliquer la perspective des *Recherches logiques*, non encore « subordonnée » à l'enjeu transcendantal, c'est qu'une pure et simple *description* du sentiment ne détecte en lui aucune structure « objectivante », et, en particulier, aucune structure d'objectivation « axiologique ». En d'autres termes, si le sentiment est bien intentionnel, il n'« octroie » cependant aucune *nouvelle teneur de sens* aux choses, et se contente d'être un simple « mode », une « manière spéciale » de la visée, dépourvue de contribution objectale propre. On notera ici le parallèle avec le point de vue « réactionnel » sur le sentiment déployé dans les *Studien II*, selon lequel, on l'a déjà indiqué dans l'Introduction, le *Gefühl*, quoique présentant un être-dirigé vers l'objet, n'est toutefois pas responsable de la donation de sa valeur : dans les deux cas, c'est bien l'*impuissance constitutive* du sentiment qui, du point de vue *purement phénoménologique*, paraît devoir être constatée⁵⁴.

Il faut cependant prendre garde à ne pas lire les passages que Husserl consacre à l'affectivité au sein des *Recherches logiques* à l'aune des travaux ultérieurs. Ces passages apparaissent en effet comme hautement dépendants des circonstances dans lesquelles ils s'inscrivent, à savoir la définition et la délimitation du concept d'*acte* ou *vécu intentionnel*. On ne peut donc les interpréter sans reparcourir les enjeux principaux de cette investigation. Ce n'est qu'au prix de ce travail de lecture fine et contextualisée que l'on pourra, par la suite, établir les continuités et les contrastes pertinents eu égard à l'évolution de la conception husserlienne du sentiment.

⁵³ Cf. le Complément « L'omniprésence du thème affectif au sein de l'œuvre husserlienne » (§2), dans lequel sont recensées les contributions husserliennes des années 1890 consacrées au sentiment

⁵⁴ À cet égard, dans le Complément « Le statut de la psychologie chez Brentano et Husserl », nous montrons que la seconde édition des *Recherches logiques* peut justement être comprise – à l'instar des *Studien II* – comme relevant de la *psychologie pure*.

b) Plan de la première partie

Dans ce cadre, nous diviserons cette partie en deux chapitres, eux-mêmes composés de deux sections.

Le premier chapitre s'attelle à assigner sa juste place au sentiment au sein de l'économie générale de la conscience, telle qu'elle se donne à voir au sein de la V^{ème} Recherche. Celle-ci est essentiellement structurée autour du critère de l'intentionnalité, qui joue le rôle de *genre eidétique fondamental*. Dès lors, deux questions majeures émergent quant au statut du sentiment au sein de ce dispositif. D'une part, le sentiment doit-il être rangé, aux côtés des perceptions, des jugements, des questions, au sein de la classe intentionnelle, ou bien doit-il être conçu, à l'instar des sensations, comme un vécu non intentionnel ? D'autre part, s'il s'avère que le *Gefühl* est bel et bien un acte, comment devons-nous comprendre sa *spécificité* vis-à-vis des autres formes d'intentionnalité ?

Chacune de ces interrogations est traitée dans une section dédiée. Dans la Section 1, nous montrons comment Husserl parvient à établir que les sentiments ne constituent pas une classe unitaire de vécus mais doivent être séparés en deux espèces distinctes : d'un côté, les sentiments intentionnels, qui sont des actes ; de l'autre, les sensations affectives (*Gefühlsempfindungen*), apparentées aux sensations sensorielles. Dans la Section 2, nous retraçons l'origine et le statut du concept husserlien de *qualité*, qui définit la « manière » particulière qu'a un vécu de se rapporter à son objet, dont la teneur propre est, pour sa part, déterminée par la *matière*. C'est en effet la qualité qui fournit à Husserl le *principe de classification eidétique* de sa théorie des actes – chaque espèce essentielle de vécus intentionnels, en particulier le sentiment comme acte, étant ainsi caractérisée par sa qualité propre.

Cependant, cette classification, si elle permet de cartographier les différentes *eidè* de vécus, n'étudie pas encore la *structure concrète* de la conscience, c'est-à-dire les différentes formes d'*organisation* que celle-ci présente. Dans cette optique, il est nécessaire de mettre au jour comment les actes appartenant aux diverses espèces essentielles peuvent, ou non, s'agencer *méréologiquement*⁵⁵. Husserl s'attache ainsi à montrer que le flux du vécu ne doit nullement être compris comme un enchevêtrement anémique d'expériences s'enchaînant pêle-mêle, mais, au contraire, comme le site de *légalités eidétiques structurales* fondamentales, autorisant ou interdisant *a priori* telle ou telle forme de complexion.

C'est dans ce cadre que nous comprenons l'élaboration et la démonstration de la *Vorstellungsgrundlage*, soutenant que *tout acte est un acte objectivant ou bien est fondé sur un acte objectivant*. Le premier temps du second chapitre (Section 3) est ainsi consacré à la manière dont Brentano, puis Husserl, interprètent ce principe de la « représentation de base ». Nous insistons, ce faisant, sur la critique décisive que Husserl opère du concept de *bloÙe Vorstellung* et sur les implications de cette critique eu égard à la nature du sentiment entendu comme « acte non-objectivant », donc *fondé*.

Enfin, la Section 4 examine l'*approfondissement* que subit la *Vorstellungsgrundlage* dans le reste de l'œuvre de Husserl. Nous faisons ainsi apparaître l'existence de certaines lois d'essence, en vertu desquelles un sentiment d'une espèce donnée ne saurait être sous-tendu par *n'importe quel acte objectivant* – par exemple, un acte de souhait ne saurait être fondé sur un acte dans lequel *l'existence* du souhaité est reconnue. Il s'agit ainsi, en dégagant ces différents rapports eidétiques, de mettre au jour une possible classification des sentiments en fonction du type de positionnalité (croyance, supputation, doute, ou « simple représentation ») inhérent à l'acte objectivant sous-jacent.

⁵⁵ Outre les éléments qui seront présentés ci-dessous, le Complément « *La perspective méréologique de la V^{ème} Recherche logique* » révèle de manière détaillée à quel point la conceptualité ontologico-formelle de la III^{ème} Recherche (partie et tout, *Selbständigkeit* et *Unselbständigkeit*) s'avère omniprésente dans la théorie husserlienne des actes.

Chapitre I

Le sentiment au sein de la typique de la conscience

Section 1. Le sentiment comme vécu intentionnel

§8. Le genre « vécu intentionnel »

a) Husserl contre Brentano : tous les vécus ne sont pas intentionnels

La V^{ème} *Recherche logique* se donne officiellement pour objectif de clarifier le concept d'*acte*, c'est-à-dire de vécu *intentionnel* (V^{ème} *Recherche*, p. 344/p. 142). L'on ne saurait cependant la comprendre pleinement si l'on ne replace pas cette problématique au sein d'un dessein plus large, à savoir celui de *déployer l'ensemble des différentes strates eidétiques*⁵⁶ du vécu, depuis sa caractérisation la plus englobante jusqu'aux sous-espèces ultimes, en passant par les niveaux intermédiaires – telles que la différence spécifique qu'est l'intentionnalité, ou encore le niveau de l'*acte objectivant*, dont Husserl s'attelle à montrer, de manière très détaillée, la dimension essentielle (V^{ème} *Recherche*, p. 485/p. 298). Il faut ici rappeler que la conscience est, pour Husserl, une région⁵⁷, laquelle, comme toute région, se subdivise en genres et espèces eidétiques – et c'est précisément l'ambition de toute science régionale *a priori* (de toute *ontologie régionale*) que de hiérarchiser les différentes *eidè* qui organisent son domaine.

Comment cette exigence générale se concrétise-t-elle dans le cadre de la sphère de la conscience ? Il faut tout d'abord commencer par mettre au jour l'*unité générique* du vécu en général. Sur ce point, Husserl doit se confronter à la position avancée par son professeur Brentano. Pour ce dernier, l'intentionnalité ne constitue nullement une *différence* au sein du genre « vécu », mais, bien plutôt, la marque du *psychique comme tel*, l'essence même de la conscience (Brentano, 1973, pp. 124-125, 2008, pp. 103-104). Dans une telle configuration, l'idée de « vécu non intentionnel » est un oxymore. Pour Husserl, toutefois, une telle posture est phénoménologiquement incorrecte⁵⁸ :

Que tous les vécus ne sont pas intentionnels, c'est ce dont témoignent les sensations et les complexions de sensations. N'importe quel fragment du champ visuel, senti, de quelque manière qu'il puisse être rempli par des contenus visuels, est un vécu qui peut contenir toutes sortes de contenus partiels, mais

⁵⁶ Nous faisons naturellement usage ici d'une conceptualité que Husserl n'avait pas encore forgée en 1901, lorsqu'il définissait la phénoménologie comme « psychologie descriptive » (Husserl, 1901, p. 18/p. 263), non encore affranchie de la *réalité* des vécus qu'elle entendait étudier. Cet usage est cependant justifié par le fait que, dans l'interprétation postérieure que Husserl propose des *Recherches*, celles-ci sont toujours conçues comme accomplissant des descriptions d'*essence* (Hua IX, p. 28, *Psycho. phéno.*, p. 32). Cf. le Complément « [Le statut de la psychologie chez Brentano et Husserl](#) » pour plus de détails.

⁵⁷ Cf. le Complément intitulé « [La division eidétique de la région « Conscience »](#) », dans lequel nous mettons au jour les traits eidétiques positifs du vécu.

⁵⁸ Notons que Husserl revient explicitement sur ce problème dans un inédit de 1928 (A VI 31, 33a) portant en titre : « Ist „intentionales Erlebnis“ eine Region ? ». Il commence par reprendre la posture brentanienne, selon laquelle le vécu intentionnel constituerait le genre le plus haut (« *oberste Gattung* ») de la sphère du vécu, comprenant en lui les différentes sous-espèces de modalités intentionnelles. Ce point de vue est cependant rapidement mis en question à partir de l'existence des vécus non intentionnels que sont les data de sensation (« *Empfindungsdaten* »). Dans la dernière phrase, Husserl en vient ainsi à poser (quoique sous un mode encore interrogatif, car « hier sind schwierige Verhältnisse »), que le genre supérieur est celui de « vécu » *simpliciter*, et que le vécu intentionnel vient s'inscrire en lui à titre de particularisation. Ce texte permet d'apprécier la continuité de la position adoptée dans les *Recherches logiques*.

ces contenus ne sont pas en quelque sorte des objets visés par le tout, c'est-à-dire contenus intentionnellement en lui (V^{ème} Recherche, p. 369/p. 171)⁵⁹.

Tandis donc que, pour Brentano, toute sensation a un objet (une certaine qualité sensible, un point de bleu, un son, etc.) (Massin, 2017, p. 88)⁶⁰, pour Husserl, au contraire, l'*Empfindung* est une forme d'apparaître dans laquelle le contenu (la couleur sentie, par exemple) est *vécu* mais non pas *visé* (Fisette, 2021, p. 223 ; Lee, 1998, p. 106)⁶¹. De ce fait, il apparaît que *la conscience est en surplus sur l'intentionnalité* – ou encore, en termes classificatoires, que le genre suprême des « vécus » contient, *sans s'y réduire*, la classe des « vécus intentionnels ».

b) L'acte comme genre eidétique et l'objection du sentiment

La réfutation de Brentano soulève cependant un nouveau problème. Dans la mesure où le genre « Acte » (ou « Vécu intentionnel ») se donne désormais à voir comme une sous-espèce du « Vécu » en général, il devient nécessaire de démontrer son caractère *essentiel*. En d'autres termes, il faut exposer que cette sphère n'est pas un « ensemble » arbitraire de vécus, unis par de simples ressemblances contingentes, mais forme au contraire, au sens *idéal* du terme, un *eidos*. Husserl pose ainsi :

L'adjectif déterminatif *intentionnel* dénomme le caractère d'essence commun de la classe de vécus à délimiter, la propriété de l'*intention* (V^{ème} Recherche, p. 378/p. 180).

Cette thèse de l'*essentialité de l'intention* prête cependant le flanc à plusieurs objections, que Husserl se doit d'écarter en vue d'atteindre à la rigueur phénoménologique requise. C'est dans ce cadre qu'il s'adonne, au §15 de cette V^{ème} Recherche⁶², à un examen fouillé de la nature et de la structure du *sentiment*, en tant que celui-ci semble précisément ruiner ce caractère essentiel du genre « Acte » :

On pourrait, en effet, se demander si le point de vue adopté pour la distinction des vécus en vécus intentionnels et non intentionnels ne serait pas purement extérieur, étant donné qu'elle conduit à affirmer que les mêmes vécus ou des vécus d'un seul et même genre phénoménologique ont tantôt une relation intentionnelle à l'objet, tantôt n'en ont pas. [...] Cette dernière controverse a porté surtout sur certains phénomènes faisant partie de la sphère des *sentiments* (V^{ème} Recherche, p. 387/p. 191).

Le problème en question, en apparence assez intriqué, est en vérité simple. On peut le résumer à travers les quatre assertions suivantes, qui semblent, prises une à une, plausibles, mais qui, prises ensemble, sont incompatibles :

1. Les vécus intentionnels forment un genre eidétique.
2. Les sentiments forment un genre eidétique.
3. On trouve, dans ce genre, à la fois des sentiments intentionnels et non-intentionnels.
4. Pour tous genres eidétiques g_1 et g_2 , soit g_1 est inclus dans g_2 , soit g_2 est inclus dans g_1 , soit ils n'ont aucune espèce en commun.

Cette dernière thèse, qui n'est pas formulée explicitement par Husserl, est essentielle pour comprendre la difficulté à laquelle il se heurte dans son entreprise de classification eidétique. L'idée fondamentale qui le guide est en effet celle de *hiérarchie* : à partir de la région comme essence suprême, chaque niveau

⁵⁹ Cf. également les *Ideen I*, qui tiennent le même discours (*Ideen I*, p. 65, *Idées I*, p. 107). Il faut opposer ces citations à ceux qui professent – probablement à la suite de Sartre (Sartre, 1947) – que, pour Husserl, « toute conscience est conscience de quelque chose ».

⁶⁰ Nous revenons sur ce point plus bas, dans le cadre de la discussion sur les sensations affectives (§36).

⁶¹ Ce point s'applique aussi bien aux sensations sensorielles qu'aux *sentiments sensibles* (à l'instar de la sensation douloureuse d'une brûlure), eux aussi dépourvus d'intentionnalité, comme Husserl le précise dans une note au §15 dirigée justement contre Brentano : « Ici comme ailleurs, j'identifie la sensation de douleur avec le « contenu » de cette sensation de douleur, car je ne reconnais nullement l'existence d'actes sensoriels proprement dits » (V^{ème} Recherche, p. 394/p. 198). Nous allons bientôt revenir sur ce concept.

⁶² Au §14, une autre objection (issue de Natorp), moins importante dans notre perspective, est également évacuée. Cf. le Complément « [La confrontation avec Natorp sur l'intentionnalité](#) ».

eidétique se subdivise en essences inférieures, jusqu'aux espèces les plus basses (« spécialissimes », pour reprendre la terminologie scolastique)⁶³. Or, dans une telle descente, aucun « croisement » n'est toléré : les espèces (immédiates) d'un même genre sont toutes disjointes les unes des autres – elles n'ont aucune sous-espèce en commun. Et il en va *a fortiori* de même pour les espèces d'un genre différent⁶⁴. On en tire dès lors l'assertion 4. : si l'on fixe une essence e_1 , et que l'on considère sa relation à une essence e_2 , alors ou bien e_1 est hiérarchiquement supérieur à e_2 (et donc e_2 est incluse dans e_1), ou bien e_2 est hiérarchiquement supérieur à e_1 (et donc e_1 est incluse dans e_2), ou bien ces deux essences sont « sans rapport », et n'ont donc aucune sous-essence « transversale ». C'est ce que l'on pourrait nommer une exigence « d'emboîtement » des *eidè*.

Or, dans le cas qui nous occupe, et si nous acceptons les trois premières assertions, nous nous retrouvons bel et bien dans une situation contraire au postulat husserlien. Notons a l'essence correspondant aux actes et s celle correspondant aux sentiments. Comme il existe (par hypothèse), des sentiments non intentionnels, s n'est pas incluse dans a . Parallèlement, comme il existe également des actes non affectifs (les perceptions, les jugements, etc.), a n'est pas non plus incluse dans s . Si l'on suit donc le principe énoncé par la proposition 4., a et s ne devraient avoir aucune sous-espèce en commun. Or, les *sentiments intentionnels* dérogent justement à cette règle, comme le montre la figure suivante :

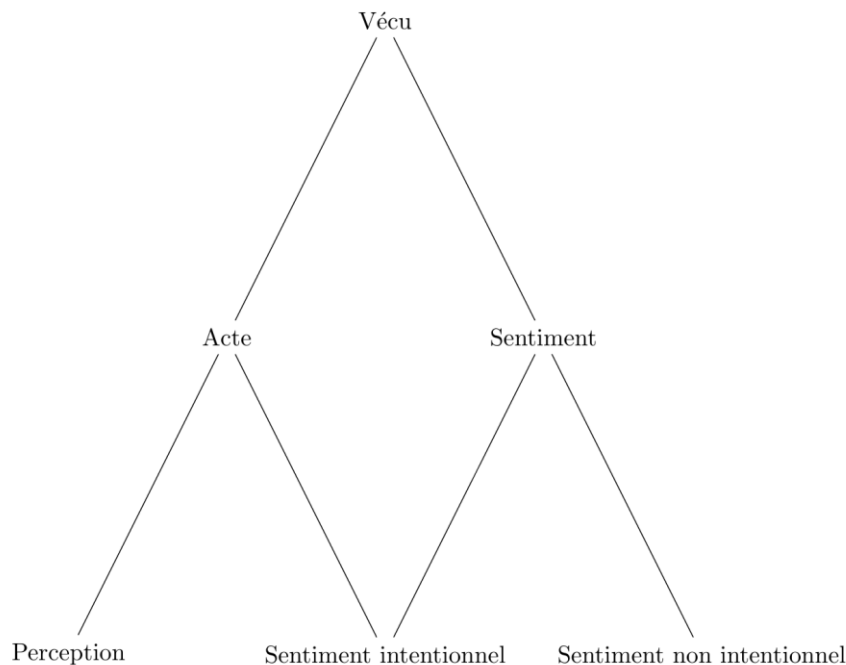


Figure 1 : L'objection du §15 des *Recherches logiques* : les sentiments constituent-ils un genre essentiel ?⁶⁵

Il faut donc abandonner l'une des quatre affirmations en jeu. L'assertion 1. est la thèse que Husserl cherche à démontrer – il n'est donc pas question d'y toucher. De même, la proposition 4., on vient de le voir, est un principe formel universel, donc, lui aussi, intangible. Dans ces conditions, la discussion se focalise uniquement sur les thèses 2. et 3. En définitive, c'est, aux yeux de Husserl, la *seconde thèse* qui se montre la plus fragile et doit donc être rejetée. Ce qui le conduit à cette conclusion, c'est l'indubitabilité phénoménologique de l'existence à *la fois* de sentiments intentionnels et non

⁶³ Comme il l'écrit dans les *Ideen I* : « Toute essence, qu'elle soit dotée de contenu ou vide (donc purement logique), se range dans un ordre hiérarchique d'essences, sur une échelle de généralité et spécialité » (*Ideen I*, p. 167, *Idées I*, p. 250).

⁶⁴ Un cas particulier de cette loi est exprimé par Husserl dans le §26 de la V^{ème} Recherche : « des espèces pures différentes ne peuvent pas avoir les mêmes différences ultimes » (V^{ème} Recherche, p. 437/p. 245, tr. fr. modifiée). On notera l'incorrection de la traduction française (« peuvent ne pas » au lieu de « ne peuvent pas »).

⁶⁵ Ce schéma, ainsi que tous ceux du même type, a été réalisé grâce au logiciel *LaTeX*.

intentionnels. Nous allons examiner tour à tour ces deux thèses, en commençant par la première, la plus déterminante, selon laquelle certains sentiments, à l'instar des perceptions ou des jugements, présentent bien une forme intrinsèque de « visée ».

§9. Les objections à l'intentionnalité des émotions

a) Lipps : le sentiment comme vécu tourné vers l'ego et non vers l'objet

Dans cette optique, il faut commencer par observer qu'au tournant du XX^{ème} siècle, la proposition d'une intentionnalité affective, si elle a acquis, notamment grâce à Brentano, une certaine influence (Oesterreich, 1910, p. 14), est cependant encore loin de faire consensus. Inspirés par une tradition très significative (que l'on pourrait qualifier de « pré-henrienne »), selon laquelle le sentiment est, par opposition à la sensation dans laquelle l'ego se tourne vers le « dehors », le site d'une *conscience affective de soi*⁶⁶, de nombreux auteurs affirment que le *Gefühl* est un type de vécu foncièrement « autocentré ». Lipps est l'un des représentants les plus importants de cette position :

La caractéristique distinctive consiste, en bref, dans le fait que lorsque je ressens du plaisir, je me sens disposé agréablement (*lustgestimmt*), lorsque je ressens du déplaisir, je me sens disposé désagréablement (*unlustgestimmt*), mais que lorsque je sens du bleu ou du sucré ou de la chaleur, ce n'est jamais moi, mais quelque chose différent de moi, que je sens comme bleu ou doux ou chaud. Et cela, je l'exprime en disant que les sentiments sont des qualités du « Je » ou des états du « Je » immédiatement vécus, tandis que je dis des sensations qu'elles sont des sensations ou qu'elles sont une conscience de quelque chose qui m'apparaît immédiatement comme quelque chose de différent de moi ou du « Je » et qui lui fait face (Lipps, 1907, p. 675).

Dans ce contexte, la thèse de la non-intentionnalité du sentiment apparaît comme le pendant négatif de l'affirmation, positive, du *dévoilement affectif de l'ego*. Cela ne signifie pas, toutefois, que Lipps refuse toute forme d'intentionnalité au sentiment. Le *Leitfaden*, notamment dans sa troisième édition de 1909, reconnaît l'existence d'une intentionnalité des émotions – la joie est « prise à » quelque chose ou est « à propos » de quelque chose, la tristesse est « vis-à-vis » de quelque chose. Cette intentionnalité, toutefois, s'avère foncièrement distincte de celle, canonique, propre à la perception⁶⁷ :

Il s'agit là encore d'une caractéristique simple de ce que nous ressentons (*fühlen*), par opposition à ce que nous sentons (*empfinden*). Certes, je sens ou vois le rouge « à même » une chose (*« an » einem Ding*), par exemple « à même » une cerise. Mais ce « à même » a, comme on le voit immédiatement,

⁶⁶ C'est Stein qui utilise elle-même le terme d'« ancienne tradition psychologique » (Stein, 1917, p. 109, 2012, p. 160) pour décrire ce mouvement de pensée instaurant une relation d'essence entre le *Je* et le sentiment. La thèse de cette tradition est en fait double : d'une part, le *Gefühl* se définit essentiellement comme un « rapport à soi », et non comme un rapport « extérieur », dirigé vers le monde ; d'autre part, et corrélativement, le *Je* se manifeste ou se donne à voir originairement dans les actes affectifs. Parmi les représentants de cette tradition, l'on trouve notamment, outre Stein et Lipps eux-mêmes, Konstantin Oesterreich, qui, dans son ouvrage *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen* (Oesterreich, 1910), propose une généalogie détaillée de ses prédécesseurs, tels Lotze, Sigwart, Brentano, Dilthey, Maier, Ziegler, ou encore le second Wundt, celui de la conception « tridimensionnelle » du sentiment (cf. le Complément « [Le premier âge d'or de la philosophie de l'émotion](#) »). G. Kafka, phénoménologue munichois, propose également, dès 1910, une discussion très approfondie de la question de l'ego, et en particulier de la « direction émotionnaliste » (*emotionalistische Richtung*) qui cherche l'essence du moi dans l'affect (Fréchette, 2013, p. 658 ; Kafka, 1910, pp. 11, 115). Comme représentants de cette direction, il cite notamment Lotze, Lipps (Kafka, 1910, pp. 116-137), à qui il consacre de très longues pages, Ziegler (Ziegler, 1908), et Gerber (Gerber, 1893). Dans son important ouvrage de 2002, M. Frank propose également une histoire complète de cette tradition depuis Novalis (Frank, 2002). Enfin, plus récemment, Philipp Schmidt a étudié en détail l'inscription, dans cette ligne de pensée, non seulement de Lotze et de Lipps, mais également d'Else Voigtländer (Schmidt, 2022 ; Voigtländer, 1910). Nous renvoyons au Complément « [Le rôle de l'affectivité dans le rapport à autrui](#) » (Section 4, §3) pour plus de détails.

⁶⁷ Le paragraphe « Relation entre le sentiment et les objets » (Lipps, 1907, p. 688), dans l'essai « L'ego et les sentiments », témoigne également de cette tentative – mais son caractère laborieux le rend assez inexploitable.

un tout autre sens que lorsque je dis que j'ai de la joie « à » un acte (*Freude* »an« einer Tat) ou que les anges ont de la joie « à » un pécheur qui se repent. D'ailleurs, je dis aussi que j'éprouve de la joie ou de la tristesse « à propos », « quant à », « vis-à-vis » («über«, »angesichts«, »gegenüber«) d'un événement ou d'un objet quelconque ; alors que je ne dis jamais que je sens ou que je vois du rouge « à propos », « quant à », « vis-à-vis » d'une chose, par exemple une cerise. En un mot, le sentiment n'est pas seulement, comme la sensation (*Empfinden*), une conscience ou un avoir-conscience (*Innewerden*) de quelque chose (Lipps, 1909, p. 315)⁶⁸.

Malgré ces précisions, la teneur exacte de l'affirmation lippsienne demeure largement incertaine. Quel est, en effet, le sens et le statut d'une telle intentionnalité « bâtarde » ? Comment, en outre, le sentiment pourrait-il être à la fois un simple « état du moi » et un acte au moins partiellement tourné vers l'objet ? Il est possible de poursuivre, semble-t-il, l'intuition de Lipps dans deux directions distinctes. En premier lieu, l'on peut prendre au sérieux le fait que le *Gefühl* n'est qu'un état (*Zustand*), et, de ce fait, dénier au sentiment tout rapport à un objet. Ce sera là la position radicale de Hamilton. En second lieu, de manière plus modérée, on peut – avec Hume – reconnaître au sentiment une certaine direction objectale, mais uniquement « par alliance » ou « par emprunt » associatif avec une représentation. Examinons tour à tour ces deux objections.

b) Hamilton : le « feeling » caractérisé par l'absence d'objet différent du moi

Parmi les auteurs défendant l'idée radicale d'une totale absence d'intentionnalité du sentiment, Hamilton est assurément l'un des plus virulents. Dans ses *Lectures on Metaphysics and Logic*, et plus précisément dans la *Lecture XLII*, celui-ci s'attelle à faire le départ entre les *feelings* et la *cognition*. Il commence par refuser toute position réductionniste consistant à faire de la cognition « l'unique pouvoir fondamental de l'esprit » (Hamilton, 1861, p. 431)⁶⁹. Quelle est alors la spécificité du sentiment par rapport à la connaissance ? Tandis que cette dernière, nous apprend Hamilton, se caractérise par l'« objectification » qu'elle opère nécessairement⁷⁰, le *feeling* est à l'inverse un vécu « subjectivement subjectif », au sein duquel aucun objet séparable de l'ego n'apparaît :

In the phenomena of Feeling, – the phenomena of Pleasure and Pain, – on the contrary, consciousness does not place the mental modification or state before itself; it does not contemplate it apart, – as separate from itself, – but is, as it were, fused into one. The peculiarity of Feeling, therefore, is that there is nothing but what is subjectively subjective; there is no object different from self, – no objectification of any mode of self (Hamilton, 1861, p. 432).

On retrouve bien ici la posture de Lipps, mais poussée à son paroxysme : le sentiment est un état an-objectal, délié de tout rapport à une objectité, entièrement « immanent » – si l'on peut se permettre cette expression – à l'ego lui-même⁷¹.

⁶⁸ Notons que Lipps anticipe ici un argument similaire approfondi par Reinach et surtout Scheler dans le *Formalismus* (Scheler, 1916, p. 265), selon lequel l'intentionnalité des *Affekte* (tels la colère) est en quelque sorte « impure » – contrairement à celle du *Fühlen* axiologique. Cf. le Complément « *Fühlen et Gefühl dans le Cercle de Göttingen* ».

⁶⁹ Remarquons que Hamilton défend la tripartition traditionnelle de l'esprit en *cognition*, *feeling*, et *conation*. De manière intéressante, la *conation* est pour lui intentionnelle : « In the phenomena of Conation,—the phenomena of Desire and Will,—there is, as in those of Cognition, an object » (Hamilton, 1861, p. 432).

⁷⁰ « In the phenomena of Cognition, consciousness distinguishes an object known from the subject knowing » (Hamilton, 1861, p. 432)

⁷¹ Dans les pages qui suivent, Hamilton propose une définition du plaisir permettant de rendre compte de sa structure non intentionnelle : celui-ci n'est pas suscité par un objet plaisant, mais uniquement par *l'exercice libre et prospère de nos différentes facultés* : « Pleasure is a reflex of the spontaneous and unimpeded exertion of a power, of whose energy we are conscious. Pain, a reflex of the overstrained or repressed exertion of such a power » (Hamilton, 1861, p. 440).

c) Husserl et la période pré-phénoménologique

De manière tout à fait stimulante, Husserl, dans un manuscrit de 1893 consacré à la critique de la définition stumpfienne de l'attention comme « plaisir pris à remarquer » (*Lust am Bemerken*) (Stumpf, 1890, p. 279), reprend explicitement à son compte la thèse hamiltonienne d'une « fusion », propre aux phénomènes affectifs, du contenu avec la conscience (*Hua XXXVIII*, p. 180, *Phénoménologie de l'attention*, p. 137). Cette reprise intervient au cours de sa discussion du concept d'*Akt* et de sa distinction d'avec ce qu'il nomme « état », *Zustand*. La conclusion à laquelle il aboutit est très proche de celle Hamilton, puisqu'elle revient à réunir la volition et la connaissance dans le champ des actes, mais à placer le sentiment du côté des états :

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* [...]. Le contenu intentionnel est le contenu vers lequel l'acte est dirigé, et sur lequel il est en même temps fondé (*begründet*). La volonté (nous ne prenons pas ce terme au sens des dispositions qui se forment) est un acte, elle se dirige vers quelque chose de voulu et est sans cela impensable [...]. De même, l'affirmation et la négation, la présomption, l'attente, l'espoir et la crainte, etc. sont des actes. En revanche, le plaisir (*Lust*) et le déplaisir (*Unlust*) (le courage, la lâcheté, la joie, la tristesse) sous toutes leurs formes sont des états (*Zustände*). Ils ne sont pas dirigés vers quelque chose, ils n'ont pas pour but d'être rapportés à des objets quels qu'ils soient (*Hua XXXVIII*, p. 179, *Phénoménologie de l'attention*, tr. fr. modifiée, p. 136).

Husserl déploie deux arguments principaux pour étayer cette proposition. Le premier concerne la possibilité – éminemment liée à la problématique de la *Stimmung*⁷² – d'une permanence du sentiment en dépit de la disparition de sa « source », voire – cas plus radical – de l'émergence d'un *Gefühl* sans rapport à un objet déterminé. Cette illustration permet à Husserl d'exhiber la *non-essentialité du rapport à un contenu* : le sentiment demeure, dans sa nature propre, dans son « caractère spécifique » (*spezifischen Charakter*), le même, qu'il soit ou non explicitement fondé (*begründet*) sur un objet déterminé (*Hua XXXVIII*, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 133).

Le second argument, pour sa part, pose que la relation à un contenu, qui caractérise canoniquement les actes du jugement ou de la volonté, s'accompagne d'un comportement *actif* du sujet à leur endroit : l'affirmation et la négation, dit Husserl, sont une « action » (*Aktion*) (*Hua XXXVIII*, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 132). À l'inverse :

Le plaisir est éveillé par l'objet et comble à présent mon âme qui se comporte de manière passive, non pas de façon active, sur le mode de la réception, non de la donation. L'objet est la raison (*Grund*) du sentiment, il nous fait plaisir, ce plaisir rayonne à partir de l'objet, et je ne me tourne jamais activement (*tätig*) vers l'objet comme dans le cas de la volonté (*Hua XXXVIII*, p. 179, *Phénoménologie de l'attention*, p. 136, tr. fr. modifiée).

Ou encore :

Le sentiment m'apparaît comme un pâtir (*Erleiden*), comme un état, pas comme un acte (*Hua XXXVIII*, p. 180, *Phénoménologie de l'attention*, p. 137).

Les deux arguments sont naturellement en étroite connexion. Si l'acte est « actif », c'est précisément parce qu'il est « dirigé » activement vers son objet intentionnel – le contenu, par exemple, d'une affirmation, n'est pas simplement « présent », mais le jugement positif le vise au contraire de manière explicite et attentionnelle, se « porte » vers lui, pour, en définitive, l'affirmer. Inversement, c'est précisément parce qu'il peut se détacher de son objet que le sentiment est un « pâtir » : l'objet suscite le

⁷² Nous creuserons ce phénomène plus loin (Section 10). Présentement, nous nous contentons d'en dégager les conséquences eu égard à la question de l'intentionnalité affective.

sentiment, mais peut ensuite disparaître progressivement du champ de la conscience, sans pour autant que le sentiment cesse d'être ce qu'il est en tant que vécu affectif.

On pourra cependant s'interroger sur la généralité des corrélations acte/activité et état/passivité ainsi postulées. Si les phénomènes volitifs ou judicatifs (l'affirmation et la négation) semblent bien se manifester à la fois comme des vécus intentionnels et comme des comportements actifs, un tel parallélisme est bien plus discutable en ce qui concerne d'autres familles d'actes, à commencer, bien entendu, par les actes *perceptifs* : si leur intentionnalité ne fait pas débat, les considérer comme des « activités » *stricto sensu* paraît exagéré, dans la mesure où le sujet percevant se situe dans une posture essentiellement *réceptive* vis-à-vis des data sensibles⁷³. La perception semble ainsi fournir l'exemple d'un acte (au sens d'un vécu intentionnel) *passif*. C'est probablement la reconnaissance de cette situation qui incita Husserl, au §13 des *Recherches logiques*, à rejeter explicitement toute connotation d'activité dans la conceptualité de l'*Akt* :

En ce qui concerne, par ailleurs, le terme d'*actes*, il ne faut naturellement plus penser ici au sens littéral primitif d'*actus*, *l'idée de l'activité doit demeurer absolument exclue* (V^{ème} Recherche, p. 379/p. 182)⁷⁴.

Et il précise dans une note à ce passage, qui se réfère à l'*Einleitung in die Psychologie* de Natorp :

Nous aussi nous repoussons la « mythologie des activités » : nous définissons les « actes » non pas comme des activités psychiques, mais comme des vécus intentionnels (V^{ème} Recherche, p. 379/p. 182).

L'assimilation de l'acte à un *actus* n'est cependant pas la seule thèse problématique adoptée dans ce manuscrit « pré-phénoménologique » et rejetée par la suite. En 1893, en effet, Husserl ne semble pas faire le départ – du moins pas de manière rigoureuse – entre l'interprétation *phénoménologique* et l'interprétation *causaliste* de la relation au contenu qui forme la base du phénomène de l'intentionnalité. Nous lisons ainsi :

La volonté (nous ne prenons pas ce terme au sens des dispositions qui se forment) est un acte, elle se dirige vers quelque chose de voulu et est sans cela impensable. En même temps, nous allons caractériser ce qui est voulu comme la raison (*Grund*) du vouloir, comme son motif, c'est-à-dire comme sa cause (*Ursache*). La représentation excite (*erregt*) désir et vouloir (Hua XXXVIII, p. 179, *Phénoménologie de l'attention*, p. 136, tr. fr. modifiée).

Husserl ne semble pas ici voir l'abîme qui existe entre l'objet intentionnel défini comme fondement *phénoménologique* d'un acte et ce même objet conçu comme la *source d'excitation* réelle du vécu en jeu⁷⁵. Le vocabulaire qu'il mobilise est tout entier marqué par cette équivocité foncière – le concept de raison ou fondement (*Grund*, *begründen*), notamment, oscille sans cesse entre une signification strictement intentionnelle et une signification psychologico-causale :

Ce que l'on nomme contenu d'un acte, c'est le contenu *qui fonde* (*begründet*) l'acte, sur lequel l'acte est éventuellement (*eventuell*) dirigé (Hua XXXVIII, p. 175, *Phénoménologie de l'attention*, p. 132).

Que vient faire ici le terme « éventuellement » ? Si le contenu est défini, rigoureusement, comme l'objet visé par l'acte, comment ce dernier pourrait-il ne pas être dirigé vers lui ? Cette possibilité, incompréhensible dans un cadre proprement descriptif, s'éclaire dès lors que le contenu est interprété causalement, puisque l'objet suscitant, en particulier, un *sentiment* peut tout à fait ne plus du tout être « pris en vue » par la conscience – ce qui donne alors lieu à une *Stimmung*. Husserl écrit ainsi :

⁷³ Je dis « essentiellement », car nous verrons par la suite que tout déroulement perceptif implique en vérité, outre la réception sensible, une authenticité spontanée kinesthésique (§53). Ce point n'émerge toutefois qu'à partir de *Ding und Raum* et ne joue aucun rôle dans les *Recherches logiques*.

⁷⁴ Cf. également le §30 : « nous n'avons pas défini le concept d'acte comme une sorte d'activité », mais comme « une abréviation pour l'expression de *vécu intentionnel* » (V^{ème} Recherche, p. 453/p. 262).

⁷⁵ Ce point sera hautement clarifié, notamment, dans les *Studien* II, à l'aide de l'introduction du vocabulaire de la motivation. Cf. le Complément « [La réduction phénoménologique du sentiment](#) ».

Au cours de cette étude, j'ai conçu des doutes sur le bien-fondé de la caractérisation des sentiments comme actes. Les sentiments se rapportent à vrai dire d'une certaine manière à des contenus, mais pourtant pas sur un mode intentionnel. (Comment ? La question est réelle). Ils nous apparaissent davantage comme fondés dans le contenu (*im Inhalt begründet*) que comme dirigés sur lui. Et cette relation me paraît différente de celle que nous [trouvons] dans les actes au sens propre (*Hua XXXVIII*, p. 177, *Phénoménologie de l'attention*, p. 134, tr. fr. modifiée).

On voit ici à quel point l'équivocité quant au statut du contenu est *constitutive* du raisonnement et des observations proposés par Husserl dans ce manuscrit précoce. Si, en effet, l'on peut maintenir à la fois que le sentiment est un « état » (donc non intentionnel) mais également qu'il existe en lui un certain « rapport » à un contenu, c'est uniquement parce que ce rapport n'est pas entendu d'un point de vue phénoménologique mais bien *causal*. Rien ne dit mieux cette duplicité que la formule suivante, à laquelle Husserl fait appel dans une note : « Gefühl ist Reaktion » (*Hua XXXVIII*, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 132) – le sentiment est une réaction provoquée, en un sens psychologique, par son contenu, duquel il peut ensuite se détourner progressivement pour s'installer comme pure *Stimmung*.

On comprend dès lors bien pourquoi Husserl était dans l'obligation, dans le cadre de l'émergence d'une méthode descriptive rigoureuse, de *revoir de fond en comble le cadre de sa théorie affective*, et d'abandonner définitivement sa conception précoce. L'alternative était au fond assez simple : puisqu'il était devenu impossible de « tricher » descriptivement en accordant au contenu du sentiment le statut bâtard d'« objet excitant », il fallait, ou bien se ranger sans réserve du côté de Hamilton et assumer entièrement l'absence de rapport intentionnel pour tout le genre affectif, ou bien, au contraire, accorder au *Gefühl*, ou du moins à certains *Gefühle*, une authentique directionnalité objectale. C'est cette seconde option qui sera embrassée dans la V^{ème} *Recherche logique*.

d) Objection relative : les sentiments sont intentionnels « par alliance »

Avant, cependant, de voir dans le détail comment Husserl amende, en 1900-1901, sa position pré-phénoménologique, il convient d'examiner la seconde objection, que nous avons qualifiée de « modérée », à l'encontre de l'intentionnalité des émotions. Celle-ci pose que le phénomène de la « direction-vers » qui caractérise certains vécus affectifs doit en fait être réduite à une simple relation d'*association*. Cet argument trouve naturellement son origine dans la philosophie empiriste⁷⁶. Dans le *Treatise*, par exemple, Hume évoque d'emblée la loi de l'association des idées (et des impressions) comme un principe de base dans l'explication des passions (Hume, 1960, p. 283). En particulier, la fierté (*pride*) et l'humilité (*humility*) sont considérées par Hume comme tirant leur origine d'une association affective : « *All agreeable objects, related to ourselves, by an association of ideas and of impressions, produce pride, and disagreeable ones, humility* » (Hume, 1960, p. 290).

De manière intéressante, dans son cours d'introduction à l'éthique de 1920, Husserl propose une généralisation de cette interprétation à l'ensemble de la philosophie humienne du sentiment⁷⁷ :

Aujourd'hui, pas mieux que dans le *Treatise* de Hume, on cherche des raisons empiristes-causales à l'intentionnalité des sentiments, au lieu de comprendre l'essence de cette intentionnalité par elle-même et par sa connexion propre et essentielle avec les actes cognitifs (*Erkenntnisakten*). Hume croit pouvoir expliquer l'intentionnalité des sentiments, la propriété en vertu de laquelle l'agrément (*Gefallen*) est agrément à quelque chose, la tristesse est tristesse à propos de quelque chose, la joie esthétique est joie à propos de quelque chose, de manière naturaliste. Au cours de l'expérience, c'est-à-dire de

⁷⁶ Remarquons que l'on retrouve également cette thèse sous la plume de Herder (Mayer, 2012, p. 302).

⁷⁷ Il faut cependant voir que cette interprétation de Hume force quelque peu le texte, car on ne trouve pas, dans le *Treatise*, de formulation aussi nette et universelle de l'origine associative de l'« intentionnalité » affective. En revanche, celle-ci se trouve explicitement soutenue sous la plume du psychologue ukraino-polonais Stefan Baley, dans son ouvrage de 1916 *Über Urteilsgefühle* (Baley, 1916). Cf. le Complément « [Baley sur l'intentionnalité dérivée du sentiment](#) ».

l'entrelacement (*Verflechtung*) toujours nouveau de perceptions avec d'autres perceptions par association, se forment également des entrelacements associatifs d'objets représentés avec les sentiments qui apparaissent habituellement avec eux, et c'est ainsi que les sentiments acquièrent des objets qui leur appartiennent (*so gewinnen Gefühle ihnen zugehörige Gegenstände*), qu'ils se rapportent à eux (*Hua XXXVII*, pp. 179-180).

On peut résumer cette thèse empiriste à travers les mots de Meinong : une objectivité échoit seulement au *Gefühl* « de l'extérieur, comme une sorte d'ingrédient étranger à l'essence » (*als eine Art wesensfremder Zutat von außen*) (*Meinong*, 1917, p. 83, 2020, p. 74).

§10. La réponse des *Recherches logiques*

De manière décisive, le §15 de la V^{ème} *Recherche logique* propose, afin d'établir fermement l'existence de *sentiments intentionnels*, une réfutation des deux objections qui viennent d'être présentées.

a) Critique de la thèse de l'absence d'intentionnalité

Commençons par l'objection radicale. En vérité, celle-ci est rapidement *balayée* par Husserl, en tant que de multiples exemples permettent de se convaincre du caractère *indubitable* de la référence objectale d'une certaine frange du genre affectif. Eu égard, au moins, à certains sentiments, leur intentionnalité est « manifeste » (*offenkundig*) (V^{ème} *Recherche*, p. 387/p. 191) :

Pour beaucoup de vécus que nous désignons en général sous le nom de sentiments, il est absolument indiscutable qu'ils ont une relation intentionnelle à quelque chose comme un objet. Il en est ainsi, par exemple, de l'agrément (*Gefallen*) que l'on trouve à une mélodie, du désagrément provoqué par un coup de sifflet strident, etc. En général, toute joie (*Freude*) ou toute non-joie (*Unfreude*) qui sont bien pris à une chose quelconque représentée paraissent, bien entendu, être des actes (V^{ème} *Recherche*, p. 388/p. 192, tr. fr. modifiée).

Ces illustrations permettent à Husserl de *rabattre immédiatement l'objection radicale sur l'objection modérée*. Quelques lignes après la citation précédente, il écrit en effet :

Ceux qui contestent l'intentionnalité des sentiments disent que les sentiments sont de simples états et non des actes ni des intentions (*bloße Zustände, nicht Akte, Intentionen*). S'ils se rapportent à des objets, ils ne doivent cette relation qu'à leur combinaison avec des représentations (V^{ème} *Recherche*, p. 388/p. 192)⁷⁸.

Les efforts de Husserl dans ce fameux §15 vont ainsi se consacrer, pour l'essentiel, à la réfutation de la thèse d'une intentionnalité « dérivée » ou « secondaire ».

b) Critique de la thèse de l'intentionnalité dérivée

Husserl commence par clarifier la teneur de l'objection en jeu⁷⁹. À première vue, en effet, celle-ci ne se distingue guère de la thèse Brentanienne – partagée par Husserl – de la *Vorstellungsgrundlage*⁸⁰ : un sentiment ne peut se rapporter à un objet qu'en étant sous-tendu par une « représentation » au sens large, c'est-à-dire par un vécu d'ordre « cognitif ». Or, cela ne revient-il pas à poser que le *Gefühl* est, par lui-

⁷⁸ On retrouve ici, bien entendu, le vocabulaire du manuscrit de 1893, et Husserl ne peut manquer d'inclure son avatar pré-phénoménologique parmi les défenseurs d'une telle thèse.

⁷⁹ Il convient de noter, pour commencer, que Husserl ne précise pas les auteurs auxquels il se confronte. Cela indique manifestement qu'il critique, non un philosophe en particulier, mais l'interprétation empiriste-associationniste en général. Signalons ici également que Meinong, dans son ouvrage de 1917, se réfère explicitement à Husserl comme ayant ainsi « rejeté expressément et avec raison » toute « interprétation associative » (*assoziative Deutung*) de l'intentionnalité affective (*Meinong*, 1917, p. 83, 2020, p. 74).

⁸⁰ Nous examinerons cette proposition dans le détail au cours du chapitre suivant.

même, dépourvu de rapport objectal, et qu'il n'en acquiert un que par le truchement de l'acte intellectuel à son fondement ? Husserl doit préciser les choses :

La seule divergence apparaissant entre les parties adverses consiste en ce qu'on veut dire, d'un côté, à proprement parler, ceci : le sentiment, considéré en lui-même, ne renferme rien qui soit intention, il ne renvoie pas, au-delà de lui-même, à un objet ressenti ; c'est seulement par son unification avec une représentation qu'il acquiert une certaine relation à un objet, mais une relation qui serait seulement déterminée par *ce* rapport de connexion avec une relation intentionnelle, et ne saurait être elle-même conçue comme une relation intentionnelle. Or c'est précisément ce que conteste la partie adverse (V^{ème} Recherche, p. 389/pp. 192-193).

Tout l'enjeu gravite ainsi autour de l'existence d'une véritable orientation intentionnelle propre au sentiment. Les deux camps sont d'accord pour poser que le sentiment ne pourrait pas se rapporter à son objet sans l'intervention d'une *Vorstellung*. Là où, cependant, la thèse Brentanienne affirme que l'émergence d'un acte affectif sur la base de la représentation est à l'origine de la constitution d'une *nouvelle intention*, fondée sur la première, et intrinsèque au *Gefühl*, la thèse « humienne » soutient qu'un tel rapport objectal neuf n'apparaît nullement, et que le sentiment n'est intentionnel qu'en tant qu'il se « rattache » à l'être-dirigé de l'acte intellectuel sous-jacent. En d'autres termes :

D'après Brentano, il y a ici deux intentions superposées : l'intention qui fonde donne l'objet *représenté*, et l'intention fondée donne l'objet *senté* ; la première est séparable de la seconde, mais non la seconde de la première. D'après la conception opposée, il n'y a ici qu'une intention, l'intention de représentation (V^{ème} Recherche, p. 389/p. 193).

c) *L'argument phénoménologique : intentionnalité associative et intentionnalité comme visée*

Husserl déploie alors deux arguments – intimement liés – à l'encontre de la conception associationniste : un argument *phénoménologique* et un argument *méreo-ontologique*. Le premier consiste à opposer relation intentionnelle et relation associative. D'un point de vue phénoménologique, le rapport qu'entretient une conscience à son objet se démarque foncièrement de la conscience « d'interconnexion », comme la nomme Husserl, entre deux pensées, par exemple entre celle de Naples et celle du Vésuve (V^{ème} Recherche, p. 389/p. 193). Plus précisément, Husserl souligne que la relation reproductive, ou « de rappel », qui unit ces deux représentations, présuppose en fait leurs relations intentionnelles respectives, et ne saurait donc les fonder :

On voit facilement que, quoique ici d'une certaine manière une nouvelle relation intentionnelle se soit établie, l'un des deux membres de l'association ne devient pas pour autant l'objet de l'intention de l'autre. Les relations intentionnelles ne se mélangent pas les unes avec les autres dans l'association. Comment celle-ci pourrait-elle donc procurer son objet à ce qui n'est pas en soi intention, en le tirant d'une intention associée ? (V^{ème} Recherche, p. 390/p. 194)

Une évolution remarquable intervient cependant entre les deux éditions dans ce paragraphe. En 1901, Husserl se contente d'opposer la « connexion très intime » des vécus associés et la relation phénoménologique qu'est celle du rapport à l'objet (Husserl, 1901, p. 368/p. 353). Le statut de l'association demeure cependant tout à fait opaque : n'est-elle qu'une connexion psychologique réelle, largement inconsciente ? Ou bien doit-elle être comprise, au contraire, comme un rapport attestable en première personne, comme une relation *vécue* entre les deux actes ? En 1913, Husserl – notamment grâce au travail mené dans *Ding und Raum* (Hua XVI, pp. 177-178, *Chose et espace*, p. 215)⁸¹ – se range fermement du côté de la seconde option : deux vécus associés présentent « un caractère d'unité associative que l'on peut déceler phénoménologiquement » (V^{ème} Recherche, p. 389/p. 193). Une telle thèse permet en même temps de clarifier grandement l'argument utilisé par Husserl : car la différence entre la relation associative et la relation intentionnelle n'est plus la différence entre un rapport visible

⁸¹ Cf. sur ce point le §54.

à l'objet et un rapport caché à d'autres représentations, mais se présente désormais elle-même comme une *différence observable phénoménologiquement*, et, ainsi, tout à fait *irréductible* : l'intentionnalité vécue de l'objet est tout simplement d'une autre nature que le rapport (lui aussi vécu) qui s'établit entre deux représentations associées.

d) *L'argument méréologique : la nécessité de la relation à l'objet*

Le second argument que Husserl déploie à l'encontre de la théorie associationniste se situe dans la continuité du premier. Il consiste à poser que la relation qui unit l'agrément et, plus généralement, le sentiment, à son objet, est une relation tout à fait *essentielle* et *nécessaire*, tandis que les connexions associatives demeurent inévitablement *contingentes* :

Il est clair que cette relation phénoménologique d'association n'est pas essentielle, qu'elle ne devrait pas, par exemple, être placée sur le même plan que la relation de l'agrément à ce qui agrée (*der Beziehung des Gefallens auf das Gefällige*) (V^{ème} Recherche, p. 390/p. 194, tr. fr. modifiée)⁸².

Bien entendu, la nécessité qui caractérise la relation de l'agrément à l'agréable renvoie à la relation de *Fundierung* que Husserl déploie dans la III^{ème} Recherche⁸³ : « *L'essence spécifique de l'agrément exige la relation à une chose qui agrée* » (V^{ème} Recherche, p. 390/p. 194, tr. fr. modifiée). De ce fait, l'origine de la nécessité unissant le *Gefallen* au *Gefällige* est *synthétique a priori*, en tant qu'elle dépend de l'essence *spécifique*, précise Husserl, du *Gefallen*. À l'inverse, toute relation d'association est strictement *empirique* : elle dépend de l'histoire particulière du sujet, c'est-à-dire de l'enchaînement individuel de ses expériences passées⁸⁴.

On peut noter l'intéressante complémentarité entre les deux arguments invoqués par Husserl : tandis que l'argument phénoménologique s'appesantit sur la spécificité de *l'apparaître* de l'objet intentionnel par opposition à toute *manifestation* d'une relation d'association, l'argument méréologique se concentre sur l'*ontologie* des rapports en jeu, à partir des distinctions établies dans la III^{ème} Recherche. Ces différentes voies aboutissent toutes les deux à la même conclusion : l'irréductibilité de l'intentionnalité affective à une intentionnalité dérivée par association. Les sentiments sont certes « redevables » (*verdanken*) (V^{ème} Recherche, p. 390/p. 194) de leur relation à l'objet aux représentations qui les sous-tendent, « mais le sens de l'expression « être redevables » implique justement qu'eux-mêmes *ont* bien ce dont ils sont redevables aux autres » (V^{ème} Recherche, p. 390/p. 194)⁸⁵.

⁸² Nous modifions ici la traduction française, qui rend « *Gefallen* » par « plaisir » : par souci de cohérence, et pour conserver la distinction d'avec le *Lust*, nous maintenons la traduction, certes un peu lourde, par « agrément ». Sur ce choix terminologique, cf. le Complément « [Le vocabulaire husserlien de l'affectivité](#) » (Section 2, §4).

⁸³ Sur ce concept, cf. le Complément « [La perspective méréologique de la V^{ème} Recherche](#) » (Section 2, §1), ainsi que (Delamare, 2021a, pp. 298-300).

⁸⁴ Cf. sur ce point l'exemple du soldat et du paysan mobilisé par Spinoza (*Éthique* II, prop. 18, sc.). *Ding und Raum* rappellera également la différence foncière entre la constitution d'une relation d'association et de fondation (*Hua* XVI, p. 177, *Chose et espace*, p. 215) : les contenus associés, par exemple en tant que « face avant » et « face arrière » d'une même chose, ne sont pas liés par une connexion interne (*innere*) et indissoluble (*unlösliche*) : chaque relation associative pourrait être autre (ou ne pas être du tout) et ne saurait donc être confondue avec une authentique unité de fondation (*Fundierungseinheit*).

⁸⁵ À cet endroit du §15, Husserl s'en prend également, implicitement, à ses analyses antérieures. Comme on l'avait noté, dans le manuscrit de 1893, il caractérisait l'objet de la joie comme sa « raison » (*Grund*) en un sens non phénoménologique mais causal (*Hua* XXXVIII, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 132). Or, il refuse désormais explicitement cette perspective, puisqu'il affirme que lorsque nous disons qu'un objet « éveille » ou « excite » (*erregt*) notre agrément, nous ne visons pas un « rapport causal extérieur » (V^{ème} Recherche, p. 391/p. 195), mais uniquement la relation intentionnelle en tant que telle. Ce qui le démontre au plus haut point, c'est la possibilité d'une intentionnalité dirigée sur un objet fictif, comme « un combat de centaures » : celui-ci peut exciter mon plaisir exactement au même titre qu'un paysage réel.

§11. L'existence de sentiments non-intentionnels et le caractère inessentiel de la classe du « Gefühl »

a) La nature des « sensations affectives » (*Gefühlsempfindungen*)

Reprenons désormais le cours de l'argumentation générale déployée par Husserl dans ce §15. Nous étions partis de l'incompatibilité entre les quatre propositions :

1. Les vécus intentionnels forment un genre eidétique.
2. Les sentiments forment un genre eidétique.
3. On trouve, dans ce genre, à la fois des sentiments intentionnels et non-intentionnels.
4. Pour tous genres eidétiques g_1 et g_2 , soit g_1 est inclus dans g_2 , soit g_2 est inclus dans g_1 , soit ils n'ont aucune espèce en commun.

La première partie du §15 – le a) – a établi l'existence de sentiments intentionnels. La solution la plus patente pour maintenir l'eidéticité du sentiment consisterait ainsi à poser – avec Brentano – qu'ils le sont tous : l'*eidōs* « Gefühl » constituerait ainsi une sous-espèce de l'acte, en conformité avec le principe énoncé par la quatrième thèse. Husserl, toutefois, refuse d'emprunter cette voie. Le b) du §15 s'attelle ainsi, tout à l'inverse, à établir que des sentiments non-intentionnels cohabitent aux côtés du *Gefallen*, de la *Freude*, etc., dont l'intentionnalité est désormais considérée comme acquise. Pour ce faire, Husserl concentre son analyse sur ce qu'il nomme les sensations affectives (*Gefühlsempfindungen*) :

Dans la sphère très vaste de ce qu'on appelle les sensations affectives, on ne peut trouver de caractères intentionnels. Quand nous nous brûlons, la sensation de douleur ne peut assurément être mise sur le même plan qu'une présomption, une volition, etc. mais elle est sur le même plan que des contenus sensoriels comme le rugueux ou le poli, le rouge ou le bleu, etc. (V^{ème} Recherche, p. 392/p. 196).

Il convient cependant de remarquer que Husserl avait déjà préparé cette distinction dans une note (qu'il est malheureusement impossible de dater précisément) au manuscrit de 1893 sur le sentiment comme état. Prenant le contre-pied de la position qu'il adopte dans ce texte, Husserl écrit :

Cela ne me semble pas correct. Il faut faire la différence entre 1) les sentiments qui sont eux-mêmes des contenus, et qui – si l'on veut encore distinguer des contenus à propos d'eux – sont néanmoins fusionnés avec ceux-ci en de nouveaux contenus primaires ; 2) les actes, qui ont des contenus intentionnels, des « objets » vers lesquels ils sont dirigés, et qui, dans cette mesure, reposent bien sur des actes, lesquels précisément nous opposent (*gegenüberstellen*) ces objets. Que l'on songe à la différence entre un vif plaisir sensuel et un agrément esthétique à l'égard d'un objet (*eines ästhetischen Wohlgefallens am Gegenstand*), ou à la joie à l'arrivée d'un ami, ou à la préférence donnée à un A sur un B (*Hua XXXVIII*, p. 179, *Phénoménologie de l'attention*, p. 136, tr. fr. modifiée).

La première classe correspond manifestement aux *Gefühlsempfindungen* des *Recherches logiques*, la seconde aux actes affectifs. On voit ici comment c'est au cours de la *relecture critique de ce manuscrit* « pré-phénoménologique » que Husserl a élaboré sa première théorie « mature » de l'affectivité. En outre, cette genèse du concept husserlien de *Gefühl* fait clairement apparaître que le sentiment comme acte – contrairement à ce que pourrait laisser penser l'influence de Brentano – n'arrive que dans un *second temps*. Le *Gefühl* est chez Husserl d'abord un état, et ce n'est que par la suite qu'il « s'intentionnalise » – « intentionnalisation » seulement *partielle*, puisque la reconnaissance de l'existence d'authentiques actes affectifs s'accompagne, corrélativement, de la mise en valeur d'une classe de *Gefühle* d'ordre strictement hylétique⁸⁶.

Dans ces circonstances, comment faut-il penser la relation entre *Gefühlsempfindungen* et actes affectifs ? Nous reviendrons sur ce problème dans le détail dans la suite de ce travail (Section 9, Section 14). À ce stade, il convient simplement de noter l'*analogie* que Husserl établit entre l'hylétique sensoriel et

⁸⁶ Sur ce point, cf. les remarques très justes de Denis Fisette (Fisette, 2021, pp. 225-226).

l'hylétique affectif : non seulement ces deux types de « contenus » sont intrinsèquement dépourvus d'intentionnalité, mais ils peuvent également, tous deux, servir de *point d'appui* ou de soubassement pour une « appréhension » objectivante, qui est précisément *constitutive du sentiment comme acte* :

[Les sensations affectives] ne sont donc pas elles-mêmes des actes, mais avec elles des actes se constituent, à savoir quand des caractères intentionnels du genre de l'appréhension s'en emparent pour les animer en quelque sorte (V^{ème} Recherche, p. 392/p. 197).

b) Conclusion du §15 : la non-essentialité du genre « sentiment »

Cette reconnaissance de l'existence de sentiments purement « sensibles » implique irrévocablement la validité de la thèse 3. Dans ces circonstances, il ne reste plus qu'une solution disponible : renoncer à la proposition 2., c'est-à-dire à l'*unité eidétique du groupe des sentiments*. Husserl s'y résigne :

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. Mais cette circonstance ne saurait nous embarrasser, pas plus que nous nous laissons abuser, en ce qui concerne les sensations tactiles, par l'expression courante de sentir (*Fühlen*) employée au sens de toucher (V^{ème} Recherche, p. 393/p. 198, tr. fr. modifiée).

Husserl finit donc par réduire l'unité de la classe des sentiments à une simple coïncidence linguistique, à une simple « homonymie » (Benoist, 2005a, p. 159). De la même manière que le biologiste doit régulièrement remettre en question les classifications traditionnelles et empiriques des oiseaux ou des poissons, et, bien souvent, marquer des différences là où le langage commun ne voit que de l'unité, de même, une partie importante du travail du phénoménologue consiste à remettre en question les classes de vécus issues de la psychologie « populaire » (*folk psychology*) et à les remplacer par des catégories descriptivement irréfutables. C'est précisément à ce titre que le groupe du « *Gefühl* » éclate : son unité « traditionnelle » ne résiste pas à l'analyse rigoureuse qui ne peut manquer de repérer un abîme entre les vécus ressortissant à la sphère hylétique et ceux ressortissant au champ intentionnel.

Section 2. La spécificité du sentiment au sein de la sphère des actes

§12. Les espèces inférieures d'actes : le concept de *qualité*

a) Qualität et Materie dans la doctrine Brentanienne du jugement

La section qui vient de s'achever a ainsi été l'occasion de mettre en place une double thèse, structurante, au sein du dispositif classificatoire husserlien : tandis que les actes forment bien une espèce essentielle au sein de la région « Conscience », les sentiments, par contraste, se divisent en deux classes eidétiques, les sentiments intentionnels et les sentiments non-intentionnels. Mais cette première conclusion n'achève pas l'ambition des *Recherches logiques*. Il reste en effet à clarifier le statut des multiples *sous-espèces des actes*, et à démontrer, derechef, leur caractère eidétique. Husserl doit donc poursuivre son travail de hiérarchisation en direction des *espèces inférieures*. C'est seulement en vertu d'un tel travail que la spécificité de l'*intentionnalité affective* pourra être mise au jour de manière rigoureuse.

Husserl affirme que le principe qui sous-tend la classification des types d'actes n'est pas leur « contenu intentionnel » ou « matière » – ce qui est visé – mais leur *qualité*⁸⁷ : chaque espèce de vécu intentionnel se définit par une *certaine manière spécifique de se rapporter à son objet*. Il est donc nécessaire, en

⁸⁷ On trouve déjà cette affirmation au sein de la querelle avec Natorp. Cf. derechef le Complément « [La confrontation avec Natorp sur l'intentionnalité](#) ».

premier lieu, d'explorer cette notion, pour ensuite revenir sur la division de la conscience qu'elle implique, et sur la place qu'occupe le sentiment au sein de cette division.

La qualité (*Qualität*) et la matière (*Materie*) interviennent au cours de la description de la méréologie intra-acte⁸⁸ – largement sous-tendue par les distinctions mises en place au sein de la III^{ème} *Recherche* – que mène Husserl au début de la V^{ème} *Recherche logique*. Celui-ci commence par faire le départ entre ce qu'il nomme le contenu « réel » ou « descriptif » d'un acte, c'est-à-dire les sensations dont il se compose réellement (*reell*), et son « contenu intentionnel » (V^{ème} *Recherche*, p. 398/p. 202). Ce dernier est une partie non-indépendante du vécu complet : il ne peut pas y avoir d'interprétation ou d'« appréhension » (*Auffassung*) non fondée sur un contenu sensible, puisque toute appréhension est en vérité une « animation » (*Beseelung*) d'une telle hylé (V^{ème} *Recherche*, p. 385/p. 188)⁸⁹. Inversement, en revanche, une sensation peut subsister sans être nullement animée : ce n'est là rien d'autre que la réaffirmation de l'existence de *vécus non intentionnels*. De ce fait, la relation de dépendance entre contenu sensible et contenu intentionnel est *unilatérale*.

Le contenu intentionnel ainsi défini est, à son tour, structuré méréologiquement : ce sont précisément la *matière* et la *qualité* qui en sont les deux *moments* fondamentaux – des moments *reciproquement dépendants* (V^{ème} *Recherche*, p. 416/p. 222). Que signifient concrètement ces deux aspects de l'acte ? Pour Husserl, la différence entre matière et qualité répond essentiellement à

la distinction entre le caractère général de l'acte qui le désigne selon les cas comme simplement représentatif ou comme judicatif, affectif, optatif, etc., et son « contenu », qui le désigne comme représentation de *cet* objet représenté, comme jugement de cet objet jugé, etc. C'est ainsi, par exemple, que les deux assertions $2 \times 2 = 4$ et *Ibsen est considéré comme le principal fondateur du réalisme moderne dans l'art dramatique*, sont, en tant qu'assertions, d'une même espèce, chacune étant qualifiée d'assertion. Ce caractère commun, nous l'appelons la *qualité du jugement*. Mais la première assertion est un jugement ayant tel « contenu », l'autre un jugement ayant un autre « contenu » : pour établir une distinction avec d'autres concepts de contenu, nous parlons ici de la *matière du jugement*. Nous établissons, pour tous les actes, des distinctions semblables entre *qualité* et *matière* (V^{ème} *Recherche*, p. 411/p. 217).

Il faut noter que Husserl s'inspire encore une fois, pour établir ces deux concepts, de Brentano⁹⁰. Chez ce dernier, cependant, la matière et la qualité ne s'inscrivent pas directement dans sa psychologie, mais renvoient plutôt à sa *théorie du jugement*⁹¹. Brentano écrit ainsi, dans sa *Doctrine du jugement correct* :

Une classification des jugements peut se faire de plusieurs points de vue, surtout à partir de celui de la matière (*Materie*) et de celui de la forme ou de la qualité (*Qualität*). Par matière, nous entendons l'objet du jugement en tant que tel (*das Beurteilte als solches*), en tant qu'il est nommé par le nom et impliqué dans tout énoncé. Par forme, nous entendons le mode du juger. La forme n'est pas la formulation linguistique, mais elle est relative au moment qui fait du jugement un jugement (Brentano, 1956, p. 103, 2003a, pp. 282-283).

b) *La généralisation husserlienne : la matière comme Was, la qualité comme Wie de l'acte*

Ce n'est pas ici le lieu de discuter en détail, ni la conception brentanienne du jugement (Brandl et Textor, 2018), ni sa reprise husserlienne⁹². Ce qui nous intéresse, à ce stade, est uniquement d'observer comment Husserl se réapproprie, dans sa théorie des actes, le couple *Materie/Qualität*. En premier lieu, il convient

⁸⁸ Par opposition à la méréologie inter-actes, qui régit les rapports de fondation entre les vécus. Cf. le Complément « [La perspective méréologique de la V^{ème} Recherche logique](#) » (Section 4, §2).

⁸⁹ Sur les concepts d'appréhension et d'animation, cf. la quatrième partie (Section 13).

⁹⁰ Cf. la reconnaissance de cette origine dans les *Ideen I* (*Ideen I*, p. 268, *Idées I*, p. 385).

⁹¹ Comme Husserl le révèle, de manière explicite, dans un compte-rendu de 1903 (*Hua XXII*, p. 187).

⁹² Cf. le quatrième chapitre de la V^{ème} *Recherche logique*.

de noter qu'il en maintient l'articulation fondamentale : au « quoi » (*Was*) de l'acte s'oppose son « comment » (*Wie*). Husserl, toutefois, étend, de manière décisive, cette distinction bien au-delà de son domaine original, en tant qu'il l'applique désormais à l'ensemble du champ de la conscience intentionnelle, donc non seulement aux « simples représentations », mais également aux sentiments, aux souhaits, etc. Dans cette perspective, en particulier, deux jugements, en tant que tels, partagent la même qualité ; et de même pour deux représentations, deux souhaits, etc.

Le point fondamental qui permet à Husserl de légitimer son couple conceptuel est la mise au jour *d'invariances d'essence* : une même matière peut être associée à des qualités différentes sans s'altérer, de même qu'une qualité se maintient identique en dépit de la diversité des matières. C'est là le cœur de la *méthode des variations* que Husserl met en œuvre dans le §20 :

Référons-nous à l'idée couramment exprimée que *le même contenu* peut être, tantôt le contenu d'une simple représentation, tantôt le contenu d'un jugement, et tantôt le contenu d'une question, d'un doute, d'un souhait, etc. Celui qui se représente qu'il y a sur la planète Mars des êtres intelligents, se représente la même chose que celui qui énonce : *il y a sur la planète Mars des êtres intelligents*, et aussi que celui qui demande : *y a-t-il sur la planète Mars des êtres intelligents ?* ou que celui qui souhaite : *s'il pouvait y avoir sur la planète Mars des êtres intelligents !*, etc. (V^{ème} Recherche, p. 412/p. 218)

C'est ainsi la même objectivité intentionnelle, et, plus précisément, le même « état de choses », qui est visé à travers les différents « modes » définis par les différentes qualités. Ce concept de « mode de relation » à l'objet, à travers lequel on caractérise, en première instance, la qualité, n'est cependant pas sans équivoque. Comme l'écrit Husserl, « sous ce titre, on réunit diverses relations fondamentalement différentes entre elles » (V^{ème} Recherche, p. 413/p. 219), et la qualité ne correspond seulement qu'à l'une de ces relations. Pour lever ces ambiguïtés, Husserl propose l'exemple suivant :

Deux actes qualifiés identiquement, par exemple comme représentations, peuvent apparaître comme orientés vers le même objet, et cela avec évidence, sans que ces actes concordent quant à leur pleine essence intentionnelle. C'est ainsi que les représentations, le *triangle équilatéral* et le *triangle équiangle*, sont différentes quant à leur contenu, et cependant elles sont toutes deux orientées vers le même objet, comme cela peut en effet être démontré avec évidence (V^{ème} Recherche, p. 414/pp. 220-221).

Il est donc nécessaire d'affiner la définition de la *matière* afin d'y inclure ces exemples spécifiques. Celle-ci ne renvoie pas seulement à l'objet visé dans l'acte ; elle doit au contraire envelopper également l'*angle*, pour ainsi dire, ou le chemin, depuis lequel cet objet est visé⁹³ :

Nous devons considérer la *MATIÈRE* comme étant, dans l'acte, ce qui lui confère éminemment la relation à une objectivité, et lui confère cette relation avec une *détermination si parfaite* que, grâce à la matière, *ce n'est pas seulement l'objectivité en général* que vise l'acte, mais aussi *le mode selon lequel l'acte la vise, qui est nettement déterminé* (V^{ème} Recherche, p. 415/p. 221)⁹⁴.

⁹³ Cf. également la VI^{ème} Recherche, qui insiste sur cette différence (VI^{ème} Recherche, p. 86/p. 110).

⁹⁴ La différence entre matière et qualité s'avèrera de nouveau décisive au sein de l'appendice XIV des *Hua IX*, de 1928 (*Hua IX*, pp. 420-427). Husserl y réaffirme la différence entre modalité et contenu à travers l'expérience de leur variabilité indépendante : « Dans la mesure où nous avons tous ces modes en relation avec une objectivité arbitraire mais maintenue identique, de telle manière aussi qu'ils peuvent chacun être reliés à une synthèse dans laquelle la même chose (*dasselbe*) est consciente, mais seulement dans des modes différents, il est clair que nous devons les étudier tous ensemble sous abstraction de l'objet intentionnel et de tous les problèmes qui lui appartiennent : une abstraction qui dit la libre variabilité de l'objet » (*Hua IX*, p. 426).

§13. La classification des vécus dépend uniquement de leur qualité

a) Brentano

Le déploiement du concept de qualité au §20 a des conséquences insignes vis-à-vis de l'ambition eidétique qui anime Husserl dans la V^{ème} Recherche. Il appert en effet que *c'est sur ce concept que doit reposer tout effort de classification des actes*. À nouveau, il convient de repartir de Brentano afin de faire toute la lumière sur cette thèse déterminante. Dans sa *Psychologie*, celui-ci affirmait déjà que toute différenciation des « phénomènes psychiques » doit dépendre uniquement de la *modalité intentionnelle* qu'ils incarnent :

Ce qui distingue essentiellement les phénomènes psychiques de tous les phénomènes physiques, c'est l'immanence en eux d'un objet. Il est normal par conséquent que la meilleure manière de les classer consiste à considérer les modes fondamentaux de l'intentionnalité objectuelle. À mesure que la psychologie se développait, elle a pu constater que les différences fondamentales dans le mode de relation de la conscience avec son objet constituent plus qu'aucune sorte de différence le vrai fondement des propriétés et des lois communes à chaque groupe de phénomènes psychiques (Brentano, 1971, pp. 32-33, 2008, p. 216)⁹⁵.

C'est juste après avoir posé ce principe général que Brentano propose, de manière explicite, sa fameuse tripartition des actes :

Nous croyons aussi qu'on doit distinguer d'après leur mode de relation à un contenu, trois classes principales d'activités psychiques. Mais ces trois classes ne sont pas celles que l'on établit communément. En l'absence d'expressions plus appropriées, nous donnons à la première le nom de représentation (*Vorstellung*), à la seconde le nom de jugement (*Urteil*), et à la troisième le nom de mouvement affectif (*Gemütsbewegung*), d'intérêt, ou d'amour (Brentano, 1971, p. 33, 2008, p. 216).

Le point qui nous intéresse ici au premier chef n'est pas tant la teneur de cette tripartition⁹⁶ que la raison qui pousse Brentano à ne pas se satisfaire de la classification traditionnelle (héritée de Kant) en représentation, sentiment, et tendance (Brentano, 1971, p. 11, 2008, p. 200), et, en particulier, à établir une différence entre *Vorstellung* et *Urteil*. Brentano consacre à cette question l'ensemble du septième chapitre. Les premières lignes sont pour lui l'occasion de présenter le cœur de son argumentation :

Du fait que l'objet d'une représentation devient l'objet d'un jugement qui reconnaît ou qui rejette, *la conscience entre dans un mode absolument nouveau de relation avec cet objet* [je souligne]. Celui-ci est reçu alors sous une double forme dans la conscience, d'abord à titre d'objet représenté, puis à titre d'objet tenu pour vrai ou rejeté (Brentano, 1971, p. 38, 2008, p. 221).

On voit ici toute la cohérence de son projet : ce qui permet de distinguer, de manière classificatoire, entre la représentation et le jugement, ce n'est certainement pas leur contenu – la représentation serait « simple », le jugement serait « complexe » – mais la manière dont, en eux, la conscience se rapporte à son objet. Brentano l'affirme de manière explicite au §4, lorsqu'il réfute la théorie traditionnelle du jugement comme « liaison » : le même « contenu » peut être tout à la fois simplement représenté ou jugé (Brentano, 1971, p. 44, 2008, p. 225). Ce ne peut donc pas être une « différence des objets pensés », mais bel et bien une « différence interne entre les deux pensées » (Brentano, 1971, pp. 42-43, 2008, p. 224), qui doit fournir le principe de démarcation entre représentation et jugement. Et tel est bien le cas pour le critère de la reconnaissance et du rejet : alors que, dans la simple représentation, la conscience se contente d'avoir sous les yeux, en quelque sorte, le contenu, sans nullement « prendre position » à son égard, dans le jugement, au contraire, elle l'affirme ou le nie, ce qui modifie du tout au tout son

⁹⁵ Sur ce point, cf. également *L'origine de la connaissance morale* : « ce sont les différences fondamentales entre les relations intentionnelles qui permettent d'établir le nombre de classes fondamentales selon lesquelles se distribuent les phénomènes psychiques » (Brentano, 1969, p. 17, 2003b, p. 49).

⁹⁶ Héritée, en particulier, de la tripartition cartésienne des *pensées en idées, jugements, et affections* (Descartes, 2011, p. 101). Cf. (Brentano, 1969, p. 17, 2003b, p. 49).

« rapport » à lui. C'est là l'origine de la différence « intrinsèque » que Brentano met au jour entre les deux types d'actes (Brentano, 1971, p. 40, 2008, p. 222).

Il n'en va pas autrement en ce qui concerne le troisième type de phénomène psychique. Brentano s'attelle ainsi à montrer que les phénomènes affectifs et conatifs appartiennent à une unique classe d'actes. Pour ce faire, il convient, dit-il, « suivant le principe de classification que nous avons adopté », que « le mode de relation de la conscience à l'objet soit apparenté dans les deux cas » (Brentano, 1971, pp. 87-88, 2008, p. 254). Brentano procède alors par analogie avec le domaine du jugement : de même que ce dernier se sépare de la représentation en tant qu'il introduit une relation d'acceptation ou de refus vis-à-vis de l'objet, de même le mouvement affectif introduit un rapport nouveau, celui de l'amour ou de la haine, en vertu duquel l'objet apparaît comme doté de valeur ou de non-valeur. Il pose ainsi :

Si un objet peut devenir le contenu d'un jugement, pour autant qu'on l'admet comme vrai ou qu'on le rejette comme faux, il peut également devenir le contenu d'un phénomène de la troisième classe fondamentale pour autant qu'il peut, au sens le plus large du mot, agréer ou ne pas agréer (Brentano, 1971, pp. 88-89, 2008, p. 254).

b) Husserl

Comment ce principe classificatoire est-il interprété dans les *Recherches logiques* ? Comme on le démontre dans le Complément « [La confrontation avec Natorp sur l'intentionnalité](#) », Husserl cherche à protéger les intuitions brentaniennes des attaques de Natorp, selon lequel la « conscientité » est intrinsèquement unitaire et ne peut admettre des différences de mode – toute différence entre les actes se résumant à une différence entre leurs objets (Seron, 2009, pp. 551-552). Husserl reprend ainsi à Brentano l'idée décisive selon laquelle toute différence de contenu est, au fond, *extrinsèque*, au sens où elle ne saurait fonder, de manière authentique, une différence foncière entre les actes en question. Bien entendu, une représentation d'une montagne et une représentation d'un arbre diffèrent phénoménologiquement – toute différence de matière est une différence descriptive (V^{ème} Recherche, p. 413/p. 219 ; Seron, 2009, p. 552). Mais une telle distinction ne suffit pas à constituer la source de l'organisation des vécus en *classes* d'actes. Husserl rappelle ce principe au commencement du cinquième chapitre de la V^{ème} Recherche :

Nous ne devons pas oublier que l'essence intentionnelle se constitue des deux faces *matière* et *qualité*, et que la distinction de « classes fondamentales » des actes se rapporte seulement, ce qui d'emblée se voit clairement, aux qualités d'acte (V^{ème} Recherche, p. 477/p. 290)⁹⁷.

Une telle thèse a des conséquences considérables vis-à-vis du projet husserlien : mettre au jour les hiérarchies eidétiques qui structurent le champ du « vécu intentionnel », cela revient désormais à étudier uniquement les différentes formes et strates de la qualité, indépendamment du contenu intentionnel visé par l'acte. En vertu de ce principe, la tâche classificatoire est rendue *effectuable* : par opposition à la variabilité quasi infinie de la matière, la qualité admet en effet un nombre relativement *restreint* de figures⁹⁸.

⁹⁷ Cf. également, sur ce point, (Fisette, 2021, p. 223 ; Gyemant, 2018, p. 91 ; *Studien* I, p. LXII ; Melle, 2012, p. 54, 2021, p. 331). Cette thèse se retrouve également dans les *Ideen* II : « *Chaque type fondamental d'actes se caractérise par un type fondamental de « qualités d'acte » qui lui est propre* » (*Ideen* II, pp. 15-16, *Idées* II, p. 39), ainsi que dans les *Studien* I (*Studien* I, pp. 81, 330).

⁹⁸ Les textes de la psychologie pure rappelleront que seule l'approche « modale » est à même de fournir un principe de division des actes : « la conscience a de nombreux modes (*Modi*). Une « classification » doit découler des « différences fondamentales » des modes de conscience » (*Hua* IX, p. 421). Cf. également, pour d'autres manuscrits de la même époque, (*Hua* IX, pp. 426-427) et (*Studien* I, p. 492).

§14. Le sentiment comme qualité spécifique des actes : Husserl et Geiger

a) *Qualités intellectuelles, qualités affectives, qualités volitives*

Pour comprendre, désormais, les conséquences décisives, pour notre thème, du principe « qualitatif » de classification, il faut noter que le §15, étudié en détail dans les lignes précédentes, n'est pas le seul lieu de la V^{ème} Recherche où Husserl mentionne le *Gefühl*, ni même le premier. Le sentiment fait en effet son apparition, dans cette Recherche, au §10, précisément lors de l'introduction du concept de qualité, dans un passage intitulé « Caractérisation descriptive des actes en tant que vécus intentionnels » (V^{ème} Recherche, p. 366/p. 167). La première partie de ce §10 est consacrée à l'élucidation de l'acte en général ; nous n'y revenons pas. Ce qui va nous intéresser, en revanche, est la manière dont Husserl va justifier l'existence de multiples modes de la relation à l'objet intentionnel. Il procède, comme souvent, par extension :

Il existe des variétés spécifiques essentielles de la relation intentionnelle, ou en bref de l'intention (qui constitue le caractère générique descriptif de l'« acte »). Le mode selon lequel une « simple représentation » d'un état de choses vise cet « objet » qui est le sien est différent du mode du jugement qui tient cet état de choses pour vrai ou pour faux. Tout autre est, à son tour, le mode de la supposition et du doute, le mode de l'espérance (*Hoffnung*) ou de la crainte (*Furcht*), le mode de l'agrément et du désagrément (*Wohlgefallens und Mißfallens*), du désir et de la répugnance [...]. Et ainsi de suite (V^{ème} Recherche, p. 367/p. 169, tr. fr. modifiée).

On le voit : la « liste » des qualités ici présentée n'est pas close – le but de Husserl n'est certainement pas, dans les *Recherches logiques*, de proposer une description exhaustive des différents types de qualités. Ce qui lui importe, bien plutôt, est d'introduire l'idée de « mode de rapport » à l'objet et de mettre en valeur son irréductible diversité *eidétique*. C'est justement dans ce contexte que *l'affectivité* fait irruption. Il convient de bien noter sa position dans la liste : celle-ci apparaît en effet juste après la description des différentes modalités *doxiques* : neutralité dans la simple représentation, croyance dans le jugement (ici employé au sens brentanien), supposition, doute. L'espérance et la crainte, de manière significative, s'intercalent entre les modalités doxiques et les modalités affectives « paradigmatiques »⁹⁹. Cela n'est nullement un hasard : comme on l'étudiera plus en détail dans le prochain chapitre (§20), l'espérance comme la crainte sont des sentiments qui ne peuvent se fonder que sur certaines thèses d'une modalité doxique particulière, précisément celle de la *possibilité*. Viennent ensuite l'agrément (ici *Wohlgefallen*) et le désagrément, puis les modes « conatifs » au sens large – désir, volition, etc.

La liste proposée par Husserl est donc parfaitement structurée et suit, dans l'ordre, les trois classes d'actes fondamentales du *Verstand*, du *Gemüt*, et du *Wille*, tout en soulignant la diversité qualitative *interne* à chacune de ces classes – ce que Brentano avait tendance à rejeter, lorsqu'il insistait, en particulier, sur la foncière *continuité* qui unissait, au sein de la troisième classe, sentiment et conation (Brentano, 1973, pp. 84-85, 2008, p. 252). Ici apparaît clairement une spécificité de l'approche husserlienne : s'il reprend à son professeur l'idée que toute classification doit reposer sur la « modalité » des actes, cela ne le pousse nullement à se concentrer exclusivement sur les « classes fondamentales » ; tout au contraire, cette perspective qualitative le conduit, en premier lieu, aux *espèces inférieures*¹⁰⁰, qu'il s'agit par la suite de rassembler, éventuellement, en catégories hiérarchiquement plus élevées¹⁰¹. Tandis donc que Brentano se contentait d'une approche « grossière », où seuls trois groupes de « phénomènes psychiques » sont distingués, Husserl, pour sa part, initie son étude du vécu intentionnel

⁹⁹ On se souviendra que Husserl, dans le manuscrit de 1893 plusieurs fois cité, classe l'espoir et la crainte parmi les actes, tandis que la joie, par exemple, est alors considérée comme un état (*Hua* XXXVIII, p. 179, *Phénoménologie de l'attention*, p. 136), ce qui démontre déjà leur spécificité.

¹⁰⁰ Ce n'est pas à dire, cependant, que, par exemple, la crainte, soit une espèce spécialissime.

¹⁰¹ En particulier celles des actes objectivants et non-objectivants, dont il sera question au prochain chapitre.

« par le bas », à travers une catégorisation à la *granularité fine*. Dans ces conditions, il peut déduire, sans difficulté, la thèse principale de ce paragraphe, celle de la multiplicité des types d'intention au sein du genre des actes¹⁰² :

Il est à nouveau hors de doute que l'unité du genre descriptif « intention » (« caractère d'acte ») présente des diversités spécifiques fondées dans l'essence pure de ce genre et précède ainsi à la manière d'un *a priori* la facticité psychologique empirique. Il y a des espèces et des sous-espèces essentiellement diverses de l'intention (V^{ème} Recherche, p. 368/p. 170)¹⁰³.

b) *Husserl contre Geiger : chaque qualité a une « intention » spécifique*

Une telle thèse a une répercussion particulièrement significative en ce qui concerne la problématique *affective*. Que le sentiment soit intentionnel ne signifie certainement pas qu'il le soit « à la manière » de la représentation ou du jugement – ce qui conduirait assurément à une forme d'*intellectualisme réductionniste*. Dans un manuscrit de 1911, Husserl approfondit cette idée dans le cadre d'une critique de l'essai de Geiger intitulé *Das Bewusstsein von Gefühlen*¹⁰⁴.

Dans cet essai, Geiger faisait en effet le départ entre les tenants d'une intentionnalité affective véritable et ceux d'une intentionnalité simplement dérivée de celle des actes cognitifs par « connexion » (*Verknüpfung*) (Geiger, 1911a, p. 140)¹⁰⁵ ou, plus radicalement encore, par pure relation causale. Parmi les défenseurs de la seconde thèse figurent essentiellement, dit Geiger, des psychologues ; à l'inverse, il compte parmi les soutiens de la première position non seulement Witasek, élève de Meinong, mais également Brentano et ses étudiants (Geiger, 1911a, p. 139) – le §15 des *Recherches logiques* est explicitement cité. Comment Geiger se positionne-t-il dans cette controverse ? Il cherche à faire droit à deux intuitions apparemment antithétiques. D'une part, il est évident que les sentiments possèdent bien une forme de « direction » vers un objet : « dans le doute, je suis dirigé (*gerichtet*) vers ce dont je doute, dans la joie, vers ce qui est réjouissant » (Geiger, 1911a, p. 141). De ce fait, « il ne fait aucun doute qu'il y a là une expérience qui a une certaine parenté avec l'intentionnalité » (Geiger, 1911a, p. 140). Mais cette parenté ne saurait équivaloir à un complet amalgame. Geiger procède par comparaison :

Lorsque je me réjouis et que je suis intérieurement dirigé vers ce dont je me réjouis, il est certain que l'objet réjouissant n'est pas donné dans le vécu de la joie de la même manière que l'objet visé (*gemeinte*) est donné dans l'acte de viser (*Meinen*), l'objet perçu dans l'acte de percevoir (*im Wahrnehmen*), où l'acte de viser est précisément une saisie visant l'objet (*ein meinendes Erfassen des Gegenstandes*), l'acte de percevoir une saisie le percevant (*das Wahrnehmen ein wahrnehmendes Erfassen*) (Geiger, 1911a, p. 140).

Ce qui distingue donc le rapport du sentiment à son objet par rapport à celui propre aux vécus cognitifs paradigmatiques, c'est son absence de « saisie » (*Erfassen*) : la joie est bien dirigée, par exemple, vers la nouvelle heureuse que l'on vient d'entendre, mais elle n'en est pas une saisie – seul l'acte d'audition qui en est à la base est véritablement « saisissant ». En conclusion, Geiger pose qu'il conviendrait d'instituer un vocabulaire particulier pour désigner l'être-dirigé spécifique au sentiment :

Malgré cette parenté avec les actes intentionnels du sens, il ne me semble pas heureux de qualifier d'« intentionnelle » la joie à propos de (*über*) quelque chose. Il est probablement plus opportun de parler de relation « intentionnelle » uniquement lorsqu'il y a réellement un objectif (*ein Gegenständliches*) saisi dans l'acte lui-même. Par conséquent, on fera bien de ne parler que de l'existence d'une « direction d'objet » (*Gegenstandsrichtung*) dans les sentiments de « joie à propos

¹⁰² Cette conclusion suit la réponse que Husserl apporte à une objection importante, celle de l'*imbrication* des intentions. Sur ce point, cf. le Complément « [L'entremêlement des intentions](#) ».

¹⁰³ On notera ici les très importantes et suggestives additions de la seconde édition, qui traduisent l'explicitation de la réduction eidétique en 1913.

¹⁰⁴ Sur ce très riche manuscrit, cf. le Complément « [Problèmes méthodologiques : la réduction phénoménologique du sentiment](#) » (Section 2).

¹⁰⁵ Nous retrouvons ici, bien entendu, la thèse husserlienne évoquée ci-dessus.

de » (*Freude über*), de « doute à propos de » (*Zweifel an*). Bien sûr, une telle désignation ne résout en rien le problème de la constitution de cette « direction d'objet » (Geiger, 1911a, p. 141).

Venons-en désormais à Husserl. D'emblée, celui-ci rejette la manière dont Geiger situe le débat en jeu, et, en particulier, l'interprétation que celui-ci fait du §15 des *Recherches* :

Geiger croit ainsi désigner aussi ma position, mais c'est faux (*verkehrt*) (cf. *Recherches logiques*). Je n'ai jamais dit que la joie « saisit » (*erfasst*) comme une représentation saisit (*Studien II*, p. 149)¹⁰⁶.

On retrouve ici *la thèse fondamentale de l'équivocité de l'intention* : chaque type d'acte est certes « intentionnel », mais « intentionnel » à sa manière, selon le mode propre qui définit justement sa qualité essentielle et le spécifie au sein de la classification des vécus. Limiter l'intentionnalité à la seule manière « saisissante » de se rapporter à l'objet, c'est précisément nier cette équivocité et, dès lors, s'engager dans un faux dilemme : ou bien rabattre l'intentionnalité affective sur l'intentionnalité percevante, et donc se vouer au réductionnisme ; ou bien se ranger du côté de la « nouvelle psychologie » (Geiger, 1911a, p. 139), comme l'appelle Geiger, et ne voir dans le sentiment qu'un « appendice » qui ne peut acquérir une intentionnalité qu'en « s'accrochant » à une représentation. En fin de compte, Husserl estime que la position défendue par Geiger est quasiment, sinon exactement, sa propre thèse – les sentiments ont bel et bien une *Gegenstandsrichtung*, mais cela ne les contraint nullement à se rapporter à leur objet « comme le font » les représentations :

Geiger reproduit essentiellement mon point de vue lorsqu'il dit que l'objet réjouissant n'est pas donné (p. 140) dans le vécu de la joie de la même manière que l'objet visé est donné dans l'acte de viser, l'objet perçu dans l'acte de percevoir. Mais néanmoins, dans le doute (qu'il conçoit comme un sentiment)¹⁰⁷, nous sommes dirigés vers ce dont on doute, et dans la joie vers ce qui est réjouissant : dans la joie, nous nous référons à l'état de choses. C'est là, comme je l'ai dit, ma doctrine dans les *Recherches logiques* (*Studien II*, p. 149).

La confrontation avec Geiger permet ainsi à Husserl d'affiner et de renforcer sa position : l'inscription du sentiment au sein du genre des actes *ne conduit nullement à en nier la spécificité intentionnelle* et, de ce fait, à le réduire à une simple forme de « connaissance » ou de « saisie » de son objet ; tout au contraire, elle met au jour la modalité particulière, phénoménologiquement indubitable et tout à fait primitive, par laquelle le *Gefühl* se « met en relation » avec son objectal – modalité qui sous-tend le caractère *eidétique* de l'espèce « sentiment intentionnel » comme de toutes les autres espèces d'actes¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Witasek aurait sans doute, lui aussi, refusé la manière dont Geiger présente son opinion. Comme le rappelle A. Dewalque, il figure parmi les défenseurs les plus fermes de l'irréductibilité du sentiment à la cognition : « Witasek acknowledges the existence of a primitive, distinctively emotional ingredient, which is constitutive of the overall phenomenology of an emotional experience » (Dewalque, 2017a, p. 39). En particulier, dans ses *Grundlinien der Psychologie*, Witasek réfute, lui aussi, l'univocité du rapport intentionnel : « Der Gefühlsakt ist niemals Träger eines Inhaltes, so wie es der Vorstellungsakt gegenüber dem Vorstellungsinhalte ist » (Witasek, 1908, p. 319).

¹⁰⁷ La nature du doute est approfondie dans le Complément « [Le concept d'acte non-objectivant](#) » (§2).

¹⁰⁸ Une position similaire est proposée dans la *Philosophie première* : « Si nous parlons de la conscience comme de ce fait que nous avons conscience de quelque chose : d'une chose, d'un nombre, d'une proposition, d'un objet beau ou d'un acte bon, d'un produit téléologique, d'un acte créateur, il ne s'agit pas de la possession partout identique et en soi indifférente de ce genre d'unités, mais en fonction de ces unités, et déjà pour une seule et même unité, il s'agit d'une vie subjective extrêmement variée dans ses formes » (*Hua VII*, p. 48, *PP I*, pp. 68-69).

Chapitre II

Le principe de la représentation de base

*Section 3. La reprise husserlienne de la *Vorstellungsgrundlage* brentanienne*

Nous avons déjà eu l'occasion, au cours du chapitre qui vient de s'achever, de mettre en lumière l'importance de l'approche méréologique pour la phénoménologie des *Recherches logiques*¹⁰⁹, et en particulier pour la phénoménologie affective. La matière et la qualité, en particulier, sont explicitement définies par Husserl comme étant des « moments » des actes, c'est-à-dire des parties *mutuellement dépendantes* – par opposition au « contenu réel », qui constitue, pour sa part, une partie indépendante, pouvant subsister par elle-même en tant que sensation pure non « appréhendée ». En outre, il était apparu qu'un des arguments déployés par Husserl à l'encontre de l'interprétation associationniste de la relation intentionnelle consistait à différencier la nécessité a priori de la relation de *Fundierung* et la contingence indépassable de toute connexion d'association. Mais cette perspective méréologique est avant tout à l'œuvre en ce qui concerne la loi phénoménologique la plus structurante pour la problématique affective, le principe de la *Vorstellungsgrundlage*, selon laquelle *tout acte, ou bien est un acte objectivant, ou bien est fondé sur un acte objectivant*¹¹⁰.

Cette approche fait entrer la recherche phénoménologique dans une *seconde phase*. Il s'agissait, en premier lieu, d'établir la *carte eidétique* des vécus, à travers la mise au jour des hiérarchies d'essence de la région « Conscience ». Cette carte eidétique, cependant, est uniquement *classificatoire*, et ne concerne pas encore la *structure* même de la conscience. Il faut donc aller plus loin, et examiner comment les actes appartenant aux divers genres et espèces essentiels peuvent, ou non, se combiner afin de tisser le *flux concret du vécu*.

§15. Brentano : la représentation de base à la source de l'intentionnalité des affects

*a) La *Vorstellungsgrundlage* comme critère définitoire des phénomènes psychiques*

Comme il est bien connu, le principe de la « représentation de base » (ou *Vorstellungsgrundlage*) provient historiquement de la psychologie descriptive de Brentano¹¹¹. Nous allons donc, en premier lieu, revenir à sa source, avant de voir comment Husserl se le réapproprie de manière critique, et comment cette réinterprétation le conduit à mettre en place un concept d'*acte non-objectivant* qui s'avère absolument déterminant pour la compréhension du vécu affectif.

Chez Brentano, la *Vorstellungsgrundlage* est intimement liée à sa caractérisation des phénomènes psychiques comme vécus *intentionnels* : c'est en effet grâce à la représentation qui les sous-tend que ceux-ci se « rapportent à » ou se « dirigent sur » un objet. Il faut à ce titre noter que l'établissement de ce principe intervient extrêmement tôt dans la *Psychologie* de Brentano. Alors que l'on aurait pu

¹⁰⁹ Le substantiel Complément intitulé « [La perspective méréologique de la V^{ème} Recherche logique](#) » montre ainsi, de manière générale, à quel point la conceptualité ontologico-formelle de la III^{ème} Recherche (partie et tout, *Selbständigkeit* et *Unselbständigkeit*) s'avère omniprésente dans la théorie husserlienne des actes. Nous y renvoyons.

¹¹⁰ Pour une étude récente de cette problématique, cf. (Spano, 2022).

¹¹¹ On trouvera un résumé de la confrontation entre Husserl et Brentano sur la *Vorstellungsgrundlage* dans le Complément [du même nom](#).

s'attendre à ce que ce dernier commence par définir les phénomènes psychiques en tant que tels, puis hiérarchise cette classe en représentations, jugements, *Gemütsbewegungen*, avant seulement d'aborder la question des connexions générales qui unissent ces différents groupes, il s'avère tout au contraire que le principe de la représentation de base sert de *critère définitoire* – et même de *premier critère définitoire* – au concept de phénomène psychique. Après avoir proposé une liste des différentes sortes de vécus, en effet, Brentano se demande s'il est possible de dégager un critère « synthétique » (Brentano, 1973, p. 112, 2008, p. 93) de ces phénomènes psychiques en apparence fort bariolés. C'est précisément à cet instant que *Vorstellungsgrundlage* fait son entrée en scène :

Cette représentation ne constitue pas seulement le fondement (*Grundlage*) du jugement, mais aussi du désir et de tout acte psychique. 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. La définition donnée embrasse ainsi tous les exemples de phénomènes psychiques qu'on vient d'évoquer et plus généralement tous les phénomènes qui appartiennent à ce domaine (Brentano, 1973, p. 112, 2008, p. 93).

b) Le concept brentanien de *Vorstellung*

Ces quelques lignes contiennent l'essentiel du principe de la représentation de base. Il convient donc de les analyser attentivement. Deux points doivent être, en particulier, mis en valeur. Tout d'abord, le principe brentanien n'est pas restreint, dans son application, aux seuls *actes affectifs*. Ce n'est pas une proposition « locale », valant pour une sphère limitée d'actes, mais, au contraire, une thèse s'appliquant à l'ensemble des phénomènes psychiques. Les *Gemütsbewegungen* sont soumis à ce principe uniquement à titre de *cas particuliers*.

Le second point est encore plus important. Il se rapporte au fait que la *Vorstellungsgrundlage* est une thèse plus forte que celle du « cognitivisme » d'après lequel tout acte affectif est sous-tendu par un acte cognitif. En effet, le principe brentanien ne permet pas à n'importe quel acte cognitif de jouer ce rôle, mais uniquement – en dernière instance – aux seules représentations. Il est donc requis de faire retour rapidement sur les principales caractéristiques de la *Vorstellung* brentanienne, concept qui n'est d'ailleurs jamais pleinement défini¹¹². La caractérisation la moins implicite se trouve au chapitre VI :

Nous parlons de représentation chaque fois que quelque chose nous apparaît (*wo immer uns etwas erscheint*). Quand nous voyons quelque chose, nous nous représentons une couleur ; quand nous entendons quelque chose, nous nous représentons un son ; quand nous imaginons quelque chose, nous nous représentons cette image (Brentano, 1971, p. 34, 2008, p. 217)¹¹³.

La représentation ainsi définie est à la fois tout à fait *générale* – elle ne requiert pas, par exemple, de degré spécifique d'attention, ni de niveau d'intuitivité déterminé (Brentano, 1969, p. 17, 2003b, p. 50) – et est caractérisée de manière essentiellement *négative*. Comme l'indique encore Kriegel (Kriegel, 2017, p. 98), un tel concept correspond, en définitive, à une forme de *neutralité* vis-à-vis de l'objet intentionnel, qu'on ne peut exprimer qu'à travers une série d'exclusions : l'objet n'est ni affirmé ni nié, ni aimé ni haï, etc. C'est pourquoi il convient de qualifier la représentation en tant que représentation, abstraction faite des jugements ou émotions qu'elle peut fonder, comme « simple représentation », *bloÙe Vorstellung* (Brentano, 1971, p. 43, 2008, p. 225)¹¹⁴.

¹¹² Nul doute que la publication du troisième livre initialement prévu de la *Psychologie*, consacré précisément à la *Vorstellung*, aurait été, dans cette perspective, d'un grand secours (Kriegel, 2017, p. 102).

¹¹³ Cf. également le premier chapitre du livre II : « dans le sens que nous donnons au mot *représenter*, être représenté est synonyme d'*apparaître* (*ist « vorgestellt werden » so viel wie « erscheinen »*) » (Brentano, 1973, p. 114, 2008, p. 95). Cette notion de représentation est, on l'a dit, héritée de Descartes, mais également, avant lui, des Stoïciens, qui faisaient le départ entre l'impression (*phantasia*) qui présente l'objet et l'assentiment (*sunkatathesis*) conduisant à une croyance à son égard.

¹¹⁴ Dans la *Psychologie*, Brentano réfute deux objections importantes à l'égard du principe de la représentation de base. Nous renvoyons ici au Complément « La défense brentanienne de la *Vorstellungsgrundlage* » qui détaille ces critiques et les contre-arguments brentaniens.

§16. La critique de la *Vorstellungsgrundlage* brentanienne pour les qualités doxiques

a) *La réinterprétation eidétique de la Vorstellungsgrundlage brentanienne*

Comment Husserl reçoit-il la *Vorstellung* et la *Vorstellungsgrundlage* ainsi délimitées ? Disons-le d'emblée : il n'est pas convaincu par la formulation brentanienne. S'il en accepte, si l'on peut dire, l'intuition de base, à savoir la nécessité pour tout vécu intentionnel de se rapporter à son objet « via » un « acte intellectuel » qui « fait apparaître » cet objet, il repousse, en revanche, l'assimilation de cet acte intellectuel à une « simple représentation ». Il faut à ce titre commencer par souligner une forme d'ambiguïté dans la conception brentanienne. Comme on vient de le voir, la « *bloße Vorstellung* » désigne un acte dans lequel l'« objet immanent » apparaissant n'est ni affirmé ni nié, ni aimé ni haï – en d'autres termes, elle est un phénomène psychique dans lequel la conscience n'adopte aucune « attitude » envers le contenu sur lequel elle se dirige. Dans le même temps, une telle représentation est censée servir de *Grundlage* aux autres actes. On remarque immédiatement la tension entre ces deux thèses : comment, dans un jugement affirmatif, par exemple, la « reconnaissance » inhérente au jugement comme tel ne pourrait-elle pas rentrer en contradiction avec la « neutralité » essentielle à la représentation qui le sous-tend ? Comment la conscience pourrait-elle à la fois se « représenter simplement » (donc, en particulier, se retenir d'affirmer) son contenu et *dans le même temps* le poser comme étant ? Il y a là, manifestement, un *conflit d'intentions* – conflit dont on ne trouve, bien entendu, nulle trace au sein du phénomène.

Husserl, en particulier au troisième chapitre de la *V^{ème} Recherche*, déploie cette idée avec l'aide déterminante de ses outils *eidétiques* et *méréologiques*. Il commence par réinterpréter le principe brentanien dans sa propre terminologie :

Un vécu intentionnel n'acquiert, en général, sa relation à un objet que de ce seul fait qu'en lui est présent un vécu d'acte de représentation qui lui présente l'objet. L'objet ne serait rien pour la conscience si elle n'effectuait pas une représentation qui fasse de lui précisément un objet et lui permette, dès lors, de devenir l'objet d'un sentiment, d'un désir, etc. (*V^{ème} Recherche*, p. 428/p. 234).

Il n'y a rien d'étonnant dans le fait que Husserl, à ce stade préliminaire de sa critique, fasse appel au cas affectif : c'est en effet le sentiment qui semble fournir la meilleure « preuve » de la validité de la *Vorstellungsgrundlage*, puisqu'il ne paraît pouvoir acquérir un objet que par le truchement d'un acte représentationnel.

Cet apparent accord entre le maître et l'élève s'efface cependant très rapidement. D'emblée, en effet, Husserl, en réexaminant le principe brentanien à l'aune de ses propres normes phénoménologiques, en modifie radicalement la teneur. Tandis que Brentano concevait la généralité de la *Vorstellungsgrundlage*, comme pour toutes les thèses psychologiques, en tant qu'issue d'une *induction*, Husserl, tout au contraire, l'envisage comme un principe *eidétique* :

Il y a donc là un état de fait qui a la dignité d'un *a priori* : la proposition générale qui l'énonce est une *loi d'essence* qui s'impose avec évidence (*V^{ème} Recherche*, p. 428/p. 234).

Cette exigence bouleverse la méthodologie employée dans l'étude de cette thèse. Il ne va plus s'agir d'explorer les états psychiques réaux de *psychè* réelles, mais bien, à l'inverse, de s'immiscer dans l'essence pure des types d'actes en jeu – essence se manifestant tout aussi bien dans des exemples effectifs que dans des cas purement *imaginaires* – afin de déterminer si cette essence pure exige effectivement une telle légalité. Pour ce faire, il convient d'abord d'élucider rigoureusement la teneur des concepts en jeu, et, au premier chef, de celui de « simple représentation ». Husserl, reprenant notre interprétation négative, écrit ainsi :

L'on peut prendre comme exemples valables pour les simples représentations tous les cas de simple représentation imaginative où l'objet phénoménal n'est posé ni comme existant ni comme non existant, et où il n'est en relation avec aucun autre acte, ou bien aussi les cas dans lesquels nous

saisissons en la comprenant une expression, soit une proposition énonciative, sans décider si nous y croyons ou non. C'est surtout par cette opposition avec le caractère du *belief*, dont l'adjonction seule achèverait le jugement, que le concept de simple représentation peut être élucidé (V^{ème} Recherche, p. 429/p. 235).

Cette explication permet déjà de s'assurer d'une chose : Husserl reconnaît la légitimité phénoménologique du concept de « simple représentation ». Il s'agit bien d'un véritable type de vécus, adéquatement caractérisé en tant qu'*espèce pure* du genre des actes par son *mode intentionnel spécifique* – en conformité avec le principe général de la classification – et plus précisément par la manière de se rapporter « sans croyance » à son objet.

b) Reformulation en termes méréologiques

Cette dernière observation conduit à une affirmation de la plus haute importance : les simples représentations sont des *actes concrets* (au sens de la III^{ème} Recherche¹¹⁵), c'est-à-dire des actes pouvant exister pour eux-mêmes sans le secours d'autres vécus. Cette thèse, en apparence innocente, pose cependant un grave problème. On a vu, en effet, plus haut, que ce qui, dans la théorie husserlienne des actes, confère à un vécu sa relation à un objet, c'est sa « matière ». Or, cette matière, on l'a souligné, n'est pas une partie indépendante, mais bien un moment de l'acte, un *abstractum*. De ce point de vue, la « simple représentation » n'échappe pas à la règle : elle aussi doit être composée d'une « matière », qui lui fournit sa relation à son objet, et d'une « qualité », précisément celle consistant à se comporter de manière « neutre » d'un point de vue doxique à son égard. Or, si l'on suit la théorie Brentanienne, il en va tout autrement. Ce qui, selon lui, confère à chaque acte son rapport à son objectal, ce n'est pas un moment abstrait, mais bel et bien une « représentation », donc un vécu concret ! De ce point de vue, la querelle entre Husserl et Brentano repose entièrement sur le problème suivant, méréologique dans son essence : *la composante des actes en vertu de laquelle ceux-ci acquièrent leur relation à un objet en est-elle une partie dépendante ou indépendante ?*

Husserl passe plusieurs pages (§§24-26) – assez laborieuses, il faut l'avouer – à examiner et à reformuler les deux propositions en jeu. Il est conduit à une première réfutation du point de vue Brentanien par la réflexion suivante. Supposons que ce qui a été appelé « matière » soit en fait un vécu indépendant, une « simple représentation » concrète. Qu'est-ce qui différencie alors, d'un point de vue eidétique, la représentation de cette table de celle du nombre 14 ? L'on dira, naïvement, qu'il s'agit là de différence dans les « objets » à chaque fois représentés. Toutefois, Husserl le souligne longuement, un tel stratagème est inefficace. Ce qui différencie un acte doit lui être immanent (V^{ème} Recherche, p. 435/p. 242). Mais quel élément immanent au vécu est-il en mesure de jouer un tel rôle différenciateur ? Comme la « simple représentation » (contrairement aux autres actes) n'est pas composée de matière et de qualité, mais est purement et simplement « matière » (par hypothèse), il doit s'agir là de différences *de la représentation elle-même* (V^{ème} Recherche, p. 435/p. 242). En d'autres termes, chaque « contenu » différent donne lieu à une différenciation eidétique (et plus exactement, à une espèce « spécialissime ») du genre « représentation ». Husserl compare ainsi les différentes représentations aux différentes nuances de couleur :

Les représentations *pape* et *empereur* (non pas pape et empereur eux-mêmes) se différencient exactement de la même manière que les couleurs *rouge* et *bleu* (conçues l'une et l'autre comme des différences déterminées, des « nuances »). Le général est représentation, le particulier est représentation pleinement définie quant à son essence de signification, représentation reposant sur une différence ultime (V^{ème} Recherche, pp. 434-435/p. 241-242).

Une telle conséquence est problématique pour deux raisons au moins. D'une part, elle rompt avec l'idée fondamentale examinée plus haut selon laquelle toute classification des vécus doit dépendre uniquement

¹¹⁵ Cf. le Complément « La perspective méréologique de la V^{ème} Recherche logique » (Section 4, §3) pour des précisions supplémentaires sur ce point.

de leur « mode de rapport » à l'objet. Les sous-espèces de la représentation (celle correspondant aux représentations du pape et de l'empereur, pour reprendre les exemples de Husserl) comportent pourtant la même « modalité intentionnelle », celle, précisément, qui définit la *bloÙe Vorstellung*. D'autre part, et surtout, elle semble créer un gouffre entre l'espèce « représentation » et les autres espèces du genre « acte » (Erhard et Mayer, 2008, p. 169). Comme l'écrit Husserl :

La représentation apparaît, dans la série des vécus intentionnels, comme une exception surprenante. En effet, tandis qu'à l'intérieur du genre essentiel de la *qualité intentionnelle*, embrassant comme espèces de même ordre les qualités : *représentation, jugement, désir, volonté*, etc., l'espèce *représentation* se différencie encore, c'est-à-dire qu'elle se différencie en toutes les différences que nous appelons représentation de tel ou tel « contenu » (de telle ou telle matière), les qualités de jugement, de souhait, de volonté, etc., sont au contraire des différences ultimes (V^{ème} *Recherche*, p. 437/p. 244).

La seconde solution, qui sera finalement adoptée par Husserl, ne recèle pas cette difficulté : la « représentation », tout comme le jugement, etc., est bien une espèce spécialissime (une singularité eidétique), qui ne se différencie pas en sous-espèces inférieures. Ce qui permet alors de faire le départ entre deux *Vorstellungen* de contenus différents, c'est, précisément, leur matière, laquelle n'est plus équivalente à la représentation comme tout mais n'en est qu'une partie, et une partie abstraite.

Cette manière de formuler le problème en jeu révèle à nouveau le caractère décisif de l'introduction de la méréologie. La solution Brentanienne traite le rapport entre la représentation et son contenu en termes purement eidétiques, en termes de hiérarchies d'essence, sur le modèle couleur/rouge, et ne fait intervenir de complexions qu'au niveau des actes « fondés » que sont les jugements et les *Gemütsbewegungen*. La solution husserlienne, à l'inverse, fait jouer à la méréologie un rôle *universel* : tous les actes sont désormais organisés en matière et qualité, et c'est précisément en tant qu'un vécu accueille telle matière déterminée qu'il se rapporte à tel objet. Il n'en va pas autrement pour la représentation : le rapport de la *Vorstellung* à son contenu n'est plus à entendre en termes eidétiques-classificatoires, mais méréologiques¹¹⁶.

c) *La dame de cire : argument phénoménologique*

Cette première salve de critiques à l'encontre de la perspective adoptée par Brentano a cependant le défaut de demeurer pour l'essentiel d'ordre « logique ». Husserl, bien conscient de ces limitations, entreprend, à partir du §27, de renforcer cette approche initiale par une seconde, se fondant sur « le témoignage de la perception interne », c'est-à-dire, plus exactement, sur « l'analyse d'essence intuitive et immédiate des vécus intentionnels » (V^{ème} *Recherche*, p. 439/p. 246). Il s'agit, en bref, et de manière directe, d'en revenir à l'expérience phénoménologique elle-même et à la donation en personne des vécus en question. De manière significative, Husserl commence par s'appesantir à nouveau sur l'*affectivité*. Celle-ci fournit, derechef, le cas paradigmatique pour lequel la proposition Brentanienne semble valoir de manière inconditionnée. Il écrit :

Je ne puis me réjouir de quelque chose sans que ce dont je me réjouis ne se trouve en face de moi selon un mode d'être donné, celui de la perception, du souvenir, éventuellement aussi le mode du jugement au sens d'énonciation, etc. La complexion (*Komplexion*) est ici totalement incontestable. Quand, par exemple, je me réjouis de ce que je perçois, le caractère d'acte de cette joie est fondé dans la perception ; celle-ci a son caractère d'acte propre, et produit en même temps, par sa matière, la matière de la joie. Le caractère de la joie peut disparaître complètement, mais la perception demeure, en soi, inchangée. Elle est donc sans aucun doute une composante du vécu concret total de la joie (V^{ème} *Recherche*, p. 441/pp. 248-249).

¹¹⁶ Nous résumons cette différence par des schémas dans le Complément « [Husserl et Brentano sur la simple représentation](#) ».

Le point que met en valeur Husserl est ici précisément le fait qu'un acte cognitif *concret* – qu'il s'agisse d'une « simple représentation » ou d'une perception¹¹⁷ importe peu – se trouve à la base de l'acte affectif. Cette concrétude n'est pas le fruit d'un postulat ou d'une hypothèse : elle s'éprouve phénoménologiquement en ceci que l'acte cognitif en question demeure exactement le même en présence ou en l'absence de la couche affective supérieure. Je peux, par exemple, éprouver une intense joie à l'audition d'une musique nouvelle, laquelle s'évanouit cependant progressivement après quelques écoutes. Dans un tel cas, une *synthèse d'identification* s'opère entre les objets des différents actes, en vertu de laquelle je m'assure que c'est bien *la même chanson*, exactement la même, qui naguère suscitait ma joie et qui désormais me laisse froid. Mais il y a plus : je remarque également *l'identité complète des perceptions* en question – c'est bien la même audition, exactement la même, qui, naguère, servait de fondement à un sentiment de plaisir, et qui, désormais, est « simple perception », non chargée affectivement. Dans cette perspective, le domaine du *Gefühl* fournit un exemple tangible de soubassement par des actes *concrets*.

Il en va tout autrement, désormais, dans le cas du rapport d'une perception à la simple représentation qui, selon la *Vorstellungsrundlage* de Brentano, en est à la base :

La perception peut-elle, en conséquence, être considérée comme une complexion d'actes et peut-on réellement en *dissocier* une simple représentation comme étant un acte indépendant ? (V^{ème} Recherche, p. 442/pp. 249-250)

Pour répondre positivement à la question, l'on pourrait être tenté de reprendre, de manière analogue, l'exemple précédent de la joie, en l'amendant adéquatement. Cette idée conduirait à construire une situation dans laquelle une perception en viendrait à être « dépouillée » du caractère de *belief* qui lui confère sa positionnalité. Une telle construction est triviale : il suffit de penser au cas d'une *illusion*. Comme l'écrit Husserl :

L'illusion, tant qu'elle n'avait pas été reconnue comme illusion, était une perception pure et simple. Mais ensuite a disparu le caractère de la perception, la qualité d'acte du *belief* et il n'est resté que la simple représentation perceptive. On devrait admettre par extension la même complexion pour toutes les perceptions : dans tous les cas, la représentation perceptive qui sert de base – et dont la qualité constituerait la matière de la perception – serait complétée par le caractère du *belief* (V^{ème} Recherche, p. 442/p. 250).

Qu'est-ce qui pêche dans ce parallélisme ? Pourquoi ne pouvons-nous pas considérer l'illusion comme faisant partie de la perception, comme en constituant le fondement « neutre » lui conférant en même temps sa relation à un objet ? Une telle formulation nous permet de retrouver ici l'idée inaugurale de ce paragraphe, sous une forme encore plus patente : si l'illusion (la *bloße Vorstellung*) ne peut pas servir de soubassement à la perception, c'est précisément parce qu'elle est *incompatible*, en termes de modalité intentionnelle, avec cette dernière. Pour le montrer de manière indiscutable, Husserl fait appel, de manière célèbre, à l'exemple de la *statue de cire* : nous voyons, dans le premier moment de l'expérience, « une dame inconnue qui nous fait signe aimablement » (V^{ème} Recherche, p. 442/p. 250). Nous nous rapprochons, et nous réalisons que nous avons été bernés : il ne s'agit pas d'une dame, mais d'un mannequin. Il faut ici bien noter que je ne vois pas, à cet instant, un « simple mannequin », mais bien, précise Husserl, « un mannequin qui *représente* une dame » (V^{ème} Recherche, p. 443/p. 250). Cela est tout à fait déterminant : un mannequin en tant que mannequin renvoie naturellement à une *matière* différente de celle d'une *dame* ; or, tout l'intérêt de l'exemple consiste précisément en ce que le

¹¹⁷ Rappelons que la perception est, pour Brentano, en tant qu'acte « positionnel », un jugement (Brentano, 1971, p. 50, 2008, p. 229).

« contenu » qui est tantôt accompagné de *belief*, tantôt non, est le *même*¹¹⁸. Il faut donc bien comprendre l'appréhension du mannequin comme étant un acte de « simple représentation » de la dame effective :

C'est la même dame qui apparaît dans les deux cas, et, la seconde fois comme la première, avec des déterminations phénoménales¹¹⁹ identiquement les mêmes. Mais, d'une part, elle nous est donnée comme réalité ; de l'autre, au contraire, comme fiction, apparaissant « en personne » et cependant comme inexistante. La différence réside de part et d'autre dans les qualités (V^{ème} Recherche, p. 444/pp. 251-252).

Dans ce contexte, qu'observe-t-on phénoménologiquement ? Si les deux intentions sont, en partie, congruentes – précisément quant à leur « contenu » –, elles n'en sont pas moins, également, en *conflit* : la « simple représentation » est en vérité « conscience perceptive « supprimée » dans le conflit des représentations » (V^{ème} Recherche, p. 443/p. 251). Dans ces conditions, la thèse brentanienne s'effondre : si la conscience d'illusion était présente dans l'acte perceptif à titre de soubassement, toute perception devrait, dans son essence, être un « conflit » – ce qu'elle n'est évidemment pas. Il n'y a donc nulle « dissociation » (V^{ème} Recherche, p. 443/p. 251), comme dit Husserl, qui s'opère, dans l'exemple de la dame de cire, entre la première et la seconde conscience, comme si celle-ci était obtenue à partir de celle-là par simple « dépouillement » du caractère du *belief* – comme, naguère, l'on obtenait une « simple perception » par « dépouillement » du caractère affectif de la joie¹²⁰. Husserl conclut :

Il y a là une différence d'une telle espèce que l'idée demeure exclue que cette représentation puisse être contenue dans la perception. La même matière est, tantôt matière d'une perception, tantôt matière d'une simple fiction perceptive. Deux choses qui ne peuvent évidemment pas être réunies en même temps. Une perception ne peut jamais être simultanément fiction du perçu, pas plus qu'une fiction ne peut être perception de l'objet imaginé (V^{ème} Recherche, p. 444/p. 252)¹²¹.

§17. Les premières révisions de la *Vorstellungsgrundlage* brentanienne et l'émergence de l'idée d'acte objectivant

a) Comment légaliser la conscience après la réfutation de la *Vorstellungsgrundlage* brentanienne ?

La réfutation de la *Vorstellungsgrundlage* brentanienne n'est cependant pas sans poser difficulté. Au-delà de son contenu particulier, cette loi exemplifiait la *tâche même* de la psychognosie chez Brentano, puis, chez Husserl, de la phénoménologie en tant qu'étude *structurale* de la conscience. Sa généralité semblait lui conférer le statut de « légalité paradigmatique », démontrant « par le fait », si l'on veut, qu'il était possible de dégager des lois psychologiques « non génétiques » et non empiriques. Ne risquait-on pas, en la rejetant, de remettre en question l'idée même d'une *science a priori du vécu* ? Pour contrer ce doute naissant, il convient, immédiatement, de rétablir une légalité *analogue*, par sa portée, à la *Vorstellungsgrundlage* brentanienne. Cette tâche n'est, à vrai dire, pas bien compliquée. Il suffit en effet de remplacer « simple représentation » par « matière ». Dans ce contexte, la *Vorstellungsgrundlage* brentanienne s'amende directement :

¹¹⁸ Le même exemple peut en effet être employé dans un sens assez différent, comme c'est le cas dans le cours sur la *Synthèse passive*. On peut en effet considérer qu'il s'agit d'un cas où « un seul et même fonds de data hylétiques est le soubassement commun de deux appréhensions superposées », tantôt celle de « corps humain », tantôt celle de « poupée de cire » (*Hua* XI, p. 34, *Syn. passive*, p. 120). Interprétés de cette manière, les deux actes ont un « contenu descriptif » identique, mais une matière différente.

¹¹⁹ Il faut entendre, par ce terme, le « contenu réel » de l'acte, à savoir les sensations.

¹²⁰ Dans le Complément « *Réfutation de la critique de Ricœur* », nous montrons comment Paul Ricœur se réapproprie la critique husserlienne de Brentano pour attaquer à son tour l'idée d'un « primat » des actes théoriques sur les actes affectifs ; et comment l'on peut, dans un cadre husserlien, répondre à une telle attaque.

¹²¹ Cette critique se retrouve à de nombreuses reprises dans le corpus husserlien. Cf. le Complément « *La critique de la *Vorstellungsgrundlage* de Brentano après les *Recherches logiques* ».*

La proposition *tout vécu intentionnel a une représentation pour base*, serait, pour autant qu'on interprète la représentation comme une matière complétée, une évidence authentique (V^{ème} Recherche, p. 458/p. 268).

Une telle loi, cependant, saurait difficilement satisfaire le psychographe, et, *a fortiori*, le phénoménologue. En effet, la *Vorstellungsbasis* brentanienne permettait d'établir une hiérarchie ontologique *entre les classes d'actes elles-mêmes*, et élevait la *Vorstellung* au rang de classe de base vis-à-vis de l'ensemble des phénomènes psychiques. Tel n'est pas le cas avec la loi précédente (que l'on pourra qualifier de « *Vorstellungsbasis* matérielle ») : puisque la matière ne désigne pas une classe d'actes, mais un moment inhérent à tous les vécus intentionnels, elle ne permet nullement de faire le départ entre des actes « primitifs » et des actes « subordonnés » ou « secondaires ». De ce point de vue, la « *Vorstellungsbasis* matérielle » ne permet pas de rendre compte de l'idée d'une hiérarchie entre les actes intellectuels, fondamentaux, et les actes affectifs nécessairement « fondés » sur eux.

C'est pourquoi Husserl, se désintéressant immédiatement de cette version « abstraite » de la *Vorstellungsbasis*, se met en quête « d'interpréter la « représentation » comme un acte » (V^{ème} Recherche, p. 458/p. 268). Une réélaboration conceptuelle est donc ici requise : comment est-il possible d'édifier un nouveau concept de *Vorstellung* qui, à la fois, désigne un type concret de vécus *et en même temps* fonde l'ensemble de la sphère des actes ?

b) Première tentative : la « *Vorstellungsbasis* mono-thétique »

C'est le concept d'*acte objectivant* qui va jouer ce rôle décisif. Celui-ci se met en place, progressivement, au cours des quatrième et cinquième chapitres de la V^{ème} Recherche. Pour ce faire, Husserl part d'une première tentative d'amendement du concept de représentation, qu'il lui faudra ensuite retravailler. Son idée initiale est la suivante : manifestement, nous ne pouvons plus exiger de la *Vorstellung* qu'elle soit « simple » au sens où elle devrait être dépourvue de *belief*. Mais une autre notion de simplicité, plus prometteuse, semble ici mobilisable. La structure grammaticale des propositions permet d'introduire cette idée. Un jugement « S est p » est manifestement une proposition *complexe*, contenant plusieurs parties ; l'acte qui lui correspond est ainsi une conscience « synthétique », contenant plusieurs thèses ou, comme Husserl dit aussi, plusieurs « rayons » (*Strahlen*). À l'inverse, un simple nom, par exemple, « l'empereur », est une conscience « à un seul rayon ». L'acte correspondant à une telle signification n'est donc plus complexe, mais « simple ». On peut généraliser cette approche pour définir un nouveau concept de représentation :

Nous pouvons, dès lors, comprendre sous la dénomination de représentation *tout acte dans lequel quelque chose s'objective pour nous dans un certain sens étroit*, par exemple en vertu des perceptions et des intuitions parallèles qui appréhendent d'un seul coup et tiennent l'objet sous un seul rayon intentionnel, ou aussi en vertu des actes non diversifiés posant le sujet dans des énoncés catégoriques, des actes de simple supposition, figurant comme prémisses dans des actes d'énonciation hypothétique, etc. (V^{ème} Recherche, p. 459/p. 269)

Ce nouveau concept semble particulièrement pertinent en tant qu'il paraît précisément donner lieu à une reformulation de la *Vorstellungsbasis* : tout jugement, et plus généralement tout acte synthétique – à plusieurs « thèses »¹²² – s'ancre en effet dans des actes mono-thétiques, de la même manière, d'un point de vue grammatical, qu'une proposition de type « S est p » s'ancre nécessairement dans des *noms simples*. Husserl en conclut ainsi (nous désignerons cette version sous le nom de « *Vorstellungsbasis* mono-thétique ») :

¹²² Le concept de « thèse » utilisé dans les *Recherches logiques* n'est pas le même que celui qui sera à l'œuvre dans les *Ideen*. La thèse est ici synonyme d'« intention unitaire ». Un acte mono-thétique possède une unique intention ; un acte plurithétique, au contraire, est caractérisé par une intention multiple. L'idée de « positionnalité » ne rentre pas en compte.

Tout acte est lui-même une représentation, ou bien il est fondé dans une ou plusieurs représentations. Nous trouvons, dans la première partie de cette proposition, des exemples dans les actes non-diversifiés (à un seul rayon) de la perception, du souvenir, de l'attente, de l'imagination, etc. Ce serait alors les « simples » représentations. Des exemples de la deuxième partie de la proposition nous sont fournis par les jugements (prédications), ainsi que par les simples représentations (au sens précédent du mot)¹²³, qui leur correspondent comme leur réplique (V^{ème} Recherche, p. 461/pp. 271-272).

c) *Écueil : la représentation ainsi entendue n'est pas un genre essentiel de vécus*

Pourquoi Husserl ne se contente-t-il pas de cette loi, qui possède pourtant, à ses yeux, le caractère d'une « évidence » (V^{ème} Recherche, p. 461/p. 271) ? Pour le comprendre, il faut en revenir à l'idée, que nous avons étudiée en détail précédemment (§12), selon laquelle toute légalité eidétique doit uniquement faire appel à des espèces et des genres eidétiques, lesquels, à leur tour, doivent s'enraciner uniquement dans la *qualité* des actes en question¹²⁴. Il apparaît en effet que le concept de représentation qui sert ici de fondement à la proposition en jeu *ne se conforme pas à cette exigence* :

Que *représentation pris dans ce sens* désigne un *genre essentiel* de vécus intentionnels, et ce de telle manière que l'unité générique soit nécessairement déterminée par la seule *qualité d'acte*, et que les actes exclus de la sphère de la représentation appartiennent entièrement à des genres *qualitativement* différents, cela n'est pas expressément inclus dans cette constatation (V^{ème} Recherche, p. 462/pp. 272-273).

Cette précision est tout à fait significative vis-à-vis du projet que mène Husserl dans les *Recherches logiques*. La « *Vorstellungsgrundlage* mono-thétique » est une loi *vraie*, et, qui, plus est, *attestable dans l'évidence* ; mais, comme elle ne constitue pas une loi d'essence, elle ne saurait constituer une *loi phénoménologique eidétique*.

d) *La modification matérielle : la nominalisation*

Mais pourquoi, demandera-t-on, la représentation au sens d'acte mono-rayon ne définit-elle pas un type propre de qualité ? L'idée déterminante est la suivante. Pour Husserl, tout jugement « S est p » peut être transformé, par une opération dite de « nominalisation », en un acte mono-thétique – une « représentation » au sens précédent. Or, cette opération de nominalisation n'affecte pas la *qualité* des actes en question. De ce point de vue, la « classe » des représentations n'est pas une classe « fermée sur soi » d'un point de vue qualitatif, et ne saurait donc, à ce titre, valoir comme espèce pure.

Approfondissons quelque peu ces différents enjeux. Que signifie, en premier lieu, nominaliser ? Husserl part du paradigme suivant : chaque jugement « S est p », par exemple, « le temps est pluvieux », peut être modifié, d'après une « loi idéale » (V^{ème} Recherche, p. 470/p. 282), sous la forme « que S soit p » ou « l'être-p de S ». Or, précise Husserl, ces dernières significations ne sont plus des « jugements » au sens d'actes polythétiques, mais bien des actes simples, à un seul rayon, qui peuvent, d'un point de vue grammatical, jouer le rôle de *nom*. La proposition suivante illustre ce fait : « que le temps soit pluvieux réjouit les paysans ». Au cours de cette opération de nominalisation, bien entendu, l'acte s'est substantiellement modifié :

Ce qui est donné dans le nom comme condensation du jugement n'est pas un jugement, mais une modification qui s'en distingue très nettement (V^{ème} Recherche, p. 468/p. 279).

De ce fait :

¹²³ C'est-à-dire brentanien.

¹²⁴ La citation que nous avons alors employée, dans laquelle ce principe est explicitement affirmé, provient précisément du chapitre V et est mobilisé dans le contexte du rapport entre actes mono- et plurithétiques.

Il y a entre les noms et les énoncés des différences qui concernent l'essence de signification, ou qui reposent sur des « représentations » et des « jugements » en tant qu'actes différents dans leur essence (V^{ème} Recherche, p. 470/p. 281).

La distinction phénoménologique essentielle entre l'acte initial et l'acte nominalisé ne fait donc plus guère de doute. Où, cependant, faut-il la situer : relève-t-elle de la qualité ou de la matière ? Il faut ici prendre garde au vocabulaire employé par Husserl. Celui-ci note en effet que la différence en jeu concerne « le « mode de conscience », la manière dont l'objet devient intentionnel » (V^{ème} Recherche, p. 474/p. 286). Une telle terminologie inclinerait à penser que c'est du côté de la qualité que la différence en question doit être recherchée. *Il n'en est cependant rien*. Il ne faut en effet pas oublier – on l'a signalé plus haut (§12) – que certains « modes » de conscience relèvent de la *matière* : la représentation de « b+a », par exemple, et celle de « a+b », renvoient bien à un même objet, quoique « d'une manière différente » – mais la « manière » ici en jeu ne se réfère pas à la qualité, mais uniquement au « chemin », à l'« angle » qui est utilisé pour « se rapporter » à l'objectivité en question. Il en va de même dans le cas présent, comme Husserl le souligne explicitement :

L'expression de « modes de conscience différents », selon lesquels nous pourrions prendre conscience du même état de choses, ne saurait nous abuser. Elle indique des actes d'espèces différentes, mais non pour autant des qualités d'acte d'espèces différentes (V^{ème} Recherche, p. 478/p. 290).

Tout au contraire, la modification de nominalisation

ne peut avoir d'autre contenu que celui *d'une modification de la matière, la qualité, ou du moins (selon l'espèce de la modification nominale) le genre qualitatif restant identique* (V^{ème} Recherche, p. 478/p. 291).

En d'autres termes, la nominalisation modifie précisément le « chemin » à partir duquel le même état de choses est appréhendé : dans le cas du jugement original, ce « chemin » est « articulé », la conscience a conscience de son objectivité globale en tant que « synthèse » de chacune de ses composants (sujet, prédicat) ; à l'inverse, dans le jugement nominalisé, l'objet conscient est « d'un bloc », il continue certes à « rétro-renvoyer » (*rückbeziehen*) à l'acte synthétique original (V^{ème} Recherche, p. 483/p. 296), mais ce renvoi ne conduit pas à « effectuer » explicitement chacune des articulations. Ces considérations amènent ainsi à concevoir la modification en jeu comme une modification *matérielle* et non *qualitative*.

§18. La *Vorstellungsgrundlage* « objectivante »

a) *L'établissement du concept d'acte objectivant*

Nous comprenons désormais pourquoi la représentation au sens de « mono-thèse » ne peut pas constituer une « classe fondamentale » de vécus : un jugement et sa nominalisation (mono-thétique) partagent la même qualité ; dès lors, il est nécessaire de considérer ces deux actes comme appartenant à la même classe d'actes. Pour le dire autrement : toute classe contenant les « mono-thèses » doit également contenir les jugements polythétiques.

Cette dernière observation fournit en même temps, de manière quasi-immédiate, une nouvelle solution en vue de la refondation du concept de représentation. Il suffit en effet de considérer ce que l'on pourrait nommer la « clôture » des « mono-thèses » par modification matérielle. Cette « clôture » contiendrait ainsi, outre les actes nominaux, l'ensemble des jugements « synthétiques ». C'est ainsi que l'on obtient ce que Husserl nomme la classe des « actes objectivants » (*objektivierende Akte*).

Nous avons vu que cette classe était stable par opération de « nominalisation » mais également par l'opération inverse de « déploiement » matériel. Qu'en est-il, cependant, de la qualité ? Quelles sont les différents modes qualitatifs que l'on retrouve au sein de cette classe ? Contrairement à Brentano, qui postulait que les actes « de base » ne pouvaient présenter qu'une seule qualité, à savoir la « neutralité

doxique » ou « non-positionnalité », Husserl soutient que les actes objectivants peuvent être tout aussi bien *positionnels* que *non-positionnels* :

Les premiers sont, dans une certaine mesure, des visées d'existence [...]. Les autres actes laissent en suspens l'existence de leur objet ; l'objet considéré objectivement peut exister mais, en eux-mêmes, il n'est pas visé selon le mode existentiel, ou bien il n'a pas valeur d'objet réel, il est bien plutôt « simplement représenté » (V^{ème} Recherche, p. 478/p. 291).

On pourrait croire, à première vue, que seuls les actes synthétiques peuvent poser leur objet comme existant. Husserl refuse cependant cette restriction¹²⁵ ; au contraire, la distinction entre positionnel et non-positionnel *croise* celle entre « représentations nominales » et « jugements ». Un nom peut en effet, aux yeux de Husserl, en lui-même renfermer une intention affirmant l'existence de son objet :

Dans nombre de cas, mais manifestement pas dans tous, les noms ou les représentations nominales sont d'une espèce telle qu'ils visent et nomment l'objet comme *existant réellement*, sans pour cela être plus que de simples noms, en d'autres termes sans qu'on puisse les considérer comme des énoncés complets (V^{ème} Recherche, p. 463/p. 274).

Husserl prend l'exemple suivant : « le facteur qui passe rapidement ». Celui qui utilise cette expression, affirme-t-il, « *sait* » que le facteur passe effectivement en hâte (V^{ème} Recherche, p. 464/p. 274). Bien entendu, d'autres noms – par exemple ceux des héros mythologiques – sont dépourvus de positionnalité. Cette précision, apparemment anecdotique, est en fait tout à fait cruciale : c'est précisément parce que les noms sont eux aussi positionnels qu'ils peuvent conserver la *qualité* du jugement polythétique correspondant, et se limiter, de ce fait, à une modification « matérielle ».

À partir de là, la nature du genre des « actes objectivants » est suffisamment élucidée : ceux-ci sont caractérisés par une *double distinction*, celle entre positionnalité et non-positionnalité (qui relève de la qualité) d'une part, celle entre rayon unique et rayon multiple (qui relève de la matière) d'autre part (V^{ème} Recherche, p. 481/p. 294). Cette manière de présenter cette nouvelle classe manifeste ainsi, de manière immédiate, qu'il ne s'agit nullement d'une espèce spécialissime, définie par une qualité particulière qui ne laisserait plus différencier en sous-espèces ; au contraire, les actes objectivants forment une espèce d'actes qui, du point de vue de la hiérarchie eidétique de la région « Conscience », doit être considérée comme *intermédiaire* entre le genre « acte » et les sous-espèces ultimes telles que « simple représentation » (au sens Brentanien).

En outre, la question de l'« essentialité » de ce nouveau genre de vécus, qui avait conduit, on l'a vu, à rejeter le concept de « représentation » comme « mono-thèse », peut être également résolue. Husserl souligne ainsi que l'existence d'une loi idéale de « convertibilité » entre les « simples représentations » et les actes objectivants positionnels est déterminante vis-à-vis de l'unité de ce groupe de vécus :

Pour le groupement des actes objectivants en une seule classe, nous avons attribué une importance décisive au fait que toute cette classe était caractérisée par une opposition qualitative, que, par conséquent, à chaque jugement propositionnel, à chaque jugement complet, ainsi qu'à chaque *belief* nominal, appartenait à titre de réplique une « simple représentation » (V^{ème} Recherche, p. 485/p. 298).

Une telle formulation a quelque chose de paradoxal : c'est, à première vue, *l'unité qualitative*, et non *l'opposition qualitative*, qui détermine l'existence d'une classe de vécus, en conformité avec le principe classificatoire général de la phénoménologie husserlienne. Il faut cependant remarquer que *l'une n'empêche pas l'autre* : les qualités en opposition sont celles des *sous-espèces* (positionnelles/non positionnelles) dont le genre se compose, tandis que l'unité qualitative est celle de ce genre lui-même. Or, ce que révèle précisément l'existence de la convertibilité entre positionnalité et non-positionnalité au sein des actes objectivants, c'est la *solidarité d'essence* qui unit les différentes sous-espèces qualitatives, et qui justifie ainsi de les rassembler dans une classe eidétique unitaire. Il faut en effet noter

¹²⁵ Comme d'ailleurs Brentano : le jugement (c'est-à-dire la sphère de la positionnalité), souvenons-nous, ne requiert nulle liaison.

qu'une telle convertibilité n'existe *nulle part ailleurs* dans la région Conscience. C'est ce que Husserl souligne à travers sa distinction entre « modification qualitative » et « objectivation représentative » (V^{ème} Recherche, p. 486/p. 300). Tout acte (et même tout vécu) peut être « simplement représenté », au sens où il peut devenir l'*objet* d'un nouvel acte, que l'on peut ensuite neutraliser. En revanche, la « modification qualitative » n'a de sens que pour un acte objectivant : un jugement positionnel est ainsi transformé en « simple représentation » de même teneur de sens. Avec cette distinction, il appert immédiatement qu'un acte non objectivant, par exemple une joie, ne saurait être ainsi « converti » en simple représentation : pour obtenir, en effet, une *bloÙe Vorstellung* à partir de la « joie prise à une bonne nouvelle », je dois d'abord la « dépouiller » de son vêtement affectif, puis transformer son substrat objectivant (« il y a une bonne nouvelle ») en acte non positionnel (la simple représentation de la bonne nouvelle). Il y a donc ici une *double opération*, qui présuppose précisément la *convertibilité de base* inhérente au genre objectivant. De ce point de vue, « l'opposition qualitative »¹²⁶ à l'œuvre dans le genre des actes objectivants est *unique*, et les spécifie au sein de la classe des actes :

Nous croyons donc pouvoir admettre une communauté de genre entre les qualités mutuellement coordonnées par une modification conforme¹²⁷, et nous tenons aussi pour exact que l'une ou l'autre de ces qualités échoit à tous les actes dont se constitue essentiellement l'unité de tout jugement non modifié ou modifié qualitativement (V^{ème} Recherche, pp. 488-489/p. 302).

b) Énoncé de la *Vorstellungsgrundlage* objectivante

Dans ces circonstances, il ne reste plus à Husserl qu'à proposer une reformulation de la *Vorstellungsgrundlage* dans le langage des actes objectivants. Nous obtenons ainsi une quatrième et dernière version¹²⁸ du principe Brentanien, la « *Vorstellungsgrundlage* objectivante » :

Tout vécu intentionnel ou bien est un acte objectivant ou bien a un tel acte pour « base », c'est-à-dire renferme nécessairement, dans ce dernier cas, comme partie composante, un acte objectivant dont la matière totale est en même temps, et cela d'une manière individuellement identique, SA matière totale (V^{ème} Recherche, pp. 493-494/p. 308)¹²⁹.

Husserl ne propose pas de justification nouvelle à ce principe¹³⁰, mais se contente d'en tirer toutes les conséquences. Cela n'est guère étonnant : les idées fondamentales qui le sous-tendent ont déjà été déployées tout au long de cette V^{ème} Recherche. En ce qui concerne, par exemple, les actes affectifs, Husserl a déjà reconnu (au moment de la critique de la version Brentanienne de la *Vorstellungsgrundlage*, cf. §16) que ceux-ci devaient être regardés comme une « couche » supplémentaire s'ancrant, par exemple, sur une perception ou un jugement – donc un acte objectivant¹³¹.

¹²⁶ Dans les *Ideen I* (auxquelles renvoie explicitement le texte des *Recherches*), Husserl reprendra cette idée à travers le vocabulaire de l'essence et de la « contre-essence » inhérente à tous les actes (*Ideen I*, p. 233, *Idées I*, p. 337). On pourrait rapprocher cette formulation de la théorie aristotélicienne du genre, déterminé par une *contrariété* fondamentale.

¹²⁷ C'est-à-dire une modification n'affectant pas la matière de l'acte (V^{ème} Recherche, p. 484/p. 298).

¹²⁸ Après la *Vorstellungsgrundlage* Brentanienne proprement dite, la *Vorstellungsgrundlage* matérielle, et la *Vorstellungsgrundlage* mono-thétique.

¹²⁹ Pour une étude détaillée du concept d'acte non-objectivant, cf. le [Complément correspondant](#).

¹³⁰ Dans un exposé très stimulant prononcé à Leuven le 29 juin 2022, dans le cadre du Workshop organisé par les Archives-Husserl sur les *Studien*, Andrea Staiti a cherché à pallier cette omission. Sa suggestion est la suivante : un sentiment ne peut pas se lier directement à un contenu car ce dernier nécessite, au préalable, une qualification *doxique* que le *Gefühl* ne peut pas lui conférer lui-même. Il doit donc être sous-tendu par un acte objectivant, qui est seul en mesure de « qualifier » (« doxiciser ») une « matière ».

¹³¹ Il faut également souligner ici que le type de « *Fundierung* » à l'œuvre dans la « *Vorstellungsgrundlage* objectivante » est tout autre que celle qui s'applique à la fondation des actes *catégoriaux* sur les actes simples (*Vorstellungsgrundlage* mono-thétique). Sur cette différence essentielle, cf. le Complément « [Sentiment et catégorialité](#) » (Section 1).

c) *Premier approfondissement : la qualité objectivante comme partie de la qualité totale*

Cette « *Vorstellungsgrundlage* objectivante » donne lieu à plusieurs perspectives intéressantes¹³². La citation précédente, la plus classique, se place du point de vue du vécu intentionnel, pris comme un tout, et lui impose une certaine « composante », précisément en la personne de l'acte objectivant. Mais on peut aller un cran plus loin : Husserl affirme ainsi que la matière de l'acte objectivant doit être, en même temps, la *matière totale* de l'acte complexe. En ce sens, il ne faut pas penser la *Vorstellungsgrundlage* husserlienne comme impliquant simplement qu'un acte objectivant « soit présent » dans le vécu complet. Bien plutôt, l'acte objectivant en jeu doit être *entièrement responsable de la matière* de l'acte : celle-ci n'est aucunement « due », si l'on veut, à la couche non-objectivante, par exemple affective, mais est tout entière déjà posée et constituée par le soubassement objectivant. En ceci, la « *Vorstellungsgrundlage* objectivante » rejoint la « *Vorstellungsgrundlage* matérielle » : parce que tout acte recèle en lui un moment de « matière », et parce que cette matière ne peut être « produite » que par un acte objectivant, il en découle nécessairement que tout acte est sous-tendu par un acte objectivant.

Cette manière d'aborder le rôle de l'acte objectivant sous-jacent révèle, en creux, que ce qu'« ajoute » la couche non-objectivante est à chercher purement du côté de la *qualité* de l'acte total. L'acte complet n'est ainsi rien d'autre qu'un acte objectivant sur lequel se « greffe » une qualité non-objectivante, laquelle, donc, ne modifie en rien son « contenu ». C'est pourquoi Husserl insiste sur le fait qu'une qualité non-objectivante n'atteint sa matière, pour ainsi dire, que par le « truchement » d'un acte objectivant :

Si aucun acte ou, bien plutôt, aucune qualité d'acte qui n'est pas elle-même des qualités objectivantes, ne peut s'approprier sa matière si ce n'est au moyen d'un acte objectivant se combinant avec elle dans l'unité d'un acte, alors les actes objectivants ont précisément la fonction spécifique de fournir avant tout, à tous les actes, la représentation de l'objectivité à laquelle ils se rapportent dans les modes nouveaux qui sont les leurs (*V^{ème} Recherche*, p. 494/pp. 308-309).

d) *Second approfondissement : rapport médiat ou immédiat de la qualité à la matière*

Un second approfondissement est cependant encore nécessaire. L'idée selon laquelle une qualité non objectivante ne peut s'approprier sa matière que « via » une qualité objectivante est, en vérité, *infiniment plus forte* que la simple thèse d'une « fondation » de l'acte non-objectivant dans un acte objectivant. Elle implique en effet que, dans la structure méréologique de l'acte non-objectivant, la qualité objectivante se lie de manière *immédiate* avec la matière, tandis que la qualité non-objectivante ne vient, si l'on veut, qu'en surplus – ce qui explique son caractère par essence « dispensable »¹³³. Comme l'écrit Husserl :

Des qualités d'un autre genre sont, en conséquence, toujours fondées dans des qualités objectivantes. Elles ne peuvent jamais être reliées immédiatement et pour elles seules à une matière (*V^{ème} Recherche*, pp. 495-496/p. 310).

L'on retrouve ici, à nouveau, le vocabulaire spécialisé de la *III^{ème} Recherche*, en l'occurrence celui des parties *médiates* et *immédiates* d'un tout¹³⁴. Ce que Husserl affirme ainsi, c'est le fait que la matière, en tant que partie de l'acte complet non objectivant, en est, par essence, une partie médiate (« absolument

¹³² Je renvoie ici à (Delamare, 2021b) dans lequel ces différentes formulations sont précisées à l'aide de schémas.

¹³³ Husserl le redit explicitement au §42 : « Dans tout acte complexe qui, comme toujours, contient *des qualités d'acte d'espèce non objectivante*, qu'elles soient fondées sur la matière dans sa totalité ou sur ses parties, ces qualités d'actes peuvent toutes être pour ainsi dire *retranchées* ; il reste alors un acte objectivant complet, qui renferme encore la matière tout entière de l'acte primitif » (*V^{ème} Recherche*, p. 497/p. 312).

¹³⁴ Cf. le Complément « *La perspective méréologique de la V^{ème} Recherche logique* » (Section 2, §4).

médiate », dans le langage de la III^{ème} Recherche), et médiée *précisément* par un acte objectivant (dont elle est, cette fois, une partie « absolument immédiate »). Comme il le répète quelques pages plus loin, en termes de qualité :

Une qualité d'acte est, en premier lieu, fondée dans une autre qualité d'acte et ne l'est que médiatement dans une matière (V^{ème} Recherche, p. 498/p. 313)¹³⁵.

Ces derniers développements nous permettent à nouveau d'insister sur l'importance décisive de la III^{ème} Recherche pour l'ensemble du projet phénoménologique husserlien. Le concept de *Fundierung* est loin d'être un cas isolé : en vérité, *la quasi-totalité de la riche conceptualité de la III^{ème} Recherche est à l'œuvre dans la V^{ème} Recherche*¹³⁶.

Section 4. Sentiment et modalités doxiques

§19. Position du problème

a) Le statut doxique des « représentations » fondatrices

Comme nous le montrons en détail dans le Complément « [Approfondissements et critiques de la Vorstellungsgrundlage husserlienne](#) », le principe de la représentation de base, loin de se restreindre à la première doctrine affective husserlienne, celle des *Recherches logiques*, est au contraire *maintenu* tout au long de son œuvre, y compris après l'instauration du « tournant axiologique » officialisé dans les *Ideen* I¹³⁷. Cette pérennité n'est cependant pas une simple *redite*. Tout au contraire, au fil des années, Husserl n'a cessé de chercher à *approfondir* la relation entre la représentation sous-jacente et le sentiment qui s'édifie sur lui.

L'une des directions fondamentales¹³⁸ dans cette optique se rattache à la problématique *doxique*. L'idée de Husserl est, dans son principe, fort simple : certaines émotions exigent, en guise de soubassement théorique, des *qualités doxiques spécifiques*. C'est le cas, par exemple, de la joie : je ne peux me réjouir – en vertu d'une nécessité d'essence – que d'un objet *existant*. Il convient donc, dans cette perspective, d'étudier plus généralement les rapports entre croyance et affectivité, et de s'interroger sur les différentes *qualités doxiques* qui sont en mesure de sous-tendre les différentes *qualités affectives*, afin, comme dit Husserl, « d'amener à une clarté parfaite la façon dont [...] elles s'ordonnent en séries et classifications typiques » (*Ideen* I, pp. 240-241, *Idées* I, p. 347).

Une manière d'introduire à ce nouveau problème est de rappeler la distinction, formulée par Ingrid Vendrell Ferran, entre « strict cognitivism » et « broad cognitivism ». Il semble en effet, à première vue, que les émotions en général puissent être fondées à la fois sur des « jugements » (impliquant une croyance) et sur de simples représentations imaginaires :

¹³⁵ Un manuscrit de 1909, publié dans les *Studien* II, rappellera ce point « Der bloß perzeptionale Inhalt ist nicht so Bestimmung des emotionalen Charakters wie des intellektiven Charakters. Er gehört zum emotionalen Charakter von vornherein nur dadurch, dass er *unmittelbares* [je souligne] Bestimmungsmoment eines intellektiven Aktes ist » (*Studien* II, p. 336).

¹³⁶ Ce point révèle, en creux, l'unité du premier grand ouvrage de Husserl. Il ne s'agit nullement d'exposés simplement juxtaposés. Bien au contraire, comme il l'indique lui-même dans l'auto-recension qu'il rédige en 1901, les six *Recherches* sont des « traités interdépendants » (*miteinander zusammenhängende Abhandlungen*) (*Hua* XIX, p. 779) ; ou encore, comme le dit la préface de la seconde édition, elles forment « une série de *Recherches* reliées systématiquement » (*Prol.*, p. XI/p. XIV).

¹³⁷ Comme l'écrit avec justesse Levinas, « la représentation demeurera toujours le fondement de tous les actes » (Levinas, 2001, p. 99).

¹³⁸ Deux autres directions parallèles sont traitées dans des Compléments. En premier lieu, l'on peut se demander quels sentiment sont nécessairement fondés sur des actes « simples » et quels autres sur des actes « synthétiques » – cf. le Complément « [Sentiment et catégorialité](#) » (Section 2). En second lieu, l'on peut interroger le soubassement *temporel* des émotions – cf. le Complément « [Sentiment et temporalité](#) ».

We can consider a series of cases in which fear is grounded in different cognitive bases: a) perception: The perception of a dog, *i.e.* my seeing or hearing it, may suffice to arouse fear in me; b) fantasy: just as my merely imagining it can do; c) belief: I may feel fear when I positively believe that the cage in a zoo is not strong enough to contain the gorilla inside it; d) supposition: I can also feel fear based on the mere supposition that the gorilla is strong enough to break open its bars (Vendrell Ferran, 2015, pp. 342-343).

Comment Husserl envisage-t-il cette question ? Toutes les émotions requièrent-elles une croyance à leur base ? Si ce n'est pas le cas, quelles sont les émotions pouvant se satisfaire d'une « simple représentation » ? Quelles sont celles exigeant une positionnalité positive ou négative ? Existe-t-il des émotions exigeant une modalité de type « supposition »¹³⁹ ?

b) *L'origine brentanienne de la discussion*

Il est ici nécessaire, comme souvent, d'en revenir à Brentano. C'est en effet ce dernier qui met en place les distinctions fondamentales, ainsi que les exemples paradigmatiques, que l'on retrouvera ensuite sous la plume de son élève. Dans un cadre brentanien, la question en cours d'investigation se transpose aisément. Tout phénomène psychique qui n'est pas une représentation a une représentation pour base. Cela s'applique, bien entendu, aux actes de la troisième classe. Un problème supplémentaire jaillit cependant à leur propos : peuvent-ils être fondés directement sur une simple représentation, ou bien doivent-ils avoir pour base « immédiate » un jugement, et n'être enracinés sur une *Vorstellung* que par le truchement de ce dernier ? En d'autres termes, peut-on éprouver une émotion (au sens large, qui inclut, chez Brentano, les volitions et les désirs) à l'égard d'un contenu « simplement représenté », ou bien ce dernier doit-il nécessairement, pour nous émouvoir, être affirmé ou nié, être posé comme existant ou non existant ?

Brentano aborde cette question dans la *Psychologie*. Au §2 du neuvième chapitre, il cherche à justifier la hiérarchie entre les trois classes d'actes. L'idée est simple : il s'agit de se demander si un être susceptible de faire l'expérience d'une classe d'actes X peut être dépourvu de la classe d'actes Y. Lorsque tel est le cas, la classe Y est postérieure hiérarchiquement à la classe X. En raison de la *Vorstellungsgrundlage*, la classe des représentations arrive, bien entendu, en tête : elle est à la fois antérieure aux jugements et aux mouvements affectifs. Qu'en est-il, cependant, de la relation entre ces deux derniers groupes ? Pourquoi faut-il considérer les phénomènes de l'amour et de la haine comme le *troisième* groupe ? Un premier point paraît clair : un être doté de jugement peut tout à fait être dépourvu de sentiment. Il existe ainsi des « lois spéciales du jugement, où n'interviennent en rien les phénomènes de l'amour » (Brentano, 1971, p. 128, 2008, p. 281). L'inverse est-il également envisageable ? Un être aimant et haïssant est-il nécessairement doté de la faculté de *juger* ?

Il en va tout autrement lorsque l'on considère ces phénomènes dans leur relation avec les jugements. Celui qui aime quelque chose n'a certainement pas besoin de croire que cette chose existe ou puisse exister ; mais aimer, c'est toujours aimer que quelque chose soit ; et quand un amour en produit un autre, quand une chose est aimée en raison d'une autre (*um des anderen willen*), la raison est en toujours que l'on croit à certaines relations entre les deux. Suivant le jugement relatif à l'être ou au non-être, à la vraisemblance ou à l'invraisemblance de ce que l'on aime, l'acte d'amour est joie, tristesse, espoir, crainte, et revêt encore bien d'autres formes. Il semble donc inconcevable qu'un être soit capable d'aimer ou de haïr, sans avoir en même temps la faculté du jugement (Brentano, 1971, p. 128, 2008, p. 281, tr. fr. modifiée).

On le voit : Brentano cherche à montrer la *dépendance* globale de l'amour vis-à-vis du jugement. Pour être capable d'amour, il faut être, en général, capable de jugement – et cela justifie la *troisième place*

¹³⁹ L'on notera que cette question est intimement liée – une fois effectué le « tournant axiologique » – à celle de la nature du support ontique des valeurs. Par exemple, la fondation d'un sentiment sur une « simple représentation » de la *phantasia* implique, du point de vue noématique, que des prédicats axiologiques peuvent également s'attacher à des *objets non effectifs*. Sur ce point, cf. le Complément « *L'ontologie de la valeur* » (Section 1, §6).

accordée aux phénomènes affectifs. Mais il faut bien prendre garde au fait que cette dépendance ne prend pas ici la forme d'une « Urteilsgrundlage », d'un principe de fondation du phénomène d'amour individuel sur un jugement individuel. Ce point, sous-entendu par le début de la citation (« celui qui aime quelque chose n'a certainement pas besoin de croire que cette chose existe ou puisse exister »), est explicité dans les leçons d'éthique de Brentano, publiées sous le titre *Grundlegung und Aufbau der Ethik*¹⁴⁰ :

Il est certain que nous aimons certaines représentations, certaines même à un très haut degré. Déjà l'enfant se réjouit de voir et d'entendre. Nous lisons les œuvres des poètes, nous regardons des tableaux, nous écoutons de la musique, et tout cela parce que nous nous réjouissons des représentations qui nous sont ainsi offertes. Que ce qu'elles ont pour objet existe ou non en réalité ne nous importe pas (Brentano, 1952, p. 188)¹⁴¹.

Le plaisir *esthétique* apparaît donc immédiatement comme le paradigme de l'amour « non-positionnel »¹⁴² : je n'ai nul besoin de croire à ce que les poètes ou les romanciers racontent pour éprouver du plaisir à leurs œuvres. Nous sommes bien ici dans le régime de la « simple représentation », et non du *jugement négatif* : ce qui m'apparaît, je me contente, en quelque sorte, de le laisser se manifester, sans « prendre parti » pour ou contre son existence ; c'est le simple contenu (la simple « matière », dans le langage de Husserl) de ce qui se présente à moi qui suscite mon émotion.

Par opposition à cet amour esthétique, la joie et la tristesse font figure d'illustrations-types des actes affectifs requérant une positionnalité. La *Psychologie* l'indiquait déjà, lorsqu'elle stipulait que, « suivant le jugement relatif à l'être ou au non-être, à la vraisemblance ou à l'invraisemblance de ce que l'on aime, l'acte d'amour est joie, tristesse, espoir, crainte » (Brentano, 1971, p. 128, 2008, p. 281). Dans *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Brentano se fait, à nouveau, plus explicite. Il affirme ainsi qu'il existe des distinctions entre les émotions

en fonction de la situation dans laquelle celui qui aime croit se trouver par rapport à ce qu'il aime. Ce sont les distinctions de la joie, de la tristesse, du désir (*Sehnsucht*), de l'espoir, de la volonté. La situation la plus favorable est la joie. Elle a la propriété d'être l'activité de l'amour animée par la croyance selon laquelle ce que l'on aime est réalisé (Brentano, 1952, p. 184)¹⁴³.

En généralisant, on peut alors poser que la tristesse est sous-tendue par la croyance selon laquelle ce que l'on aime *n'existe pas*, tandis que l'espoir, pour sa part, repose sur la *supposition* selon laquelle ce que l'on aime peut exister, voire existera probablement (et inversement pour la crainte). Ces premiers éléments indiquent déjà que Brentano défend, comme Vendrell Ferran, un « broad cognitivism » : le rapport de dépendance entre les phénomènes affectifs et les jugements, en vertu duquel ceux-là sont considérés comme la troisième classe dans la hiérarchie des actes, n'a pas la même signification que vis-à-vis des *Vorstellungen*, puisqu'il existe justement des sentiments fondés *immédiatement* sur des « simples représentations » et non sur des jugements.

¹⁴⁰ Cf., sur ce point, (Koç, 2020, p. 141).

¹⁴¹ La description brentanienne n'est pas tout à fait correcte. Lorsque j'écoute de la musique, je ne me réjouis pas (d'ordinaire du moins) de *l'entendre* (objet second de l'acte) mais bien de la musique elle-même (objet premier). Son propos général demeure cependant clair.

¹⁴² Remarquons que Kant, dans sa *Critique de la faculté de juger*, propose une différenciation entre trois types de satisfaction – l'agréable, la satisfaction pratique, et la satisfaction esthétique – et souligne que cette dernière est indifférente à l'existence de l'objet représenté : « L'agréable et le bon ont tous deux une relation avec le pouvoir de désirer et entraînent avec eux, dans cette mesure, le premier une satisfaction pathologiquement conditionnée (par des excitations, *stimulas*), l'autre une pure satisfaction pratique, qui est déterminée non seulement par la représentation de l'objet, mais en même temps par celle de la connexion du sujet avec l'existence de celui-ci. Ce n'est pas seulement l'objet, mais c'est aussi son existence qui plaît. À l'opposé, le jugement du goût est simplement *contemplatif*, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un jugement qui, indifférent à l'existence d'un objet, met seulement en liaison la nature de celui-ci au sentiment de plaisir et de peine » (Kant, 2015, pp. 187-188).

¹⁴³ Cf. également (Brentano, 1952, p. 189 ; Koç, 2020, p. 143).

c) *Les distinctions de base dans les Recherches logiques*

Husserl reprend, dans ses textes majeurs, les principales dispositions de la théorie de son professeur. Dans le §41 de la V^{ème} *Recherche logique*, au cours duquel Husserl déploie sa réinterprétation de la *Vorstellungsgrundlage*, on lit ainsi :

Que, par ailleurs, les actes primaires objectivants aient le caractère d'actes positionnels (de croyance, de foi) ou non positionnels (de « simple représentation », neutres), cela est sans importance pour cette fonction. Certains actes secondaires exigent absolument des croyances, comme par exemple la joie ou la tristesse ; pour d'autres, de simples modifications suffisent, comme par exemple pour le souhait ou pour le sentiment esthétique (V^{ème} *Recherche*, p. 494/p. 309)¹⁴⁴.

Ces citations nous convainquent ainsi d'emblée que Husserl, comme Brentano, embrasse un « broad cognitivism », un cognitivisme large. Les actes affectifs ne sont pas déterminés, en tant que vécus, par une doxicité unique¹⁴⁵. Il convient maintenant d'approfondir cette première approche, en étudiant tour à tour ces différentes émotions paradigmatiques.

§20. Les différences doxiques entre la joie et la tristesse, l'espoir et la crainte

a) *La joie et la tristesse comme « extrêmes doxiques », l'espoir et la crainte comme cas intermédiaires*

Commençons par considérer les émotions les plus manifestement positionnelles que sont la joie et la tristesse. Dans les *Studien I*, Husserl note que la joie à propos d'un état de choses n'est pas fondée sur la simple matière de cet état de choses (ce qu'il nomme alors « thème ») mais sur l'état de choses étant¹⁴⁶ :

Je me réjouis de ceci, que S est p (*Ich freue mich darüber, dass S p ist*) : le thème de la certitude entre dans ce dont je me réjouis. Mais je me réjouis de ce que S est p, je me réjouis du fait. *Donc, ce n'est pas simplement le thème du jugement, mais le thème caractérisé (das charakterisierte Thema) qui doit être désigné comme « thème » de la joie (comme son contenu thématique) (Studien I, p. 80).*

C'est précisément cette fondation doxique qui permet de comprendre l'existence d'émotions *contraires* : la joie et la tristesse sont *duales*, au sens où, si je me réjouis de l'existence d'une chose ou d'un état de choses, alors, par essence, je m'attriste (ou m'attristerais) dans le cas où cette chose n'existe plus. De ce fait, la joie et la tristesse se comportent de manière symétrique (*Studien II*, p. 18). Comme l'écrit Husserl dans un manuscrit antérieur à 1900 et révisé en 1910¹⁴⁷ :

Il appartient ainsi à l'essence d'une situation de joie (*Freudensachlage*) positive la chose suivante : si la conviction selon laquelle A est fondée la joie que A est, alors, la joie se transforme nécessairement (*wandelt sich notwendig*) en tristesse dans le cas où la conviction selon laquelle A est se transforme en conviction selon laquelle A n'est pas (*Studien II*, pp. 492-493).

Ces relations d'essence ne sont pas limitées à la joie et à la tristesse. Lorsque la modalité de croyance du A sous-jacent passe du « certain » au « probable », ou du « probable » à « l'improbable », l'acte

¹⁴⁴ Les mêmes exemples sont repris dans les *Ideen I* (*Ideen I*, p. 239, *Idées I*, p. 345). Cf. également le passage des *Leçons sur l'éthique* qui définit la joie et la tristesse comme positionnelles (*Hua XXVIII*, p. 334, *Leçons*, p. 252).

¹⁴⁵ Cf. également le texte n°51 des *Studien II* (daté de 1920-25) : « Pour un sentiment, le fondement peut donc être l'objet étant, l'état de choses subsistant, mais d'autre part aussi un « contenu », un « état de choses » dont le caractère doxique est exclu » (*Studien II*, p. 527).

¹⁴⁶ Cf. également les *Studien III* (*Studien III*, p. 360). Dans les *Studien II*, Husserl applique ce même principe aux objets simples : la joie est fondée sur leur existence (*Dasein*) (*Studien II*, p. 215).

¹⁴⁷ Cette idée se retrouve à de multiples reprises au cours des *Studien II* (*Studien II*, p. 42). Cf. également le cours sur la synthèse active (*Hua XXXI*, p. 9, *Syn. active*, p. 19).

affectif surjacent se modifie avec lui. Ainsi naissent l'espoir et la crainte¹⁴⁸ : « S'il devient douteux (*zweifelhaft*) et totalement indécis (*völlig unentschieden*) que A soit, nous oscillons entre l'espoir et la crainte » (*Studien II*, p. 493)¹⁴⁹.

b) *La falsification des sentiments*

De ce point de vue, les sentiments fondés sur des convictions apparaissent comme des « actes motivés rationnellement » (*Hua XXVIII*, p. 73, *Leçons*, p. 152). Ils peuvent, en particulier, se *falsifier* avec ces dernières. Nous parlons ainsi de *fausse joie* (mais également de *faux espoir*) pour désigner des situations dans lesquelles l'acte affectif disparaît après la transformation de la croyance (ou de la supposition) en pure et simple négation doxique – par exemple, lorsqu'un coureur cycliste, annoncé dans un premier temps victorieux, est finalement déclaré second après visionnage de la photo-finish. Husserl décrit cette « falsifiabilité » des émotions positionnelles dans les *Leçons sur l'éthique* :

Le tenir-pour-réjouissant se règle sur la croyance en l'être et l'inclut en soi d'une certaine façon. Et là où ce « se régler » (qui est une sorte de modification) a lieu, vaut la loi d'après laquelle l'acte entier est, pour ainsi dire, faux si le soubassement est faux, le se-réjouir est erroné si la conviction sous-jacente est erronée (*Hua XXVIII*, p. 127, *Leçons*, p. 214)¹⁵⁰.

Il y a donc *deux manières* selon lesquelles une joie peut être fausse : en premier lieu, lorsqu'elle se dirige vers une « valeur apparente » qui est en fait désapprouvée (ce serait là une erreur véritablement *axiologique*¹⁵¹) ; en second lieu, lorsqu'elle présuppose à tort une objectivité comme existante¹⁵². Dans les *Studien II*, Husserl évoque, de manière plus particulière, le cas d'une joie imaginaire, « rattrapée », pourrait-on dire, par la réalité :

Une mère en deuil souhaite que l'enfant qui lui a été arraché soit à nouveau dans ses bras. Elle a conscience d'un certain non-être, et pourtant elle vit dans la phantasie, et en celle-ci, tenir l'enfant aimé dans ses bras est quelque chose de magnifique [...] ; et en même temps, [nous avons] un « non » dirigé contre lui, une conscience de la nullité (*Nichtigkeitsbewusstsein*), qui annihile donc non seulement l'être du A, mais aussi la réjouissance qui s'y rapporte (*Studien II*, pp. 496-497).

On pourrait creuser cet exemple afin de jeter quelque lumière sur le phénomène du « biais affectif »¹⁵³. En vivant dans l'imagination et en se protégeant contre « le réel », la mère se maintient dans la joie. Un autre exemple, encore plus radical, est fourni par la croyance religieuse née à partir des récits bibliques. Husserl écrit ainsi, dans un texte de 1922-1923 rédigé dans le cadre des articles sur le « nouveau » :

Je lis les Évangiles comme un roman, comme une légende, j'accomplis l'empathie et je me remplis d'amour infini pour cette figure *supra*-empirique, [...] – et tandis que cette force se diffuse à partir de cette figure idéale, elle a déjà pour moi une réalité, je crois à cette idée légendaire individualisée, et elle devient une force dans ma vie (*Hua XXVII*, pp. 100-101, *Sur le nouveau*, p. 121).

Ici, l'amour ne fait pas seulement « se maintenir », comme dans l'exemple précédent, l'existence de l'être aimé contre le témoignage de l'expérience, mais, au contraire, il crée l'existence, pourrait-on dire,

¹⁴⁸ Cf. les *Leçons sur l'éthique* (*Hua XXVIII*, p. 73, *Leçons*, p. 153) qui considèrent ensemble les cas de la joie, de la tristesse, et de l'espoir.

¹⁴⁹ On trouvera une critique d'une telle définition de l'espoir dans (Lauria, 2017).

¹⁵⁰ Cf. (Lobo, 2005a, p. 63). Cette idée est posée dès 1902 (*Hua XXVIII*, p. 397, « Éthique ... », p. 203).

¹⁵¹ Cf. le thème de la Section 17 ci-dessous.

¹⁵² Remarquons que, dans la perspective « pré-axiologique » des *Recherches logiques*, seul ce second type s'applique.

¹⁵³ Sur ce thème, cf. notamment le volume XLII des *Hua*, où Husserl étudie certains cas dans lesquels « Das Recht des Herzens streitet gegen das Recht des Verstandes » (*Hua XLII*, pp. 192-193). En particulier, Husserl pose que « le fait de souhaiter quelque chose rend enclin à le croire », mais que cette inclination est, naturellement, dépourvue de légitimité (*Hua XLII*, p. 241).

ex nihilo, à partir d'un récit reconnu comme strictement fictif, et sans aucun secours de la part d'un motif rationnel. Le sentiment devient *producteur de la croyance* lui permettant de se satisfaire.

§21. Sentiments positionnels, souhait, et agrément esthétique

a) *L'enracinement des émotions positionnelles dans le souhait*

L'exposé demeure cependant, à ce stade, incomplet, en tant qu'il est animé par un *présupposé* implicite qu'il convient de faire ressortir de manière expresse. La joie, la tristesse, l'espoir, la crainte, dépendent, on l'a dit, du degré de réalisation de leur « objet ». Mais cet objet n'est, bien sûr, pas arbitraire. La réalisation d'un fait quelconque ne me met pas en joie. Par exemple : si le fait de passer sous les 10 secondes au 100 mètres est au fondement d'un acte de joie, c'est, bien entendu, parce que je *désire*, au sens le plus large de ce terme, cet état de choses. Il en va de même pour toutes les émotions étudiées jusqu'ici : si je m'attriste de la non-existence de X, c'est, en première instance, parce que je désire que X soit ; si j'éprouve de l'espoir vis-à-vis d'un événement à venir, c'est que je désire qu'il ait lieu ; et si je crains ce même événement, c'est parce que je désire qu'il n'ait pas lieu. En raison de cet ancrage dans le désir, ces quatre émotions apparaissent comme des *émotions d'origine conative*. Husserl voit bien cette dépendance lorsqu'il met en rapport, en particulier, la joie et le souhait (*Wunsch*)¹⁵⁴ : ce dernier est caractérisé par une loi d'essence en vertu de laquelle il se transforme en joie lorsque le contenu qui le fonde reçoit le caractère de l'existence (*Studien II*, p. 288). Dès la VI^{ème} *Recherche*, Husserl nomme ainsi cette joie une « satisfaction » (*Befriedigung*) (VI^{ème} *Recherche*, p. 50/p. 68).

Cette position fondamentale du souhait a des implications décisives pour comprendre la *modalité doxique* qui le sous-tend. De manière manifeste, le souhait ne saurait se fonder sur une *croyance* en l'existence du « bien » visé, puisque c'est justement là la chasse gardée de la joie (*Studien II*, p. 141)¹⁵⁵. Mais le souhait ne peut pas non plus se fonder sur une *supposition*, puisqu'il serait alors espoir ou crainte, ni non plus, semble-t-il, sur une croyance en sa non-existence, puisque, dans le cadre husserlien, c'est là la teneur modale de la tristesse. De ce point de vue, comme la VI^{ème} *Recherche* l'écrivait déjà, l'acte objectivant à la base du souhait ne peut qu'être une « simple représentation » (VI^{ème} *Recherche*, p. 50/p. 67)¹⁵⁶. Cette idée est approfondie dans les *Studien II* :

Si je prends un souhait, le contenu du souhait n'est pas fondé sur un objet, c'est-à-dire que l'« état de choses » souhaité n'est pas un objet effectif (*wirklicher*), un état de choses effectif. Corrélativement : le souhait ne repose pas sur un acte non modifié (*liegt nicht zugrunde ein unmodifizierter Akt*), une impression, mais sur une simple représentation (*bloße Vorstellung*). Si je souhaite que le bon Dieu me vienne en aide dans ma grande entreprise, il y a éventuellement des positions effectives à la base, mais le tout, l'état de choses total, lui, n'est pas posé¹⁵⁷. L'acte global n'a donc pas de position sous-jacente (*keine unterliegende Setzung*) (*Studien II*, p. 367).

¹⁵⁴ Cf. également le Complément « [Le concept d'acte non-objectivant](#) » (§3).

¹⁵⁵ Il en va d'ailleurs de même de la volonté : « celui qui est convaincu que certainement A est, ne peut pas vouloir A » (*Hua XXVIII*, p. 72, *Leçons*, p. 152). Dans la philosophie contemporaine, Deonna et Teroni font le même constat : « Desires, in contrast to emotions, are always about states of affairs that the subject does not believe already obtain. If Sam believes that Mary died, he can be happy about it or regret it, but he cannot want her to die » (Deonna et Teroni, 2012, p. 10).

¹⁵⁶ Cf. également les *Leçons sur l'éthique*, qui mentionnent ce point (*Hua XXVIII*, p. 343, *Leçons*, p. 435 ; *Le Quitte*, 2013, p. 179).

¹⁵⁷ On voit ici comment synthéticité (cf. le Complément « [Sentiment et catégorialité](#) ») et positionnalité s'entrecroisent : lorsque l'objet du souhait n'est pas un objet simple mais un état de choses, certaines de ses composantes peuvent être affublées d'un caractère de croyance, mais ce ne peut pas être le cas du *Sachverhalt* en tant que tout, puisqu'il est absurde de souhaiter ce qui est déjà. Je peux ainsi souhaiter que « le couteau soit sur la table » bien que je pose l'existence du couteau et de la table, à la condition que je ne pose pas l'existence de leur relation, du « sur » unissant ces deux objets.

b) *Les Leçons sur l'éthique : le plaisir non existentiel à l'origine du souhait*

À ce stade, cependant, un problème important émerge. Le souhait, venons-nous de dire, se fonde sur une simple représentation. Mais cette base objectivante est également celle, on l'a vu à travers les textes de Brentano repris dans les *Recherches logiques*, de l'agrément *esthétique*. Husserl souligne ce point dans le texte n°19 des *Studien II* :

Il en va donc de même pour le souhait, la question, la décision, etc., que pour l'évaluation de beauté (*Schönheitswerten*) : l'image (une fiction) est belle ; une « image de phantasie » (*Phantasiebild*) est laide ou belle¹⁵⁸ (*Studien II*, p. 367).

Ainsi, le souhait relatif à un contenu est issu de l'agrément « pur » pris à la beauté de ce contenu, agrément qui, dans un second temps, motive ou « fonde » (*begründet*), comme Husserl l'écrit en 1902 (*Studien II*, p. 435), le souhait de voir ce contenu « se réaliser ». En d'autres termes, le souhait ne serait que l'« optativisation » d'un agrément d'abord strictement esthétique. Comme l'écrit Patrick Lang :

L'évaluation esthétique juge un objet comme beau sans se soucier de son existence ; l'évaluation existentielle [*existenziale Wertung*] juge bon un tel objet à la condition qu'il existe, et celui-ci devient alors l'objet d'une joie rationnellement légitime ; si un tel bien n'existe pas, il sera une valeur de désir¹⁵⁹, c'est-à-dire le corrélat d'un désir rationnel ; et si une telle valeur de désir est réalisable, elle sera une valeur de volonté, c'est-à-dire le corrélat d'un vouloir rationnel (Lang, 2012, p. 225).

Husserl semble effectivement pencher pour une telle lecture dans les *Leçons sur l'éthique* :

Considérons la différence entre agrément existentiel et agrément non existentiel, entre évaluer comme beau et évaluer comme bon. Celui qui prend un agrément non existentiel à un A (c'est-à-dire l'évalue comme beau), celui-là doit rationnellement se réjouir dans le cas où il est certain que ce « beau » est ; et il doit s'attrister dans le cas où il est certain qu'il n'est pas (*Hua XXVIII*, p. 73, *Leçons*, p. 152, tr. fr. modifiée).

Quelques lignes plus loin, il poursuit cette idée, en l'appliquant explicitement au cas du souhait : « Partout où, sous une même présupposition d'évaluation, la certitude d'être du beau fait défaut, ou plutôt : partout où la conscience est incertitude, celle-ci motive rationnellement le souhait que le beau soit » (*Hua XXVIII*, p. 73, *Leçons*, p. 153). Le schéma d'ensemble serait donc le suivant : nous aurions d'abord un agrément « esthétique » (non existentiel) à un contenu A, simplement représenté (par exemple, la ville d'Amsterdam décrite par Baudelaire dans « L'invitation au voyage ») ; puis, en fonction de la modalité doxique attachée à A, cet agrément motiverait différentes émotions – joie, tristesse, espoir, crainte, ou souhait.

c) *Réfutation. Le plaisir esthétique est indifférent à l'existence*

Une telle description des rapports entre agrément non existentiel et souhait est-elle correcte ? Cela semble difficile à admettre. Lors d'une expérience esthétique – par exemple la lecture d'un poème, ou la contemplation d'un paysage sublime – l'existence de ce qui est présenté nous demeure entièrement *indifférente*, en un sens *radicalement distinct* de ce que l'on observe pour le souhait. L'agrément esthétique propose ainsi une structure intentionnelle entièrement nouvelle : le contenu pur et simple « lui suffit », il se « désintéresse » éperdument de son existence ou non existence, de sa possibilité ou impossibilité : « für die Schönheit ist die Existenz des Gegenstandes außer Frage – außer Frage für das

¹⁵⁸ Nous contestons ainsi l'affirmation de Rudolf Bernet selon laquelle les imaginations ne sauraient procurer un véritable *Gefallen* : elles ne produisent certes pas de joie existentielle (si ce n'est la quasi-joie typique de l'illusion romanesque – cf. ci-dessous) mais suscitent bel et bien un *authentique agrément*, précisément d'ordre esthétique.

¹⁵⁹ Nous dirions toutefois plutôt : de « souhait ». La différence entre désir et souhait est examinée au §22.

„Gemüt“ » (*Hua Mat* VIII, p. 354). En ce sens, cet agrément ne saurait motiver aucune « émotion d'origine conative ». Husserl résume cette situation dans un texte de 1908, retravaillé en 1909¹⁶⁰ :

Dans l'évaluation de la beauté (*Schönheitswertung*), quelque prise de position (*Stellungnahme*) ou quasi-prise de position de la phantasie est effectuée, mais elle ne se porte pas sur l'être. La matière ou « l'imaginé en tant que tel » agrée (*gefällt*) sans qu'il agrée dans l'être (*im Sein gefällt*) (en tant qu'être de fait ou même en tant qu'être de fiction, être de phantasie). En revanche, le souhait ne porte pas seulement sur le « contenu », sur le représenté en tant que tel, mais sur l'être. Dans un cas – dans ce dernier cas – l'évaluation affective porte sur l'*objet d'être*, dans l'autre sur le *simple contenu* (*Studien* II, p. 376).

Ce texte soulève deux questions décisives : d'une part, en quel sens l'agrément esthétique se rapporte-t-il à son objet en tant que « simple contenu », indifférent à sa modalité ? En quoi cette indifférence consiste-t-elle exactement ? D'autre part, comment peut-on affirmer que le souhait a pour base une « simple représentation », comme défendu précédemment, et poser, dans le même temps, que ce vécu optatif porte sur un « objet d'être », se rapporte à l'être du souhaité ? Comment un acte fondé sur une *bloÙe Vorstellung* peut-il être, d'une certaine manière, intéressé à l'existence ?

d) *Le plaisir esthétique porte sur l'Erscheinung*

Chacune de ces questions trouve une réponse précise et cohérente dans les manuscrits des *Studien* II. Commençons par examiner la première, à travers le texte principal n°IX (de 1925), intitulé « Das Gefallen am Schönen und der Schönheitswert ». Après avoir analysé la question du sentiment dirigé sur les essences et les individus en tant qu'appartenant à une essence (*Studien* II, p. 250), Husserl en vient à la problématique du sentiment esthétique en tant que portant uniquement sur le « contenu » en jeu. Il convoque, pour ce faire, plusieurs exemples. Le premier est celui de l'arc-en-ciel :

Si je regarde le bel arc-en-ciel qui s'étend au-dessus de la vallée de la Werra, je sais peut-être, et j'en suis particulièrement conscient en ce moment, que cet arc-en-ciel n'est « rien » dans le paysage lui-même – mais ce n'est pas l'effectivité (*Wirklichkeit*) qui est belle, c'est cette « apparition » (*Erscheinung*), et cette apparition, je la vois, elle est pour moi, dans son genre, une effectivité (*Studien* II, pp. 251-252).

Husserl reformule ici l'objet intentionnel du plaisir esthétique à travers la conceptualité de l'*Erscheinung*¹⁶¹. Ce qui « intéresse » (si l'on peut encore utiliser ce terme) le plaisir « non existentiel » pris au « beau », ce n'est pas l'effectivité, la *Wirklichkeit*, de ce qu'il contemple, mais uniquement sa forme propre, l'agencement de ses couleurs. La reconnaissance du caractère illusoire de l'objet n'affecterait donc *en rien* l'agrément en question¹⁶² ; ou encore, l'agrément esthétique n'est aucunement « falsifiable » par le « biffage » de l'existence de la chose. Le concept d'*Erscheinung* indique précisément cette focalisation exclusive sur la teneur de l'objet visé, sur son « Was-Gehalt » (*Studien* II, p. 257), sur sa pure « matière », sur « ce qui apparaît », indépendamment de toute considération quant à l'être de cet apparaître¹⁶³. Husserl poursuit en faisant appel à un second exemple :

¹⁶⁰ Cf. également la page précédant cette citation : « der darauf gebaute Wertungsakt richtet sich etwa auf den bloÙen Inhalt und <ist nicht> fundiert im Geglauten etc. als solchen » (*Studien* II, p. 375).

¹⁶¹ Notons que, dès 1906, Husserl définit l'attitude esthétique comme « intérêt pris à l'apparition » (*Interesse an der Erscheinung*) (*Hua* XXIII, p. 145, *Phantasia*, p. 168 ; Vaudreuil, 2013, p. 139).

¹⁶² Comme Husserl l'affirme dans l'*Introduction à l'éthique* de 1920 : « Le beau lui-même, la formation spirituelle de sens, est éventuellement un pur *factum*, dont l'existence n'est cependant pas du tout en question. La belle nature est donnée comme réalité, mais dans l'évaluation de beauté, cela n'a pas d'importance, et elle ne serait pas altérée par la reconnaissance de l'illusion (*die Erkenntnis der Illusion*) » (*Hua* XXXVII, p. 189).

¹⁶³ Le manuscrit inédit A I 42 (7b), de 1910, fera le même constat : l'évaluation purement esthétique se fonde uniquement sur le « contenu » (*Inhalt*), sur l'apparition (*Erscheinung*), tandis que l'évaluation du tableau en tant que bien (*Güterwertung*) se fonde sur la reconnaissance de son existence.

De même, la belle image stéréoscopique est pour moi une effectivité en tant qu'apparition (*Studien* II, p. 252).

Cet exemple n'est pas choisi au hasard. On le retrouve en effet au §15 des *Ideen* II, lorsque Husserl élucide l'essence de la matérialité et élabore, par contraste, le concept de « fantôme » en tant que pure *res extensa* :

Il y a, par exemple, un pur et simple fantôme, lorsque nous apprenons, avec le stéréoscope, à rassembler des groupes appropriés d'éléments dont la fusion offre un corps. Nous voyons alors un *corps dans l'espace*, pour lequel, en ce qui concerne sa forme, sa couleur et aussi son aspect lisse ou rugueux, ainsi que d'autres déterminations d'ordre semblable, on peut poser des questions douées de sens, lesquelles peuvent donc trouver une réponse conforme à la vérité (*Ideen* II, p. 36, *Idées* II, p. 66)¹⁶⁴.

Il faut cependant bien voir que la perspective des *Studien* est différente de celle des *Ideen* : comme l'indique la fin de cette citation, la *res extensa* en tant que telle n'est pas une simple « apparition », mais bien une forme d'effectivité (quoique non « matérielle »), et est, en tant que telle, soumise au vrai et au faux. En ce sens, je peux tout à fait *falsifier* mon appréhension de l'arc-en-ciel – j'ai cru le voir, mais c'était un arc-en-ciel illusoire, non réel. Dans les *Studien*, au contraire, cette perspective s'évanouit : toute question relative à la « vérité » du contenu apparaissant disparaît, et seul demeure significatif son agencement propre. Husserl approfondit encore sa position à travers l'analyse d'un troisième exemple :

C'est ainsi que la danse sur scène, « une danse paysanne devant l'auberge », me ravit (*entzückt mich*) en tant qu'apparition, en tant qu'image perceptive imaginaire en mouvement [...]. Je suis dans la neutralité et j'ai, précisément pour cette raison, une pure image de phantasie – une simple « apparition » de phantasie. La danse paysanne fait partie d'un espace de phantasie, d'un temps de phantasie, d'un monde de phantasie, le système de croyance est un système de croyance-comme-si, précisément une croyance de phantasie. *Mais cette croyance-comme-si n'est pas non plus importante* [je souligne]. Car d'autre part, j'ai maintenant l'apparition en tant qu'apparition, le monde imaginaire en tant que monde imaginaire, et la danse-imaginaire en tant que telle est elle-même maintenant « étante », a sa « croyance », et celle-ci fonde mon agrément de la beauté. C'est ainsi qu'une beauté de l'effectivité me plaît en raison de son apparition, par exemple la belle forme et la belle couleur d'une chose – rien d'autre que cela, mais en aucun cas la chose, dans la mesure où elle existe et ce qui peut lui échoir par ailleurs dans la vérité réelle (*Studien* II, p. 252).

Cet exemple est long mais tout à fait décisif. Husserl insiste sur le fait que plaisir (agrément) pris à la beauté n'est pas sous-tendu par une « croyance imaginaire », une croyance du « comme-si », qui installe précisément la conscience imaginante dans son monde fantastique. Il faut ici se tourner vers les textes du volume XXIII des *Hua*, et notamment le texte n°18 (de 1918), qui explique bien que l'absence d'accomplissement de « Wirklichkeitssetzungen », de positions d'effectivité, ne signifie pas l'absence de positions en général (*Hua* XXIII, p. 517, *Phantasia*, p. 488). Autrement dit :

Dans l'intuition vivante, nous « voyons » des centaures, des naïades, etc. ; ils se tiennent devant nous, s'éloignent, s'exposent de tel ou tel côté, ils chantent et dansent, etc. Mais tout cela sur le mode du « comme si » (*Hua* XXIII, p. 505, *Phantasia*, p. 478, tr. fr. modifiée).

La phantasie est donc caractérisée par une positionnalité qui lui est propre, laquelle vise à capturer le type de « croyance » à l'œuvre, par exemple, au cinéma ou lors de la lecture d'un roman. D'une certaine manière, cet « als-ob » traduit ce que l'on nomme couramment « l'illusion romanesque » : le lecteur ou la lectrice s'engage doxiquement dans l'œuvre « comme si » les événements dépeints étaient effectifs. Cette positionnalité spéciale est à l'origine de sentiments propres à l'expérience imaginaire :

Au contraire, nous percevons de manière active, nous jugeons de manière active, nous accomplissons des attentes, nous espérons et nous craignons, nous nous attristons et sommes transportés de joie, nous

¹⁶⁴ L'arc-en-ciel est mentionné également quelques lignes plus loin en tant que simple « fantôme » n'accédant pas au statut de « réal matériel ».

aimons et nous haïssons, etc. Mais tout cela « dans » la *phantasia*, sur le mode du comme-si (*Hua* XXIII, p. 517, *Phantasia*, p. 488)¹⁶⁵.

La « quasi-positionnalité » propre à la phantaisie sous-tend donc une « quasi-joie » survenant par exemple lorsque le héros parvient enfin à mettre hors d'état de nuire son ennemi juré (remplissement d'un quasi-souhait). Dans un tel cas, l'arrestation du méchant n'est pas « simplement représentée », ni même envisagée comme une simple « possibilité », mais est au contraire posée, posée comme « effectivité », à ceci près que cette « effectivité » est effectivité « dans le monde imaginaire », en relation avec des personnages imaginaires, etc.

Il en va tout autrement, désormais, en ce qui concerne l'agrément pur pris à l'apparition¹⁶⁶. Comme le dit Husserl dans le morceau souligné du passage sur la danse paysanne, *même la croyance du « comme-si » n'intervient pas*. Je n'ai pas besoin de poser la danse, le mouvement des danseurs, comme existant, même dans le monde imaginaire, pour en jouir esthétiquement. La beauté pure de leurs arabesques, en tant que simplement « apparaissante », me suffit. De ce point de vue, le plaisir esthétique s'accommode tout aussi bien d'un support « réel » que « purement fictif ». Si donc une chose réelle est belle, ce n'est jamais en vertu de son effectivité, mais seulement, comme dit Husserl, « par transfert » (*in Übertragung*) (*Studien* II, p. 252). Comme il le dit également dans le texte n°6, de 1909 :

La « qualité » est indifférente (*gleichgültig*). Il est donc indifférent que l'objet existe ou n'existe pas. Un homme est beau, un *fictum* est également beau, et la formation de marbre serait également belle si elle était une illusion stéréoscopique. D'où : ce qui compte, c'est le contenu perceptif, et ce contenu peut également être évalué en lui-même : l'« apparition » est belle. Mais la chose est belle « en raison de son apparition » („*um seiner Erscheinung willen*“) (*Studien* II, p. 300).

e) L'influence de la « plénitude » sur le plaisir esthétique

Ce texte permet d'ajouter une dernière et importante nuance au tableau dépeint jusqu'ici. La qualité, dit-on, est indifférente pour le plaisir esthétique ; seule importe la matière. Cette conclusion, toutefois, est trop hâtive. La même matière peut en effet se présenter dans différents « modes d'apparition », sous différentes « faces », et de manière plus ou moins « intuitive ». C'est précisément ce point que cherche à capturer le concept d'*Erscheinung*¹⁶⁷ : la base du plaisir esthétique, ce n'est pas simplement le « Was » représenté, par exemple, la montagne, mais le « Was » dans un mode d'apparition déterminé, depuis tel point de vue, avec tel « éclairage », etc. Husserl explicite ce point dans les *Leçons sur l'éthique*, à l'aide d'un exemple clair :

Que dans l'imagination concernée le centaure se présente précisément de tel côté, avec telles déterminités de surface, telles couleurs et telles formes, c'est l'affaire de l'apparition, non de l'objet (*Hua* XXVIII, p. 312, *Leçons*, p. 401).

La même chose vaut pour les objets perçus :

¹⁶⁵ Cette citation pourrait conduire à interroger la phénoménologie husserlienne des émotions au regard du « paradoxe de la fiction » (Cova et Teroni, 2015 ; Radford et Weston, 1975). Husserl semble ici rejeter la prémisse selon laquelle les émotions fictionnelles sont des émotions véritables.

¹⁶⁶ Husserl nomme parfois « joie pure » (*reine Freude*) (*Studien* II, p. 227) cet agrément pur, par opposition à la joie existentielle (*Daseinsfreude*) (*Studien* II, p. 253). La pureté n'est pas ici à entendre – comme c'est parfois le cas, d'où de possibles confusions (*Studien* II, pp. 289, 425, 441) – en tant que la joie n'est pas « mêlée » de déplaisir, mais bien par rapport à son type d'objet, la pure *Erscheinung*. Cf. le Complément « [Le vocabulaire husserlien de l'affectivité](#) » (Section 2, §4).

¹⁶⁷ Husserl souligne, dans les *Leçons sur l'éthique* (*Hua* XXVIII, p. 312, *Leçons*, p. 400), que l'*Erscheinung* n'est pas l'*Erscheinen*, l'acte d'apparaître (ce qu'il appelle alors une « objectivité phanséologique »). Le plaisir esthétique n'est pas tourné vers un vécu, mais bien vers *ce qui est conscient* dans ce vécu. Il s'oppose ainsi, on l'a vu, à Brentano (note de bas de page n°141).

Du même objet relève possiblement une quantité infinie d'apparitions, d'apparitions de perception, qui diffèrent quant à leur contenu ; et chacune est apparition de cet objet et non pas apparition d'un autre (*Hua XXVIII*, p. 312, *Leçons*, p. 401).

Or, il est patent que la variation de ces modes, la variation des *Erscheinungen*, a une influence décisive sur le plaisir esthétique ressenti. Pour le comprendre, il est nécessaire de faire retour rapidement vers les V^{ème} et VI^{ème} *Recherches logiques*, dans lesquels Husserl note que tout acte a non pas deux, mais trois composantes : la qualité, la matière, mais également le « contenu descriptif » ou « plénitude » (*Fülle*), laquelle dépend du « degré de figuration », c'est-à-dire de la « vivacité » des contenus hylétiques sous-jacents (VI^{ème} *Recherche*, p. 77/p. 99)¹⁶⁸. La même représentation imaginative du même objet peut ainsi être plus ou moins vive, plus ou moins bien « figurée ». À partir de ces distinctions, Husserl élabore le concept de « Représentation » comme étant défini par l'union de la matière et de la plénitude, abstraction faite de la qualité (VI^{ème} *Recherche*, p. 91/p. 115).

Nous pouvons reprendre ces considérations dans le cas présent. Il est manifeste que l'agrément esthétique pris à l'arc-en-ciel, par exemple, s'il ne dépend pas de la « qualité » doxique, est cependant relatif à la « figuralité ». Dans le cas où cet arc-en-ciel nous apparaît de manière plus floue, ou si notre vue est partiellement obstruée, ou si ses couleurs s'affadissent pour quelque raison que ce soit : alors *notre plaisir est manifestement affecté*. Ce n'est pas là un changement de matière, mais uniquement du degré d'« intuitivité » de l'objet considéré. Husserl est bien conscient de cette relation :

Il faut en effet noter que pour la beauté, au mo<ins> dans le domaine esthétique, la manière de présenter (*die Weise der Darstellung*) est partout d'importance, voire décisive. La manière de présenter est liée au plein et au vide (*Studien II*, p. 301).

La « présentation » en question (*Darstellung*) doit précisément être entendue dans le sens des « contenus présentatifs » (*darstellende Inhalte*) de la VI^{ème} *Recherche* : une matière donnée est « présentée » par des sensations ou des *phantasmata* de manière plus ou moins vivante¹⁶⁹, et cette « vivacité » influence ou, comme le dit Husserl, « conditionne »¹⁷⁰, l'agrément esthétique pris à l'objet. L'on pourrait, à première vue, et en suivant une indication proposée par Husserl lui-même dans un texte de 1906, dire que, toutes choses égales par ailleurs, le plaisir esthétique *croît avec la détermination figurale de l'objet* :

Différentes apparitions du même objet [ne sont] pas d'égale valeur dans cette direction affective. Mise en place des vases, des cendriers, etc. dans le salon. « Quelle est la plus belle position ? ». Ceci est donc déjà esthétique. Là l'apparition la plus favorable est choisie, 1) En elle est contenue le maximum de moments sensibles et de complexion, lesquels, dans cette complexion, éveillent l'agrément (*Wohlgefallen*) (*Hua XXIII*, p. 145, *Phantasia*, p. 168, tr. fr. modifiée)¹⁷¹.

Ce serait précisément grâce à sa « richesse hylétique » que l'apparition permettrait une appréhension la plus « claire » possible de l'objet. Comme le remarque très justement Marc-André Vaudreuil dans sa thèse, cela reviendrait à poser que l'agrément esthétique serait fonction de la « ressemblance » entre l'apparition et la chose apparaissante (Vaudreuil, 2013, p. 140).

¹⁶⁸ Sur ce point, cf. également la quatrième partie (§65).

¹⁶⁹ On retrouve ici un point déjà souligné plus haut chez Brentano : le soubassement des actes affectifs peut être assuré par représentations plus ou moins *vides* ou plus ou moins *pleines*. Husserl le dit d'ailleurs explicitement : les actes affectifs ne sont « naturellement » pas toujours fondés dans des intuitions (*Anschauungen*) (*Studien II*, p. 334). Cf. également (*Studien II*, p. 258).

¹⁷⁰ Comme Husserl l'écrit dans un texte de 1902 : « die Weise der Darstellung bedingt das ästhetische Gefallen » (*Studien II*, p. 433).

¹⁷¹ Le texte n°24 des *Studien II*, de 1909-1910, semble adopter la même posture : l'agrément croît et parvient finalement à « saturation » (*Sattheit*) du fait de l'accroissement de « l'intuitivité » (*Anschaulichkeit*) de la représentation sous-jacente, ou, ce qui revient au même, de sa plénitude (*Fülle*). Husserl écrit ainsi : « Je vollkommener der empirische Gegenstand zur empirischen Gegebenheit kommt – natürlich hinsichtlich der gewerteten Momente –, umso vollkommener kommt er zur wertenden Gegebenheit oder als Wert zur Gegebenheit » (*Studien II*, p. 413).

On peut cependant s'interroger sur la légitimité d'une telle approche, manifestement très simpliste. Au-delà même du contre-exemple évident du cas non-figuratif évoqué par Vaudreuil, la peinture impressionniste¹⁷² semble également contredire directement la posture husserlienne : c'est précisément en estompant la rigueur des lignes, en mélangeant les contours, en atténuant la dureté des traits, que l'on rend compte au mieux de « l'impression » produite par la scène et son mouvement. En d'autres termes, une certaine perte de « précision » ou de « définition » (au sens où l'on dit d'un écran qu'il est « haute définition »), donc une réduction de la « plénitude », peut influencer favorablement l'agrément esthétique.

Étant donné que Husserl n'aborde pas cette problématique de manière plus détaillée, nous nous contenterons de ces remarques rapides. Il faut cependant noter que l'introduction de la problématique de la « plénitude » fait apparaître que la modalité *doxique* n'est pas le seul type de modalité sous-tendant la prise de position affective. Comme Husserl y insiste dans l'appendice XIV du volume IX des *Hua* déjà mobilisé, le terme de « modalité » doit s'entendre en plusieurs sens (*Hua* IX, p. 421). Outre la question doxique et la question intuitionnelle, il faut également prendre en compte la dimension temporelle¹⁷³, ainsi que l'aspect attentionnel, que Husserl développe rapidement dans quelques textes des *Studien* II (*Studien* II, pp. 60, 162, 180).

§22. Souhait et actualité

a) Souhait, désir, et volonté

En conclusion de ces investigations relatives à « l'indifférence doxique » du sentiment esthétique, il convient, comme annoncé, de faire retour, une dernière fois, sur la problématique du souhait, afin de mesurer l'écart qui le sépare de l'agrément pur pris à l'apparition en tant que telle. Dans le texte n°45 des *Studien* II, Husserl se demande ainsi « s'il y a, dans le souhait, une relation indissoluble à l'actualité (*eine unablässige Beziehung auf die Aktualität*), au monde actuel de celui qui veut, à son moi, etc. ». Et répond immédiatement : « Il semble que nous devions le dire » (*Studien* II, p. 495)¹⁷⁴. Il est ainsi possible de reconnaître que le souhait est fondé sur une simple représentation tout en l'ancrant, de manière essentielle, dans « l'être ». Comment ?

Tout souhait, pourrait-on dire, « vise » la *réalisation* du souhaité. L'existence est ainsi d'emblée présente à titre *téléologique* dans l'intentionnalité propre du souhait. Dans le texte n°55 des *Studien* III (de 1915-1916), Husserl pose ainsi, en décrivant la structure générale de toute « aspiration » :

L'aspiration (*Streben*) non remplie contient en elle la représentation du but (non dévoilé ou dévoilé), mais pas la croyance que ce but est maintenant. Et à la représentation correspond l'évaluation représentée, anticipée ou quasi-anticipée. Il appartient à cela la possibilité d'une représentation dans laquelle le but est conscient en tant que possible, et ensuite en tant que réjouissant, en tant que générateur de plaisir (*lustbringendes*) (*Studien* III, p. 451).

Cependant, il ne faut pas concevoir cette « visée » de la réalisation du souhaité en un sens fort, comme si le souhait constituait déjà et par lui-même un « engagement pratique » qui « s'efforcera » de faire

¹⁷² Notons que Daubert rédige en février 1906 un manuscrit consacré précisément à ce mouvement – qu'il considère comme la « forme d'art moderne la plus avancée » – deux mois avant de discuter de l'objectivité de l'esthétique avec Husserl à Göttingen (Schuhmann, 1998, p. 75).

¹⁷³ Nous renvoyons d'ailleurs au Complément « [Sentiment et temporalité](#) ».

¹⁷⁴ On retrouve la même intuition dans un autre texte, de 1920 : la sphère conative au sens large (souhait, désir, aspiration) présuppose non pas de simples possibilités de la *phantasia* mais des « évaluations d'effectivités » (*Wirklichkeitswertungen*) (*Studien* II, p. 217). Cf. également le texte n°78 (de 1932) du volume VIII des *Hua Materialien* (*Hua Mat* VIII, p. 354).

advenir le souhaité. Il existe en effet une différence entre *souhait* et *désir*, que Husserl met bien au jour dans le texte n°45 des *Studien II*¹⁷⁵ :

Le désir, en tant que tension (*Langen*), poursuite (*Entgegentreiben*), etc., est toujours orienté vers un processus, vers la survenue d'un événement qui remplit mon « souhait » au sens d'un simple manque ou qui réalise ce qui me manque, ce qui me fait défaut. Le désir va vers la réalisation de souhaits (*Begehren geht auf Realisierung von Wünschen*) (*Studien II*, p. 505).

De ce point de vue, le désir a un caractère plus « pratique » que le souhait, en tant qu'il est « tendu » vers l'action¹⁷⁶. Cette différence n'a rien d'abstrait : nous pouvons, par exemple, souhaiter l'impossible – par exemple, que $2+2=5$ – mais, lorsque nous reconnaissons cet impossible comme tel, ce souhait ne « donne lieu » à aucune tendance active et n'a aucune influence sur notre *praxis*¹⁷⁷. Mais dès lors, en quoi pouvons-nous dire encore dire que nous « souhaitons » cet état de choses, si ce souhait demeure « anorexique », s'il ne donne pas lieu à un *effort* en vue de sa réalisation ?

b) L'ancrage du souhait dans une comparaison existentielle

Husserl répond à ce problème, de manière très convaincante, dans ce même texte n°45. Le *Wunsch* y est décrit comme intrinsèquement fondé sur une *comparaison* entre mon état actuel et *l'état hypothétique dans lequel je serais si le souhaité était réalisé*. Il y a souhait dès lors que celui-ci constitue une « amélioration » par rapport à celui-là. Dans les mots de Husserl :

Dans chaque souhait, nous avons devant les yeux un état de bonheur actuel (*aktualen Glücksverhalt*) et un état plus excellent (*vorzüglicheren*), plus élevé, mais qui n'existe pas. Je souhaite le plus excellent (*Studien II*, p. 500).

Husserl ajoute deux précisions à cette définition. En premier lieu, ce « plus excellent » ne doit pas être compris comme étant « positif » absolument parlant :

Celui qui est touché par un grand malheur regarde par exemple son voisin, dont la vie n'est pas rose ou <qui> se trouve actuellement dans une situation désagréable, et souhaite échanger (*tauschen*) avec lui (*Studien II*, p. 499).

Le souhait dépend donc intrinsèquement d'une *mise en rapport* : je peux souhaiter un état de choses intrinsèquement « déplaisant », dès lors que celui-ci m'apparaît comme étant « préférable » à ma situation actuelle.

Cette « préférabilité » ne doit cependant pas être comprise – c'est là le second point sur lequel Husserl insiste – comme résultat d'un authentique *acte de préférence*. Comme on le décrit en détail dans le Complément « [Sentiment et catégorialité](#) » (Section 3, §3), la préférence consiste en un acte *catégorial*

¹⁷⁵ Sur cette distinction, cf. les éclaircissements instructifs de Rudolf Bernet (Bernet, 2013, p. 322).

¹⁷⁶ Cette thèse se laisse reformuler – en divulgâchant la prochaine partie – à travers la conceptualité axiologique. Nous dirons ainsi qu'une *valeur non existante* suscite le *souhait* de la faire advenir, et que ce souhait se mue en *désir* dès lors que cet avènement est atteignable « en pratique ». À son tour, si ce désir n'est pas contredit par d'autres conations, il se fait *volonté*, puis, si le corps n'est pas empêché, *action*. En ce sens, la sphère volitive au sens large est dépendante de la sphère évaluative. Comme le dit l'introduction à l'éthique de 1920 : « *Ich kann nichts begehren und nichts wollen, ohne dazu durch etwas bestimmt zu sein, nämlich bestimmt durch ein vorausgehendes Werten* » (*Hua XXXVII*, p. 81). Nous reviendrons sur ce rapport hiérarchique par la suite (§59). Cf. également (Lang, 2012, p. 225), cité ci-dessus.

¹⁷⁷ Cf., sur cela, le texte n°44 des *Studien III*, dans lequel Husserl affirme que l'on peut *souhaiter*, mais non *désirer*, qu'un événement passé n'ait pas eu lieu (par exemple : je peux souhaiter la victoire d'Hannibal contre Scipion) (*Studien III*, p. 399). Il faut cependant noter que, comme à son habitude, Husserl n'est pas très consistant dans ses usages terminologiques, puisqu'il lui arrive aussi de classer le souhait parmi les désirs : « *Wunsch ist aber Langen oder Begehren* » (*Studien II*, p. 497). En toute rigueur, il faudrait poser que qu'il existe un « genre conatif » (distinct du genre émotionnel au sens strict, contenant la joie, la tristesse, l'espoir et la crainte notamment) regroupant à la fois le souhait et le désir *stricto sensu* (en tant que tension pratique).

à plusieurs rayons, activement accompli, dans lequel la conscience met *spontanément* en rapport les possibilités en jeu. En revanche, pour le souhait, de telles synthèses ne sont pas nécessaires :

La « préférence » (*Bevorzugung*) peut être comprise comme une conscience affective visant de manière synthétique (et ainsi également dans toute autre sphère où nous parlons de préférence). En visant, nous sommes tournés vers G et Z¹⁷⁸, comme lors d'un choix. J'inspecte « de manière comparative » (*vergleichend*) G et à nouveau Z et « donne la préférence à Z ». Ce n'est certainement pas le cas ici. Je n'effectue pas de comparaison de valeur (*Wertvergleichung*), d'appréciation axiologique comparative (*vergleichende Wertschätzung*), de préférence (*Vorziehen*) au sens propre du terme (*Studien II*, p. 501).

Le « rapport » entre G et Z n'est donc pas élaboré catégorialement, mais ressenti de manière sensible, comme lorsque nous « comparons » perceptivement, de manière immédiate et passive, deux sons, dans une conscience d'accroissement (*Steigerungsbewusstsein*) – une conscience qui est, comme dit Husserl, « implicite » (*Studien II*, p. 501). C'est ce caractère qui distingue le souhait du *choix délibéré* : en me représentant un certain état de choses (par exemple, l'acquisition d'une voiture), je compare « silencieusement » ou « implicitement » l'état de bonheur dans lequel je me trouverais si cet état de choses était réalisé avec mon état de bonheur présent, et, si le rapport est un rapport d'accroissement, je souhaite, tout aussi *passivement*, cet état de choses.

On voit ici en quoi la relation optative ne renferme, par elle-même, aucune dimension « orexique » ou pratique au sens strict. Certes, dès lors que je reconnais qu'un état de choses améliorerait ma situation, un « sentiment pulsionnel » (*Triebgefühl*) émerge, qui traduit un certain « manque » (*Vermissten*) (*Studien II*, p. 504). Mais, tant que je ne sais pas comment réaliser le souhaité, ce manque se consume sur lui-même, il ne se « décharge » pas dans un effort. C'est seulement lorsqu'apparaît un chemin d'action (même incertain) menant du monde actuel, dans lequel le souhaité manque, jusqu'à un monde dans lequel il est effectif, que le désir se met en branle :

Je souhaite de l'argent, à savoir 1) l'argent me manque (*es fehlt mir an Geld*), je le souhaite passivement. 2) Je me représente un processus quelconque qui remplit ce souhait. Le facteur apporte un mandat-poste. Je remporte le prix à la loterie, je gagne de l'argent : j'ai maintenant d'innombrables désirs (*Studien II*, p. 504).

L'expérience joue bien entendu, dans ce contexte, un rôle indispensable, puisque c'est elle qui va, progressivement, me permettre d'*associer* – Husserl utilise le mot – certaines voies d'action avec la réalisation d'un souhait donné.

Ces considérations nous permettent, en dernière instance, d'élucider la « relation indissoluble » du souhait à l'actualité. Si le souhait « vise » la réalisation d'un état de choses, ce n'est pas tant dans la mesure où il ferait effort vers lui – ce serait le confondre avec le désir – mais, bien plutôt, en tant qu'il se fonde, dans son essence même, sur la représentation de cet état de choses comme *réalisé de manière hypothétique*. Tout souhait se projette implicitement dans un monde dans lequel le souhaité « est le cas » ; et c'est précisément la comparaison entre l'actualité « actuelle » et l'actualité « virtuelle » de ce monde contenant le souhaité qui fait naître le souhait. De ce point de vue, le souhait a non seulement un rapport d'essence avec la réalité présente, avec mon « état de bonheur » présent, mais également, et surtout, il considère toujours le souhaité « sous l'angle de la réalisation ».

On voit dès lors tout l'écart qui sépare le souhait de l'agrément esthétique : à aucun moment le plaisir pur pris à l'apparition ne « fait référence », de manière explicite ou implicite, à quelque réalité, qu'elle soit actuelle ou hypothétique. L'actualité, l'effectivité, indiffèrent le sentiment du beau. Le souhait, pour sa part, intentionne bien une objectivité « simplement représentée », mais cette simple représentation est d'emblée envisagée « sous le jour de l'être », en tant que c'est précisément *l'hypothèse de l'existence* du souhaité qui rend possible, par comparaison, le souhait. On comprend, dans ces circonstances,

¹⁷⁸ G = « Gegebene », le donné ; Z = « Ziel », le but (*Studien II*, p. 500).

pourquoi le *Wunsch* est en mesure de fonder ce que nous avons appelé les « émotions d'origine conative », dont l'ancrage doxique est, cette fois, explicite : celles-ci ne font que concrétiser, pourrait-on dire, l'existence hypothétique incluse dans le souhait, sous la forme d'une *proximité* plus ou moins importante du souhaité vis-à-vis de l'être – la joie traduisant la proximité maximale, la tristesse l'éloignement infini (le non-être).

Notons enfin une ultime différence, plus secondaire, entre souhait et agrément esthétique : tandis que ce dernier dépend essentiellement, on l'a vu, de la « plénitude » de l'apparition, le souhait peut se satisfaire de manière complète dans un acte strictement « signitif ». Pour reprendre l'exemple de Husserl ci-dessus : *apprendre oralement*, par le représentant officiel du loto, que nous avons gagné le gros lot, ou *voir soi-même* les malles remplies d'argent, cela est très largement indifférent – sous l'hypothèse, bien sûr, que nous le croyions absolument. Tandis que le sentiment esthétique repose sur la « Repräsentation », c'est-à-dire la matière et la plénitude, sans la qualité, le souhait est pour sa part fondé sur ce que Husserl nomme, dans la V^{ème} *Recherche*, « essence intentionnelle » (V^{ème} *Recherche*, p. 417/p. 423), c'est-à-dire sur l'unité formée par la matière et la qualité, sans prise en compte de la plénitude.

DEUXIÈME PARTIE :
LE TOURNANT AXIOLOGIQUE : LE SENTIMENT
COMME ACTE OBJECTIVANT LA VALEUR

§23. Introduction : puissance et limite de l'approche qualitative du sentiment

a) *Qu'est-ce que l'intellectualisme ?*

Comme on l'a vu au cours de la partie précédente, le traitement de la problématique affective au sein des *Recherches logiques* est d'abord dicté par les besoins contingents de l'analyse, puisque c'est la nécessité de *stabiliser le caractère eidétique du concept d'acte* qui pousse Husserl à s'adonner successivement, au §15, à une étude des sentiments intentionnels (*Gefallen, Freude, ...*) et non-intentionnels (*Gefühlsempfindungen*). Cette « latéralité » de l'analyse n'en invalide cependant aucunement, par elle-même, la teneur. Tout au contraire, aux yeux de Husserl, l'approche « qualitative » ainsi déployée, loin d'être « ponctuelle » et limitée au cadre spécial de son premier grand ouvrage, possède *d'authentiques vertus*.

La plus importante d'entre elles se rapporte probablement à l'accusation d'*intellectualisme* qui a, on l'a vu au cours de l'introduction, longtemps conditionné et limité la réception de sa pensée du sentiment. Pour saisir l'importance de la V^{ème} Recherche à cet égard, il convient de définir proprement ce terme hautement équivoque. Lalande, dans son fameux *Dictionnaire*, en distingue deux acceptions majeures¹⁷⁹. Est appelée intellectualiste, d'une part, toute doctrine consistant à poser que les « phénomènes actifs et affectifs » sont « de valeur secondaire » par rapport aux phénomènes intellectuels (Lalande, 1997, p. 523) ; d'autre part, « toute doctrine selon laquelle on ramène à des éléments intellectuels une classe de faits considérés par la plupart des philosophes comme irréductibles à l'intelligence » (Lalande, 1997, p. 522). Que Husserl ne soit pas intellectualiste au premier sens du terme (que nous qualifierons d'*intellectualisme normatif*), cela est amplement démontré par la multitude de travaux qu'il a consacrés, toute sa carrière durant, à la problématique du *Gefühl*¹⁸⁰. Reste donc la seconde acception, que l'on peut désigner en tant qu'*intellectualisme réductionniste*.

b) *Les Recherches logiques comme théorie « attitudinale » des émotions*

C'est justement sur ce terrain que la perspective des *Recherches logiques* s'avère la plus prometteuse, en tant qu'elle tranche de manière nette la *problématique de la démarcation entre affectivité et intellect* mentionnée en introduction (§4). Tout l'enjeu de la V^{ème} Recherche consiste, on l'a vu, à dégager les différentes classes d'actes. Ce qui sous-tend cette division eidétique, c'est, non la matière, indéfiniment variable, des différents genres de vécus, mais leur *qualité*, c'est-à-dire la « manière » dont chacun de ces genres s'empare spécifiquement de son objet. Pour faire appel ici au vocabulaire utilisé dans la philosophie de l'esprit contemporaine, l'on peut affirmer que Husserl – mais déjà avant lui Brentano (Kriegel, 2017, p. 100, 2022, p. 185) – fait reposer sa classification des actes sur « l'attitude » de la conscience à l'égard du « contenu », et non sur ce « contenu » lui-même (Fisette, 2021, p. 229). Dans ce cadre, la conception de l'affectivité que Husserl présente dans les *Recherches logiques* doit donc être conçue comme une théorie *attitudinale* des émotions, telle qu'on la trouve notamment formulée par

¹⁷⁹ Nous résumons ici les acquis du Complément « [Les différentes formes d'intellectualisme](#) ».

¹⁸⁰ Cf. le Complément « [L'omniprésence du thème affectif au sein de l'œuvre husserlienne](#) » qui les détaille.

Julien Deonna et Fabrice Teroni dans différents travaux (Deonna et Teroni, 2012, pp. 76-90, 2015)¹⁸¹. Or, à cet égard, l'un des arguments déployés par ces auteurs se rapporte précisément à la problématique de la distinction entre intellect et sentiment. Deonna et Teroni cherchent en effet à *spécifier de manière plus nette* l'expérience affective que ne le peuvent les approches cognitivistes au sens large, qu'elles soient « judicatives » – les émotions sont des jugements de valeur ou impliquent nécessairement des jugements de valeurs (Nussbaum, 2004 ; Solomon, 1976) – ou « perceptualistes » – les émotions sont des perceptions non conceptuelles de valeurs (Tappolet, 2000, 2016). Pour toutes ces approches,

it seems to imply that there is no psychological difference in being emotionally, as opposed to being judgementally or perceptually, directed towards something. The difference is exclusively located at the level of content – evaluative as opposed to non-evaluative content – of the same (non-emotional) attitude (Deonna et Teroni, 2015, p. 296).

En somme, vouloir faire de l'émotion un jugement ou une perception de valeur, c'est échouer à la saisir dans son essence propre, dans son mode expérientiel constitutif. Il suffit de bien considérer les phénomènes pour être convaincu par la puissance de la perspective husserlienne : quel que soit l'objet considéré, je peux toujours me tourner vers lui, le contempler, l'étudier, d'une manière non affective. Je peux toujours être neutre et froid, non seulement vis-à-vis d'une chose, d'une personne, d'un concept, d'un *fictum*, mais aussi vis-à-vis d'une valeur : le ciel est beau, mais cela ne m'émeut pas ; ce comportement est immonde, mais je ne suis pas dégoûté ; cette personne est admirable, mais je n'éprouve pas d'admiration. Comme Husserl le dit dans les *Studien II* (1911) :

Quelque chose de beau se tient devant mes yeux (*Etwas Schönes steht mir vor Augen*). Je peux le voir et le trouver beau sans m'en réjouir (*freute*), sans que j'en sois excité, ravi (*entzückt*), sans que je jouisse, que je m'adonne à la beauté, etc. (*Studien II*, p. 97).

Ce n'est donc pas le *type de contenu visé* qui peut permettre de rendre compte de l'état affectif en tant que tel. L'affect apparaît toujours *en surplus* par rapport à l'objet, à ses déterminations, à ses qualités, même axiologiques – il traduit une originalité expérientielle, une façon de *vivre* toute spéciale. La notion d'« attitude », ou, chez Husserl, de « qualité », permet de capturer conceptuellement cet excédent du vécu sur le contenu.

On voit ainsi à quel point les accusations de réductionnisme sont, à propos de la philosophie des émotions de Husserl, totalement *infondées* : la conception de la vie affective qu'il adopte en 1901 a précisément pour fonction première de la démarquer, de manière eidétique, de la vie simplement « cognitive ». L'ambition classificatoire de Husserl dans la V^{ème} *Recherche* est ainsi *aux antipodes de toute velléité intellectualiste* : il s'agit tout au contraire de garantir à chaque genre d'actes sa place propre

¹⁸¹ Rappelons très brièvement la position originale et fort intéressante de ces deux auteurs. Celle-ci peut être conçue comme un compromis entre l'apport de la théorie de James, mettant en lumière le rôle indispensable du corps dans les phénomènes émotionnels, et celui, plus contemporain, du cognitivisme, soulignant le caractère correct ou incorrect des émotions, dont James ne pouvait rendre compte. Deonna et Teroni commencent donc par affirmer que les émotions sont des « distinctive types of bodily awareness, where the subject experiences her body holistically as taking an attitude towards a certain object » (Deonna et Teroni, 2012, p. 79). Cette attitude vis-à-vis de l'objet, à son tour, ne doit pas être comprise d'un point de vue strictement passif, mais, au contraire (à la suite de Frijda (Frijda, 1986)), comme une « propension ressentie à l'action » (*felt action readiness*) (Deonna et Teroni, 2012, p. 79). Par exemple, dans la peur : « we feel the way our body is poised to act in a way that will contribute to the neutralization of what provokes the fear » (Deonna et Teroni, 2012, p. 80). Cette conception attitudinale de l'émotion améliore celle de James au moins sur deux points : d'une part, elle conçoit l'émotion, non comme dirigée vers le corps, mais vers le monde (sur ce problème, cf. à nouveau le Complément « [Les sources historiques de l'« intellectualisme » husserlien](#) ») (Deonna et Teroni, 2012, p. 80) ; d'autre part, elle permet de faire le départ entre émotions correctes et émotions incorrectes – la peur vis-à-vis du chien est correcte si et seulement si le chien est véritablement dangereux (Deonna et Teroni, 2012, p. 81). Reste cependant à savoir comment s'atteste ce danger en dehors de l'émotion que l'on éprouve. Dans cette optique, la théorie de Deonna et Teroni fait face à la même difficulté que les théories concevant l'émotion en tant que « position-taking » (*Stellungnahme*) à l'instar de Jean Moritz Müller. Cf., sur cela, la troisième partie (§51).

et irrécusable dans l'économie globale de la conscience, et en particulier, en ce qui concerne le *Gefühl*, de souligner tout l'écart qui sépare sa « manière » d'expérier son contenu de celle du *Verstand*.

c) *Intellectualisme, cognitivisme et Fundierung*

À ce stade, l'on pourrait cependant encore arguer : certes, la perspective strictement eidétique (étudiée dans le Chapitre I) tend bien à rejeter toute forme de réductionnisme ; toutefois, celle-ci est d'une certaine manière ruinée par la perspective méréologique qui la complète (étudiée au Chapitre II), et, en particulier, par la *Vorstellungsgrundlage*. Affirmer que tout vécu affectif doit être fondé sur un vécu cognitif, ce n'est pas seulement « secondariser » l'émoi, mais également, et surtout, le « ramener », d'une certaine manière, à sa base intellectuelle, et admettre que le sentiment, au fond, n'est qu'une certaine « coloration » affective d'une perception ou d'un jugement.

Une telle interprétation, à nouveau, est *entièrement irrecevable*, puisqu'elle revient à confondre *cognitivisme* et *intellectualisme*¹⁸². Nous avons déjà rencontré ce premier concept, notamment sous la plume d'Ingrid Vendrell Ferran : est cognitiviste une théorie des émotions pour laquelle tout acte affectif renferme une relation indispensable à un acte cognitif. Husserl, comme Brentano, appartiennent naturellement à cette catégorie – la relation en question étant alors entendue, respectivement, comme une relation de « fondation » (*Fundierung*) ou de « fondement » (*Grundlage*). Il est cependant crucial de remarquer que la version brentano-husserlienne du cognitivisme est en vérité *antithétique* avec la thèse intellectualiste-réductionniste. En effet, pour affirmer que tout sentiment est fondé sur un « acte objectivant », il est nécessaire d'avoir prouvé la *distinction* entre ces deux classes d'actes. En d'autres termes, pour un réductionniste, la *Vorstellungsgrundlage* est totalement *dépourvue de sens* : si tous les vécus sont des « représentations » au sens large, alors la proposition selon laquelle tout acte est une représentation ou est fondé sur une représentation est d'emblée *triviale*.

d) *Plan de la deuxième partie*

La puissance de l'approche qualitative eu égard à la démarcation entre entendement et affectivité n'est cependant pas sans inconvénients corrélatifs, dans la mesure où la constitution des *valeurs* apparaît, dans son cadre, inintelligible. En effet, puisque le *Gefühl* est, en 1901, considéré comme une pure qualité supplémentaire qui *n'ajoute rien* à la matière de l'acte intellectuel qui en est à la base, qui ne « déteint » pas sur son objet, il faudrait en conclure que le prédicat axiologique visé dans le sentiment (qui relève indubitablement de la *matière* de l'acte total) est en vérité déjà « pris en charge » par le soubassement « théorique ». Mais comment une perception, par exemple, pourrait-elle saisir une valeur ?

Dans ce cadre, plus que toutes les autres déficiences¹⁸³, c'est donc manifestement l'émergence de la *problématique axiologique*, elle-même mue par la volonté de mettre sur pied une raison authentiquement *universelle*, qui a rapidement rendu caduque et insuffisante, aux yeux de Husserl lui-même, la teneur de l'exposé de 1900-1901, et nécessaire, par ricochet, l'élaboration d'une nouvelle philosophie affective, à même de prendre en charge la phénoménologisation des valeurs au sein du sentiment (Melle, 2012, p. 57, 2021, p. 334). Il va donc s'agir, désormais, de dégager l'évolution à la fois du *problème* que Husserl se pose et des *solutions* qu'il élabore progressivement pour y répondre.

L'objectif de cette seconde partie est ainsi d'étudier comment l'émergence de cette nouvelle perspective a *bouleversé en profondeur la fonction de l'affectivité* : celle-ci n'est plus seulement entendue comme une classe d'actes dont on aurait à décrire les structures eidétiques, mais également, et surtout, comme « l'origine », au sens phénoménologique, des valeurs, lesquelles sont conçues désormais comme une

¹⁸² Il est nécessaire de noter que, dans la littérature contemporaine, ces deux termes sont souvent interchangeables, l'étiquette « cognitiviste » s'appliquant en premier lieu aux théories contemporaines assimilant l'émotion à un jugement (Scarantino, 2010). Cf. notamment (Kriegel, 2016, p. 315 ; Szanto et Landweer, 2020, p. 11). Pour notre part, nous adoptons une définition plus large du cognitivisme.

¹⁸³ Cf. le Complément « [Les trois limites de l'approche qualitative du sentiment](#) ».

strate à part entière du monde effectif. Ce renouvellement culmine dans la proposition fameuse selon laquelle tous les actes, y compris les actes émotionnels, sont *objectivants*.

Dans cette optique, nous chercherons à mettre au jour les continuités, et surtout les *ruptures*, que Husserl a imposées à sa théorie affective. Pour ce faire, nous procéderons en deux chapitres, découpés à leur tour en deux sections.

Le premier chapitre de cette seconde partie a pour objectif d'analyser comment naît, historiquement, ce que nous nommerons l'« émotionnalisme » de Husserl, c'est-à-dire la thèse d'après laquelle c'est au *sentiment* qu'échoit le rôle de « manifester » la valeur. La première section (Section 5), se concentre essentiellement sur l'année 1902, tout à fait décisive dans cette genèse. Nous étudions ainsi, tour à tour, la lettre à Meinong du 5 avril, dans laquelle Husserl annonce son intention de revoir de fond en comble son éthique, puis le résultat de cette intense révision, tel qu'il intervient dans le cours du semestre d'été de la même année. Nous montrons ainsi que le cœur de la « refonte complète » ainsi opérée consiste précisément dans l'introduction d'un rapport *transcendantal* essentiel entre la valeur et le sentiment.

La Section 6 poursuit et systématise cette investigation, selon deux directions fondamentales. D'une part, nous y démontrons en quoi la valeur peut être considérée comme un authentique *objet* au sens de l'*ontologie* formelle de Husserl, formant une véritable *région* ; d'autre part, en nous appuyant sur les leçons sur l'éthique de 1908 et surtout sur les *Ideen I*, nous mettons au jour comment Husserl modifie, après les *Recherches logiques*, la structure *phénoménologique* de l'acte affectif dans le but de le rendre apte à « prendre en charge » l'objectivation de la valeur – modification qui prend essentiellement le visage d'une *noématisation des qualités affectives*. À cet égard, nous soulignons le rôle crucial de la corrélation *noético-noématique*, absente en 1901.

Ce premier chapitre aura donc permis d'informer grandement la proposition fondamentale des *Ideen*, selon laquelle les sentiments, eux aussi, sont « objectivants ». Cette thèse, cependant, est affectée d'une certaine *nuance* : le *Gefühl*, dit ainsi Husserl, est objectivant, oui, mais seulement *potentiellement*, ou *implicitement*. En d'autres termes, une certaine *conversion doxique* doit être encore accomplie afin que la valeur vers laquelle il est dirigé de manière affective devienne un objet au sens fort. Le second chapitre aura ainsi pour tâche de clarifier cette nuance, qui donne lieu à l'un des problèmes les plus complexes de la phénoménologie husserlienne du sentiment. Nous y étudions les deux interprétations majeures que l'on peut en proposer : la lecture « optimiste » affirme que *l'essentiel* de l'objectivation axiologique échoit au sentiment lui-même, et que l'entendement, qui réalise la « conversion », ne fait qu'explicitier ce que le sentiment préfigurait déjà largement ; à l'inverse, la lecture « pessimiste » soutient que c'est uniquement le *Verstand* qui est, à proprement parler, en capacité de constituer les valeurs en tant qu'objets, dans la mesure où l'objectivation est, en général, le privilège de l'intellect.

Nous défendons sans hésitation *l'interprétation optimiste*. Pour justifier cette position, nous examinons d'abord (Section 7) la structure de la « conversion doxique » en jeu, en mettant notamment l'accent sur son rapport au problème de l'*expression* des vécus affectifs ; puis nous montrons (Section 8) que cette conversion ne consiste en rien d'autre qu'en une modification *attentionnelle*, laquelle est, en tant que telle, *non constituante*. Dans ces circonstances, l'entendement ne fait qu'éclairer *ce qui était déjà là*, sans contribuer *en rien* à la *teneur même* de la valeur comme objet.

Chapitre I

L'objectivation de la valeur dans le sentiment : l'« émotionnalisme » husserlien

Section 5. La phénoménologisation affective de la valeur : le tournant de 1902

§24. L'idée d'une raison universelle et d'une raison axiologique¹⁸⁴

a) *La naissance de la problématique rationnelle dans les années 1900*

Si, dans l'optique qui est la nôtre, la question de la phénoménologisation de la valeur est si cruciale, c'est parce qu'aux yeux de Husserl, celle-ci ne peut se réaliser que dans des vécus d'ordre *affectif*. C'est sous cet angle qu'il faut lire les fragments du cours d'éthique de 1902 publiés comme textes complémentaires au volume XXVIII des *Hua*, se confrontant tour à tour à l'éthique humienne et à l'éthique kantienne (*Hua* XXVIII, p. 384-418, « Éthique ... »)¹⁸⁵. On peut les résumer en une formule : contrairement à ce que supposait Kant, le sentiment est indispensable à l'élaboration de la raison pratique ; contrairement à ce que supposait Hume, l'introduction du sentiment dans le domaine moral n'empêche pas ce dernier de s'élever à une authentique rationalité et idéalité. Il n'y a donc pas contradiction, mais co-dépendance, chez Husserl, entre la raison (axiologique) et le sentiment.

Afin d'approfondir cette première esquisse, il apparaît nécessaire, en premier lieu, de clarifier ce qu'il faut entendre par le terme de « raison » (*Vernunft*)¹⁸⁶ sous la plume de Husserl. Nous poserons, pour ce faire, l'affirmation suivante : *le rationalisme, plus que l'idéalisme, et – osons-le – plus que la phénoménologie elle-même, doit être considéré comme constituant la « mission »¹⁸⁷ de Husserl*, le cœur le plus intime de sa doctrine. Cette mission se manifeste tout d'abord¹⁸⁸ de manière *négative*, à travers la lutte que mène Husserl, au cœur des années 1890, contre les relativismes et scepticismes de toute nature, y compris le scepticisme *éthique* (*Hua* XXVIII, pp. XV, 382). C'est cependant seulement à la suite de la « crise » de 1902, au cours de laquelle Husserl déplore les multiples obscurités qui émaillent la première édition des *Recherches logiques* (Schuhmann, 1977, pp. 74-75), que l'idée de « raison » devient un thème d'étude explicite. Pour le dire brièvement, Husserl réalise, durant la première moitié des années 1900, que les obscurités en question proviennent essentiellement de l'assimilation de la phénoménologie à une simple « psychologie descriptive »¹⁸⁹. L'analyse de ce présupposé le conduit à opérer une *refonte radicale* (c'est-à-dire : par la racine) de l'ensemble de sa perspective philosophique. La « raison universelle » est le titre donné à l'idéal vers lequel doit tendre une telle refonte. Plus concrètement, et en suivant certaines indications fournies *a posteriori* par le cours de *Philosophie première*, l'on peut dégager deux exigences inhérentes à cette idée (*Hua* VII, p. 11, *PP I*, p. 14).

¹⁸⁴ Ce paragraphe résume les contributions du Complément « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) ».

¹⁸⁵ Ces textes ont été travaillés par S. Le Quitte et C. Lobo (Le Quitte, 2013, p. 74 ; Lobo, 2005a, p. 35, 2005b).

¹⁸⁶ Pour un exposé historique du concept husserlien de *Vernunft*, cf. (Schuhmann, 1973a, pp. 6-26).

¹⁸⁷ Husserl utilise lui-même ce terme à plusieurs reprises (*Briefwechsel* 3, pp. 104, 224, 405).

¹⁸⁸ Il est même possible de faire remonter les premiers émois du rationalisme husserlien à ses années de formation mathématique. Dès cette époque, Husserl, aux côtés de Weierstrass, perçoit, quoique de manière non thématifiée, son rôle scientifique comme relevant d'une véritable « vocation », aux accents philosophico-éthico-religieux. Cf. sur ce point les Compléments « [L'omniprésence du thème affectif au sein de l'œuvre husserlienne](#) » (Section 1, §1) et « [La rigueur weierstrassienne comme mobile de l'oubli de l'affectivité chez Husserl](#) » (Section 1, §2), ainsi que notre article « [Husserl's "Transcendental Dialectic" as a Method for his Quest for Reason](#) ».

¹⁸⁹ Sur les manuscrits traduisant ces doutes, cf. (Lavigne, 2005, pp. 275-359) et (Schuhmann, 1973a, p. 16).

D'une part, l'exigence « socratique » d'*universalité*. Après la publication des *Recherches logiques*, Husserl devient conscient que sa tâche originale *exige intrinsèquement une science totale*, au sens où les problèmes apparemment restreints qu'affronte l'*Erkenntnistheorie* (la définition de la connaissance, la différence entre connaissance évidente et non évidente, le rapport entre le sujet et l'objet de la connaissance, etc.) nécessitent en vérité une philosophie *première*, c'est-à-dire une discipline qui déploie les *principes ultimes* régissant *toute* « connaissance » et *toute* « vérité » en général¹⁹⁰.

D'autre part, l'exigence « platonicienne » d'*absoluité* :

Désormais elle [la philosophie] ne sera plus simplement science en général, produit naïf d'un intérêt dirigé purement sur la connaissance ; pas plus qu'elle ne sera simplement, comme elle le fut auparavant, science universelle, mais elle sera en même temps une science *absolument justifiée* [je souligne] (*Hua VII*, p. 13, *PP I*, p. 17).

L'exigence platonicienne se confond ainsi, aux yeux de Husserl, avec celle de parvenir à une *clarté parfaite* dans l'ensemble de ces différents champs du « savoir » au sens large du terme. Dans un texte fameux¹⁹¹, aux accents personnels, tiré d'une sorte de « journal intime » (comme Walter Biemel le nomme), et rédigé le 25 septembre 1906, Husserl place ainsi ce besoin de clarté au cœur de son projet philosophique et de son dessein de vie en général :

En premier lieu, je mentionne la tâche générale que je dois résoudre pour moi si je dois pouvoir m'appeler philosophe. Je veux dire une

Critique de la raison.

Une critique de la raison logique et de la raison pratique, de la raison évaluative en général. Sans m'être mis au clair, de façon générale, sur l'essence, la nature, les méthodes, les points de vue principaux d'une critique de la raison, sans avoir conçu, ébauché, établi et justifié un projet général pour elle, je ne peux pas vivre de manière vraie et véritable (Husserl, 1956b, p. 297)¹⁹².

L'exigence de clarté développée ici s'entrelace, on le voit, de la manière la plus intime avec celle de l'universalité : seule la combinaison de ces deux critères permet de réaliser concrètement l'idéal *existentiel* d'une *vie* authentiquement rationnelle, satisfaisant la « vocation » ou la « mission » dont Husserl se sent animé.

b) *Théorie de la raison et phénoménologie*

Quel rôle la phénoménologie, se demandera-t-on désormais, joue-t-elle vis-à-vis de cette triple ambition rationaliste (réfutation du relativisme, connaissance universelle, connaissance absolument évidente) ? Dans *Philosophie première*, Husserl souligne que Platon, s'il a correctement conçu la tâche absolue de la philosophie, n'était pas en capacité de la réaliser, du fait du *dogmatisme* de son approche :

Il arriva que la science antique en dépit de toute sa prétention d'être philosophie, d'être une science qui effectivement se justifie en dernière instance et qui est pleinement satisfaisante, en dépit de toutes ses réalisations admirables, n'engendra en définitive que ce que nous nommons la science dogmatique, à laquelle nous n'accordons qu'une valeur de stade préliminaire de la science philosophique authentique, et non pas cette science elle-même (*Hua VII*, p. 56, *PP I*, p. 79).

¹⁹⁰ Ces deux termes ont un sens ambivalent dans la philosophie de Husserl. Ils désignent tantôt des phénomènes propres à la sphère théorique, tantôt des phénomènes généraux, applicables à toutes les sphères de la conscience. Cf. en particulier le §139 des *Ideen I* (*Ideen I*, pp. 290-291, *Idées I*, p. 414) et la note qui s'y trouve attachée.

¹⁹¹ Sur ce texte, cf. (Cimino, 2020, p. 184 ; Husserl, 1950c, p. XXXIV ; *Hua XXVIII*, p. XXI ; Schuhmann, 1973a, p. 20 ; de Warren, 2021, p. 23). D'autres textes de la première décennie du XX^{ème} siècle permettent de préciser le sens et la portée de la conception husserlienne de la raison ; nous renvoyons à nouveau au Complément « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) » qui les étudie dans le détail.

¹⁹² Ce texte est traduit par Laurent Joumier dans *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours 1906/1907* (Husserl, 1998b, pp. 402-403). Nous modifions légèrement cette traduction.

Husserl souligne ici un double point : d'une part, la science antique, malgré l'impulsion conférée par le scepticisme, n'est pas parvenue à s'élever à l'idée d'une authentique science de la subjectivité, c'est-à-dire à la phénoménologie ; d'autre part, sans le secours de cette dernière (de la phénoménologie *transcendantale*), la philosophie en tant que science ultimement justifiée demeure une idée vaine. En ce sens, Platon fait de la philosophie un idéal *qu'il ne peut atteindre* en raison de la teneur même et de la méthode même de sa doctrine.

Cela est tout à fait décisif : l'exigence rationnelle ne se tient nullement « à part » de la trajectoire transcendantale du fondateur de la phénoménologie. Il n'y a évidemment aucun hasard dans le fait que la problématique rationnelle *et* la problématique transcendantale jaillissent toutes deux au cours de la même décennie décisive 1900-1910, et même, plus précisément, entre 1904 et 1907. De manière plus précise, il faut envisager le « tournant transcendantal » comme *découlant* de l'exigence rationaliste, et en particulier de sa dimension « absolutiste ». Le « besoin » transcendantal s'inaugure en effet par la mise au jour de *l'insuffisante légitimité épistémologique* des sciences positives (*Hua* VI, p. 1, *Crise*, p. 7), que contraste l'évidence apodictique de la réflexion et de l'auto-donation du vécu pur (*Ideen* I, p. 85, *Idées* I, p. 138)¹⁹³. Il n'y a donc d'exigence transcendantale que dans l'optique d'un *savoir absolu et irrévocable*.

Or, si les *Recherches logiques* cherchaient déjà à « amener à la clarté et à la distinction, selon les exigences de la théorie de la connaissance, les idées logiques, les concepts et les lois », selon le mot fameux de l'introduction au second volume (Husserl 1913c, p. 5/p. 6), cette clarification n'était pas encore entendue comme une clarification *ultime*, comme la quête *existentielle* d'une clarté parfaite. Tout change à partir du milieu des années 1900 : une fois que Husserl a réinterprété sa tâche vitale dans les termes d'une théorie de la raison, la phénoménologie prend un sens nouveau, un sens véritablement *philosophique*, en ceci qu'elle apparaît désormais comme le moyen (et le moyen *indispensable*) pour parvenir à une authentique critique de la raison. Comme il l'écrit en 1905 :

C'est dans le besoin de ces critiques (donc, dans la sphère de la connaissance, dans le besoin d'une théorie de la connaissance) que se fonde (gründet) également le besoin de la phénoménologie [je souligne]. C'est par l'élucidation phénoménologique que les problèmes épistémologiques deviennent solubles, de même que les problèmes parallèles de la théorie des valeurs ou, comme nous le disons aussi, du scepticisme éthique, esthétique, etc. (Hua XXIV, p. 373, Hua Mat V, p. 50)

Pour approfondir la relation absolument essentielle qu'entretiennent la phénoménologie et la théorie de la raison, il est nécessaire de distinguer deux versants ou strates au sein de cette dernière. Aux yeux de Husserl, l'idée de raison repose en effet, d'une part, sur la recherche des structures a priori dans l'ensemble des domaines de l'être, mais également, d'autre part, sur la mise au jour des conditions *subjectives* (également a priori) rendant possible la *connaissance* de ces structures (Husserl, 2009a, p. 66 ; Melle, 1990, pp. 35-36 ; de Warren, 2021, p. 35). Comme l'écrit Husserl dans la *Digression* dans les leçons sur l'éthique de 1920 :

À la logique, l'axiologie et l'éthique orientées objectivement et, pour ainsi dire, naïvement correspondent ainsi les disciplines réflexives et orientées vers la raison et ses donations-source (*Quellegebungen*), les disciplines d'une phénoménologie pure de la raison (*Hua* XXXVII, p. 273, *Digression*, p. 83).

Nous désignerons la première de ces strates par l'expression de raison *positive* ou *dogmatique*, tandis que la seconde strate doit être qualifiée, au sens strict, de *critique de la raison*.

c) *Le rôle de l'axiologie formelle pour la raison axiologique*

Cette distinction a des conséquences décisives en ce qui concerne la raison *axiologique*. Cette dernière doit en premier lieu démontrer que la *valeur* est un type d'objet gouverné par des principes a priori

¹⁹³ Ce point est approfondi dans notre article (Delamare, 2023a).

(raison axiologique positive ou dogmatique), puis, en second lieu, investiguer l'enracinement phénoménologique de cette objectivité spéciale dans certains actes de conscience déterminés, caractérisés tout à la fois par une intentionnalité spécifique (en tant qu'ils visent des valeurs) et par un certain type *évidentiel*. C'est là la tâche éminente de la *critique* de la raison axiologique.

La première¹⁹⁴ de ces tâches échoit manifestement à la discipline fameuse que Husserl nomme « axiologie formelle ». Comme nous le démontrons en détail dans le Complément « *L'ontologie de la valeur* » (Section 1, §5), la « valeur » constitue en effet une *région d'objets spécifique* (*Hua XXVIII*, p. 283, *Leçons*, p. 369)¹⁹⁵. Dès lors, comme toute région, celle-ci est soumise à une certaine ontologie régionale (ou matérielle), qui dépeint les lois propres auxquelles toute valeur *qua* valeur, indépendamment de sa teneur particulière (valeur esthétique, éthique, vitale, etc.), doit obéir. Partir à la découverte de ces lois et les exposer de manière systématique, telle est précisément l'ambition de la si décrite « axiologie formelle ».

Étant donné notre perspective, il ne saurait être ici question ici de rappeler les résultats auxquels Husserl parvient dans ses leçons sur l'éthique de Göttingen¹⁹⁶. Ce qui nous intéresse plutôt est le *rôle philosophique* que joue l'axiologie formelle vis-à-vis de la théorie de la raison, lequel apparaît *double*. En premier lieu, à l'encontre du psychologisme éthique – qui mène nécessairement, comme tout psychologisme, au scepticisme (Le Quitte, 2013, p. 114) –, les lois pures mises au jour par l'axiologie formelle permettent de montrer que la valeur est bel et bien est une *authentique objectivité*, qui ne saurait se confondre avec les différents *actes subjectifs* dans lesquels nous en prenons connaissance¹⁹⁷ (*Hua XXVIII*, p. 88, *Leçons*, p. 170)¹⁹⁸. De ce fait, « le point de vue de l'objectivisme » doit également, en ce qui concerne la valeur, « être imposé contre les attaques du scepticisme relativiste, tantôt psychologue, tantôt anthropologue et biologiste » (*Hua XXVIII*, p. 89, *Leçons*, p. 171).

La consolidation de l'objectivité de la valeur n'est cependant pas le seul apport de l'axiologie formelle. Celle-ci permet également la *justification* de certaines positions de valeur. Or, l'entreprise justificatrice est au cœur du projet rationnel husserlien. Une discipline est en effet rationnelle dans la mesure où elle est capable de *légitimer* ses démarches gnoséologiques – légitimation qui permet à ses assertions d'accéder au statut de « vérité évidente ». Dans cette optique, l'axiologie formelle joue un rôle essentiel,

¹⁹⁴ Notons que l'ordre qui doit être établi entre ces deux moments de recherche est intransgressible. De même que, comme nous l'avons suggéré dans l'introduction, la dialectique transcendantale ne peut s'inaugurer qu'avec la phase *ontologique* (Delamare, 2023a), sans laquelle la transcendantalisation de l'étant qui s'opère par la suite est dénuée de sens, de même l'étude de la raison « positive » ou « dogmatique » doit précéder sa critique – sans quoi l'on ne sait pas ce qui doit, précisément, être « critiqué ». Le plan même du cours sur l'éthique de 1908 le démontre, puisqu'il débute par l'étude du parallélisme entre logique et éthique et l'investigation de l'axiologie et de la pratique formelles, avant d'aborder, seulement dans sa deuxième partie, l'enracinement vécu des valeurs. Les cours de 1911 et de 1914, qui auraient dû suivre le même chemin, n'auront même pas, quant à eux, le loisir d'aborder ce second moment, par manque de temps (cf. la remarque de Husserl (*Hua XXVIII*, p. 69, *Leçons*, p. 147), l'introduction d'Ulrich Melle (*Hua XXVIII*, p. XIII) ainsi que celle de traducteurs de l'édition française (Husserl, *Leçons*, p. 55)). Sur cette priorité de l'ontologie sur la phénoménologie dans le cadre axiologique, cf. également (*Hua XXVIII*, p. 255, *Leçons*, p. 337).

¹⁹⁵ Cf. également (*Ideen I*, p. 244, *Idées I*, p. 352).

¹⁹⁶ Nous renvoyons à nouveau au Complément « *L'ontologie de la valeur* » (Section 2) qui étudie en détail les théorèmes en question.

¹⁹⁷ La stratégie suivie est ici sensiblement la même que celle à l'œuvre dans les *Prolégomènes*, qui luttent contre le scepticisme gnoséologique. Sur cela, cf. les explications de D. Pradelle dans son introduction (Husserl, *Leçons*, pp. 14-15). Cf. également les *Ideen I* (*Ideen I*, p. 318, *Idées I*, p. 450), ou encore les leçons sur l'éthique de 1920 (*Hua XXXVII*, p. 72).

¹⁹⁸ Cette formulation de la rationalité du jugement axiologique à travers son « objectivité », c'est-à-dire l'existence *effective* d'une valeur correspondante à la valeur visée, fait signe vers le rapport d'essence que la problématique de la *Vernunft* entretient avec celle de la *Wirklichkeit*. La raison universelle vise en effet à connaître (dans l'évidence) la totalité de ce qui est *effectivement*. La dernière section des *Ideen I* est, sur ce point, décisive. Nous renvoyons de surcroît au Complément « *Émergence et teneur de la théorie universelle de la raison chez Husserl* » (Section 4, §5) pour une étude détaillée.

en tant qu'elle fournit des principes permettant de *démontrer* certaines positions axiologiques. La loi de *dérivation* fait ici figure de paradigme :

Si V est une valeur et s'il est vrai que, si A existe, alors V existe aussi, alors A est aussi, eu égard à cela, une valeur. Par suite, les signes de valeur pour A et pour V respectivement, sont les mêmes (*Hua* XXVIII, p. 76, *Leçons*, p. 156).

Une telle loi permet de former des *preuves* propres au domaine axiologique. Lorsque nous sommes en mesure de mettre en œuvre de telles preuves, la position de valeur qui en résulte n'est plus simplement « présumée », ou « aveugle », mais acquiert une structure évidentielle, un « droit » (*Recht*) qui lui permet d'accéder au « titre » (*Hua* XXVIII, p. 68, *Leçons*, p. 146) de la « raison » (Lang, 2012, pp. 236-237).

d) Les limites de l'axiologie formelle et la nécessité d'une phénoménologie de la valeur

Cependant, si, comme nous l'avons annoncé plus haut, le versant « positif » ou « dogmatique » de la raison axiologique qu'est l'axiologie formelle doit être complété par son versant « critique », par une authentique *phénoménologie de la valeur*, c'est précisément parce que la rationalité à laquelle cette « ontologie matérielle de la valeur » parvient n'est pas encore *absolue* – et ne satisfait donc pas pleinement, de ce fait, à l'exigence « platonicienne ».

Cette lacune se manifeste de deux manières. Premièrement, les lois de l'axiologie formelle sont nécessairement des lois *hypothétiques*. La structure de la loi de dérivation s'observe en vérité au sein de tous les autres principes : ceux-ci ne démontrent la validité d'une position de valeur que *sous la présupposition* de la validité d'une (ou plusieurs) autre(s) position(s) de valeur. En d'autres termes, l'*évidence* qu'ils procurent à celle-là requiert l'évidence préalable de celle(s)-ci – elle est nécessairement *médiate*. De ce fait, l'axiologie formelle, afin de ne pas fonctionner à *vide*, doit être sans cesse « nourrie » par la mise au jour d'évidences axiologiques *immédiates*. Comme Husserl le concède :

Que quelque chose ait de la valeur (*wert ist*), aucune recherche théorétique, ni même aucune axiologie ne peut l'enseigner ; elles peuvent enseigner seulement ce qui appartient théoriquement à l'essence de la valeur en général et à l'essence des différentes catégories de valeur (*Hua* XXVIII, p. 269, *Leçons*, p. 353).

La seconde limite inhérente à la discipline axiologique formelle est plus profonde encore. Comme l'écrit explicitement Husserl, celle-ci se meut d'après un point de vue rigoureusement *objectiviste* (*Hua* XXVIII, p. 89, *Leçons*, p. 171). Or, cette posture apparaît, dans le cadre global de la « dialectique transcendantale »¹⁹⁹, intrinsèquement défailante, dans la mesure où elle est incapable de justifier la *prise de connaissance* de l'étant qu'elle décrit dans sa teneur ontologique²⁰⁰. Dans les leçons sur l'éthique de 1908, Husserl affirme ainsi explicitement que l'objectivisme, et en particulier l'objectivisme axiologique, peut en fait *attiser* le scepticisme :

L'intérêt essentiel de la question litigieuse du psychologisme n'est pas épuisé par le fait qu'on [...] tranche de la façon suivante : les lois logiques ne sont pas des lois psychologiques, pas plus que n'en sont les lois purement éthiques, purement axiologiques. [...] Les difficultés qui concernent le rapport entre une subjectivité psychologique, d'une part, et l'objectivité qui en elle vient à la conscience,

¹⁹⁹ Nous renvoyons d'abord à notre article (Delamare, 2023a) et au Complément « [Résumé de la dialectique transcendantale](#) » (§2).

²⁰⁰ C'est précisément pour cela que Husserl écrit, en 1908-1909 : « L'éthique formelle (non plus que l'éthique matérielle qui la complète) ne fait pas encore partie, à mon sens, du registre proprement philosophique : pas davantage que n'en font partie, de l'autre côté, la logique formelle, la logique matérielle qui la complète, ni surtout la logique de la science empirique » (*Hua* XXVIII, pp. 244-245, *Leçons*, p. 325). Seule la *critique* de la raison est authentiquement philosophique, et non la raison « dogmatique ».

d'autre part, restent totalement irrésolues. Or, c'est bel et bien dans ces difficultés que résident les incessantes forces motrices du psychologisme (*Hua* XXVIII, p. 245, *Leçons*, p. 326).

En d'autres termes, l'attitude purement dogmatique de l'axiologie formelle n'est pas, en soi, une réponse appropriée au péril relativiste : elle constitue bien plutôt une *stratégie de l'autruche*, qui ne supprime pas le danger, mais le rend seulement inapparent. Il va donc s'agir, désormais, de l'affronter *pour de vrai*, sur son terrain, c'est-à-dire sur le terrain de la *phénoménologie de la valeur elle-même*. On ne peut ainsi espérer détruire le psychologisme éthique qu'en soumettant l'axiologie aux exigences les plus hautes de la scientificité, à cette « auto-élucidation » (*Selbstbesinnung*) (*Hua* VI, p. 346, *Crise*, p. 380) au cours de laquelle la possibilité d'une *connaissance* authentique des valeurs est portée à la clarté et à la distinction. Pour cela, il convient, comme en logique, de remonter aux *origines* du savoir éthique (*Idées* III, p. 96), afin de fournir à l'axiologie une fondation *épistémologique* rigoureuse.

§25. La lettre à Meinong du 5 avril 1902 et la « refonte complète » de l'éthique

Dans ce contexte, la lettre que Husserl envoie à Meinong le 5 avril 1902 s'avère d'une importance considérable. Husserl y évoque la récente publication de *Über Annahmen* (Meinong, 1902), se plaignant à plusieurs reprises que les *Recherches logiques*, abordant pourtant des thèmes similaires, n'y fussent pas mentionnées (*Briefwechsel* 1, p. 140)²⁰¹. En toute fin de lettre, il change cependant de sujet et écrit :

Pendant ces vacances de Pâques, j'ai travaillé à une refonte complète (*völligen Neugestaltung*) de mon <cours> d'éthique et j'ai étudié avec le plus grand profit vos *Psych<ologisch>-eth<ischen> Unters<uchungen> z<ur> Werttheorie*. Pour cela, votre chapitre VIII dans les *Annahmen* arrive à point nommé (*Briefwechsel* 1, p. 145).

Husserl mentionne ici deux œuvres importantes de Meinong²⁰². Tout d'abord, le chapitre VIII de *Über Annahmen*, intitulé « Zur Begehungs- und Werthpsychologie » (Meinong, 1902, pp. 212-254). Ce texte, comme Meinong l'annonce dès la préface (Meinong, 1902, pp. IX-X), ne doit pas être conçu comme un simple sous-chapitre de la théorie des « assomptions » mais vaut en fait comme pièce largement autonome. Meinong y étudie – en se confrontant notamment avec les écrits de von Ehrenfels (cf. §28) – la question de la « part du sentiment dans les désirs » (Meinong, 1902, p. 213).

Ce texte de 1902, cependant, ne saurait être compris sans faire référence à l'œuvre séminale de Meinong²⁰³ relative à la théorie de la valeur, ses *Psychologisch-ethischen Untersuchungen zur Werttheorie* qui paraissent en 1894 (Meinong, 1894) et que Meinong avait personnellement envoyées, dès leur publication, à Husserl. Celui-ci en accuse bonne réception, mais s'excuse aussitôt de ne pas pouvoir s'y adonner de manière approfondie :

L'envoi aimable de votre nouvel ouvrage m'a sincèrement réjoui et je m'empresse de vous exprimer mes meilleurs remerciements. Malheureusement, je ne peux pas céder avant des mois à la tentation de me plonger dans l'étude de votre théorie de la valeur, bien que j'en attende de sérieuses stimulations et que j'y porte un vif intérêt. Cet hiver, mon temps doit rester entièrement consacré aux recherches sur la logique des sciences déductives (le IIe tome de ma *Phil<osophie> d<er> Ar<ithmetik>*), que

²⁰¹ Il faut à ce titre rappeler que la relation entre Husserl et Meinong s'est fortement détériorée dans les années qui précèdent cette lettre. Dans une missive aux accents paranoïaques en date du 27 août 1900, Husserl déplorait déjà le fait que son collègue ne parvenait pas à prendre conscience de l'étendue de la différence entre leurs positions respectives (*Briefwechsel* 1, pp. 136-137) et du « psychologisme » foncier inhérent à sa doctrine.

²⁰² Pour un résumé des publications de Meinong consacrées à la problématique affectivo-axiologique, nous renvoyons au Complément « [Le premier âge d'or de la philosophie de l'émotion](#) » (Section 1, §1).

²⁰³ Cf., à nouveau, la préface de *Über Annahmen*, dans laquelle Meinong se vante d'avoir, grâce son essai de 1894, « donné l'impulsion à une série de publications » – en particulier celles de von Ehrenfels – dans lesquelles il salue « les débuts prometteurs d'une théorie psychologique de la valeur et d'une éthique théorique de la valeur » (Meinong, 1902, p. IX).

j'ai reprises après une longue pause et que je compte achever d'ici le printemps prochain (*Briefwechsel* 1, pp. 133-134).

La chronologie de la confrontation de Husserl avec l'ouvrage de Meinong est ainsi particulièrement intéressante. Durant sa période de Halle, Husserl, quoique « intéressé » – et ce n'est pas qu'une formule de politesse – par la *Werttheorie* développée par son camarade de l'école de Brentano, ne peut s'y consacrer pleinement, tout absorbé qu'il est par les problématiques mathématiques, puis logico-épistémologiques, qui seront au cœur des *Recherches logiques*. C'est ainsi seulement *huit ans plus tard*, et une fois les *Logische Untersuchungen* publiées, qu'il reviendra sur ce texte, de manière très fine, comme en témoignent non seulement les très nombreuses annotations portées en marge du texte meinongien, mais également le manuscrit (inédit) numéroté A VI 3, et plus précisément ses feuillets 62b-65, dans lesquels Husserl revient en détail, par exemple, sur les classes de valeurs morales proposées par Meinong²⁰⁴.

Pourquoi donc Husserl éprouve-t-il le besoin, en 1902, de se replonger dans l'écrit de Meinong ? En d'autres termes, comment faut-il comprendre le projet de « refondation complète de l'éthique » qu'il déploie à cette période ? Le Husserl de Halle s'était déjà familiarisé, dans une série de cours, avec les questions morales²⁰⁵. Son but affiché était alors de s'opposer au scepticisme éthique. Cependant, à cette époque, il ne disposait pas encore d'une doctrine propre et se contentait d'élaborations largement *historiques*. C'est précisément là, selon nous, *l'innovation la plus notoire* apportée par la *Neugestaltung* de 1902 : à partir de cette date, Husserl prend le parti – avec la *Gefühlsmoral* anglaise et écossaise, et contre Kant – de l'impossibilité d'une éthique purement *intellectualiste*²⁰⁶.

C'est justement dans cette perspective qu'il faut comprendre, en premier lieu, le cours sur l'éthique du semestre d'été 1902 (Lavigne, 2005, §33), immédiatement postérieur, donc, à la lettre à Meinong, intitulé « Grundfragen der Ethik » (Schuhmann, 1977, p. 72). Une partie de ce cours²⁰⁷ a été publiée dans le volume XXVIII des *Hua*, sous la forme de trois textes complémentaires, l'un consacré à Hume (*Hua* XXVIII, pp. 384-402), le second à Kant (*Hua* XXVIII, pp. 402-418)²⁰⁸, et le troisième, beaucoup plus bref, à des questions relatives aux fondements de l'éthique (*Hua* XXVIII, pp. 418-419). Nous allons désormais rentrer dans le détail de ces textes.

²⁰⁴ Je remercie le personnel des Archives de Leuven, non seulement de m'avoir permis la consultation des *marginalia* en question dans la bibliothèque personnelle de Husserl, mais également de les avoir transcrites et ainsi rendues exploitables pour qui ignore la méthode sténographique Gabelsberger.

²⁰⁵ Cf. le Complément « [L'omniprésence du thème affectif au sein de l'œuvre husserlienne](#) » (Section 1, §2).

²⁰⁶ Il faut ici rappeler que Husserl avait déjà traité des questions de valeur et de normativité au début des *Prolégomènes* (cf. le Complément « [La rigueur weierstrassienne comme mobile de l'oubli de l'affectivité chez Husserl](#) » (Section 2, §4)). Cependant, dans ces pages, le rapport entre axiologie et sentiment est entièrement absent : Husserl adopte un point de vue tout à fait « objectiviste » sur la normativité, sans en interroger les soubassements phénoménologiques. C'est justement là ce qui change en 1902 : la valeur comme objet devient corrélative de sa donation affective.

²⁰⁷ Il convient de garder à l'esprit que les manuscrits hébergés aux archives de Louvain correspondant à ce cours (sous la cote F I 20) sont beaucoup plus riches que les textes finalement parus dans les *Hua*, et démontrent que Husserl avait lu de très près les différents textes que Hume, notamment, consacre au *feeling*. Pour nos besoins présents, nous nous concentrerons cependant sur la partie publiée, dans la mesure où elle est suffisante pour déterminer les enjeux axiologiques fondamentaux.

²⁰⁸ Ces deux textes ont été traduits en français par Philippe Ducat et Carlos Lobo dans les *Annales de Phénoménologie* (Husserl, 2005a) sous le titre « Éthique et théorie de la valeur ». Nous nous référons à cette traduction sous l'appellation « Éthique ... » (cf. Liste des abréviations).

§26. L'origine affective de l'éthique (avec Hume, contre Kant)

a) *L'indispensabilité du sentiment pour l'axiologie*

Le premier point, le plus fondamental, déployé par Husserl dans ce cours, se rapporte à l'existence d'une relation *indissoluble* entre éthique (et, plus largement, axiologie) et sentiment. Cette relation, inspirée naturellement de l'empirisme humien, est mentionnée à plusieurs endroits dans les deux fragments :

Il y a une chose que [l'argumentation de Hume] rend certaine, une chose qui grâce à elle devient complètement évidente : c'est que le sentiment contribue pour une part *essentielle* à la venue au jour des distinctions éthiques. Imaginons un être percevant et pensant, dépourvu de toute capacité de sentir, de désirer, de vouloir : à ce compte, il n'y a plus aucun sens pour cet être à parler de « bien » et de « mal », de valeur et d'absence de valeur, ou aussi bien de vertu et de vice (*Hua* XXVIII, p. 391, « Éthique ... », p. 196, tr. fr. modifiée)²⁰⁹.

Deux points font saillance dans cette citation. D'une part, Husserl ne justifie pas en profondeur son adhésion au « sentimentalisme »²¹⁰ du philosophe écossais. Celui-ci apparaît comme « indubitable », ou « inévitable » – mais les raisons de cette indubitabilité ne sont pas clairement explicitées. D'autre part, Husserl y insiste, en l'absence de sentiment, c'est le *sens même* des concepts éthiques qui serait perdu – et pas seulement l'évidence des principes qui font appel à ces concepts. Explorons tour à tour ces deux éléments.

b) *L'impuissance de l'impératif catégorique kantien*

Tout d'abord, afin de jeter quelque lumière sur les motifs qui ont poussé Husserl à admettre le caractère indispensable du sentiment vis-à-vis de l'éthique et, en général, des valeurs, il est requis de faire retour vers sa critique de l'impératif catégorique kantien, qui prend place à la toute fin du second fragment²¹¹. Husserl ne se limite pas à dénoncer (à la suite de Hegel²¹²) le *formalisme* de Kant – c'est-à-dire le caractère finalement vide²¹³ et creux de l'impératif catégorique, incapable de discriminer effectivement entre le bien et le mal et de déterminer concrètement la conduite. Bien plus profondément, elle porte sur son « intellectualisme extrême »²¹⁴ (*Hua* XXVIII, p. 412, « Éthique ... », p. 219), autrement dit sur sa tentative d'envisager le domaine de la moralité avec les yeux de la « raison pure » (*Hua* XXVIII, p. 412, « Éthique ... », p. 219), c'est-à-dire, en fait, de l'*entendement pur*, de la raison pure *théorique* ou

²⁰⁹ Cf. également (*Hua* XXVIII, p. 396, « Éthique ... », p. 202), ainsi que le passage mentionné en Introduction sur la fiction d'un être « aveugle au sentiment » (*Hua* XXVIII, p. 404, « Éthique ... », p. 211).

²¹⁰ Sur celui-ci, cf. (Arroyo, 2006 ; Crespo, 2017 ; Donnici, 1985). Notons bien que le sentimentalisme a, chez Hume, deux versants : d'une part, seul le sentiment est *pratique*, c'est-à-dire est en mesure d'impulser l'action (« l'impulsion ne provient pas de la raison qui ne fait que la diriger » (Hume, 2015, p. 262)) ; d'autre part, seul le sentiment est en mesure de fournir le *contenu* des principes (ou distinctions) éthiques (« les règles de la moralité ne sont donc pas des conclusions de notre raison » (Hume, 2015, p. 51)). Husserl, comme on va le voir, fait appel, tour à tour, à ces deux versants.

²¹¹ La littérature traitant du rapport de Husserl à la morale kantienne est assez riche : cf. en particulier (Arroyo, 2006, 2007 ; Mintken, 2019 ; Peucker, 2007 ; Pradelle, 2016 ; Trincia, 2007).

²¹² Cf. la *Phénoménologie de l'esprit* et sa fameuse analyse de la « propriété » dans sa critique de la figure de la « raison vérificatrice des lois » (Hegel, 2012, pp. 370-373). Cf. (Pradelle, 2016, p. 459 ; Trincia, 2007, p. 171).

²¹³ Dans son éthique tardive, Husserl évoque le formalisme dans la sphère pratique comme étant purement « symbolique », dépourvu de toute intuitivité, et conduisant à une « volonté mécanisée » (*Hua* XLII, pp. 266-267).

²¹⁴ En 1908, Husserl définira l'intellectualisme (qu'il rattache à nouveau à la figure kantienne) comme « enclin à supprimer toute raison dans la sphère émotionnelle et à la dissoudre dans des activités d'une raison logique » (*Hua* XXVIII, p. 62, *Leçons*, p. 140). Cette dénonciation de l'intellectualisme kantien se retrouve à de multiples reprises dans l'éthique husserlienne, depuis 1902 donc (*Hua* XXVIII, pp. 384, 390, « Éthique ... », pp. 189, 196), jusque dans les années 30 (*Hua* XLII, p. 270), en passant par 1920 (*Hua* XXXVII, p. 136). Cette dénonciation démontre à la fois que Husserl faisait lui-même usage du concept d'intellectualisme *et* qu'il considérait sa phénoménologie affectivo-axiologique comme échappant à cette critique – une nouvelle justification de son « anti-intellectualisme » que nous avons défendu ci-dessus (§23).

théorétique. C'est précisément parce que l'impératif catégorique est purement intellectuel qu'il ne parle pas aux sentiments et donc ne peut pas servir de principe de détermination de l'action. Husserl écrit ainsi :

Tout être sensé sera d'accord ici pour dire que la possibilité de la généralisation en une loi de la nature m'est quelque chose de complètement indifférent et ne forme jamais et en aucune façon un fondement de la détermination de ma volonté. Or si elle ne forme pas un fondement de détermination de la volonté, c'est qu'elle laisse le sentiment complètement intouché. Aussi peu la possibilité d'une autre généralisation sans contradiction d'un quelconque fait empirique ou d'une relation mathématique n'a de valeur affective, aussi peu l'a-t-elle de la généralisation d'une maxime (*Hua XXVIII*, p. 416, « Éthique ... », p. 223).

En d'autres termes, ce que manifeste l'entendement pur – et toute « généralisation » relève de son empire – m'est, intrinsèquement, indifférent : il me laisse, par lui-même, de marbre²¹⁵. De ce fait, il est bien incapable de me mettre en branle, et ne saurait donc déterminer ma *praxis*. Dans ces conditions, si la teneur même des prescriptions morales était fournie par l'entendement, ceux-ci se transformeraient en principes *impuissants* – ce qui, on le sait depuis Hume²¹⁶, n'est pas le cas. Il en va tout autrement d'une valeur *décelée affectivement* : celle-ci, du fait du relief sentimental qui la caractérise, me touche, et, partant, m'incline, si elle est positive, à la réaliser ou – si elle est déjà existante – à la sauvegarder. *C'est donc bien à l'affectivité qu'échoit l'insigne responsabilité de donner son contenu aux règles morales* – et, plus généralement, à l'ensemble des différentes sphères de valeurs²¹⁷.

Outre cette critique de l'impotence de l'impératif catégorique, Husserl relève une seconde déficience au sein de la doctrine kantienne. Ce dernier se serait rendu coupable d'inconséquence, dans la mesure où il aurait « réintroduit par la fenêtre » le sentiment dans l'éthique, sous la forme du *respect* : ce serait le respect éprouvé devant la sublimité de la loi morale, et non la simple application de l'algorithme d'universalisation, qui, en définitive, serait en mesure de mouvoir l'agent²¹⁸. Cette réintroduction et l'incohérence qui en découle manifesteraient ainsi que Kant aurait, d'une certaine manière, pressenti la vanité de sa tentative strictement « intellectualiste » et aurait tenté de la « nuancer » pour la rendre plus conforme aux choses elles-mêmes – au prix, donc, d'une contradiction certaine.

c) *La source des concepts éthiques est affective*

Venons-en désormais au second aspect saillant de l'affectivisme husserlien, relatif au rapport entre sentiment et *signification* des notions éthiques. Au cours du premier fragment (celui sur Hume), Husserl met en place une distinction cruciale entre deux origines, celle des *concepts* éthiques et celle des *jugements*, en particulier des principes éthiques. Les seconds, en effet, ressortissent manifestement à l'entendement :

Il ne fait aucun doute que les principes de la morale, ou encore les principes de la connaissance morale, ne sont pas des sentiments mais des connaissances, donc que nous devons la morale à la faculté de connaître, l'entendement ou la raison (*Hua XXVIII*, p. 392, « Éthique ... », p. 198)²¹⁹.

²¹⁵ Sur ce point, Husserl rejoint certaines inspirations contemporaines, notamment celles de Thomas Fuchs : « nous pouvons envisager les sentiments comme des réponses affectives d'une personne à différents types d'événements présentant pour elle une importance particulière, des réponses qui provoquent des changements physiques notables et motivent un comportement spécifique » (Fuchs, 2022, p. 20). L'émotion est corrélative de la saillance de certains phénomènes, en vertu de laquelle ils acquièrent une certaine signification ou importance (*Bedeutung, significance*).

²¹⁶ « Les hommes sont souvent gouvernés par leurs devoirs, sont détournés de certaines actions par l'opinion qu'elles sont injustes et sont poussées à d'autres par l'opinion qu'elles sont obligatoires » (Hume, 2015, p. 51).

²¹⁷ L'on aperçoit bien ici la solidarité entre les *deux versants du sentimentalisme* (cf. note de bas de page n°210).

²¹⁸ « Le respect pour la loi morale est donc l'unique et en même temps l'indubitable ressort moral » (Kant, 2003, p. 188). Sur la critique husserlienne du respect, cf. (Le Quitte, 2013, p. 246).

²¹⁹ Sur ce point, Husserl ne fait que suivre la leçon de son maître Brentano (Brentano, 1952, pp. 53, 56). Cf. (Brentano, 2003b, p. 18 ; Lobo, 2005b, p. 180).

Il en va différemment pour les premiers. Comme l'explique Husserl, seuls les concepts « analytiques », ceux qui ressortissent à la logique pure (à la pure « forme de la pensée » (*Hua XXVIII*, p. 393, « Éthique ... », p. 199)), ont leur source strictement dans l'entendement. Il est bien évident que les concepts moraux ne sont pas « formels » en ce sens : ils relèvent bien plutôt de l'ontologie *matérielle*, donc se réfèrent à une certaine « matière », dont ils constituent une *abstraction*. Ce point est décisif :

Toute représentation conceptuelle renvoie à certaines représentations individuelles concrètes, d'où elle a tiré sa provenance par abstraction, ou dans laquelle plutôt elle doit chercher sa confirmation évidente, sa validité. Une représentation conceptuelle est une signification de mot générale. Si je veux savoir si cette signification générale a au premier chef un sens bien établi, une possibilité, ou si elle n'inclut pas bien plutôt une contradiction, il me alors en revenir à l'intuition concrète qui lui correspond, dans laquelle je puis par abstraction réaliser de manière évidente le sens du mot général (*Hua XXVIII*, p. 394, « Éthique ... », p. 199).

Prenons, pour illustrer cette idée, le concept « rouge ». C'est bien entendu l'entendement, en tant que faculté du penser, qui prend en charge la « compréhension » de ce concept. Cependant, tant que je ne retourne pas aux intuitions spéciales à partir desquelles cette représentation générale a été abstraite, la teneur de ce concept demeure entièrement vide, et toute loi générale faisant appel à ce dernier (par exemple : « tout moment de rouge est étendu ») ne peut jamais valoir qu'à titre présomptif ou symbolique. Il est donc nécessaire ici de répéter la méthode de base des *Recherches logiques* et de revenir « aux choses elles-mêmes », c'est-à-dire aux intuitions originaires dans lesquelles les objets qui sont subsumés sous le concept en jeu (donc les moments de rouge) sont donnés en personne, sont effectivement vus, vus à plein (*eingesehen*). Dans le cas présent, ces intuitions sont, naturellement, constituées par les *perceptions* de rouge.

Que se passe-t-il, désormais, en ce qui concerne les concepts de bien et de mal, de juste et d'injuste, de vertu et de vice ? Quels sont les actes de base²²⁰ dans lesquels les instances de ces concepts sont appréhendés de manière originare et évidente ? Précisément, les actes affectifs, les *sentiments*. Dans le fragment sur Hume, Husserl convoque l'exemple intéressant du Christ²²¹ pour illustrer une telle évidence affective :

Quel homme dépourvu de préjugé et apte à sentir naturellement les choses serait-il capable, fût-il incroyant et athée, de lire les Évangiles sans être saisi au plus profond de lui-même par la sublimité et la pureté idéale de l'amour de l'homme qui est ici mis en pratique et prêché ? Ce n'est pas une morale scientifique abstraite qui est ici à l'œuvre ; c'est une intuition morale qui est éveillée en nous. Nous le sentons, nous le voyons : cela est grand et beau (*Hua XXVIII*, p. 387, « Éthique ... », p. 192).

L'on comprend dès lors pourquoi un être « aveugle » au sentiment serait incapable de saisir le *sens* des concepts éthiques²²². La situation est ici entièrement analogue à celle d'une personne aveugle aux couleurs, qui, par exemple, ne voit pas « le rouge » : parce que l'intuition originare lui fait défaut, les concepts qui s'édifient sur elle sont entièrement « vides »²²³. Un être « anaffectif » ou « asentimental » n'aurait pas simplement des principes éthiques *différents* de ceux d'un être « affectif » ; il serait, bien plus profondément, inapte à *comprendre* ces principes – à l'instar d'un profane placé devant un théorème

²²⁰ C'est en ce sens que Husserl, contre Kant, exige de mettre en place une éthique « par le bas » (*Hua XXVIII*, p. 414, « Éthique ... », p. 221). Cf. sur cela (Melle, 2012, p. 75, 2021, p. 353), ainsi que la lettre à Cohn de 1908, qui reprend la même expression (*Briefwechsel* 5, p. 15).

²²¹ Ce passage possède indubitablement des accents autobiographiques – comme on le rappelle dans le Complément « [L'omniprésence du thème affectif au sein de l'œuvre husserlienne](#) » (Section 1, §1), Husserl (re)découvre, en 1882, le Nouveau Testament aux côtés de son ami T. Masaryk, et est fortement marqué par cette lecture.

²²² Sur ce point, cf. le premier texte des *Studien* II (1909-1910) : « Nur in Gemütsakten kann der *Sinn* [je souligne] der Wertprädikate gefunden werden » (*Studien* II, p. 21).

²²³ Ce « retour à l'expérience » axiologique était déjà prôné par Brentano. Cf. (Dewalque, 2017b, p. 458).

mathématique contenant des concepts inconnus. En ce sens, l'absence de « cœur » (*Gemüt*) est synonyme, non d'immoralité, mais d'*amoralité*.

Notons que ce que Husserl dit ici de la morale doit être généralisée à l'ensemble du règne axiologique (*Hua* XXVIII, p. 414, « Éthique ... », p. 221), en particulier aux valeurs esthétiques : les concepts de « beau » et de « laid » trouvent également leur origine phénoménologique dans certaines intuitions qui sont, elles aussi, d'ordre affectif. Pour les valeurs vitales (un « bon » plat, etc.), la situation est encore plus patente. L'on en conclut donc que les objets axiologiques ne peuvent, en général, être aperçus, de manière originale, qu'à travers des *Gefühle*.

§27. L'objectivité de l'éthique (avec Kant, contre Hume)

a) Les valeurs comme prédicats monadiques et non relationnels

À ce stade, Husserl s'accorde donc avec les intuitions fondamentales de la « morale du sentiment » écossaise. Cette congruence ne doit cependant pas masquer les *profondes divergences* qui le distinguent de Hume. Le sentiment est en effet conçu par Husserl comme la voie d'accès *épistémologique* à la valeur, mais non pas comme intervenant dans la définition *ontologique* de cette dernière. Reprenons, dans cette optique, l'« Enquête sur les principes de la morale » :

Euclide a parfaitement expliqué toutes les qualités du cercle, mais dans aucune de ses propositions il n'a dit mot de la beauté de cette figure. La raison en est évidente. La beauté n'est pas une qualité du cercle. Elle ne réside dans aucune partie de cette courbe dont tous les points sont à égale distance d'un centre commun. Elle est seulement l'effet que produit cette figure sur notre esprit, dont la conformation et la structure sont ainsi faites qu'il est capable de tels sentiments (Hume, 2002, p. 146).

On voit ici que Hume réduit la « valeur » du cercle²²⁴ à son « effet » sur la sensibilité humaine. En dehors de cet effet, la beauté n'est rien ; pour le dire autrement, celle-ci ne consiste nullement en un prédicat *monadique* du cercle, lui échéant en propre, mais, bien plutôt, en un prédicat *relationnel* (Mulligan, 1998, p. 161), qui fait intervenir le rapport entre la chose elle-même et le sujet qui l'aperçoit.

L'interprétation husserlienne est toute différente²²⁵. Pour lui, le sentiment constitue seulement une « intuition » de la valeur, grâce auquel j'en prends connaissance. En d'autres termes, le *Gefühl* nous révèle la valeur, mais n'en est pas un élément *constitutif* – exactement de la même manière que la perception de la table nous manifeste cette dernière, mais ne rentre pas dans sa « composition » ontologique. Husserl peut ainsi considérer – comme c'est explicitement le cas dans le cours de 1908²²⁶ – la beauté et les autres prédicats esthétiques comme d'authentiques *prédicats de l'objet* auquel ils

²²⁴ Dans la première section (§1) du Complément « L'ontologie de la valeur », nous reconstruisons la chronologie de ce concept et mettons en avant que son application à Hume (et même à Kant) relève d'une forme d'*anachronisme*.

²²⁵ Sartre, dans son fameux petit texte sur l'intentionnalité, loue justement Husserl à ce propos : « C'est une *propriété* de ce masque japonais que d'être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même, — et non la somme de nos réactions subjectives à un morceau de bois sculpté. Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses » (Sartre, 1947).

²²⁶ Dans le texte n°3 des *Studien* II (tiré de manuscrits des années 1890), Husserl écrivait déjà : « le prédicat [axiologique] se rattache objectivement à la manière de tout autre prédicat (*wird objektiv angeknüpft in der Weise eines sonstigen Prädikats*), comme « rouge » et « rond » » (*Studien* II, p. 276).

adhèrent : « Assurément ils lui reviennent, et lui reviennent véritablement. Les lui refuser serait une erreur » (*Hua XXVIII*, p. 260, *Leçons*, pp. 342-343)²²⁷.

Un détour par le texte n°IV des *Studien* (de 1911) s'avère ici pertinent, car il permet de montrer que la critique du « relationnalisme » humien est parallèle à celle de sa théorie « associationniste » selon laquelle, comme on l'a vu ci-dessus (§9-§10), le sentiment n'est intentionnel que de manière dérivée, en s'unissant à une représentation. Husserl écrit en effet :

C'est précisément la [nature de la] conscience de l'amour (*Bewusstsein des Liebens*) qu'en elle se constitue quelque chose de nouveau (*ein Neues*), l'« aimé », et cela ne signifie pas que l'amour est un sentiment subjectif qui se tient d'un côté et l'objet pensé ou intuitionné de l'autre, simplement de telle sorte que le sentiment et l'intuition ou la pensée de la chose seraient, d'une certaine manière, un (*Studien II*, p. 132).

C'est ainsi précisément parce que l'amour est proprement intentionnel (et non « par association ») qu'il constitue proprement une *couche de l'objet lui-même* :

La conscience affective et la conscience d'objet fondatrice ont une unité, et l'unité est telle que c'est en elle que se constitue ontiquement (*ontisch*) l'objet comme porteur d'un prédicat affectif (*Gemütsprädikats*) (*Studien II*, p. 133).

Cette différence entre Hume et le fondateur de la phénoménologie est cruciale, dans la mesure où elle va permettre à Husserl, tout en conservant les fondements du « sentimentalisme » humien, d'en rejeter la conséquence la plus funeste, le *subjectivisme*. Tant que l'on définit, en effet, la valeur par son effet sur la constitution humaine, l'on ne peut s'affranchir – a minima – d'une forme d'anthropologisme : les valeurs ne sont pas « en soi », mais dépendent précisément de cette constitution. Si cette dernière, sous la pression, par exemple, de l'évolution, se modifie, alors ce qui était bon peut devenir mauvais, ce qui était beau peut devenir laid. Husserl, au contraire, de même qu'il avait rejeté, dans les *Prolégomènes*, le relativisme spécifique eu égard aux lois logiques, refuse ici toute forme de relativisme éthique et, plus généralement, axiologique. Les valeurs sont ce qu'elles sont indépendamment de la structure de l'esprit humain, et indépendamment, plus généralement, du fait que les êtres humains les appréhendent ou non. En bref, Husserl conçoit les valeurs, de même que les essences, comme des objets « en soi » :

Il y a des valeurs, et tout spécialement des valeurs éthiques, qui ne sont pas seulement des valeurs aux yeux de tels ou tels, de telle ou telle race ou espèce, mais sont au contraire des valeurs en soi (*an sich*) (*Hua XXVIII*, p. 389, « Éthique ... », p. 194).

C'est sur ce point que Husserl se range, de la manière la plus claire, aux côtés de Kant. Le rejet de la *Verstandesmoral* n'implique donc nullement, à ses yeux, l'abandon de l'*universalité* et de la dimension *contraignante* de l'éthique. Parce que les valeurs sont bel et bien des valeurs en soi, elles sous-tendent, dans le domaine éthique, des *normes* dont la validité pour l'action est absolue et intransgressible.

b) La relativité du sentiment

Pour établir ce point, Husserl doit neutraliser un certain nombre de *préjugés* qui grèvent l'idée d'une origine affective de l'éthique. Le premier se rapporte à la prétendue relativité du sentiment :

²²⁷ Il faut cependant noter qu'en 1902, la posture de Husserl demeure encore mal assurée. Il écrit ainsi : « la valeur morale et la valeur en général ne sont pas une propriété constitutive de l'objet valorisé (*keine konstitutive Eigenschaft des bewerteten Objekts*), [...] en soi elles n'appartiennent pas à titre de partie ou d'aspect à l'objet et aux relations entre objets » (*Hua XXVIII*, p. 396, « Éthique ... », p. 202). On peut interpréter cette hésitation comme relevant d'un éloignement *progressif* vis-à-vis de la position Brentanienne. Ce dernier concevait en effet la valeur comme un *irreales* (Brentano, 1971, p. 162, 2008, p. 305 ; Montague, 2017, p. 122) : la valeur que porte un objet n'est pas un de ses prédicats réels, mais simplement le corrélat du fait que l'acte d'amour ou de haine dirigé vers lui est « caractérisé comme juste » (sur ceci, cf. plus bas, §62). En 1902, Husserl semble être encore imprégné par cette idée ; en 1908, en revanche, il n'hésite plus à embrasser une position résolument « ontologiste » (« réaliste ») : la valeur forme bel et bien une région d'*objets* (quoique fondés).

Il semble que le sentiment ne puisse en aucun cas être partie prenante à la fondation de l'éthique. Avec le sentiment ne s'introduirait qu'une relativité fluctuante en lieu et place de l'objectivité unitaire. L'un éprouve tel sentiment, l'autre ressent autrement ; telle race prend plaisir à ceci, telle autre à autre chose (*Hua XXVIII*, p. 385, « Éthique ... », p. 190).

Il est clair qu'il s'agit là d'une difficulté nouvelle vis-à-vis, par exemple, de l'épistémologie des objets mathématiques. La variabilité des sentiments, au sein même de l'espèce humaine, paraît en effet former un constat indépassable : tel paysage m'émeut, mais laisse mon voisin de marbre ; je suis ivre de bonheur lorsque la France marque un but, mais non mon ami étranger, etc. Dans un tel contexte, il semble bien délicat de faire reposer l'appréhension des valeurs sur les vécus affectifs : la sanction *intersubjective*, requise, en général, pour toute position qui prétend à l'*objectivité*²²⁸, ne paraît pas ici atteignable *de facto*. Comment donc dépasser ces contradictions affectives ? Dans les deux fragments de 1902, Husserl aborde ce problème en le reformulant dans les termes kantien. Au §12 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant écrivait en effet :

Établir a priori la liaison du sentiment d'un plaisir ou d'une peine, en tant qu'effet, avec une quelconque représentation (sensation ou concept), en tant que sa cause, est absolument impossible ; car ce serait une relation causale, laquelle (dans le domaine des objets de l'expérience) ne peut jamais être connue qu'a posteriori et par l'intermédiaire de l'expérience elle-même (Kant, 2015, p. 200)²²⁹.

Husserl, se référant implicitement à ce passage, reformule :

D'aucun objet on ne peut savoir a priori s'il s'y joindra du plaisir ou déplaisir, ou même s'il sera indifférent. L'un ressent les choses de telle façon, un autre, d'une autre façon ; qu'il ressente les choses ainsi et non autrement, c'est là un simple état de fait (*Hua XXVIII*, p. 407, « Éthique ... », p. 214).

Une telle posture, que l'on pourrait, à première vue, prendre comme allant de soi, est cependant *rejetée* par Husserl. Selon ce dernier, il existe en effet des objets dont on peut dire *a priori* qu'ils suscitent un agrément, un *Gefallen* :

Nombre de penseurs ont admis que, par nature, nous éprouvions de la joie à voir à plein les choses et de l'affliction à nous trouver dans l'erreur²³⁰. Ce comportement affectif ne devrait-il pas faire partie de la dotation essentielle d'un être qui est à la fois intelligent et sensible ? Un caractère de plaisir en soi ne se trouve-t-il pas indissociablement inclus dans la confirmation d'une visée, dans le remplissement d'une intention de représentation ? (*Hua XXVIII*, p. 407, « Éthique ... », p. 214)

Husserl prend donc le contre-pied de la position kantienne : l'agrément pris à la connaissance (au remplissement d'une intention) en tant que tel n'est pas seulement observable empiriquement, comme un fait, mais peut être tiré de l'essence même d'un être intellectif-sensible, indépendamment, donc, de toute structure anthropologique en général²³¹.

Plus que la teneur précise de l'affirmation husserlienne, ce sont ici ses conséquences qui sont significatives au plus haut point : le sentiment ne constitue pas un domaine de vécus fluctuants et anomiques, dont on ne pourrait édifier les lois qu'inductivement et de manière empirique, mais il est au contraire passible de légalités *a priori* (d'un *a priori* affectif) allant de pair avec les légalités des objets qui se manifestent en lui, à savoir les valeurs. L'*a priori* affectif et l'*a priori* axiologique (qui deviendra, en 1908, *l'axiologie formelle*) vont donc main dans la main.

²²⁸ Sur ce point crucial, cf. ci-dessous, §74.

²²⁹ Sur ce passage, cf. (Muglioni, 2008, p. 91), ainsi que le premier théorème de la *Critique de la raison pratique* : « On ne peut *a priori* savoir d'aucune représentation, quelle qu'elle soit, d'un objet quelconque, si elle sera liée au plaisir ou à la peine, ou si elle sera *indifférente* » (Kant, 2003, p. 112). Sur ce dernier passage, cf. (Le Quitte, 2013, p. 129).

²³⁰ Husserl pense probablement ici à Aristote et aux premières lignes de la *Métaphysique*, mais également à Brentano, qui fait également sien ce principe (Brentano, 1889, pp. 20-21, 2003b, pp. 61-63).

²³¹ Nous reviendrons en détail sur cet agrément spécifique dans la quatrième partie (§75).

Mais Husserl ne s'arrête pas là, puisqu'il cherche également à dépasser la relativité du sentiment dans le cas du *goût sensible*, du plaisir pris à la nourriture ou au cigare. La même nourriture, dit Husserl, « plaît à l'un et pas à l'autre ». Il pourrait sembler qu'il faille ici admettre un conflit affectif irréductible – aux yeux de Husserl, ce n'est toutefois pas le cas. Son raisonnement est le suivant : la nourriture, ou le cigare²³², ne plaît pas par elle-même, mais par « transposition » ou « transfert » (*Übertragung*). Ce qui plaît directement, ce sont seulement certaines *sensations* – par exemple, dans le cas du cigare, « l'effet gustatif (*Geschmackswirkung*) de la fumée » (*Hua XXVIII*, p. 409, « Éthique ... », p. 216). Or, il se peut tout à fait que *ces sensations elles-mêmes* diffèrent entre les individus – voire, pour un même individu, qu'elles varient dans le temps, en fonction de la disposition (*Stimmung*) de ses organes sensoriels (*Hua XXVIII*, p. 409, « Éthique ... », p. 216). L'on peut, dans ces conditions, formuler l'hypothèse suivante :

Si le goût était effectivement en tous points le même, alors le cigare aurait alors tout aussi bien pour nous aussitôt un bon goût (*Hua XXVIII*, p. 409, « Éthique ... », p. 216).

Husserl postule donc une forme de « nécessité » dans le rapport entre la sensation sous-jacente et son accentuation (*Betonung*) affective. Là où Kant (mais également l'empirisme, qui assumait le relativisme éthique) ne voyait que de la contingence entre le *Gefühl* et ce qui le suscite, Husserl, à l'inverse, pose :

Nous éprouvons, lorsque nous éprouvons le sentiment de bien-être, précisément aussi les soubassements sensibles qui fondent *nécessairement* (*notwendig*) [je souligne] un plaisir (*Hua XXVIII*, p. 409, « Éthique ... », p. 216, tr. fr. modifiée).

L'idée d'une nécessité unissant la sensation et sentiment²³³ est ici explicitement formulée – et sera reprise quelques lignes plus loin, ainsi que dans le texte n°38 des *Studien II* qui date, lui aussi, de 1902 (*Studien II*, pp. 456-457). Elle permet à Husserl de nuancer l'apparente indépassabilité de la variabilité affective : ce qui diffère entre les individus, et même les peuples (*Studien II*, p. 458), ce ne sont pas tant les sentiments eux-mêmes que les *sensations* qui les sous-tendent. Si, d'aventure, l'on parvenait à harmoniser ces différents contenus sensoriels, alors un « consensus » affectif (et donc axiologique) pourrait être mis au jour, comme il existe déjà, peu ou prou, un consensus perceptif ou un consensus logico-mathématique.

c) *L'aveuglement du sentiment*

Le sentimentalisme husserlien doit cependant faire face à un second préjugé tenace. Même si l'on parvenait à affaiblir l'idée d'une irréductible variabilité entre les vécus affectifs, il serait encore possible, pour le défenseur de la morale intellectualiste, d'affirmer qu'au sentiment fait défaut une authentique « évidence », une évidence proprement affective. Si le bien et le mal étaient appréhendés par le *Gefühl*, selon cette perspective, alors nous devrions abandonner tout espoir d'en *rendre raison* – le sentiment, étant, par essence, un simple penchant aveugle, une simple inclination qui n'est pas passible d'une quelconque *justification*.

Husserl, à nouveau, s'inscrit en faux contre cette interprétation. Reprenant une inspiration brentanienne²³⁴, et par analogie avec le cas du jugement, il fait le départ entre les sentiments instinctifs et les sentiments proprement *évidents*. La vertu du Christ, pour reprendre un exemple déjà mentionné, appartient à cette seconde catégorie : nous ne faisons pas que « ressentir », dans un sentiment positif, la valeur de l'amour du Christ, mais nous l'éprouvons comme valant objectivement et « inconditionnellement » (*Hua XXVIII*, p. 388, « Éthique ... », p. 193).

²³² Cet exemple, originairement brentanien (Brentano, 1952, p. 186), sera retravaillé à de multiples reprises dans les *Studien II*.

²³³ Une telle nécessité n'existe naturellement que dans le cas d'un sentiment « adéquat », et non d'un *Gefühl* né d'une simple association aléatoire. Comme nous reviendrons sur cette problématique dans la quatrième partie, nous ne rentrons pas ici dans le détail de cette conceptualité.

²³⁴ Nous reviendrons largement sur cette problématique dans la quatrième partie (Section 16).

Husserl convoque, dans le fragment sur Hume, deux exemples pour étayer cette distinction. La première illustration est celle des animaux. Assurément, ceux-ci ne sauraient être dépourvus de la faculté affective, et donc de la faculté évaluative. Cependant :

Tout comme on peut être sûr que l'animal juge, mais n'a pas la capacité de distinguer entre jugement évident et jugement aveugle-instinctif, de même l'animal évalue, mais il est inapte à distinguer entre évaluation aveugle et évaluation évidente (*Hua* XXVIII, p. 400, « Éthique ... », p. 206).

Le second exemple est fourni par la « belle âme ». Par ce terme, Husserl vise un sujet qui suivrait *instinctivement* les préceptes moraux, sans les percevoir à travers une intuition morale réfléchie. À cette manière d'agir s'oppose celle de la « perfection éthique » :

Le caractère éthique en revanche fait ce qui est juste sur la base de l'évaluation et du jugement évidents, et son orientation en habitus vers le bien ainsi que son agir en habitus dans ce but sont passés par tous les stades de l'examen rationnel (*Hua* XXVIII, pp. 401-402, « Éthique ... », pp. 207-208)²³⁵.

On le voit : Husserl n'accepte pas la thèse d'une *univocité* du genre affectif. C'est là un nouveau préjugé kantien, selon lequel tous les sentiments ne se distingueraient les uns des autres que selon le plus et le moins (*Hua* XXVIII, p. 412, « Éthique ... », p. 219)²³⁶. Tout à l'inverse, il est nécessaire de démarquer très fermement, et de manière *qualitative*, plusieurs familles de sentiments. Cela s'applique non seulement à la distinction, par exemple, entre le plaisir pris à un bon mets et celui pris à une œuvre d'art, mais également à la différence entre plaisir purement aveugle et plaisir évident, susceptible d'une « approbation » (*Billigung*) (cf. §73).

Une fois ces deux préjugés écartés, Husserl a, de manière définitive, consolidé sa position rationaliste-sentimentaliste : d'une part, contre l'intellectualisme, il reconnaît *le caractère indispensable* du sentiment eu égard à la phénoménologisation des réalités axiologiques – c'est au sein du vécu affectif qu'est immédiatement *vécue* la valeur, bien que celle-ci puisse donner lieu, par la suite, à des principes éthiques qui sont des connaissances ; d'autre part, ce sentimentalisme n'aboutit nullement, ni à un subjectivisme, ni à un relativisme axiologiques, mais s'avère entièrement compatible – en raison de la possibilité d'une « évidence » affective – avec l'existence de valeurs « en soi » et donc, dans le domaine moral, avec l'existence de normes pratiques absolues.

§28. « L'émotionnalisme » de Husserl (avec Meinong, contre von Ehrenfels)

a) Théories objectives et subjectives de la valeur au tournant du siècle

Afin de donner plus de relief et de profondeur à ce « sentimentalisme » husserlien, il est intéressant de comparer les arguments qui le sous-tendent avec les objections avancées par ses contemporains. La thèse d'une phénoménologisation de la valeur dans le sentiment n'avait en effet, au tournant du siècle, *rien d'un axiome naturel*. En premier lieu, en faisant reposer la valeur sur certains vécus *subjectifs*²³⁷, Husserl s'oppose résolument à la perspective marxiste strictement « objective », selon laquelle la valeur se réduit

²³⁵ Cf. également (*Hua* XXXVII, p. 336), où la belle âme est justement comparée aux animaux agissant, eux aussi, instinctivement. Dans les articles pour le *Kaizo*, cette figure sera reprise sous les traits de « l'homme paradisiaque », qui est infaillible d'une « infaillibilité aveugle » (*Hua* XXVII, p. 34, *Sur le renouveau*, p. 54).

²³⁶ Ou, pour le dire avec Reinach : Kant considère les prises de positions émotionnelles comme étant du même genre qu'un mal de dents. Cf. (Schuhmann et Smith, 1987, p. 23).

²³⁷ Cela ne signifie nullement, on vient de le souligner au cours du paragraphe précédent, que l'axiologie de Husserl soit « subjectiviste ».

à la quantité de travail « cristallisée » dans la chose²³⁸, et fait équipe avec la théorie économique autrichienne dite *subjectiviste* de la fin du XIX^e siècle, et au premier chef celle de Carl Menger²³⁹. Parmi les autres défenseurs de cette perspective, l'on trouve également, plus proche de Husserl en termes philosophiques, Georg Simmel²⁴⁰. Pour Simmel, comme il le décrit dans sa *Philosophie des Geldes*, la valeur prend naissance dans le *désir* non satisfait : « Quand nous désirons ce que nous ne possédons ni ne consommons encore, le contenu de la chose s'oppose à nous » (Simmel, 2007, p. 30). Cette non-satisfaction s'assimile ainsi à une *résistance* à la jouissance, qui se traduit dans la *persistance* du désir. Par ce biais, le désir, élément subjectif, est « projeté » dans les choses et prend place dans le monde. Cette « objectivation » est précisément à l'origine du phénomène de la valeur : « L'objet ainsi établi, caractérisé par son éloignement du sujet, que le désir de ce dernier constate aussi bien qu'il cherche à le surmonter – est pour nous une valeur » (Simmel, 2007, p. 31). Simmel en conclut alors que « la valeur est le corrélat du désir » (Simmel, 2007, p. 35).

Husserl, tout au contraire, et dès 1902, rejette explicitement cette perspective « conativiste ». Une théorie générale de la valeur, dit-il, « n'a pas affaire à la raison dans le domaine du désirer et du vouloir, mais plutôt dans celui du sentiment » (*Hua XXVIII*, p. 414, « Éthique ... », p. 221). Il s'agit là, manifestement, d'une divergence tout à fait significative : sont-ce les émotions ou les désirs qui nous frayent un chemin aux valeurs ? Cette problématique, qui fait encore l'objet d'âpres débats dans la philosophie contemporaine²⁴¹, était déjà au cœur d'une polémique qui sévissait dans l'école de Brentano, mobilisant notamment les figures de Meinong (défendant une conception « émotionnaliste »²⁴²) et de von Ehrenfels (soutenant une perspective « conativiste »²⁴³). Nous allons restituer brièvement les grandes lignes de ce débat, avant de mettre au jour les raisons qui ont poussé Husserl, très tôt, à se ranger du côté meinongien.

²³⁸ Cf. le fameux premier chapitre du *Capital* : « Une valeur d'usage, une denrée, n'a donc une valeur que parce qu'en elle est objectivé ou matérialisé du travail humain abstrait. Comment alors mesurer la grandeur de sa valeur ? Par le quantum de « substance constitutive de valeur » qu'elle contient, par le quantum de travail. La quantité de travail elle-même se mesure à sa durée dans le temps, et le temps de travail possède à son tour son étalon, en l'espèce de certaines fractions du temps : l'heure, la journée, etc. » (Marx, 1993, p. 43).

²³⁹ Cf. notamment les *Principles of Economics*, dans lesquels Menger enracine la valeur, prioritairement, dans la satisfaction des besoins – l'importance d'une même satisfaction, par exemple celle relative à se nourrir, décroissant marginalement avec la satisfaction déjà obtenue (Menger, 2007, p. 127).

²⁴⁰ Husserl et Simmel se connaissaient personnellement, comme en témoigne l'échange épistolaire (certes irrégulier) entre les deux (*Briefwechsel* 6, pp. 400-411). Husserl possédait également dans sa bibliothèque les exemplaires de presque tous les ouvrages de Simmel (Perreau, 2013, p. 138).

²⁴¹ Parmi les défenseurs contemporains du « conativisme axiologique », l'on compte notamment Oddie (Oddie, 2005, p. 28) ; parmi ses détracteurs, Engelsen (Engelsen, 2018, p. 238) ou Mulligan (Mulligan, 2009, p. 144, 2010a, p. 484). Pour un exposé clair des différentes positions contemporaines relatives à la « préhension de valeur », cf. (Vendrell Ferran, 2022).

²⁴² Il faut ici prendre garde à ne pas confondre *émotionnalisme* et *émotivisme*. L'émotionnalisme est une thèse *épistémologique* : elle stipule que les valeurs sont saisies dans des émotions (et non, par exemple, dans des désirs, ou des jugements, etc.). L'émotivisme (Ayer, 1952 ; Stevenson, 1937), pour sa part, est une thèse *sémantique* (non descriptiviste) : elle affirme que les énoncés axiologiques (en particulier les jugements moraux) n'expriment pas des « faits axiologiques » mais manifestent seulement les sentiments du sujet. Pour une analyse détaillée, cf. (Prinz, 2008, p. 17 ; Tappolet, 2000, p. 63).

²⁴³ Pour une liste des œuvres de Meinong et de von Ehrenfels relatives à la question affectivo-axiologique, nous renvoyons au Complément « [Le premier âge d'or de la philosophie de l'émotion](#) » (Section 1, §1).

b) *La querelle entre Meinong et von Ehrenfels*²⁴⁴

Von Ehrenfels et Meinong – et, bien sûr, Husserl – s’inscrivent, quant à la problématique émotionnelle-axiologique, dans le cadre mis en place par Brentano²⁴⁵. Nous pouvons caractériser ce cadre sous la forme de deux *acquis*, qui soulèvent en même temps deux *questions* :

1. Le premier acquis se rapporte à l’ancrage « psychologique » de la problématique axiologique : les questions liées aux valeurs doivent être élucidées en faisant retour vers les « expériences » dans lesquelles elles apparaissent (Dewalque, 2017b, pp. 458-459)²⁴⁶.
2. Le second principe admis par l’ensemble des élèves de Brentano concerne la dimension « affective », au sens le plus large, de cette expérience de la valeur. Dans le jugement seul, ou dans la représentation seule – en bref : si l’on se restreint à la sphère intellectuelle de la conscience – nous ne sommes pas en mesure de « vivre » la valeur²⁴⁷. Pour le dire en termes brentaniens, c’est du côté de la troisième classe d’actes, des phénomènes « d’intérêt » (Marty, 1908, p. 365), qu’il faut chercher les vécus phénoménologisants les valeurs.

Deux problèmes émergent alors sur cette base :

1. Le premier est celui du type d’acte spécifique à l’œuvre dans cette phénoménologisation. La plupart des étudiants de Brentano, en effet, à l’exception notable de Marty (Dewalque, 2017b, pp. 463-464 ; Marty, 2011, pp. 23-24), rejettent l’unité de sa « troisième classe », et reviendront à la distinction classique (kantienne) entre sentiments et désirs. Dans un tel contexte, il leur faudra déterminer *lequel de ces deux types de vécus* est responsable des évaluations.
2. Le second problème est celui de l’objectivité des valeurs, déjà abordé dans les paragraphes précédents. La fondation affective de la valeur doit-elle conduire au subjectivisme ? S’il existe des valeurs « absolues », comment les connaît-on ? Quel sens donner à l’idée d’un « amour caractérisé comme juste » mise en avant par Brentano ?

Von Ehrenfels et Meinong embrassent des perspectives divergentes sur ces *deux problèmes*.

Commençons par von Ehrenfels²⁴⁸. L’on peut retracer sa position en quatre points saillants. En premier lieu, von Ehrenfels défend une *dissociabilité* de la conation et du sentiment. Quoique ceux-ci soient, dans la vie psychique concrète, intimement intriqués, il est cependant possible, *en droit*, de les distinguer : « Premièrement, on peut ressentir du plaisir ou du déplaisir sans désirer ; et deuxièmement, on peut désirer sans ressentir de plaisir ou de déplaisir » (von Ehrenfels, 1897, p. 13). L’un des exemples les mieux choisis par von Ehrenfels (pour démontrer la première possibilité) est celui de la *résignation* : « Il est caractéristique de l’état affectif de résignation de porter une douleur qui, parce tout espoir a disparu, n’est même plus capable d’éveiller le désir d’un autre état » (von Ehrenfels, 1897, p. 14). Cette

²⁴⁴ Nous ne faisons ici que mettre en lumière certains des points les plus saillants des deux doctrines en jeu. Pour une analyse plus complète, cf. (Schuhmann, 2017).

²⁴⁵ Pour une étude détaillée de la confrontation entre von Ehrenfels et de Brentano, nous renvoyons à l’excellent article d’Arnaud Dewalque (Dewalque, 2017b).

²⁴⁶ Sur ce point, l’école de Brentano se sépare nettement, par exemple, de la philosophie des valeurs de Rickert, telle que décrite, en particulier, dans son « Système des valeurs » (Rickert, 2007a) – d’où la critique, à nos yeux justifiée, de Georges Gurvitch : « Rickert, qui fait lui-même ressortir avec force ces caractères des valeurs non théoriques (c’est-à-dire selon nous de toutes les valeurs), ne donne aucune précision sur le genre d’expérience par laquelle se manifestent ces termes pourtant objectifs ; de même, il n’analyse pas les actes proprement émotifs et volontaires auxquels il les rattache » (Gurvitch, 1937, pp. 85-86). Cette omission ne peut manquer de conférer une saveur « spéculative » à ses investigations.

²⁴⁷ Ce qui n’interdit nullement, bien entendu, d’affirmer que les actes théoriques constituent le « fondement nécessaire » des actes affectifs. L’idée de « *Vorstellungsgrundlage* » (ce que nous avons nommé ci-dessus « cognitivisme ») est ainsi embrassée, non seulement par Brentano et Husserl, mais aussi, de manière explicite, et dès 1894, par Meinong (Meinong, 1894, p. 34).

²⁴⁸ Étant donné nos desseins présents, nous nous limitons ici à l’étude du premier volume du *System der Werththeorie* (von Ehrenfels, 1897), que Husserl a lu et annoté (cf. le Complément « [Le premier âge d’or de la philosophie de l’émotion](#) » (Section 2, §1)).

distinction principielle entre désir et sentiment n'implique cependant pas, aux yeux d'Ehrenfels, que ces deux types d'actes soient *irréductibles*. Tout au contraire, pour lui, les désirs, loin de constituer une « quatrième classe » de phénomènes psychiques, sont analysables en éléments représentationnels, judicatifs, et affectifs²⁴⁹. Plus précisément :

Nous considérons le désir seulement comme un cas particulier où le sentiment influence le cours des représentations [...]. Lorsque je me représente un objet comme effectif ou non effectif, et que repose en cela un accroissement du bonheur, par opposition à la pure et simple représentation de l'objet, on se trouve, dans le premier cas, face à un souhait qui exprime un désir, dans le second, face à un souhait qui exprime une aversion (von Ehrenfels, 1887, p. 75)²⁵⁰.

Une fois ce point établi, von Ehrenfels est en mesure d'aborder le premier problème mentionné précédemment. L'élément de plaisir ou de déplaisir seul ne suffit pas : un vécu (complexe) de *désir* est requis pour qu'une valeur se manifeste (Dewalque, 2017b, p. 471) : « Nous attribuons de la valeur aux choses parce que nous les désirons (*wir den Dingen Wert zuschreiben, weil wir sie begehren*) » (von Ehrenfels, 1897, p. 51). De cet ancrage conativiste de la valeur découle la réponse d'Ehrenfels au second problème, celui de l'objectivité axiologique. Les valeurs sont, à ses yeux, des objets nécessairement *relationnels*, qui ne sauraient se définir indépendamment des vécus psychologiques dans lesquels elles se manifestent. Il écrit ainsi, au tout début du *System der Werttheorie* : « Nous ne désirons pas les choses parce que nous reconnaissons en elles cette essence mystique et insaisissable qu'est la « valeur », mais nous leur attribuons de la « valeur » parce que nous les désirons » (von Ehrenfels, 1897, p. 2). La citation suivante résume l'ensemble de la position de von Ehrenfels :

La valeur est une relation entre un objet et un sujet exprimant le fait, ou bien que le sujet désire de fait (thatsächlich) l'objet, ou bien qu'il le désirerait s'il n'était pas convaincu de son existence – en d'autres termes, que la représentation aussi intuitive, vivante et complète que possible de l'existence de l'objet en question détermine chez le sujet un état plus élevé sur l'échelle affective plaisir-déplaisir que la représentation similaire de la situation dans le cas où l'objet n'existe pas. La grandeur de la valeur est proportionnelle à la force du désir, ainsi qu'à la distance entre les deux sentiments caractérisés ci-dessus (von Ehrenfels, 1897, p. 65).

L'on retrouve bien, donc, la dimension *relationnelle* de la valeur (qui dépend ontologiquement du sujet l'éprouvant), son enracinement *conatif*, ainsi que *l'analyse* du désir en jeu en termes de comparaison entre deux états hédoniques (celui attaché à une représentation pour laquelle la chose existe, et celui attaché à une représentation pour laquelle ce n'est pas le cas). Cette citation, cependant, apporte un élément neuf vis-à-vis des investigations précédentes : le fait qu'une chose peut avoir de la valeur sans être actuellement désirée, dès lors qu'elle le serait *au cas où elle n'existerait pas*. Cette clause est particulièrement significative pour notre présent propos car elle est en vérité directement influencée par la critique *meinongienne*. Il existe en effet une objection immédiate à l'encontre de toute théorie

²⁴⁹ De ce fait, von Ehrenfels adopte ici une stratégie opposée à celle de plusieurs philosophes contemporains, qui tendent à réduire *l'émotion* au désir (plus précisément, à une combinaison de désir et de jugement). Cf. notamment (Green, 1992 ; Kriegel, 2015 ; Marks, 1982).

²⁵⁰ Cité et traduit dans (Dewalque, 2017b, p. 471). On pourra comparer ce passage avec la théorie husserlienne du souhait que nous avons analysée à la fin de la seconde partie (§22). L'idée selon laquelle le souhait repose sur une « comparaison de bonheur » entre deux états (l'un étant celui dans lequel l'objet existe) est manifestement très proche de ce que von Ehrenfels pose ici. Deux différences doivent cependant être notées : d'une part, Husserl compare l'état dans lequel la chose existe et mon état *actuel* (et non la « simple représentation » de l'objet) ; d'autre part, et plus significativement encore, Husserl n'en conclut pas à la *réductibilité* du souhait : que celui-ci soit suscité par une telle comparaison eudémonique n'implique pas qu'il se ramène à des sentiments de bonheur ou de plaisir (même joints à des représentations et des jugements).

conativiste : je peux valoriser un objet déjà existant, mais je ne puis, sans absurdité, le désirer²⁵¹. La clause introduite par von Ehrenfels, sous la pression de Meinong²⁵², vise précisément à la neutraliser.

Venons-en donc, désormais, à Meinong. Celui-ci commence par suivre von Ehrenfels eu égard à sa critique de la tripartition brentanienne. Néanmoins, contrairement à ce dernier, il ne conçoit pas le désir comme réductible aux sentiments, mais comme formant, à l'inverse, une authentique quatrième classe. L'un des arguments mobilisés par Meinong dans ce contexte ressortit précisément au type doxique qui sous-tend ces deux formes du *Gemüt* : le désir repose toujours un « objectif » (un état de choses, en langage husserlien)²⁵³ appréhendé comme possible (donc dans une « assomption ») et s'éteint nécessairement lorsque cet « objectif » est réalisé (lorsque l'assomption se transforme en jugement) (Meinong, 1917, p. 96, 2020, p. 86). À l'inverse, les sentiments, ou plus précisément, les sentiments de valeur (*Wertgefühle*)²⁵⁴, sont des *Seinsgefühle* (Meinong, 1917, p. 89, 2020, p. 80)²⁵⁵. Cette différence de base cognitive indique une différence essentielle entre la conation et le sentiment qui apparaissent, de ce fait, non seulement distincts, mais irréductibles²⁵⁶. Une telle position a une conséquence massive : c'est désormais le *sentiment*, et non plus le désir, qui fonde épistémologiquement la valeur (Findlay, 1963, p. 290) ; ou qui, comme dit encore Meinong, la « présente » (*präsentieren*) (Meinong, 1917, p. 35, 2020, p. 30). Dans *Über emotionale Präsentation*, il écrit ainsi :

La valeur et l'évaluation sont manifestement ce qui est logiquement antérieur : l'on trouvera « logique » de désirer ce qui a de la valeur et l'on considérera comme constituant une inversion de l'ordre naturel des choses si quelqu'un expliquait que quelque chose est doté de valeur parce qu'il le désire (Meinong, 1917, p. 96, 2020, p. 85)²⁵⁷.

Mais cet argument est rapidement amendé par Meinong, pour une raison patente : puisque nous valorisons ce qui existe déjà, nous devrions également le désirer – ce qui est absurde. Il faut donc dire plutôt :

Un objectif qui, s'il pouvait être jugé positivement ou négativement, occasionnerait une évaluation, occasionne aussi, au moins dans des circonstances favorables, un désir, dans des circonstances où, non pas un jugement, mais seulement une assomption, peut être faite (Meinong, 1917, p. 96, 2020, p. 85).

L'idée demeure cependant, foncièrement, la même : le désir *suit*, d'une certaine manière, le sentiment évaluatif ; sans le secours de ce dernier, la conation semblerait immotivée, dépourvue de raison, et, de ce fait, arbitraire.

Il reste encore à examiner comment Meinong appréhende l'*objectivité des valeurs*. Le premier Meinong, suivant Menger, est subjectiviste : toutes les valeurs sont, comme il les nommera plus tard, « personnelles », en tant qu'elles dépendent de l'agent évaluateur. Cependant, au début du XX^{ème} siècle, il amende son approche, et reconnaît l'absoluité (le caractère « impersonnel ») de certaines valeurs (Findlay, 1963, p. 289). L'un de ses arguments consiste dans la reconnaissance des erreurs axiologiques

²⁵¹ Nous avons déjà noté ce point avec Husserl au cours de la partie précédente : le souhait n'est pas compatible avec une base doxique de croyance. Von Ehrenfels le reconnaît explicitement (von Ehrenfels, 1897, p. 52).

²⁵² Cf. (Ehrenfels, 1896, p. 372 ; Fabian et Simons, 2010, p. 78 ; Meinong, 1895, p. 327 ; Reicher, 2017, p. 285). Rappelons que von Ehrenfels a suivi les cours de Meinong dans les années 1880 (Schuhmann, 2017, p. 542).

²⁵³ Sur la *Gegenstandstheorie* meinongienne et ses différentes catégories, cf. les travaux de Kalsi (Meinong, 2020, pp. xxxvii-lxxv) et de Findlay (Findlay, 1963).

²⁵⁴ Meinong reconnaît l'existence de quatre classes de sentiments. Nous n'avons pas ici le loisir de les étudier en détail – cf. par exemple (Fabian et Simons, 2010).

²⁵⁵ Cf. également : « on ne peut dire d'un objet qu'il a de la valeur que si et dans la mesure où il existe » (Dewalque, 2017b, p. 473 ; Meinong, 1894, p. 16).

²⁵⁶ L'on pourrait aussi distinguer les sentiments et les désirs d'après leurs objets intentionnels respectifs. Les sentiments ont pour objet des « dignitatifs », les désirs des « désidératifs ». Cf. (Meinong, 2020, p. lxii). Tous les deux sont des objets fondés, c'est-à-dire, en langage meinongien, des *superiora*, des objets d'ordre supérieur.

²⁵⁷ Pour un argument semblable, cf. déjà (Meinong, 1894, p. 15).

(Meinong, 1917, p. 143, 2020, p. 126) : si la valeur consistait uniquement dans le vécu psychologique affectif qui s’y rapporte, il n’y aurait aucun sens à affirmer que telle ou telle évaluation est erronée.

c) *La position husserlienne et son refus du « conativisme »*

Cette présentation succincte du débat opposant deux autres élèves de Brentano permet de mieux apprécier, en creux, la propre position de Husserl. Ce que l’étude des philosophies affectives de Meinong de von Ehrenfels fait ainsi ressortir, c’est l’existence d’un lien intime entre *conativisme* et *subjectivisme*²⁵⁸. Comme on vient de le voir, l’un des arguments majeurs de Meinong contre son adversaire se réfère précisément au caractère « ex nihilo » d’un désir non ancré dans une évaluation préalable. De manière significative, dans ses notes de lecture (A VI 3, 64a), prises en 1902, des *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie*, Husserl cite, en soulignant, le passage suivant :

Rien n’est désiré que ce qui, s’il existe (*im Fall seiner Existenz*), a au moins une valeur subjective pour celui qui désire (Meinong, 1894, p. 97).

Dans ce cadre, seule une préhension de valeur permet de *motiver* le désir qui prend pour objet la réalisation de cette valeur ; et de manière plus cruciale encore, seule une préhension de valeur correcte permet de *justifier* le désir en question. En somme, la *rationalité* du désir dépend de celle de la valeur sous-jacente et n’a pas d’autonomie. Si l’on accepte cette prémisse, embrasser le conativisme revient nécessairement à admettre une forme de subjectivisme. Le texte principal n°8 des *Studien II* (de 1923-1924) permet d’approfondir cette idée. Husserl commence par trancher, de manière frontale, la question de la nature de l’expérience axiologique originaire :

La valeur en tant que « belle chose » (Schönes), en dehors de toute attitude de souhait, de désir, de toute attitude pratique, la donation de soi (Selbstgegebenheit) originale de la valeur dans le fait de s’en réjouir, d’en jouir (Sich-daran-genießend-Freuen), la réalisation (Verwirklichung) subjective de la valeur en tant que valeur jouie (Studien II, p. 225).

La continuité avec la position de 1902 et avec l’« émotionnalisme » de Meinong est ici patente. Mais il faut cependant noter d’emblée un point de divergence entre ce dernier et Husserl : Meinong, on l’a vu, voyait dans le sentiment axiologique un vécu positionnel, ancré dans la conscience de l’existence de l’objet. Pour Husserl, c’est tout l’inverse : la conscience la plus originaire et la plus pure de la valeur est le *sentiment esthétique*, dans laquelle – on l’a vu dans la première partie (§21) – la question de l’existence n’intervient pas²⁵⁹. Pourquoi donc Husserl envisage-t-il le beau comme le paradigme, d’une certaine manière, de la valeur, et le sentiment du beau comme le paradigme de l’expérience axiologique ?

Nous pouvons suggérer l’interprétation suivante : on a vu, dans la partie précédente, que Husserl considérait de nombreuses émotions – la joie²⁶⁰, la tristesse, l’espoir, etc. – comme étant « d’origine conative », en tant qu’elles étaient suscitées par la réalisation ou la modalisation d’un souhait. Si donc l’on veut éviter un cercle, il est bien entendu nécessaire de poser que le souhait en question repose sur une valeur qui est appréhendée par un sentiment d’une *nature différente de celle des émotions en question*. Le sentiment esthétique est ici un candidat tout trouvé : lui seul paraît pouvoir constituer une valeur qui ne soit, d’aucune manière, dépendante de la sphère conative, une valeur « pure ». Une fois ce

²⁵⁸ Un tel lien pourrait être également approfondi eu égard à la figure de Hobbes, qui défend, lui aussi, une conception de la valeur provenant du désir (Hobbes, 1998, p. 35), tout en rejetant l’existence d’un principe de légitimité indépendant des décrets du souverain. Sur ce dernier point, cf. les analyses de l’*Introduction à l’éthique* de 1920 (*Hua XXXVIII*, pp. 48-60).

²⁵⁹ Meinong, au contraire, distingue explicitement le sentiment esthétique du sentiment de valeur (Meinong, 1917, p. 89, 2020, p. 80).

²⁶⁰ Il faut distinguer deux formes de joie, la joie conative et la joie pure. Comme l’écrit Husserl : « On peut dire que l’évaluation est le vécu d’une « joie pure » (mais pas de la joie qui, en tant que désir satisfait, est le mode de remplissement d’une aspiration, d’un désir) » (*Studien II*, p. 227). Cf. le Complément « [Le vocabulaire husserlien de l’affectivité](#) » (Section 2, §4).

point établi, Husserl revient sur ce qui constitue la déficience majeure de toute définition de l'expérience axiologique en termes de désirs, de manière plus tranchée que précédemment.

Pour résumer, l'on pourrait dire que l'approche conativiste de la valeur verse, aux yeux de Husserl, dans les deux écueils contre lesquels il s'était battu avec force dans sa défense du sentimentalisme en 1902. D'une part, les « valeurs de désirs » (*Begehrungswerte*) sont nécessairement empiriques, et donc *relatives*. Husserl prend ainsi l'exemple de la valeur conférée par la faim à divers mets :

Il n'y a là aucune nécessité d'essence (*Wesensnotwendigkeit*), et il n'est pas étonnant que des mets qui sont dotés de valeur pour le Chinois puissent me dégoûter et inversement. *Toutes les valeurs sont ici empiriques* (*Studien II*, p. 229).

D'autre part, ces *Begehrungswerte* ne sont pas passibles de l'évidence qui peut caractériser la valeur pure. La valeur que ma faim octroie au plat est le fruit d'une simple « pulsion aveugle » (*blinde Trieb*) (*Studien II*, p. 228), que je ne peux donc en aucun *légitimer*, et qui apparaît ou disparaît en fonction de ma situation organique contingente. Il n'y a manifestement là rien qui puisse servir à fonder une théorie rationnelle de la valeur.

On voit donc que ce sont les *conséquences*, plus que la teneur même, du conativisme axiologique, qui ont rebuté Husserl et lui ont fait préférer l'« émotionnalisme » de Meinong : ou encore : plus qu'une analyse proprement phénoménologique, *c'est la compatibilité d'une théorie de la valeur avec le projet d'une raison universelle qui détermine, aux yeux de Husserl, sa validité*²⁶¹.

Section 6. L'émergence d'un objet propre au sentiment : le « tournant axiologique »

§29. La valeur comme objet

a) Le « tournant axiologique » : le caractère « objectivant » du sentiment

Les raisons profondes inhérentes au sentimentalisme axiologique de Husserl nous sont donc devenues plus claires. Un problème, massif, subsiste néanmoins : la théorie « qualitative » du sentiment à l'œuvre dans les *Recherches logiques* est tout à fait incapable, en l'état, de fournir le soubassement *phénoménologique* à ce sentimentalisme. Dans la mesure où, selon cette théorie, l'acte « objectivant » sous-jacent fournit au sentiment la *totalité* de sa matière, celui-ci n'est pas en mesure de constituer la nouvelle couche objectale qu'est la valeur, à laquelle l'acte théorique qui sert de fondation ne peut que demeurer aveugle. Comme l'écrit Levinas dans sa *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, dans les *Logische Untersuchungen*, les actes non-objectivants ont « la fonction de se rapporter à ces objets, sans contribuer, en quoi que ce soit, à leur constitution réelle. Par la matière seule l'objet apparaît et la matière est toujours celle d'un acte objectivant » (Levinas, 2001, p. 98).

Aussi, pour que le sentiment puisse former une « expérience de valeur », devient-il nécessaire que l'acte affectif apporte à l'acte total un objet « propre », une strate de « sens » qui lui soit spécifique. Il ne peut donc y avoir de phénoménologisation ou d'« objectivation » de la valeur dans le *Gefühl* qu'à la condition que ce dernier soit lui-même, d'une manière qui reste encore à définir, un *acte objectivant* (*Ideen I*, p. 244, *Idées I*, p. 352)²⁶². Comme l'écrit Husserl en 1908-1909 :

D'une certaine manière, il faut bien le dire sans doute, il y a dans les actes affectifs aussi quelque chose qui apparaît, il y apparaît précisément aussi des objets-de-valeur, c'est-à-dire non pas seulement les objets qui ont de la valeur, mais les valeurs en tant que telles. Si nous accomplissons un agrément,

²⁶¹ Nous revenons sur cela dans la Conclusion (§79).

²⁶² Comme le dit J. Benoist : pour que la valeur puisse apparaître, l'acte non-objectivant doit « devenir » objectivant (Benoist, 2005a, p. 157).

alors ce qui apparaît n'est pas seulement la chose qui agréée, telle qu'elle apparaîtrait s'il n'y avait pas d'agrément (mais bien le même acte fondateur de l'objectivation) ; bien plutôt, la chose qui agréée se tient là en tant que telle, ou plutôt en tant que quelque chose d'agréable (*Gefälliges*) – ce qui est beau en tant que beau, ce qui est bon en tant que bon (*Hua XXVIII*, p. 323, *Leçons*, p. 412)²⁶³.

Une telle exigence n'est rien de moins qu'une authentique *révolution* eu égard à la théorie des actes de 1901. Il faut en effet bien voir que cette nouvelle exigence porte *infiniment plus loin* que celle d'une simple *intentionnalité affective*. Husserl, dans une remarque autobiographique insérée dans le texte n°I des *Studien II*²⁶⁴, confesse ainsi le *revirement absolu*²⁶⁵ qu'implique la reconnaissance du caractère objectivant du sentiment²⁶⁶ :

Cela m'a coûté un effort infini (*unendliche Mühe*) pour pouvoir mettre en œuvre cette conception : depuis les années quatre-vingt-dix, où j'ai remarqué l'« apparaître-de » (*Erscheinen-von*) dans tous les actes, j'ai essayé encore <et encore>, et comme je ne voyais pas de possibilité, je n'ai pas pu venir à bout de cet apparaître, de cette conscience-de dans tous les actes. *La mise en œuvre (Durchführung) a-t-elle vraiment réussi ?* Tout en moi proteste, pour ainsi dire, contre l'abandon de cette conception : lorsque je perçois une maison, j'ai un acte intellectuel, un acte de perception. Mais je peux aussi percevoir un sentiment, une perception, un contenu rouge immanent, une volonté, etc., et je peux aussi penser tout cela, et la pensée semble être précisément plus proche des intuitions, des représentations, que des actes affectifs : j'avais conçu les deux ensemble [= la pensée et l'intuition] comme objectivants. Les actes affectifs, pensais-je, sont des matériaux pour des objectivations (*Materialien für Objektivierungen*), mais non pas eux-mêmes des objectivations. (Relation des actes affectifs avec le sujet au sens psychologique etc.) *Et maintenant au contraire* : l'essence de la conscience est justement la « représentation », l'objectivation, au moins dans un certain sens²⁶⁷ (*Studien II*, p. 39).

b) *La valeur comme « objet formel » du sentiment*

Afin d'élucider la teneur de ce « revirement », il n'est pas inutile de faire appel à la distinction entre l'objet *matériel* et l'objet *formel* du sentiment. Celle-ci trouve son origine dans *Action, Emotion and Will* d'Anthony Kenny, publié originellement en 1963 (Kenny, 2003, p. 123), et fait désormais partie de la « boîte à outils » conceptuelle de la philosophie contemporaine des émotions (Mulligan, 2010a, p. 478). Comme l'explique avec justesse Fabrice Teroni (Teroni, 2007, p. 396), l'idée d'objet formel vise à capturer le « dénominateur intentionnel commun » d'un type émotionnel donné, qui unit la

²⁶³ Sur ce passage, cf. (Le Quitte, 2010, p. 195).

²⁶⁴ La datation de ce texte n'est pas évidente. Husserl indique en effet la date « 21.3.<19>03 » sur le manuscrit dont est tiré ce passage (A VI 30, 232-235) (*Studien IV*, pp. 167, 433). Les éditeurs interprètent cette indication comme signifiant « probablement » (*wohl*) que Husserl s'y intéresse à un texte de 1903 – mais que le manuscrit lui-même serait de 1909-1910, à l'instar des autres morceaux constituant ce texte n°I.

²⁶⁵ En ce sens, je ne puis souscrire à l'affirmation de Samuel le Quitte lorsqu'il écrit : « En réalité, la thèse des *Recherches Logiques* n'est qu'amendée, et non récusée » (Le Quitte, 2010, p. 197). Comme nous allons le voir dans la prochaine section, le fait que l'objectivation affective de la valeur ne soit que « potentielle » n'atténue en rien la nouveauté *radicale* introduite par le « tournant axiologique » de la phénoménologie affective de Husserl. Je suis également en désaccord avec Marc-André Vaudreuil qui situe la rupture du « tournant axiologique » entre les leçons sur l'éthique de 1911 et les *Ideen I* de 1913 (Vaudreuil, 2013, p. 208). Pour ce faire, il se réfère, à l'instar de Le Quitte, aux passages des *Vorlesungen* insistant sur le besoin d'une ressaisie doxique ultérieure pour « pleinement objectiver » la valeur. Or, il faut bien noter que, sur ce point, les *Ideen I* – comme nous le verrons plus en détail dans la prochaine section également – ne font que *répondre aux enjeux* déjà présents en 1908-1909. Les leçons sur l'éthique témoignent des *tergiversations* de Husserl, qui est tiraillé entre des intuitions contraires. Les *Ideen I* (et II) permettent à Husserl de *stabiliser* sa position, mais sans aucunement effectuer, comme dit Vaudreuil, un « volte-face » (Vaudreuil, 2013, p. 208). La vraie rupture doit donc être localisée entre 1901 et 1908, et plus précisément entre la refonte complète de l'éthique en 1902 et l'émergence de la problématique de la raison universelle autour de 1904.

²⁶⁶ Cf. également, pour un constat similaire (*Studien I*, p. 326).

²⁶⁷ À cet endroit, Husserl insère en note un sobre « Ja » – preuve du triomphe du « tournant axiologique ». Cf. également, quelques lignes plus loin, l'aveu de Husserl : « la théorie a beau encore me rebuter tout autant, *je vais devoir l'adopter* » (*Studien II*, p. 40). Sur ces passages cruciaux, cf. (Melle, 2012, pp. 87-88, 2022, p. 367).

multiplicité indéfinie des « objets particuliers » qui peuvent être visés par cette émotion. Si l'on prend, par exemple, le type émotionnel « peur », il est bien évident que les objets particuliers (ou matériels) dont on peut avoir peur sont innombrables : peur du lion, du vide, du chômage, du dérèglement climatique, etc. Si, néanmoins, dans chaque cas, j'ai peur de l'objet en question, c'est parce qu'il présente un « objet formel » identique, en l'occurrence, un « danger » ou une « menace ». Et il en va de même pour toutes les émotions : l'objet formel de la tristesse sera ainsi la « perte », celui de la colère l'« offense », celui de l'admiration l'« admirable », etc. Comme l'écrit de Sousa, « there are as many formal objects as there are different emotion types » (De Sousa, 1987, p. 123)²⁶⁸.

Dans cette optique, la relation entre objet formel et *valeur*²⁶⁹ devient patente : chaque émotion apparaît liée à une *propriété axiologique spécifique*. Dès lors, son intentionnalité est, d'une certaine manière, toujours double : elle vise non seulement son objet particulier (le chien) – objet dont on peut affirmer qu'il est « fourni » par un acte cognitif, par exemple une perception – mais également son « objet formel » (la dangerosité du chien), objet qui, pour sa part, ne saurait être saisi par quelque « représentation » ou acte théorique que ce soit. L'introduction de la notion d'objet formel permet ainsi de préciser la *structure intentionnelle* requise pour faire l'expérience des valeurs : cette structure doit nécessairement être *duale*²⁷⁰, au sens où une intention affective dirigée vers la valeur en tant qu'objet « propre » doit accompagner l'intention « théorique » dirigée vers l'objet « particulier ». Husserl ne dit pas autre chose dans les *Ideen I*, dans un passage crucial qui résume sa position post-« tournant axiologique » :

Lorsque de cette façon un percevoir, imaginer, juger, etc. sert de fondement à une strate de l'évaluer qui le recouvre entièrement, nous avons dans cette *structure fondationnelle totale*, désignée d'après son niveau supérieur comme un vécu concret d'évaluation, *différents noèmes, ou sens*. Le perçu comme tel appartient, en tant que sens, spécialement au percevoir, mais il entre dans la composition du sens de l'évaluer concret, au sens *duquel* il procure un fondement. Nous devons distinguer en conséquence les objets, choses, caractéristiques, états-de-chose, qui sont là dans l'évaluer comme ayant de la valeur, ou, si l'on veut, les noèmes correspondants des représentations, jugements, etc., qui servent de fondement à la conscience de valeur ; et, d'autre part, les objets-valeurs eux-mêmes, les états-de-valeurs eux-mêmes, ou les modifications noématiques qui leur correspondent, et ensuite, d'une manière générale, les noèmes complets qui appartiennent à la conscience-de-valeur concrète (*Ideen I*, p. 198, *Idées I*, p. 292)²⁷¹.

Comment Husserl parvient-il à amender sa théorie des actes des *Recherches logiques* afin de faire droit à cette intentionnalité proprement axiologique ? À nos yeux, cette transformation repose sur deux piliers majeurs. En premier lieu, pour affirmer que le sentiment « objective » la valeur, il est requis de montrer comment la valeur peut constituer un *objet*. La notion ontologico-formelle d'objet est certes en place dès la III^{ème} *Recherche*, mais la décennie décisive 1900-1910 permet à Husserl d'élaborer une définition *phénoménologique* du *Gegenstand* comme « pôle d'identité ». Le second pilier est constitué par la mise en place de la *corrélacion noético-noématique*, laquelle implique, en particulier, la « noématisation » des différents types de *thèses*. Dans un tel contexte, le sentiment, initialement considéré comme une simple qualité, se « noématise » également : la différence noétique qu'il introduit au sein de l'acte se

²⁶⁸ La problématique de l'objet formel a souvent été employée en vue de définir la correction (*appropriateness*) d'une émotion. Pour le dire brièvement, une émotion *E* ayant pour objet matériel (particulier) *X* est appropriée si *X* présente l'objet formel correspondant à *E* – une peur est appropriée si son objet matériel est dangereux. Sur ce point, cf. (Deonna et Teroni, 2012, p. 41).

²⁶⁹ Ingrid Vendrell Ferran applique également, avec succès, cette conceptualité de l'objet formel aux théories émotionnelles des « early phenomenologists ». Cf. (Vendrell Ferran, 2015, pp. 344-346).

²⁷⁰ Dans ce contexte, Jocelyn Benoist parle avec justesse d'« intentionnalité frappée de diplopie » (Benoist, 2005a, p. 168). Cf. également (Le Quitte, 2010, p. 197).

²⁷¹ Cf. également le §37, où Husserl parle d'« *intentio* double » (*doppelte*) et d'un « être-tourné dédoublé » (*ein zweifaches Zugewendetsein*) dans la conscience axiologique (*Ideen I*, p. 66, *Idées I*, p. 109, tr. fr. modifiée).

« réverbère » dans le sens objectal lui-même, précisément sous la forme d'une nouvelle couche, la couche axiologique. Étudions plus en détail chacun de ces deux moments.

c) *La valeur comme objet du point de vue de l'ontologie formelle*

Que la valeur puisse être envisagée comme un « objet » n'a, à première vue, rien d'évident. Il semblerait bien plutôt que les valeurs, entendues comme prédicats axiologiques, soient *attribuées à des objets*, mais *ne soient pas elles-mêmes des objets*. Le tableau, pour prendre un exemple trivial, est ainsi, indubitablement, un objet, mais non la beauté qui lui échoit. Afin, cependant, ne pas voir d'emblée dans l'« objectalisation » de la valeur une « intellectualisation » – ou, comme dit Benoist, une « théoricisation » (Benoist, 2005a, p. 154) – malvenue de l'éthique, il est nécessaire de revenir ici sur le sens *très général* que Husserl confère au concept d'« objet »²⁷².

Ce dernier peut être envisagé selon deux perspectives. Le premier point de vue est *ontologique*. L'objet est ainsi le concept de base de l'*ontologie formelle* husserlienne, définie précisément comme science des *objets en tant qu'objets* (*Prol.*, p. 244/p. 269), abstraction faite de la particularité de leur teneur. L'extension d'un tel concept est donc absolument *illimitée*, et, de ce fait, en posant que la beauté, ou la bonté, ou le courage, sont des « objets », *Husserl ne présuppose absolument rien quant à leur nature*. Le cours d'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance de 1906-1907* l'affirme on ne peut plus explicitement :

Sous le titre d'objet, tout peut se placer : ce peut être un objet empirique, une chose (*Ding*) ou un processus de la nature, ce peut être aussi un objet idéal, comme la série infinie des nombres, une fonction elliptique, ou encore une proposition mathématique, un concept chimique, etc., éventuellement même une signification, comme quand nous énonçons des propositions au sujet de propositions (*Hua XXIV*, p. 53, *Intro. logique 1906-07*, pp. 101-102).

On le voit donc clairement : l'objet ne se réduit pas à la *Ding* ni à la réalité, mais embrasse également les entités idéales. Qu'en est-il, désormais, de la valeur ? Le débat que Husserl engage avec *Les deux voies de la théorie de la connaissance* de Rickert (Rickert, 2006) dans le manuscrit A I 42 (de 1910) permet de clarifier sa position. Rickert, à la suite de Lotze²⁷³, distingue ce qui « est » et ce qui « vaut » (*gilt*). Au sein du règne du *Sein* figure ce qui relève de « l'objet » (les entités réales ainsi que les entités idéales comme les nombres), mais également les entités subjectives, les « effectivités » (*Wirklichkeiten*) psychiques (Rickert, 2006, p. 140). Les valeurs, pour leur part, relèvent d'un autre règne :

Outre les effectivités, il y a des valeurs dont nous voulons comprendre la validité (*Geltung*). Seuls ces deux règnes pris ensemble constituent ce qui mérite le nom de « monde » (Rickert, 1910, p. 11, 2007b, p. 63).

Husserl n'accepte pas cette classification. L'« objet » n'est plus chez lui une sous-espèce du *Sein*, mais le concept le plus générique, sous lequel se subsume notamment la différence entre l'être et la valeur :

Les objets au sens le plus large se décomposent en valeurs et non-valeurs (*zerfallen in Werte und Nicht-Werte*)²⁷⁴ (ou plutôt l'inverse). Les non-valeurs constituent l'être au sens étroit (quelque chose qui a de la valeur mais n'est pas soi-même une valeur) (A I 42, 2a).

C'est ainsi le caractère *formel* de la notion husserlienne d'objet qui lui permet d'accueillir, en son sein, les objectités axiologiques, comme Husserl le proclame sans détour dans les leçons sur l'éthique (*Hua*

²⁷² Nous résumons ici les principaux acquis de la première section du Complément « *L'ontologie de la valeur* ».

²⁷³ Sur l'apport décisif de Lotze à la philosophie de la valeur, nous renvoyons à nouveau au Complément « *L'ontologie de la valeur* » (Section 1, §2).

²⁷⁴ On retrouve cette notion dans les *Studien II* : « Das Vorstellen macht Nicht-Werte zu Gegenständen » – ces *Nicht-Werte* étant justement définis comme des « wertfreie Gegenstände (Gegenstände, die wert sein können, aber nicht Wert enthalten können) » (*Studien II*, p. 37). Il ne faut donc pas les confondre avec les *Unwerte*, les valeurs « négatives ».

XXVIII, p. 283, *Leçons*, p. 369), dans le manuscrit A I 42 déjà mentionné (« Jeder Wert ist selbst ein Gegenstand ») (6a), mais également dans les *Ideen I* :

On remarque que le concept de l'« ontologie formelle » s'est élargi à la faveur de ces considérations. Les valeurs, les objectités pratiques se rangent sous l'intitulé formel « objet » (Gegenstand), « quelque chose en général » (Ideen I, p. 308, Idées I, p. 437)²⁷⁵.

d) *La valeur comme objet phénoménologique (« pôle d'identité »)*

Cette approche ontologique demeure, cependant, en l'état, insuffisante. Les objets que sont les valeurs ne sont pas des purs « quelque chose » subsistant dans un en soi inaccessible à la pensée²⁷⁶. Tout ce qui est, est en tant qu'« unité de sens ». Cette exigence s'applique à toute entité, et, en particulier, à l'objet en tant qu'objet. Quelle est, en d'autres termes, la *marque phénoménologique* déterminant l'« objectalité » en tant que telle ? La formule qui capture le mieux cette caractéristique se trouve certainement dans *Logique formelle et logique transcendantale* : l'objet, déclare Husserl, est un « pôle d'unité » (*Einheitspol*), ou, mieux encore, un « pôle d'identité » (*Identitätspol*) (*FTL*, p. 119, *LFLT*, p. 181), un « quelque chose » d'« identique à soi »²⁷⁷, dont la seule « propriété » nécessaire est de pouvoir être *identifié avec lui-même* dans des synthèses de recouvrement.

Historiquement, cependant, Husserl ne part pas d'emblée de ce concept suprêmement général. Au contraire, comme la plupart des notions formelles (à l'instar des notions méréologiques du « concret » et de l'« abstrait », qui relèvent initialement de la psychologie), celle d'« objet » s'élabore au contact des disciplines « matérielles ». Les *Recherches logiques* conservent la trace de cette influence. Deux types d'objectités semblent, à ce titre, avoir joué un rôle majeur : d'une part, les espèces ; d'autre part, les significations²⁷⁸. Contre les tentations et les tentatives psychologues, Husserl insiste sur le fait que ces deux « entités » ne sont aucunement réductibles aux vécus dans lesquels elles se donnent et s'accomplissent. Ce faisant, il souligne que l'espèce et la signification apparaissent précisément comme « les mêmes », comme des « unités dans la pensée » (II^{ème} Recherche, p. 111/p. 131), en dépit de la multiplicité des actes qui, *hic et nunc*, les appréhendent (II^{ème} Recherche, p. 44/p. 50)²⁷⁹. C'est grâce à cela que ces nouvelles entités peuvent être admises sans difficulté dans le royaume de l'objet, « exactement comme d'autres objets qui ne sont pas des significations, comme des chevaux, des pierres, des actes psychiques, etc. » (II^{ème} Recherche, pp. 111-112/p. 131).

Dans un tel contexte, le nouvel élargissement du concept de *Gegenstand* « au-delà » de ce que Rickert appelle le *Sein* est lui aussi tout à fait naturel. Les valeurs, tout comme les significations et les *eidè*, sont manifestation des pôles d'unité ou des pôles d'identité pouvant servir de substrat à des prédications vraies. Pour prendre un exemple trivial : de même que le tableau se présente en tant que « le même » dans la multiplicité de mes actes de perception, de même la *beauté* de ce tableau est manifestation « la même » dans la diversité de mes actes d'évaluation.

Une précision utile a ici sa place. Lorsque que l'on parle d'« objet de valeur », nous pouvons en fait désigner *trois objets distincts* : soit la simple « chose » sous-jacente (le tableau) ; soit la valeur en tant que prédicat axiologique (beau) ; soit le tout formé par l'union de ce prédicat avec la chose (le beau

²⁷⁵ On rajoutera que les valeurs sont naturellement des objets *fondés*. Cf. le Complément « L'ontologie de la valeur » (Section 1, §6).

²⁷⁶ Rappelons l'aphorisme du §55 des *Ideen I* : « Une réalité absolue, cela équivaut exactement à un carré rond » (*Ideen I*, p. 106, *Idées I*, p. 171).

²⁷⁷ Cf. la définition du texte n°1 des *Studien II* (de 1909-1910) : « Objekt, das Seiende, das mit sich Identische: identisch im „Vorstellungsbewusstsein“ » (*Studien II*, p. 32). Cf. également (*Studien II*, p. 211).

²⁷⁸ Pourraient également être mentionnés les vécus eux-mêmes, que Husserl n'hésite pas à « objectifier » également. Cf. derechef le Complément « L'ontologie de la valeur » (Section 1, §3).

²⁷⁹ Cf. également, entre autres, (II^{ème} Recherche, pp. 99, 111-112/pp. 114, 131).

tableau) – ce que Husserl nomme, dans les *Studien II*, un « objet étendu », « ein erweiterter Gegenstand » (*Studien II*, p. 2). Dans les mots des *Ideen I* :

Nous parlons de la simple « chose » (*Sache*) qui vaut, qui a un caractère de valeur, une *qualité axiologique* ; à quoi s'oppose la valeur concrète elle-même, ou l'objectivité-valeur (*Wertobjektivität*) (*Ideen I*, p. 292, *Idées I*, p. 198).

Que la *Sache* sous-jacente soit un objet, cela est hors de doute ; lorsque nous parlons d'objectivité de la valeur, nous visons bien entendu la seconde acception du terme, la valeur en tant que prédicat axiologique. Or, il s'avère que celui-ci, tout autant que la *Sache* elle-même, est un « pôle d'unité » identifiable dans des actes multiples. Husserl l'écrit noir sur blanc dans un manuscrit de 1910 publié dans les *Studien II* : « la conscience d'agrément, qui est fondée dans la conscience d'objet, est une conscience d'unité » (*Studien II*, p. 399)²⁸⁰.

On voit donc que c'est l'« adoubement » des objets « exotiques » des *Recherches logiques* (espèces, significations) qui prépare le terrain – une fois entamé le « tournant axiologique » – à l'objectivité de la valeur²⁸¹. La méthode de « l'unité identique dans la variation des visées subjectives », si efficace pour justifier le caractère objectif des entités idéales, s'applique tout à fait à son égard.

§30. L'objectivation de la valeur comme noématisation de la thèse affective

a) *Les tergiversations de Husserl*

Il est désormais temps, si l'on nous permet l'expression, de « mettre les mains dans le cambouis de la conscience ». L'établissement de l'objectivité de la valeur, tant ontologique que phénoménologique, ne nous indique en effet encore nullement comment celle-ci s'articule, en tant que noème, dans le vécu affectif évaluatif ; ni, a fortiori, comment la « noématisation » de la valeur est compatible avec les intuitions qui sous-tendaient l'approche qualitative des *Recherches logiques*, faisant du sentiment une simple « manière » de se rapporter à un objet. « Comment », demande ainsi Husserl, « des actes évaluatifs peuvent-ils fonctionner comme [des actes] constituants ? » (*Hua XXVIII*, p. 324, *Leçons*, p. 414)²⁸².

Il faut à ce titre noter que le « tournant axiologique » et la reconnaissance du caractère objectivant du *Gefühl* ne se sont, en aucun cas, imposés « en douceur » à Husserl. Tout à l'inverse, de nombreux textes témoignent des tergiversations qui le tourmentaient, et ce, jusqu'à la fin des années 1900. Le cours d'éthique de 1908 le démontre clairement. Husserl peut encore écrire :

Naturellement, un apparaître se produit ou une visée est émise dans le soubassement fondateur de l'acte évaluatif – mais précisément en lui, et l'évaluer n'y ajoute rien de neuf. S'il disparaissait, cette objectivation serait exactement la même. L'évaluer n'accomplit aucune objectivation supplémentaire (*Hua XXVIII*, p. 339, *Leçons*, p. 430, tr. fr. modifiée).

Les *Studien II* portent également la trace de ces hésitations, et notamment les textes rédigés entre 1909 et 1910. Les premières lignes du texte n°I se demandent ainsi :

Les valeurs sont-elles, dans l'évaluation (Werten), des objets ? Comme, par exemple, dans l'agrément : dans l'agrément lui-même, la valeur, l'agréable en tant que tel (*das Gefällige als solches*), n'est-elle pas un objet ? L'on dira : l'agrément lui-même n'objective pas, ce sont seulement les représentations et les jugements, les actes objectivants, qui objectivent (*Studien II*, p. 1).

²⁸⁰ On retrouve cette idée, de manière plus concise, mais nuancée par un point d'interrogation, dans un autre manuscrit, de 1907-1908 : « Ist nicht der Wert auch ein Sein, ein mit sich Identisches ? » (*Studien II*, p. 272).

²⁸¹ Précisons qu'il ne faut pas confondre objectivité et *objectivité* de la valeur. Cf. le Complément du même nom.

²⁸² La même question est répétée plus loin (*Hua XXVIII*, p. 334, *Leçons*, p. 424), preuve de son caractère central.

Il ne fait aucun doute que Husserl a fini par trancher ces hésitations et à embrasser, résolument, la posture « objectivante ». Une annotation portée sur le cours d'éthique de 1908 l'indique tout particulièrement. En marge du passage suivant : « *Le titre « acte objectivant » englutit donc tout, et l'on ne voit pas comment l'on pourrait maintenir le concept d'un acte non-objectivant* » (Hua XXVIII, p. 333, *Leçons*, p. 423), Husserl répond en effet : « Tout à fait juste ! ».

b) Le parallélisme entre modalités doxiques et affectives dans le cours d'éthique de 1908

Comment Husserl est-il parvenu à une telle assurance ? Le cours d'éthique de 1908 fournit une première réponse, qui sera ensuite confirmée dans les *Ideen I* : c'est la mise en *parallèle* de l'affectivité et des caractères doxiques qui s'avère essentielle. Une telle analogie n'a rien de surprenant, puisque ces différents aspects du vécu étaient tous envisagés, dans les *Recherches logiques*, comme des « qualités ». Cependant, en 1908-1909, Husserl innove, en ceci qu'il reconnaît aux caractères doxiques une dimension « ontique », une « contribution objectale ». Après avoir évoqué les différents modes doxiques (certitudes, conjecture, doute, question), il écrit en effet :

Ces différences relèvent de la phanséologie en tant que différences d'actes. Mais n'offrent-elles pas aussi un matériau pour une phénoménologie, à savoir des sortes d'apparitions ? On peut sûrement dire que, dans ces actes, quelque chose apparaît. Eux aussi émettent une visée sur quelque chose, tout autant que des actes de jugement, par exemple, en tant que formes de certitude. Et de même que, dans ces derniers, le jugement « S est P » apparaît et que ce phénomène de jugement, la visée judicative, a sa signification, qui peut être donnée dans d'autres apparitions, sur le même mode ou sur le mode reproductif – de même, peut-on dire, la conjecture a pour teneur d'apparition le « conjecturalement S est P » (Hua XXVIII, p. 326, *Leçons*, p. 416, tr. fr. modifiée).

Que de bouleversements, dans ces quelques lignes, par rapport à la doctrine de 1901 ! Pour bien les comprendre, il est tout d'abord requis de jeter quelque lumière sur le couple phanséologie/phénoménologie que Husserl mobilise ici. Celui-ci a été défini quelques pages auparavant : la *phansis* désigne l'acte lui-même, « l'apparaître (*Erscheinen*) lui-même en tant que vécu », doté de ses différents moments, et se distingue du *phainomenon*, l'apparaissant – *Erscheinende* – (ou apparition – *Erscheinung*) (Hua XXVIII, pp. 307-308, *Leçons*, p. 396). À ces deux entités correspondent donc deux sciences distinctes, la phanséologie²⁸³ d'une part, et la phénoménologie d'autre part²⁸⁴. L'on reconnaît ici, manifestement, l'ancêtre du couple noèse/noème.

Le point crucial soulevé dans la citation précédente devient désormais clair : ce que Husserl affirme ici, ce n'est ni plus ni moins que la corrélation entre la *phansis* et le *phainomenon* dans le cas des modalités doxiques²⁸⁵. Ces dernières ne relèvent pas seulement de l'« attitude » adoptée par le sujet vis-à-vis de l'objet apparaissant : elles donnent également lieu à un amendement de l'objectivité elle-même dans sa teneur totale – elles ont, en d'autres termes, un « impact objectal ». Certes, l'état de choses « S est P » et sa modification « conjecturalement S est P » ont bien un moment en commun, *mais elles ne*

²⁸³ Ce terme n'est cependant pas sans équivoque (Hua XXVIII, p. 329, *Leçons*, p. 420). Une étude systématique de ce concept, au prisme du « tournant transcendantal », serait hautement souhaitable, mais nous ne pouvons naturellement pas la mener ici. Notons que Husserl, dans ses écrits de cette période, fait appel à un vocabulaire très varié pour désigner les deux aspects de cette corrélation : « phénologique », « phansique », « phanséologique » d'une part ; « phénoménologique », « ontique » de l'autre. Cf. par exemple le cours sur la théorie de la signification de 1908 (Hua XXVI, p. 87, *Théorie sign. 1908*, p. 114) ainsi que les *Studien II* (*Studien II*, p. 133). Sur tout ceci, cf. (Lavigne, 2005, p. 616).

²⁸⁴ Que la science du *phainomenon* soit nommée, dès 1908-1909, « phénoménologie », traduit l'immense évolution de Husserl quant à la question de l'immanence de l'objet intentionnel. Cf. la note de la seconde édition des *Recherches logiques* (V^{ème} Recherche, p. 397/p. 202).

²⁸⁵ Pour une autre version précoce du parallélisme noético-noématique (« phansico-ontique »), cf. l'appendice de 1909 au cours sur la théorie de la signification (Hua XXVI, p. 144, *Théorie sign. 1908*, p. 177).

constituent pas des « apparaissants », identiques : « À ces nouveaux modes d'actes correspondent donc, comme à tous les autres, de nouveaux modes d'apparition » (*Hua XXVIII*, p. 326, *Leçons*, p. 416).

Que se passe-t-il, désormais, dans le cas des actes affectifs ? Husserl affirme : « On est aussitôt frappés par l'analogie avec les objectivités axiologiques » (*Hua XXVIII*, p. 326, *Leçons*, p. 416). Ici également, semble-t-il donc, l'émergence d'un nouveau « mode » donne lieu à l'émergence d'une nouvelle « dimension » (au sens le plus large du terme) de l'apparaissant. Cette indication, que Husserl ne poursuit pas explicitement en 1908-1909, est au cœur de sa doctrine affective des *Ideen I*, vers laquelle il s'agit maintenant de se tourner.

c) *La corrélation noético-noématique pour les thèses attentionnelles et doxiques*

Il est possible de présenter le problème de base auquel répond, dans les *Ideen I*, le concept de « noème », de la manière suivante. Après *L'idée de la phénoménologie*, il est devenu clair, aux yeux de Husserl, que le « phainomenon », l'objet intentionnel en tant que tel, le « perçu en tant que tel », est lui aussi passible d'une description pure et adéquate, au même titre que les « composantes proprement dites » (*Ideen I*, p. 181, *Idées I*, p. 269) du vécu, c'est-à-dire ses parties et moments réels. Cette reconnaissance dédouble la matière de recherche de la « phénoménologie » entendue en tant que science de l'immanence : d'une part, les data hylétiques et les diverses « fonctions » ou appréhensions (noèses) qui les « animent »²⁸⁶ ; d'autre part, les « objets intentionnels » précisément constitués en vertu de ces appréhensions « objectivantes ». Le point décisif qu'observe alors Husserl est l'existence d'une « corrélation » (*Ideen I*, p. 254, *Idées I*, p. 364) ou d'un « parallélisme » (*Ideen I*, p. 238, *Idées I*, p. 344) entre la noèse et le noème : toute « prestation » de la conscience du côté noétique implique une modification du « noème complet ». Ce parallélisme se vérifie tout d'abord à propos des modes attentionnels. Comme l'écrit Husserl :

Il est clair que ces modifications ne sont pas seulement des modifications du vécu lui-même dans son fonds noétique, mais qu'elles affectent (*angreifen*) aussi ses noèmes (*Ideen I*, p. 191, *Idées I*, p. 283).

Qu'est-ce à dire exactement ? Lorsque j'actualise une partie de l'objet qui était auparavant « dans l'ombre », qui demeurait non remarquée, ce changement n'est pas une simple modification de ma « visée », de mon « regard » ; tout au contraire, l'aspect désormais « explicité » apparaît justement comme « mis en relief », comme « éclairé » d'une manière neuve. Ces « altérations », précise ainsi Husserl, « se produisent sur l'apparaissant comme tel » (*Ideen I*, p. 191, *Idées I*, p. 283).

Il en va de même, *mutatis mutandis*, pour les modes doxiques (le croire, le douter, etc.). Comme Husserl le suggérait déjà en 1908-1909, à l'acte (noétique) de la croyance correspond ainsi, du point de vue de l'objet visé comme tel, un certain « caractère noématique ». Ce qui forme le « corrélat noématique complet, le « sens » (entendu de la manière la plus large²⁸⁷) du vécu du jugement », c'est précisément, non pas seulement le *quid* (la « matière » au sens des *Recherches logiques*), mais le *quid dans sa manière d'être donné*. À nouveau, la « croyance » inhérente à la noèse « affecte » l'objet intentionnel total lui-même : l'état de choses « S est P » se présente comme « étant » – « S est P », voilà l'apparaissant total. On le voit encore plus clairement si l'on compare le cas de la certitude avec celui de ses modalisations :

Le même « S est P », en tant que *noyau noématique*²⁸⁸, peut être le « contenu » d'une certitude, d'une vraisemblance de possibilité, ou d'une conjecture, et ainsi de suite. Dans le noème, il n'y a pas le « S est P » tout seul ; mais, tel que la pensée le détache, là, comme contenu, c'est un élément dépendant (*ein Unselbständiges*) ; il est conscient, chaque fois, dans des caractérisations variables, dont le noème

²⁸⁶ Sur tout cela, cf. les §§85 et 86 des *Ideen I*.

²⁸⁷ La quatrième section des *Ideen I* proposera en effet un concept plus restreint de sens, identique à la « matière » des *Recherches logiques*. Cf. le Complément « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) » (Section 4, §3).

²⁸⁸ Cf. à nouveau le Complément « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) » (Section 4, §3). Nous y présentons les différentes strates du « noème complet » sous la forme schématisée de cercles concentriques.

complet ne peut être dépourvu : il est conscient avec le caractère du « certain » ou du « possible », du « vraisemblable », du « nul », etc. (*Ideen I*, p. 197, *Idées I*, p. 290)²⁸⁹.

Ce passage permet de bien faire ressortir l'évolution qu'a subie, en 1913, la théorie des actes déployée dans la V^{ème} *Recherche logique* : la différence entre « matière » et « qualité » ne disparaît pas, mais est bien plutôt réinterprétée et réévaluée. Husserl continue ainsi de faire le départ, en ce qui concerne, par exemple, un jugement « certain », entre ce qui relève de son *Was* ou « contenu » et ce qui relève de la « manière » (du *Wie*) dont ce contenu est visé. En outre, on le voit, Husserl souligne à nouveau – en accord avec sa critique antérieure de Brentano – la *non-indépendance* du « contenu » : « S est P » ne peut devenir conscient que « pris en charge » par une certaine thèse doxique. En quoi consiste donc la mutation fondamentale à l'œuvre ? Husserl l'explique lui-même²⁹⁰ : les concepts des *Recherches logiques*

sont certes corrects, mais susceptibles aussi d'une seconde interprétation, dans la mesure où ils peuvent par principe être compris comme l'expression d'essences non seulement noétiques, mais encore noématiques (*Ideen I*, p. 195, *Idées I*, p. 288)²⁹¹.

En d'autres termes, les *Ideen* se contentent de reconnaître et d'appliquer le *parallélisme noético-noématique* aux distinctions et aux découvertes mises en place douze ans auparavant. Comme Maria Gyemant le souligne avec justesse (Gyemant, 2018, p. 98), il convient de bien noter que cette « noématisation » de la qualité est le fruit du « tournant transcendantal »²⁹² : tant que « l'objet intentionnel » est considéré naïvement, comme « LE MÊME *que son objet effectif éventuellement extérieur* » (V^{ème} *Recherche*, pp. 424-425/p. 231, tr. fr. modifiée), alors la qualité ne peut être envisagée que comme une « attitude » du sujet vis-à-vis de l'objet – ce dernier étant défini uniquement par sa *teneur objectale propre*, prise en charge, dans l'acte, par la matière. Pour le dire en termes plus crus : il est bien évident que l'objet « effectif », par exemple « l'arbre dans la nature », n'est pas, en soi, « certain » ou « douteux » – ce ne sont pas là d'authentiques déterminations qui lui sont inhérentes²⁹³. Si donc l'on identifie objet effectif et objet intentionnel, alors ce dernier ne saurait, non plus, être « caractérisé en propre » par une qualité. Dans une telle perspective, cette dernière est nécessairement réduite à une composante de l'acte lui-même, à une composante exclusivement « noétique », « impuissante noématiquement » – elle en vient donc à former une « *noèse anoématique* ». Inversement, dans le cadre de la réduction phénoménologique, l'objet intentionnel se mue en pur et simple corrélat des prestations (*Leistungen*) de conscience : de ce fait, il devient naturel de poser que *toutes* ces prestations contribuent, d'une manière ou d'une autre, à sa constitution – et c'est précisément ce qui se confirme phénoménologiquement pour les modes attentionnels et doxiques. Comme Husserl le formule de manière générale :

Pas de moment noétique sans un moment noématique qui lui appartient spécifiquement : ainsi s'énonce la loi d'essence qui se vérifie partout (*Ideen I*, p. 193, *Idées I*, pp. 285-286)²⁹⁴.

²⁸⁹ Cf. également, quelques pages plus loin (*Ideen I*, p. 221, *Idées I*, p. 322).

²⁹⁰ Cf. également (*Ideen I*, pp. 267-268, *Idées I*, p. 384) pour une explication identique.

²⁹¹ Sur ce point, cf. le cours sur la théorie de la signification de 1908, qui propose une analyse rétrospective proche (*Hua XXVI*, p. 117, *Théorie sign. 1908*, p. 148). Idem pour la révision de la VI^{ème} *Recherche* (*Hua XX/1*, p. 58) et les *Studien I* (*Studien I*, p. 76).

²⁹² Cf. l'interprétation de Levinas, que nous rejoignons : « dans l'attitude réaliste des *Logische Untersuchungen*, les actes objectivants atteignent l'être, qui existe indépendamment de la conscience, et laissent aux actes non-objectivants la fonction de se rapporter à ces objets » (Levinas, 2001, p. 98).

²⁹³ On retrouvera cette idée dans la quatrième section des *Ideen I*, lorsque Husserl, dans le cadre de son entreprise de « représentation » (*vertreten*), restreindra les noèmes à leur « sens » – et même à leur « cœur de sens » – à l'exclusion de leurs caractères thétiques. Sur ce point crucial, cf. d'ailleurs le Complément « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) » (Section 4, §3).

²⁹⁴ Ou encore, pour reprendre la formule concise que Husserl emploiera en 1927 dans son projet d'introduction aux *Studien* : « Toute modification intentionnelle se reflète (*spiegelt sich*) noématiquement » (*Studien I*, p. 487).

d) *La noématisation des modalités affectives*

Il ne reste donc plus qu'à appliquer cette formule universelle pour les modes *affectifs*. Husserl commence par rappeler l'un des acquis majeurs des *Recherches logiques*, qui permet de différencier les qualités sentimentales des thèses doxiques étudiées précédemment :

Les stratifications sont, pour parler en général, de telle sorte que des strates supérieures du phénomène global peuvent disparaître sans que le reste cesse d'être un vécu intentionnel concrètement complet (*Ideen I*, p. 197, *Idées I*, pp. 291-292).

Là où, en d'autres termes, les « caractères » doxiques se greffent sur des « contenus » (*quid*) dépendants, les thèses affectives requièrent à leur base un acte *concret*, donc un contenu déjà qualifié de manière doxique – cette affirmation n'étant rien d'autre, bien entendu, qu'une des versions de la *Vorstellungsgrundlage* husserlienne. La nouveauté des *Ideen I* est ailleurs – elle se situe dans la reconnaissance d'une *modification noématique* importée par la thèse affective²⁹⁵ :

Avec les nouveaux moments noétiques entrent en jeu aussi dans les corrélats de nouveaux moments noématiques. [...] Aux moments d'un nouveau type sont liées aussi des « appréhensions » de type nouveau, un nouveau sens se constitue, qui est fondé sur celui de la noèse sous-jacente et qui en même temps l'enveloppe. Le nouveau sens introduit une toute nouvelle dimension de sens, avec lui se constituent non pas de nouveaux éléments déterminants des simples « choses » (*Sachen*), mais des « valeurs des choses », des qualités axiologiques ou des objectités axiologiques concrètes : beauté et laideur, bonté et méchanceté, l'œuvre d'art, la machine, le livre, l'action, l'agissement, etc. (*Ideen I*, pp. 239-240, *Idées I*, pp. 345-346, tr. fr. modifiée)²⁹⁶.

Dès lors, il devient nécessaire d'admettre une *puissance objectivante* propre à l'affectivité, irréductible à celle de sa base « théorique », en vertu de laquelle la valeur vient à l'apparaître. Pour le dire avec les termes fameux du §117, déjà mobilisés précédemment : « *tous les actes en général – y compris les actes affectifs et volitifs – sont des actes « objectivants »* » (*Ideen I*, p. 244, *Idées I*, p. 352)²⁹⁷.

La lecture d'ensemble que nous venons de proposer permet de récuser une interprétation trop hâtive du « tournant axiologique », selon laquelle l'« objectalisation » de la valeur qui s'y opère impliquerait de considérer cette dernière comme s'inscrivant dans la « matière » de l'acte. Les actes « théoriques » seraient des intentions de « simples choses », les actes affectifs des intentions de « valeurs ». Ces différentes intentions ne se distingueraient donc pas en vertu de leur qualité, mais uniquement de leur « contenu », du « *quid* » de la visée. Une telle interprétation est *inexacte* : la reconnaissance du caractère « objectivant » du sentiment ne passe pas par la négation de l'idée de « qualité » et par la restriction des différences entre les actes à des différences de matière, mais, au contraire, elle est rendue possible par *l'élargissement de « l'objet intentionnel » (du noème complet) au-delà de sa « matière »*. L'objet « entre guillemets » n'est plus seulement défini par son *Was*, mais par son *Was* dans l'ensemble de ses *Wie*, attentionnels, doxiques, et affectifs²⁹⁸. De ce fait, si la valeur est, en 1913, « objectalisée », elle n'en vient nullement à être « matérialisée ». Husserl le souligne explicitement au §116 :

Dans le noème de niveau supérieur c'est en quelque sorte l'évalué comme tel qui est un noyau de sens, entouré de nouveaux caractères thétiqes. Le « valable », l'« agréable », le « réjouissant », etc. exerce une fonction semblable à celle du « possible », du « conjectural » (*Ideen I*, p. 240, *Idées I*, p. 346).

²⁹⁵ Plusieurs auteurs ont déjà, avec justesse, noté l'intime connexion entre le « tournant axiologique » et l'instauration de la corrélation noético-noématique (Jardine, 2020, p. 55 ; Le Quitte, 2013, p. 159).

²⁹⁶ Sur ce passage, cf. (Lang, 2012, p. 234). On remarquera que les premières lignes du §2 des *Synthèses actives* reprendront presque mot pour mot cette idée d'un « moment nouveau » (la valeur) qui s'ajoute « à même le noème » (*Hua XXXI*, p. 5, *Syn. active*, p. 14).

²⁹⁷ La même idée est présente également, en des termes très proches, dans les *Ideen II* : la qualité axiologique est un « élément nouveau (*neu*) » (*Ideen II*, p. 16, *Idées II*, p. 40) apporté par le sentiment.

²⁹⁸ À quoi il faudrait encore rajouter les modalités de « plénitude ». Cf. le Complément « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) » (Section 4, §3).

Chapitre II

Le sentiment comme implicitement objectivant

Section 7. La conversion doxique : le jugement de valeur

§31. L'« objectivation seconde »

a) Noème, sens, et cœur de sens : les différentes strates de l'« objet »

Les investigations qui viennent de s'achever suscitent cependant une difficulté nouvelle, laquelle nous permet d'effectuer la transition avec l'un des points les plus délicats de la doctrine axiologique husserlienne – à savoir le fait que les sentiments sont certes « objectivants », mais seulement « implicitement », et que c'est seulement dans la « conversion doxique » que la valeur devient un « objet » au sens fort du terme (Spano, 2022, p. 44). Pour débrouiller ces idées, il convient de repartir de l'affirmation conclusive selon laquelle la valeur est, dans l'acte affectif, *objectale* en tant que relevant du *noème complet* mais non de sa *matière*. Un certain nombre d'éléments déployés dans la quatrième section des *Ideen I*, consacrée au problème de l'effectivité et, corrélativement, de la raison, permettent en effet d'interroger la *viabilité* d'une telle position. D'une certaine manière, Husserl renoue, dans ces pages, avec l'intuition des *Recherches logiques*, selon laquelle *seul* ce qui relève du « sens » d'un acte donne à voir, à proprement parler, un *objet* dans sa teneur propre.

Au §130, Husserl commence par poser qu'il existe, au sein du noème complet, une certaine couche, correspondant à la description de « l'objectal visé comme tel », qui « évite toute expression subjective », et qui, de ce fait, exclut « des expressions comme « en mode perceptif », « dans le souvenir », « dans une intuition claire », « intellectuellement », « donné » – elles appartiennent à une autre dimension descriptive, non à l'objectal *qui* est conscient, mais à la *manière dont on en a conscience* (*Ideen I*, pp. 269-270, *Idées I*, p. 387). Il apparaît ainsi que la quatrième section entame un mouvement d'analyse opposé à celui proposé dans la section précédente. Tandis que l'examen de la corrélation noético-noématique avait conduit à une *expansion* des couches de « l'objet » compris alors comme *noème complet*, l'on assiste désormais à une *contraction* de l'objectalité et sa restriction à la pure sphère du « sens », que Husserl nomme également *quid* (*Ideen I*, p. 270, *Idées I*, p. 387). En sont donc exclus non seulement, comme Husserl le pose ici explicitement, les « modes de plénitude » dans lequel l'objectal se donne, mais également les strates *attentionnelle* et surtout *doxiques*.

Ce n'est pas tout. En délimitant ainsi le concept de « sens », nous n'obtenons pas encore un concept entièrement satisfaisant d'« objet » au sens fort. Il faut ici réactiver l'un des acquis de la V^{ème} *Recherche logique* : la matière intentionnelle d'un acte ne doit pas être confondue avec son *objet intentionnel* (V^{ème} *Recherche*, p. 399/p. 204). En effet :

En ce qui concerne le contenu intentionnel entendu comme objet de l'acte, il faut faire la distinction suivante : *l'objet tel qu'il est visé*, et d'autre part, tout simplement *l'objet qui est visé*. [...] Il peut se produire de multiples représentations nouvelles qui toutes, précisément en vertu de l'unité objective de la connaissance, peuvent prétendre à représenter le même objet. En elles toutes, l'objet qui est visé est alors le même, mais dans chacune d'elles l'intention est différente, chacune vise l'objet d'une manière différente (V^{ème} *Recherche*, pp. 400-401/pp. 205-206).

Par exemple : les représentations « Empereur d'Allemagne » et « fils de l'empereur Frédéric III » visent le même objectal, mais ne possèdent pas le même « sens »²⁹⁹. Or, comme on l'avait souligné au cours de la première partie (§12), la « manière » dont il est ici question n'est pas la qualité, mais ressortit bien

²⁹⁹ La même distinction est à l'œuvre dès la I^{ère} *Recherche*, à travers la démarcation entre *signification* et objet. Cf. également le cours de 1908 sur la théorie de la signification (*Hua XXVI*, p. 45, *Théorie sign. 1908*, p. 69).

à la *matière* : il s'agit de l'« angle » que l'acte emprunte pour viser son objectal. Nous avons donc ici des exemples d'actes de matières différentes mais doté d'un seul et même « objet ». Dans la conceptualité des *Ideen I* : le sens objectal n'est pas encore l'objectal lui-même.

Husserl procède alors à une *deuxième opération*. Pour ce faire, il commence par proposer une définition du sens en tant qu'« ensemble clos de « prédicats » formels ou matériels » (*Ideen I*, p. 270, *Idées I*, p. 388). Autrement dit, le sens est, pour parler noématiquement, *l'objet dans le comment de ses déterminations*. Or, ces différents prédicats sont nécessairement *prédiés* à un certain support (*Ideen I*, p. 271, *Idées I*, p. 388). Nous obtenons ainsi, par abstraction à partir du « sens objectal », le « moment noématique central » de l'acte, que nous nommerons son « cœur de sens ». C'est cette couche la plus intime du noème qui constitue ce que Husserl nomme « l'« objet » » (*Ideen I*, p. 271, *Idées I*, p. 389), le *Gegenstand* ou *Objekt*³⁰⁰. Celui-ci n'a rien d'une construction spéculative : il s'atteste, dans la multiplicité des déterminations, comme *phénoménologiquement* « le même » – il est « conscient comme identique » (*Ideen I*, p. 271, *Idées I*, p. 389)³⁰¹. C'est donc à nouveau la méthode classique de la *variation* qui permet de mettre au jour l'essence de l'« objet », en tant que support des déterminations, dans sa différenciation d'avec le sens objectal.

Nous pouvons résumer les fruits de l'enquête menée jusqu'à présent par le schéma suivant, qui met en évidence les différents « couches » ou « gaines » – pour reprendre l'expression de Patrick Lang (Lang, 2012, p. 223) – composant hiérarchiquement le noème complet :

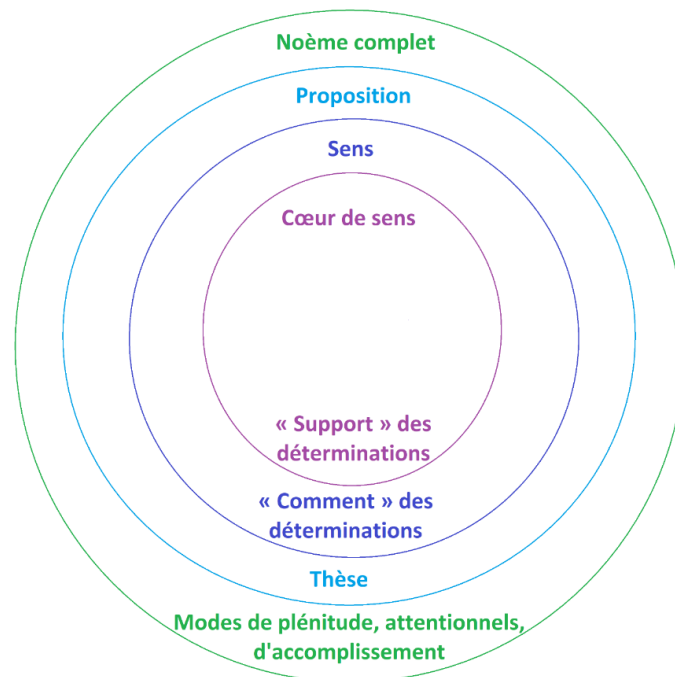


Figure 2 : Les différentes couches noématiques – proposition³⁰², sens, cœur de sens

b) *La valeur doit pouvoir relever du sens objectal : le besoin d'une « objectivation seconde »*

Les implications de ces distinctions pour la problématique axiologique sont, il faut bien le noter, *immenses*. Tant que la valeur est envisagée en tant que simple couche noématique thétique, elle ne relève

³⁰⁰ Notons qu'il s'agit bien entendu de l'objet « entre guillemets », et non de l'objet *effectif*. Sur ce point important, qui commande notre interprétation de la quatrième section de ces *Ideen I*, cf. d'ailleurs le Complément « [La théorie husserlienne de la raison](#) » (Section 4, §4).

³⁰¹ L'on retrouve ici le sens *phénoménologique* du concept d'objet mis en lumière ci-dessus (§29) : est objet tout « pôle d'identité » qui peut être « *sujet de prédications vraies possibles* » (*Ideen I*, p. 11, *Idées I*, p. 27).

³⁰² La « proposition » (*Satz*) est formée par l'unité du sens et de la thèse (*Ideen I*, p. 274, *Idées I*, p. 392).

pas du sens objectal lui-même (ni, a fortiori, du « cœur de sens ») et doit donc être rangée, aux côtés, notamment, des modalités attentionnelles, parmi les « expressions subjectives ». Or, une telle perspective est insatisfaisante, car elle ne permet pas de comprendre pourquoi les valeurs forment d'authentiques *prédicats objectaux*, d'authentiques *déterminations* inhérentes à l'objet lui-même (*Ideen* I, p. 270, *Idées* I, p. 387).

De ce point de vue, il ne fait aucun doute que les valeurs doivent pouvoir apparaître au sein du *sens objectal* lui-même, en tant qu'elles enrichissent l'objet et permettent de le « qualifier » de manière *intrinsèque*. Mais il y a plus encore : la valeur n'est pas seulement un prédicat, elle doit pouvoir constituer elle aussi un « objet » au sens le plus fort du terme, un authentique « support » de déterminations. Lorsque, par exemple, nous disons de telle instance de beauté qu'il s'agit d'une valeur *positive*, le moment « beauté » est ici, non ce qui prédique, mais ce qui est prédiqué³⁰³. C'est donc seulement à la condition que les valeurs puissent prendre place dans un noème en tant que « cœur de sens » qu'une véritable *axiologie* (et en particulier, une axiologie formelle) est envisageable.

La première « objectalisation » de la valeur sous la forme d'une simple « strate thétique » est donc insuffisante. Pour faire des objectités axiologiques, précisément, d'authentiques *objets*, il faut parvenir à comprendre comment la couche noématique axiologique, originairement « qualitative », est bien, en fin de compte, « mise en sens », est donc – pour reprendre le langage des *Recherches* – « matérialisée ». Cette *opération* si cruciale, que Husserl a investiguée à de très nombreuses occasions³⁰⁴, et grâce à laquelle la valeur devient un « objet » au sens fort, nous la nommerons désormais, dans un souci d'uniformité terminologique, « objectivation seconde » – pour la distinguer de l'« objectivation première » qui est à l'œuvre dans le sentiment immédiat.

c) *La « mise en sens » (« matérialisation ») des thèses doxiques (probabilité, négation)*

Pour bien saisir la nature et le statut de cette opération, il convient, à nouveau, de repartir de l'analogie entre modalités doxiques et modalités axiologiques. Husserl écrit :

Lorsque nous vivons, par exemple, dans la conscience de probabilité (la conjecture), nous pouvons, *d'une part*, porter le regard sur ce *qui* est probable ; mais, *de l'autre*, sur le probable lui-même et en tant que tel, c'est-à-dire sur l'objet noématique *selon* le caractère que la noèse de conjecture lui a conféré. Mais « l'objet », avec son contenu de sens et avec ce caractère de probabilité, est, *dans la seconde orientation du regard, donné comme étant* (*Ideen* I, p. 217, *Idées* I, p. 317).

Husserl décrit donc ici deux *points de vue* que le sujet peut adopter vis-à-vis d'un objet (ou état de choses) apparaissant comme « probable » – par exemple, la bataille navale. Dans la conscience immédiate de probabilité, celle-ci relève manifestement de la couche « thétique » du noème : au sens objectal (*quid*, « Was ») constitué par les différentes déterminations « matérielles » de la bataille navale, s'adjoint le reflet noématique de sa « qualité » en tant que « Wie » modal. Que se passe-t-il, désormais, dans la seconde attitude ? La probabilité a été comme « intégrée » dans le sens objectal lui-même, en tant que « détermination » de l'objet : la bataille navale n'est pas seulement « violente » mais également « probable ». Il faut cependant noter que cette « matérialisation » de la qualité doxique n'implique nullement que le nouveau sens constitue, à lui seul, le nouvel acte. Tout au contraire, il est, lui aussi, « complété » par une certaine thèse doxique. Mais celle-ci n'est plus de l'ordre de la conjecture : que la

³⁰³ Dans les *Studien* I, Husserl nomme cette forme d'objectivation « Subjektion » ou « Subjektifikation » (*Studien* I, p. 269).

³⁰⁴ Au-delà des nombreux passages qui seront analysés dans le détail par la suite, cette « objectivation seconde » est évoquée notamment dans les *Studien* II (*Studien* II, pp. 7, 8, 20, 29, 91, 92, 128, 347), les *Synthèses actives* – qui la définissent comme « objectivation plus élevée » (*höhere Objektivierung*) – (*Hua* XXXI, p. 7, *Syn. active*, p. 16), la « Digression » de 1920 (*Hua* XXXVII, pp. 278-279, 281-282, 291, *Digression*, pp. 91-92, 96, 110), *Philosophie première* (*Hua* VIII, pp. 24, 315, *PP II*, pp. 24, 270), l'essai de 1917 « Phänomenologie und Erkenntnistheorie » (*Hua* XXV, p. 196), ou encore l'inédit A I 42 de 1910 (9a).

bataille navale soit « probable », voilà ce qui « est » ; ou, pour le dire autrement : la détermination « probable » relève de l'« étant ». Nous pouvons résumer cette opération décisive par les deux schémas suivants. Notons O le « cœur de sens » correspondant à la bataille navale. Ce cœur de sens est « enveloppé » par différents prédicats « ontiques » P_1, P_2 , etc. – par exemple, son caractère « violent », sa durée, ses différentes causes et effets, etc., formant le « sens objectal » total de la bataille navale. À son tour, ce sens est enveloppé, dans l'attitude initiale, par un caractère doxique, celui de la probabilité. Enfin, nous avons les strates les plus périphériques de l'attention, etc., qui ne nous intéresseront pas ici :

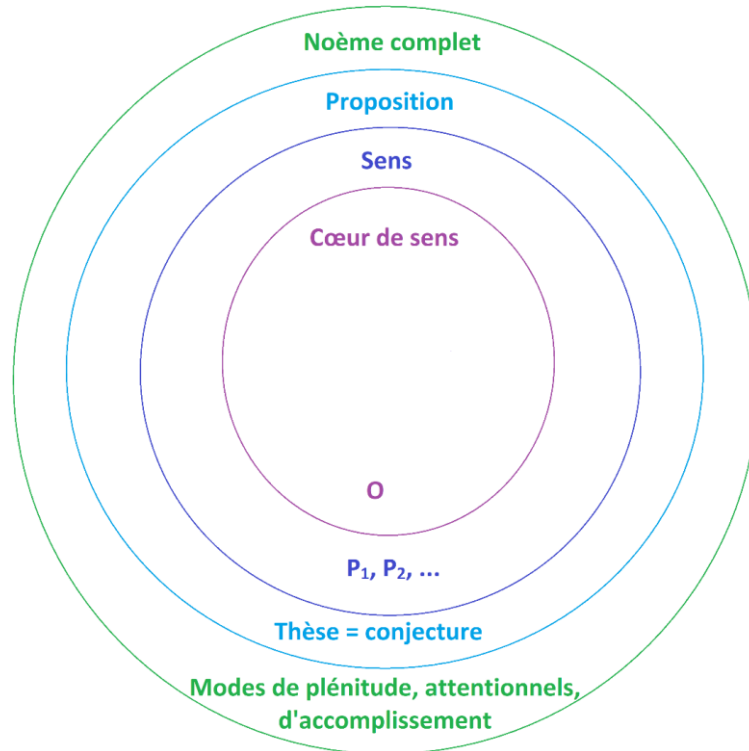


Figure 3 : L'attitude doxique immédiate dans la conscience de probabilité

Le changement d'attitude donne lieu à des « cercles concentriques » fort différents. La thèse « conjecture » est intégrée, aux côtés des prédicats « ontiques », dans le sens, tandis qu'une nouvelle thèse doxique – celle d'une simple croyance – la remplace au niveau de la strate de la « proposition » :

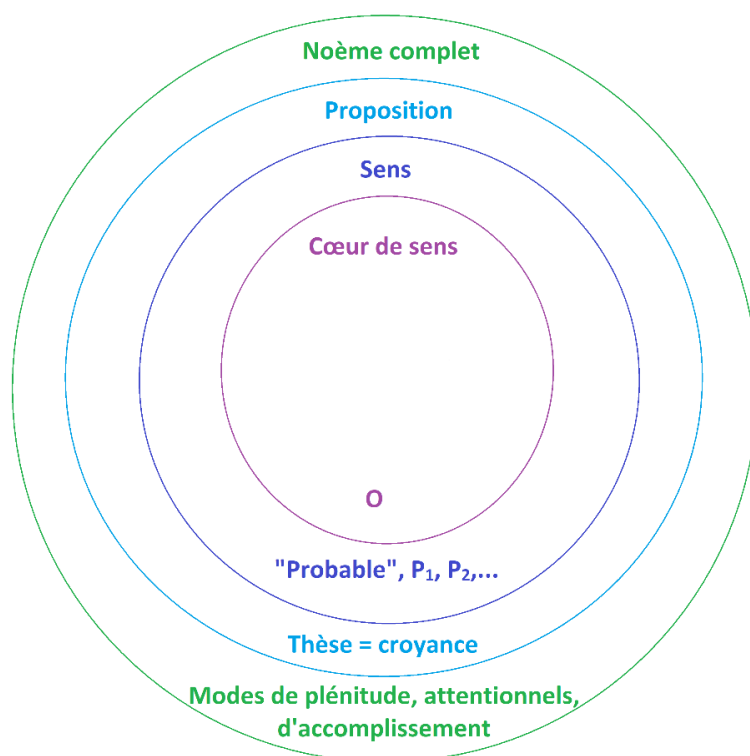


Figure 4 : L'objectivation de la thèse doxique dans la nouvelle attitude

L'analyse de la probabilité peut être étendue à toutes les autres modalités doxiques. Comme l'écrit Husserl à propos de la *négation* :

Nous pouvons aussi diriger le regard, comme un regard de saisie, sur le biffé comme tel, sur l'objet *doté de la biffure* : alors cela se tient là *en tant que nouvel* « objet » et ce, *sur le mode doxique originel simple* « étant ». La nouvelle attitude ne produit pas le nouvel objet d'être (*Seinsobjekt*) [...], mais c'est seulement dans la nouvelle attitude que le caractère devient détermination prédicable du noyau³⁰⁵ de sens noématique (*Ideen I*, p. 219, *Idées I*, pp. 319-320).

Cette généralité de la « conversion » à l'œuvre démontre que celle-ci n'a rien d'un phénomène *contingent*, mais relève au contraire d'une *possibilité d'essence*. C'est en ce sens que la thèse de « croyance seconde » est considérée par Husserl comme contenue « à titre potentiel » dans la thèse de négation ou de probabilité initiale. L'objectivation accomplie consiste dès lors en une simple « actualisation » de la thèse doxique implicite (*Ideen I*, p. 231, *Idées I*, p. 335).

d) La matérialisation des qualités affectives

En vertu du parallélisme entre les différentes « qualités », l'ensemble des considérations précédentes est applicable au cas des thèses *affectives*³⁰⁶. En elle également l'on peut mettre au jour la différence entre une attitude initiale, dans laquelle je vis *affectivement* auprès de la chose, et une attitude dérivée, dans laquelle je vis *doxiquement* auprès de l'objet « enrichi »³⁰⁷ des prédicats axiologiques :

³⁰⁵ Le concept de « noyau de sens » renvoie ici à ce que nous avons nommé « cœur de sens ».

³⁰⁶ Cf. *Logique formelle et logique transcendantale*, qui reprendra le même raisonnement : « Tout jugement modalisé peut prendre la forme d'un jugement-certitude, d'un jugement au sens normal du terme. Dans l'état-de-choses du jugement interviennent alors le possible, le probable, etc. ; il en va de même pour le beau et le bien » (*FTL*, p. 121, *LFLT*, p. 184, tr. fr. modifiée). Cf. également la révision de la VI^{ème} *Recherche logique* où Husserl décrit le « changement d'attitude » (*Einstellungsänderung*) à l'œuvre à la fois dans la conscience de probabilité et dans la conscience affective (*Hua XX/1*, p. 206).

³⁰⁷ Rappelons que, dans les *Studien II*, Husserl nomme justement « objet étendu » (« ein erweiterter Gegenstand ») (*Studien II*, p. 2) l'objet avec ses prédicats de valeur.

Nous trouverons des raisons d'étendre le concept de thèse à toutes les sphères d'actes, et ainsi de parler par exemple de thèse d'agrément (*Gefallensthesen*), thèses de souhait, thèses de volonté, avec leurs corrélats noématiques « agréable », « souhaité », « à réaliser pratiquement », etc. Ces corrélats, eux aussi, prennent, par la conversion (*Überführung*), possible *a priori*, de l'acte concerné en une thèse doxique originelle, la forme de modalités d'être en un sens extrêmement étendu : c'est ainsi que « agréable », « souhaité », « à réaliser » et ainsi de suite deviennent prédicables ; car dans la position de croyance originelle actuelle, cela vient à la conscience comme *étant* agréable, comme *étant* souhaité, etc. (*Ideen I*, p. 234, *Idées I*, p. 338).

Ou encore, un peu plus loin, au §121, lorsque Husserl évoque la « doxicisation » des thèses affectives « catégoriales » telles que l'amour synthétique ou la préférence³⁰⁸ :

À tout moment, il dépend d'orientations particulières du regard, eidétiquement possibles, et de procédures thétiques ou doxiques-synthétiques co-impliquées, de faire d'un acte affectif où nous ne faisons pour ainsi dire que vivre de tout cœur – donc sans actualiser les potentialités doxiques – un acte nouveau, dans lequel l'objectivité affective qui n'était précédemment que potentielle se transforme en une objectivité actuelle, doxique, et, éventuellement, explicitement exprimée (*Ideen I*, p. 252, *Idées I*, p. 361)³⁰⁹.

L'on peut représenter schématiquement le changement d'attitude axiologique par les schémas suivants, analogues aux précédents :

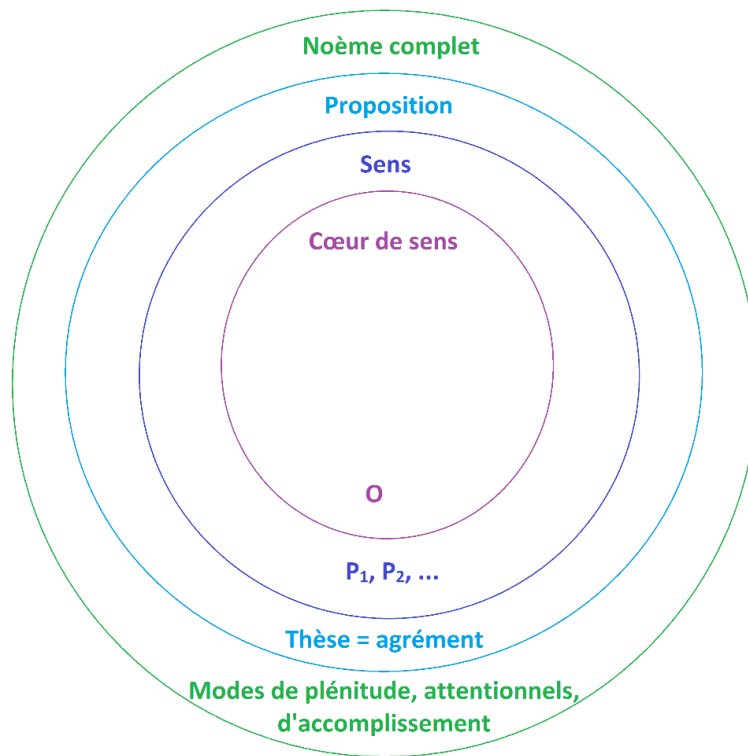


Figure 5 : L'attitude affective immédiate dans la conscience de valeur

³⁰⁸ Sur cela, cf. le Complément « **Sentiment et catégorialité** » (Section 3).

³⁰⁹ Le vocabulaire de la puissance et de l'acte (avec une référence explicite aux concepts grecs) est en fait employé dès 1912, dans un texte des *Studien I* (*Studien I*, p. 356).

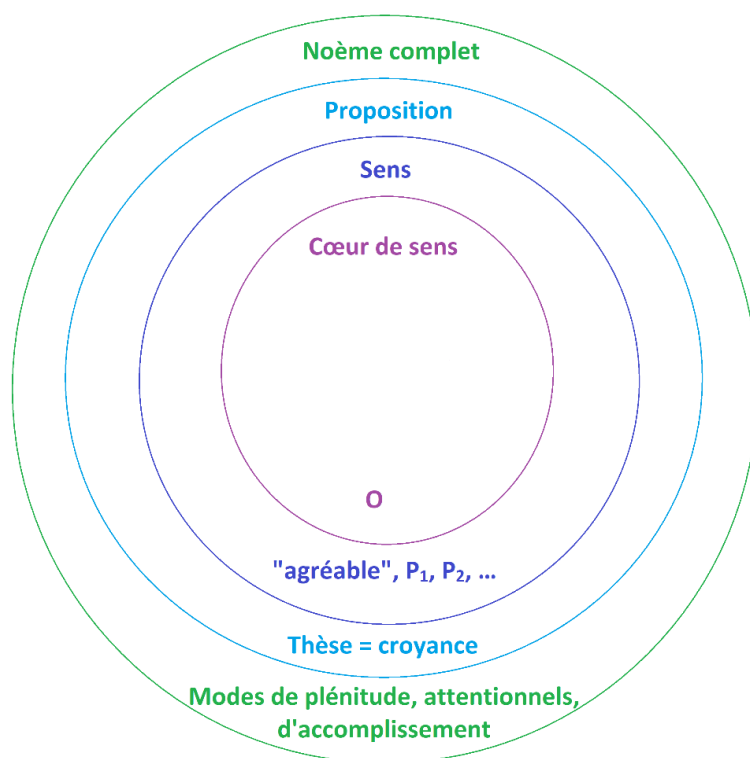


Figure 6 : L'objectivation « seconde » de la valeur dans la nouvelle attitude

Le crucial §117 généralise les découvertes précédentes à l'ensemble du champ thétiq ue : toute forme de « position » peut être « mise en sens », réinterprétée « sémantiquement » dans le passage de la position initiale à une *nouvelle thèse*, une thèse de croyance originelle (*urdoxa*)³¹⁰ :

En vertu d'une loi d'essence, toute thèse, de quelque genre qu'elle soit, peut, grâce aux caractéristiques doxiques qui appartiennent irréductiblement à son essence, être muée en position doxique actuelle. Un acte positionnel pose, mais quelle que soit la « qualité » de cet acte de position, il pose aussi de façon doxique ; ce qu'il pose sur d'autres modes – quoi que cela soit – est aussi posé comme étant : seulement, ce n'est pas de façon actuelle. Mais l'actualité peut être produite, conformément à l'essence, sur le mode d'une « opération » possible par principe (*Ideen I*, p. 243, *Idées I*, p. 350).

Il faut bien noter que c'est seulement *après* avoir énoncé cette loi d'essence générale relative à l'« objectivation seconde » que Husserl en vient à proposer son aphorisme célèbre, rappelé plus haut, selon lequel « tous les actes sont objectivants ». La formulation exacte de ce passage décisif mérite d'être ici rendue tout entière :

De tout cela il résulte que *tous les actes en général – y compris les actes affectifs et volitifs – sont des actes « objectivants », qui « constituent » originellement des objets*, et sont les sources nécessaires de différentes régions d'être, donc aussi d'ontologies afférentes. Par exemple : la conscience évaluatrice constitue l'objectité « axiologique », d'un type nouveau par rapport au simple monde des choses, un « étant » d'une nouvelle région, dans la mesure où justement l'essence de la conscience évaluatrice en général préfigure, à titre de possibilités idéales, des thèses doxiques actuelles qui mettent en lumière des objectités à la teneur d'un type nouveau – des valeurs – en tant que « visées » dans la conscience évaluatrice. Dans l'acte affectif elles sont affectivement visées, l'actualisation de la teneur doxique de ces actes les fait accéder au statut de visé doxique, puis de visé logiquement exprimé.

Toute conscience d'acte accomplie de façon non doxique est, dans cet acte, *potentiellement* objectivante, *seul le cogito doxique accomplit une objectivation actuelle* (*Ideen I*, p. 244, *Idées I*, p. 352).

³¹⁰ Cf. également les *Studien I* (*Studien I*, p. 516), qui utilisent aussi ce terme d'*Urdoxa*.

Ce passage met donc au jour toute l'ambiguïté de la « puissance objectivante »³¹¹ des vécus affectifs. Pour reprendre l'interrogation des leçons sur l'éthique de 1908-1909 :

Quelle est la fonction de l'affectivité lors de l'objectivation de valeur effectuée en définitive par l'entendement, et quelle est au juste en cela l'opération (*Leistung*) de l'entendement ? (*Hua XXVIII*, p. 253, *Leçons*, p. 335, tr. fr. modifiée)

Deux lectures sont, dans ce contexte, envisageables. Il est possible, tout d'abord, de considérer ce qu'il y a de *positif* dans la « préfiguration », accomplie par le sentiment, de la valeur en tant qu'objet. Mais l'on peut tout aussi bien se focaliser sur ce qui *fait défaut* à cette préfiguration – cette seconde lecture³¹² se nourrissant notamment d'une note adossée à la citation précédente des *Ideen*, dans laquelle Husserl souligne que l'objectivation est le « privilège particulier du doxique », et que les vécus doxiques sont donc seuls « proprement objectivants » (*Idées I*, p. 352).

Il faut bien noter à quel point ce dilemme interprétatif est crucial eu égard à la compréhension de *l'évolution* de Husserl sur la question affectivo-axiologique. L'exégèse « positive » ou « optimiste » implique une authentique *rupture* vis-à-vis de la structure des actes telle qu'elle était défendue dans les *Recherches logiques* ; à l'inverse, si l'on suit la seconde lecture (« pessimiste »), il faut dire, avec Samuel Le Quitte, qu'entre 1901 et 1913, « formellement, la thèse demeure inchangée en ce qu'elle commande qu'un acte affectif seul ne saurait procéder à aucune objectivation des qualités axiologiques de son objet » (Le Quitte, 2010, p. 198). Afin de clarifier cette difficulté, qui recèle « les problèmes les plus difficiles de tous » (*Hua XXVIII*, p. 253, *Leçons*, p. 335), il convient d'examiner les deux options disponibles à l'aune de leurs *enjeux*.

§32. L'expression des vécus affectifs

a) Le problème : la « conversion verbale » des sentiments en jugements de valeurs

Commençons par étudier la perspective « pessimiste ». Celle-ci répond en fait à un problème majeur qui *interdit* à Husserl d'identifier la puissance objectivante à l'œuvre dans le *Gefühl* et le *Verstand*. Nous l'avons en fait déjà croisé dès 1902 : « les principes de la connaissance morale », dit Husserl, « ne sont pas des sentiments mais des connaissances » (*Hua XXVIII*, p. 392, « Éthique ... », p. 198). Il en va en fait de même des jugements de valeurs en général : tous relèvent bel et bien du *logos*, de *l'entendement* – d'où la « souveraineté universelle de la raison logique » (*Hua XXVIII*, p. 68, *Leçons*, p. 146)³¹³. Il faut bien ici noter que la « logicisation » du vécu affectif intervient toutefois *en amont de sa verbalisation*. Husserl évoque ce point dès 1908 – l'intervention du *Verstand* est nécessaire dès le stade *prédicatif*³¹⁴, à partir du moment, donc, où une valeur est attribuée à un objet :

Un acte affectif en général n'objective pas. Il peut se rapporter à de quelconques objets qui lui sont pré-donnés par la faculté de représentation, mais la valeur qu'il attribue par évaluation (*zuwertet*) à ces objets doit être consciente comme quelque chose qui *revient* (*Zukommend*) à ces objets, ou du moins comme quelque chose qui paraît leur revenir (*Zukommend-Scheinendes*), sous la forme d'un acte de l'entendement (*Hua XXVIII*, p. 253, *Leçons*, p. 335 tr. fr. modifiée).

³¹¹ Ullrich Melle parle à ce propos de la difficulté entourant le « pouvoir objectivant » ou « force d'objectivation » (*Objektivationskraft*) des actes affectifs (Melle, 2012, p. 76, 2021, p. 355). Cf. également (Lang, 2012, p. 235).

³¹² Celle-ci est adoptée notamment par J. Benoist – qui écrit, en conclusion de son article « Intentionnalité et valeurs », qu'au sein des actes évaluatifs « les valeurs ne sont pourtant pas objets » (Benoist, 2005a, p. 168) – et, quoique de manière plus nuancée, par S. Le Quitte (Le Quitte, 2010, 2013, p. 183).

³¹³ Cf. également les *Ideen I*, qui posent qu'« ein Logisches » est contenu dans tout acte et tout corrélat d'acte (*Idées I*, p. 244, *Idées I*, p. 351).

³¹⁴ Ce qu'on pourrait aussi nommer « stade du jugement » comme « synthèse prédicative ». Dans un texte de 1909, Husserl distingue ainsi le jugement pris en ce sens de sa verbalisation : « Das Urteil ist eine meinende Synthesis (abgesehen von dem Verbalen) » (*Hua XX/2*, p. 418).

Pour approfondir ce point, il est nécessaire de faire à nouveau retour vers les *Ideen I*. Dans la fameuse citation rappelée il y a quelques lignes, Husserl conclut le paragraphe en posant que les valeurs « affectivement visées » dans l'acte évaluatif initial accèdent, en vertu de « l'actualisation de la teneur doxique de ces actes », « au statut de visé doxique, puis de visé logiquement exprimé [je souligne] » (*Ideen I*, p. 244, *Idées I*, p. 352). Il faut donc en vérité distinguer, non pas deux actes, mais trois : objectivation affective première, objectivation doxique seconde, et verbalisation (« expression »). À la conversion « doxique » (passage du premier acte au second) doit donc s'ajouter une « conversion logique » ou « verbale » afin de parvenir à une expression du vécu affectif originel. Or, Husserl insiste, à propos de cette « conversion verbale », sur un double point qui, en vérité, s'avère *prédéterminer* la « conversion doxique » elle-même.

b) *L'expression se limite au sens du noème-fondement*

En premier lieu, le passage à la strate de l'expression n'enrichit pas la teneur de sens du noème « préverbal », mais ne fait précisément que le « signifier »³¹⁵ :

La strate de l'expression est – cela fait sa particularité –, abstraction faite de ce qu'elle prête justement expression à tous les autres corrélats intentionnels, non productive (*produktiv*). Ou bien si l'on veut : *sa productivité, sa prestation noématique, s'épuise dans l'exprimer et dans la forme du conceptuel*, que celui-ci introduit (*Ideen I*, p. 258, *Idées I*, p. 369).

Il y a ainsi parfaite « coïncidence », dit encore Husserl (*Ideen I*, p. 258, *Idées I*, p. 369), entre le noème exprimé et le noème pré-verbal. L'expression n'affecte pas le sens originaire – elle ne fait que le mettre en mots, et, ce faisant, lui donner une « forme conceptuelle ». Cette idée d'un « ajustement » de la strate expressive sur la strate-fondement nous amène au second point annoncé. Ce n'est pas, en effet, le *noème complet* qui est signifié dans l'expression, mais seulement l'un de ses moments, son « noyau » :

Tout « visé comme tel », toute visée au sens noématique (et, s'entend, en tant que noyau noématique) d'un acte quelconque est *exprimable par des « significations »* (*Ideen I*, p. 257, *Idées I*, p. 367).

Or, le concept de « noyau » mobilisé est synonyme, dans le contexte présent, de celui de « sens »³¹⁶ :

L'« expression » est une forme remarquable qui se laisse adapter à tout « sens » (au « noyau » noématique) et l'élève jusqu'au règne du *Logos* (*Ideen I*, p. 257, *Idées I*, p. 368).

On retrouve la même thèse, en des termes plus explicites encore, dans un texte légèrement postérieur, de mars 1914. Husserl écrit, en soulignant :

*Ce qui, partout, vient à l'expression, c'est ce qui se situe au niveau du sens (der Ebene des Sinnes)*³¹⁷ (*Hua XX/2*, p. 469).

Ce point est tout à fait crucial pour comprendre les équivoques husserliennes sur le caractère objectivant des actes affectifs. Le noème exprimé dans l'expression est « réduit » à son moment de sens ; de ce fait, ses composantes de « plénitude » (son caractère « intuitif » ou « signitif »), par exemple, sont « passées sous silence ». Mais surtout, et c'est là ce qui nous intéresse au plus haut point, les qualités – les thèses – sont, également, « invisibilisées » dans la « conversion verbale » de l'acte.

Une telle affirmation pourrait, *prima facie*, sembler absurde. Nous sommes capables de verbaliser non seulement des actes « urdoxiques » (« le chat est sur la table ») mais également des actes modalisés (« il

³¹⁵ On voit ici toute la distance qui sépare Husserl, notamment, d'un Bergson (Bergson, 2013). Le langage ne trahit pas, il *signifie*, c'est-à-dire qu'il transporte un sens préverbal, tel quel, dans le monde de la communication, assurant par là sa transmission et sa diffusion intersubjectives. Cf. ci-dessous, §74.

³¹⁶ D'où la légitimité de l'extension de ce concept au-delà de la sphère linguistique. Dans d'autres contextes, toutefois, Husserl effectue une distinction entre ces notions. Cf. le Complément « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) » (Section 4, §3).

³¹⁷ Cf. également un manuscrit de 1920-21 des *Studien I* qui affirme : « *Also was zum Ausdruck kommt, ist immer nur Sinn* » (*Studien I*, p. 451).

se peut que le chat soit sur la table »). Il y a bien ici, manifestement, « expression » également de la qualité de conjecture. En quoi peut-on donc dire que l'*Ausdruck* se limite au *Sinn* ?

c) *Le caractère de croyance inhérent à toute expression*

En vérité, la position husserlienne s'ancre dans une intuition plus profonde, selon laquelle toute expression est, intrinsèquement, « urdoxique ». Cette idée est énoncée, comme en passant, dans les *Ideen I* :

Tout exprimer est, au sens de la conception sur laquelle nous nous appuyons, un acte doxique au sens strict, c'est-à-dire une certitude de croyance (*Ideen I*, pp. 263-264, *Idées I*, p. 376).

En d'autres termes, tous les noèmes relevant de l'expression ressortissent à un seul et même type thétique, l'*Urdoxa*. Il leur est donc manifestement impossible de « prendre en charge », de « refléter » les autres qualités (même « doxiques » au sens large, à l'instar de la conjecture) dans leur propre teneur noématique. Deux problèmes émergent à partir de là : d'une part, pourquoi Husserl tient-il à cette « univocité thétique » de l'*Ausdruck* ? D'autre part, comment se fait-il que nous parvenions tout de même à « exprimer » les modalités non urdoxiques ?

Ces deux questions sont longuement abordées dans les textes 36 et 37 du volume XX/2 des *Husserliana* (et leurs appendices), qui datent de 1912-1914, et sont donc peu ou prou contemporains des *Ideen*. En ce qui concerne tout d'abord la première interrogation, il semble qu'Husserl envisage toute expression en tant que « signe » qui « met devant les yeux » (*vor Augen*) (*Hua XX/2*, p. 458) le signifié, de telle sorte que ce dernier est nécessairement, dans cette « exposition », posé comme existant :

L'expression est justement aussi un signe (*Zeichen*), et tout signifié (*Bezeichnete*) est conscient en tant qu'« étant » (*Seiendes*) (*Hua XX/2*, p. 461).

À d'autres endroits (*Hua XX/2*, p. 456), Husserl paraît insinuer – nous en sommes réduits à des hypothèses tant le texte est ici discret – que l'*articulation prédicative* inhérente à l'expression, par exemple, d'un jugement, enveloppe par elle-même, en quelque sorte, une affirmation, et donc *une position*. Lorsque nous disons, par exemple, que « S est p », que donc nous attribuons p à S explicitement dans le langage, nous ne pouvons manquer d'envisager cette attribution comme « étant véritablement » – « S est p ! »³¹⁸ – et donc de former un jugement positionnel.

Quelles que soient les raisons qui le poussent dans cette voie, Husserl s'avère manifestement convaincu du caractère urdoxique de toute expression. Comme il l'écrit dans le texte n°36, c'est seulement la *matière* des actes d'expressions qui les distinguent :

Tout ce qui est exprimé est jugé, c'est-à-dire « certain », « étant » (*Alles Ausdrückliche ist Geurteiltes bzw. „Gewisses“, „Seiendes“*), et, par contraste, les mots et les énoncés se distinguent par leur quoi, la matière (*Hua XX/2*, p. 455)³¹⁹.

Qu'en est-il, désormais, de la seconde interrogation ? Comment les thèses non urdoxiques peuvent-elles « venir à l'expression » si ce n'est en tant que *thèses de l'acte d'expression lui-même* ? La réponse à cette question peut être déduite de nos investigations précédentes : il est requis que la modalité en question soit au préalable, et grâce à une « conversion urdoxique », *mise en sens*, « matérialisée ». Il ne reste alors plus à l'expression qu'à « exprimer », précisément, cette nouvelle détermination « de sens ». C'est cela qui permet ce que Husserl nomme « l'universalité de l'expression » :

³¹⁸ Comme Husserl l'écrit dans l'appendice LIX, le « est » („ist“) est « exigé » (*erfordert*) pour l'expression (*Hua XX/2*, p. 475).

³¹⁹ Cf. également le texte n°37 : « À chaque fois c'est un « jugement » qui vient à l'expression, c'est-à-dire une thèse originaire doxique (*eine doxische Urthesis*), une objectivité d'être catégoriale (sur le mode inexprimé d'un être-certain) (*Hua XX/2*, p. 474), ainsi que l'appendice LIX : « L'expression exige l'accomplissement de la doxa » (*Hua XX/2*, p. 475).

L'universalité de l'expression réside en ceci que tout acte d'ordre inférieur, *eo ipso* « objectivant », doté de qualités de croyance simples ou de modifications de telles qualités, ainsi que tout acte de type non-objectivant, du type supérieur fondé, introduisant de ce fait de nouvelles qualités, peut, s'il n'est pas doxa et s'il n'a pas déjà une configuration catégorielle, être transformé en une doxa et un catégorial (*Hua XX/2*, p. 461)³²⁰.

d) La « téléologie théorique » de la phénoménologie husserlienne de l'affectivité

C'est donc la « conversion doxique » qui rend possible la « conversion verbale » que peut recevoir tout noème (*Ideen I*, p. 263, *Idées I*, p. 376). Il en va ici exactement de même pour la conjecture, la question et les expressions des actes affectifs : une authentique *expression interrogative*, par exemple, *pose* (urdoxiquement) que l'état de choses ou l'événement envisagé est *fraglich*, est « en question » – de même qu'une expression affective *pose* que l'objectité est *wert*.

Ces réflexions permettent de mieux comprendre pourquoi, malgré le « tournant axiologique » et la reconnaissance d'un corrélat *noématique* propre au sentiment, Husserl ne peut pas affirmer, *sans plus*, que le *Gefühl* est « objectivant » : tant que la valeur est « hors du sens », elle ne peut pas, en tant que telle, être dite. Or, pour Husserl, une telle impossibilité vient ruiner l'idée d'une raison axiologique, qui doit nécessairement pouvoir se formuler dans des *jugements*, eux-mêmes structurés en une authentique *théorie* chapeautée par des *principes*³²¹. On le sent clairement dans la tournure suivante, issue de la « Digression » dans les *Leçons* de 1920 :

Il s'ensuit que toutes les vérités extra-logiques, extra-cognitives, toutes les vérités de l'affectivité et de la volonté, se réfléchissent dans la forme de la vérité logique, et au plus haut point dans la science, et elles peuvent alors devenir aussi le thème de sciences axiologiques, de sciences éthiques (*Hua XXXVII*, p. 279, *Digression*, p. 92).

Il y a ici, manifestement, une forme de *téléologie* à l'œuvre : c'est le « stade final », le plus « parfait », de l'évaluation – sous la forme du jugement de valeur – qui commande d'avance, qui « pré-trace », les structures phénoménologiques aux niveaux antérieurs – qui exige donc, en particulier, que du « doxique » se loge potentiellement dans tout *Gefühl*³²². Une telle téléologie a des raisons profondes dans la pensée husserlienne. Tout d'abord, d'un point de vue « logique », une appréhension de valeur non convertie doxiquement est nécessairement *particulière* : seul l'entendement peut, une fois la doxicisation effectuée, *généraliser* un jugement de valeur à une classe axiologique tout entière (Le Quitte, 2013, p. 120)³²³, voire le *formaliser* pour en tirer une proposition de l'axiologie formelle. Mais cette téléologie a également des motifs proprement « éthiques ». Comme le révèle Laurent Joumier dans son introduction aux articles *Sur le renouveau* (Husserl, 2005b, p. 10), c'est seulement une fois qu'une prise de valeur (éthique) particulière aura été convertie doxiquement et insérée comme proposition individuelle au sein d'une science éthique générale que l'action qui se fonde sur elle pourra pleinement « se comprendre elle-même » – condition nécessaire à sa rationalité.

³²⁰ Cf. également, à nouveau, l'appendice LIX pour le développement de la même idée (*Hua XX/2*, p. 475). Husserl y souligne d'ailleurs (nous sommes en 1914) que ce texte reprend la théorie des *Ideen I*, laquelle lui semble donc être « ganz und gar richtig » (*Hua XX/2*, p. 475).

³²¹ À propos du nécessaire ordre qui doit régir les différentes propositions d'une science, cf. le paragraphe §6 des *Prolégomènes* (*Prol.*, p. 15/p. 15), d'inspiration bolzanienne.

³²² Nous retrouvons là, *mutatis mutandis*, le phénomène que Bruce Bégout a mis en évidence, dans la *Généalogie de la logique*, eu égard à la passivité (Bégout, 2000, p. 247). Nous avons donc affaire ici, semble-t-il, à un principe méthodologique général, qu'exprime bien la formule des *Synthèses actives* : « Nous devons juger la *dynamis* d'après l'entéléchie » (*Hua XXXI*, p. 8, *Syn. active*, p. 17).

³²³ C'est là d'ailleurs le propre de l'homme : « seul l'homme ne se représente pas seulement (ne pense pas seulement) dans des généralités, mais il évalue, il désire et il veut aussi dans des généralités » (*Hua XXVII*, p. 100, *Sur le renouveau*, p. 120).

Section 8. L'objectivation seconde comme conversion attentionnelle non constituante

§33. Le rôle de l'attention dans la conversion doxique

a) Défense de l'interprétation « optimiste » de l'objectivation affective

Il reste encore à investiguer plus en détail la *seconde branche* de l'alternative posée à la fin du §31. Le problème de « l'expression » des actes non objectivants est manifestement l'argument le plus puissant en faveur de l'interprétation « pessimiste », selon laquelle « l'objectivation première » opérée par le *Gefühl* immédiat (avant la conversion doxique) n'est, tout bien pesé, qu'une *pseudo-objectivation*, qui est certes *nécessaire* en vue de « l'objectivation seconde », mais est loin – très loin – de lui *suffire*.

Nous souhaiterions désormais prendre le contre-pied de cette exégèse et défendre l'idée – qui ne peut se formuler que de manière quantitative et par degré – selon laquelle *c'est le sentiment lui-même qui effectue « presque » tout le travail d'objectivation*. Pour prendre une métaphore sculpturale permettant de clarifier quelque peu ce qu'il va s'agir de montrer : l'objet « premier » du sentiment n'est pas comme un bloc de pierre informe que le jugement devrait « tailler », mais, bien plutôt, comme *le modèle en plâtre* à partir duquel l'on peut aisément produire une statue de bronze. Ou encore, pour nous approprier un exemple aristotélécien : si l'on peut dire du *Gefühl* qu'il est objectivant « en puissance », il l'est au sens où un adulte, déjà colonel, est « en puissance » un chef d'armée, et non au sens où un enfant l'est³²⁴.

Le raisonnement que nous allons mettre en place pour justifier cette interprétation prend la forme d'un syllogisme. Nous allons d'abord montrer que la conversion doxique est *purement attentionnelle* ; puis, dans un second temps, qu'une conversion attentionnelle n'est jamais *constituante* ; nous en concluons donc que « l'objectivation seconde » ne saurait être constituante, qu'elle ne fait donc, en d'autres termes, que « reprendre » doxiquement l'objet affectivement constitué, ou encore qu'elle se contente de *traduire* l'objectal affectif en objectal logique.

b) La conversion doxique comme conversion attentionnelle (Zuwendung)³²⁵

Il faut commencer par remarquer que l'interprétation « pessimiste » explorée dans le paragraphe précédent court un péril immense, et, en vérité, évident : celui de *ressusciter l'intellectualisme* rejeté avec tant de vigueur dans le cours de 1902. Si c'est en effet à l'entendement qu'échoit, à proprement parler, le labour objectivant, et que la contribution, dans cette opération, de l'affectivité, est minimale, est d'ordre purement « préparatoire », alors il faut bien admettre que l'axiologie, et en particulier la morale, est « essentiellement » intellectuelle. Nous n'aurions certes plus affaire à un « intellectualisme extrême » à la Kant, mais l'« intellectualisme modéré » qui est impliqué par l'interprétation pessimiste ne fait pas droit non plus à l'intuition humienne – jamais mise en cause en tant que telle par Husserl – selon laquelle le *Verstand* « ne fait rien d'autre que donner une expression à la décision approbatrice accomplie par l'affectivité » (*Hua XXVIII*, p. 252, *Leçons*, p. 333).

Tout l'enjeu est alors de préciser comment la conversion doxico-verbale de l'entendement peut ne faire que « logiciser » ce qui était déjà présent, à l'état « potentiel », dans l'acte originaire – sans, donc, constituer un nouvel objet³²⁶. L'emploi du vocabulaire de la puissance indique d'emblée la direction à prendre : la différence d'actualité en question est reconductible à une différence de nature attentionnelle.

³²⁴ Cf. *De l'âme*, 417b30 (Aristote, 1993, p. 164).

³²⁵ Nous reprenons ici la traduction de ce terme proposée par Natalie Depraz.

³²⁶ Ou, comme l'écrit Husserl dans les *Studien I* : comment comprendre que les jugements subséquents « nur aussagen, was in dem betreffenden Bewusstsein „erscheint“? » (*Studien I*, p. 96).

Le §116 des *Ideen I* résume adéquatement la marche à suivre³²⁷. Après avoir évoqué la possibilité d'essence de la conversion doxique pour les thèses affectives, Husserl observe en effet :

À nouveau se produit une multiplicité de changements profonds, sous la forme des modifications attentionnelles (*attentionalen*) (1), selon que le regard qui remarque *traverse* (*hindurchgeht*), conformément aux possibilités eidétiques démultipliées, les différentes strates intentionnelles pour se porter sur la « chose » (*Sache*) et ses moments chosiques (*sachlichen*) – ce qui donne un système cohérent de modifications que nous connaissons déjà comme niveau inférieur (2) –, mais ensuite aussi sur les valeurs, sur les déterminations constituées de niveau supérieur, à travers les appréhensions qui les constituent (*durch die sie konstituierenden Auffassungen*) (4) ; à nouveau, sur les noèmes en tant que tels, sur leurs caractères, ou bien, dans l'autre réflexion, sur les noèses (3), et tout cela sur les modes spécifiques différents du noter-attentivement, du remarquer-accessoirement, du ne-pas-remarquer, etc. (*Ideen I*, p. 240, *Idées I*, p. 347, tr. fr. modifiée)³²⁸.

Les numéros que nous avons insérés dans le texte correspondent aux différents points que nous allons, tour à tour, explorer.

- (1) En premier lieu, Husserl reconnaît ici explicitement que la « conversion doxique » relève d'une « modification attentionnelle ».
- (2) La nature de cette modification doit cependant être précisée, et être, tout d'abord, distinguée des modifications attentionnelles canoniques à l'œuvre dans la simple perception (avant-plan ; arrière-plan).
- (3) Mais il faut également la différencier du changement attentionnel *réflexif*, en vertu duquel le regard se porte vers l'acte subjectif (et ses composantes hylétiques et noétiques). La modification attentionnelle qui « saisit » la valeur est d'ordre purement « objectal » ou « noématique ».
- (4) Enfin (c'est là le second point de notre syllogisme), la conversion doxique n'est *pas constituante* : elle ne fait que « mettre en lumière » une valeur « déjà là », résultat d'une appréhension (*Auffassung*) proprement axiologique.

c) Saisie et Zuwendung : la conversion doxique n'exige pas une position supplémentaire

Il va donc d'abord s'agir, pour élucider la nature de l'attentionnalité à l'œuvre dans la conversion doxique, de la comparer à la forme paradigmatique de l'attention se manifestant dans la perception sensible. Les §§35-37 des *Ideen I* (*Ideen I*, pp. 62-67, *Idées I*, pp. 102-111) s'évertuent précisément à mettre en place cette démarcation. Husserl cherche à étendre le concept de vécu intentionnel au-delà de la *cogitatio* (actuelle) : la conscience d'arrière-plan est bien « conscience-de », mais, précisément, sur un mode *implicite*. Pour ce faire, il commence par distinguer les objets qui sont « perçus » au sens fort du terme, qui sont « visés » de manière attentive, et le « halo » qui, nécessairement, les entoure à chaque fois. Ce « halo » (ou arrière-plan) est, ajoute Husserl, toujours *convertible*, grâce à un changement d'orientation du regard, en une perception au sens propre du terme, en une perception « actuelle ». C'est ici qu'intervient d'abord le concept de *Zuwendung* : il désigne la « rotation » (se-tourner) en question, en vertu de laquelle l'inactuel passe dans l'actualité, dans la « lumière » du regard éveillé.

Peut-on appliquer cette conceptualité à la conversion doxique ? Celle-ci consiste-t-elle en un « se-rendre-attentif » à la valeur en tant qu'objet dans un sens identique à celui où nous nous « rendons attentifs » à un livre dans la bibliothèque, auparavant non remarqué ? Husserl rejette une telle identification, à l'aide d'une nouvelle distinction, tout à fait fondamentale, entre *Zuwendung* et saisie (*Erfassung*) : l'*Erfassung* n'est qu'un « mode » de la *Zuwendung* (*Ideen I*, p. 66, *Idées I*, p. 109). En

³²⁷ Sur ce thème, nous renvoyons également au cours de 1904-1905 (*Hua XXXVIII, Phénoménologie de l'attention*).

³²⁸ Un texte des *Studien II* (de 1911) propose une description très proche (*Studien II*, p. 94).

quoi consiste exactement la différence en jeu ? Elle semble en vérité taillée sur mesure pour les actes affectifs :

Une chose matérielle, à vrai dire, nous ne pouvons la prendre en vue autrement que sur le mode de la saisie [...]. Mais dans l'acte d'évaluer nous sommes tournés vers la valeur, dans l'acte de la joie vers le réjouissant, dans l'acte de l'amour vers l'aimé, dans l'agir vers l'action, *sans* saisir tout cela. L'objet intentionnel, l'objet valorisé, le réjouissant, l'aimé, l'espéré comme tel, l'action comme action ne devient plutôt l'objet saisi que dans une conversion (*Wendung*) particulière, « *objectivante* » (*Ideen* I, p. 66, *Idées* I, p. 109)³²⁹.

Il faut bien avouer que ces considérations ne nous sont pas d'une grande aide pour éclaircir la nature de l'attentionnalité en question. L'on comprend bien que Husserl veut faire droit à l'idée d'une actualité non « saisissante » inhérente à la valeur dans « l'objectivation première ». Il est en effet bien clair que la valeur ne se phénoménalise pas, dans l'agrément immédiat, comme un objet d'arrière-plan. Mais cette description négative ne nous dit encore rien de la véritable teneur de l'opération de « saisie », qui semble ici n'offrir qu'une *nouvelle terminologie* exprimant le même écueil.

Les *Studien* II permettent cependant, en jetant quelque lumière sur la notion d'*Erfassung*, de mettre en relief le propos de 1913. Husserl y définit en effet l'*Erfassung* comme la réunion d'une *Zuwendung* et d'une *Denksetzung*, d'une « position » par la pensée (*Studien* II, p. 88). Commentant ce texte, Ullrich Melle écrit :

En ce sens, l'évaluation et le sentiment (*Fühlen*) vivants sont une attention (*Zuwendung*) qui ressent et évalue, mais ils ne constituent pas encore une saisie positionnelle d'être en tant que position par la pensée (*Denksetzung*) (Melle, 2012, p. 89, 2022, p. 369).

L'attention perceptive, au contraire, aurait bien ce privilège (d'où, dans sa sphère, l'assimilation entre attention et saisie) : parce que l'arbre à l'arrière-plan est impliqué comme horizon de ma *perception* actuelle (laquelle est naturellement positionnelle), il en vient nécessairement, sitôt « actualisé », à être lui aussi *posé*.

Que se passe-t-il désormais – en acceptant cette définition de l'*Erfassung* – dans le cas axiologique ? Nous avons noté (au §31) que la « mise en sens » des thèses (et en particulier des thèses affectives) impliquait nécessairement l'introduction d'une *nouvelle thèse*, précisément d'une thèse urdoxique, en vertu de laquelle la valeur (ou la conjecture, ou la question, ...) désormais « matérialisée » était affublée de la qualification « étant ». Ce schéma se conforme parfaitement à la conceptualité de la saisie : la conversion doxique implique précisément d'objectiver la valeur en la *posant* – donc de la « saisir ».

Toute la question est désormais de savoir ce qu'enveloppe ce geste de l'*Erfassung* par rapport à la simple *Zuwendung*. Peut-on vraiment « se tourner » vers la valeur sans la saisir ? Il est remarquable que, dans la citation d'Ullrich Melle ci-dessus, ce dernier parle, non d'une attention à la valeur, mais d'une attention « *fühlende und wertende* » (Melle, 2012, p. 89, 2022, p. 369). Nous aimerions ainsi défendre la thèse suivant laquelle toute conversion attentionnelle vers la valeur *en tant que telle* renferme, *eo ipso*, une *position*, et donc une *saisie*.

L'intuition la plus immédiate qui semble s'opposer à une telle affirmation, c'est précisément l'idée selon laquelle la valeur est, dès le stade de l'objectivation première, d'une certaine manière « sous notre regard », quoique de manière non explicite. Lorsque, par exemple, je vis « de tout mon cœur » auprès d'un magnifique coucher de soleil, la beauté est manifestement « pleinement présente », c'est même auprès d'elle, d'une certaine manière, que je m'abandonne. Comment cela serait-il possible si je n'y étais pas attentif, au moins en un sens minimal ? Je ne puis souscrire à une telle exégèse. Qu'il y ait « présence » de la beauté dès le stade initial de l'expérience, avant toute ressaisie doxique, c'est ce qui est évident ; mais cela ne signifie pas que nous soyons déjà « tournés vers » la valeur. Tout à l'inverse, dans l'attitude immédiate, c'est le coucher de soleil, et rien d'autre, qui m'occupe « pleinement », qui

³²⁹ Sur ce passage, cf. (Lang, 2012, p. 221 ; Le Quitte, 2013, p. 175).

s'avère être le thème de ma visée émue. Mon regard se porte tour à tour sur les différentes teintes de rose et de feu qui embrasent le ciel mourant, sur les nuages qui s'y magnifient, sur les monts qui, par contraste, s'obscurcissent lentement et qui bientôt ne seront plus que nuit. Nulle part, dans ces explorations, n'apparaît, de manière explicite, la valeur – même « non posée ». Le cours sur la synthèse active résume bien cette idée :

Le moi considère (*betrachtet*) l'objet, à savoir l'objet sous-jacent dont la conscience elle-même a adopté la forme d'accomplissement active. *L'objet est dans le point de mire de l'attention*³³⁰. Mais cet objectiver a une position asservie, le moi vit dans l'agrément, par exemple il contemple l'objet avec satisfaction. Mais ni la satisfaction, ni le caractère affectif pris à l'objet n'y ont été quant à eux actualisés comme objet (*Hua XXXI*, p. 8, *Syn. active.*, p. 18, tr. fr. modifiée).

Il faut ici noter la différence insigne entre l'attention portée à la valeur en tant que telle et *l'influence de la valeur sur l'attention*. C'est bien sûr la *beauté* du coucher de soleil qui me motive³³¹ à le contempler et à m'appesantir sur ses propriétés internes. Mais cela ne signifie nullement que cette relation de motivation (et donc son origine) soit pleinement explicite. À l'inverse, cette beauté, d'abord, est comme le léger bercement d'un navire nonchalant, ou le souffle délicat de la brise d'été³³² : elle « rythme » la perception, elle « module » la visée, sans cependant paraître elle-même à plein. Un passage des *Studien I* (de 1920-1921) permet de bien éclairer la différence entre ces deux types de *Zuwendungen* :

L'être-dirigé affectif (*Das fühlende Gerichtetsein*)³³³ caractérisé comme jouissant, ce dont on jouit caractérisé comme caractère axiologique, <comme> plaisir (*Lust*). Le moi, dans le sentiment et la jouissance, adonné (*hingegen*)³³⁴ au plaisir ; l'objet déjà doté d'un caractère de plaisir avant l'attention, et, à travers ce plaisir sensible, motivant l'attention affective du moi, autrement dit exerçant l'affection de plaisir. Cette attention n'est pas une attention objectivante, elle ne consiste pas à pénétrer (*eindringen*) l'objet en le considérant, en le déterminant, à le connaître, mais [c'est] une attention qui agréée ou désagréée (*gefällende oder missfällende Zuwendung*), qui jouit de l'objet (*Studien I*, p. 437).

Il faut donc, en définitive, distinguer *trois niveaux* attentionnels dans l'expérience de l'agrément :

1. Tout d'abord, un plaisir non encore attentif, dans lequel le moi ne vit pas encore – un plaisir, donc, « ichlos », comme le disent aussi les *Studien II* (*Studien II*, p. 204)³³⁵ – j'entends, par exemple, une belle mélodie jouée dans la rue, mais je suis pour l'instant concentré sur mon travail³³⁶.
2. Au bout d'un certain temps, il se peut que, motivé par cette « affection » affective, l'ego se tourne « activement » vers la musique, sous la forme d'un « sentiment patent » (*Studien II*, p. 205) : il y est alors attentif, mais, bien entendu, pas encore attentif à la valeur, en tant qu'il

³³⁰ Il apparaît ainsi que l'objectivation première se caractérise elle aussi par une *certaine attitude attentionnelle*. La conversion doxique ne consiste donc pas, bien entendu, en une émergence de l'attention, mais simplement en une modification de son point de mire. En outre, cette objectivation première est, d'emblée, *active*, comme le soulignent les lignes précédentes (*Hua XXXI*, p. 8, *Syn. active*, p. 18). Lorsque le sentiment est purement latent et n'a pas encore suscité l'éveil du moi, il n'est pas question de parler d'objectivation.

³³¹ Cf., sur ce ceci, la quatrième partie (§57).

³³² Ce ne sont là que des métaphores, puisque, nous l'avons dit, la conversion vers la valeur n'est pas la conversion vers un « arrière-plan », même si les similitudes sont patentées.

³³³ Les structures grammaticales imposent ici de traduire « fühlende » par « affectif », et non par « ressentant » ou « qui ressent », ce qui serait intrinsèquement plus exact.

³³⁴ Sur l'*Hingabe*, cf. la troisième partie (§49).

³³⁵ Nous nous référons ici au texte n°VII des *Studien II*, de 1923, dans lequel Husserl complexifie les analyses relatives à « l'éveil » et de « l'affection » du moi à partir de la hylé pré-égoïque, déployées dans le cours sur la synthèse passive, en considérant de plus près le rôle qu'y joue le sentiment.

³³⁶ Dans un texte de 1926, Husserl prend l'exemple du klaxon pour décrire ce niveau *pré-réceptif*, du sentiment : « un klaxon brut excite le sentiment, même si nos pensées sont éloignées du présent » (*Hua IX*, p. 406).

vit encore dans l'*attitude affective* – c'est ce que Husserl nomme précisément la « *gefällende Zuwendung* »³³⁷.

3. Le troisième niveau attentionnel est atteint lorsque l'ego accomplit la « conversion », *toute différente*, en vertu de laquelle *le prédicat axiologique en tant que tel* est manifesté. La valeur est désormais « sous les feux » de son regard. Nous écoutons la mélodie, et nous jugeons (quoique peut-être non verbalement) : « c'est beau ! »³³⁸. La suite immédiate du passage précédent tiré des *Studien I* énonce ainsi : « Conversion (*Umstellung*) : saisie doxique et considération objective d'objets axiologiques (*Wertgegenständen*) et de propriétés axiologiques, et, dans leur détermination, apparaissent des prédicats de valeur » (*Studien I*, p. 438).

La question est alors la suivante : ai-je besoin, outre la *Zuwendung*, d'une *Setzung* supplémentaire ? Phénoménologiquement, cela semble absolument superflu, et ce, pour une raison fort simple : dans la première phase, dans l'attitude immédiate, l'agrément est d'emblée « positionnel », quoique de manière implicite. Ce point devient évident si l'on considère à nouveau les schémas antérieurs sous forme de cercles concentriques : dès le stade initial, l'agrément, en tant que composante noétique, est corrélé à une « modalité noématique affective ». Une telle composante appartient positivement au noème complet. Lors donc que, au cours de la conversion doxique, la thèse affective est « mise en sens », le prédicat axiologique qui en résulte est nécessairement *posé* positivement lui aussi. La positionnalité de la valeur dans la saisie seconde ne fait donc que refléter *l'existence de l'agrément* (entendu à la fois noétiquement et noématiquement) dans l'objectivation première³³⁹. C'est en ce sens que le simple fait de « se tourner » vers la valeur impose, par lui-même, de la poser³⁴⁰.

d) L'objectivation seconde n'est pas une réflexion sur l'acte affectif : le désaveu de la VI^{ème} Recherche logique

Avant d'en venir au second point de notre syllogisme, il convient de prévenir une équivoque relative à l'*objet* de la *Zuwendung* seconde – équivoque qui permet de mettre en lumière une évolution essentielle de la pensée de Husserl sur cette problématique. L'on pourrait en effet penser, à première vue, que l'objectivation de la valeur s'identifie à une attention portée à l'acte affectif, en vertu de laquelle serait opérée une *objectivation de l'agrément lui-même*. En bref, la *Zuwendung* « objectivante » serait une *Zuwendung réflexive*, au sens classique qu'a ce concept dans le corpus husserlien³⁴¹. C'est d'ailleurs là,

³³⁷ Sur cette « *Einstellung* », cf. également les paragraphes inauguraux des *Ideen II* (*Ideen II*, p. 12 *Idées II*, p. 36). Le *Beilage VIII* des *Studien II*, de 1923, définit cette attitude comme un « *genießende Zugewendetsein des Ich* » (*Studien II*, p. 212).

³³⁸ Cf. à nouveau le *Beilage VIII* des *Studien II* : « Ne dois-je pas dire que je parviens à l'objectivation de la valeur, en tant qu'explicite, accomplie de manière patente, seulement si, après m'être tourné vers l'objet fondateur (*nach Zuwendung zum fundierenden Gegenstand*) et la détermination fondatrice en question, j'accomplis d'abord « en jouissant » le sentiment évaluant, et alors seulement (*dann erst*) je peux passer (*übergehen*) à l'attitude de jugement axiologique (*Werturteilseinstellung*) ? » (*Studien II*, p. 212).

³³⁹ En suivant cette piste, l'on affirmera donc que les valeurs « modalisées » – valeurs possibles, probables, etc. (*Ideen I*, pp. 240, 243, *Idées I*, pp. 346, 351) – proviennent d'actes dont le *caractère affectif lui-même est incertain* ou *changeant* : par exemple, une chanson qui, tantôt, me ravit, tantôt, me laisse indifférent. L'objectivation seconde est par elle-même impuissante à effectuer une telle modalisation : elle ne fait qu'obéir au décret du vécu émotif originel.

³⁴⁰ Remarquons qu'il en va exactement de même pour les modalités doxiques telles que la conjecture : c'est parce que la conjecture est, initialement, « positivement » accomplie de manière thétique que le « probable » en vient, dans la conversion urdoxique, à être posé comme « étant probable ».

³⁴¹ Pour un rappel des structures fondamentales du dispositif réflexif chez Husserl (eu égard notamment au problème de l'attention portée aux vécus affectifs chez Brentano et Geiger), cf. le Complément « [La réduction phénoménologique du sentiment](#) ».

notons-le, la position que la VI^{ème} *Recherche logique* adoptait dans sa fameuse (et si labyrinthique) conclusion (Benoist, 2002)³⁴². Husserl y traitait de

la question de savoir quelles espèces d'actes sont aptes, en général, à la fonction de signification ou si, bien plutôt, toutes les espèces d'actes ne sont pas, de ce point de vue, sur le même plan (VI^{ème} *Recherche*, pp. 2-3/p. 13)³⁴³.

Sa réponse est sans appel : seuls les *actes objectivants* sont en mesure d'accomplir une telle tâche (VI^{ème} *Recherche*, p. 52/p. 70). Mais que doit-on faire alors des énoncés non descriptifs, des souhaits, des prières, etc. ? N'est-ce pas le souhait lui-même qui confère sa signification à l'énoncé optatif ? Pour le Husserl de la VI^{ème} *Recherche*, la réponse à cette question est négative. Il faut en fait prendre garde ici à l'équivocité de la locution d'« actes exprimés » (VI^{ème} *Recherche*, p. 220/p. 266) : il peut s'agir, d'une part, des actes qui, en tant qu'objectivants, confèrent à l'expression verbale sa relation signifiante à une objectivité ; mais il peut également s'agir, d'autre part, des actes qui sont eux-mêmes les *objets* de l'expression. Husserl écrit :

Il est ainsi bien établi que des *actes d'une autre espèce* [que celle des actes objectivants] ne peuvent *jamais fonctionner comme actes signifiants*, et ne peuvent « arriver à s'exprimer » que de ce fait que les intentions significatives inhérentes aux mots trouvent leur remplissement par le moyen de perceptions ou d'imaginations qui sont dirigées sur les actes à exprimer en tant qu'*objets* (VI^{ème} *Recherche*, pp. 52-53/p. 70)³⁴⁴.

L'on peut bien entendu transposer immédiatement cette idée à la conversion doxique elle-même : si les actes affectifs s'avèrent, en fin de compte, « objectivants », c'est parce qu'ils ont été eux-mêmes *objectivés* en vertu d'un acte de « perception interne », lequel est bien entendu d'ordre « intellectuel » au sens large. Pour « saisir » la valeur, il serait donc requis de saisir au préalable le *sentiment* qui la donne³⁴⁵.

Une telle formulation révèle d'emblée la déficience d'une telle position. La valeur ressortit au *noème* de l'acte, et non à ses parties « réelles » : elle n'en est pas un moment au sens d'une composante hylétique ou noétique. Toute réflexion « phanséologique » (*Studien I*, p. 6), c'est-à-dire noétique, est donc vouée à la *manquer* – ou à l'hypostasier en tant que contenu mental et donc à se condamner au *psychologisme* (*Hua XXVIII*, p. 284, *Leçons*, p. 369). Husserl, dès 1908-1909, est conscient de ce fait crucial :

Un regard, compris comme acte intellectif (donc, sans aucun doute, un percevoir) qui pénètre dans les actes évaluatifs – que peut-il y trouver d'autre que ces actes eux-mêmes selon leur existence, leurs aspects, leur parties, leurs moments ? Mais il n'y a pas de valeurs à trouver parmi tout cela (*Hua XXVIII*, p. 281, *Leçons*, p. 367, tr. fr. modifiée)³⁴⁶.

³⁴² Sur ce texte, cf. le Complément « [Le concept d'acte non-objectivant](#) » (§2).

³⁴³ Notons que l'on trouve déjà une esquisse de ce problème dans les cours de psychologie de Stumpf auxquels Husserl a assisté (Rollinger, 1999, p. 302).

³⁴⁴ Sur ce passage, cf. les très claires explications de J. Benoist (Benoist, 2005a, p. 162).

³⁴⁵ Cette thèse se retrouve également, presque silencieusement, dans la V^{ème} *Recherche*. Husserl y affirme : « L'approbation esthétique et le prédicat esthétique peuvent, il est vrai, être énoncés et l'énoncé est un jugement qui, comme tel, implique des représentations. Mais alors l'intention esthétique, tout comme son objet (*Objekt*), est *objet* (*Gegenstand*) de représentations et de jugements » (V^{ème} *Recherche*, p. 368/p. 170).

³⁴⁶ Est ici naturellement exclu le cas où les vécus sont eux-mêmes les objets évalués (une mauvaise joie – *Schadenfreude*, une tristesse noble, etc.) (*Hua XXVIII*, p. 277, *Leçons*, p. 362). Sur cela, cf. le Complément « [L'ontologie de la valeur](#) » (Section 1, §6).

La modification attentionnelle qu'est la « conversion doxique » se déroule donc tout entière *au niveau noématique*³⁴⁷. Les *Ideen II* contiennent assurément le passage le plus tranchant sur cette problématique :

Je vois la beauté à même l'objet, autrement, il est vrai, que sa couleur et sa forme, mais *c'est à même l'objet lui-même que je trouve le beau*. Le beau ne signifie rien moins qu'un prédicat de la réflexion, comme, par exemple, lorsque je dis qu'il y a là un objet qui m'agrée (*ein mir gefallender*). L'« agréable », le « réjouissant », le triste, et tous les prédicats équivalents de l'objet, d'après leur sens objectif, ne sont pas *des prédicats de la réflexion, en rapport avec les actes* (*Ideen II*, p. 14, *Idées II*, p. 38, tr. fr. modifiée).

L'on voit ici tout le chemin parcouru depuis la VI^{ème} *Recherche*³⁴⁸ : si Husserl conserve bien l'idée qu'une « nouvelle objectivation » est nécessaire pour « exprimer » les vécus affectifs³⁴⁹, le contenu de cette objectivation est désormais tout autre : c'est la modalité noématique « souhaité » elle-même, et non le souhait comme acte, qu'il faut maintenant « zum Gegenstand machen »³⁵⁰.

§34. L'absence de caractère constituant propre à l'attention

a) *Constitution transcendantale et constitution phénoménologique*

Nous en venons donc désormais au second moment de notre syllogisme : après avoir démontré que l'opération d'« objectivation seconde » devait être entendue en tant que pure et simple « *Zuwendung* » (conversion attentionnelle), il va désormais s'agir d'établir que l'attention n'est pas, par elle-même, *constituante* – en un sens qu'il faudra, bien entendu, préciser. C'est l'absence d'un tel pouvoir constituant inhérent à la conversion doxique qui nous permettra, en définitive, de conclure en faveur de l'interprétation « optimiste » présentée précédemment.

Commençons par dire quelques mots sur le concept de constitution³⁵¹. Nous ne prétendons ici nullement à l'exhaustivité ; manifestement, ce terme est employé par Husserl de manière tout à fait polysémique et n'a pas de contenu univoque et indépendant du contexte. Nous pouvons en distinguer au moins deux acceptions aux enjeux divergents. En premier lieu, la constitution peut renvoyer à la problématique de l'effectivité et au rapport « philosophique » entre la conscience et la *Wirklichkeit*. Les leçons sur l'éthique de 1908-1909 témoignent, en particulier, de cette direction de recherche. L'on y lit, par exemple, qu'un objet est « constitué » par la diversité d'actes qui le donnent de manière justifiée (*Hua XXVIII*, pp. 274-275, *Leçons*, p. 359)³⁵². Une telle acception du concept de constitution est

³⁴⁷ Si l'on veut ici parler de « réflexivité » pour indiquer la « spontanéité » qui doit être mise en œuvre pour l'opérer (comme le fait par exemple Patrick Lang (Lang, 2012, p. 235)), il faut alors bien préciser que cette réflexivité est – pour reprendre une distinction mise en place en 1910 dans les *Studien I* – non pas phanéologique mais « ontique » – elle porte sur les « Intentionalien », sur les objets eux-mêmes, à l'instar de la modification de conscience qui intervient dans la constitution des objets d'ordre supérieur. Sur cette dualité inhérente au concept de réflexion, cf. également les *Ideen II* (*Ideen II*, p. 5, *Idées II*, p. 28).

³⁴⁸ Il faut ici rappeler que Husserl a consacré un nombre incalculable de manuscrits à la question de l'expression des actes affectifs, et en particulier du souhait, au tournant des années 1910. Cf. notamment les textes regroupés dans la huitième partie du volume XX/2 des *Husserliana*, intitulée « Der Ausdruck des Wunsches. Zur Lehre von der doxischen Umwendung » (*Hua XX/2*, pp. 417-475).

³⁴⁹ C'est dans cette mesure que Husserl, dans les *Ideen I*, se référant explicitement à cette *Recherche*, affirme que « les analyses d'alors se meuvent dans la direction d'un progrès » – ceci, bien entendu, « en dépit de nombreux aspects critiquables et trop peu mûris » (*Ideen I*, p. 264, *Idées I*, p. 377). Cf. également la préface à l'édition de 1921 (VI^{ème} *Recherche*, p. VII/pp. 6-7).

³⁵⁰ Cf. également le cours sur la synthèse active : dans l'objectivation seconde, le sentiment n'est nullement le « thème » (*Hua XXXI*, p. 9, *Syn. active*, p. 18).

³⁵¹ Sur les difficultés inhérentes à ce concept, cf. déjà (Fink, 1957, p. 334), qui le classe parmi les concepts *opérateurs*. Cf. également (Bégout, 2000, pp. 353-358 ; Huemer, 2003).

³⁵² C'est précisément là notre interprétation de la « dialectique transcendantale ». Cf. le Complément « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) » (Section 4, §5).

manifestement d'ordre *transcendental*³⁵³. Mais il est également possible de construire une seconde signification de ce terme : lorsque nous disons, par exemple, qu'avec l'appréhension animatrice, les différentes sensations hylétiques en viennent à constituer un objet³⁵⁴, « l'objet » en question n'est pas l'objet effectif, mais l'objet « entre guillemets », le noème. Le début du §86 des *Ideen I* permet de s'assurer de la légitimité de cet usage « non transcendantal »³⁵⁵ du concept de constitution :

Les problèmes les plus considérables de tous sont les *problèmes fonctionnels* ou, si l'on veut, ceux de la « constitution des objectités de conscience ». Ils concernent la manière dont (par rapport à la nature, par exemple) des noèses, en animant l'élément du matériau sensible et en s'entrelaçant pour former des *continua* et des synthèses multiples unifiés, instaurent la conscience de quelque chose (*Ideen I*, p. 176, *Idées I*, pp. 261-262).

C'est sur cette *seconde acception*, « phénoménologique », que nous souhaiterions nous appuyer pour affirmer que le sentiment originaire, mais non la *Zuwendung* doxique, est constituant. C'est lui, et lui seul qui, sur la base d'une conscience « représentative »³⁵⁶, produit de nouvelles déterminations de l'objet intentionnel lui-même. L'intervention de la conversion doxique ne fait que « ramasser » le résultat de cette objectivation première, de loin la plus cruciale, puisqu'elle est la seule à affecter la *teneur propre* de l'objet.

b) La constitution affective

Commençons par le point le plus saillant : le *Gefühl* immédiat, avant la conversion doxique, est, vis-à-vis de la valeur, la prestation subjective originairement constituante. Les *Ideen II* sont ici très claires :

La constitution de la valeur la plus originaire (*ursprünglichste*) s'accomplit au sein du sentiment, c'est-à-dire lorsque le sujet égologique, pris dans l'acte même du sentir, s'abandonne à la jouissance pré-théorique (au sens large du terme) (*Ideen II*, p. 9, *Idées II*, p. 32).

Une note adossée à un texte de 1909-1910 réuni dans les *Studien II* réitère cette idée, en distinguant explicitement la constitution primaire affective et la saisie secondaire intellectuelle :

Grâce à l'agrément, quelque chose de nouveau (*ein Neues*) est constitué à même l'objet (*am Gegenstand*), mais ce quelque chose n'est pas saisi, pas posé (*gesetzt*). Une nouvelle conversion attentionnelle (*Zuwendung*) est requise. L'agrément constitue, mais ne pose pas (*Studien II*, p. 1)³⁵⁷.

Toute la question est donc de savoir si cette « neue *Zuwendung* » participe elle aussi, d'une quelconque manière, à la constitution, ou si elle se contente de « ressaisir » le produit de l'affectivité.

³⁵³ Pour un autre exemple (de la même période), cf. (*Hua XXVI*, p. 5, *Théorie sign.* 1908, p. 26).

³⁵⁴ Cf. par exemple le sens que Bob Sandmeyer confère à l'expression de « constitutive phenomenology » (Sandmeyer, 2009, p. 94).

³⁵⁵ Il existe une connexion d'essence entre ces deux acceptions du terme de constitution – comme l'indiquent d'ailleurs la suite de ce §86, ainsi que le texte « Statische und genetische phänomenologische Methode » (*Hua XI*, p. 345, *Syn. passive*, p. 330). C'est en effet seulement parce que les vécus constituent phénoménologiquement des « objets entre guillemets » (et ne se résument pas à de simples amas de sensations) qu'il devient possible, dans le cadre de la « mise en corrélation », de leur associer des « objets tout court ». Dans cette connexion, l'attestation évidente des « objets entre guillemets » ainsi constitués joue un rôle central, puisque seuls de tels objets correspondent à de l'effectif (cf. ci-dessous, §61). C'est là la source d'un troisième sens du concept de constitution, définie alors en tant qu'« epistemic restoration » (Zahavi, 1994, p. 53). La distinction proposée par B. Bégout entre « donation de sens » et « validation » (Bégout, 2000, p. 358) capturerait, dans ce contexte, les acceptions phénoménologique et épistémologique de la constitution.

³⁵⁶ En ce sens, la constitution de la valeur est nécessairement postérieure à celle des choses sensibles. La *Vorstellungsgrundlage* enveloppe donc une forte dimension *méthodologique*. Cf. sur ce point la critique adressée à Scheler (*Briefwechsel* 6, p. 459).

³⁵⁷ L'on retrouve presque mot pour mot ces formules dans un texte des *Studien I* (de mars 1912) : « une « nouvelle objectivité » est nécessairement « constituée » avec l'agrément » (*ist mit dem Gefallen notwendig eine „neue Gegenständlichkeit konstituiert“*) (*Studien I*, p. 356). Cf. également (*Studien I*, p. 358).

c) *Les Studien II : fonction et attention*

Pour résoudre cette difficulté, il convient de se tourner vers le texte principal n°III des *Studien II* (de 1911). Husserl y éclaire les rapports entre appréhension (*Auffassung*) (ou « fonction » – le terme stumpfien est ici déjà présent) et attention. La fonction désigne, selon la doctrine classique, *l'animation* de la strate hylétique (que Husserl nomme ici, en anticipant la terminologie des *Synthèses passives*, la couche des *Affektionen*). Fait important, Husserl parallélise fonction sensible et fonction axiologique :

Aux affections (*Affektionen*) s'opposent les fonctions ; à ces dernières appartiennent toutes les fonctions d'appréhension sensibles, par lesquelles naît la conscience d'une chose, mais aussi toutes les fonctions affectives (*Gefühlsfunktionen*) sensibles (appréhension affective), par lesquelles naît la conscience d'une valeur empirique (*Studien II*, p. 76).

Le point décisif que souligne Husserl dans ce contexte est l'existence d'une « fonctionnalité » non « vivante », non « attentive » :

Chaque fonction, et de même ce qui est formé par la fonction (*das durch Funktion Gebildete*), admet un double mode d'expérience [...]. Une fonction peut être une fonction accomplie (*vollzogene*), animée par la spontanéité, « vivante », et elle peut être une fonction non accomplie, non spontanée, non vivante, solidifiée (*Studien II*, p. 76).

Cette décorrélation entre attention et appréhension³⁵⁸ a des conséquences tout à fait considérables. Elle révèle que la *Zuwendung* ne participe en rien au *travail constitutif* opéré par l'appréhension à partir du matériau hylétique. Celui-ci se fait en vérité – si l'on osait ce terme – de manière « inconsciente », ou, du moins, à la lisière de la conscience, sans le secours des rayons attentionnels jaillissant du moi éveillé :

L'« attention » saisit ce qui est déjà constitué ailleurs (*Die „Zuwendung“ erfasst das schon anderweitig Konstituierte*) [...]. Les actes spontanés du se-tourner-vers, du parcourir, etc. rendent possible la saisie de l'objet, mais *ils ne constituent pas un nouvel objet* [Husserl souligne], ils ne font que parcourir l'un et le même objet, qui était toujours déjà donné (*Studien II*, p. 81)³⁵⁹.

d) *L'attention ne fait qu'éclairer « ce qui était déjà là »*

Ce fait devient évident si l'on repart du phénomène de « l'arrière-plan ». Les objets que ce dernier héberge ne sont nullement des simples « data de couleur » que l'attention viendrait subitement « informer ». Au contraire, l'arrière-plan est d'emblée *composé d'objets* qui sont déjà « appréhendés » comme tels en vertu de certaines fonctions. Husserl le rappelle explicitement dans les *Ideen I* : il ne faut pas comprendre la potentialité inhérente au champ perceptif

au sens où les esquisses de sensation présentes dans le vécu, par exemple les visuelles, étalées dans l'unité du champ sensible visuel, seraient dépourvues de toute appréhension objective, comme si c'était seulement avec la conversion attentionnelle du regard (*Blickzuwendung*) que pouvaient jamais se constituer des apparitions intuitives d'objets (*Ideen I*, p. 169, *Idées I*, p. 253)³⁶⁰.

³⁵⁸ Sur ce point, le texte n°II marque un authentique affranchissement de Husserl vis-à-vis de Stumpf. Celui-ci concevait en effet la distinction entre sensation et « fonction » comme une simple différence de « conscience » : tant que l'on n'entend pas consciemment le son du violon, par exemple, nous n'avons qu'une pure *sensation* de son ; c'est seulement lorsque « s'aperçoit » (pour parler comme Leibniz) de celle-ci que s'ajoute, en outre, une fonction, en l'occurrence une *perception* (en langage brentanien : un vécu intentionnel) dirigée vers le frottement de l'archet. Cf. le cours de psychologie de 1907 et les notes prises par Langfeld (Langfeld, 1937, p. 37).

³⁵⁹ On lit de même, dans une note portée au texte n°23 : « Durch das Meinen mache ich ein eventuell schon konstituiertes Gegenständliches zum Thema » (*Studien II*, p. 402). Le *Meinen* désigne précisément ici la *Zuwendung* (*Studien II*, p. 401) en vertu de laquelle un objet est visé de manière vivante.

³⁶⁰ Cf. également, sur ce problème, le manuscrit A VI 31 (42a).

L'on retrouve également cette constitution « pré-attentive » dans le cadre des actes catégoriaux³⁶¹ (position de sujet, d'attribut, actes de colligation, de mise en relation) (*Ideen II*, p. 5, *Idées II*, pp. 27-28), et, derechef, dans le cadre affectif : par un certain « changement du regard », l'objectivité axiologique « pré-donnée » (*Ideen II*, p. 7, *Idées II*, p. 30) en vient à être explicitement posée, elle se transforme en un « objet en un sens doxothétique particulier » (*Ideen II*, p. 9, *Idées II*, p. 32). Cette conversion, à nouveau, ne fait que placer sous la lumière théorique ce qui était *déjà là auparavant*. Comme l'écrivent les leçons sur l'éthique de 1914 dans une belle formule, « les actes logiques ne font qu'éclairer et rendre visibles ce qui est déjà là » (*Hua XXVIII*, p. 69, *Leçons*, p. 147). Cette même formulation, presque mot pour mot, est employée à nouveau par Husserl en 1931 :

Potentiellement parlant, les valeurs « sont » déjà « là » avant toute attitude d'expérience jugeante (*sind“ Werte schon vor aller erfahrend-urteilenden Einstellung „da“*), originairement là dans l'agrément actuel et rempli³⁶² (les non-valeurs bien sûr dans le désagrément). Mais à proprement parler, en tant qu'étant, elles sont là pour nous dans le changement d'attitude (*im Wechsel der Einstellung*) et < dans l' >exercice des fonctions du jugement (*Studien III*, pp. 180-181)³⁶³.

Nous parvenons ainsi à la conclusion de notre syllogisme³⁶⁴ : la totalité du travail *constitutif* est le fruit de l'affectivité – donc de l'objectivation « première » qui lui propre³⁶⁵. L'objectivation seconde ne consiste qu'en une modification attentionnelle qui explicite l'objet axiologique originellement « implicite », mais n'affecte aucune de ses déterminations³⁶⁶. Comme Husserl le concède lui-même dans les *Ideen I*, la conversion

conserve intact le noème du vécu originel en son essence entière, à ceci près que le mode d'être-donné change selon une loi, du fait de cette conversion (*Ideen I*, p. 234, *Idées II*, pp. 338-339)³⁶⁷.

³⁶¹ Sur ce point, il y a manifestement une évolution de Husserl : dans le manuscrit des *Studien II* cité juste au-dessus, il affirme en effet que toute constitution d'objets catégoriaux est spontanée : « wir sind aktiv hinsichtlich der Konstitution der Verstandesobjekte » (*Studien II*, p. 81).

³⁶² Sur la thèse selon laquelle les valeurs sont originairement données dans une jouissance actuelle, cf. la quatrième partie, Section 16.

³⁶³ D'autres passages de ce même texte tardif reprennent les idées majeures que nous avons développées dans ce chapitre – preuve du caractère *permanent* de la doctrine de « l'objectivation seconde ». Cf. (*Studien III*, pp. 178-181).

³⁶⁴ Dans les *Ideen II*, Husserl décrit toutefois la conversion doxique comme une « constitution théorique » par contraste avec la « constitution pré-théorique » ressortissant au *Gefühl* (*Ideen II*, pp. 4-5, *Idées II*, p. 27). En lisant de près, l'on se rend toutefois compte que le concept de constitution est ici synonyme d'« objectivation ». Il faut prendre garde à ces difficultés pour parvenir à un débat éclairant sur ces questions fort épineuses.

³⁶⁵ En ce sens, je rejette la position de Samuel Le Quitte, lorsqu'il écrit : « un acte affectif seul ne saurait procéder à aucune objectivation des qualités axiologiques de son objet, sauf que, dorénavant, l'acte affectif lui-même peut jouer le rôle d'acte fondateur, même s'il est lui-même fondé, ce qui était réservé, dans les *Recherches Logiques*, à la simple présentation » (Le Quitte, 2010, p. 198). Les deux « fondations » en question n'ont en effet rien à voir ! Contrairement à l'acte doxique secondaire, l'acte affectif apporte une *nouvelle couche objectale* à l'objet fondateur en raison de ses prestations propres.

³⁶⁶ Nous rejoignons en cela l'affirmation de Dominique Pradelle dans sa préface aux *Leçons* : « la raison théorique ne conduit jamais par elle-même à des valeurs », mais « sa fonction se limite à objectiver des valeurs pré-tracées par les actes affectifs » (Husserl, *Leçons*, p. 49).

³⁶⁷ Husserl parle également de « coïncidence » entre thèse doxique seconde et thèse affective première (*Ideen I*, pp. 237, 243, *Idées I*, pp. 343, 351).

TROISIÈME PARTIE :
LES DISCREPANCES ENTRE SENTIMENT ET
VALEUR

§35. Introduction : le débordement du sentiment vis-à-vis de la valeur (et vice-versa)

a) Le retour de l'intellectualisme

Le « tournant axiologique » amorcé en 1902 (avec la lettre à Meinong) et stabilisé, en 1913 (dans les *Ideen I*), avec l'affirmation d'une objectivation *potentielle* inhérente aux vécus affectifs, est assurément la contribution la plus marquante de Husserl à la philosophie des émotions et des valeurs. De nombreux commentateurs contemporains s'arrêtent d'ailleurs à ce point : le fondateur de la phénoménologie défend, d'un point de vue ontologique, un *objectivisme axiologique*³⁶⁸, et, d'un point de vue épistémologique, un *émotionnalisme* semblable à celui de Meinong³⁶⁹. Or, cette lecture – que nous qualifierons de « traditionnelle » – s'avère en vérité insuffisante, et ce, pour des raisons *internes* au système husserlien. Deux problèmes majeurs surgissent en effet dès lors que l'on identifie sentiment et phénoménologisation de la valeur.

Le premier écueil se rapporte à ce que nous avons nommé ci-dessus la problématique de la démarcation entre *Verstand* et *Gefühl* (§4, §23), dans la mesure où l'« émotionnalisme » husserlien tend à n'établir qu'une différence de *contenu*, et non une différence *intrinsèque*, entre les actes cognitifs et les actes affectifs – les premiers étant des connaissances des choses ou des objets idéaux, les autres des connaissances des valeurs. Or, une telle distinction d'« objets » ne semble pas pouvoir justifier la constitution de *deux classes d'actes* distinctes, ni, parallèlement, de *deux formes de raisons*. Les perceptions et les idéations, par exemple, ont bien des objets appartenant à des genres différents, mais relèvent toutes deux d'une seule et même sphère de la raison, la raison théorique. Il faut ici revivifier (cf. §13) l'intuition fondamentale des *Recherches logiques* (*V^{ème} Recherche*, p. 477/p. 290) : seules des différences de *qualité* (d'*attitude*, en termes contemporains) sont à même de sous-tendre l'établissement de types d'actes distincts. Levinas note avec pertinence cette faiblesse de l'approche axiologique du sentiment dans *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*³⁷⁰ :

Une analogie fondamentale est constamment affirmée par Husserl entre la conscience de ... cognitive d'une part, et les intentions axiologiques ou pratiques de l'autre. Entre l'expérience de l'être d'une part, l'action et le désir, de l'autre se maintient un parallélisme rigoureux : l'axiologie se fait « connaissance » des valeurs ou de *ce qui doit être*, comme la pratique, connaissance de ce qui est à *faire* ou de l'objet usuel (Levinas, 2004a, p. 106).

Pour esquiver ce risque, la différence entre objectivation potentielle et actuelle paraît bien maigre : si l'objectivation seconde, en tant que connaissance, appartient au même genre d'actes que les vécus intellectuels, on voit mal comment l'objectivation première, qui est objectivation seconde « en puissance », pourrait, pour sa part, relever d'une classe autre – ce serait comme si l'enfant pouvait relever d'un genre autre que celui de l'adulte qu'il est pourtant « en puissance ». Sur la question de la démarcation, donc, le point de vue « qualitatif » sur le sentiment, déployé essentiellement dans les *Recherches logiques*, semble apporter plus de garanties que la perspective axiologique.

³⁶⁸ Sur ce point, nous renvoyons à nouveau au Complément « [L'ontologie de la valeur](#) » (Section 1, §4).

³⁶⁹ On trouve une telle interprétation sous la plume d'auteurs très divers, parmi lesquels à la fois des défenseurs (Tappolet, 2000, p. 7 ; Yaegashi, 2019, p. 73) et des détracteurs (Müller, 2019, p. 54, 2020, p. 116 ; Mulligan, 2010a, p. 483) de l'émotionnalisme husserlien. La seule exception, très récente, est *James Jardine*, qui critique précisément l'interprétation de Müller (Jardine, 2022, p. 49).

³⁷⁰ Sur la critique lévinassienne de l'intellectualisme husserlien, cf. le Complément « [Les sources historiques de l'« intellectualisme » husserlien](#) » (Section 2).

b) *L'excès du sentiment sur la saisie de valeur*

Le second obstacle est plus sérieux encore que le précédent. L'équation entre sentiment et préhension de valeur – *Wertnehmung*, ou « axioception »³⁷¹ – n'est, en vérité, *pas tenable d'un point de vue phénoménologique*. On assiste en effet à une *double discrédance*³⁷².

En premier lieu, la sphère affective, dans sa diversité, *est en excès sur la simple axioception*. Ce point est régulièrement observé dans la philosophie contemporaine : tandis que le terme d'*émotion* est réservé aux vécus affectifs *intentionnels*, considérés comme responsables du dévoilement des « valences » dans l'environnement, les *phénomènes affectifs* désignent une classe d'expériences beaucoup plus vaste, incluant non seulement les phénomènes conatifs (les désirs et les aversions), mais également les humeurs (*moods*) – usuellement envisagées comme non-intentionnelles (Deonna et Teroni, 2012, p. 4) – ainsi que les traits de caractères (être colérique, être peureux, etc.) (Goldie, 2000, p. 8). Or, il faut bien voir que Husserl lui-même était parfaitement conscient de ce débordement de l'affect par rapport à « l'émotion » *stricto sensu*. Les analyses qu'il consacre, dès 1893, aux *Zustände* et aux *Stimmungen*, puis, en 1901, aux *sentiments sensibles*, le démontrent amplement.

Mais ce n'est pas tout. L'axioception peut elle aussi être considérée, sous un certain angle, comme *en excès sur le sentiment*. Ce surplus se manifeste au plus haut point dans ce que nous appelons le phénomène de la *froidueur axiologique*, lui aussi régulièrement mobilisé dans la pensée récente³⁷³ : nous pouvons « percevoir » une valeur sans éprouver d'émotion vivante à proprement parler – à l'instar d'un critique d'art évaluant « froidement » une œuvre. L'existence de ce phénomène, qui semble contredire directement la nécessité d'une phénoménologisation émotionnelle de la valeur, est pourtant, elle aussi, *reconnue par Husserl*, et ce à de multiples reprises, notamment dans les *Studien II*.

Dans un tel contexte, l'assimilation du *Gefühl* à une *Wertung* devient tout à fait caduque. Il y a entrecroisement et dialogue entre les deux, mais certainement pas *pure et simple identité*. Dans cette troisième partie, nous allons étudier comment Husserl parvient, en particulier dans ses manuscrits de recherche de 1909-1914, à mettre sur pied une théorie systématique du *Gefühl* – non plus « traditionnelle », mais « revisitée »³⁷⁴ – qui, tout en sauvegardant l'acquis fondamental du « tournant axiologique », à savoir celui d'une *transcendantalisation sentimentale de la valeur*, parvient en même temps à prendre en charge la *multidimensionnalité* du spectre affectif.

C'est seulement de cette manière que le risque, évoqué dans l'Introduction (§6), d'une *prédétermination du phénoménologique par le transcendantal*, pourra être définitivement écarté. Il n'y a à ce titre rien d'étonnant à ce que l'investigation du sentiment « au-delà » de sa fonction transcendantale prenne place au sein des analyses « non-philosophiques » des *Studien* (*Studien I*, p. 469) (cf. §5) : dans ces textes ressortissant à la psychologie (pure), Husserl apparaît en effet comme *libéré* du « besoin transcendantal » ou de la « nécessité rationaliste » de « représenter » (*vertreten*) les valeurs dans la

³⁷¹ Ce néologisme permet de refléter non seulement le terme allemand mais également le concept anglais, largement usité, de *valueception*. Nous l'emploierons donc largement par la suite. Des précisions sur ce terme seront toutefois apportées en temps utile, au cours de la quatrième partie (§64). Nous montrerons alors que le terme de *Wertnehmung* renvoie, chez Husserl, tantôt à une « saisie de valeur » en général (sens large), tantôt à une donation *intuitive* de la valeur (sens restreint). Par souci de clarté, le terme d'« axioception » se référera toujours *au sens large*, le seul mobilisé dans la présente partie.

³⁷² J'ai choisi d'employer ce terme (plutôt que, par exemple, « différence » ou « déphasage ») en tant que lui seul capture l'idée de *l'apparition d'un écart* entre deux entités (en l'occurrence, prise de valeur et sentiment) dont on pourrait s'attendre, à première vue, à ce qu'elles soient *identiques*. J'ajoute également qu'il ne faut pas concevoir ce vocable comme un anglicisme, [comme l'a fort bien expliqué le linguiste Bernard Cerquiglini](#).

³⁷³ Nombre d'auteurs ont en effet souligné qu'une « expérience de valeur » pouvait être exécutée en l'absence d'émotions. Cf. (Deonna et Teroni, 2012, p. 55 ; Drummond, 2009, p. 369 ; Engelsen, 2018, p. 244 ; Helm, 2001, p. 38 ; Müller, 2019, p. 99 ; Mulligan, 2010a, p. 487 ; Vendrell Ferran, 2022, p. 5).

³⁷⁴ Cette distinction traduit celle entre lecture *mainstream* et *underground* utilisée dans notre travail paru dans *Phenomenology and Mind* (Delamare, 2022b).

subjectivité. Cet affranchissement lui permet de déployer une science de la conscience infiniment moins rigide, et de faire droit à toutes les manifestations affectives dans leur irréductible richesse.

c) *Plan de la troisième partie*

Nous procéderons, derechef, en deux chapitres, articulés chacun en deux sections.

Dans le Chapitre I, nous étudions l'excès du sentiment sur la valeur, à travers ses deux manifestations les plus patentes. En premier lieu, nous investiguons la nature du *sentiment sensible* (*Gefühlsempfindung*) (Section 9). Nous mettons au jour à la fois son analogie avec les sensations sensorielles (*Empfindungen*) et sa dépendance vis-à-vis de ces dernières, que nous caractérisons comme relevant d'une forme de « fusion » (*Verschmelzung*). En outre, en vertu de cette fusion, les sensations affectives acquièrent une localisation corporelle et s'avèrent ainsi, par essence, *incarnées*. Dans la Section 10, nous mettons à profit cet examen des *Gefühlsempfindungen* afin d'informer la conception husserlienne de la *Stimmung* (ou humeur), que Husserl définit précisément comme *la persistance d'un flux de sentiments sensibles une fois disparue la motivation axiologique initiale*. Cette caractérisation s'avère cependant traversée par une nette tension, dans la mesure où la *Stimmung* apparaît, d'une part, comme issue d'un processus de « désintentionnalisation » d'une prise de valeur primitive, mais également, d'autre part, comme porteuse d'une nouvelle forme d'intentionnalité, en tant que « coloration affective mondaine ».

Outre la mise au jour de ces difficultés, ces investigations nous permettront d'opérer une clarification terminologique cruciale : nous définirons ainsi l'émotion *stricto sensu* comme étant un sentiment intentionnel *chaud*, c'est-à-dire accompagné de *sensations affectives*. Sont donc considérées comme « non émotionnelles » non seulement toutes les formes « non intentionnelles » du *Gefühl*, mais également, et surtout, les modalités affectives « froides ». Cette définition sera immédiatement exploitée dans le Chapitre II, lequel s'ouvrira par le constat que ces sentiments chauds n'épuisent pas le champ affectif, en tant que certaines *axioceptions* s'avèrent justement *froides*, car *dépourvues de sensations affectives concomitantes* (Section 11). Cette observation aboutira à une transformation radicale de la compréhension du *Gefühl* : dans plusieurs textes des *Studien II*, Husserl, influencé par Reinach, von Hildebrand et Scheler³⁷⁵, ne définit plus ce dernier comme une « perception de valeur », mais comme une *réaction* à une valeur saisie par ailleurs. Au cours de la Section 12, nous mettons ainsi au jour les multiples conceptualités (*Affekt, Stellungnahme, Hingabe, ...*) que Husserl mobilise pour décrire cette nouvelle approche de l'affectivité, qui culmine dans l'inscription du sentiment dans un *épisode affectif*, temporellement étendu, et scindé en plusieurs phases : d'abord, une *axioception* passive initiale, suivie par un *dialogue interactif* avec la valeur apparaissante, dialogue qui suscite alors une *réponse émotionnelle* (que Husserl nomme *jouissance, Genuss, ou ravissement, Entzücken*), laquelle peut, enfin, se transformer en une *Stimmung* durable.

³⁷⁵ Sur la teneur de la doctrine affective de la « phénoménologie réaliste », cf. le Complément « *Fühlen et Gefühl dans le cercle de Göttingen* ».

Chapitre I

Les sentiments non axiologiques : *Gefühlsempfindung* et *Stimmung*

Section 9. Sentiment sensible et incarnation du Gefühl

§36. Le débat sur la nature des sensations affectives

L'exemple le plus immédiat d'un excès de l'affectif sur l'axiologique est, très probablement, celui des *sentiments sensibles*³⁷⁶, que Husserl nomme indifféremment *Gefühlsempfindungen* – par exemple dans les *Recherches logiques* (V^{ème} Recherche, p. 392/p. 196) –, *sinnliche Gefühle* – notamment dans les *Ideen I* (*Ideen I*, pp. 65, 173, *Idées I*, pp. 107, 258) –, ou *Empfindungsgefühle* – essentiellement dans les *Studien II* (*Studien II*, p. 59). Au moment où Husserl s'empare de ce concept, ce dernier est toutefois déjà riche d'une longue histoire, qu'il faut retracer rapidement afin de bien comprendre son propre positionnement. Pour résumer, l'on peut dégager *trois théories* distinctes. La première stipule que les sentiments sensibles sont similaires aux *qualités* ou aux *intensités* des sensations sensorielles : ce sont des *moments de sensations*, mais *non des sensations propres*. La seconde théorie voit au contraire dans les sentiments sensibles des vécus concrets, et même des vécus concrets *intentionnels*. La troisième théorie est intermédiaire : elle suggère que les sentiments sensibles sont bel et bien des vécus à part entière, mais non des actes (intentionnels). Examinons tour à tour ces trois positions, associées respectivement aux figures de Wundt, de Brentano, et de Stumpf.

a) Wundt : le sentiment comme qualité de la sensation

La conceptualité de la « sensation affective », en tant que distincte de l'émotion intentionnelle, provient de la psychologie expérimentale. On la retrouve, par exemple, sous la plume d'Alexander Bain :

Les sentiments sont divisés en sensations (comprenant les sentiments musculaires) et en émotions. Les sensations, comme telles, sont premières et simples ; les émotions, comme telles, sont secondaires et composées. Le plaisir que donne une odeur agréable, en tant que simple sensation, est un fait primitif ou élémentaire ; on croit qu'il est la conséquence directe et immédiate d'une stimulation physique ; le plaisir que procure une belle statue est un effet dérivé et composé ; dans sa composition entrent les résultats de l'éducation (Bain, 1885, p. 68).

La reconnaissance, assez unanime, de ces phénomènes, s'accompagne cependant de débats quant à leur *nature* exacte. Binet résume, dans ses comptes-rendus de l'année 1895, l'objet de la controverse :

Deux théories principales sont en présence : l'une fait de la douleur une modalité, un degré de la sensation, comparable par exemple à l'intensité ; l'autre considère la douleur comme une sensation distincte et indépendante des autres (Binet, 1896, p. 708)³⁷⁷.

Le défenseur le plus connu de la première option de l'alternative est indubitablement Wundt³⁷⁸. Il écrit ainsi, dans les *Grundzüge der physiologischen psychologie* (Wundt, 1874) :

³⁷⁶ Nous avons déjà évoqué brièvement ces vécus plus haut. Cf. §11.

³⁷⁷ Notons que cette question psychologique avait alors partie liée avec celle, physiologique, de l'existence de nerfs spécifiques pour véhiculer la douleur – avant que cette dernière ne soit tranchée avec la découverte des nocicepteurs par Sherrington en 1906 et leur mise en évidence définitive dans les années 60 (Imbert, 2006, p. 264).

³⁷⁸ Rappelons que Husserl a suivi les cours de Wundt à Leipzig entre 1876 et 1878 (Schuhmann, 1977, p. 4).

Nous qualifions le sentiment sensible (*sinnliche Gefühl*) d'agréable ou de désagréable, de sentiment de plaisir ou de déplaisir (*ein Lust- oder Unlustgefühl*) (Wundt, 1874, p. 426)³⁷⁹.

Un tel *Gefühl* – qui se situe donc sur une échelle continue plaisir (*Lust*)-déplaisir (*Unlust*) – n'est pas une sensation à proprement parler mais un simple *aspect* d'une sensation sensorielle. Pour décrire cette situation, Wundt qualifie le sentiment sensible de pur « ton » affectif (*Gefühlston, Gefühlsbetonung*) (Ribot, 2003, p. 262 ; Wundt, 1874, p. 426) : il constitue le *troisième versant de la sensation*, aux côtés de son intensité et de sa qualité (Wundt, 1874, p. 426)³⁸⁰. Comme Bain, Wundt souligne cependant que les sentiments sensibles n'épuisent pas le genre affectif, car il faut encore leur adjoindre les sentiments supérieurs, esthétiques, moraux, ou religieux, qu'il nomme *idéaux*, et qui sont aux sentiments sensibles ce que les idées ou notions abstraites sont aux perceptions (Ribot, 2003, p. 267)³⁸¹.

b) Brentano

La seconde interprétation des sentiments sensibles, proposée par Brentano, et déployée, dès la *Psychologie*, dans le contexte de sa défense de la *Vorstellungsgrundlage*, est en radicale opposition avec la précédente. Nous avons déjà vu plus haut que le sentiment était mobilisé, notamment par Hamilton, pour rejeter la thèse de l'universalité de l'intentionnalité des vécus de conscience (§8). Il n'est donc pas étonnant de retrouver la problématique affective dans le contexte de la thèse, intimement liée, de la *Vorstellungsgrundlage*. Brentano rend compte de l'objection de la manière suivante :

Cela s'applique aux sentiments provoqués 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 (Brentano, 1973, p. 116, 2008, pp. 95-96).

Ce sont bien ici les sentiments sensibles qui posent problème. Alors que la joie prise à un événement ou l'amour éprouvé à l'égard d'une personne respectent manifestement le principe de la représentation de base, une brûlure – mais on pourrait en dire autant d'une caresse, par exemple – semble le transgresser. Pour préserver la *Vorstellungsgrundlage*, Brentano met au jour une double confusion qui est, à ses yeux, funeste dans le contexte présent.

La première de ces confusions consiste à assimiler le sentiment de douleur au *phénomène physique*³⁸², localisé dans le corps (Brentano, 1973, p. 116, 2008, p. 96), auquel il se rapporte. Brentano reconnaît en effet qu'une coupure, par exemple, est une « qualité alghédonique³⁸³ » en tant que « propriété sensible

³⁷⁹ De manière significative, les sentiments supérieurs, que Wundt nomme, en 1874, *Affecte*, ne sont pas traités à cet endroit (un sous-chapitre de la section sur la sensation) mais plus loin, une fois que la question de la représentation a été abordée (Wundt, 1874, p. 800).

³⁸⁰ Ziehen défend une théorie très proche, en reprenant d'ailleurs le terme de « *Gefühlston* » : « les sentiments de plaisir et de déplaisir n'existent pas du tout dans cette indépendance (*Selbständigkeit*), ils n'apparaissent plutôt que comme des propriétés de sensations et de représentations, comme ce qu'on appelle des tons affectifs » (Ziehen, 1920, p. 325). Cf. également (Titchener, 1917, p. 270).

³⁸¹ Il faut cependant rappeler que Wundt a fait subir à sa théorie affective une inflexion majeure au cours des années 1890. Avec la publication du *Grundriss der Psychologie* (Wundt, 1896), en effet, celui-ci met en place ce qu'il est convenu de nommer sa théorie « tridimensionnelle » (Boring, 1950, p. 328 ; Titchener, 1908, p. 125), qui définit désormais le sentiment comme un vécu à part entière, comme un contenu propre de la vie mentale, caractérisé à partir de *trois* couples de contraires : plaisir/déplaisir, excitation/inhibition, tension/relaxation (Wundt, 1896, p. 98). Nous renvoyons à l'excellent chapitre de Titchener qui résume de manière très claire l'évolution de Wundt et les détails de cette théorie (Titchener, 1908, p. 125 sqq.). Cf. également le Complément « [Le premier âge d'or de la philosophie de l'émotion](#) » (Section 1, §5).

³⁸² Rappelons la liste que Brentano propose en guise de définition des phénomènes physiques dans la *Psychologie* : « 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 » (Brentano, 1973, p. 112, 2008, p. 93).

³⁸³ Ce terme (dont on trouve une variante sans *h*), est composé des deux racines de la *douleur* (*algos* – « pubalgie », « lombalgie », ...) et du *plaisir* (*hêdonè*), et permet de désigner, de manière commode, l'ensemble des phénomènes relatifs à l'un ou l'autre de ces deux états.

particulière, analogue à la couleur, au son, à d'autres qualités dites sensibles » (Brentano, 1973, p. 116, 2008, p. 96) : elle n'est pas réductible à une simple qualité tactile, mais constitue un phénomène physique de type différent. Cette qualité alghédonique n'est cependant pas le *sentiment* de douleur lui-même, en tant qu'elle n'est pas un *phénomène psychique* – pas plus que la couleur ou le paysage – mais est au contraire, tout comme ces derniers, un « objet de la perception extérieure » :

Dans les cas où une coupure, une brûlure, un chatouillement éveillent en nous un sentiment de douleur ou de plaisir, nous devons pareillement distinguer le phénomène physique qui se manifeste comme objet de la perception extérieure et le phénomène psychique constitué par le sentiment, bien qu'à première vue l'observateur superficiel soit tenté plutôt de les confondre (Brentano, 1973, p. 117, 2008, p. 96).

L'argument convoqué par Brentano pour étayer cette distinction se rapporte à l'*indubitabilité* du sentiment³⁸⁴ : contrairement à la « propriété sensible » ou « qualité alghédonique » qu'il a pour objet, laquelle peut être *illusoire* – comme le montre l'exemple du membre fantôme –, le sentiment lui-même est, en tant que donnée absolue de la perception *interne, infaillible* (Brentano, 1973, p. 120, 2008, p. 98)³⁸⁵.

Il faut cependant bien voir que la distinction entre le sentiment de douleur et une qualité alghédonique localisée dans le corps est encore tout à fait insuffisante pour préserver le principe de la représentation de base. L'on pourrait en effet affirmer, à ce stade, que le sentiment de douleur est certes un phénomène psychique, donc intentionnel, mais que celui-ci prend directement pour *objet* la propriété alghédonique, sans être aucunement fondé sur un vécu de la classe de la *Vorstellung*. Si tel était le cas, la représentation perdrait son privilège d'octroyer son objet immanent à tous les autres types d'actes.

Aux yeux de Brentano, cette possibilité est toutefois exclue. C'est ici la distinction entre le *sentiment* de douleur et la *sensation* de douleur qui est cruciale. Pour éviter cette *seconde confusion*, il convient de faire le départ entre deux types de sensations. Comme l'écrit Brentano dans *Vom Sinnlichen und noetischen Bewusstsein*, publié dans le troisième volume de la *Psychologie* :

En ce qui concerne les erreurs concernant le plaisir et la douleur, qu'on considère souvent comme des qualités sensibles et qu'on croit localisés de façon déterminée, en sorte qu'on les attribue à la perception extérieure, il faut dire qu'à la différence des sensations comme celles des sons par exemple ou des couleurs, elles constituent des *affects* (*Affekte*). À ce titre, elles ne sont pas seulement, de façon seconde, représentées et affirmées, mais elles sont également l'objet d'une relation affective d'*amour* ou de *haine*, laquelle porte sur l'apparition de certaines qualités, nullement sur ces qualités elles-mêmes (Brentano, 1974, pp. 17-18, 2008, p. 397, tr. fr. modifiée).

Comme tout phénomène psychique, les sensations « classiques » (vision et audition) sont, en tant qu'*objets seconds* de l'acte (Brentano, 1973, p. 180, 2008, p. 139), d'emblée *représentées* (en même temps que nous voyons, l'acte de vision lui-même est conscient) et *affirmées* (l'acte de vision est conscient comme existant, dans un *jugement*). Pour la sensation, par exemple, de coupure, la situation est encore plus complexe : l'apparition (le phénomène psychique) ne donne pas seulement lieu à une représentation et à un jugement, mais également à un acte de la troisième classe, un amour ou une haine. Brentano précise bien que c'est *la sensation de coupure*, et non *la coupure elle-même* en tant que qualité alghédonique (donc en tant que phénomène physique), qui est l'objet du sentiment (de l'acte de haine). En ce sens, la *Vorstellungsgrundlage* est bien respectée : la coupure est représentée dans une sensation ; cette sensation est à son tour représentée, précisément en tant qu'objet second ; et c'est cette *seconde représentation* qui sert de base au sentiment de douleur en tant qu'acte affectif. On voit ici toute la différence entre les sentiments sensibles et les émotions au sens traditionnel du terme, dirigées vers les

³⁸⁴ Sur cet argument, cf. également les *Untersuchungen zur Sinnespsychologie* (Brentano, 1907, pp. 121-122) ainsi que les commentaires de (Fisette, 2009a, p. 123 ; Koç, 2020, p. 156).

³⁸⁵ Sur ce point classique, cf. le second chapitre du livre I de la *Psychologie* (Brentano, 1973, p. 50, 2008, p. 48).

événements ou les choses du monde : l'amour pour le vin (Brentano, 1971, p. 36, 2008, p. 218), par exemple, vise le vin à *travers* sa représentation, mais non cette représentation elle-même.

La complexité de l'approche brentanienne exige d'être résumée de manière concise. Prenons comme exemple la douleur d'une brûlure. Dans une telle situation, pas moins de *cinq* éléments doivent être distingués :

1. La *qualité tactile* : le « chaud ». Cette qualité tactile est un *phénomène physique*.
2. La *qualité alghédonique* : la brûlure en tant que propriété localisée dans ou sur mon corps. Il s'agit, à nouveau, d'un *phénomène physique*.
3. La *sensation tactile*. Celle-ci consiste en un phénomène psychique, de la classe des *représentations*, qui a pour objet intentionnel précisément la qualité tactile.
4. La *sensation alghédonique*, qui est une représentation (donc un phénomène psychique) ayant pour objet intentionnel la qualité alghédonique. Dans la mesure où la sensation alghédonique est souvent contemporaine de la sensation tactile, Brentano la qualifie de « sensation concomitante » ou « co-sensation » (*Mitempfung*)³⁸⁶. Il faut cependant bien se garder de les assimiler, de même qu'il faut se garder d'assimiler la sensation olfactive et la sensation gustative qui l'accompagne (Brentano, 1973, p. 118, 2008, p. 97).
5. La sensation tactile, tout comme la sensation alghédonique, est, en tant qu'*objet second*, représentée et affirmée. En revanche, seule la sensation alghédonique, en tant qu'« affect », donne lieu à un mouvement affectif, en l'occurrence un *sentiment de haine*.

Dans le cadre brentanien, le sentiment sensible est donc a) un *phénomène psychique* ; b) un phénomène psychique de la *troisième classe* ; c) en tant que phénomène psychique, le sentiment sensible est fondé sur une représentation, en l'occurrence sur la *représentation* de la *sensation alghédonique* (cette dernière ayant une *qualité alghédonique* pour objet) ; d) en tant que phénomène psychique, le sentiment sensible est *intentionnel* : il a pour objet, non la qualité alghédonique, mais la *sensation alghédonique* elle-même.

c) *Stumpf*

La troisième et dernière approche majeure du sentiment sensible est celle mise en avant par *Stumpf*³⁸⁷, qui doit être comprise à la fois comme un approfondissement et une critique de l'approche brentanienne. L'œuvre affective de *Stumpf* se compose principalement³⁸⁸ de trois essais (*Stumpf*, 1899, 1907a, 1916), réunis en 1928 sous le titre *Gefühl und Gefühlsempfindung* (*Stumpf*, 1928). Afin d'appréhender l'originalité de la position stumpfienne, il convient de repartir de la classification des théories du sentiment sensible qu'il propose en 1907, au commencement de *Ueber Gefühlsempfindungen*. La première conception est celle de Wundt, selon laquelle, on l'a vu, les *Gefühlsempfindungen* sont des « propriétés (*Eigenschaften*) (attributs, moments, aspects, modes de changement (*Veränderungsweisen*)) des sensations », c'est-à-dire des simples « tons affectifs » (*Gefühlston*) (*Stumpf*, 1928, pp. 55-56). *Stumpf* refuse cette approche, et s'étonne même qu'on puisse encore la soutenir (*Stumpf*, 1928, p. 57). Renvoyant aux objections de Külpe (Külpe, 1893, p. 233), il affirme en particulier que les sentiments sensibles ont eux-mêmes des propriétés, notamment, d'intensité : or, « il est impensable qu'une propriété, *en ce sens*, ait elle-même des propriétés », puisqu'elle ne constitue

³⁸⁶ Sur cette conceptualité, cf. (Fisette, 2009a, p. 120 ; Koç, 2020, p. 155).

³⁸⁷ Cette approche, qui fut déjà assez célèbre en son temps – comme en témoigne l'article entier que Titchener lui consacre dès 1917 (Titchener, 1917), ainsi que les discussions menées par Meinong (Meinong, 1917, p. 36, 2020, p. 31) et Lipps (Lipps, 1907, p. 678) – a reçu une attention renouvelée dans la littérature récente (Bonacchi, 2015 ; Fisette, 2009a, 2013 ; Geniusas, 2014 ; Koç, 2020 ; Reizenzein et Schönplflug, 1992).

³⁸⁸ Le terme de *Gefühlsempfindung* apparaît en fait dès le cours de 1886-87 (Rollinger, 1999, p. 292), mais il est alors interprété selon l'approche brentanienne (Rollinger, 1999, p. 94, 288). Il faut en outre mentionner l'importante correspondance entre *Stumpf* et Brentano (Brentano, 1989) qui permet de prendre la mesure des malentendus et des divergences qui les séparent (Bonacchi, 2015, p. 411 ; Fisette, 2009a ; Koç, 2020 ; Reizenzein et Schönplflug, 1992, p. 40).

qu'un « abstractum » (Stumpf, 1928, p. 57). Reste alors à choisir entre la seconde et la troisième conception du *Gefühlsempfindung*. Stumpf écrit :

Selon la seconde théorie, il s'agit au contraire d'un nouveau genre d'éléments, d'états ou de fonctions psychiques qui ne sont ni des sensations ni des propriétés des sensations. Ce nouveau genre vient s'ajouter aux sensations et s'y associe étroitement d'une manière qu'il est peut-être impossible de définir plus avant (Stumpf, 1928, p. 56).

La posture de Brentano relève de cette seconde approche (Stumpf, 1928, p. 108)³⁸⁹, dans la mesure où toute sensation doit, dans son cadre, être envisagée comme une représentation, tandis que le sentiment sensible est un acte de la troisième classe. À l'inverse, la troisième théorie considère les sentiments sensibles comme une *sous-classe de la sensation* :

Mais il y a encore une troisième opinion possible, au fond la plus simple de toutes : à savoir que les sentiments sensibles sont effectivement des sensations, rien de plus, une classe de sensations qui a peut-être ses particularités, comme chaque classe en possède, mais qui se comporte comme les autres classes eu égard à toutes les propriétés et lois essentielles (Stumpf, 1928, p. 57).

Pourquoi Stumpf embrasse-t-il cette dernière solution ? D'abord, pour des raisons méthodologiques : selon le rasoir d'Ockham, il est préférable d'éviter de constituer *sui generis* de nouveaux genres de phénomènes (Stumpf, 1928, p. 59). C'est donc à la seconde théorie qu'échoit la « charge de la preuve » (*Beweislast*) (Stumpf, 1928, p. 59) : si l'on parvient à neutraliser les arguments déployés en sa faveur, il faudra nécessairement préférer la troisième.

En ce sens, Stumpf examine les trois points les plus régulièrement convoqués pour refuser au sentiment sensible le statut de sensation. Dans le cadre qui est le nôtre, nous nous appesantirons uniquement sur le premier³⁹⁰ : « la parenté des sentiments sensibles avec ce qu'on appelle les sentiments supérieurs ou spirituels, les affects ou les mouvements affectifs (*Gemütsbewegungen*) » (Stumpf, 1928, p. 59). Stumpf résume l'argument de la manière suivante :

Les douleurs sensibles et les douleurs spirituelles, les plaisirs sensibles et les plaisirs spirituels sont, dit-on, de même nature. Or, comme les mouvements affectifs, l'envie, l'humilité, l'amour des ennemis, ne sont pas des sensations, il en va de même pour les sentiments sensibles (Stumpf, 1928, p. 59).

L'argument est au fond très proche de celui, étudié ci-dessus (§10), que Husserl affronte au cours du §15 la V^{ème} *Recherche*, lorsque l'apparente unité du genre des sentiments met en péril celle du genre des actes. Et la réponse de Stumpf est également en étroite parenté avec celle de son élève – qu'il ne mentionne cependant pas à cet endroit : les sentiments – si par ce terme l'on comprend à la fois les sentiments sensibles et les sentiments spirituels-intentionnels – *ne forment pas un genre psychologique véritable* : « die Sinnesgefühle sind den Gemütsbewegungen heterogen » (Stumpf, 1928, p. 60). Il est certes vrai que des sensations affectives accompagnent souvent³⁹¹ les émotions ou affects au sens strict, mais elles n'en forment pas le « noyau » (*Kern*) (Stumpf, 1928, p. 61)³⁹². Dans ces conditions, Stumpf ne voit aucune raison de refuser d'intégrer les sentiments sensibles en tant qu'espèce du genre « sensation ». En particulier, il faut reconnaître aux *Gefühlsempfindungen* – mais pas, bien entendu, aux

³⁸⁹ Comme Stumpf le reconnaît en 1916, et contrairement à ce qu'il affirmait en 1907 (Stumpf, 1928, p. 57).

³⁹⁰ Les deux autres points se réfèrent à la *subjectivité* et à la *non-localisation* du sentiment. Ils peuvent cependant être vus comme des prolongements du premier argument (Stumpf, 1928, p. 60).

³⁹¹ Quoique pas toujours (Stumpf, 1928, p. 61, n. 2). Sur ce point, cf. (Koç, 2020, p. 124).

³⁹² Stumpf précise ainsi, eu égard à la relation entre sentiment sensible et sentiment supérieur : « Donc les *Gefühlsempfindungen* non pas en tant que sensations de sentiments (*Empfindungen von Gefühlen*), mais en tant que sensations, qui sous-tendent les sentiments et qui présentent d'autres relations intimes avec les sentiments » (Stumpf, 1928, p. 68). Cette remarque est d'importance vis-à-vis de la traduction du terme de *Gefühlsempfindung*, qu'il faut donc bien rendre par « sensation affective ».

sentiments supérieurs – une localisation somatique (Stumpf, 1928, p. 67), qui peut certes être vague, comme dans le cas d'un bien-être corporel général (Stumpf, 1928, p. 55).

Cette présentation de la proposition stumpfienne met clairement en évidence sa différence d'avec la théorie de Brentano : comme ce dernier le résume efficacement, « pour Stumpf, le plaisir (*Lust*) et la douleur sont des phénomènes physiques, pour moi des phénomènes psychiques » (Brentano, 1907, p. 122)³⁹³. Mais une telle dissonance implique en fait, et bien plus profondément, une révision complète des rapports entre ces deux types d'entités. Stumpf (Fisette, 2009b, p. 179, 2019 ; Stumpf, 1907b) construit en effet une distinction tout à fait cruciale entre les « phénomènes » (en particulier les contenus de sensation) et les « fonctions », qui sont responsables de l'établissement du rapport intentionnel de l'acte à son objet³⁹⁴. Si donc l'on applique cette distinction à la présente discussion, il appert que les *Gemütsbewegungen* ressortissent aux *fonctions*, tandis que la douleur et le plaisir sensibles sont des *phénomènes* :

Ce que l'on nomme des sentiments sensibles ou tons affectifs des sensations sont eux-mêmes des sensations sensorielles (Sinnesempfindungen). Ils n'appartiennent donc pas à la partie fonctionnelle (zuständlichen)³⁹⁵ de la conscience, mais à la partie objective (gegenständlichen), non pas aux fonctions, mais au matériau (zum Material), si l'on compte les couleurs, les sons, les odeurs parmi ce qui est objectif et relève du matériau de la conscience (zum Gegenständlichen und zum Material des Bewusstseins rechnet) (Stumpf, 1928, p. 93).

§37. Les *Gefühlsempfindungen* comme sensations

a) *La synthèse de la perspective husserlienne dans l'Introduction à l'éthique de 1920*

Indubitablement, Husserl se situe, dans ce débat, du côté de Stumpf (Fisette, 2009a, p. 124)³⁹⁶, en tant qu'il conçoit lui aussi le sentiment sensible comme une authentique *sensation* affective, donc comme une sous-espèce de l'*Empfindung*³⁹⁷. Les *Studien II*, notamment, en témoignent :

Die Empfindungen „Lust“ und „Unlust“ sind Empfindungen wie andere Empfindungen (*Studien II*, p. 6)³⁹⁸.

Une fois ce point de base acquis, il convient d'en déployer les implications. Le passage suivant, tiré d'un appendice à l'introduction à l'éthique de 1920, offre une vue générale de la conception husserlienne des *Gefühlsempfindungen* (Fisette, 2021, p. 226) :

C'est un fait remarquable et fondamental qu'il existe un vaste domaine de sentiments, richement représentés à chaque instant de notre vie, dans lesquels le moi n'est pas impliqué de la même manière que par rapport à ce que nous qualifions normalement d'évaluation (*Werten*), en tant que prenant position (*stellungnehmendes*), et dans lesquels il ne semble pas exister de relation égoïque

³⁹³ Cf. (Koç, 2020, p. 161) pour une étude systématique des divergences entre les deux auteurs.

³⁹⁴ Les premiers sont l'objet de la « phénoménologie », les seconds de la « psychologie descriptive » (Fisette, 2009b, p. 179 ; Stumpf, 1907c).

³⁹⁵ Contrairement à l'usage husserlien, le terme « état » (*Zustand*) est en effet considéré par Stumpf comme un synonyme d'« acte » et, de ce fait, comme relevant des fonctions (Stumpf, 1907b, p. 4). Nous reprenons ici la traduction (anglaise) de Denis Fisette (Fisette, 2009a, p. 120).

³⁹⁶ Sur cela, cf. (Koç, 2020, p. 76). Rappelons que Husserl fera explicitement appel au vocabulaire stumpfien au §86 des *Ideen I*. Ce ralliement à Stumpf contre Brentano est d'ailleurs partagé par tous les *early phenomenologists*, notamment Scheler (Vendrell Ferran, 2015, p. 336). Il existe cependant des différences essentielles entre les perspectives husserlienne et schelérienne sur cette problématique, que nous étudierons plus loin.

³⁹⁷ Stumpf le note d'ailleurs lui-même : la distinction qu'établit la V^{ème} *Recherche* entre les actes affectifs et les sentiments sensibles va « tout à fait dans mon sens (*ganz in meinem Sinne*) » (Stumpf, 1928, p. 104).

³⁹⁸ Cf. également la *Psychologie phénoménologique* : « les data hylétiques sont [...] les data de couleur, les data de son, les data d'odeur, les data de douleur, etc. » (*Hua IX*, pp. 166-167, *Psycho. phéno.*, p. 156).

intentionnelle ni de relation d'acte intentionnelle vers une valeur – je veux parler *des sentiments sensibles* (*sinnlichen Gefühle*). De même que surgissent dans une pure passivité (2), dans notre champ de conscience, les sensations de couleur et de son, de même les tons affectifs (*Gefühlstonungen*) qui leur appartiennent et ne font qu'un avec elles (3) ; et lorsque ces data sensibles nous affectent (*affizieren*), par exemple un coup de sifflet, une détonation, un noble son de violon, ce qui nous affecte (*affiziert*) et excite finalement notre attention, ce n'est pas le simple datum de sensation, mais celle-ci dans son caractère affectif qui en est indissociable (*davon sich nicht ablösenden Gefühlscharakter*)³⁹⁹. De même que nous ne faisons pas le départ, dans le regard naturel que nous portons sur nos expériences subjectives, entre la *sensation* <du> son (*Empfinden <des> Tons*) et le *datum de son lui-même*, de même nous ne faisons pas le départ entre un *sentiment* et la *valeur ressentie* du datum de son (*zwischen einem Fühlen und dem gefühlten Wert des Tondatums*) (1). Nous ne parlons pas du tout de valeur, nous n'avons ici qu'un seul mot, le caractère de plaisir sensible du son (*sinnlicher Lustcharakter des Tons*). De même que les data sensorielles sont le matériau du vécu que nous nommons vécu perceptif des choses (*Wahrnehmungserlebnis von Dingen*) avec les apparitions de choses qui leur sont immanents, de même les sentiments sensibles sont le matériau de notre aperception de valeur (5), des vécus dans lesquelles nous saisissons en les évaluant, par exemple une mélodie ou une symphonie, un poème, etc. et dans lesquelles nous jouissons dans *l'unité d'un sentiment synthétique*. Les *sentiments sensibles* forment alors un *arrière-plan durable* lequel, dans la conscience développée, se rapporte à la *corporéité* (*Leiblichkeit*) (4), et sont en constante excitation et excitabilité (*Hua XXXVII*, pp. 326-327).

Chacun des numéros indique un point crucial de la doctrine husserlienne des sensations affectives :

- (1) Husserl, tout d'abord, et contrairement à Brentano, envisage les sensations (et donc en particulier les sensations affectives) comme des *data*, donc comme des *contenus* de conscience, et non comme des *actes*.
- (2) La caractéristique positive essentielle de ces *data* réside dans la *passivité* dans laquelle ils sont expérimentés.
- (3) Les sensations affectives ne sont *pas indépendantes* des sensations des sens, mais au contraire les *présupposent*.
- (4) De même que les sensations, les sentiments sensibles sont, par essence, *incarnés*.
- (5) Enfin, quoique non intentionnels, les data affectifs servent de *matériau* pour la constitution d'actes affectifs de prise de valeur, de même que les data sensoriels canoniques servent de matériau pour la constitution des perceptions.

Nous allons, dans les lignes qui suivent, approfondir tour à tour ces différents éléments.

b) Husserl contre Brentano : les sensations comme contenus et non comme actes

Commençons donc par revenir sur la critique que Husserl propose de la position de Brentano. Celle-ci n'implique rien de moins que *l'abandon pur et simple de la distinction entre phénomènes psychiques et physiques*, officialisé dans le célèbre appendice à la VI^{ème} Recherche. Le concept de « phénomène physique » apparaît en effet, aux yeux de Husserl, comme tout à fait équivoque (VI^{ème} Recherche, p. 243/pp. 291-292), puisqu'il peut renvoyer aussi bien au rouge objectif perçu à même l'objet (et donc *transcendant*) qu'au rouge vécu, en tant que *contenu de sensation*, lequel, comme partie *réelle* (*reelle*) de la conscience, lui est *immanent*, et doit donc être envisagé comme « psychique »⁴⁰⁰.

Les conséquences de cet abandon pour la théorie de l'affectivité apparaissent explicitement au §15 de la V^{ème} Recherche. Husserl s'y confronte avec la distinction brentanienne entre la sensation

³⁹⁹ Nous reviendrons dans la dernière partie sur le rôle du sentiment dans la constitution passive (§60).

⁴⁰⁰ Cf. également les *Ideen I* sur ce point (*Ideen I*, p. 214, *Idées I*, p. 260), ainsi que *Ding und Raum* (*Hua XVI*, p. 47, *Chose et espace.*, p. 70).

alghédonique⁴⁰¹ et le sentiment *stricto sensu*. Dans le corps du texte, Husserl semble adhérer à cette opposition – il indique simplement que le terme de sentiment qualifierait plus adéquatement, à ses yeux, la sensation plutôt que l'acte affectif (V^{ème} Recherche, p. 394/p. 198). Mais cet accord n'est, comme le révèle la note à ce passage, *que de façade* :

Ici comme ailleurs, j'identifie la sensation de douleur avec le « contenu » de cette sensation de douleur, car je ne reconnais nullement l'existence d'actes sensoriels proprement dits. Je ne puis donc, bien entendu, approuver la théorie de Brentano, selon laquelle les actes affectifs sont fondés sur des actes du genre représentation se présentant *sous la forme d'actes de sensation affective* (V^{ème} Recherche, p. 394/p. 198, tr. fr. modifiée).

Les *Gefühlsempfindungen* sont donc définis par Husserl comme des *vécus*, mais non pas comme des *actes* : ils sont en effet, comme toutes les sensations, *dépourvus d'intentionnalité* et n'ont donc pas eux-mêmes, contrairement à ce que posait Brentano, des « phénomènes physiques » comme « contenus ». C'est en vertu de ce statut que les *Gefühlsempfindungen* sont conçus par Husserl comme relevant de la phénoménologie *hylétique* (*Ideen I*, p. 172, *Idées I*, p. 257).

c) Temporalité

Cette caractérisation critique préliminaire doit désormais être déployée en termes *positifs*. Quelle est la nature exacte de ces contenus vécus non intentionnels, et comment pouvons-nous justifier l'application de la conceptualité hylétique aux *Gefühlsempfindungen* ? Ce qui légitime, en premier lieu, l'intégration des sentiments sensibles au sein du champ immanent de la conscience, c'est leur insertion dans son *flux temporel intime*⁴⁰², définie par sa triple structure formelle de *l'impression*, de la *protention*, et de la *réretention*. Un vécu ne doit pas, en effet, être entendu comme une existence uniforme semblable à un segment, mais, au contraire, comme le fruit d'une *synthèse continue*, sans cesse nourrie par de nouveaux *urdata* que la conscience constitue continûment en *durée* (Lohmar, 2009, p. 8). Le schéma suivant, tiré des manuscrits de Bernau (*Hua XXXIII*, p. 22, *Bernau*, p. 45), résume la situation :

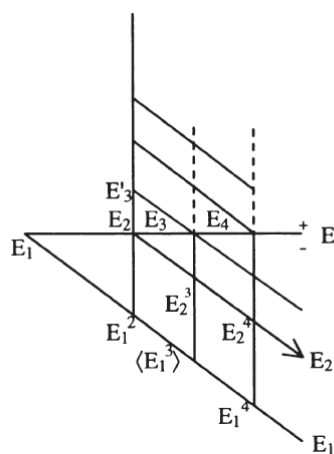


Figure 7 : La constitution originaria de la durée par la rétention et la protention

Cette figure se lit comme suit : les différents E se réfèrent à différents contenus hylétiques originaires *ponctuels*, par exemple des notes. Supposons que nous vivions présentement en E₂. À cet instant, le *datum* originaria qui a surgi en E₁, lequel ne relève plus du présent impressionnel, mais a commencé à « plonger » dans le passé, demeure cependant *vécu*, en tant que *retenu*. Dans le même temps, le contenu E₃ est vécu sur le mode protentionnel, comme « à venir ». À l'instant suivant, tout se « décale » : les

⁴⁰¹ Husserl admet ainsi, dans ses « Souvenirs de Franz Brentano », avoir discuté longuement avec son professeur de « psychologie des sens » (Husserl, 2007, p. 166).

⁴⁰² Sur ceci, cf. le Complément « La division eidétique de la région « Conscience » » (§4).

contenus qui avaient commencé à sombrer plongent un peu plus ; le contenu présent devient « tout juste passé » ; et E_3 passe désormais dans le présent vivant, est « rempli ». Comme l'écrit Husserl :

La nouvelle protention est neuve, elle [est une] modification des précédentes, mais elle est elle-même consciente à travers un moment de conscience rétentionnelle entremêlée. Et c'est précisément ainsi qu'a lieu le recouvrement (*Deckung*) remplissant dans la conscience momentanée elle-même (*Hua* XXXIII, p. 27, *Bernau*, p. 48).

C'est donc l'ensemble des synthèses à l'œuvre qui assure la « durée » du son à partir des *Urdata* en tant que *Zeitpunkte* (*Hua* XXXIII, p. 35, *Bernau*, p. 54). Dans l'hypothèse la plus simple, selon laquelle la teneur des E est la même, il y a pur et simple *recouvrement* à chaque instant entre E_n et E_{n-1} : c'est bien « le même son » qui est continûment entendu. Parallèlement, le moment du surgissement du son (correspondant à E_0) continue à être conscient sur le mode rétentionnel : c'est l'*identité* du contenu entre E_0 et E_n , couplée à la *différence* de leur moment temporel vécu (l'un comme « maintenant », l'autre comme « passé »), qui garantit la *durée continue du son*.

Ces descriptions se transposent sans peine aux sensations affectives. Même si Husserl ne les évoque que très rarement dans les manuscrits de Bernau, il semble tout à fait cohérent de leur imposer la même tri-structure temporelle. Rudolf Bernet écrit à ce propos :

En tant que contenus de la conscience intime, toutes les sensations de plaisir ou de déplaisir [...] ont donc un rapport originaire à la conscience intime du temps, c'est-à-dire qu'elles sont vécues comme des impressions caractérisées par une certaine extension temporelle, par un rythme d'apparition et d'extinction, et qu'elles sont vécues sous la forme d'une anticipation protentionnelle et d'un maintien rétentionnel qui déborde les limites du présent impressionnel (Bernet, 2013, p. 324).

En ce sens, un plaisir ou un déplaisir sensible est certes un élément de conscience *constitué*⁴⁰³, donc non *originaire*, mais il se présente toutefois comme un objet constitué *du niveau le plus bas*, dans la mesure où la seule et unique prestation constituante qu'il subit est la *temporalisation immanente* à partir des *Urdata* affectifs. Il *suit donc immédiatement*, dans l'ordre phénoménologique, la « base archéologique », le « sol ultime »⁴⁰⁴, qu'est le matériau hylétique originaire ponctuel. Le manuscrit C 6, d'août 1930, confirme cette lecture : Husserl y affirme que la constitution des « data immanents », exemplifiés par « les data de sensation, avec leurs caractères affectifs, les caractères pulsionnels aussi, tout cela sur le mode de l'être temporel le plus intime », se déroule, « par le biais des impressions originaires (présentations, rétentions et protentions originaires) » dans « la conscience la plus originairement temporalisante » (*Hua Mat* VIII, p. 112)⁴⁰⁵. Cette situation « quasi-originaire » des data de sentiment a *deux implications majeures*.

d) *Intensité*

La première se rapporte à la question de l'*intensité* des sentiments sensibles. Cette intensité provient en vérité des *Urdata* E eux-mêmes : Husserl n'hésite pas ainsi à évoquer « l'intensité de la sensation originaire » (*Urempfindungshöhe*) (*Hua* XXXIII, p. 80, *Bernau*, p. 75). C'est en vertu de cette caractéristique qu'un son qui dure pourra « s'accroître » ou « s'atténuer » : lorsqu'il y a *recouvrement qualitatif* entre les E consécutifs, mais *croissance ou décroissance quantitative*, le son immanent temporalisé est vécu comme « la même note », mais « plus ou moins forte ». L'on doit comprendre exactement de la même manière la dimension *intensive* des *Gefühlsempfindungen* – un plaisir, une douleur, peuvent être plus moins *vifs*. Cette dimension, que Husserl – après Stumpf (Stumpf, 1928,

⁴⁰³ Nous faisons ici appel au concept *phénoménologique* de constitution (cf. ci-dessus, §34).

⁴⁰⁴ Sur la nature et les problèmes soulevés par ce « fondement » passif, cf. la conclusion de *La généalogie de la logique* (Bégout, 2000, pp. 349 *sqq.*).

⁴⁰⁵ Cité et traduit par Bruce Bégout (Bégout, 2000, p. 31).

p. 58) – met plusieurs fois en avant, notamment dans les *Studien II*, ne doit cependant pas être confondue avec l'intensité des *sensations* qui les accompagnent :

L'on voit également que le ton affectif (*Gefühlston*) a une intensité variable, mais une intensité qui précisément lui appartient et qui n'appartient pas au contenu de la sensation (intensité du plaisir du son (*Tonlust*) et intensité du son au sens ordinaire) (*Studien II*, p. 64)⁴⁰⁶.

e) *Passivité*

La seconde implication, plus cruciale encore, renvoie à la *passivité* qui caractérise la *hylè* affective – nous l'avons déjà rencontrée dans la citation de 1920 ci-dessus en tant que (2). La strate hylétique de la conscience (*ur*-originale ou déjà temporalisée) et les synthèses qui s'y opèrent sont en effet marquées par l'absence de *toute intervention égoïque*. Husserl décrit cette spécificité dès les manuscrits de Bernau, avec une référence explicite au cas des *Gefühlsempfindungen* :

Nous entendons à présent *accomplir* en pleine conscience un *genre de réduction* que nous avons déjà effectuée auparavant mais sans l'avoir désignée clairement : la réduction à la « sensualité originale ». En l'occurrence, si nous obtenons par une réduction phénoménologique l'empire de la pure subjectivité, il s'avère que nous devons distinguer ici deux choses. La réduction que nous visons et qui nous donne une structure *a priori* nécessaire est l'*abstraction d'un moi et de tout ce qui est égoïque* – une simple abstraction bien sûr, néanmoins importante. Dans le premier ordre temporel immanent, nous avons ensuite des *data* de sensation et des sentiments sensibles (*Hua XXXIII*, pp. 275-276, *Bernau*, p. 220).

La « passivité de la sensualité originale » (*Hua XXXIII*, p. 276, *Bernau*, p. 220), comme l'écrit encore Husserl, caractérise donc tout aussi bien la sensation sensorielle que la sensation affective : cette dernière également est soumise, en amont de toute participation du moi, aux « tendances sensibles de l'association et de la reproduction » (*Hua XXXIII*, p. 276, *Bernau*, p. 220). Si les cours des années 20 sur la synthèse passive (*Hua XI*, p. 150, *Syn. passive*, p. 218) et active (*Hua XXXI*, p. 8, *Syn. active*, p. 18) rappelleront le caractère non-égoïque des *Gefühlsempfindungen*, c'est bien dans la « Digression » dans les leçons sur l'éthique de 1920 que l'on en trouve la formulation la plus ferme :

Toute activité présuppose une passivité. De même qu'une activité de connaissance présuppose originairement une passivité de connaissance, de même aussi une activité évaluative présuppose une passivité correspondante. Tel est le *sentiment sensible*, qui accompagne déjà la donation et la prédonation les plus primitives de la connaissance, qui colore déjà de sentiment la circonstance perceptive la plus primitive (*Hua XXXVII*, p. 294, *Digression*, p. 114)⁴⁰⁷.

C'est dans ce contexte que se justifie l'usage du terme de *data* pour désigner les *Gefühlsempfindungen*. La « donation » à laquelle ce concept renvoie ne doit, bien entendu, pas être confondue avec la *Gegebenheit* caractéristique de l'évidence, laquelle présuppose naturellement un *ego* actif impliqué dans une conscience intentionnelle. Bien plutôt, elle souligne le fait que les sensations (sensorielles ou affectives) sont des « données » primaires (ou « quasi-primaires », si l'on prend en compte la constitution temporelle) de la conscience, c'est-à-dire des éléments qui ne sont pas issus d'une quelconque *activité antérieure*, ni même d'une *sédimentation* ou d'une *habitualisation*. Dans les *Studien II*, Husserl reformule cette idée à travers la terminologie de la « motivation » :

Si nous nous restreignons à ce qui est le plus « primitif » (*Primitivste*), au *plaisir sensible* (*Empfindungslust*), aux *sentiments sensibles* (*Empfindungsgefühle*), il est clair que c'est le contenu de la sensation qui porte le plaisir (ou la douleur), *purement en lui-même et tout à fait immédiatement*. Le

⁴⁰⁶ Ce texte est de 1911. Cf. également (*Studien II*, pp. 70, 119, 443-444, 484). Cette distinction était courante parmi les psychologues de l'époque, comme en témoigne Paulhan (Paulhan, 1887, p. 71).

⁴⁰⁷ Cf. également, dans ce même texte, (*Hua XXXVII*, pp. 355, 466, *Digression*, pp. 168, 188), ainsi que la *Psychologie phénoménologique* (*Hua IX*, pp. 131, 406, *Psycho. phéno.*, p. 125).

sentiment est *sans raison* (*grundlos*) dans la mesure où il n'a pas de « motif » proprement dit (*kein eigentliches „Motiv“*), à moins que l'on ne veuille qualifier de motif le contenu de la sensation lui-même (*Studien II*, p. 59)⁴⁰⁸.

Le sentiment sensible est donc, comme la rose d'Angelus Silesius, « sans pourquoi » (Angelus Silesius, 2015, p. 88). Dans le même temps, comme l'annonce la fin de la citation, cette « immédiateté » du sentiment sensible soulève la question de son rapport à la sensation sensorielle à laquelle il est attaché – ce sera là l'objet du prochain paragraphe. À ce stade, nous nous contenterons de noter que cette absence de motif distingue le sentiment sensible du sentiment « supérieur », intentionnel, lequel est précisément *motivé par une saisie de valeur*, comme nous le verrons en détail par la suite (Section 12).

§38. *Gefühlsempfindungen et Sinnesempfindungen*

a) *La spécificité de l'hylétique affectif : la polarité*

Les investigations précédentes ont donc mis au jour trois caractéristiques essentielles des *Gefühlsempfindungen* : leur *temporalité*, leur *intensité*, et leur *passivité*. Ces trois caractéristiques justifient l'inclusion des vécus hylétiques affectifs dans le genre des « sensations » au sens large, aux côtés des sensations canoniques que sont les sensations des sens. Mais cela signifie-t-il que les *Gefühlsempfindungen* sont assimilables à des sensations visuelles ou auditives ? Certainement pas. Il va ainsi désormais s'agir d'explorer leur *différence spécifique*. Pour ce faire, Husserl se tourne vers la quatrième caractéristique des sentiments sensibles, constituant leur « qualité » propre, à savoir leur *polarité*⁴⁰⁹.

Il faut ici réactiver l'ambition d'une *classification de la conscience* qui ne cesse d'animer Husserl à partir des *Recherches logiques*⁴¹⁰. De même que les actes se structurent en genres (actes objectivants) et en espèces (perception, jugement, etc.), de même pour les « non-actes » que sont les vécus hylétiques. La VI^{ème} Recherche exprime clairement cette idée. Juste après avoir défini les « contenus primaires » comme les « représentants » (*Repräsentanten*) derniers, c'est-à-dire les « ultimes contenus fondateurs phénoménologiquement vécus » (VI^{ème} Recherche, p. 180/p. 217), Husserl affirme :

Ces contenus primaires forment un genre suprême unique, bien que se subdivisant en toutes sortes d'espèces (VI^{ème} Recherche, p. 180/p. 217)⁴¹¹.

Comme souvent, l'on trouve également de très intéressants prolongements à ces discussions dans les *Studien*. Dans un texte de mars 1911, Husserl propose ainsi d'établir une terminologie nouvelle afin de mettre plus clairement en valeur tout à la fois la parenté et la différence entre les sensations affectives et les sensations « sensorielles » :

Un nom adéquat fait défaut pour ce que j'ai toujours appelé la sensibilité « esthétique » (*„ästhetische“ Sinnlichkeit*). Mais ce mot a justement pris un sens axiologique (*axiologischen Sinn*). Même « sensibilité physique » (*„physische Sinnlichkeit“*) ne convient pas, car il doit aussi y avoir une sensibilité « intérieure », de même type que la première. En fait, le mot « physique », si nous n'étions pas habitués à le définir aussi étroitement, pourrait très bien servir. La nature au sens le plus large est

⁴⁰⁸ Sur ce passage, cf. les analyses de (Koç, 2020, p. 192) et (Le Quitte, 2013, p. 391).

⁴⁰⁹ Il était courant, au tournant du siècle, de définir la sensation par le triptyque « qualité », « intensité », « durée ». Stumpf considère que ce point de vue est « partagé presque universellement » (Stumpf, 1928, p. 56).

⁴¹⁰ Cf. tout le Chapitre I de la première partie.

⁴¹¹ Cf. également les *Ideen I* : « Après la réduction se révèle une parenté d'essence entre les *data* « sensibles » concernés des intuitions externes, et à cette parenté correspond une essence générique propre, un concept fondamental de la phénoménologie. Mais en un sens plus large, unitaire dans son essence, la sensibilité embrasse aussi les états affectifs et les pulsions sensibles, qui ont leur propre unité générique et qui, d'autre part, présentent sans doute aussi avec ces sensibilités au sens restreint une parenté d'essence de type plus général » (*Ideen I*, p. 173, *Idées I*, p. 258, tr. fr. modifiée). Nous voyons ici apparaître les rudiments de la *phénoménologie hylétique* que Husserl appelle de ses vœux à la fin du §85 de ces mêmes *Ideen I* (*Ideen I*, p. 175, *Idées I*, p. 261).

en effet en rapport avec cette sensibilité. Disons pour l'instant : sensibilité physique, et étonnons-nous de ne pas pouvoir user du terme de « sensibilité théorique » (*theoretische Sinnlichkeit*) parallèlement à celui de « sensibilité affective » (*Gemütsinnlichkeit*) (*Studien I*, p. 61).

Il ne suffit cependant pas de *postuler* une différence spécifique entre sensibilité sensorielle et sensibilité affective – encore faut-il mettre au jour en quoi elle consiste *concrètement*. C'est ici justement la *qualité* des *Gefühlsempfindungen* qui intervient : eux seuls, en effet, présentent une *polarité hylétique*, dans la mesure où ils sont toujours vécus comme *plaisants* ou *déplaisants*. Ce sont les *Studien II* qui précisent explicitement ce point. À la suite du passage mentionné plus haut relatif à l'*intensité* intrinsèque des sensations affectives, Husserl écrit :

En ce qui concerne la qualité, le moment affectif (*Gefühlsmoment*) semble se qualifier comme plaisir (*Lust*)⁴¹² et douleur, et éventuellement comme mélange (*Mischung*) (*Studien II*, p. 64).

On voit ici, à nouveau, à quel point le niveau le plus bas de la conscience, loin d'être en rupture vis-à-vis des actes supérieurs égoïques et intentionnels, lui prépare au contraire le terrain⁴¹³ : la polarisation des actes affectifs (*Gefallen/Missfallen, Freude/Trauer, Hoffnung/Furcht, ...*)⁴¹⁴, mais également la valence *ontologique* des valeurs en tant qu'objets⁴¹⁵, sont déjà pré-tracées dans l'élément de la passivité. Dans un autre texte des *Studien II* (toujours de 1911), Husserl va plus loin en affirmant que la polarité est la *seule* caractéristique « propre » des sensations affectives :

Les sentiments sensibles, positifs ou négatifs, sentiments agréables ou désagréables (*Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit*), de bien-être ou de mal-être : ils n'ont, outre la positivité et la négativité, que des qualités impropres (*uneigentliche*), dans la mesure où ils sont des formes unitaires de sentiments qui sont déterminées par le support de sensation (*Empfindungsunterlage*). Si l'on veut, ils ont des qualités : le plaisir pris à un son et le plaisir pris à une couleur sont différents, précisément parce que le plaisir est fondé (*fundiert*) sur quelque chose de différent et que c'est par cette fondation, dans laquelle il est aussi un avec ce qui le fonde, qu'il reçoit sa détermination concrète et donc aussi son caractère relationnel (*Studien II*, pp. 141-142).

Cette citation fait clairement réapparaître le point (3) souligné dans la citation du cours d'éthique de 1920 ci-dessus : les *Gefühlsempfindungen*, quoique distincts, d'un point de vue classificatoire, des *Sinnesempfindungen*, n'en sont cependant pas *indépendants*, dans la mesure où ils sont nécessairement, d'une manière qu'il faut désormais préciser, « fondés » sur ces derniers.

b) La « fusion » des sensations affectives et des sensations sensorielles

La question de la relation concrète entre sensations sensorielles et sensations affectives est celle qui rapproche le plus Husserl de *Wundt*. Ce n'est pas par hasard si le concept de *Gefühlston* est omniprésent

⁴¹² Il faut ici rappeler la différence insigne entre le plaisir comme *Gefallen* (que nous avons traduit pas « agrément ») et comme *Lust* (Bernet, 2013, pp. 324, 326 ; Le Quitte, 2011, p. 91). Cf. le Complément « [Le vocabulaire husserlien de l'affectivité](#) » (Section 2, §4).

⁴¹³ Conformément à la thèse générale de Bruce Bégout (Bégout, 2000, pp. 10-11).

⁴¹⁴ Comme Husserl l'écrit dans le texte n°IV des *Studien II* : « Dans l'aperception de chose, nous n'avons ni positivité ni négativité. Mais en ce qui concerne les sentiments, ils sont *positifs* ou *négatifs* » (*Studien II*, p. 99). Cf. également un manuscrit de 1920 : « Wir haben hier im Gefühl eine Positivität und eine Negativität, ein plus-minus » (*Studien II*, p. 541).

⁴¹⁵ « Les valeurs ont une alternative propre : chaque valeur est l'une d'une paire de valeurs possibles : valeur positive et non-valeur (*Unwert*) » (A I 42, 2a). Sur le fait que la valence constitue la propriété ontologique fondamentale de la région axiologique, cf. le Complément « [L'ontologie de la valeur](#) » (Section 2, §1).

au sein des *Studien II* : Husserl, contrairement à Stumpf⁴¹⁶, estime en effet qu'il existe une relation *essentielle* de *dépendance* (de *fondation*⁴¹⁷) entre ces deux types de vécus :

De même, nous avons des différences cardinales dans la sphère de la sensibilité ; il n'y a pas seulement une *sensibilité esthétique*, mais aussi une (disons provisoirement) *sensibilité affective*, et l'essence de cette dernière est qu'elle présuppose (*voraussetzt*) la première, qu'elle est fondée (*fundiert*) en elle (*Studien I*, p. 59).

Cela ne signifie cependant pas que la *Gefühlsempfindung* se réduit, aux yeux de Husserl, à une simple *propriété* de sensation des sens, comme c'était le cas chez Wundt ou Ziehen⁴¹⁸. Le sentiment sensible est en effet un vécu propre, mais qui ne peut émerger qu'en tant que « sous-tendu » par une *Empfindung* canonique – de même qu'un *Gefühl* intentionnel, qui n'est en rien une simple « propriété » d'une représentation, ne peut exister, d'après la *Vorstellungsgrundlage*, qu'en tant que fondé sur celle-ci.

Le statut de la « dépendance » ou « fondation » à l'œuvre mérite cependant d'être examiné plus en détail, dans la mesure où Husserl se montre, à son égard, passablement hésitant. On trouve en effet pas moins de quatre « modèles » ou « paradigmes » du rapport entre les deux types de *hylè* – que nous étudions en détail dans le Complément « *La fondation des Gefühlsempfindungen* » : un paradigme d'*évaluation*, un paradigme de *stratification*, un paradigme de *motivation*, et un paradigme de *fusion*⁴¹⁹. C'est ce dernier modèle qui nous semble – à la suite d'Ulrich Melle (Melle, 2012, p. 83, 2022, p. 362) – le plus convaincant. Dès les *Recherches logiques*, Husserl écrit ainsi :

Quand nous nous rendons présentes des douleurs de ce genre [brûlure], ou n'importe quels plaisirs des sens (comme le parfum d'une rose, le goût agréable d'un aliment, etc.), nous trouvons en effet également que les états affectifs sensibles sont fusionnés (*verschmolzen sind*) avec les sensations appartenant à tels ou tels champs sensoriels, tout à fait comme, de manière analogue, ces sensations fusionnent entre elles (*V^{ème} Recherche*, p. 392/p. 196, tr. fr. modifiée).

Il faut ici rappeler que Husserl emploie le concept de fusion pour décrire la constitution d'une *totalité sensible* – à distinguer, donc, des ensembles *catégoriaux*. Cependant, un tel fusionnement n'abolit nullement l'individualité des éléments qui sont à son fondement : les fragments colorés, par exemple, qui fusionnent en une surface uniforme, demeurent ce qu'ils sont en tant que *parties indépendantes*⁴²⁰. Dans le cas du sentiment, désormais, parler de fusion entre sensations affectives et sensorielles signifie que ces deux formes hylétiques se présentent comme « non détachées ». Pour décrire cette situation spéciale, Husserl, dans les *Studien II*, emploie notamment la terminologie du « recouvrement »⁴²¹ :

Qu'en est-il maintenant du sentiment sensible ? Un sentiment peut se rattacher, en tant que pur état (*reine Zuständlichkeit*), à un son qui dure [...] ; de même à une couleur, non pas en tant que couleur objectale, mais en tant que contenu pur (la couleur précisément telle qu'elle apparaît maintenant). L'unité temporelle immanente de ce sentiment se constitue dans la conscience interne. Il est manifeste

⁴¹⁶ En 1907, celui-ci écrit, dans le cadre de la présentation de la « troisième » théorie des sentiments sensibles, celle qu'il défend : « Le lien avec les sensations serait alors encore moins étroit que dans la théorie précédente ; il ne s'agirait que d'une interaction (*Zusammenauftreten*) variée, conditionnée par les configurations et les besoins de l'organisme, et non d'une relation structurelle psychique propre » (Stumpf, 1928, p. 57).

⁴¹⁷ Ce terme est omniprésent pour désigner le rapport en jeu (Fisette, 2021, p. 226). Cf. par exemple (*Ideen II*, p. 334, *Studien II*, pp. 37, 73, 85, 212, 206, 220, 392, 429). Cette conceptualité soulève immédiatement la question du caractère *unilatéral* ou *mutuel* de cette relation : les sensations des sens sont-elles *selbständig* (*Studien II*, p. 50) ? Nous reviendrons sur cette problématique au cours de la dernière partie (§58).

⁴¹⁸ Il faut, à ce titre, considérer le texte n°27 des *Studien II*, dans lequel cette hypothèse est défendue (« Man braucht nicht eigene *Gefühlsempfindungen* » (*Studien II*, p. 420)), comme une simple « suggestion » au sens que ce terme a dans le Complément « *Herméneutique des manuscrits husserliens* » (§2).

⁴¹⁹ Ce concept de fusion (*Verschmelzung*) trouve son origine dans les travaux de Stumpf, et notamment sa *Tonpsychologie* (Stumpf, 1890, p. 64). Cf. (Holenstein, 1972, pp. 118-131 ; Rollinger, 1999, pp. 100-114).

⁴²⁰ Cf. (Delamare, 2021a), qui étudie les implications méreologiques générales de ces considérations.

⁴²¹ L'idée de « mélange » apparaît également : les sentiments sensibles se fondent sur les sensations en tant qu'ils sont « mêlés » avec celles-ci (*mit den Empfindungen verflochtenen*) (*Studien II*, p. 73).

que la relation du sentiment au contenu primaire immanent signifie en même temps une unité du sentiment avec le contenu dans la conscience interne ; ils forment ensemble l'unité d'un vécu immanent qui se constitue dans la conscience interne de telle manière que les constituants internes du contenu primaire et du sentiment se recouvrent (*decken*) dans la conscience temporelle interne (*Studien II*, pp. 92-93).

De ce fait, le modèle de la fusion⁴²² rend adéquatement compte du rapport entre *Sinnes-* et *Gefühlsempfindungen*, dans la mesure où, tout en indiquant l'intime pénétration des deux instances sensibles, il permet de préserver – contre Wundt – l'existence *en propre* des vécus affectifs dépendants.

§39. La localisation corporelle des *Gefühlsempfindungen*

a) *Les sensations affectives sont incarnées en vertu de leur fusion avec les sensations des sens*

L'une des implications fondamentales de cette relation de fusion entre sensations sensorielles et affectives concerne l'incarnation des sensations affectives. Le *Leib* husserlien est en effet le site « esthésiologique » des différents champs sensoriels. Le sens du toucher fait ici figure de paradigme : la rencontre tactile avec un objet n'est pas seulement vécue en tant que sensation dotée d'une certaine qualité, intensité, durée ; elle est en même temps, et tout aussi immédiatement, expérimentée comme une affection de ma *propre chair* (Bernet, 2013, p. 301 ; *Ideen II*, p. 146, *Idées II*, p. 208). Dans un tel contexte, l'incarnation des sensations affectives se comprend aisément : celles-ci vont être localisées dans le « lieu » (entendu au sens charnel vécu) qu'« occupent » les sensations sensorielles auxquelles elles sont attachées. Ce principe, que l'on trouve mentionné à divers endroits du corps husserlien⁴²³, est présent d'emblée dans le §15 des *Recherches logiques* :

Tout état affectif sensible, par exemple la douleur de se brûler et d'être brûlé, se réfère sans doute d'une certaine façon à quelque chose d'objectif ; d'une part au moi, plus précisément à la partie brûlée du corps, d'autre part à l'objet brûlant. Mais nous retrouvons ici l'analogie avec d'autres sensations. C'est exactement de la même manière que, par exemple, les sensations tactiles sont rapportées à la partie du corps propre qui touche au corps étranger touché (*V^{ème} Recherche*, p. 392/p. 196).

Il faut bien voir que la localisation charnelle des *Gefühlsempfindungen* n'équivaut en aucun cas à leur *objectivation* : le « corps » en question n'est pas le corps-*Ding* qui est aperçu à travers ses esquisses tactiles et visuelles, mais le *Leib* en tant que « schéma corporel » vécu, en tant que « système de lieux » (Bernet, 2013, p. 302) subjectifs.

b) *Le « Gemeingefühl » : incarnation indéterminée*

L'incarnation des sentiments sensibles donne lieu à deux complications tout à fait intéressantes. La première se rapporte aux cas des sentiments dits « généraux » (*Gemeingefühle*)⁴²⁴. La fatigue, par

⁴²² Il arrive également à Husserl d'employer le concept de « verwoben » (« entrelacé ») comme synonyme de « verschmolzen ». Cf. notamment (*Studien II*, p. 173).

⁴²³ Cf. notamment les *Ideen III* (*Ideen III*, p. 9), et surtout les manuscrits sur l'intersubjectivité : « Mit den sinnlichen Empfindungen auch sinnliche Gefühle mitlokalisiert » (*Hua XIV*, p. 450). Cf. également (*V^{ème} Recherche*, pp. 394-395/p. 199 ; *VI^{ème} Recherche*, p. 232/p. 280 ; *Hua XIII*, pp. 142, 451).

⁴²⁴ La traduction de *Gemeingefühl* par « sentiment commun » ne nous semble pas correcte. Certes, ce terme s'enracine originellement dans le « sens commun » d'Aristote. Mais les inflexions qu'il subit notamment au XIX^{ème} siècle en modifient la signification en profondeur (Fuchs, 1995). Il finit ainsi par se référer, pour reprendre le terme de Ribot, au « sentiment confus de la vie » (Ribot, 1885, p. 26) que nous ressentons dans notre corps sans pouvoir lui assigner de localisation déterminée et qui est le plus souvent non remarqué (ce qui en fait un synonyme du terme de « cénesthésie »). Dans ce qui suit, nous préférons donc traduire ce concept de *Gemeingefühl* par « sentiment général » – suivant en cela une autre formule de Ribot, qui définit cette expérience comme un « sens général du corps » (Ribot, 1885, p. 26). Cf., pour une étude détaillée contemporaine de Husserl, (Elsenhans, 1900).

exemple, n'est pas seulement une sensation, mais est immédiatement « accentuée » affectivement (négativement) ; et inversement pour le sentiment du *tonus*, le sentiment d'*être en forme*, etc. Cependant, ces sentiments, s'ils sont indiscutablement incarnés, ne sont pas véritablement localisés dans une *partie précise* du corps. Edith Stein écrit ainsi, dans *Zum Problem der Einfühlung* :

Les sensations affectives ou sentiments sensibles sont inséparables des sensations qui les fondent. L'agrément d'un plat savoureux, la gêne d'une douleur sensible, le confort d'un doux vêtement, sont éprouvés là où le plat est goûté, là où la douleur taraude, là où le vêtement épouse la surface du corps. Et pourtant les sentiments sensibles ne sont pas seulement là, mais en même temps aussi en moi, ils jaillissent de mon Moi. Les sentiments généraux (*Gemeingefühle*) occupent une position hybride semblable à celle des sentiments sensibles. Fraîcheur et lassitude n'emplissent pas seulement le moi, je les « éprouve dans tous mes membres » [...] Mon corps et chacune de ses parties sont las avec moi (Stein, 1917, p. 53, 2012, p. 90, tr. fr. modifiée).

Stein reprend manifestement ici la distinction schélérienne entre sentiments sensibles et sentiments « vitaux » (Scheler, 1916, p. 105, 1955, p. 126). Seuls ces derniers – l'exemple de la fatigue est également de Scheler – se rapportent au corps *dans son intégralité*, et non à l'une de ses parties⁴²⁵ :

Alors que les sentiments sensibles sont étendus et localisés, le sentiment vital participe au caractère d'extension globale du corps propre, mais sans contenir « en » lui une extension et un lieu déterminés. Lorsque je me sens à l'aise ou incommodé, en bonne ou en mauvaise santé, terne ou frais, je ne peux pas localiser ces sentiments dans des organes déterminés (Scheler, 1916, p. 351, 1955, p. 346, tr. fr. modifiée).

Sur ce point⁴²⁶, Husserl se montre en accord avec ses étudiants. Comme il l'écrit en 1924⁴²⁷ :

Les sensations générales (*Gemeinempfindungen*), les sentiments sensibles. Les sentiments de douleur et de plaisir « délimités » (*begrenzten*) eu égard à la localisation et à l'extension déterminées du champ tactile ou de la surface extérieure du corps, etc. Les sentiments généraux non délimités, éventuellement localisés de manière indéterminée, traversant tout le corps, irradiant depuis le « cœur », localisés dans la tête (et non sur le cuir chevelu), etc. (*Hua XIV*, p. 330).

La « localisation charnelle » inhérente aux *Gefühlsempfindungen* ne doit donc pas être comprise de manière trop restreinte, comme si chaque sentiment sensible s'octroyait une « zone corporelle » aux frontières nettement déterminées. Il y a bien *incarnation* des sensations affectives, mais celle-ci peut se concrétiser selon des modalités très variées⁴²⁸.

c) *Gefühlsempfindungen et Einfühlung*

La deuxième complication à laquelle l'incarnation des sentiments sensibles donne lieu se réfère à *l'intersubjectivation* que celle-ci permet. Dans la mesure où les sentiments sensibles se manifestent charnellement, ils cessent d'être de simples vécus « privés », ils « s'extériorisent », et peuvent dès lors être perçus par une autre conscience. Dans un texte du volume XIII des *Hua* (de 1910), Husserl déclare ainsi que les *Gefühlsempfindungen* sont d'emblée co-posés avec le *Leib* de l'autre, au niveau primitif (« esthésiologique ») de l'*Einfühlung*⁴²⁹ :

Je pose à présent d'autres moi, les esprits, et ce, naturellement, au moyen d'une interprétation interne. Des moi autres sont des moi comme moi-même, et des sujets ayant leurs *cogitationes*, ayant en face

⁴²⁵ Sur la classification schélérienne des sentiments, cf. (Vendrell Ferran, 2015, p. 336).

⁴²⁶ Nous verrons en effet dans le prochain paragraphe que Husserl s'écarte très significativement de Stein et de Scheler eu égard au rapport entre sentiments sensibles et sentiments « supérieurs ».

⁴²⁷ Les *Ideen II* évoquent également, de manière brève, la « localisation indéterminée » du *Gemeingefühl* (*Ideen II*, p. 165, *Idées II*, p. 233).

⁴²⁸ Cf. également (*Studien II*, pp. 111-112) sur ce point.

⁴²⁹ On se reportera au Complément « [Le rôle de l'affectivité dans le rapport à autrui](#) » (Section 4) pour de plus amples détails sur le processus d'*Einfühlung* chez Husserl et sur le rôle décisif qu'y joue le corps.

d'eux-mêmes un monde (ce même monde) : la chair qui est la leur est un champ de localisation de leurs sensations et de leurs sentiments et pulsions sensibles, tout autant qu'organe de leur volonté (*Hua* XIII, p. 92, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 193, tr. fr. modifiée).

Dans de telles circonstances, la *plaie*, par exemple, que je vois à même la chair d'autrui, n'est pas uniquement saisie comme un événement du monde objectif, avec ses caractéristiques chimiques, biologiques, etc., mais est également d'emblée aperçue, par empathie, comme *douleur* : je ressens moi-même la douleur physique de la conscience étrangère – quoique, bien entendu, de manière simplement « apprésentée »⁴³⁰. Cette apprésentation, à son tour, peut susciter en moi de multiples sentiments, au sein de ce que Thomas Fuchs nomme « l'interaffectivité » :

[Les sentiments] ne sont pas seulement ressentis intérieurement, mais aussi exprimés, et donc rendus visibles, dans l'expression et le comportement, souvent sous la forme de signes ou de rudiments d'actions corporelles possibles. L'expression faciale, gestuelle et posturale inhérente au sentiment fait partie de la résonance corporelle qui rétroagit sur le sentiment ressenti lui-même, mais qui induit en même temps des processus d'interaffectivité : notre corps est affecté par l'expression affective d'un autre être humain, et nous expérimentons la cinétique et l'intensité de ses émotions à travers nos propres impulsions motrices et sensations corporelles (Fuchs, 2022, p. 30).

Il faut cependant bien noter que les phénomènes d'expression affective ne donnent pas nécessairement lieu à un *partage affectif*. Un exemple manifeste d'une telle discrédance est celui de la *cruauté*, que Husserl définit précisément comme une « joie prise à la souffrance de l'autre » (*Freude am Leid des anderen*) (*Studien II*, p. 461)⁴³¹. Cette souffrance, se lisant à même son visage tordu et ses blessures béantes, est consciente par « apprésentation », mais ne suscite, chez le bourreau, aucune douleur – tout au contraire, il en *jouit*. En ce sens, l'empathie n'est pas la *sympathie*.

§40. Les relations entre sentiments supérieurs et sentiments sensibles

a) *La séparation des sentiments sensibles et spirituels chez Scheler et Stein*

Afin de conclure cette étude sur les sentiments sensibles, il est nécessaire d'investiguer plus avant le rapport qu'ils entretiennent avec les sentiments dits « supérieurs ». Comme nous l'avons souligné dès la deuxième partie (§10), Husserl expose que le *Gefühl* ne forme pas un genre eidétique, dans la mesure où, en son sein, cohabitent à la fois des vécus intentionnels (les sentiments « supérieurs ») et non-intentionnels (les sensations affectives). Dans ce contexte, on pourrait être amené – hâtivement – à penser que Husserl est, sur cette question, proche de ses étudiants Scheler et Stein. Comme on vient de le voir, ces derniers postulent l'existence de sensations affectives localisées (Scheler, 1916, p. 345, 1955, pp. 340-341), ainsi que de « sentiments vitaux » incarnés de manière diffuse, et les contrastent avec les « sentiments spirituels ». Mais ils vont en fait beaucoup plus loin : il n'y a pas une simple distinction, mais une authentique *séparation*, à leurs yeux, entre ces deux derniers niveaux.

Chez Scheler, cette séparation se manifeste à travers la conceptualité de la « profondeur » (*Tiefe*) ou « stratification » (*Schichtung*) qui différencie les types de sentiments – sentiments sensibles et vitaux, donc, puis sentiments « purement psychiques » (comme la tristesse), et enfin « sentiments spirituels » proprement dits (comme le désespoir) (Scheler, 1916, p. 344, 1955, p. 340). Cette profondeur désigne essentiellement la « proximité » à l'ego qui caractérise chacun des niveaux (Scheler, 1916, p. 344, 1955, p. 340)⁴³². Dans ce cadre, la rupture entre les deux premières et les deux dernières strates est très nette :

⁴³⁰ Il en va bien sûr de même pour les *sentiments intentionnels* qui, eux aussi, s'expriment charnellement. Husserl évoque ainsi, en de multiples endroits, le phénomène d'expression de la *colère* (*1^{ère} Recherche*, p. 34/p. 39 ; *Hua IX*, p. 132, *Psycho. phéno.*, p. 126 ; *Hua XVI*, p. 10, *Chose et espace*, p. 31).

⁴³¹ Sur ce point, et l'influence du *Mitgefühl* de Scheler, cf. (Depraz, 2022, p. 31).

⁴³² En ce sens, Scheler renoue lui aussi avec la tradition « affective » du soi. Sur cette tradition, cf. *derechef le Complément « Le rôle de l'affectivité dans le rapport à autrui »* (Section 4, §3).

Les purs sentiments de l'âme se distinguent très nettement du niveau propre aux sentiments vitaux (Scheler, 1916, p. 355, 1955, p. 349).

En appui de cette affirmation, Scheler note, d'une part, que les sentiments psychiques et spirituels peuvent varier *indépendamment* des sentiments sensibles et vitaux⁴³³, et, d'autre part, que les troisième et quatrième niveaux sont *dépourvus d'extension corporelle*, même vague (Scheler, 1916, pp. 106-107, 355, 1955, pp. 127-128, 349-350). Stein partage ce point de vue (Vendrell Ferran, 2015, p. 337) :

Nous avons maintenant à considérer le caractère des sentiments appelés « spirituels ». Leur appellation nous apprend déjà qu'on les considère comme psychiques à titre non-essentiel, comme n'étant pas liés au corps vivant (même si les psychologues concernés ne veulent pas admettre cette conséquence) [...]. On devra accorder que Dieu se réjouit du repentir d'un pécheur, sans éprouver de battements de cœur ou autres « sensations organiques » (Stein, 1917, p. 55, 2012, pp. 91-92).

Il apparaît ainsi que l'incarnation constitue, chez Scheler et Stein, non pas une marque universelle de l'affectivité, mais au contraire un *critère de classification* entre les différentes espèces de sentiments. Les couches supérieures, celles qui touchent au plus profond du moi, sont, dans leur « pureté » (Stein, 1917, p. 55, 2012, p. 92), sans lien avec la chair. Dans une telle perspective, les sentiments sensibles se voient nécessairement octroyer une position *subordonnée* : ils ne jouent aucun rôle essentiel vis-à-vis de l'émergence des sentiments spirituels.

b) *La « chaleur » émotionnelle et les sentiments sensibles*

Husserl partage-t-il une telle approche – manifestation très dépendante d'une conception chrétienne et dépréciative du corps ? En aucun cas. La reconnaissance de la démarcation eidétique entre les deux types affectifs va toujours, chez le fondateur de la phénoménologie, de pair avec celle de leur *intime connexion*. Cette dernière se concrétise de deux manières.

La première de ces relations est explorée dès le §15 des *Recherches logiques* : tout comme les sensations des sens, la *hylè* affective n'est nullement conçue par Husserl comme un pur vécu d'auto-affectation⁴³⁴, mais est d'emblée envisagée d'après son rôle dans l'édification des expériences intentionnelles, en tant qu'elle sert, analogiquement aux sensations des sens, de « point d'appui » (*Anhalt*) pour une appréhension objective (Fisette, 2021, p. 226 ; V^{ème} Recherche, pp. 392-393/p. 196-197 ; Lee, 1998, p. 110). Nous reviendrons en détail sur cette problématique au cours de la Section 14.

La seconde de ces connexions, qui nous intéressera plus en détail ici, concerne la question de la « chaleur » affective. D'un point de vue phénoménologique, il est en effet manifeste que la vie affective ne saurait se définir uniquement à travers la spécificité de son *objectal*. Nous avons déjà croisé cette idée fondamentale à plusieurs reprises, et nous l'avons encore rappelée au commencement de cette partie : réduire le sentiment à une « connaissance » des valeurs est absolument intenable, dans la mesure où le *Gefühl* constitue un *mode* subjectif irréductible à une attitude simplement cognitive. L'on peut préciser ce point à l'aide de la conceptualité de l'*émotion*. Bennett Helm écrit par exemple :

We must, it seems, make a distinction between the emotional evaluation of something as an object of fear and the non-emotional evaluation of it as dangerous, and cognitivists may seem unable to make this distinction; this is the *problem of emotionality* (Helm, 2001, p. 38).

Comme l'indique l'étymologie (*emovere*)⁴³⁵, être *ému* enveloppe en effet nécessairement un transport intérieur, lequel affecte le sujet dans son intimité, le « déstabilise », l'« ébranle », voire le « retourne ». Levinas écrit ainsi, de manière très juste :

⁴³³ « Un homme peut éprouver de la béatitude et souffrir dans le même temps d'une douleur physique » (Scheler, 1916, pp. 342-343, 1955, pp. 338-339, tr. fr. modifiée).

⁴³⁴ Cf. la critique de M. Henry dans le Complément « [Les sources historiques de l'« intellectualisme » husserlien](#) » (Section 4).

⁴³⁵ C'est d'ailleurs là le sens que Descartes donne à ce terme dans les *Passions de l'âme* (Descartes, 1996, p. 117).

L'émotion est ce qui bouleverse. La psychologie physiologiste qui, partant de l'émotion-choc, présentait les émotions en général comme une rupture d'équilibre, nous semble sur ce point – malgré un langage élémentaire – saisir la vraie nature de l'affectivité, plus fidèlement que les analyses phénoménologiques qui lui conservent, malgré tout, un caractère de compréhension et, par conséquent, d'appréhension (Heidegger), parlent d'une expérience émotionnelle et d'un objet revêtu de nouvelles propriétés (Husserl, Scheler) (Levinas, 2004b, p. 121).

Pour qualifier cette différence expérientielle décisive qui distingue toute forme de « compréhension » de l'émotion *stricto sensu*, nous ferons appel à la métaphore calorifique : l'émotion comme « bouleversement » est nécessairement un vécu « chaud », tandis qu'une perception, un jugement, ou un souvenir, en tant que tels, laissent le sujet « froid ».

Si nous acceptons le fond de la pensée de Levinas, nous nous distançons cependant de son interprétation de Husserl. Il faut en effet bien voir que *ce dernier cherche lui-même à élaborer un concept adéquat de « chaleur affective »*. Nous lisons ainsi, dans un manuscrit des *Studien II* (de décembre 1911) :

On pourrait dire que chaque agrément a son degré de chaleur (*Wärmegrad*) d'après sa composante d'état (*Zustandskomponente*), que parfois, lorsque les agréments s'enchaînent, l'agrément précédent est encore « efficace après-coup » (*nachwirksam*), que les degrés de chaleur des nouveaux actes d'agrément augmentent alors « par » cet effet d'après-coup. Mais l'expression « degré de chaleur » peut être trompeuse. Mieux vaut dire : degré d'excitation, température (*Studien II*, p. 169).

L'on voit ici que la « chaleur » d'un sentiment n'est pas uniquement dépendante de la valeur saisie, puisqu'elle est également fonction de la « température affective » dans laquelle le sujet se trouve déjà. L'irréductibilité du *Gefühl* à la *Werthaltung* apparaît ici clairement : le sentiment est intrinsèquement « affectif » non pas du fait de la teneur de son objet intentionnel, mais, bien plutôt, dans la mesure où il est « émotionnel », c'est-à-dire « chaud »⁴³⁶. En outre – c'est là un point décisif – Husserl souligne clairement que cette « chaleur » du *Gefühl* lui est octroyée par les *sentiments sensibles* qui l'accompagnent. C'est en effet ainsi qu'il faut entendre le terme de « *Zustandskomponente* » dans la citation précédente. Cette « composante d'état » se définit précisément par contraste avec la « composante d'acte », la *Wertung* proprement dite :

Un côté de l'évaluation (*Wertens*), un côté de la jouissance (*Genießens*) ; ce dernier, le plaisir comme état (*die Lust als Zustand*), comme passivité (*Studien II*, p. 168).

Dans cette perspective, tout sentiment *chaud*, en tant que des sentiments sensibles sont co-présents en lui, est nécessairement *incarné*, comme l'indique bien ce passage de l'appendice à la VI^{ème} Recherche :

[Les états] sont perçus comme localisés dans le corps. Je perçois que *la peur me serre la gorge*, que *la douleur fore ma dent*, que *le chagrin me ronge le cœur* (VI^{ème} Recherche, p. 232/p. 280).

Il appert ainsi que l'incarnation est une propriété valable pour la *totalité du champ de l'affectivité*, et pas seulement pour les sentiments non intentionnels. La peur, par exemple, ne se définit pas simplement par son « objet formel » (le « danger » ou la « menace ») mais également par les changements corporels affectifs (la « boule au ventre ») qui l'accompagnent. Les *Studien II* répéteront cette idée à plusieurs reprises, notamment à travers l'exemple de la jouissance prise à un beau tableau :

Je considère le tableau avec jouissance (*Genuss*), « je » suis envahi par la béatitude (*Seligkeit*). *Je* : à travers mon corps (*Körper*) passe un courant de plaisir (*ein Strom der Lust*), je sens cette béatitude

⁴³⁶ Cf. également le texte n°IV, où Husserl s'interroge aussi sur le « refroidissement » (*Abkühlung*) qui, par contraste avec la vie affective originaire dans le sentiment, pourrait être induit par la saisie et l'énoncé des valeurs (*Studien II*, pp. 108-109).

dans mon cœur⁴³⁷, dans ma poitrine, les frissons se propagent jusqu'à mes orteils, etc. Ce ne sont là, cependant, que de purs sentiments sensibles (*sinnliche Gefühle*) (*Studien* II, p. 172)⁴³⁸.

Notons bien que cette incarnation de l'affectivité ne signifie en aucun cas que Husserl embrasse la théorie de James-Lange et réduise les sentiments supérieurs à de simples sensations de changements corporels. Les sentiments sensibles sont co-vécus avec les sentiments supérieurs, mais ces derniers ne sont nullement *dirigés vers ceux-là*⁴³⁹ : « Je ne prends pas du plaisir, de la joie, à mon cœur, à ma poitrine » (*Studien* II, p. 172).

On peut résumer la position husserlienne quant au rapport entre sentiment supérieur et sensible par un nouveau syllogisme : l'essence du sentiment, en tant que type expérientiel spécifique, réside dans la « chaleur » (incarnée) ; or, cette « chaleur » (incarnée) lui est conférée, non par sa stricte dimension intentionnelle, mais par les sentiments sensibles qui lui sont co-présents. De ce point de vue, les sentiments sensibles, loin de ne définir qu'une classe particulière (et inférieure) de vécus, jouent, chez Husserl, un rôle primordial pour *l'ensemble du spectre affectif*. La V^{ème} *Recherche logique* l'assurait déjà, à travers une remarque linguistique tout à fait remarquable, dirigée contre Brentano :

Je me demande seulement si dans le *mot* sentiment, la signification qui tend à prédominer ne vise pas ces sensations affectives, et si alors les multiples *actes* qualifiés de sentiments ne sont pas redevables de ce nom aux sensations affectives qui sont essentiellement entremêlées (*wesentlich Eingewobene*) avec eux (V^{ème} *Recherche*, p. 394/p. 198)⁴⁴⁰.

L'insuffisance de la lecture lévinassienne – réduisant la doctrine husserlienne du *Gefühl* à son seul versant « cognitiviste » et l'assimilant à la théorie récente de l'émotion comme « perception de valeur » (Tappolet, 2000) – apparaît désormais au grand jour : le fondateur de la phénoménologie, anticipant le paradigme contemporain de l'*embodied affectivity* (Fuchs, 2014, 2022), s'est montré très soucieux de rendre compte du *bouleversement charnel* inhérent aux phénomènes affectifs⁴⁴¹.

La première *discrepance* entre l'axiologique et l'affectif provient précisément de ce souci : les citations précédentes des *Studien* II permettent déjà d'apercevoir que *l'articulation* entre le moment « évaluatif » (actif et intentionnel) et le moment « charnel » (passif et non-intentionnel) du sentiment n'a rien d'immédiat. L'effet d'après-coup (*Nachwirkung*) dont parle Husserl semble notamment signifier qu'un affect suscité par une prise de valeur peut, petit à petit, se détacher de sa « source » axiologique et en venir à constituer un sentiment *autonomisé* par rapport à sa *Wertung* originelle. Dans ce cadre, la relation entre affectivité et valeur ne devient-elle pas tout à fait *inessentielle* ? Le « tournant axiologique » doit-il être abandonné au profit d'un « tournant charnel-sensible » ? Il va désormais s'agir d'approfondir ces difficultés en examinant scrupuleusement la problématique de la *Stimmung*.

⁴³⁷ Nous voyons ici tout l'écart qui sépare Husserl de Scheler eu égard au même sentiment de « béatitude » (Scheler, 1916, p. 356), qui est, pour ce dernier, le paradigme du sentiment spirituel dépourvu d'ancrage corporel.

⁴³⁸ Cf. également (*Studien* II, pp. 102-103, 109, 111-113, 123, 172-173, 176). Sur ce point, nous nous séparons donc de Rudolf Bernet, qui affirme que les sentiments supérieurs ne sont pas intrinsèquement dépendants des sentiments sensibles (Bernet, 2013, p. 331). Un exemple particulièrement frappant est celui de l'agrément pris à l'héroïsme, qui suscite lui aussi une « résonance » corporelle (*Studien* II, p. 522).

⁴³⁹ Sur ce problème fondamental pour la théorie de James, cf. notre introduction au volume sur *Le Corps en émoi* (Delamare et Deudon, 2022, pp. 9-10).

⁴⁴⁰ Sur ce texte, cf. (Benoist, 2005a, p. 159).

⁴⁴¹ Nul doute que Husserl aurait pu faire sienne cette affirmation de Thomas Fuchs : « on ne peut ressentir de la peur par exemple sans une certaine tension corporelle, des palpitations, de la dyspnée et une tendance instinctive au repli » (Fuchs, 2016, p. 200). Notons cependant que T. Fuchs insiste, plus que ne le fait Husserl, sur le fait que *l'embodiment* de l'émotion inclut également des *tendances motrices* – la « kinesthésie » (Fuchs, 2016, p. 201) – et non simplement des sentiments sensibles. Husserl, pour sa part, classerait ces tendances, non du côté du *Gefühl*, mais de la *Trieb*. Nous y reviendrons dans la dernière partie (§57).

Section 10. *La Stimmung et ses problèmes*⁴⁴²

§41. L'origine de la *Stimmung*

a) *Le processus de « désintentionnalisation »*

Nous avons déjà noté au cours de la première partie (§10) que la conception du *Gefühl* en tant qu'acte est, historiquement, *seconde* : dans les manuscrits pré-phénoménologiques de 1893 adossés à la critique de la théorie stumpfienne de l'attention, ce qui prévaut, c'est en effet la perspective du sentiment comme état, *Zustand*. Il n'y a dès lors rien d'étonnant si, dès ces textes précoces, on observe les linéaments de ce qui constituera la « doctrine » mature de la *Stimmung*⁴⁴³ – si l'on peut dénommer ainsi les manuscrits nombreux qui abordent cette thématique au cours des années 1909-1914 : l'humeur fonctionne en effet comme « cas limite » permettant de radicaliser le « détachement » du *Zustand* vis-à-vis de ce qui l'a suscité. L'exemple de l'atmosphère solennelle de l'église fournit une illustration frappante de ce processus de « désintentionnalisation » :

Un service religieux remarquable nous transporte dans une humeur (*Stimmung*) solennelle et sacrée, qui ne disparaît pas immédiatement sitôt que celui-ci prend fin. Nous quittons l'église précisément avec ce sentiment sans avoir explicitement à l'esprit les pensées et intuitions qu'il [le service religieux] a éveillées. Il se peut que ce sentiment a posteriori (*nachträglich*) 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 la fonde (*begründet*) (*Hua* XXXVIII, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 133, tr. fr. modifiée).

L'illustration du sentiment « atmosphérique » permet donc d'exhiber la *non-essentialité du rapport au contenu* : le sentiment demeure, dans sa nature propre, dans son « caractère spécifique » (*spezifischen Charakter*), le même, qu'il soit ou non explicitement fondé (*begründet*) sur un objet déterminé. Comme Husserl le dit encore un peu plus loin :

La différence se manifeste également par le fait qu'un état sans objet excitant ne nous paraît absolument pas absurde. Vraisemblablement, un tel état ne survient pas rarement. L'état peut se perpétuer, après que l'objet excitant (*erregende Gegenstand*) n'est plus présent ; il peut alors être encore reproductible en tant que disposition inconsciemment éveillée, mais le sentiment ne se réfère pas alors à lui à titre de complément indispensable. [...] Je suis « de mauvaise humeur », le sentiment est exactement le même que celui que j'éprouve à l'occasion d'objets qui me mettent de mauvaise humeur (*Hua* XXXVIII, p. 180, *Phénoménologie de l'attention*, p. 137, tr. fr. modifiée).

Cette dernière phrase est particulièrement significative : la teneur expérientielle propre à une *Stimmung* de tristesse qui s'est dissociée de toute référence à son objet-source est *exactement la même* que celle d'un sentiment-acte. C'est précisément cette idée qui permet à Husserl, dans ce texte, de défendre le caractère « *zuständlich* » des vécus affectifs : si un *Gefühl* demeure foncièrement le même une fois disparue sa visée objectale primitive, c'est que ce renvoi intentionnel n'appartenait pas, dès le départ, à l'essence de ce phénomène.

Cependant, on pourrait encore affirmer, à ce stade, que le rapport au contenu, s'il s'est bien « effacé », n'a pas véritablement disparu *stricto sensu*, mais demeure seulement « implicite », à l'arrière-plan de la

⁴⁴² Nous renvoyons dès à présent au Complément « Critique de trois modèles de l'humeur », dans lequel nous exhibons les distinctions conceptuelles cruciales entre l'humeur et, respectivement, l'« arrière-plan » affectif, l'habitualité, et l'horizon.

⁴⁴³ Cette problématique a déjà fait l'objet d'un certain nombre de contributions importantes dans la littérature, en particulier en raison des ponts qu'elle permet de jeter entre Husserl et Heidegger (Fisette, 2021 ; Gyemant, 2018 ; Lee, 1998 ; Melle, 2012 ; Quepons Ramírez, 2015 ; Ziri6n Quijano, 2018).

conscience. De ce point de vue, la *Stimmung* ne serait pas entièrement non-intentionnelle, mais porteuse d'une intentionnalité « latente » (*Hua XXXVIII*, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 133). C'est là, notons-le, la position de Stumpf. Après avoir défini les affects (*Affecte*) en tant que mouvements affectifs (*Gemüthsbewegungen*) fondés sur des « jugements » (Stumpf, 1928, pp. 2-3)⁴⁴⁴, celui-ci en vient à se demander si les *Stimmungen*, définies comme des « états affectifs de longue durée » (Stumpf, 1928, p. 3), doivent être comptées parmi les affects ou en tant qu'espèce à part. La première option lui semble préférable, dans la mesure où l'humeur a également un jugement à sa source, quoique celui-ci ait pu être « oublié » (Stumpf, 1928, p. 3) et, de ce fait, devenir « inconscient » (*unbewusster*) (Stumpf, 1928, p. 4). Dans un tel contexte, comme l'écrit justement Çağlar Koç, l'humeur est, pour le psychologue, non pas un état affectif inexplicable, mais au contraire l'occasion d'un « travail archéologique » (Koç, 2020, p. 78) la reconduisant à son fondement cognitif.

Comment Husserl se positionne-t-il par rapport à son professeur ?⁴⁴⁵ Dans ses différents textes, ce ne sont pas moins de quatre origines possibles de la *Stimmung* qui sont distinguées. Outre, les motifs inconscients (*Studien II*, p. 182), celle-ci peut également s'enraciner – c'est le cas le plus courant – dans un acte affectif *stricto sensu* – par exemple un sentiment esthétique (*Hua XXXVIII*, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 133). Il est également envisageable que la *Stimmung* provienne, non d'un acte isolé, mais d'une multiplicité d'actes, de « petites stimulations répétées » (*kleinen und wiederholten Anregungen*) (*Studien II*, p. 182)⁴⁴⁶, lesquelles concourent néanmoins à la formation d'une humeur stable et franche. Mais il est encore possible – quatrième et dernier cas – qu'une humeur apparaisse *sans aucune raison décelable*. Husserl déclare ainsi, dans une note au texte de 1893 :

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* [je souligne] (*Hua XXXVIII*, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 132).

Si Husserl ne propose pas, dans cette note, d'exemple illustrant cette dernière situation, il est cependant possible de les reconstituer en faisant retour au texte principal :

Un sentiment subsiste souvent sans que nous parvenions à faire apparaître des objets excitants. Nous sommes tristes et nous ne savons pas nous-mêmes pourquoi. Nous sommes gais sans raison déterminée (*Hua XXXVIII*, p. 180, *Phénoménologie de l'attention*, p. 137, tr. fr. modifiée)⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ Stumpf précise cependant qu'il ne faut limiter le jugement à « ce que la logique appelle des jugements catégoriques ou hypothétiques », c'est-à-dire à la sphère conceptuelle-linguistique, mais au contraire l'étendre aux « tout premiers débuts de l'appréhension et de l'interprétation involontaires des impressions sensorielles » (Stumpf, 1928, p. 5). En ce sens « très large, ni la formulation linguistique ni les concepts généraux ne sont inconditionnellement exigés pour juger » (Stumpf, 1928, p. XIII). Ce point permet de comprendre pourquoi les animaux dépourvus de langage sont néanmoins capables de « mouvements affectifs » et pas seulement de sentiments sensibles. Cf. la *Tonpsychologie* sur ce concept pré-linguistique de jugement (Stumpf, 1883, pp. 4-5).

⁴⁴⁵ Notons bien que Husserl connaît, avant même la publication des essais majeurs de Stumpf, sa théorie de la *Stimmung* et, en particulier, le rôle médiateur que ce dernier accorde aux « Gemeingefühle » (*Hua XXXVIII*, p. 180, *Phénoménologie de l'attention*, p. 137 ; Stumpf, 1928, p. 4). Husserl se fonde probablement ici sur les *cours* de Stumpf, et en particulier sur son cours de psychologie du semestre d'hiver 1886-1887, qu'il avait suivi. Ses notes sont conservées aux Archives de Leuven sous la cote Q 13 1-2 (Rollinger, 1999, p. 285), et sont accompagnées du « Syllabus » de ces leçons, lequel a été traduit en anglais par Rollinger. La relation entre la *Stimmung* et les sentiments généraux y est explicitement évoquée (Rollinger, 1999, p. 297), tout comme la différence entre sentiments passifs et actifs (Rollinger, 1999, p. 305), ainsi que la théorie de la « propagation » des sentiments (Rollinger, 1999, p. 306), auxquelles Husserl se réfère également dès 1893.

⁴⁴⁶ Cf. également le texte n°IV : « Es kann eine Einheit der Stimmung motiviert sein durch sehr verschiedene Wertungen und Wertreaktionen » (*Studien II*, p. 104).

⁴⁴⁷ Cf. également (*Hua XXXVIII*, p. 177, *Phénoménologie de l'attention*, p. 134). Sur ces textes, cf. (Melle, 2012, p. 61, 2021, p. 338), ainsi que les *Studien II* où Husserl, quoique sur un mode moins péremptoire, paraît accepter la possibilité d'une *Stimmung* sans « Motiv », « grundlos » (*Studien II*, p. 104).

Ce quatrième cas de figure a d'importantes répercussions. Dès lors qu'une humeur peut naître en l'absence totale de référence objectale, même inconsciente⁴⁴⁸, le phénomène de *désintentionnalisation* peut être envisagé, corrélativement, selon une acception *radicale*. Même lorsqu'elle est initialement suscitée, en tant qu'*Akt*, par un objet déterminé, une *Stimmung* peut en venir, progressivement, à se *défaire intégralement* de toute relation intentionnelle :

Une telle gaieté (*Fröhlichkeit*), en tant qu'humeur, peut avoir été originairement une joie à propos de A ou de A', elle ne l'est plus par la suite, il lui manque (*entbehrt*) une relation déterminée avec ces raisons stimulantes originaires (*diese ursprünglichen Anregungsgründe*) (*Studien II*, p. 182).

b) *La résonance corporelle des Gefühlsempfindungen au fondement de la perdurance de la Stimmung*

Une telle position soulève cependant un problème d'envergure : comment un vécu affectif qui est d'abord un acte peut-il, tout en se « débarrassant » du rapport à son objet, *se maintenir* ? Sur quoi repose, en d'autres termes, la durabilité⁴⁴⁹ de la *Stimmung* (*Hua IX*, p. 416) ? Commençons par noter qu'il ne saurait être question ici de simplement faire appel aux structures formelles de la conscience du temps. La *Stimmung* ne se confond nullement avec un *souvenir*, ni avec un acte de *réretention* (*Studien II*, p. 181). D'une part, se remémorer l'événement passé qui a occasionné l'humeur n'est en aucun cas nécessaire à sa formation (*Hua XXXVIII*, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 133). D'autre part, l'échelle temporelle de l'humeur – qui s'étend sur des journées entières, voire des semaines – n'a rien à voir avec celle de la *réretention*, qui s'applique d'abord aux vécus « tout juste passés »⁴⁵⁰.

Il faut donc chercher ailleurs. Quel moment, au sein du *Gefühl*, peut-il être tenu pour responsable de sa « persévérance » en dépit de sa « désintentionnalisation » ? Une telle formulation nous met sur la voie : si le caractère d'acte (la composante noétique) ne peut remplir ce rôle, il ne peut alors échoir qu'à la composante *hylétique* du vécu, c'est-à-dire aux *sentiments sensibles* (Fisette, 2021, p. 227) :

Lorsque les faits excitant le plaisir (*lusterregenden*) ont passé à l'arrière-plan, quand ils ne sont plus perçus avec leur coloration affective, que peut-être ils ne sont même plus du tout des objets intentionnels, l'excitation du plaisir (*Lusterregung*) peut cependant durer encore assez longtemps (*V^{ème} Recherche*, p. 395/p. 199).

Cette piste est approfondie dans les *Studien II*. L'idée fondamentale est la suivante : dans la mesure où les sensations affectives sont incarnées, elles possèdent une forme d'*inertie*, en vertu de laquelle elles peuvent persister alors même que leur source intentionnelle n'est plus visée. Une fois, par exemple, que la peur s'est emparée de moi, elle se déploie corporellement sous la forme d'une sensation de « boule dans le ventre », laquelle, en raison de la configuration même du corps, peut se maintenir en l'absence de toute nouvelle motivation axiologique. Le texte n°49, de 1920, résume parfaitement cette idée :

Le sentiment sensible perdure (*hat seine Fortdauer*) en tant qu'humeur joyeuse (*fröhliche Stimmung*), même lorsque l'évaluation est révolue (*vorüber*) (*Studien II*, pp. 522-523)⁴⁵¹.

Pour développer cette ligne de pensée, Husserl commence par distinguer la motivation ou l'origine (*Ursprung*) d'une humeur d'avec sa « teneur affective » (*Gefühlsgehalt*). Seule celle-ci, avec son

⁴⁴⁸ Nous faisons ici appel, naturellement, au concept husserlien d'inconscient, selon lequel il désigne un élément qui, tout en n'étant pas actuellement sous le feu du projecteur de la visée, est néanmoins toujours *en puissance conscient*. Cf. le manuscrit C 10 (*Hua Mat VIII*, p. 192) et les explications de Bruce Bégout (Bégout, 2000, p. 217).

⁴⁴⁹ Sur cet aspect, cf. (Bernet, 2006, p. 49, 2013, p. 330 ; Fisette, 2021, p. 227 ; Quepons Ramirez, 2015, p. 96).

⁴⁵⁰ De plus, la *réretention* de l'acte originel implique la *réretention* de son intentionnalité ; or, comme on vient de le voir, c'est la *déretention* de la relation objectale qui caractérise la *Stimmung* (*Studien II*, p. 167).

⁴⁵¹ Il ne faut donc pas considérer, comme le font Lee et Gyemant, que la *Stimmung* constitue une nouvelle forme de sentimentalité, radicalement hétérogène aux *Gefühlsempfindungen* (Gyemant, 2018, p. 104 ; Lee, 1998, p. 113). C'est au contraire la structure même de ces derniers, leurs fusions et leurs enchaînements, qui rend compte de l'apparition et de la perdurance de l'humeur.

« déroulement » (*Verlauf*) et sa forme d'unité (*Einheitsform*), définit ce qu'est l'humeur « en elle-même » (*in sich selbst*) (*Studien II*, p. 173). Or, de quoi est constituée cette teneur ? Précisément de *sentiments sensibles perdurant* :

Il y a certainement ici une teneur de sensation (*Empfindungsgehalt*), et celle-ci <est> porteuse de sentiments sensibles désagréables ou agréables, le tout fusionné en une unité vague (*zu einer vagen Einheit verschmolzen*) (*Studien II*, p. 173).

Le vocabulaire de la *Verschmelzung* est ici mobilisé pour désigner le fusionnement *entre les sensations affectives elles-mêmes*. L'origine de l'humeur ne réside pas dans la persistance d'« un » sentiment sensible, localisé, disons, dans le doigt – à l'instar de la douleur d'une piqûre – mais requiert un *mélange* de tels sentiments, dont la nature est précisée à l'aide de la métaphore du « bassin affectif » (*Gefühlsbassin*) (*Studien II*, p. 54 ; Lee, 1998, p. 113) : les sentiments que nous éprouvons successivement n'apparaissent pas isolément les uns des autres, mais forment une « unité » en tant que « courant affectif » (*alle Gefühle in eine Einheit treten, in einen Gefühlsstrom*), chaque nouvelle expérience affective modifiant le « niveau global » (*Gesamtniveau*) (*Studien II*, p. 54) de ce courant. Selon ce point de vue, donc, les sentiments sensibles sont soumis à une *dynamique* interne indépendante du *Gefallen* qui, initialement, les motive. Le flux affectif auquel ils appartiennent les dote du pouvoir de se perpétuer dans l'existence sans secours extérieur. Cette inertie repose essentiellement sur leur *ancrage corporel*, comme Husserl le souligne :

Nous distinguons également l'attention qui agrée (*gefällende Zuwendung*), l'être-tourné ravi (*das entzückte Zugewendetsein*), du courant d'excitation vers lequel nous pouvons nous tourner tout en nous détournant de l'objet et en cessant d'exercer l'attention qui agrée. Nous trouvons alors un courant de sentiments sensibles, localisés corporellement (*einen Strom sinnlicher, körperlich lokalisierter Gefühle*), qui peut encore subsister (*verbleibt*) et qui subsiste normalement (oui, qui doit subsister un certain temps) (*Studien II*, p. 123).

Dans l'appendice aux leçons sur l'éthique de 1920 (Quepons Ramírez, 2015, p. 101), Husserl approfondit le statut de ce « courant » ou « bassin » affectif en précisant la manière dont il est constamment « nourri » par les surgissements affectifs toujours nouveaux qui « résonnent » en lui :

Les sentiments sensibles forment alors un *arrière-plan permanent* (*beständigen Hintergrund*) qui, dans la conscience développée, se rapporte à la *corporéité* (*Leiblichkeit*), et sont en excitation et excitabilité permanente. Chaque sentiment excité par de nouvelles data sensibles trouve sa résonance (*Resonanz*) et influence l'ensemble du milieu affectif, qui se rassemble en l'unité d'une humeur. Il en va de même de toute *aperception de valeur* éveillée (peu importe comment) chez le sujet conscient, de toute unité de la conscience évaluative qui, en tant qu'unité d'un sentiment supérieurement organisé, a une *résonance dans l'humeur*. De ce sentiment de valeur rayonnent des lignes et des surfaces affectives sensibles, le cœur bat plus fort à la vue d'un tableau magnifique, un sentiment de frisson béat se répand dans le corps, etc. L'ensemble des flots affectifs s'équilibre alors en l'unité d'une humeur, comme l'humeur élevée qui subsiste une fois que la conscience axiologique originaire (*das ursprüngliche Wertbewusstsein*) a disparu (*Hua XXXVII*, pp. 326-327).

Nous assistons ainsi à un *double phénomène de résonance*⁴⁵². D'une part, comme Husserl le précise dans un autre texte de 1920, chaque sentiment sensible résonne *corporellement*⁴⁵³ : « le cœur bat plus fort » (*Studien II*, p. 522). D'autre part, cette première résonance entraîne une résonance proprement

⁴⁵² Le terme de résonance est également employé par Husserl sans rapport direct avec la question du *Gefühl* dans les textes gravitant autour des cours sur la *synthèse passive*. Cf. notamment (*Hua XI*, pp. 405-410, *Syn. passive.*, pp. 391-396) et surtout le *Beilage XXI*, plus proche temporellement du texte des *Studien II*, qui décrit la manière dont les affections sensibles homogènes se réhaussent mutuellement et en viennent à former un groupe sensible unitaire (*Hua XI*, p. 418, *Syn. passive*, p. 404). Cf., sur ces références, (Quepons Ramírez, 2015, p. 101).

⁴⁵³ On voit ici à quel point Husserl se sépare de Stein, qui distingue précisément les humeurs et les sentiments généraux eu égard à leur dépendance vis-à-vis du corps : « *Ich scheidet die Gemeingefühle von den Stimmungen um ihrer »Leibgebundenheit«* » (Stein, 1917, p. 112, 2012, p. 164). Cf. (Vendrell Ferran, 2015, p. 338).

affective, une répercussion sur l'état affectif global du sujet⁴⁵⁴. C'est en vertu de cette double résonance que des sentiments sensibles parviennent à s'assembler dans l'unité d'une humeur pérenne. L'on comprend ainsi fort bien la définition des *Stimmungen* aussi concise que cruciale que Husserl propose dans le texte n°VI des *Studien II* :

Ce sont des *annexes de sentiments sensibles* (*Annexe sinnlicher Gefühle*), des extensions (*Ausweitungen*), des propagations (*Verbreitungen*), des rayonnements (*Ausstrahlungen*) de sentiments originaires (*Ursprungsgefühlen*) (*Studien II*, p. 173).

§42. L'efficace de la *Stimmung* : la coloration affective universelle

a) La métaphore de la lumière

L'origine de l'humeur est donc désormais clarifiée. Cette origine, cependant, ne capture, si l'on peut dire, que la *moitié* du phénomène de la *Stimmung*. Husserl souligne en effet que ce processus, en retour, développe une *nouvelle structure de rapport au monde*, d'un intérêt phénoménologique remarquable. Dès 1893, il exprime cette idée à travers l'image de la « lumière »⁴⁵⁵ :

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 (*Hua XXXVIII*, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 133).

Le « tout » porte ici en lui l'idée cruciale de ce passage : l'apparition d'une humeur implique une répercussion affective vis-à-vis du *monde en tant que tel*. Ce n'est pas seulement l'objet-source qui est baigné dans la lumière triste (par exemple, la personne décédée), ni même seulement les entités ayant une certaine connexion avec lui (ses vêtements, son chat, etc.), mais *tout* – choses, personnes, activités – adopte la tonalité conforme à l'humeur. Husserl décrit à nouveau ce phénomène dans les *Studien II* : « Tout reçoit (*nimmt ... an*) la couleur et la chaleur de l'humeur » (*Studien II*, p. 172). Il illustre cette idée en évoquant le cas d'une joie suscitée par une discussion avec la bien-aimée : « Je me réjouis de la lumière qui tombe sur tout (*auf alles*). Comme le monde tout entier (*die ganze Welt*) est beau ! Le monde entier (*Alle Welt*) reçoit la lumière de la bien-aimée, etc. » (*Studien II*, p. 181)⁴⁵⁶.

b) L'humeur comme disposition affective

Cette répercussion mondaine de l'humeur, que Husserl cherche à décrire à travers la métaphore de la *Licht*, n'épuise cependant pas « l'impact » de la *Stimmung*. Celle-ci est en effet également pourvue d'une *efficace vis-à-vis de l'apparition de nouveaux actes affectifs*. Nous avons vu que chaque nouveau sentiment « résonnait » sur le courant affectif global et influençait l'humeur résultante. *L'inverse* est également vrai : l'humeur *influence* le surgissement de nouveaux *Gefühle*, en tant qu'elle favorise l'émergence de ceux qui s'accordent avec sa tonalité et entrave celle des affects contraires (Drummond,

⁴⁵⁴ On comparera avec profit la résonance husserlienne avec le concept forgé par Thomas Fuchs : « Comment faisons-nous l'expérience de ces qualités ou pertinences [ce que Husserl nommerait « valeurs »] d'une situation donnée ? Nous vivons toujours les émotions en résonance corporelle. Cette dernière inclut toutes les formes de sensations corporelles locales ou généralisées » (Fuchs, 2022, p. 21).

⁴⁵⁵ L'emploi de la métaphore de la lumière en vue d'une caractérisation de l'humeur est également attesté chez Stein (Stein, 1917, p. 112, 2012, p. 164). Nous laissons pour l'instant de côté la comparaison avec Heidegger, car nous y reviendrons en détail par la suite (§69). Notons cependant dès à présent que cette « métaphore » apparaît en vérité comme plus qu'une simple « image » – cf. la note de bas de page n°723.

⁴⁵⁶ Cf. également, pour d'autres formulations similaires, (*Studien II*, pp. 64, 111, 171).

2020, p. 247)⁴⁵⁷. En ce sens, l'on peut affirmer que l'humeur constitue une certaine *disposition à sentir*⁴⁵⁸. Derechef, Husserl décrit cet aspect de l'humeur dès sa phase pré-phénoménologique :

Je m'irrite tout d'abord à propos du ralentissement persistant du cours de mes pensées au moment d'une investigation ; puis j'ai tendance (*bin ich geneigt*) 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 mélange avec l'autre. Et finalement, l'on est irrité et l'on ne sait pas ce dont il s'agissait en premier lieu. L'humeur a pris possession de l'âme de telle sorte qu'un sentiment durable domine et qu'il existe en même temps une disposition à le renforcer par « tout et n'importe quoi », autrement dit, une disposition à recevoir une nouvelle stimulation et fondation (*Begründung*) (*Hua XXXVIII*, p. 177, *Phénoménologie de l'attention*, pp. 133-134, tr. fr. modifiée)⁴⁵⁹.

On voit ici l'interdépendance entre les différentes structures de l'humeur : parce que l'humeur, en tant que disposition à sentir, démultiplie les occasions de s'irriter, sa source initiale se voit « noyée » dans les différents motifs subséquents et n'est plus accessible à la conscience en tant que telle. L'efficace de l'humeur et sa « rétroaction » sur le sentiment concourent donc au processus de « désintentionnalisation ». Husserl fait clairement ressortir cette relation dans le texte n°IV des *Studien II*, où il pose qu'une humeur devient à elle-même son propre motif :

Mais chaque état affectif de ce genre exige-t-il son motif ? Est-ce qu'il n'est pas possible, que, sans raison (*grundlos*), je m'afflige de tout, que tout se tienne là sous une couleur noire ? Mais cela signifierait que je serais sujet à la tendance à ne réagir partout, sans raison, qu'au non-beau et aux aspects axiologiques négatifs par des affects négatifs, mais non à ce qui est positivement doté de valeur par des affects positifs, et [cela signifierait en outre] que là où l'on ne trouve rien de non-beau pour exciter une réaction actuelle de désagrément, une humeur subsiste à partir des réactions négatives constantes, humeur qui a alors précisément son motif dans l'expérience constante du « malheur » (*Studien II*, p. 104)⁴⁶⁰.

On voit ici clairement en quoi l'humeur s'avère, selon l'excellent mot de Natalie Depraz, comme « auto-générative » (Depraz, 2016, p. 155), en tant que qu'elle facilite le jaillissement des nouveaux sentiments qui, par « résonance » et mélange, la nourrissent (*nähren*) (*Hua XXXVIII*, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 133), l'accroissent et la stimulent. L'humeur apparaît ainsi, en toute rigueur, comme « auto-résonnante » – cette auto-résonance contribuant à la soutenir dans sa *durée*, au-delà de la pure et simple inertie corporelle des sentiments sensibles que nous avons mise au jour ci-dessus.

Il faut également voir que la structure « dispositionnelle » de l'humeur n'est qu'une autre face de son pouvoir à apposer une certaine « lumière » sur le monde tout entier. La « grisaille » mondaine, par exemple, induite par une humeur de *Trauer* m'incite, à chaque instant, à m'attrister à nouveau. Husserl (après Stumpf⁴⁶¹) met clairement en évidence cette complémentarité entre coloration et disposition dans les *Studien II* :

D'autre part, [le ravissement] se poursuit, éventuellement dans une humeur gaie (*heiteren Stimmung*), qui perdure après-coup, un sentiment qui se répand sur le contenu de la conscience, colorant de sa lumière tous les objets et, *en même temps* [je souligne], rendant réceptif (*empfänglich*)⁴⁶² à tous les

⁴⁵⁷ Les *Studien III* donnent un exemple clair d'une telle inhibition : « Dans le malheur, je n'ai pas d'yeux pour le charme, la chaleur du paysage, pour la beauté d'un bâtiment, etc. » (*Studien III*, p. 187).

⁴⁵⁸ Sur cette question, cf. (Fisette, 2021, p. 226 ; Quepons Ramírez, 2015, p. 97 ; Ziri6n Quijano, 2018, p. 47). Il ne faut cependant pas *réduire* l'humeur à une telle disposition. Comme nous le creusons dans le Complément « Critique de trois modèles de l'humeur » (§2), celle-ci est un vécu affectif *occurrent*.

⁴⁵⁹ Cf. (Melle, 2012, p. 60, 2021, p. 337).

⁴⁶⁰ Sur ce texte, cf. (Depraz, 2022, pp. 29-30).

⁴⁶¹ « Pour qui est morose, tout apparaît sous une lumière morose, et parce que cela lui apparaît ainsi, il est d'autant plus morose » (*Dem Verdrie6lichen erscheint alles in verdrie6lichen Licht, und weil es ihm so erscheint, ist er erst recht verdrie6lich*) (Stumpf, 1928, p. 4). On remarquera bien entendu la présence de la métaphore de la *lumière*.

⁴⁶² Le même terme réapparaît plus loin dans les *Studien II* (*Studien II*, p. 171).

stimuli de plaisir (*Lustreize*) (et rendant d'autre part non réceptif aux stimuli de déplaisir) (*Studien II*, pp. 110-111)⁴⁶³.

§43. L'aporie de l'intentionnalité de la *Stimmung*

Les développements proposés dans les paragraphes précédents vont désormais nous permettre de mettre au jour ce qui constitue le *problème* de la *Stimmung*. D'une part, l'humeur se caractérise essentiellement à travers le processus de « désintentionnalisation » – Husserl admettant en effet qu'une *Stimmung* puisse perdurer sans aucunement être liée, dans le vécu, à l'objet intentionnel qui l'a suscité. D'autre part, et par contraste, l'humeur est dotée essentiellement d'un certain « pouvoir objectif » en vertu duquel elle « colore » l'environnement du sujet et favorise l'émergence de nouveaux *actes* affectifs. Nam-In Lee résume adéquatement le problème général en jeu pour la phénoménologie husserlienne :

As an unclear background for feelings, mood does not have an explicit intentional relation to something objective, and thus differs from a feeling-act which has such a relation [...]. But it should be noted that the essential difference between feeling-act and mood does not mean that the latter does not have any relation to something objective and should thus be classified as a non-intentional experience. Mood, as the background of feelings, has primarily a relation to the horizon of objects and thus an indirect relation to the objects which appear in that horizon (Lee, 1998, p. 114)⁴⁶⁴.

Il y a ici, manifestement, deux perspectives aux implications fondamentalement divergentes. Si l'on considère son *origine*, la *Stimmung* doit être rangée parmi les vécus non-intentionnels. Ce serait là ce que l'on pourrait nommer la « perspective geigérienne » – Geiger affirmant en effet, dans *Das Bewusstsein von Gefühlen* :

Peut-être l'objet fait-il entièrement défaut, comme c'est souvent le cas pour les humeurs : je suis joyeux (*heiter*) ou triste, sans que n'ait besoin de s'établir une relation objectale du sentiment (*ohne dass eine Gegenstandsbeziehung des Gefühls sich einzustellen braucht*) (Geiger, 1911a, p. 142)⁴⁶⁵.

En revanche, dès que l'on envisage, non l'origine de l'humeur, mais son « efficace », celle-ci paraît désormais être pourvue d'une intentionnalité indubitable, dirigée non pas vers un objet déterminé, mais vers « le monde », et vers l'ensemble des « potentialités affectives » qu'il recèle. Ce serait là la « perspective heideggérienne », telle qu'on la trouve exprimée notamment dans le fameux §40 d'*Être et Temps* relatif à l'angoisse : « *Le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel* » (Heidegger, 1967, pp. 186-187, 1985, pp. 155-156)⁴⁶⁶.

Laquelle de ces deux perspectives doit-on embrasser ? Faut-il reconnaître à l'humeur, comme Husserl le propose au texte n°IV, une intentionnalité génériquement semblable à celle des autres sentiments, « quoique confuse ? » (*Studien II*, p. 111) ? Ou bien le fait que la *Stimmung* ne soit pas « elle-même intentionnellement dirigée » (*selbst intentional gerichtet*) vers ce qui l'a motivée (*das Motivierende*) (*Studien II*, p. 103) implique-t-il une radicale absence d'intentionnalité ? Au vu de la teneur des textes,

⁴⁶³ Sur ce passage, cf. (Bernet, 2013, p. 330 ; Fissette, 2021, p. 227 ; Lee, 1998, p. 115). Quelques lignes plus haut, Husserl écrivait déjà : « Une bonne humeur fait tout apparaître sous un beau jour, incline (*geneigt macht*) à trouver partout des choses réjouissantes » (*Studien II*, p. 103). L'« inclination » inhérente à l'humeur est dénotée ici par le même terme qu'en 1893. Le terme « Tendenz » est également employé dans ce contexte.

⁴⁶⁴ Cf. également (Quepons Ramírez, 2015, p. 98).

⁴⁶⁵ Cela ne signifie pas que Geiger ait méconnu le phénomène de l'« illumination humorale ». Tout au contraire, nous lisons dans « Zum Problem der Stimmungseinführung », que les humeurs « ne laissent pas les objets auxquels elles se rapportent sans influence, mais les inondent d'un certain éclat » (Geiger, 1911b, p. 18) ; ou encore, plus loin, que « l'humeur confère aux objets certains tons affectifs. Ainsi, un paysage sombre me rendra sombre, et à son tour, cette humeur sombre me fera voir le paysage gris » (Geiger, 1911b, pp. 20-21). Cependant, Geiger ne semble jamais considérer cette répercussion objective de la *Stimmung* comme une forme d'*intentionnalité*.

⁴⁶⁶ Plusieurs philosophes contemporains adoptent une perspective semblable, à l'instar de Solomon (Solomon, 1976) ou Goldie (Goldie, 2000, p. 8). Cf. également (Price, 2006, p. 52). Pour un examen de la spécificité du point de vue heideggérien, cf. (Ratcliffe, 2013, p. 159).

l'on ne peut que rejoindre la conclusion de Denis Fiset : « Husserl himself seems ambivalent with respect to this issue » (Fiset, 2021, p. 228).

Un approfondissement de la difficulté en jeu est donc requis. Pour ce faire, il convient d'en revenir à ce qui constitue la teneur propre de l'humeur en tant qu'« annexe de sentiments sensibles » perdurant. Le problème fondamental se reformule alors : comment un vécu défini intrinsèquement comme une fusion, un mélange, et une « résonance » de vécus purement hylétiques-sensibles peut-il parvenir à *influencer* et à *modifier* d'authentiques *actes* ? Pour le dire en termes encore plus directs : comment la simple participation de *Gefühlsempfindungen* supplémentaires peut-elle aboutir à la constitution de nouveaux vécus *intentionnels* ? Une telle possibilité semble manifestement contrevenir à l'un des principes essentiels de la théorie des actes que Husserl met en place dès les *Recherches logiques* (cf. §12), celui de la distinction entre « contenu réel » et « contenu intentionnel » (*V^{ème} Recherche*, p. 398/p. 202), ce *dernier étant seul responsable de la relation de l'acte à l'objet*. Un tel principe implique en particulier qu'une pure et simple modification des *data* ne suffit pas à établir un nouveau « noème » ; au contraire, une nouvelle prestation intentionnelle (noèse) est à chaque fois requise. En d'autres termes, les variations hylétiques n'affectent pas l'« essence intentionnelle » d'un acte (*V^{ème} Recherche*, p. 417/p. 223), mais seulement sa « plénitude » (*Fülle*), c'est-à-dire son degré d'intuitivité. Husserl écrit notamment, dans le cas de l'imagination – mais il en va de même pour la perception, comme il l'indique explicitement quelques lignes plus loin (*V^{ème} Recherche*, p. 420/p. 226) :

Une représentation imaginative, par exemple, se modifie d'une manière qui *n'est pas essentielle* du point de vue envisagé, quand la quantité et la vivacité des contenus sensibles qui contribuent à la constituer augmentent ou diminuent [...], pourvu que l'intention de l'acte, pour ainsi dire sa *visée*, demeure inchangée (*V^{ème} Recherche*, p. 419/pp. 225-226).

Or, qu'observe-t-on dans le cadre d'une *Stimmung* morose ? Nous écoutons une musique, et celle-ci nous semble désormais, elle aussi, terne et maussade, alors même que nous y prenons goût habituellement. Il y a ici, manifestement, un bouleversement de l'objet intentionnel, qui voit l'une de ses déterminations objectales, en l'occurrence sa *valeur*, être transformée. Or, la seule modification qu'induit la *Stimmung* vis-à-vis de l'acte se rapporte à son « contenu réel », aux *data affectifs*. Il apparaît ainsi qu'une *simple variation de la teneur hylétique d'un vécu est à même de susciter un changement intentionnel*. Comme l'écrit Ignacio Quepons Ramírez avec beaucoup d'à-propos :

If the intentional feeling acts apprehend some sensual emotive content that presents or exhibits the emotive sensual moments of the object, then what happens with this sensual emotive stream of lived-experience that has no active, intentional reference to any object? Those sensual moments do not belong to any actual emotive apprehension, but insofar they manifest or exhibit the presence of moods, they have an undeniable reference to the world (Quepons Ramírez, 2015, p. 97)⁴⁶⁷.

Cette reformulation de la problématique humorale nous indique, en même temps, la marche à suivre pour la résoudre : il va s'agir d'explorer plus en profondeur les rapports phénoménologiques entre *Sinnlichkeit* et intentionnalité, et, en particulier, de rendre intelligible cette opération si souvent invoquée par Husserl et pourtant si nébuleuse qu'est l'« appréhension » (*Auffassung*), en vertu de laquelle les contenus sensibles (sensoriels et affectifs) sont censés « faire apparaître » un objectal et ses déterminations. C'est seulement au terme d'une telle exploration que nous pourrions reconsidérer à nouveaux frais la « répercussion mondaine » de la *Stimmung* mise au jour dans la présente section et en dévoiler les mécanismes fondamentaux.

⁴⁶⁷ Une autre manière de poser le même problème consiste à repartir de la question de la *Vorstellungsgrundlage*, comme fait Nam-In Lee. En modifiant très légèrement son approche, l'on posera ainsi, d'une part, que la *Stimmung*, en tant qu'annexe de sentiments sensibles, n'est assurément pas fondée sur un acte objectivant ; mais également, d'autre part, que, du fait de son « intentionnalité », il faut la ranger parmi les *actes*. Aussi l'humeur est-elle « a counter-example to this assumption, since it can be interpreted as a kind of intentional experience that exists without the foundation of an objectifying act » (Lee, 1998, p. 113). L'aporie fondamentale est toujours la même : comment comprendre le « pouvoir objectivant » d'une *Stimmung* essentiellement « hylétique » ?

Chapitre II

Le sentiment comme épisode

Section 11. L'axioception non émotionnelle : le problème de la froideur axiologique

§44. Saisir une valeur sans s'émouvoir : la « froideur » axiologique

a) La double discrédance entre le sentiment et la valeur : la conception réactionnelle du Gefühl

Les difficultés que soulève la *Stimmung* eu égard à la phénoménologie husserlienne ne s'arrêtent cependant pas à la question de son intentionnalité. Dès 1893, en effet, le traitement de cette problématique fait émerger, de manière d'abord silencieuse, puis explicite, une conception du sentiment *radicalement différente* de celle présentée dans les œuvres les plus connues (*Ideen I, Leçons sur l'éthique*), que nous avons retracée dans la partie précédente et que nous avons alors qualifiée d'« émotionnaliste » en tant qu'elle assimilait *Gefühl* et *Wertung*. Ce que démontrent, en effet, les phénomènes « humoraux », c'est que le sentiment n'est pas seulement – voire pas essentiellement, voire pas du tout – une « perception de valeur », mais une *réaction à la valeur* (Melle, 2012, p. 88, 2022, p. 368). La *Stimmung* illustre de manière paradigmatique ce second modèle du *Gefühl* : l'humeur sereine que j'éprouve à la fin de la messe n'est nullement un *acte* dirigé intentionnellement vers la valeur religieuse de cette cérémonie – comme Husserl le souligne, l'être-dirigé de ce vécu est intermittent et non essentiel (*Hua XXXVIII*, p. 176, *Phénoménologie de l'attention*, p. 133) – mais doit au contraire être envisagée comme « suscitée » ou comme « éveillée » par la reconnaissance de cette valeur.

Il faut bien prendre conscience de la brèche ouverte ici par Husserl. Distinguer phénoménologiquement, d'un point de vue à la fois temporel et classificatoire, l'évaluation et le sentiment, *ce n'est rien de moins qu'abandonner l'émotionnalisme, et entériner la discrédance entre Wertung et Gefühl*. Cette discrédance se manifeste dans deux directions. En « aval », tout d'abord, c'est le sentiment, en particulier sous la forme d'une humeur, qui en vient à « déborder » la préhension de valeur initiale. Mais il faut remarquer qu'un décalage se produit également en « amont » : si le *Gefühl* est désormais conçu comme « motivé » par une perception axiologique, cela signifie que la *Wertung* n'est pas, intrinsèquement, « émotionnelle ». Il devient donc, dans ce cadre, nécessaire de postuler l'existence d'une *nouvelle* « catégorie » d'actes, responsable de nos perceptions de valeur, mais distincte de celle des *Gefühle stricto sensu* que sont la joie, la tristesse, la colère ...

b) Froideur « a priori » et froideur « a posteriori »

Avant toute chose, il convient de fournir une preuve phénoménologique indubitable de l'écart entre évaluation et sentiment, en mettant au jour un phénomène spécifique au sein duquel s'opère une perception de valeur non accompagnée de *Gefühl* au sens strict. À ce stade, l'idée d'un « décalage » essentiel entre saisie de valeur et sentiment pourrait, en effet, être encore rejetée : en mettant de côté le cas peut-être trop spécial de la *Stimmung*, l'on pourrait par exemple poser que le sentiment dit « réactionnel » n'est en fait rien d'autre que la « saisie de valeur » initiale qui *s'étire temporellement*. Par exemple, la joie que j'éprouve à l'encontre d'un beau tableau serait bel et bien une authentique *Wertung*, conformément à la leçon « émotionnaliste », et le caractère « durable » de cette joie ne serait rien d'autre que l'extension temporelle de cette saisie de valeur. Dans un tel contexte, il n'y aurait donc pas lieu de distinguer entre une axioception première et une émotion seconde (caractérisée en particulier

par la présence de « sentiments sensibles ») : l'une et l'autre se recouvrent et ne sont en vérité que deux faces d'un même vécu, le vécu affectif.

Un pas supplémentaire est donc requis afin de rendre cette nouvelle approche du sentiment pleinement convaincante. Pour accomplir celui-ci, il convient de réemployer le procédé argumentatif mis en œuvre par Husserl dans son manuscrit de 1893. Afin de montrer que les *Gefühle* étaient des états et non des actes, celui-ci, on l'a vu, insistait sur la *séparabilité* entre affectivité et intentionnalité, en exhibant un vécu précis (l'humeur) relevant indubitablement de la sphère affective, et pourtant dépourvu de directionnalité objectale. Inversement, il va désormais s'agir de mettre au jour un phénomène particulier, dans lequel une saisie de valeur s'opère indéniablement, et qui s'avère pourtant « non sentimental » au sens strict. Ce phénomène, c'est celui de la « froideur axiologique »⁴⁶⁸. Deux exemples permettent d'appréhender concrètement ce dont il s'agit.

1. J'aperçois un livre sur la bibliothèque devant moi, que j'ai lu par le passé. Je reconnais immédiatement qu'il s'agit d'un livre « ennuyeux » : voilà manifestement une *évaluation*. Notons bien que cette préhension de valeur ne porte pas sur mon expérience passée, mais bien sur l'objet actuel : j'évalue le livre présent comme « ennuyeux ». Or, une telle *Wertung* ne requiert nullement que j'éprouve un *authentique sentiment d'ennui* : je peux tout à fait l'opérer en demeurant « froid ». Bien entendu, l'on peut également inverser la valence à l'œuvre dans l'exemple et considérer une évaluation positive du livre comme « intéressant » ou « fascinant » se déroulant en l'absence des sentiments d'intérêt ou de fascination correspondants.
2. Je rentre chez moi épuisé après un examen fort éprouvant. Sur le chemin, j'écoute les informations à la radio. L'on y évoque une nouvelle étude démontrant l'accroissement des inégalités. Je perçois immédiatement l'*injustice* de cette situation ; cependant, mon état de fatigue intense m'empêche de m'en *indigner* ou d'éprouver une véritable *colère* à l'encontre de cet état de choses. Derechef, donc, une évaluation a donc lieu en l'absence de toute émotion. L'on pourrait naturellement adapter cette illustration, au-delà des valeurs *morales*, aux valeurs *religieuses* : étant malade, je peux reconnaître la sacralité d'un service religieux tout en y demeurant « froid ».

Il faut bien voir qu'en dépit de leurs similitudes patentes, ces deux illustrations révèlent deux versants distincts du phénomène de froideur axiologique. En effet, dans le premier cas, l'objet est évalué *sans m'être pleinement donné* : je vois certes la couverture du livre, mais je le préhende axiologiquement *sans le lire*. Dans le second cas, en revanche, l'objet de mon évaluation *est entièrement présenté* : j'ai assisté à l'office religieux dans son intégralité, n'ai manqué aucune de ses phases, etc. L'on peut reformuler cette différence importante en définissant le premier type de froideur axiologique comme une froideur « a priori », dans la mesure où elle *précède* mon interaction avec l'objet (la lecture) qui me permettra de le dévoiler pleinement, et le second type comme froideur « a posteriori », en tant qu'elle *suit* la présentation complète de l'objet axiologique.

c) *Objection : la froideur comme « passion calme »*

Il est possible que ces exemples et distinctions ne convainquent pas totalement le parti émotionnaliste. Celui-ci pourrait en effet rétorquer⁴⁶⁹ qu'un authentique sentiment est bel et bien à l'œuvre dans chacun des cas cités, mais qu'il s'agit, pour reprendre le vocabulaire de Hume, d'une « passion calme » (Hume, 2015, p. 87), qui certes ne s'extériorise pas dans des manifestations corporelles patentes, mais n'en demeure pas moins un vécu émotionnel *stricto sensu*.

⁴⁶⁸ Nous renvoyons ici à nos articles « [The Paradox of Axiological Coldness: An Original Husserlian Solution](#) » et « [Are Emotions Valueceptions or Responses to Values? Husserl's Phenomenology of Affectivity Reconsidered](#) » (Delamare, 2022b).

⁴⁶⁹ Je remercie Emanuela Carta pour avoir soulevé cette objection importante.

Plusieurs éléments permettent de désamorcer une telle objection. Reprenons le premier exemple. Ce qui permet de rejeter l'idée d'un « ennui calme » inhérent à l'évaluation du livre comme « ennuyeux », c'est le fait qu'une telle perception axiologique peut également prendre place alors que je suis *d'humeur joyeuse ou légère*. Si un sentiment d'ennui était requis pour opérer l'évaluation, cela impliquerait un *conflit affectif* au cœur de l'expérience de valeur – conflit dont, phénoménologiquement, nous ne trouvons nulle trace.

Un second argument, applicable au cas de la froideur « a posteriori », est plus décisif encore. Antonio Damasio, dans son fameux ouvrage *L'erreur de Descartes*, étudie des patients souffrant de lésions frontales, à l'instar du célèbre Phineas Gage. Son expérience est la suivante : il présente à ces patients, ainsi qu'à un groupe témoin, une séquence d'images. La plupart sont banales (paysages, etc.), mais, de temps à autre, l'une des vignettes dépeint une scène choquante, par exemple un homicide. Qu'observe-t-on alors ? Confrontés aux images choquantes, les patients atteints de lésions frontales appréhendent, de manière similaire au groupe témoin, la *valeur négative* des scènes :

Ils savaient non seulement ce qu'elles dépeignaient (par exemple, ils savaient qu'il s'agissait d'un homicide), mais ils savaient aussi que l'homicide représenté sur la diapositive présentait un caractère horrible, qu'il fallait plaindre la victime et regretter qu'un tel événement ait eu lieu (Damasio, 2006, p. 266).

En revanche, *ils n'y réagissent pas émotionnellement*. L'un des patients fait ainsi le constat suivant :

Il avait remarqué qu'après avoir vu toutes ces images, et bien qu'il se soit rendu compte que leur contenu aurait dû le bouleverser, il n'avait pas été lui-même bouleversé (*disturbed*) (Damasio, 2006, p. 267).

Damasio en conclut que « *savoir ne signifie pas nécessairement ressentir* » (*to know does not necessarily mean to feel*) – ce qui n'est là rien d'autre qu'une reformulation de l'idée de « froideur axiologique ».

L'apport crucial de l'étude de Damasio réside dans sa *méthodologie*. Il ne se contente pas d'interroger les patients, mais les soumet à des mesures de conductance cutanée : toute réponse émotionnelle, même « imperceptible » (Damasio, 2006, p. 265), induit de la transpiration, laquelle réduit la résistance électrique de la peau, celle-ci pouvant être déterminée de manière très précise à l'aide d'électrodes. Avec ce dispositif, Damasio parvient à établir trois points :

1. Les patients atteints de lésions frontales n'ont pas de déficit de transpiration : « rien d'essentiel ne paraissait avoir été perturbé dans les mécanismes neuraux sous-tendant les variations de la conductance de la peau » (Damasio, 2006, p. 265).
2. Les patients du groupe témoin ont montré un pic de conductance lors de l'exposition aux images choquantes (Damasio, 2006, p. 266), mais non aux images sans intérêt.
3. Enfin, et surtout : « les patients souffrant de lésions du lobe frontal n'ont montré *aucune* variation de la conductance de la peau, dans quelque cas que ce soit (*the patients with frontal lobe damage failed to generate any skin conductance responses whatsoever*). Leurs enregistrements restaient constamment plats » (Damasio, 2006, p. 266).

Dans ces circonstances, la « froideur » dont font preuve les malades atteints de lésion frontale ne peut pas être interprétée comme une « passion calme » mais doit être, tout à l'inverse, comprise de manière *radicale* : *aucune réponse émotionnelle* n'accompagne leurs évaluations.

d) La froideur axiologique dans la philosophie contemporaine des émotions

Les implications du phénomène de la froideur axiologique ainsi entendu ont bien été aperçues dans la philosophie contemporaine des émotions. Celui-ci peut en fait constituer une objection décisive contre deux types de doctrine. En premier lieu, du point de vue de la *théorie de la valeur*, ce phénomène ruine, on l'a dit, l'« émotionnalisme », puisqu'il démontre qu'une expérience de valeur non émotionnelle est

possible. Mais, comme le note par exemple Bennett Helm (Helm, 2001, p. 38), il affecte également, et cette fois-ci du point de vue de la *théorie des émotions*, le « cognitivisme », entendu ici comme regroupant toutes les théories définissant l'émotion comme une « cognition » de valeur⁴⁷⁰, que celle-ci soit de nature perceptive (Tappolet, 2000) ou judicative (Nussbaum, 2004 ; Solomon, 1976) : l'existence de saisies de valeur non émotionnelles démontre indubitablement que l'émotion est « autre chose » qu'une simple « axioception ». Deonna et Teroni, dans leur excellent ouvrage *The Emotions*, écrivent ainsi :

One can have the kind of evaluative belief that the theory invokes without having the corresponding emotion. For example, if you believe that you have done something degrading, it does not follow that you feel shame, nor does it follow that you feel indignation if you believe that such and such behavior is immoral. In everyday parlance, we might say that in some cases such beliefs, even if firmly held, leave us cold (Deonna et Teroni, 2012, p. 55)⁴⁷¹.

Il existe ainsi une large reconnaissance, en particulier chez les auteurs s'opposant au cognitivisme-émotionnalisme, du phénomène de la froideur axiologique⁴⁷². Cependant, la plupart de ces commentateurs font fausse route eu égard à leur interprétation de la *philosophie husserlienne* des valeurs et des émotions. Aussi bien chez les tenants de l'émotionnalisme, en effet (Tappolet, 2000, p. 7 ; Yaegashi, 2019, p. 73), que chez ses opposants (Müller, 2019, p. 54, 2020, p. 116 ; Mulligan, 2010a, p. 483), le fondateur de la phénoménologie est invariablement considéré comme un représentant de l'assimilation des émotions à des axioceptions. Or, ce qu'il faut absolument remarquer, c'est que *Husserl était lui-même parfaitement conscient de l'existence de la « froideur axiologique »*, ainsi que des conséquences de ce phénomène vis-à-vis de l'émotionnalisme « traditionnel » qu'il professe dans ses œuvres les plus lues.

§45. Husserl face au phénomène de la froideur axiologique

a) La froideur axiologique comme manifestation de l'écart entre axioception et réponse affective

Comme souvent, c'est dans les *Studien II* que l'on découvre les preuves les plus abondantes de cette reconnaissance (Melle, 2012, p. 92, 2022, p. 372). Commençons par revenir au texte principal n°VI (1911). Husserl s'y interroge : les conceptions « axiologique » et « réactionnelle » du sentiment ne sont-elles pas, au fond, compatibles ? Ne devrait-on pas, en vérité, considérer la « Werthaltung » et la « joie » (*Freude*) qui en découle comme deux « faces » (*Seiten*) d'une même conscience d'agrément (*Gefallensbewusstsein*) unitaire (*Studien II*, p. 168) ? Husserl ne peut y consentir :

Deux « faces » (*Zwei „Seiten“*) ?! Ne pouvons-nous pas « rester froids » (*kalt bleiben*), sans plaisir (*unlustig*), incapables de jouir ? Ne se peut-il pas que nous ayons une appréciation, en ce sens un agrément, sans être le moins du monde excités, sans nous réjouir, sans jouir ? C'est le cas par exemple de l'évaluation esthétique : fatigué par le voyage, je vais à la galerie d'art, je vois toutes sortes de belles choses, des œuvres d'art sublimes et charmantes, j'appréhende leur beauté, je les considère esthétiquement. Mais la « jouissance » proprement dite est faible, je n'arrive pas, comme lorsque je suis frais corporellement et psychologiquement, à un état de ravissement béat, à un courant de joie. Il y a certes toutes sortes de choses qui frémissent, mais elles ne se développent pas : la fatigue et son

⁴⁷⁰ Ce sens du « cognitivisme » doit donc être rigoureusement distingué de celui, mis en place dans la première partie (§23), selon lequel est cognitiviste toute doctrine « fondant » l'émotion sur la « cognition ».

⁴⁷¹ D'autres exemples pertinents sont proposés par Ingrid Vendrell-Ferran et Kevin Mulligan : « It is possible to apprehend a value without simultaneously experiencing an emotion. We can experience something as unfair without feeling indignation » (Vendrell Ferran, 2022, p. 75) ; « But is it not possible to be struck by the comic nature of a situation or joke without reacting affectively? Or without laughing? » (Mulligan, 2010a, p. 487).

⁴⁷² Cf. également (Drummond, 2009, p. 369 ; Engelsens, 2018, p. 244 ; Helm, 2001, p. 38 ; Müller, 2019, p. 99 ; Slaby, 2008, pp. 431-432).

humeur affective prédominant et retiennent tout. Il en va de même pour les sentiments à l'égard de mes prochains dans le commerce social. Je parle avec un nouveau collègue. Chacune de ses déclarations m'agrée, toute sa personnalité se présente à moi dans un constant agrément. Pourtant, je ne deviens pas chaud. Une autre fois, je deviens joyeux, un courant de gaieté, de chaleur me traverse, etc. (*Studien II*, p. 169).

L'évocation du phénomène de la froideur axiologique permet donc ici à Husserl de *déconnecter* l'évaluation et sa répercussion émotionnelle⁴⁷³. Parler de deux « faces » de la même conscience affective présuppose que ces deux aspects sont mutuellement dépendants et vont donc toujours de pair ; or, ce que démontre justement la froideur axiologique, c'est *l'autonomie de l'axioception*, qui peut s'opérer sans qu'une émotion ne s'ensuive. De très nombreux passages, souvent illustrés par des exemples pertinents, témoignent de cette possibilité :

Je vois une belle silhouette féminine (*Frauengestalt*). Tantôt, elle me ravit, tantôt, elle me laisse froid, même si je la trouve tout aussi belle [...]. Le sentir (*Fühlen*)⁴⁷⁴, en tant qu'appréciation axiologique, doit être séparé de la jouissance, de la réaction affective supérieure. Dans la sphère des actes affectifs supérieurs : une chose tenue pour valable me réjouit. Mais je peux trouver quelque chose réjouissant sans m'adonner (*hingabe*)⁴⁷⁵ à la joie, sans me réjouir pleinement de manière vivante (*lebendig*) (*Studien II*, p. 102)⁴⁷⁶.

Ou encore (dans un texte plus tardif, de 1920-25)⁴⁷⁷ :

Quelqu'un voit que quelque chose est beau, il l'évalue comme beau, mais est intérieurement inhibé (*gehemmt*), il n'a pas de joie esthétique, l'adonction (*Hingabe*) esthétique ne s'enflamme pas dans le ravissement⁴⁷⁸, etc. (dans une plus ou moins grande mesure) (*Studien II*, p. 530).

b) Les différentes terminologies employées par Husserl

Une clarification terminologique s'avère, à ce stade, utile. Husserl distingue donc deux « formes » du sentiment *lato sensu*, que l'on peut, *prima facie*, différencier de manière temporelle, puisque l'une précède l'autre. La première est celle de l'évaluation, que Husserl qualifie indifféremment de « Wertung », de « Werthaltung » (le fait de « tenir pour valable »), ou de « Schätzung »⁴⁷⁹ (« appréciation »). Il faut également noter scrupuleusement que le terme de *Gefallen* (agrément) ressortit essentiellement à ce moment évaluatif, et non à l'état affectif motivé : « Primär habe ich ein Wertem als ein Gefallen am Inhalt eines Objekts » (*Studien II*, p. 109)⁴⁸⁰.

⁴⁷³ Le *Beilage* n°V (1911) (« Il n'est pas nécessaire de dire qu'il y a une pluralité de sentiments, l'un qui appartient à la constitution de la beauté à même l'objet, l'autre qui appartient à l'agrément ») (*Studien II*, p. 186), comme le texte n°IV (1911) (*Studien II*, pp. 108-109), qui semblent également remettre en question la dichotomie évaluation/réaction affective, finissent cependant par l'admettre à nouveau – preuve de la stabilité de cette posture.

⁴⁷⁴ L'on notera ici l'usage du vocabulaire schélérien, dont il va être question au prochain paragraphe.

⁴⁷⁵ Sur ce concept crucial, cf. plus bas (§49).

⁴⁷⁶ On retrouve la même notion de « vie » dans le texte n°V : « Quand quelque chose est aperçu comme plaisant, ravissant, on dira qu'à l'agrément vivant succède un agrément mort, passif » (*tritt, wird man sagen, für das lebendige Gefallen ein totes, passives ein*) (*Studien II*, p. 140).

⁴⁷⁷ Il faut bien prendre note de l'*omniprésence* de la problématique de la froideur axiologique, dans des textes datant à la fois de la période de Göttingen (appendice n°VI) et de Fribourg (texte complémentaire n°52). Cf. notamment (*Studien II*, pp. 97, 169, 171, 175, 183, 211, 227, 531).

⁴⁷⁸ On notera le jeu de mots entre « entzündet » (« enflamme ») et « Entzücken » (ravissement).

⁴⁷⁹ Sur la diversité du vocabulaire husserlien de l'évaluation, nous renvoyons au Complément « [Le vocabulaire husserlien de l'affectivité](#) » (Section 2, §2). Nous laissons ici volontairement de côté le terme de *Wertnehmung* : celui-ci, s'il peut parfois s'avérer un simple synonyme de *Wertung*, désigne également bien souvent le remplissement de l'évaluation initiale, qui se produit précisément dans la réaction affective. Cf. ci-dessous, §64.

⁴⁸⁰ Cf. également (*Studien II*, pp. 123, 167, 168, 175). En revanche, dans certains textes plus précoces, en particulier dans le *Beilage* n°VI de 1909, Husserl semble placer le *Gefallen* du côté de la jouissance (*Studien II*, p. 186). Il en va de même dans le texte n°IV, où le *Gefallen* est identifié à une « Gefühlsreaktion » (*Studien II*, p. 105). Il faut donc prendre garde à étudier chaque acception de ce terme en fonction de son contexte. Cf., ci-dessous, §49.

La seconde forme affective est, pour sa part, paradigmatiquement représentée par la *joie*⁴⁸¹ et la *tristesse faisant suite* à une saisie de valeur respectivement positive et négative. Le vocabulaire husserlien pour désigner ce moment de « réponse affective » à la valeur est, à son tour, fort varié. Il est ainsi question d'*Erregung* (excitation) de *Genuss* (jouissance), d'*Entzücken* (ravisement), d'*Affekt* (affect), ou d'*Hingabe* (adonnation)⁴⁸². Ces termes apparaissent souvent comme quasi-équivalents :

Quelque chose de beau se tient devant mes yeux (*Etwas Schönes steht mir vor Augen*). Je peux le voir et le trouver beau sans m'en réjouir, sans que j'en sois excité, ravi, sans que je jouisse, que je m'adonne à la beauté (*ohne dass ich mich daran freute, ohne dass ich in Erregung käme, entzückt wäre, ohne dass ich genösse, mich dem Schönen hingäbe*), etc. (*Studien II*, p. 97).

Toutefois, comme on le verra au cours des prochains paragraphes, la richesse terminologique ici démontrée n'a pas seulement un rôle stylistique : chaque concept employé par Husserl lui permet d'insister sur une propriété *spécifique* du moment « responsif » du sentiment. À ce stade, cependant, nous nous contenterons d'avoir distingué ce temps « réactionnel » de l'axioception initiale. Nous dirons ainsi : une évaluation *peut* susciter une « réponse émotionnelle ». Lorsqu'elle le fait, il s'agit alors, comme Husserl le dit lui-même (*Studien II*, p. 169), d'une évaluation « chaude » (*warme*). À l'inverse, lorsque tel n'est pas le cas, nous avons affaire à une évaluation « froide » (*kalte*). Dans un tel contexte, le terme de *Gefühl* devra conserver sa *généralité* : le moment évaluatif, tout comme le moment responsif, ou encore « l'épisode affectif » composé par ces deux moments, pourra être qualifié, au sens large, de « sentiment ». Nous pourrions ainsi parler de « sentiment froid » – pour désigner une évaluation dépourvue de réponse émotionnelle – et de « sentiment chaud » – ce terme pouvant alors renvoyer à l'épisode complet ou bien, de manière plus spécifique, à sa phase « réactionnelle ». En revanche, lorsque nous ferons appel à la notion d'*emotion*, celle-ci désignera exclusivement un sentiment « chaud ». Nous verrons dans la suite (§47) que ce choix de vocabulaire est en parfaite conformité avec les précisions terminologiques élaborées au §40, au cours duquel nous avons montré que la « chaleur » d'un sentiment lui était conférée par les sentiments sensibles-corporels qui l'accompagnent : il apparaîtra en effet que la réaction émotionnelle est, contrairement à la *Wertung* froide, *incarnée affectivement*⁴⁸³. Le tableau suivant permet de résumer l'usage des différents concepts en jeu :

	Évaluation initiale	Réaction affective	Épisode total : évaluation + réaction
<i>Wertung</i> ⁴⁸⁴	×		
<i>Gefallen</i> ⁴⁸⁵	×		
<i>Erregung</i> ⁴⁸⁶		×	
<i>Sentiment froid</i>	×		
<i>Sentiment chaud</i>		×	×
<i>Émotion</i>		×	×
<i>Sentiment lato sensu</i>	×	×	×

Tableau 1 : Précisions terminologiques autour de la conception réactionnelle du sentiment

⁴⁸¹ De même que pour le *Gefallen*, il arrive à Husserl de placer la joie du côté de l'acte. Celle-ci désigne alors l'« Urquellfreude » qui s'identifie au « wertende Gefallen » (*Studien II*, p. 174). Cf. également (*Studien II*, p. 165). Les mêmes précautions doivent être prises eu égard à la tristesse (*Studien II*, pp. 174-175).

⁴⁸² Cf. derechef, sur ces termes, le Complément « [Le vocabulaire husserlien de l'affectivité](#) » (Section 2, §4).

⁴⁸³ Husserl parlera ainsi d'« agrément passionné » (*leidenschaftliches Gefallen*) pour décrire une appréciation de valeur à laquelle se joint un courant d'excitation corporel (*Studien II*, p. 123).

⁴⁸⁴ Et les termes semblables : *Schätzung*, *Werthaltung*, *Wertapperzeption*, *Wertsetzung*, etc.

⁴⁸⁵ Et assimilés, en particulier *Wohlgefallen*.

⁴⁸⁶ Et (quasi-)synonymes : *Genuss*, *Entzücken*, *Affekt*, *Hingabe*.

c) *La froideur axiologique comme cas particulier de la discrédance affectivo-axiologique*

Une dernière précision s'impose ici, en guise de conclusion de l'étude du phénomène de la froideur axiologique. Celui-ci apparaît en effet comme un *cas particulier d'une discrédance plus générale* : dès lors que le sentiment se « dédouble » en axioception et émotion, il est à chaque fois possible que les « degrés » inhérents à ces types de vécus (degré « axiologique » et degré « affectif ») ne coïncident pas. Lorsque le degré affectif est moindre que le degré axiologique, l'on parlera ainsi de « froideur ». Mais il faut bien noter que le *cas inverse* est également possible : sous l'effet, par exemple, d'une humeur gaie, il arrive bien souvent que la chaleur de ma réaction affective « excède » le degré de la valeur perçue. Dans le texte n°VI (1911), Husserl propose justement l'exemple suivant :

Dans une autre situation, la même chanson ne me procurerait pas autant de jouissance, maintenant la hauteur de la chaleur hédonique (*Lustwärme*) de la jouissance associée à cette chanson est particulièrement grande (*Studien II*, p. 172).

Dans le texte n°II (1911), Husserl en vient même à se demander si, de même qu'il existe une froideur pure, il ne pourrait également y avoir une *chaleur pure*, c'est-à-dire une excitation affective non motivée par une valeur :

Mais nous n'avons encore rien dit sur la séparabilité ou la non-séparabilité, si l'évaluation est possible sans l'excitation et même l'excitation sans l'évaluation (la même joie, mais pas la joie prise à l'évaluation). Dans ce dernier cas : un objet ne pourrait-il pas exciter un « sentiment » sans que ce sentiment ait sa « raison », son « motif » dans une axioception (*Wertnehmung*), une position de valeur ? Ce dernier [l'objet] ne pourrait-il pas être ici et là le même objet, et exciter le même sentiment, mais sans être un objet axiologique (*Wertobjekt*) ? (*Studien II*, p. 56)⁴⁸⁷

Quoique Husserl en reste, sur cette question, à une simple « suggestion »⁴⁸⁸, sa position d'ensemble est tout à fait claire : l'émotion et l'axioception ne sont pas deux faces ou aspects d'un même vécu, mais bien *deux formes affectives* distincts, qui concourent, le plus souvent, à former un « épisode » sentimental concret, mais à qui il arrive, parfois, de « divorcer », comme on l'observe, de manière paradigmatique, dans les phénomènes de « froideur axiologique ». Cette lecture « épisodique » du sentiment, et les discrédances qui en découlent, se donnent bien à voir dans ce manuscrit de 1909 :

Je sais que la situation (*Sachlage*) qui s'est produite est réjouissante, que je devrais me réjouir, mais je ne me réjouis pas encore [...]. Mais je comprends tout de suite que l'événement est un événement réjouissant avant de me réjouir effectivement (*Studien II*, p. 183).

Dans ce cadre, l'interprétation « traditionnelle » de Husserl comme représentant de l'émotionnalisme, partagée par la majorité des commentateurs contemporains, doit être dépassée, et un Husserl « revisité » doit être mis au jour. Pour ce faire, il va s'agir de pénétrer plus avant dans l'approche « réactionnelle » du sentiment que les expériences de discrédance ont permis d'esquisser.

Section 12. Les différentes modalités du sentiment réactionnel

§46. Le sentiment comme « motivé » ou « excité » par la valeur

a) *La conception « réactionnelle » du sentiment dans le cercle de Göttingen*

Dans cette optique, il faut commencer par noter que Husserl n'est certainement pas, à son époque, le seul phénoménologue à proposer une telle lecture du *Gefühl*. Tout au contraire, celle-ci est largement

⁴⁸⁷ Samuel Le Quitte mentionne également ce texte fort intéressant dans sa thèse (Le Quitte, 2013, p. 391).

⁴⁸⁸ Pour reprendre la classification mise en place dans le Complément « Herméneutique des manuscrits husserliens » (§2).

majoritaire chez ses étudiants du « cercle de Göttingen » (Mulligan, 2009 ; Salice, 2020a) : on la retrouve, en particulier, sous la plume d'Adolf Reinach, de Max Scheler, et de Dietrich von Hildebrand⁴⁸⁹. Le noyau commun de leur doctrine affective consiste en une double position : d'une part, la mise en place d'une distinction ferme entre « saisie de valeur » (qu'ils dénomment, selon les cas, *Fühlen*, *Wertfühlen*, *Wertnehmen* ou *Kenntnisnahme* (prise de connaissance) axiologique – ce dernier terme étant propre à Hildebrand) et réaction affective à cette valeur (*Gefühl*, *Affekt*, ou *Stellungnahme* chez Hildebrand) ; d'autre part, l'affirmation, contre l'intellectualisme axiologique, du caractère « affectif » de ces *deux types d'expériences*, lesquelles seraient ainsi toutes deux inaccessibles à de purs êtres d'entendement – leur rapport à la *personnalité* constituant, dans cette perspective, l'argument décisif⁴⁹⁰.

Cependant, au-delà de ce noyau, il convient de bien noter les différences entre les doctrines défendues par les différents représentants de la phénoménologie réaliste, et, en particulier, la spécificité de la posture hildebrandienne⁴⁹¹. Contrairement à ses deux camarades, en effet, von Hildebrand ne décrit pas l'écart entre la *Kenntnisnahme* et la *Stellungnahme* dans la conceptualité d'une *intentionnalité moindre ou déficiente*, mais en termes de *passivité* et de *spontanéité*. Cela le conduit à défendre une tripartition de la vie affective en prises de connaissance axiologiques, prises de positions affectives, et états, tandis que Reinach et Scheler, pour leur part, identifient état et *Gefühl* réactionnel. Par ailleurs, von Hildebrand paraît moins sensible que ses amis aux phénomènes de discrédance, en particulier à la « froideur axiologique »⁴⁹².

Comment Husserl prend-il position par rapport aux doctrines de ses étudiants ? D'une manière générale, chacun des éléments que ces derniers mettent en avant est, par lui, repris, dans les nombreux manuscrits qu'il consacre à cette problématique à partir de 1909⁴⁹³. Une telle *synthèse* ne le conduit cependant nullement à une posture éclatée et incohérente. Tout au contraire, il cherche, à travers la mise en place d'une conceptualité riche et variée, à *articuler* les différentes dimensions du sentiment réactionnel entrevues par ses élèves. Mais ce n'est pas tout : à leurs approches, Husserl ajoute un nouvel élément, tout à fait décisif : l'aspect *corporel* de la réponse affective. Alors que chez Scheler, comme on l'a vu ci-dessus (§40), le corps sert à discriminer entre des strates du sentiment inférieures (sentiments sensibles, sentiments vitaux) et supérieures (sentiments spirituels, sentiments sacrés), chez Husserl, à l'inverse, l'incarnation sert de critère de démarcation entre une saisie de valeur qui peut demeurer

⁴⁸⁹ Nous développons en détail leurs approches dans le Complément « *Fühlen et Gefühl dans le cercle de Göttingen* ». Edith Stein a elle aussi abordé la distinction entre *Fühlen* et *Gefühl* (Stein, 1917, p. 110, 2012, p. 161). Nous y revenons plus en détail dans le Complément « *L'évidence affective dans le cercle de Göttingen* » (§2) dans la mesure où, contrairement à ses camarades, elle tend à *atténuer* l'écart entre ces deux formes affectives.

⁴⁹⁰ Plusieurs philosophes contemporains – qui ont également contribué à la redécouverte historique de la phénoménologie affective du cercle de Göttingen – ont récemment ressuscité cette doctrine. Cf. ci-dessous, §51.

⁴⁹¹ Reinach et Scheler se distinguent pour leur part eu égard à la question de l'amour – Reinach considérant ce dernier comme le paradigme de la *réponse affective*, tandis que Scheler lui accorde une intentionnalité de plein droit et un rôle complémentaire à celui du *Fühlen*. Von Hildebrand est ici du côté de Reinach : l'amour est, comme l'enthousiasme, un des « prototypes d'authentiques réponses axiologiques » (von Hildebrand, 1916, p. 179).

⁴⁹² Le phénomène de la froideur axiologique est également abordé par un autre membre du cercle de Göttingen, à savoir Geiger, qui écrit par exemple, dans les *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses* : « Der Wert eines Gegenstandes kann vollkommen adequat erfasst werden, ohne dass ich im mindesten ein Lusterlebnis habe » (Geiger, 1913a, p. 574, 2002, p. 35). D'autres passages, notamment de « Zum Problem der Stimmungseinführung », pourraient également être convoqués (Vendrell Ferran, 2008, pp. 206-207). Edith Stein (Stein, 1922, p. 143), tout comme Roman Ingarden (Ingarden, 2011, p. 89), proposent également de très beaux exemples de ce phénomène – nous les explicitons dans le Complément « *L'évidence affective dans le cercle de Göttingen* ». D'autres noms encore pourraient être mentionnés afin de compléter les différentes doctrines sur le *Fühlen*, par exemple ceux de Reiner, de Hartmann, de Karelitzki, ou encore de Stavenhagen. Pour plus de détails sur ces auteurs que nous n'avons pas le loisir d'aborder ici, cf. (Mulligan, 2009 ; Salice, 2020a).

⁴⁹³ C'est justement en 1909 que Hildebrand arrive à Göttingen. Sur cette coïncidence, cf. (Schuhmann, 1992). Nous approfondissons l'aspect historique de la « priorité » entre Husserl et ses étudiants sur cette question dans le Complément « *Fühlen et Gefühl dans le cercle de Göttingen* » (Section 4).

« froide » et une réponse affective nécessairement chaude en tant qu'accompagnée par certains *Gefühlsempfindungen*. Un tel critère est propre au fondateur de la phénoménologie.

Il va désormais s'agir de rechercher dans le détail la présence, chez Husserl, *des trois thèses majeures* à l'œuvre chez les philosophes réalistes : a) tout d'abord, l'idée du sentiment comme « motivé » par une saisie de valeur, et formant ainsi un « épisode » ou « processus » affectif, occupant une certaine *durée* (§46) ; b) en second lieu, l'affirmation (propre à Scheler et Reinach) selon laquelle l'intentionnalité du sentiment motivé est « moindre » par rapport à celle de la saisie de valeur proprement dite (§47) ; c) enfin, la conception (hildebrandienne) selon laquelle la *Stellungnahme* réactionnelle constitue une forme de spontanéité (§48). Dans un ultime temps, nous proposerons un résumé de l'approche husserlienne du sentiment réactionnel à travers son usage de la conceptualité de l'*Hingabe*, ou « adonnation » (§49).

b) La priorité temporelle de l'évaluation vis-à-vis du sentiment

Nous avons déjà observé précédemment, dans le paragraphe consacré à la discrépance, que Husserl, en maints endroits, fait le départ entre évaluation – qu'il nomme parfois explicitement *Fühlen* (*Studien* II, pp. 102, 108, 109) – et jouissance, ou ravissement. Il va désormais s'agir de montrer que Husserl conçoit précisément leur rapport sur le modèle de la « réaction » (Melle, 2012, pp. 93-94, 2022, p. 374). Le premier point à souligner est l'existence d'un *ordre* de succession entre prise de valeur et *Gefühl* :

1) Aperception axiologique (*Wertapperzeption*). 2) Réaction (*Reaktion*)⁴⁹⁴ de l'affectivité (*Gemüts*) vis-à-vis des valeurs (*Wertlichkeiten*) aperçues, comme joie, comme souhait, etc. (*Studien* II, p. 118).

Une telle posture invite immédiatement à considérer le vécu affectif, non plus comme un acte ponctuel, mais comme un *épisode*, étendu temporellement, dont le moment évaluatif n'est que l'amorce⁴⁹⁵ :

Dans le cas de b)⁴⁹⁶, nous prenons le courant d'excitation lui-même éventuellement avec l'acte, qui est un se-diriger-vers visant. Et lorsque celui-ci est passé, une composante s'en dégage : le sentiment encore vivant. Dans le courant d'excitation, l'état persistant (*bleibenden Zuständlichkeit*), cette composante n'est pas maintenue en permanence, mais en tant que ce courant, il renvoie à son origine, et c'est en elle que réside aussi sa motivation (*Studien* II, p. 115).

Il apparaît ainsi qu'il faut comprendre la relation temporelle entre évaluation (ici nommée « acte ») et réaction émotionnelle sous le prisme de la conceptualité de la motivation (*Motivation*) et de l'excitation (*Erregung*). Si le sentiment est postérieur à la prise de valeur, c'est précisément parce qu'il est « motivé » ou « excité » par elle.

c) Causalité et motivation

Bien entendu, l'emploi d'une telle terminologie ne signifie en aucun cas un retour à une conception *causale* de la relation entre valeur et affectivité. Pour approfondir ce point, il est requis de rappeler brièvement les éléments centraux du concept de « motivation » (*Ideen* II, §56 ; Perreau, 2013, p. 60), dont « l'excitation » n'est ici qu'une variante. Celui-ci, comme il est bien connu, est issu d'une « généralisation » de la motivation à l'œuvre dans la sphère volitive⁴⁹⁷, en vertu de laquelle l'on peut dire, par exemple, que la volonté de la fin motive celle des moyens (*Ideen* I, p. 89, *Idées* I, pp. 145-146).

⁴⁹⁴ Les termes de *reagieren* (*Studien* II, p. 97) et d'*Antwort* sont également employés (*Studien* II, p. 204).

⁴⁹⁵ Husserl se rapproche ainsi nettement de J. Slaby, qui insiste également sur la dimension « épisodique » de l'émotion, par contraste avec sa réduction à un simple « état psychique » (Slaby et Wüschner, 2014, p. 217).

⁴⁹⁶ Il s'agit précisément de l'« affect » (*Affekt*), par contraste avec l'acte évaluatif *stricto sensu*. Nous allons revenir sur ce concept en détail dans le paragraphe suivant.

⁴⁹⁷ Pfänder limitait explicitement l'usage de ce concept à cette sphère (Pfänder, 1911, p. 134). On se référera ici à l'étude systématique de B. Barsotti (Barsotti, 2018). Sur la réception husserlienne de *Motive und Motivation*, cf. (Schuhmann, 1973b, pp. 94-127). Sur la motivation dans la phénoménologie munichoise, cf. (Ubiali, 2010 ; Uemura et Salice, 2019).

Plus précisément, cette conceptualité vise à maintenir l'idée d'une certaine connexion temporelle entre les actes, irréductible à la simple « forme » de la succession, en tant qu'elle met en jeu leur *contenu* particulier, tout en expurgeant cette connexion de toute dimension causale-réale. Il s'agit ainsi de penser une relation entre les actes qui soit à la fois *vécue* (c'est-à-dire phénoménologiquement attestable) et reposant sur leurs *teneurs* propres. Les *Ideen II* résument adéquatément comment les intuitions fondamentales qui sous-tendent l'idée de causalité sont traduites dans le langage phénoménologique de la motivation :

Au lieu de la relation de causalité entre choses et hommes en tant que réalités naturelles, entre en jeu la *relation de motivation* entre personnes et choses, et ces choses ne sont pas les choses de la nature existant en soi – celles de la science exacte de la nature, avec les seules déterminités qu'elle admet comme objectivement vraies – mais ce sont des choses éprouvées, pensées ou visées selon n'importe quel autre type de position, en tant que telles, autrement dit il s'agit d'objectités intentionnelles de la conscience personnelle (*Ideen II*, p. 189, *Idées II*, p. 266).

Il apparaît ainsi que toute l'efficace d'une relation de motivation requiert la *conscience* du motivant. Ce dernier n'exerce pas son action « productive » de manière aveugle et « mécanique », mais uniquement en tant qu'il est *vécu consciemment*. Jean Moritz Müller, dans un article récent, propose des exemples pertinents afin d'illustrer cette idée essentielle dans la sphère affective :

Frank cannot respond with fear to the prospect of meeting his boss unless this prospect is on his mind. Likewise, for Peter to respond with anger to Sally's remark, her remark must have registered with him (Müller, 2021a, p. 4).

De ce fait, il ne peut y avoir de « réponse affective » que dans la mesure où le sujet possède une « cognizance of what she responds to » (Müller, 2021a, p. 4). Ce critère permet immédiatement de faire le départ entre les *causes* et les *motivations* des émotions :

Compare: 'Sam was upset because he had one drink too many'/'Sam was upset because Jenny's remark touched on something important to him' (Müller, 2021b)

Seul ce dernier cas impose en effet que Sam soit conscient de la remarque de Jenny. Si, dans la langue anglaise, la spécificité de la motivation se repère notamment à l'usage d'expressions telles que « *in light of* » ou « *on occasion of* » (Müller, 2021b), chez Husserl, elle est particulièrement manifestée par la formulation « *um ... willen* » (*Studien II*, p. 122), « en raison de ». Il écrit ainsi :

Lesdits actes affectifs se rapportent à leurs objets à la manière précisément des sentiments, en tant qu'excités par eux, mais excités en raison des valeurs objectales (*erregt um der Objektwerte willen*), par elles « motivés » (*motiviert*), fondés (*begründet*) (*Studien II*, p. 55)⁴⁹⁸.

L'utilisation de ce vocabulaire spécifique permet de montrer que les traits généraux de la motivation se retrouvent, sans compromission aucune, dans la sphère affective. Il faut en particulier noter, sur ce point, le *tour de force* consistant à transposer la conceptualité de la psychologie expérimentale (*Reiz*⁴⁹⁹, *Erregung*) dans le domaine phénoménologique. Bien sûr, on peut toujours revenir à l'attitude naturelle et considérer les actes affectifs comme causés par tel ou tel objet réel :

Je dis alors « l'objet excite mon agrément ». Ce rapport, qui se présente comme fondé (*fundiert*) sur l'objet et l'agrément, est interprété naïvement comme un rapport causal (*Kausalverhältnis*) entre l'objet et le moi, qui réagit (*reagiert*) à l'objet dans le mode de l'agrément (*Studien II*, p. 330).

⁴⁹⁸ Husserl fait aussi appel au concept de « *Fundierung* » pour décrire cette relation, qu'il faut alors comprendre, non pas selon son acception méréologique usuelle, mais justement comme un synonyme de « motivation » : « *fundierte oder motivierte Gefühl* » (*Studien II*, p. 177).

⁴⁹⁹ Ce terme est ainsi utilisé comme synonyme de « stimulus » dans la psychologie de l'époque. Cf. par exemple le *Précis de psychologie* de Wundt : « *Besteht der Reiz in einem Vorgang der Außenwelt, so nennen wir ihn einen physikalischen* » (Wundt, 1896, p. 45), ce que la traduction anglaise de l'époque, relue par Wundt lui-même, rend par : « *If the stimulus is a process in the outer world we call it a physical* » (Wundt, 1897, p. 38).

Mais, précisément, une telle naïveté n'est en rien inéluctable. Il n'y a aucun obstacle dirimant au passage à l'attitude phénoménologique dans le champ affectif⁵⁰⁰ : « Naturellement, je peux aussi adopter cette attitude causale (*kausale Einstellung*) et parler de cette manière. Mais il n'en est ici pas question » (*Studien II*, p. 171). Dans un tel cas, l'excitation provenant de l'objet se réduit à son efficace de motivation, en raison de la valeur dont il est porteur : « Il n'est pas question là d'un effet psychologique (*psychologischen Wirkung*), mais d'une motivation. La joie émane (*geht*) de tel ou tel objet axiologique (*Wertobjekt*) » (*Studien II*, p. 103). Aussi, sur cette problématique, la position de Husserl se confond-elle avec celle de ses étudiants : le *Fühlen* axiologique est le point de départ d'une certaine « réaction sentimentale », et tous deux, pris ensemble, forment *l'épisode affectif en tant que tout*.

§47. L'intentionnalité « moindre » : le sentiment comme affect (*Affekt*)

a) *L'affect comme transition entre l'acte et la Stimmung*

Une fois ce point fondamental acquis, il convient de se tourner vers les caractéristiques plus précises du sentiment réactionnel mises au jour chez les membres du cercle de Göttingen. La première d'entre elles, révélée chez Reinach et Scheler, se rapporte à la *différence d'intentionnalité* entre la prise de valeur initiale et la réaction affective : tandis que celle-là jouit d'un se-diriger-vers « pur et dur », similaire à celui inhérent aux représentations, celle-ci, en revanche, est dotée d'une intentionnalité inférieure, lâche, voire *inessentielle*.

Retrouve-t-on une telle perspective chez Husserl ? *C'est effectivement le cas*. Au sein de la conceptualité multiple et bigarrée qu'il mobilise pour décrire le sentiment en réponse à la *Wertung* originelle, c'est très probablement le terme d'*Affekt*⁵⁰¹ qui dit au mieux ce différentiel intentionnel démarquant *Fühlen* et *Gefühl*⁵⁰². Il faut cependant bien noter que, chez Husserl plus que chez ses étudiants, cette déperdition intentionnelle est comprise d'une manière *dynamique*, et s'articule ainsi explicitement à l'approche « épisodique » du sentiment qui vient d'être mise au jour. C'est précisément en tant que l'« affect » n'est pas un vécu ponctuel, mais au contraire une expérience durable, qu'il peut dénouer peu à peu son rapport à son objet, et ainsi s'autonomiser progressivement, jusqu'à, éventuellement, former une *humeur* déliée de toute relation à sa source originaire. En ce sens, comme l'a bien vu Ullrich Melle (Melle, 2012, p. 88, 2022, p. 368), l'affect apparaît comme le *moment intermédiaire*, dans le processus de « désintentionnalisation » (cf. §41), entre l'acte *stricto sensu* (le *Gefallen* évaluant) et la *Stimmung* comme *Zustand* pur. Commençons par la citation suivante, qui expose clairement la différence d'intentionnalité entre l'acte et l'affect :

Si nous comprenons par « joie » l'affect, l'excitation de joie (*Freudenerregung*) qui émane de l'objet axiologique en tant que tel, alors l'intentionnalité de cet affect est manifestement autre que celle du tenir-pour-valable (*Werthaltens*) : autrement dit, la relation « intentionnelle » de l'affect de joie à ce dont je me réjouis est autre que celle de l'agrément pris à la chose (*Studien II*, p. 110)⁵⁰³.

L'on voit ici que Husserl articule la dimension « motivée » (« excitée ») de l'affect, dégagée dans le paragraphe précédent, avec son intentionnalité spécifique. Mais quelle est précisément la nature de cette spécificité ? Est-elle simplement « autre », ou doit-elle être considérée, plus rigoureusement, comme « moindre » ? Dans les lignes qui suivent, Husserl précise sa pensée :

⁵⁰⁰ Cf. sur ce point le Complément « [La réduction phénoménologique du sentiment](#) » (Section 1).

⁵⁰¹ Sur ce terme, cf. le Complément « [Le vocabulaire husserlien de l'affectivité](#) » (Section 2, §1). Il revêt chez Husserl une acception très différente de celle à l'œuvre chez Stumpf, pour lequel ce terme désigne, on l'a vu (§36), tout sentiment intentionnel (Stumpf, 1928, p. 59). En revanche, la proximité avec Scheler est patente, puisque lui aussi considère les affects (à l'instar de la colère) comme formant une sous-branche des *Gefühle* (Scheler, 1916, p. 267). Geiger emploie également ce mot, et l'oppose à celui de *Stimmung* (Geiger, 1911a, p. 135 ; Salice, 2020b, p. 89).

⁵⁰² Sur l'affect de joie et sa différence d'avec l'agrément évaluatif, cf. (Bernet, 2013, p. 328).

⁵⁰³ Sur ce texte, cf. (Crespo, 2022, p. 217).

Le tenir-pour-valable est direction vers l'objet tenu pour valable (*wertgehaltene*), dans l'agrément je suis tourné vers l'objet, et en tout cas (si l'attention n'est pas nécessaire), tant que l'agrément est là, est conscience, est aussi là une conscience objectale fondatrice. En revanche, l'excitation de joie qui m'affecte n'est pas une conscience dirigée vers l'objet axiologique qui l'excite. Elle est une relation à cet objet en tant qu'excitant, en tant que motivant. Elle provient d'un objet agréable (*gefällenden*), mais elle ne se dirige pas elle-même vers l'objet qui l'a excitée (*Studien II*, p. 110).

L'on retrouve ici l'intuition schélérienne selon laquelle le *Gefühl* (par contraste avec le *Fühlen*) se rapporte à son « objet » non comme à un véritable fondement intentionnel mais comme à sa *cause* (Scheler, 1916, p. 263, 1955, p. 268). Husserl reprend à son compte, quoiqu'en la rendant *plus rigoureuse*, cette idée : la relation du *Gefühl* à son objectal s'épuise dans leur connexion de motivation. Comme il le dit encore dans le texte n°VI (1911) :

Donc le *type d'intentionnalité* (*Art der Intentionalität*) consiste ici en ce que la valeur « apparaissante » ou consciente est le point de rayonnement d'une excitation, un exciteur pour un excité, pour l'état du moi (*Ichzustand*) (*Studien II*, p. 178).

On comprend dès lors comment cette intentionnalité purement motivationnelle peut, progressivement, se défaire, tout en laissant intact le *Gefühl* dans sa teneur expérientielle propre : plus le temps passe, plus le sentiment (s'il parvient à se maintenir) s'éloigne de son initiation, de sa source d'excitation, et, de ce fait, « s'autonomise ». Comme l'écrit Husserl dans le texte n°IV (1911) :

Si la conscience objectale s'assombrit (*Verdunkelt*) ou si je me tourne vers autre chose, le ravissement lié à l'objet s'assombrit également, c'est-à-dire qu'il décline (*klings ab*), je ne vis plus en lui. D'autre part, il se poursuit, éventuellement dans une humeur gaie, qui perdure (*Nachgewirktes*) après-coup (*Studien II*, p. 110).

b) *L'incarnation de l'Affect*

Cette dernière phrase – que nous avons déjà relevée dans le cadre de notre analyse de la *Stimmung* – est cruciale, car elle indique justement que la permanence de l'*Affect* (ou du ravissement, *Entzücken*, les deux termes étant ici de parfaits synonymes) provient du même « mécanisme » que celui mis au jour précédemment, et qui assurait la pérennité de l'humeur : *l'inertie du corps*. Husserl écrit par exemple :

À la suite de la saisie de ces beautés, je suis pris d'affects de joie croissants, et à ceux-ci appartient aussi un sentiment de plaisir (*Lustgefühl*) corporel excité (*Studien II*, p. 102)⁵⁰⁴.

Sur ce point, Husserl fait montre d'une authentique *originalité* par rapport à ses étudiants : tout sentiment réactionnel, tout affect de joie ou de colère, s'*incarne*, à ses yeux, dans certains sentiments sensibles, caractérisés par une dynamique auto-suffisante qui en assure justement la persistance. Dans le texte n°IV, Husserl exprime cette incarnation à travers la distinction entre un *Gefallen* entendu comme « sentiment-noyau » (*Kerngefühl*) et la propagation affective-charnelle qu'il induit sous la forme de l'*Affect* :

Quelqu'un m'agrée, il exprime de belles dispositions (*schöne Gesinnungen*), son habitus spirituel est beau et toujours à nouveau beau dans ses manifestations, je deviens « chaud », un affect d'attention amoureuse me remplit et se répand. Je suis tourné vers lui avec amour (*Liebend bin ich ihm zugewendet*). Nous avons ici un sentiment-noyau, qui s'élargit et s'étend (*erweitert und verbreitert*), et qui ne fait pas que s'accroître selon sa « vivacité » (*Studien II*, p. 113).

Le passage à l'affect ne doit ainsi pas être compris comme un simple saut quantitatif, entre un agrément « faible » et un agrément « fort », ou bien entre un agrément « à l'avant-plan », dans lequel je vis, et un

⁵⁰⁴ Quelques pages plus loin dans ce texte, Husserl écrit que les affects sont des « courants affectifs » dotés de multiples composantes, dont des sentiments sensibles-corporels, mais également un « sentiment général de malaise » (*missbehagliches Gemeingefühl*), ou encore un « bien-être traversant le corps », etc. (*Studien II*, pp. 111-112). Cf. également l'appendice n°V (*Studien II*, p. 115).

agrément « d'arrière-plan »⁵⁰⁵. Tout à l'inverse, il implique une transformation *qualitative* de l'expérience, à travers sa *calorification*. L'usage de cette conceptualité est ici tout à fait significatif : comme on l'avait souligné ci-dessus (§40), un vécu est « chaud » dans la mesure où il s'enracine dans certains sentiments sensibles-corporels. C'est précisément ce que Husserl a ici en vue avec le terme d'extension (*Verbreitung*) : le sentiment *se propage dans mon corps*, irradie ma chair, conférant ainsi à mon expérience une toute nouvelle texture, que vise à récapituler le terme d'*Affekt*. Comme le dit la suite du passage précédent :

Mais ce [les multiples actes de *Gefallen* dirigés vers la personne aimée] n'est pas encore l'affect : le sentiment acquiert une propagation d'une autre nature encore. Outre les sentiments éveillés par l'objet, par la personne et ses manifestations spirituelles, qui sont intentionnellement dirigés vers l'objet et purement déterminés à partir de lui (et de ses contextes éventuels), nous avons encore un courant affectif excité, un courant de bien-être (*Wohlgefühle*) corporel [...]. Et tout ce courant est une unité, a un caractère affectif unitaire [...], et tous ces sentiments ne sont pas séparés de ceux qui ont leur direction particulière vers l'objet et qui constituent maintenant le noyau d'un sentiment global, d'un affect (*Studien* II, pp. 113-114).

Ce passage est crucial dans la mesure où il combine à la fois l'ancrage charnel de l'*Affekt* (qui apparaît, en creux, inessentiel au simple *Gefallen*, potentiellement « froid »), son intentionnalité spécifique, mais également l'*unité* de la propagation corporelle et de l'agrément intentionnel.

c) *Affekt et Stimmung : différence quantitative et différence qualitative*

Cette idée permet d'approfondir la relation entre *Affekt* et *Stimmung*. Dans le texte n°VI, Husserl écrit en effet, dans une parenthèse :

Le mot « affect » indique l'excitation, le fait d'être emporté vers les « crêtes » d'un sentiment tumultueux ou vers des vallées profondes, le mot « humeur » <indique> plus un niveau uniforme (*ausgeglichenes*), c'est-à-dire une agitation (*Regsamkeit*) égale du sentiment à un niveau positif, ou une humeur basse (*Herabstimmung*)⁵⁰⁶ – niveau profond (*Studien* II, p. 168).

Ce que le passage précédent permet justement d'affirmer, c'est que cette différence de degré n'est pas la seule que l'on peut mettre au jour entre ces deux concepts, puisqu'il faut en outre ajouter que l'*Affekt*, contrairement à la *Stimmung*, ne peut jamais être *entièrement* dénué de tout rapport intentionnel, mais se vit essentiellement comme l'*extension (corporelle et temporelle) d'un Gefallen* :

La propagation affective (*affektive Ausbreitung*) n'est pas séparée du noyau et n'est pas séparée de l'intentionnalité de celui-ci (*Studien* II, p. 114).

Sur ce point, Husserl rejoint donc Geiger : l'affect – mais non la *Stimmung* – est inséparable de son « motif » (Geiger, 1911a, p. 135)⁵⁰⁷. L'on obtient ainsi, non pas deux, mais *trois* formes d'intentionnalité distinctes, comme Husserl le résume dans le texte n°IV :

- 1) L'intentionnalité de l'évaluation en tant que <celle> de l'aperception de valeur.
- 2) L'intentionnalité de la réaction affective (*Gefühlsreaktion*), de l'agrément⁵⁰⁸, qui est dirigé vers ce qui agréé et qui se tient là en tant que valeur, du se-réjouir-à-propos-de [...].

⁵⁰⁵ Le terme de « Lebendigkeit » semble en effet pouvoir admettre ces deux acceptions dans le présent contexte. Cf., pour comparer, (*Studien* II, pp. 116, 322). Husserl utilise également ailleurs le concept de « lebendig » précisément pour distinguer le simple *Gefallen* et la joie « vivante » qui est excitée par lui (*Studien* II, p. 102).

⁵⁰⁶ Littéralement, « herab » signifie « de haut en bas ».

⁵⁰⁷ Rappelons que le texte n°VI débute précisément par des notes de lecture très détaillées de « Das Bewusstsein von Gefühlen ». Les autres textes que nous mentionnons ici datent sensiblement de la même période.

⁵⁰⁸ On voit ici toute l'ambiguïté du *Gefallen*, qui relève la plupart du temps de la *Wertung*, mais qui, parfois, change de statut et passe du côté de la réponse affective.

3) L'intentionnalité de l'état affectif [...], <l'intentionnalité> de l'humeur gaie et confiante, ou celle de la tristesse durable, etc. (*Studien II*, p. 105).

Il faut cependant bien voir qu'au-delà de ces différences (indéniablement significatives), l'*Affekt* et la *Stimmung* partagent, pourrait-on dire, le même *fonctionnement* – ce qui explique leur quasi-identification dans bien des passages (*Studien II*, pp. 170, 175). Husserl pose ainsi que chaque « état excité » (*Erregungszustand*), positif ou négatif, est une annexe affective sensible (*sinnliche Gefühlsannexe*) (*Studien II*, p. 175). Cela s'applique, on l'a vu, à la *Stimmung*, mais également à l'affect encore intentionnel (*eventuell intentional eins mit dem ursprünglichen Akt*) (*Studien II*, p. 176). L'on comprend ainsi comment l'affect parvient, lui aussi, à *se nourrir* de l'émergence de nouveaux sentiments qui contribuent à accroître le « niveau global » du « bassin affectif »⁵⁰⁹. Le passage suivant convoque le bel exemple d'un spectacle de gymnastique pour illustrer cette position :

Certains exemples nous montrent clairement qu'il faut faire <une> telle distinction et que l'acte d'agrément⁵¹⁰ doit être considéré comme la source d'un affect. Je vois la gymnastique et elle m'agrée, au fur et à mesure de la représentation, une joie de plus en plus vive s'installe, je parviens à une excitation joyeuse croissante, éventuellement à une véritable tempête de ravissement (*Sturm des Entzückens*) [...]. Je passe d'actes d'agrément à de nouveaux actes d'agrément. Ce qui vient juste de se produire m'agrée différemment que s'il se déroulait au début de la représentation. Cela ne m'agrée pas comme *meilleur* ; je l'évalue peut-être comme moindre ou lui accorderais moins de valeur si je comparais [les deux cas]. Et pourtant, mon sentiment de bien-être augmente, je parviens à une plus grande excitation, la joie est de plus en plus grande, mon humeur s'accroît de plus en plus (donc affect et humeur) (*Studien II*, p. 168).

C'est donc bien *l'accroissement continu de l'excitation* du fait de l'émergence sans cesse renouvelée d'actes d'agrément qui rend compte à la fois de l'affect et de la *Stimmung* éventuelle qui s'ensuit, dans laquelle se parachève le processus de désintentionnalisation que celui-là avait simplement amorcé.

d) La « réintentionnalisation » de l'affect : la lumière rose

Un dernier point, tout à fait crucial, reste encore à explorer eu égard à l'intentionnalité de l'*Affekt*. Nous avons mis au jour, dans le cas de la *Stimmung*, que la dégradation de son intentionnalité allait de pair avec une forme de « réintentionnalisation » sous la forme d'une « lumière rose » (ou grise) apposée sur l'ensemble des étants, qui témoignait de l'« impact mondain » de l'humeur. Or, il appert que l'*Affekt*, lui aussi, propose une telle « dialectique », pourrait-on dire, entre un processus d'évidement du rapport à l'objet initialement motivant et l'acquisition d'un nouveau « pouvoir objectivant ». Ullrich Melle, en particulier, a fort bien vu ce point (Melle, 2012, p. 96, 2022, p. 377) : l'affect (en particulier, le ravissement), d'abord motivé par une certaine « perception axiologique » d'un caractère de valeur à même l'objet, en vient à constituer un *nouveau caractère* ontique, précisément le « ravissant », *qui ne doit pas être confondu avec la propriété axiologique originelle*. Le passage suivant explicite cette différence cardinale :

Dans la mesure où le ravissement se dirige vers l'objet, le désir ardent vers ce qui manque, etc., le courant sensible co-appartient précisément au se-diriger, mais ce courant, en tant que simple courant sensible, n'a pas du tout une telle direction. Il y a donc là quelque chose de phénoménologiquement singulier ; nous trouvons, autour de l'acte, une certaine extension, un certain courant d'excitation de sentiments qui rayonne, par lequel l'acte ne reçoit cependant pas un simple alentour, mais qui l'étend et le modifie lui-même de façon singulière. Le flux est un vécu uni avec lui, mais de telle sorte qu'il joue, par analogie lointaine, pour l'expérience intentionnelle, le même rôle que la sensation dans la perception objective. Le ravissement, et non pas un agrément dépourvu d'excitation, se dirige vers

⁵⁰⁹ Cf. en particulier (*Studien II*, p. 54). Pour plus de détails dans le cas de la *Stimmung*, cf. ci-dessus §41.

⁵¹⁰ On retrouve ici l'usage « usuel » de *Gefallen* comme évaluation.

l'objet, et l'objet n'est pas simplement là comme agréable (*gefällig*), mais (conformément à la modification de l'acte) comme ravissant (*entzückend*) (*Studien II*, p. 123).

Il appert ainsi que l'axioception excite le courant affectif (l'*Affekt*), mais celui-ci, loin de se cantonner à un simple rôle d'« accompagnement » sensible et immanent, *rétroagit*, en vertu d'une certaine « résonance » (en un sens fuchsien), sur l'objet axiologique lui-même, et lui octroie une *nouvelle détermination objectale*⁵¹¹. Comme Husserl l'écrit dans une note au texte n°VI :

Il [faut] dire que l'extension sensible, la grandeur de l'affection elle-même acquiert une fonction intentionnelle. En conséquence, l'objet n'est pas seulement là en tant que plaisant (*gefällig*), mais en tant que magnifique (*herrlich*), etc. (*Studien II*, p. 174).

Nous pouvons résumer le propos husserlien par le schéma suivant. L'axioception initiale donne lieu, en vertu de la résonance *corporelle*, à une « propagation » incarnée. La conscience de cette propagation charnelle, qui n'est rien d'autre que le ravissement ou l'affect, institue alors une seconde résonance, d'ordre *objectal* : la chose « belle » devient alors « ravissante ».

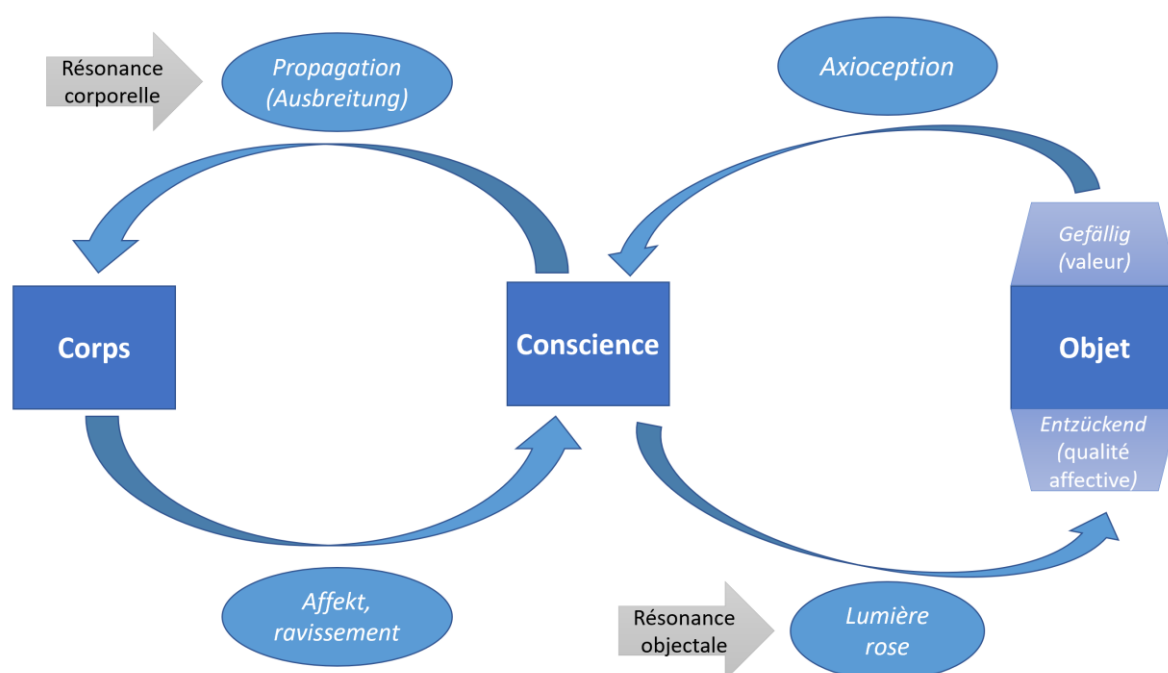


Figure 8 : La constitution des « qualités affectives » par résonance objectale de l'*Affekt*

En plusieurs endroits, Husserl interprète la « résonance » objectale en tant que « lumière rose ». Il pose ainsi⁵¹² :

L'objet est magnifique, ravissant. Ravissant signifie certes excitant le ravissement, mais il est indéniable que le mot est aussi et le plus souvent utilisé pour désigner le caractère de l'objet sans tenir compte de la relation d'excitation avec moi. Une lumière rayonnante *se pose sur l'objet*, le colore, lui donne un caractère. C'est comme si l'être-ravissant (*Entzückendsein*) était un courant de lumière qui se pose sur l'objet (*Studien II*, p. 126).

⁵¹¹ L'on retrouve ici une idée de von Hildebrand : la *Stellungnahme* réagit à la valeur aperçue dans la *Kenntnisnahme*, mais constitue en même temps un nouveau corrélat – par exemple, pour la joie, le « réjouissant » (von Hildebrand, 1916, p. 167). Cf. le Complément « *Fühlen et Gefühl dans le cercle de Göttingen* » (Section 3, §3).

⁵¹² Cf. également (*Studien II*, pp. 54, 64).

e) Nouvelle aporie : l'intentionnalité de l'affect

L'usage de cette métaphore lumineuse n'est cependant pas sans soulever de nouveaux écueils. Elle tend ainsi à faire des « qualités affectives »⁵¹³, telles que le ravissant, d'authentiques *propriétés de l'objet*, en tant que corrélats des affects ; et pourtant, ceux-ci, dans leur essence, ne sont intentionnels que dans la mesure où ils sont motivés. Il y a là, comme Husserl ne le cache pas, une grande difficulté :

Si l'affect est conscient avec l'objet affectif excitant, il apparaît alors intentionnellement rapporté à celui-ci, et cet objet apparaît ensuite comme réjouissant (erfreulich), ravissant, doux, apaisant. Il est difficile de clarifier pleinement de telles intentionnalités, de même que les intentionnalités affectives en général (Studien II, p. 112).

Le problème est, bien entendu, le même que celui que nous avons déjà exhibé dans le cadre de la *Stimmung* : comment un vécu plus ou moins « non intentionnel », en « voie de désintentionnalisation », peut-il posséder un *authentique pouvoir de constitution objectale* ? Le texte n°VI formule ce problème dans des termes directs :

La joie n'aperçoit pas, elle n'est pas constitutive (*konstitutiv*) de déterminités ontiques (*ontische Bestimmtheiten*). Mais la joie n'illumine-t-elle pas, ne fait-elle pas apparaître le réjouissant en tant que tel, à savoir dans une lumière rose ? Et la tristesse n'obscurcit-elle pas, ne fait-elle pas apparaître le triste en tant que tel, à savoir dans une lumière sombre et morose ? Le sacré ne porte-t-il pas son auréole, et la bien-aimée son halo, etc. ? Rien n'y fait, nous devons dire que la joie également a son « intentionnalité », à savoir une certaine « relation à son objet ». Mais sans doute une autre que l'évaluation (*Studien II, p. 178*).

Comme indiqué à la fin de la Section 10, cette aporie ne pourra être résolue que dans le prochain chapitre, lorsque nous aborderons la question de la constitution sensible de la valeur. En attendant, il convient de conclure par une dernière remarque eu égard aux rapports entre *Affekt* et *Stimmung*. Comme on l'avait noté, dans l'humeur, c'est *le monde comme totalité* qui reçoit une certaine coloration affective. L'impact de l'*Affekt* est pour sa part *plus limité*. C'est en effet, *prima facie*, seulement l'objet excitant lui-même qui est ainsi teinté et vu comme « ravissant » :

La lumière de la joie irradie tout l'objet axiologique (*das ganze Wertobjekt*). Mais les moments axiologiques spécifiques ont leur relation particulière avec la joie ou avec la lumière en tant que « raisons » (*Gründe*), en tant que points d'excitation propres de la joie, ou points de convergence du rayonnement de la joie (*Studien II, p. 179*).

On observe ici un double phénomène. D'une part, le rayonnement de la joie se restreint initialement à l'objet excitant ; mais, d'autre part, un premier « écart » est manifesté par rapport à l'évaluation initiale : tandis que celle-ci se dirige explicitement vers les moments de valeurs de l'objet (par exemple, vers le beau son du violon) et ne s'oriente vers l'objet qu'indirectement, « *umwillen* » les moments en question (pour reprendre le même exemple : le violon est valorisé « en raison de » son beau son), l'affect, pour sa part, quoiqu'il soit également motivé initialement par ces moments axiologiques, s'élargit d'emblée, s'étend d'emblée, et colore immédiatement *tout l'objet* : c'est ainsi la bien-aimée *tout entière* qui baigne désormais dans la lumière de la joie, et pas seulement sa longue chevelure, ou son esprit vif⁵¹⁴. Dans un second mouvement, il se peut même que l'*Affekt* impacte également les objets environnants, « l'*Umgebung* » (*Studien II, p. 114*) :

Encore quelque chose de nouveau : la bien-aimée est sortie de la chambre [...]. Je prends par exemple un livre dans la main, je regarde autour de moi dans la chambre : tout a pris, par sa présence, de l'attrait

⁵¹³ Le problème des « qualités affectives », ainsi que la métaphore de la lumière rose, sont déjà présents dans le §15 des *Recherches logiques*. Nous renvoyons ici au Complément « [Les trois limites de l'approche qualitative du sentiment](#) » (§2) dans lequel ces lignes sont analysées en détail. Cf. également (Benoist, 2005b, p. 161).

⁵¹⁴ Dans le texte n°II, Husserl indique également que le *nom* de la bien-aimée en vient à être également teinté de rose (*Studien II, p. 54*).

et de la valeur. Ici, je reste dans l'unité thématique, et les actes impliquent encore des relations et des visées (quoique secondaires) allant vers la bien-aimée. Je me réjouis de toutes ces choses, mais en raison de leur relation à la bien-aimée. Sa présence a consacré cet espace, son interaction avec ces choses leur a donné de la valeur, etc. [...] Mais ces joies ont un rapport avec la béatitude vivante qui me remplit, elles rayonnent d'elle, bien que d'une autre manière que si elles étaient les objets de la béatitude. Et à plus forte raison quand <je> je regarde le reste de l'environnement : je me réjouis de la lumière qui tombe sur tout. Comme le monde tout entier est beau ! Le monde entier reçoit la lumière de la bien-aimée, etc. (*Studien* II, p. 181).

L'on comprend ainsi que le degré de « désintentionnalisation » de l'*Affekt* est en vérité proportionnel à sa *diffusion mondaine*, selon un principe de vases communicants. Plus le vécu affectif est « rivé », par sa relation intentionnelle spécifique (l'unité motivationnelle), à un objet déterminé, plus l'étendue du monde qu'il colore est limitée. À l'inverse, plus le sentiment se défait de sa racine objectale, plus il est en mesure d'impacter un environnement vaste. La *Stimmung* constitue le point culminant de ce double mouvement de « désintentionnalisation » et « coloration » : en tant qu'état pur, elle est déliée de toute relation à un objet précis, et peut donc, à sa guise, toucher la *totalité* de l'étant mondain et le peindre avec son pinceau rose ou gris.

§48. L'idée de « prise de position » affective

a) *Interprétation d'ensemble : axioception, Stellungnahme, Affekt*

Nous avons donc vu comment Husserl se réappropriait la seconde des caractéristiques essentielles de la conception réactionnelle du sentiment – après l'idée de « motivation » –, à savoir la thèse d'une intentionnalité spécifique, et plus « lâche », propre au *Gefühl* responsif. Sur ce point, manifestement, Husserl est plus proche de Reinach et Scheler que de von Hildebrand, pour lequel la *Stellungnahme*, ou « prise de position », n'est *d'aucune manière déficiente intentionnellement*. Cependant, dans le même temps, Husserl fait un usage très régulier de la conceptualité hildebrandienne dans les *Studien* II, en particulier dans le texte n°V⁵¹⁵. Plus encore, il semble que l'emploi du terme de *Stellungnahme* soit, dans le contexte affectif, irréductiblement contradictoire, dans la mesure où ce vocable est employé pour désigner tantôt l'acte de *Wertung* (*Studien* II, p. 178), tantôt la réponse affective (*Studien* II, p. 121). Comment articuler ces incohérences ?

Pour y parvenir, il est d'abord nécessaire d'éclairer, dans sa généralité, le concept husserlien de « prise de position » – tâche menée dans le Complément « [Cartographie de la Stellungnahme chez Husserl](#) ». L'on peut ramasser ces investigations en posant que cette notion enveloppe essentiellement, chez Husserl, l'idée d'une certaine *spontanéité* de la part de l'*ego*. De ce fait, la *Stellungnahme* ne renvoie pas à une simple intentionnalité, mais, bien plutôt, à une *activité du moi*, qui envisage et élabore le contenu apparaissant de manière *spontanée*. Husserl écrit ainsi, dans une formule aussi concise qu'explicite, « probablement de 1911 » : « Lorsque nous utilisons l'expression « prise de position », celle-ci exprime un moment phénoménologique d'*activité* » (*Studien* I, p. 70).

C'est précisément dans ce cadre qu'il faut comprendre les incongruités visibles dans les *Studien* II. Nous pouvons présenter les choses de la manière suivante :

- 1) La première phase de « l'épisode affectif » est formée par une saisie *passive* de la valeur (Jardine, 2022, p. 55) – correspondant à la *Kenntnisnahme* hildebrandienne. Pour reprendre la terminologie mise en place par K. Mulligan, l'on peut dire que ce premier moment correspond à l'instant où la valeur « frappe » (*strikes*) le sujet (Mulligan, 2009).

⁵¹⁵ Notons que Husserl utilise aussi le concept de *Kenntnisnahme*, en particulier dans les *Studien* III, mais celui-ci ne fonctionne pas toujours en tant que contraire de la *Stellungnahme*. Il vise plutôt à rendre compte de l'opération par lequel l'on « prend connaissance » d'un objet. Ainsi, la curiosité (*Neugier*), en tant que « pulsion », vise la réalisation d'une « prise de connaissance » de l'objet. Cf. (*Studien* III, pp. 476-481) et ci-dessous, §60.

- 2) Cependant, dans la plupart des cas, ce pur « avoir » passif de la valeur ne constitue pas, à lui seul, l'épisode affectif en tant que tout. Il lui fait suite, immédiatement ou médiatement⁵¹⁶, une certaine « conversion attentionnelle » (*Zuwendung*) en direction du phénomène axiologique, qui doit être comprise comme un véritable « se-tourner-concrètement-et-corporellement » vers la chose, en parcourant les différents moments qui, en elle, ont de la valeur. Un tel « se-tourner-vers » est une authentique *activité*, par contraste avec l'axioception originale.
- 3) Mais ce n'est pas tout : cette *Zuwendung* peut encore donner lieu à un *affect* au sens propre de ce terme, étudié dans le paragraphe précédent. En « s'engageant » activement dans la valeur, le sujet finit par la « ressentir » de manière plus vivante et plus puissante, ce qui motive en lui un rayonnement charnel-sensible sous la forme de *Gefühlsempfindungen*, qui peuvent alors perdurer, se muer en *Stimmung*, etc. – la suite de l'histoire est connue.

Selon cette grille de lecture, le *second* moment de l'épisode affectif exhibe une véritable « agentivité » de la part de l'ego. James Jardine, dans son ouvrage récent *Empathy, Embodiment, and the Person*, a bien vu ce point :

It is crucial to recognise that the constitution of emotive characters is not an entirely passive process. Rather, emotive acts involve evaluative position-taking insofar as their directedness to the object brings this object to manifestation with a positive or negative axiological quality (Jardine, 2022, p. 61)⁵¹⁷.

b) Le texte n°VI : la *Stellungnahme* comme acte

Une fois dégagée cette interprétation d'ensemble, il va désormais s'agir de la confronter directement aux textes husserliens. Commençons par le texte n°VI (1911), dans lequel Husserl considère la prise de position comme relevant de « l'acte » évaluatif :

Les « états » sont excités, dans les états, nous nous sentons transportés, les « actes » ne sont pas excités. Actes : c'est là qu'appartient l'aperception, les modes de prise de position <etc.> *La joie n'aperçoit pas*. La joie n'a pas de modes de prise de position et n'en est pas un. Elle est un état, qui est excité par certaines aperceptions et prises de position (*Studien II*, p. 178).

L'on voit ici que Husserl place, sans ambiguïté, la *Stellungnahme* du côté de l'aperception de valeur, en tant qu'acte pleinement intentionnel, par opposition avec la joie comme simple état. Mais cela ne signifie pas que la prise de position s'identifie avec une simple saisie *passive* de la valeur ! Quelques pages auparavant, il écrivait en effet :

Puis-je donc distinguer *l'acte et l'état* ? L'acte (la prise de position) a une direction intentionnelle vers le bien, le beau, etc., il a une orientation vers celui-ci et une visée. Tandis que je me réjouis du beau – activement, en me tournant vers lui, en le considérant et en parcourant les motifs de joie, en constituant la valeur –, j'éprouve aussi des rayonnements sous forme de joie sensible, d'excitations, d'affects (je suis affecté, mais je me comporte, à cet égard, passivement). J'éprouve des sensations de bien-être, des frissons sensibles, etc. (*Studien II*, p. 174).

Il appert ainsi que le concept d'*Akt* ici employé renvoie à une authentique *activité*, à un « se-tourner-vers » la valeur, à une contemplation *spontanée*, et, de manière plus significative encore, à un *déploiement agentif* des « motifs de joie », c'est-à-dire des différents « moments axiologiques » qui sertissent l'objet considéré. De ce fait, la « constitution » de la valeur dont il est ici question ne se réduit nullement à sa simple « reconnaissance » dans une *Kenntnisnahme*, mais doit être interprétée comme un

⁵¹⁶ Husserl décrit ainsi les écarts temporels possibles entre ces phases (*dann, ehe*) (*Studien II*, pp. 183, 185-186).

⁵¹⁷ Cf. également, dans un autre travail : « Husserl acknowledges that many emotions are more active and self-involving modes of comportment, in that they manifest a kind of spontaneity or position-taking peculiar to the emotive sphere (*Gefühlssstellungnahme, Gefühlsspontaneität*) » (Jardine, 2020, p. 60).

véritable « processus » au cours duquel la valeur est « visée » *activement* selon toutes ses faces – et c'est justement un tel processus actif qui, dans un second temps, *excite les sensations de bien-être* :

1) À l'essence de la conscience de joie, de la conscience explicite, réalisée, appartient une saisie axiologique, un *processus de déploiement réalisant des valeurs (ein Prozess der realisierenden Entfaltung)*⁵¹⁸ [je souligne], à savoir les valeurs à propos desquelles l'on se réjouit. 2) La joie elle-même est le sentiment fondé ou motivé par la conscience qui saisit, qui préhende la valeur (*wertnehmende*) (*Studien II*, p. 177).

Un exemple intéressant de ce « déploiement » est celui du collectionneur :

Le collectionneur embrasse, pour ainsi dire, son objet avec le sentiment, s'adonne (*gibt sich ihm hin*)⁵¹⁹ à lui depuis son intériorité, à l'encontre de l'objet en tant que doté de valeur. Les parties et les côtés de l'objet qui sont des parties et des côtés de valeur sont parcourus, et tandis que l'aperception axiologique et la position axiologique « saisissent et posent » l'unité de la valeur, les composantes axiologiques se « réalisent » (*realisieren*) (*Studien II*, p. 176).

Ces textes permettent, on le voit, de considérer Husserl comme l'un des pionniers des conceptions « enactives » de la valeur, selon lesquelles cette dernière n'est pas appréhendée passivement, mais apparaît au contraire au cours d'une *interaction concrète avec l'environnement*, grâce à laquelle une « constitution de sens » (*sense-making*), en particulier d'un sens « axiologique », est possible. On lit ainsi, sous la plume de Giovanna Colombetti :

From an enactive perspective, the process of appraising is best characterized as an organismic activity, not separate from but overlapping with what are usually seen as noncognitive, bodily components of emotion (Colombetti, 2014, p. 112)⁵²⁰.

c) Le texte n°V : la *Gemütsstellungnahme* comme spontanéité affective

L'étude du texte n°V (de décembre 1911) va confirmer cette interprétation, quoique sous un angle différent et, en apparence, divergent. Husserl y rappelle la différence classique entre l'aperception axiologique et l'affect :

1) *Aperception axiologique, appréhension axiologique, axioception (Wertnehmung)*. Un tableau se tient là (*steht ... da*) comme beau tableau. Un violon se tient là comme un beau violon, comme doté de valeur, un son sonne noble. 2) *Affects et prises de positions affectives (Gemütsstellungnahmen)*. Je suis ravi par le son noble, ou je me tourne vers lui avec agrément. Je suis un amateur d'instruments anciens : je suis enthousiasmé par la magnifique finition du violon. Je suis indigné par le comportement des Anglais. Je vois un acte de cruauté envers les animaux et je m'indigne (*Studien II*, p. 121).

La prise de position affective (*Gemütsstellungnahme*) est désormais explicitement rangée aux côtés de l'affect et du ravissement. Il ne faut cependant pas, comme nous l'avons souligné plus haut, y voir une contradiction par rapport au texte n°VI. L'on remarque en effet que, si la *terminologie* s'est décalée par rapport au manuscrit précédent, la *description*, pour sa part, reste essentiellement la même. En effet, ce que Husserl appelle désormais « *Wertnehmung* », ce n'est plus, comme dans le texte n°VI, un « déploiement » interactif de la valeur, mais une simple « conscience » de cette dernière. La formule « Ein Bild steht als schönes Bild da »⁵²¹ traduit précisément la *passivité* de la conscience dans cette aperception ou « appréhension » (*Auffassung*). Dans ce contexte, le « transfert » de la *Stellungnahme* vers l'affect ne fait plus mystère : puisque la *Wertung* ne « prend plus en charge » la dimension agentive du « déploiement axiologique », celui-ci est alors « reporté » dans la phase « réactionnelle », en tant que ce qui *met en branle* le ravissement éventuel. De ce point de vue, l'affect n'est plus réduit à la simple

⁵¹⁸ Ce terme apparaît également dans un manuscrit de 1909 (*Studien II*, p. 299).

⁵¹⁹ Nous allons revenir plus en détail sur ce concept d'adonation (*Hingabe*) dans le prochain paragraphe.

⁵²⁰ Cf. également (Colombetti, 2010).

⁵²¹ Dans l'*abstract* de ce manuscrit, Husserl parle ainsi d'« un quelque chose se tenant là en tant que valeur » (*ein als Wert Dastehendes*) (*Studien II*, p. 97).

épreuve passive des sentiments sensibles et des frissons, mais inclut, comme son « initiation », une « spontanéité affective » (*Gefühlsspontaneität*) (*Studien II*, p. 102) :

La réflexion m'apprend qu'elle [la beauté] est le « motif » de ma prise de position affective, que la conversion affective de l'attention (*Gemütszuwendung*) va du moi vers l'objet, et plus précisément vers l'objet beau, et que l'objet « excite » l'enthousiasme (*Studien II*, pp. 120-121).

Nous avons donc ici, en vérité, une *double motivation* : la valeur passivement « reçue » (elle se « tient là ») motive, en premier lieu, la « conversion » vers l'objet, le « déploiement » de ses différents moments axiologiques ; puis, en second lieu, la « réalisation » de la valeur à travers cette interaction motive *l'affect lui-même*. Bien entendu, l'on peut toujours considérer l'objet comme le « motif » du ravissement ; mais il faut alors bien comprendre ce motif comme « indirect », dans la mesure où il est médiatisé par l'intervention de la *Stellungnahme* interactive. Une telle interprétation permet de dégager *deux faits cruciaux*, que nous avons déjà suggérés dans ce qui précède.

d) *L'intentionnalité de la réaction affective*

En premier lieu, lorsque le sujet opère la « prise de position » affective, il est naturellement « tourné » vers l'objet. S'il reçoit alors un sentiment « en retour », celui-ci est alors « rapporté » à l'objet, « dirigé vers lui », et donc porteur d'une *intentionnalité* en un sens fort :

Nous devons alors faire la distinction entre 1) l'objet lui-même, 2) son caractère de valeur positif ou négatif, ou le complexe de déterminations caractérisées axiologiquement, et ensuite seulement 3) la prise de position affective ou l'affect (*die Gemütsstellungnahme bzw. den Affekt*), qui se rapporte de différentes manières, est dirigée vers l'objet lui-même et vers son caractère axiologique, ou vers l'objet dans son caractère axiologique. La prise de position affective se porte sur l'objet dans son caractère axiologique et se porte sur l'objet « en raison de son caractère axiologique » (*um seines Wertcharakters willen*) (*Studien II*, p. 122).

L'on voit bien ici à quel point, dans la conversion affective vers la valeur, la dimension « motivationnelle » et la dimension « intentionnelle » sont intimement fusionnées. Tandis que, dans l'*Affekt* proprement dit, l'objet-source n'est présent qu'en tant qu'origine s'éloignant progressivement, dans la *Stellungnahme*, au contraire, la conscience demeure « pleinement » orientée vers ce qui motive son émotion – elle constitue donc, bel et bien, un *acte* :

Je peux vivre dans l'*acte affectif*, dans la prise de position, et cela signifie que je suis tourné vers l'objet axiologique en prenant position (*Hua XX/2*, p. 428)⁵²².

En ce sens, au stade de la prise de position, l'objet en tant que motivant est en même temps la « cible » intentionnelle du sujet :

Pendant que l'objet excite l'agrément (par sa valeur), l'agrément se dirige vers l'objet. La prise de position a une « direction », mais elle est soit direction-vers en tant que conversion positive (*positive Zuwendung*), soit direction-contre en tant que détournement (*Abwendung*) (correspondant au double mode d'excitation du côté de l'objet, l'attraction et la répulsion) (*Studien II*, p. 122).

Il faut noter ici le « Während » : c'est *pendant* la conversion vers l'objet que celui-ci constitue en même temps le « point de mire » intentionnel de la conscience. Sitôt que cette conversion se dissipe au profit d'autres visées, l'excitation ou l'affect peuvent bien perdurer, mais la « Richtung-auf »⁵²³ vers sa source de motivation se défait petit à petit (*Studien II*, p. 123), ce qui est précisément le mécanisme par lequel les actes affectifs « se transforment » (*übergehen*) en des « états dérivés » (*abgeleitete Zuständlichkeiten*), en affects et humeurs (*Studien I*, p. 328).

⁵²² Ce texte est issu du même manuscrit que le texte n°V mais a été publié dans le volume XX/2 des *Hua*.

⁵²³ Sur cette « Richtung-Auf », cf. également le texte n°IV des *Studien II* (*Studien II*, p. 136).

e) *Unité du concept de « Gefallen »*

Ces explorations nous permettent également, en second lieu, de comprendre les emplois fluctuants du terme de *Gefallen*, que Husserl attache tantôt à l'évaluation, tantôt à la « réaction affective ». Il faut en vérité distinguer deux moments au sein de cette « réaction » : le moment « hildebrandien », la *Stellungnahme*, et le moment « schélérien », l'état, l'*Affekt* proprement dit. L'on peut alors définir le *Gefallen*, ou bien comme la simple *Wertung* (l'amorce de l'épisode affectif), ou bien comme le moment intermédiaire au cours duquel l'on se tourne « avec agrément » vers l'objet. Un bel exemple de cette seconde possibilité est donné dans le passage suivant :

L'intuition empirique donne, et nous n'avons qu'à prendre pour saisir le donné. Le donner est un avoir passif, non un donner actif⁵²⁴. Mais ici, dans l'agrément, nous avons une activité qui se construit sur la passivité de la conscience donatrice ; le cœur (*Gemüt*) prend position par rapport au donné, et en faisant cela, quelque chose de nouveau est donné, que nous pouvons maintenant à nouveau saisir (*Studien II*, p. 139).

Il existe donc une *cohérence* dans les usages du terme *Gefallen* : celui-ci renvoie toujours à la dimension à la fois *intentionnelle* et *active* de l'affectivité, à un « être-tourné-vers » (*Studien II*, p. 122), par contraste avec le *Lust* comme *Zustand*⁵²⁵ et comme courant sensible.

§49. Une synthèse de « l'épisode affectif » selon Husserl : l'*Hingabe*

a) *La dialectique entre passivité et activité dans l'adonation*

Afin de conclure cette étude de l'approche réactionnelle du sentiment chez Husserl, il convient de se tourner vers une ultime conceptualité, celle de l'*Hingabe*, qui permet de synthétiser de manière très élégante l'ensemble des différentes dimensions du *Gefühl* que nous avons mises au jour jusqu'à présent. La citation suivante (précoce, puisque de 1909⁵²⁶) fournit une caractérisation préliminaire de ce terme :

Je tiens quelque chose pour réjouissant, je sais qu'il l'est, puis je m'adonne à la joie (*gebe mich dann der Freude hin*) (je me réjouis maintenant à son propos) (*Studien II*, pp. 185-186).

Deux choses sont immédiatement claires : d'une part, l'adonation s'intègre parfaitement à la conception du sentiment comme réaction « épisodique » ; d'autre part, au sein de cet épisode, l'*Hingabe* n'est pas du côté de la prise de valeur, mais de l'*affect responsif*.

Une remarque de traduction s'impose à ce stade. Suivant Natalie Depraz, nous rendrons ce terme par « adonation »⁵²⁷. Outre l'aspect étymologique lié à la racine « donner »⁵²⁸, celui-ci a l'avantage de bien mettre en avant l'intrication, au sein de ce concept, d'une composante *active* et d'une composante

⁵²⁴ On retrouve ce vocabulaire du « geben » dans le texte n°58 des *Studien II*, précisément afin de faire le départ entre simple aperception et prise de position (*Studien II*, p. 547).

⁵²⁵ Cf. déjà les *Recherches logiques* où, par opposition avec la « coloration en rose » qui est opérée par la représentation à partir des sensations affectives, « c'est seulement dans l'être-repoussé par l'hostile, dans le désagrément actif (*aktiven Mißfallen*), qu'apparaît un mode essentiellement nouveau de l'intention » (V^{ème} *Recherche*, p. 395/p. 199, tr. fr. modifiée). Sur ceci, nous renvoyons à notre analyse détaillée dans le Complément « [Les trois limites de l'approche qualitative du sentiment](#) » (§2).

⁵²⁶ Le concept d'*Hingabe* accompagne donc la perspective réactionnelle sur le sentiment depuis ses débuts. On en trouve même un usage « pré-phénoménologique » dans le texte de 1893 sur l'attention (*Hua XXXVIII*, p. 163, *Phénoménologie de l'attention*, p. 119). L'on pourra également noter que ce terme fait partie du bagage terminologique du cercle de Göttingen, où elle renvoie, comme chez Husserl, à la réaction affective par opposition à la prise de valeur. Reinach écrit ainsi : « Es gibt eine innere Hingabe, eine Liebe zu dem gefühlten Wert » (Reinach, 1989, p. 296). Cf. également (von Hildebrand, 1916, p. 179).

⁵²⁷ En ce qui concerne la langue anglaise, la meilleure traduction est manifestement celle par « devotion », comme nous l'avons défendu dans notre article (Delamare, 2022b).

⁵²⁸ Il arrive ainsi à Husserl d'employer le terme d'*Hingabe* dans le sens concret de « don matériel » (*Studien II*, p. 497).

passive. S'adonner avec ardeur à son travail, par exemple, implique une forme d'engagement actif ; en revanche, l'adonnation à une divinité – l'allemand dit très souvent : *Hingabe an Gott* – renvoie plutôt à la passivité du fidèle qui « s'abandonne » tout entier dans l'expérience religieuse. Il ne faut cependant pas interpréter ces exemples comme si l'adonnation renvoyait à deux types d'épisodes différents, les uns spontanés, les autres passifs ; au contraire, l'*Hingabe* doit être pensée comme une *manière active de se rendre réceptif à un certain type de manifestation*. L'adonnation à Dieu, en particulier, présuppose une certaine façon de « se disposer » afin d'être « prêt » à « éprouver » la présence divine. Cette épreuve est intrinsèquement réceptive en tant qu'elle constitue une forme de « grâce » ; en revanche, la « préparation », le « se-rendre-prêt », requiert une dimension d'agentivité⁵²⁹. On retrouve tout à fait cette dualité dans l'usage husserlien de ce concept, qui embrasse la « réaction affective » dans sa totalité, aussi bien, donc, la phase « *stellungnehmend* » que la « jouissance » qui lui succède. L'on comprend ainsi que l'adonnation puisse être qualifiée tantôt d'« active », comme c'est le cas dans les *Ideen II* (*Ideen II*, p. 9, *Idées II*, p. 32), tantôt de « passive », comme c'est le cas dans un manuscrit de 1920 (*Studien II*, p. 513).

Dans ces circonstances, il devient possible de caractériser l'épisode affectif en tant que tout comme une *adonnation à une valeur apparaissante*. Le passage suivant, issu du texte n°IV, et typique du style de manuscrits de *recherche*, est particulièrement intéressant dans cette optique :

Comment faire le départ entre évaluation et adonnation à la valeur (*Hingabe an Werte*) ? [...] On pourrait se demander : l'adonnation aux valeurs est-elle effectivement quelque chose de secondaire, et non pas plutôt une immersion (*Einleben*) prolongée dans les valeurs ? Le propre du sentir évaluatif (*wertenden Fühlen*) serait de permettre un accroissement de l'immersion, un accroissement de l'affect. Cependant, il faut toujours donner la même réponse : l'on doit distinguer entre la beauté qui réside dans l'objet lui-même, la vie dans la conscience de la beauté, et d'autre part la joie réactive (*reaktiven Freude*) avec laquelle la beauté me remplit (*Studien II*, pp. 108-109).

L'on voit ici comment Husserl, après avoir volontairement « mis à l'épreuve » la théorie réactionnelle du sentiment, en interrogeant la validité de la distinction entre évaluation et *Gefühl*, finit cependant par y adhérer pleinement, avec une confiance désormais renforcée : le *Werten*, l'acte d'évaluation, doit bel et bien être démarqué de la réponse affective, entendue ici comme adonnation à la valeur.

b) *L'adonnation comme « Mit-dem-Herzen-dabei-Sein »*

À ce stade, cependant, l'introduction de cette nouvelle conceptualité ne produit pas de gain explicatif évident. Celui-ci apparaît cependant rapidement, dans la mesure où Husserl se rend compte que l'adonnation *dit plus* que la simple *présence* du courant de joie excité par la *Zuwendung* vers la valeur apparaissante. En effet, pour qu'il y ait *Hingabe* au sens strict, il est encore nécessaire que je vive pleinement, égoïquement, ce courant, que je sois « à lui » *de tout mon cœur*, comme Husserl le précise dans une formule aussi belle que rigoureuse (*Beilage n°V* de décembre 1911) :

Dans les actes affectifs, nous avons une « vivacité » (*Lebendigkeit*) plus grande ou plus faible, les différences d'intensité. Je me réjouis plus ou moins, j'aime avec plus ou moins de chaleur. En relation avec ces différences, mais à distinguer de ces dernières, est l'éloignement du moi et l'être-présent-avec-le-cœur (*das Mit-dem-Herzen-dabei-Sein*), l'adonnation. Je suis d'une certaine manière touché par la joie, la chose se tient là comme réjouissante, mais je ne vis pas dans la joie, je ne m'adonne pas à la chose réjouissante (ou, je ne m'adonne pas à la joie) (*Studien II*, p. 116).

Husserl met ici au jour, il faut bien le voir, un *nouveau type de froideur* : il se peut en effet que je « réponde » affectivement à une valeur aperçue, mais que je ne vive pas pleinement cette réponse

⁵²⁹ On le voit clairement dans la mystique de Maître Eckhart : pour être plein de Dieu, je dois d'abord « m'appauvrir », me « vider », me rendre « libre » (*ledic*) au sens où une place libre est « vacante » : « En échange de cette sortie de moi-même que j'accomplis pour Lui, Dieu lui-même, avec tout son être et toute sa puissance m'appartiendra entièrement, à moi autant qu'à Lui, ni plus ni moins » (Eckhart, 1995, p. 123).

affective, que celle-ci demeure, en d'autres termes, largement « inconsciente ». Mon corps, dans ces circonstances, peut être « chaud » (le courant sensible se répand bel et bien dans ma poitrine, etc.), mais je demeure faiblement ému. Pour l'être pleinement, il est nécessaire que « j'accomplisse » ma joie, c'est-à-dire que j'en fasse un authentique *cogito*, au sens des *Ideen I* (*Ideen I*, p. 63, *Idées I*, p. 104). Telle est la teneur de *l'adonnation proprement dite* : celle-ci n'est donc pas simple adonnation à la valeur, en tant que *Zuwendung* à son égard, mais également *adonnation à l'affect lui-même* :

Si je m'adonne, je « m'adonne à la beauté » et, d'une certaine manière, je « m'adonne à la joie prise à la beauté, à la jouissance de la beauté » (*Studien II*, p. 186).

c) *La Nicht-Hingabe* : les différentes manières de ne pas s'adonner

Dans d'autres textes, Husserl va expliciter et approfondir ce nouveau type de froideur en analysant pour lui-même le concept de *Nicht-Hingabe*, de « non-adonnation » :

L'évaluation : est-ce que celle-ci doit être comprise seulement en tant qu'« évaluation du contenu » (*Inhaltswerten*) et non comme quelque sentiment ? Et ne trouvons-nous pas la différence entre adonnation et non-adonnation (*Nicht-Hingabe*) dans tous les actes affectifs ? J'évalue une belle femme, j'évalue un bon repas, j'évalue un état de choses. Je me dis par exemple : L'Allemagne, elle prospérerait, avec à sa tête un second Bismarck, etc. Ce serait beau ! Si je pense que c'est le cas, alors cela se tient là en pensée en tant que réjouissant : comme cela me réjouirait ! Que ce ne soit pas factuellement le cas est regrettable : je le regrette. Je désire que cela soit : cela se tient là comme devant être. N'avons-nous pas partout le phénomène de l'acte affectif, dans lequel quelque chose « se tient là » comme réjouissant, regrettable (comme souhaitable, comme devant être), etc. et, face à lui, l'adonnation, la joie, la tristesse, le souhait, plus ou moins vivante, etc. ? (*Studien II*, p. 109)

La « non-adonnation » renvoie en vérité à *différentes manières* de ne pas s'adonner. Husserl distingue en effet deux cas fondamentaux : la non-adonnation peut, d'une part, résulter simplement de la non-excitation, ou, du moins (comme on vient de le voir), du non-« accomplissement » de cette excitation ; mais elle peut aussi, d'autre part, provenir d'une authentique « contre-tendance » apposée *activement* par le moi vis-à-vis de la valeur et de l'affect que celle-ci commence à faire naître :

La joie rayonne déjà, elle commence à m'envelopper et pourtant demeure encore « hors » de moi, je ne nage pas dans le courant joyeux, je n'y vis pas. De même, une irritation (*Ärger*)⁵³⁰ me touche, quelque chose se tient là comme irritant, peut-être qu'un courant visible d'irritation commence déjà à rayonner à partir de là, mais je ne m'y adonne pas. Cela peut se produire de telle sorte que je <me> refuse à ce qui m'attire vers lui, que je me retiens (*zurückhalte*) : par une contre-tendance (*Gegentendenz*) ou un vouloir. Mais il se peut aussi que, sans une telle volonté, sans défense ni retenue, j'aie l'irritation hors de moi. Bien sûr, si le flot de l'affect gonfle, il commence à me submerger, comme une mer excitée, et je dois alors soit m'y opposer et me redresser, soit m'y adonner, soit, si je ne cherche pas à résister et n'effectue pas une telle résistance, je sombre passivement et vis dans l'affect de la colère (*Zornes*) ou de l'irritation (*Studien II*, p. 116).

La dynamique affective décrite par Husserl dans ce court passage est proprement fascinante. L'épisode affectif y est vu en même temps comme un espace de *possibilités égoïques* qui ouvrent à des formes sentimentales extraordinairement variées.

Récapitulons, autant qu'il est possible, les différents cas de figure. Je peux tout d'abord réagir « immédiatement », et *activement*, à l'affect naissant, motivé par une valeur tout juste apparaissante. À peine sens-je la colère monter en moi que je me détourne du spectacle qui m'irrite – en éteignant, par exemple, le téléviseur, ou en quittant une conversation qui m'insupporte. Cette situation correspond précisément au « contraire » de la *Stellungnahme* étudiée au paragraphe précédent, assimilée à une « conversion attentionnelle » (*Zuwendung*) vers la valeur : je prends ici position *contre* l'objet

⁵³⁰ Cette traduction est ici imposée par l'usage du verbe « sich ärgern ».

axiologique afin d'étouffer, séance tenante, l'affect que je sens poindre en moi. C'est ce que Husserl nomme souvent le « détournement » ou *Abwendung* (*Studien II*, p. 103).

Un second cas de non-adonction est celui du simple « non-accomplissement » de l'affect qui émerge. La valeur apparaît, la joie ou la colère commence à jaillir progressivement, mais je ne vis pas dans le sentiment, je n'y suis pas présent « avec tout mon cœur », comme Husserl l'écrit juste avant. Cette non-adonction est manifestement d'un niveau tout autre que la première, car elle ne renvoie pas à un élément de détournement (*Abwendung*) agentif – elle relève, proprement, de la passivité.

Une troisième forme de *Nicht-Hingabe* est cependant encore envisageable, comme Husserl le note à la fin de l'extrait. Supposons que j'ai passivement laissé monter en moi la colère. Il ne suffit plus alors, si je désire la « réguler », la « contrôler », de simplement m'éloigner de sa source. Comme on l'a étudié précédemment, l'*Affekt* (en tant qu'annexe de sentiments sensibles), une fois « installé », possède une dynamique propre, sous la forme d'une *auto-généralité*. Ainsi, se détourner activement de l'origine de la colère est une condition nécessaire, mais *très loin d'être suffisante*, pour éteindre le feu de passion – de même que soigner la blessure ayant occasionné une infection généralisée est une condition nécessaire mais non suffisante de la guérison du malade. C'est pourquoi cette troisième forme de non-adonction se confronte, non pas seulement à la valeur apparaissante, mais essentiellement au *sentiment* lui-même, en « s'opposant » directement à lui, en lui « résistant » en tant que vécu immanent. Husserl fait régulièrement appel au concept de « retenue » (*Enthaltung*) pour décrire ce dernier phénomène, par exemple dans les *Ideen I* (*Ideen I*, p. 160, *Idées I*, p. 242)⁵³¹.

d) Les trois modalités de l'*Hingabe*

L'on retrouve ces différentes modalités de la non-adonction, de manière encore plus nette, dans l'important *Beilage* n°VI de 1909⁵³², dans lequel Husserl propose de nouveaux exemples de résistance à la *joie* :

Je vis dans la jouissance, tout à fait exclusivement ou non. Je me réjouis, mais, pendant ce temps, je fais aussi attention à une autre chose, je m'occupe également d'elle, etc. Enfin, il se peut que je n'aie « pas le temps de me réjouir ». Je jette rapidement un coup d'œil, un coup d'œil de joie (*Blicke der Freude*), mais le centre de ma vie doit être ailleurs. Je ne dois pas m'adonner à une telle joie dans la situation actuelle de ma vie. Mon intérêt, ma force appartiennent à autre chose. Jouir détend, mais je dois rester dans la tension, maintenir mon énergie rassemblée, etc.

Ou bien je jouis, mais avec retenue (*Enthaltsamkeit*) : je dois toujours rester prêt pour ce que l'heure peut apporter. Comme le soldat qui monte la garde n'est pas libre dans la jouissance, il ne s'y adonne pas librement, mais il est constamment menacé par l'irruption des ennemis. L'acte de joie est là, mais il est là de différentes manières. Il est soit une énergie libre, soit une énergie inhibée (*gehemmte Energie*), et l'inhibition peut être une inhibition provenant d'autres actes de joie, etc. ou d'une volonté inhibitrice, d'une « retenue » (*Enthaltung*). Une limitation volontaire, par opposition à l'acte libre, qui

⁵³¹ Cette « retenue » n'a pas d'analogie dans le domaine perceptuel. L'on ne peut pas s'opposer activement à une sensation actuelle : la seule manière, par exemple, de cesser d'entendre un son, est d'agir corporellement sur lui (en s'éloignant, en se bouchant les oreilles, ou en éteignant sa cause). Ce type de discrédance explique probablement pourquoi Husserl est parfois réticent à réduire « l'activité égoïque » inhérente à l'acte affectif à celle à l'œuvre dans la perception, qu'il qualifie fort judicieusement de « *rezipierend tätig* » (« active réceptivement ») (*Studien II*, p. 544). Le contrôle qu'exerce l'ego sur ses affects diffère de celui qu'il exerce sur ses perceptions et, à ce titre, le sentiment est un « *Ichakt* » en un sens plus prégnant que ces dernières (*Studien II*, p. 543).

⁵³² Cf. son résumé par Husserl : « Im Akt leben: als sich ausleben, *Hingabe an Gemütsakte* [Husserl souligne] als freie Hingegebenheit. Enthaltung: Urteilsenthaltung. Freudenenthaltung (Enthaltung im Genießen), Willensenthaltung. Wert und Genuss der wertigen Sache » (*Studien II*, p. 183). Remarquons que ce vocabulaire de la retenue (ou abstention) eu égard à la prise de position est aussi présent dans les œuvres des étudiants de Husserl, appliqué tant au champ affectif que théorique (von Hildebrand, 1916, p. 167 ; Reinach, 1989, p. 280).

se donne libre cours à l'infini, l'adonation sans entrave (qui peut être involontaire ou volontaire). Ce sont bien sûr des différences phénoménologiques (*Studien* II, p. 185).

L'on retrouve bien, dans ce texte plus précoce, les trois formes de la non-adonation mentionnées ci-dessus : inhibition immédiate (« je dois rester dans la tension », comme le soldat, qui se détourne d'emblée de la source de distraction qu'est, par exemple, la partie de cartes à laquelle ses camarades participent) ; simple non-accomplissement (« je fais aussi attention à autre chose », la joie demeure à l'arrière-plan du vécu)⁵³³ ; et enfin, inhibition après-coup, une fois la joie pleinement installée (« énergie inhibée »). Ce dernier cas est explicitement exemplifié par Husserl un peu plus haut dans le même manuscrit, lorsqu'il évoque la possibilité de « retenir » sa joie :

Ne puis-je pas aussi me « retenir » (*enthalten*) de me réjouir ? Je vois qu'une chose est réjouissante, elle se tient là comme réjouissante : mais je ne veux pas prendre position à la manière d'une joie active. *Et si je me réjouis déjà, je peux me retenir de la joie active* [je souligne] (*Studien* II, p. 184).

Ces modalités de la *Nicht-Hingabe* peuvent se transposer à l'*Hingabe* elle-même. Au sens fort, celle-ci implique une *Stellungnahme* – elle implique se « convertir » activement à la valeur :

Partout, nous trouvons des moments axiologiques positifs et négatifs, mais nous ne les détachons pas tous, et tous ceux qui sont saisis n'éveillent pas une joie s'adonnant (*hingebende Freude*), n'éveillent pas des affects, la conversion attentionnelle affective (*Gemütszuwendungen*) ou le détournement (*Abwendungen*) (*Studien* II, p. 103).

Une telle *Hingabe* prenant position est alors la source du ravissement réactionnel :

Si les déterminations sont intuitionnées et qu'a lieu une libre adonation à leurs valeurs, alors appartient à cela le ravissement (*Studien* II, p. 126).

Ce ravissement donne alors lieu à une *seconde adonation*, en tant que je l'« accomplis », que je vis égoïquement en lui. Mais l'*Hingabe* peut également être pensée, en un sens plus faible et *négatif*, comme un « ne pas résister », « ne pas retenir » l'affect (le ravissement, la jouissance, la colère, ...) qui s'installe. En résumé, l'on peut distinguer trois modalités de l'adonation⁵³⁴ :

1. S'adonner en tant que se-tourner-vers la valeur activement (*Stellungnahme*) ;
2. S'adonner en tant qu'accomplir égoïquement l'affect qui monte en moi, « vivre » en lui « de tout mon cœur » ;
3. Enfin, s'adonner en tant que *ne-pas-s'opposer*, ne-pas-résister à l'excitation qui se développe en moi.

§50. Conclusion : l'épisode affectif et ses multiples configurations

Nous pouvons résumer l'ensemble des investigations précédentes par un schéma récapitulatif :

⁵³³ Cf. également, un peu plus tôt dans cet appendice : « Je sais que la situation qui s'est produite est réjouissante, que je devrais me réjouir, mais je ne me réjouis pas encore. Ou alors je suis endormi, je suis engagé dans une tout autre affaire, avec toutes mes pensées et mes sentiments » (*Studien* II, p. 183).

⁵³⁴ On rajoutera que Husserl souligne aussi la dimension incarnée de l'adonation – ce qui ne saurait nous surprendre, puisque nous avons montré le nécessaire *embodiment* de l'*Affekt* dans certaines sensations de plaisir (*Lust*). Husserl écrit ainsi, en 1920 : « [L'objet] a, d'une certaine <manière>, une relation avec le sujet, en touchant d'une certaine manière le corps, un organe du corps, etc., en excitant une sensation (*Empfindnis*) particulière de plaisir, et à cela correspond, dans l'adonation (*Hingegenheit*) du sujet, le plaisir lui-même comme une sorte de passivité ou d'affectivité » (*Studien* II, p. 513).

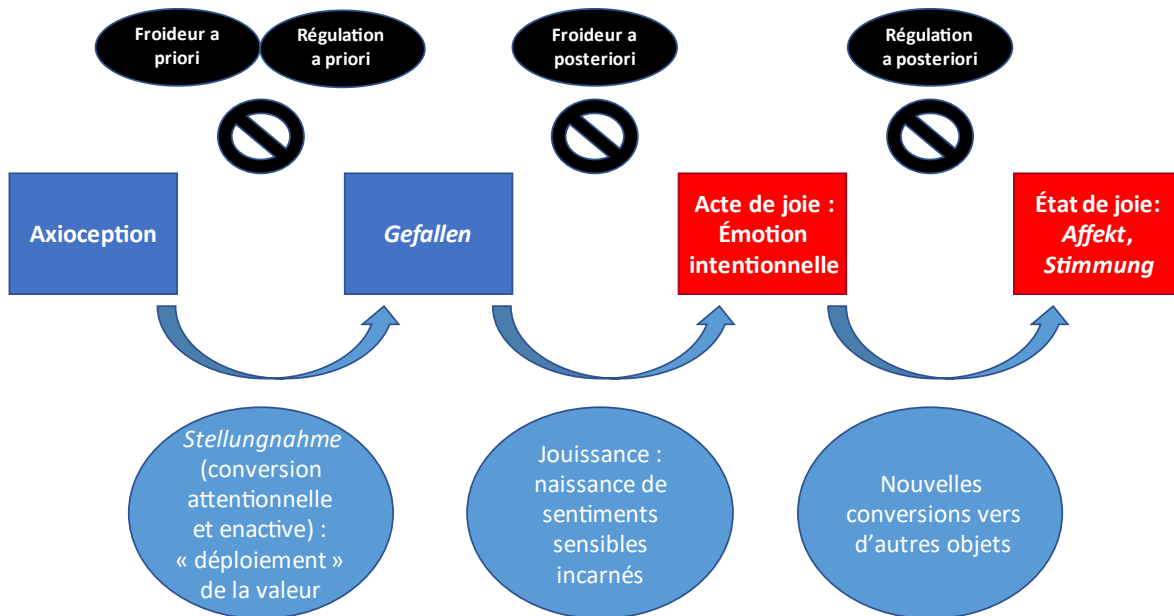


Figure 9 : L'épisode affectif comme « adonction » à la valeur

Quelques remarques clarificatrices s'imposent. En premier lieu, le choix des couleurs n'est pas arbitraire. Les phases représentées en rouge correspondent en effet aux moments « chauds » de l'épisode affectif, c'est-à-dire, comme on l'a déjà vu à plusieurs reprises (§40), aux vécus accompagnés de sentiments sensibles incarnés, de « frissons » dans la poitrine, etc. À l'inverse, les deux cases initiales sont représentées en bleu, car elles peuvent avoir lieu en l'absence d'une telle « chaleur ». Les ellipses noires, pour leur part, renvoient aux différentes formes d'« interruptions », actives (« régulations ») ou passives (« froideurs »), de l'épisode affectif, qui empêchent ce dernier « d'aller à son terme ». Ces « interruptions » ou « entraves » peuvent intervenir à chacune des trois « flèches ».

Tout d'abord, il se peut que l'axioception initiale passive ne suscite pas de « conversion vers la valeur », laquelle ne peut alors se « déployer » ou se « réaliser ». C'est là une première forme de « Nicht-Hingabe ». Celle-ci peut être – on vient de le voir – *passive* ou *active*. Dans le premier cas, je suis « occupé à autre chose », ou « endormi », et la valeur, pour ainsi dire, « glisse » dans ma conscience sans me motiver à me « tourner » vers elle : c'est là une première forme de « froideur axiologique », correspondant à ce que nous avons nommé précédemment « froideur a priori » (§44). Dans le second cas, à l'inverse, je m'écarte franchement et activement de la valeur apparaissante, à l'instar du soldat qui doit « rester en tension ». En reprenant un vocabulaire largement utilisé dans la philosophie et la psychologie affectives contemporaines, nous pouvons qualifier cette forme active de la non-adonction de « régulation » – et, comme celle-ci intervient *avant* que ne s'opère le déploiement de la valeur, de « régulation a priori ». Un exemple intéressant d'une telle régulation est l'usage du « Trigger-warning » (souvent abrégé TW), notamment sur les réseaux sociaux. Afin de préserver la « sérénité » d'un groupe Facebook, par exemple, il est de coutume d'indiquer, en haut d'une vidéo ou d'un texte, si ceux-ci contiennent des éléments à même de réactiver différents traumas. Typiquement : « TW : viol » ; « TW : racisme » ; « TW : violences policières », etc. Pour la personne souffrant notamment de stress post-traumatique, ces indications lui permettent de « s'écartier » activement de la « valeur » (en l'occurrence :

de l'*Unwert*, de la valeur négative), avant même qu'elle ne se déploie complètement, et donc de « réguler a priori » son émotion négative de terreur, d'anxiété, de panique, etc.⁵³⁵

Passons désormais à la seconde entrave. Celle-ci se rapporte à la deuxième flèche, correspondant, dans le cas d'émotions positives, au *Genuss*, à la jouissance. L'on suppose ainsi désormais que la valeur apparue a donné lieu à la « conversion », que le sujet, donc, « réalise » la valeur, dialogue avec l'objet beau ou bon, et, en ce sens, s'y « adonne » : c'est le stade du « *Gefallen* » évaluatif, qui constitue donc un vécu plus riche que la simple aperception de valeur. Que peut-il alors se passer ? Dans le cours « normal » de la séquence affective, ce déploiement de la valeur est la source d'un « ravissement » par lequel je suis « mû » corporellement du fait des sensations affectives qui me traversent. L'on peut ainsi nommer, au sens strict, une *émotion*, cet enchaînement *axioception-conversion-jouissance*. Mais il arrive également, et bien souvent, qu'en dépit de la « réalisation » de la valeur, je reste « de marbre » – le film, par exemple, se déroule devant moi, je le contemple avec toute mon attention, je me « plonge » en lui, je le reconnais comme « bon » ou « beau », mais je reste « froid ». Il s'agit là, manifestement, d'un cas de ce que nous avons nommé ci-dessus *froideur a posteriori* (§44) : nous avons l'axioception et la conversion, mais *pas le ravissement*, et donc pas l'émotion *stricto sensu*. Dans la perspective ici adoptée, la *froideur a posteriori* est nécessairement *passive* : le ravissement « se refuse à moi », je n'éprouve rien, je ne « ressens » rien – alors que, d'une certaine manière, j'ai « tout fait pour ». Cette *froideur a posteriori* est ainsi la *froideur par excellence* : je perçois, et je continue de percevoir, l'attribut axiologique, sans pour autant « jouir » de lui, sans être « ému » par la valeur.

De cette *froideur a posteriori*, il faut ici distinguer les cas de *régulation a posteriori*⁵³⁶. Ceux-ci correspondent exactement à la troisième forme de *Nicht-Hingabe* présentée ci-dessus. Par exemple : j'assiste à un débat nauséabond à la télévision. Dans un premier temps, je « me tourne » vers les échanges en y consacrant mon attention, éventuellement en réagissant par des exclamations et des invectives. Je sens alors poindre en moi un affect d'irritation qui commence à s'installer. Les trois premières cases du graphique sont donc cochées : je suis désormais effectivement « échaudé » par la colère. Cependant, il demeure possible que je réagisse activement *contre* cet affect : comme on l'a vu, une telle réaction, ou *régulation*, ne doit pas se limiter à éteindre la « source » de l'émotion (en l'occurrence : à couper l'émission), mais doit également – ce qui est infiniment plus délicat – se confronter à l'affect lui-même et « apaiser » sa dynamique propre. Cet apaisement peut, par exemple, être obtenu en allant me préparer un thé, en regardant un documentaire animalier, etc.⁵³⁷. Dans ces circonstances, l'on voit bien que le « retour au calme » est précisément *désiré* et *activement obtenu* par le sujet. De ce fait, le développement d'un *affect pérenne*, donc d'une *humeur*, est empêché.

⁵³⁵ Cet exemple nous permet d'insister sur le fait que le déroulement « complet » de l'épisode affectif n'est en aucun cas toujours « souhaitable », même si les exemples husserliens, souvent focalisés sur le cas d'une « beauté » non déployée et n'occasionnant pas de « ravissement », pourraient donner l'impression contraire.

⁵³⁶ Ces considérations croisent le très bel exposé proposé par Natalie Depraz à Heidelberg en septembre 2022, intitulé « How could I learn to live with no emotion? A phenomenological approach to pathological socio-political contemporary phenomena », dans lequel celle-ci distinguait fort pertinemment, en prenant appui sur différentes pathologies affectives, l'engourdissement émotionnel (*emotional numbness*) – correspondant à notre *froideur* – et le détachement émotionnel (*emotional detachment*) – qui peut, pour sa part, être recherché et activement mis en place par le patient.

⁵³⁷ Ce sont là des exemples de ce que l'on pourrait nommer, en suivant les travaux récents de Colombetti, des « affective scaffoldings », des « échafaudages affectifs », c'est-à-dire des objets et activités concrets sur lesquels le sujet s'appuie pour réguler et contrôler ses émotions (Colombetti et Krueger, 2015).

QUATRIÈME PARTIE :
L'AXIOCEPTION COMME ANTICIPATION
AFFECTIVE ET SON REMPLISSEMENT
EMOTIONNEL

§51. Introduction : le mystère du *Fühlen*a) *Le risque transcendantal de la conception réactionnelle du sentiment*

Le schéma récapitulatif de la conception réactionnelle du sentiment permet d'indiquer à quel point celle-ci est *robuste*. Contrairement à l'« émotionnalisme » déployé dans les *Ideen I* (Husserl « traditionnel »), qui restreint le vécu affectif à sa fonction de constitution de la valeur, le point de vue responsif sur le *Gefühl* (Husserl « revisité ») permet de faire droit à la diversité et à la richesse de l'expérience affective, tout en l'*articulant* temporellement selon ses différentes phases – l'axioception n'étant, dans cette perspective, nullement éliminée, mais simplement *réduite* au rôle de « premier moteur » du mouvement affectif d'ensemble.

N'avons-nous donc pas, à ce stade, *résolu notre équation de départ* ?⁵³⁸ Le Husserl « revisité » ne fournit-il pas une réponse convaincante à la tension initialement mise au jour entre les dimensions *phénoménologique* et *transcendantale* de la philosophie husserlienne de l'affectivité ? Ne pouvons-nous pas simplement dire : d'une part, le « sentiment » constitue bien la valeur, sous sa forme « axioceptive », et c'est donc bien du côté de l'affectivité qu'il faut chercher pour établir la « mise en corrélation » des valeurs entendues ontologiquement – ce qui satisfait à l'exigence proprement *transcendantale* ; d'autre part, le *Gefühl* ne se limite pas à sa modalité de prise de valeur, mais démontre bien d'autres visages – ce qui satisfait à l'exigence de description non réductionniste de la *phénoménologie* en tant que telle ?

Un problème, massif, émerge néanmoins, qui rend nécessaire une nouvelle relance de la recherche. L'axioception, dit-on, est l'une des formes du « sentiment » en général, et c'est elle qui prend en charge la « connaissance » de la valeur si chère aux yeux du philosophe transcendantal. Fort bien. Mais en quoi consiste, au juste, cette axioception, cette *Wertung* ou *Wertnehmung* ? Très concrètement : de quel type de vécus parle-t-on ? Une joie, une colère, une surprise, une humeur morose : tout cela, ce sont des expériences que je vis à la première personne et que je suis largement en mesure d'identifier et de nommer au moment où je les éprouve. De même, bien entendu, pour une perception, un acte de colligation, une prédication, un raisonnement mathématique, une volition, un désir. Je sais de quelle sorte de vécus je parle lorsque j'emploie de tels concepts « psychologiques ». Mais de quoi est-il question dans le cas de l'« axioception » ? Où celle-ci se situe-t-elle dans la *cartographie expérientielle* des vécus ?

Naturellement, à partir du moment où l'on a défini les différentes émotions elles-mêmes comme des *réactions* à la valeur, l'on ne peut plus faire appel à elles pour résoudre cette difficulté. On dira alors : l'axioception est l'acte dans lequel je prends conscience de la valeur et qui, de ce fait, motive l'émotion. Mais cela ne répond nullement à la question : *quel est* l'acte dans lequel cette expérience de la valeur a lieu ? *Qu'est-ce qu'une « expérience de valeur » qui n'est ni une joie, ni un dégoût, ni un enthousiasme, ni une irritation, ni une jouissance esthétique, etc.* ? James M. DuBois déclare ainsi, à propos de Reinach – mais son propos se généralise aisément à toutes les conceptions réactionnelles de l'émotion :

The terms he uses to distinguish these two data are “apprehending feeling” (*erfassendes Fühlen*) and “emotional state” (*zuständliches Gefühl*). However, while he distinguishes these two sharply, the choice of the word “feeling” (*fühlen*) may be unfortunate. Surely it must be noted that we have names for the various emotional states, whereas it is unclear that we have names for such apprehending feelings (DuBois, 2002, p. 334).

Dans ces circonstances, parler d'axioception n'est-il pas, au fond, un stratagème philosophique, à travers lequel l'on *crée de toutes pièces* une prestation de conscience taillée sur mesure pour satisfaire nos besoins théoriques – puisque le sentiment est une réponse à la valeur, il faut bien que celle-ci soit « saisie » par ailleurs ?

⁵³⁸ Cf. l'introduction, §6.

Il apparaît ici que la conception réactionnelle du sentiment fait en vérité courir de grands risques à l'enjeu *transcendantal*. À partir du moment où l'on conçoit les vécus affectifs « tangibles », ordonnés dans les catégories usuelles de la psychologie, et en particulier les émotions (au sens précis que l'on a conféré à ce concept), comme des réponses à la valeur, *il semble que l'on se prive de notre meilleure ressource* pour « représenter » (*vertreten*) les objets axiologiques dans la conscience. Comme on l'a vu, toute la force de l'idéalisme husserlien réside dans son caractère *concret* : avant de pouvoir clamer que les différentes régions ontologiques « se constituent » au sein de nos prestations subjectives, il est d'abord nécessaire de « corrélérer » tour à tour, *patiemment*, chacune de ces régions à des types de vécus « attestables ». Dès lors qu'au lieu de *mettre au jour phénoménologiquement* le type de *Leistung* « responsable » de l'expérience des valeurs, l'on se contente de le *postuler*, l'on commet une grave faute, qui risque sérieusement d'entacher la validité de la méthodologie transcendantale.

b) *La première solution : le retour à l'intellectualisme*

Trois solutions semblent, dans ce cadre, s'offrir à nous⁵³⁹. La première serait de revenir à une posture *intellectualiste* : l'expérience de valeur serait une forme de « perception » ou de « jugement » « théorique »⁵⁴⁰, ce qui expliquerait qu'elle puisse demeurer entièrement « froide ». Certains passages des *Studien II* pourraient laisser penser que Husserl lui-même ne serait pas insensible à cette idée, notamment lorsqu'il évoque la possibilité de saisir une valeur « théoriquement » (*theoretisch*) (*Studien II*, p. 185), ou celle d'un « caractère réjouissant simplement su, pensé, ou jugé » (*gewusste, gedachte, geurteilte Erfreulichkeit*) par contraste avec une « joie effective » (*Studien II*, p. 183). Similairement, dans les *Studien III*, Husserl pose qu'il faut faire le départ entre le fait de « prendre connaissance » (*Kenntnis nehmen*) de la valeur, c'est-à-dire de la « constater » (*konstatieren*), et le fait d'en jouir (*genießen*) (*Studien III*, p. 169).

Une telle interprétation intellectualiste de l'axioception doit toutefois, et très rapidement, être écartée. Que la *Wertnehmung* relève d'une « autre dimension » de l'expérience, irréductible aux actes du *Verstand*, est un principe bien trop prégnant dans l'œuvre husserlienne – il suffit ici de songer aux cours sur l'éthique ou aux *Ideen I* ou *II* – pour que ces passages puissent être lus autrement que *métaphoriquement*⁵⁴¹. L'axioception, certes, ressemble indubitablement à un acte cognitif – elle est intentionnelle, elle « saisit », et peut même être effectuée « froidement » – mais ce ne sont là, justement, que des *ressemblances* : il s'agit bel et bien d'une expérience affective, relevant de la sphère du *Gemüt*.

c) *La seconde solution : le « value feeling »*

La seconde solution est plus intéressante : elle consiste à faire de l'expérience de valeur une espèce *sui generis* de vécus psychiques, non intellectuelle, mais distincte de l'espèce « émotionnelle » *stricto sensu*. On reconnaîtra là, naturellement, la position du cercle de Göttingen : le *Werterfassen* et le *Gefühl* ne sont pas deux « faces » d'un même phénomène, mais bel et bien *deux genres affectifs différents*. Il n'y a dès lors pas d'autres choix que de considérer le *Fühlen* comme un type affectif propre, quoiqu'ignoré par les catégories psychologiques ordinaires. Dans la littérature récente, ce point de vue a été embrassé avec beaucoup d'aplomb par Ingrid Vendrell Ferran dans son très intéressant article

⁵³⁹ Une quatrième solution pourrait être fournie par un retour au « conativisme » de von Ehrenfels. Selon cette perspective, le désir constituerait originairement la valeur, et l'émotion proprement dite y réagirait. Nous y reviendrons en conclusion (§79).

⁵⁴⁰ Parmi les philosophes contemporains, l'on pourrait retrouver un tel « perceptualisme axiologique » chez Audi, qui défend l'existence d'une « moral perception », différente de l'émotion, permettant de rendre intuitives certaines propositions morales (Audi, 2013, p. 121).

⁵⁴¹ D'où, bien sûr, les guillemets dont Husserl ne manque pas d'envelopper le terme « théoriquement » dans la citation ci-dessus. De même, dans le manuscrit cité des *Studien III*, Husserl s'empresse de rappeler qu'il n'y a pas de connaissance (*Erkenntnis*) théorique de la valeur, que l'évaluation n'est pas un acte « cognitif » (*erkennender*), mais un acte de jouissance (*genießender Akt*) (*Studien III*, p. 170).

« Feeling as Consciousness of Value ». Celle-ci y défend en effet l'existence d'un « value feeling », un « sentiment axiologique », qui n'est pas l'émotion au sens usuel de ce terme (joie, colère, etc.) :

Emotions are experienced as something that happens to us, something we “suffer” (as reflected in the classical word “passion”). They are forms through which we respond to our environment. By contrast, the apprehension of values has the character of an activity of the mind, something we do, though not necessarily something we *intend* to do. To apprehend a value is a form of being receptive and open toward the world (Vendrell Ferran, 2022, p. 76).

De ce fait, il faut considérer le sentiment axiologique (qui ne saurait pas non plus être un jugement (Vendrell Ferran, 2022, p. 74) ni une perception (Vendrell Ferran, 2022, p. 76)) comme une forme nouvelle de « sentiment », appréhendant intentionnellement et originellement la valeur (Vendrell Ferran, 2022, p. 78). Celui-ci se caractérise (Vendrell Ferran, 2022, pp. 78-82) par son expérialité singulière, son caractère fondé, son irréductibilité, son caractère non propositionnel (en tant qu'« acquaintance » (Mulligan, 2010a)), sa « ponctualité » (par contraste avec la durée de l'émotion) et enfin sa réceptivité.

Cependant, malgré tous ces efforts de clarification, l'idée d'un « value feeling » demeure difficile à admettre. Si l'on demande à une personne lambda si elle éprouve, en ce moment, un « sentiment axiologique », elle risque fort de demeurer interdite et confuse. La raison à cela est simple : le « value feeling » n'explique rien, il transforme indûment l'*explanandum* (je fais l'expérience de valeurs) en *explanans* (j'éprouve un « sentiment axiologique »). Nous ne sommes pas loin de la « vertu dormitive » de l'opium. J. Deonna et F. Teroni résument avec beaucoup d'à-propos le problème de cette approche :

Talk of value intuitions similarly suggests a sort of immediate, quasi-perceptual acquaintance with evaluative properties. Yet, as we have seen, no convincing evidence in favor of the existence of such a form of acquaintance has been adduced, and we are as a result left in the dark about its nature. Second and relatedly, if value intuitions are regarded as a distinct *sui generis* type of mental state, then they just look like *ad hoc* postulates introduced so as to resolve the present epistemological problem (Deonna et Teroni, 2012, p. 94)⁵⁴².

Outre cette difficulté centrale, d'autres écueils atténuent encore la plausibilité de cette conception : la difficulté des auteurs la défendant – Drummond, Engelsens, Mulligan, et Müller, outre Vendrell-Ferran – à établir une distinction claire et nette entre ce « feeling » et l'émotion (Drummond, 2009, p. 368 ; Engelsens, 2018, p. 240) ; leurs désaccords eu égard à ses propriétés fondamentales – Mulligan comprenant ainsi le sentiment axiologique comme un épisode (Mulligan, 2009, p. 155), contrairement, donc, à Vendrell-Ferran – ; et enfin, leur incapacité à répondre aux objections de manière convaincante (Müller, 2019, p. 116 ; Vendrell Ferran, 2008, p. 210) – Vendrell Ferran allant même jusqu'à reconnaître qu'il est hautement délicat d'observer ces sentiments par l'introspection (Vendrell Ferran, 2022, p. 85). L'on ne peut, dans ces conditions, s'empêcher de penser à la critique adressée par Mackie (Mackie, 1990, p. 38), mentionnée en Introduction (§5) : si on ne parvient pas à montrer du doigt, parmi les vécus « tangibles », lequel est responsable d'une telle intuition, alors l'on en est nécessairement réduit, pour l'expliquer, à invoquer une sorte de faculté « magique »⁵⁴³ – ce qui, bien entendu, discrédite définitivement la théorie en question⁵⁴⁴.

⁵⁴² Des arguments similaires se retrouvent sous la plume de Yaegashi, qui défend un point de vue émotionnaliste (Yaegashi, 2019, p. 76), et Mitchell (Mitchell, 2019, p. 786).

⁵⁴³ De manière proche, Henckmann note le risque d'« irrationalisme » qui guette la conception schélérienne du *Fühlen* (Henckmann, 1998, p. 104).

⁵⁴⁴ L'on pourrait également invoquer le principe d'économie mobilisé par Stumpf (Stumpf, 1928, p. 59) (cf. ci-dessus, §36) : il faut, autant que possible, éviter de multiplier les catégories psychologiques.

d) *La troisième voie : Husserl ou l'axioception comme sédimentation émotionnelle*

Quelle échappatoire nous reste-t-il alors ? Précisément, la *troisième voie*, la *voie husserlienne* elle-même, la *voie du maître*. C'est là un point crucial qu'il nous faut désormais poser explicitement : Husserl ne se contente nullement d'articuler les différents éléments déployés au sein des conceptions réactionnelles du sentiment soutenues par ses élèves. Bien plutôt, sa propre perspective apporte plusieurs composantes *originales*, en vertu desquelles le « Husserl revisité » s'avère faire montre d'une *supériorité* certaine par rapport aux théories de von Hildebrand, Reinach, ou Scheler. Cette originalité se décline selon deux aspects essentiels : d'une part, Husserl refuse de considérer l'expérience de valeur qui inaugure l'épisode affectif comme un *genre* propre de vécus ; d'autre part, il affirme que l'émotion doit être conçue comme le *remplissement* de cette axioception initiale. Il s'agit là de deux assertions qui vont explicitement à l'encontre de la position du cercle de Göttingen.

Nous explorerons en détail la seconde assertion dans la Section 16. Présentement, il va s'agir de justifier la première, ce qui permettra, dans le même temps, de comprendre comment Husserl parvient à *éclaircir le statut jusqu'ici nébuleux de la « prise de valeur »*.

e) *Le Fühlen et le Gefühl ne forment pas deux espèces affectives distinctes*

Pourquoi donc Husserl rejette-t-il l'idée d'une *catégorie* propre au *Fühlen* ? Trois arguments peuvent être déployés en ce sens. Tout d'abord, l'on peut déduire cette proposition à partir de l'absence de défense de la proposition contraire : si Husserl était authentiquement convaincu, comme Scheler, de cette dernière, il l'aurait, à un moment où à un autre, signalé. Or, ce n'est pas le cas : si la saisie initiale de valeur est bien entendu *distinguée* de la réaction dans l'ordre du sentiment comme épisode, il n'en tire jamais la conclusion que nous avons affaire, avec l'axioception, à un *genre propre de vécus*.

Le second argument complète le premier : comme on l'a montré en détail dans la seconde partie, les textes majeurs, et en particulier les *Ideen*, bien que postérieurs aux manuscrits des *Studien*, assument une perspective *émotionnaliste*. L'on pourrait, à première vue, considérer ces différences comme des *évolutions* : Husserl aurait ainsi *zigzagué* entre émotionnalisme (en 1908 dans les *Leçons sur l'éthique*, puis en 1913 dans les *Ideen*) et « hildebrandisme » (dans les *Studien*, dont les textes ont été majoritairement rédigés entre 1909 et 1911). Une telle lecture, cependant, ne nous convainc pas, car l'on ne trouve nulle part trace, *après* l'émergence de la conception responsive du sentiment, de motifs explicites devant mener au rejet de cette perspective et à un retour à l'émotionnalisme classique déployé en 1908. De ce point de vue, il faut envisager l'émotionnalisme des *Ideen* comme *soluble* dans le cadre plus général du sentiment réactionnel. Or, cela n'est possible qu'à la condition que l'on puisse qualifier tout aussi bien le *Fühlen* initial que l'émotion proprement dite (ravissement, jouissance) de *sentiment* – comme on l'avait déjà souligné dans le Tableau 1 (§45). Là où donc ses étudiants affirmaient simplement que le *Wertfühlen*, tout comme la réponse émotionnelle, relevaient de l'*affectivité* (et non de l'entendement), Husserl, pour sa part, va beaucoup plus loin, puisqu'il considère que tous les deux sont des *Gefühle*, et ne présentent donc *pas de différence eidétique fondamentale*. On le voit en particulier dans le passage suivant, tiré des leçons sur l'éthique de 1920 :

Ce qui appartient à la chose, à un objet en général, c'est ce dont on peut faire l'expérience (*erfahren*), ce qui peut être donné de manière perceptive et axioceptive (*wahrmehmend und wertnehmend gegeben*) dans la direction du regard vers les choses (*in der Blickrichtung auf Sachen*). Mais dans cette direction vers elles, nous ne savons rien du tout de l'évaluation (*Werten*), du sentir de la valeur (*Fühlen des Wertes*). La valeur n'est donc pas le vécu du moi (*Ich-Erleben*), le sentiment (*Gefühl*), mais ce qui est senti (*Erfühlte*) dans l'objet (*Hua XXXVII*, p. 74).

Afin de confirmer définitivement cette idée (c'est là notre troisième et dernier argument), il faut se souvenir que Husserl distingue trois classes fondamentales de vécus intentionnels – *Verstand*, *Gemüt*,

et *Wille*. Or, dans les nombreuses listes d'exemples que Husserl propose du domaine « affectif » en général, les actes de *Werten* et les actes émotionnels *stricto sensu* sont, à chaque fois, mêlés. On le voit par exemple dans les *Ideen I* :

J'accomplis un agrément ou un désagrément, je me réjouis ou je suis attristé, je souhaite, ou bien je veux et fais ; ou encore je me « retiens » (*ich „enthalte“*) d'éprouver de la joie, de souhaiter, de vouloir et d'agir (*Ideen I*, p. 160, *Idées I*, p. 242, tr. fr. modifiée).

Il apparaît ainsi que les prestations affectives sont distinguées des prestations volitives et conatives au sens large (incluant le souhait), mais, qu'en revanche, aucune sous-classe ne se dégage en leur sein – par contraste, par exemple, avec la sphère du *Verstand*, où la perception comme acte simple est nettement démarquée des vécus catégoriaux supérieurs.

Cette « troisième voie » husserlienne, si elle a l'avantage de ne pas postuler l'existence *ad hoc* d'une classe de prestations affectives « inobservables », soulève cependant à son tour de vastes difficultés. Comment est-il possible, tout en reconnaissant la singularité du *Fühlen*, d'interpréter l'axioception comme une *modalité* spéciale de l'émotion ? On peut reformuler ce problème en repartant du phénomène de la froideur axiologique. Celle-ci se mue en effet, dans le cadre husserlien, en un redoutable *paradoxe*⁵⁴⁵ : si le *Fühlen* et l'émotion ne forment pas deux espèces séparées, comment le premier peut-il émerger sans la seconde ?

L'idée fondamentale est la suivante : le *Fühlen*, tel que le construit Husserl, n'est pas un type d'actes *sui generis*, dans la mesure où il dépend en vérité toujours d'une *émotion antérieure*, désormais *sédimentée*, en vertu de laquelle l'objet appréhendé renvoie phénoménologiquement à une *émotion potentielle* sous l'hypothèse d'un déroulement kinesthésique réglé. En bref : l'axioception est une *anticipation* conditionnelle d'émotion. L'on comprend également, dans cette perspective, pourquoi l'émotion *remplit* l'axioception : en suivant (enactivement) le chemin kinesthésique en question, et en éprouvant le ravissement qui en résulte, l'anticipation « vide » se mue en authentique *perception donatrice originelle* de la valeur, en *intuition* axiologique au sens husserlien du terme. C'est pourquoi la conception du « Husserl traditionnel », quoiqu'incomplète, n'est pas *fausse* : l'on peut bien dire que la prise de valeur « se fait » dans l'émotion dès lors que l'on entend, par l'expression de *Wertnehmung*⁵⁴⁶, non pas toute intention axiologique, mais seulement l'intention de valeur *remplie*, autrement dit l'acte dans lequel la valeur est présente *in persona*, en chair et en os.

Dans cette perspective, l'axioception originelle et l'émotion motivée ne forment pas deux sous-classes distinctes, mais doivent plutôt être comprises comme les deux versants, l'un *actuel*, l'autre *potentiel*, de la même sentimentalité. Afin de développer ce point de vue, nous procéderons, selon la méthode maintes fois employée par Husserl, par *analogie*, et plus précisément par analogie avec la *perception*. Parmi cette dernière, en effet, diverses *modalités* peuvent être identifiées : au sein de la perception d'une maison, par exemple, la face avant est seule perçue *stricto sensu*, tandis que la face arrière est certes « cosaisie » avec la face avant, mais non point perçue. La « cosaisie » dont il est ici question, toutefois, *ne forme pas une nouvelle espèce de prestation perceptive* ; bien plutôt, elle est réductible à une perception (entendue au sens strict) conditionnelle *anticipée* – si je fais le tour de la maison, je verrai sa face arrière. Nous soutenons qu'il en va de même dans la sphère affective : l'axioception, par exemple, du bon goût d'un plat, n'est pas un nouveau genre de prestation affective, mais se réduit à une forme de « cosaisie », dans laquelle une émotion *stricto sensu* est anticipée sous certaines circonstances kinesthésiques – en l'occurrence, accomplir les différents gestes permettant de *goûter* et de *manger* le plat en question.

⁵⁴⁵ Cf. notre article « [The Paradox of Axiological Coldness: An Original Husserlian Solution](#) ».

⁵⁴⁶ Cf. plus bas, §64.

f) *Plan de la quatrième partie*

Il va désormais s'agir d'élaborer dans le détail – c'est l'objet du Chapitre I – cette interprétation du *Fühlen*. Pour ce faire, nous nous concentrons d'abord sur la sphère perceptive pour elle-même (Section 13), avant d'en revenir, par analogie donc, au domaine affectif (Section 14). La tâche centrale à laquelle nous nous consacrons alors est l'étude du concept d'*Auffassung* – « appréhension ». C'est lui, en effet, qui constitue la *clef de voûte* de l'édifice intentionnel husserlien et qui permet de comprendre le statut exact de la « cosaisie » en jeu, laquelle fait intervenir, de manière essentielle, les kinesthèses, donc un *ego agissant*. Cette révélation du caractère « pratique » de l'intentionnalité perceptive est ensuite complétée par la Section 15, dans laquelle il est montré que *toute intentionnalité*, même théorique, repose, de manière déterminante, sur certains « mécanismes » d'ordre *affectif* – notamment l'« intérêt » et la « curiosité ».

L'ambition du Chapitre II est alors d'appliquer les résultats phénoménologiques des investigations précédentes à la problématique transcendantale. Nous y exposons tout d'abord (Section 16) comment la conception « anticipatrice » de la saisie de valeur permet de jeter une lumière neuve sur le phénomène de l'*évidence affective*. La Section 17 étudie corrélativement les diverses *modalisations* qui peuvent entraver cette évidence, et met au jour les multiples facteurs à l'origine de nos erreurs axiologiques – l'un d'eux étant la *Stimmung* (§69). La Section 18, qui conclut ce travail, vise à dépasser ces différentes modalisations en formulant les conditions nécessaires à la connaissance *objective* des valeurs. Une telle connaissance est considérée comme de nature *procédurale* : est objective une valeur qui est *approuvée* à la suite de l'accomplissement d'un processus *critique*, garantissant l'absence de « biais », et qui implique notamment la « confirmation intersubjective » de la valeur en question. Dans le dernier paragraphe (§75), nous démontrons que la *vérité* peut être, en ce sens, considérée comme une valeur objective.

Chapitre I

Appréhension de chose et appréhension de valeur

Section 13. Le problème de l'appréhension (Auffassung) dans le cas de la perception

§52. La définition « animiste » de l'appréhension

a) Le problème fondamental : perception et sensation

Repartons, pour commencer cette investigation, du *problème phénoménologique fondamental* auquel Husserl fait face : celui de la *constitution de la transcendance par l'appréhension (Auffassung)*. Comme l'écrit très justement Dieter Lohmar :

Auf welche Weise gelangen wir von demjenigen, was uns unsere Sinne bieten, zu der Repräsentation eines Gegenstandes? Dieser Prozeß wird von Husserl als Auffassung von Inhalten verstanden (Lohmar, 1993, p. 111).

Je vois une boîte à musique devant moi. J'ai, concomitamment à cette perception, certaines sensations. Tout d'abord, certaines sensations de couleur, structurées sous la forme d'un « plan coloré », au sein duquel chaque portion d'extension reçoit une coloration déterminée, mais où deux portions distinctes peuvent être le support de teintes différentes. Dans le même temps, j'éprouve certaines sensations auditives : celles-ci, à la différence des sensations visuelles, ne s'organisent pas spatialement⁵⁴⁷, mais uniquement temporellement : deux sensations sonores simultanées se « mélangent » nécessairement. De telles considérations, élaborées de manière systématique, donneraient lieu à ce que Husserl nomme une phénoménologie des « champs sensibles » (*Ideen I*, p. 75, *Idées I*, p. 123 ; *Hua XI*, p. 145, *Syn. passive*, p. 214). Il y serait montré que ceux-ci, loin de s'apparenter à des « soupes hylétiques », s'organisent d'emblée – c'est là la leçon du cours sur les synthèses passives (Bégout, 2000) – en saillances, homogénéisations et déshomogénéisations⁵⁴⁸.

Le problème de l'appréhension⁵⁴⁹ pointe cependant dans une direction tout autre. Ces associations, ces synthèses de recouvrement et de changement, ces « fusions » et ces contrastes, en tant qu'ils demeurent purement « hylétiques », ne permettent *pas encore* de rendre intelligible *l'apparition d'un objet en tant que telle*. Sentir, c'est-à-dire *vivre des sensations*, est *rien moins que percevoir* (Liu, 2019, p. 151 ; Lohmar, 2009, p. 4 ; Mulligan, 1995, p. 183). Comme l'écrit encore Lohmar :

L'association originale offre un matériau riche, mais seulement préstructuré passivement, de saillances pour la prestation de l'appréhension ('C'). Les saillances passivement préconstituées ne fonctionnent pas elles-mêmes comme des objets de l'expérience (Lohmar, 1993, p. 115).

L'on peut se convaincre de ce fait fondamental deux manières. D'une part, le même objet est conscient dans une multiplicité de « tableaux » sensibles. La boîte vue de près ou de loin, dans la lumière du jour ou dans la pénombre du crépuscule, demeure une et identique : *la même boîte*. Au sein, donc, de ces différents vécus, un « élément » *commun* doit donc s'ajouter à la *hylè* qui est, à chaque fois, indéniablement différente. D'autre part, les mêmes contenus sensibles peuvent donner lieu à des apparitions distinctes. C'est le cas, par exemple, du fameux canard-lapin, mais également – pour se

⁵⁴⁷ Bien entendu, un son peut « indiquer » une source plus lointaine ou plus proche. Mais cela relève précisément de l'appréhension, et non de la structure hylétique elle-même.

⁵⁴⁸ Une telle organisation se manifeste également, plus fondamentalement encore, en ce que tout *datum* sensible est soumis aux synthèses primordiales du temps, qui le structurent en tant que contenu « qui dure » (cf. §37).

⁵⁴⁹ Sur la source historique de ce concept, cf. le Complément « *L'origine stumpfienne du concept d'appréhension* ».

restreindre ici aux illustrations husserliennes – du *mannequin*⁵⁵⁰ : je vois d’abord une femme, puis une « dame de cire », sans pour autant que les contenus sensoriels sous-jacents aient été modifiés. Il appert ainsi que l’apparition objectale exige *plus* que la simple épreuve sensible : la conscience doit être capable de « transcender » ou de « dépasser »⁵⁵¹ le matériau sensible en direction de la mondanéité elle-même. Ce *plus* – ou *surplus*, « Überschluß » (V^{ème} Recherche, p. 385/p. 188) – Husserl le nomme également, dès les *Recherches logiques*, appréhension (*Auffassung*). Le cours sur la perception et l’attention de 1904-1905 reprend cette terminologie :

Il est clair que la perception est plus (*mehr ist*) que cette complexification sensible de sensation que nous avons opposée à la complexification des déterminités de l’objet. Comment, sinon, différentes complexions de sensation pourraient-elles valoir comme des perceptions du même objet ? La complexion de la sensation n’est pas encore, en soi, un vécu intentionnel. L’intention n’intervient que par le caractère de l’appréhension (*Auffassung*), le caractère de la présentation. C’est par elle que les contenus sensibles deviennent des présentants (*Präsentanten*)⁵⁵² des moments correspondants de l’objet. Les contenus de la sensation subissent l’appréhension (*erfahren Auffassung*), et celle-ci produit (*macht*) « l’apparaître de soi de l’objet » (*Selbsterscheinen des Gegenstandes*) (*Hua* XXXVIII, p. 12).

À ce stade, cependant, le concept d’appréhension n’est pas défini à travers ses caractéristiques propres, mais uniquement par le *problème* qu’il est censé résoudre. L’*Auffassung* est ainsi le nom, non pas tant d’un « phénomène » attestable intuitivement, que d’une difficulté – celle, justement identifiée par Lohmar, de comprendre le « processus » assurant le passage du simple contenu à l’intention proprement dite. Il nous faut cependant nous écarter de ce dernier lorsqu’il affirme qu’il n’y a, chez Husserl, aucune discussion approfondie de cette transition appréhensive (Lohmar, 1993, p. 111). Nous pensons, au contraire, que *Ding und Raum* fournit le cadre essentiel permettant de clarifier, de manière spectaculaire, le concept notoirement nébuleux d’appréhension.

b) La définition traditionnelle de l’appréhension comme « animation » et son insuffisance

Avant cela, un détour par les textes majeurs que sont les *Recherches logiques* et les *Ideen I* est cependant nécessaire. Ceux-ci présentent une première caractérisation de l’*Auffassung* à travers une conceptualité pour le moins surprenante : celle de l’*animation* (*Beseelung*). Husserl écrit, au §2 de la V^{ème} Recherche :

Et c’est encore une relation nouvelle que la *relation objectivante* que nous attribuons à la *complexion de sensations vécue* dans le phénomène *vis-à-vis de l’objet apparaissant* ; il en est ainsi quand, par exemple, nous disons que dans l’acte d’apparaître cette complexion de sensations est vécue, mais qu’elle est, en même temps, d’une certaine manière « appréhendée », « aperçue » ; et que c’est dans ce caractère phénoménologique de l’appréhension animant des sensations (*in diesem phänomenologischen Charakter beseelender Auffassung der Empfindungen*) que consiste ce que nous appelons l’apparaître de l’objet (V^{ème} Recherche, p. 351/p. 150, tr. fr. modifiée)⁵⁵³.

⁵⁵⁰ Cet exemple, convoqué dans les *Recherches logiques* (cf. ci-dessus §16) (V^{ème} Recherche, p. 444/pp. 251-252), réapparaît également dans le cours de 1904-1905 sur la perception et l’attention (*Hua* XXXVIII, p. 12), dans *Ding und Raum* (*Hua* XVI, p. 45, *Chose et espace*, pp. 68-69), ainsi que dans le cours sur la synthèse passive (*Hua* XI, p. 33, *Syn. passive*, p. 120), ou dans le volume sur la *phantasia* (*Hua* XXIII, p. 40, *Phantasia*, pp. 80-81).

⁵⁵¹ Husserl emploie trois termes (*hinausgehen, hinausführen, hinausreichen*), respectivement dans *Chose et espace* (*Hua* XVI, p. 226, *Chose et espace*, p. 270), dans la *Psychologie phénoménologique* (*Hua* IX, p. 166, *Psycho. phéno.*, p. 158), et dans *De la synthèse passive* (*Hua* XI, p. 4, *Syn. passive*, p. 96) pour exprimer ce « transcender » sous-tendant toute « transcendance » au sens usuel du terme.

⁵⁵² Cf. le terme de « représentant » (*Repräsentant*) dans la VI^{ème} Recherche (VI^{ème} Recherche, p. 90/p. 114).

⁵⁵³ La traduction française est ici trompeuse, car elle rend ce « beseelender » par « qui charge de sens » – ce qui, sans être rigoureusement inexact, ne respecte pas la conceptualité ici employée.

Il ne s'agit pas là, loin s'en faut, d'un *hapax*. On retrouve en effet ce même concept au §14⁵⁵⁴, lequel se livre explicitement à une définition de l'« aperception » ou « appréhension »⁵⁵⁵ :

L'aperception est, pour nous, ce surplus qui existe dans le vécu lui-même, dans son contenu descriptif, par opposition à l'existence brute de la sensation ; c'est le caractère d'acte qui anime pour ainsi dire (*gleichsam*) la sensation et qui, selon son *essence*, fait en sorte que nous percevons tel ou tel *objet*, que, par exemple, nous voyons cet arbre, nous entendons cette sonnerie, nous sentons le parfum de telle fleur, etc. (V^{ème} Recherche, p. 385/p. 188, tr. fr. modifiée)

Cette idée d'animation a, il faut l'admettre, un statut fort bancal : d'un côté, Husserl confesse, à travers l'expression « *gleichsam* », qu'il ne s'agit, au fond, que d'une *métaphore*, qui décrit *analogiquement*, et non pas *phénoménologiquement*, le fonctionnement de l'appréhension – comme s'il fallait, en inversant le dispositif aristotélicien (Aristote, 1993, p. 136), considérer *toute forme comme une âme*. En généralisant quelque peu un extrait de la « Digression » dans les leçons sur l'éthique de 1920⁵⁵⁶, l'on peut ainsi affirmer que « parler ici d'« animation » n'est qu'une image (*Gleichnisrede*) » (Hua XXXVII, p. 309, *Digression*, p. 137)⁵⁵⁷. Cependant, d'un autre côté, il faut bien remarquer que Husserl semble à court de ressources pour délier cette métaphore et la ressaisir à travers une authentique *description*. Tout se passe donc comme si l'on touchait, avec cette « animation », à un phénomène *premier et irréductible*, à un « Faktum » dont nous devrions nous contenter d'admettre l'indépassabilité. Comme Husserl l'écrit encore dans une annotation portée sur son *Handexemplar* des *Recherches* :

Cette appréhension ne dit rien d'autre [je souligne] que la complexion de sensation vécue est animée d'un certain caractère d'acte de l'appréhension (Hua XIX, pp. 809-810).

Les *Ideen I* offrent un tableau guère plus satisfaisant : l'idée d'animation y est derechef présente à de multiples reprises (*Ideen I*, pp. 176, 203, 207, *Idées I*, pp. 262, 299, 304), et paraît toujours servir d'ultime caractérisation de l'*Auffassung*. Nous lisons ainsi, dans le §85 :

Nous trouvons de tels *data* concrets de vécus comme composantes de vécus concrets plus complexes, qui, pris en entier, sont intentionnels, dans la mesure où sur ses moments sensoriels repose une strate en quelque sorte (*gleichsam*) « animatrice », *donatrice de sens* (*Ideen I*, p. 172, *Idées I*, p. 257, tr. fr. modifiée)⁵⁵⁸.

Aucun progrès significatif n'aurait ainsi été accompli entre 1901 et 1913, l'insurpassabilité de la *Beseelung* continuant de cohabiter, bon gré mal gré, avec son caractère foncièrement inadéquat et approximatif – attesté, à nouveau, par le mot *gleichsam*. De manière intéressante, il arrive également à Husserl d'employer l'idée – encore plus aristotélicienne – d'« information » :

Ce qui informe (*formt*) les matières pour en faire des vécus intentionnels [...], c'est précisément la même chose que ce qui donne au mot « conscience » son sens spécifique (*Ideen I*, p. 174, *Idées I*, p. 259).

Husserl ajoute cependant, en marge : « expression discutable ! ». Et que dire du concept de « spiritualisation » employé dans la *Psychologie phénoménologique* ?

⁵⁵⁴ Cf. également le §15 (V^{ème} Recherche, pp. 392-393/pp. 196-197), l'introduction au second volume (où Husserl parle de « *beseelenden Bedeuten* » (Husserl, 1913c, p. 12/pp. 13-14)), et l'appendice à la VI^{ème} Recherche (VI^{ème} Recherche, p. 244/p. 292).

⁵⁵⁵ Ces deux concepts sont alors considérés comme des synonymes par Husserl, même si, à partir de 1907 au moins, l'*Auffassung* l'emportera officiellement (Hua XVI, p. 49, *Chose et espace*, p. 72) (en vérité, dès le cours de 1904-05 sur la perception, l'*Apperzeption* a disparu du dispositif conceptuel husserlien).

⁵⁵⁶ Ce passage vise d'abord le sens « spirituel » des œuvres d'art, des lois, des mots.

⁵⁵⁷ De même, dans les *Studien II*, Husserl admet que le terme de « Deutung » (« interprétation ») est également une manière imagée de parler (« *bildlich* ») (*Studien II*, p. 38).

⁵⁵⁸ Le terme allemand « sensoriel » ne doit pas – contrairement à la traduction de Lavigne – être rendu par « sensoriel », car il s'applique également à la *hylè* affective (« *die sensoruellen Lust-, Schmerz-, Kitzelempfindungen* ») (*Ideen I*, p. 172, *Idées I*, p. 257).

[Les *data*] ont tous en commun de rendre conscient au moyen de ces teneurs nucléaires (*Kerngehalte*), et, pour ainsi dire, en les spiritualisant (*gleichsam vergeistigend*), d'autres objectités (*Hua IX*, p. 166, *Psycho. phéno.*, p. 158, tr. fr. modifiée).

La multiplication des terminologies cherchant à capturer l'essence de l'« appréhension », loin d'enrichir ce concept, fonctionne ainsi à l'inverse comme un révélateur de l'*insatisfaction* et des *tergiversations* de Husserl. Et quoi de plus normal ? L'idée d'animation n'est pas seulement « non-scientifique » – elle est, il faut bien le dire, franchement *candide* : n'imagine-t-on pas, à sa lecture, la *hylè* comme une sorte de masse informe, laquelle serait, grâce au « coup de baguette magique » de l'appréhension, subitement « organisée », et, ainsi « structurée », porterait « comme par miracle » à l'apparition un objet à partir du chaos ? Ainsi, lorsque Husserl parle, en 1925, de l'appréhension comme d'un « événement général merveilleux » (*ein allgemeines wundersames Vorkommnis*) (*Hua IX*, p. 166, *Psycho. phéno.*, p. 158, tr. fr. modifiée), nous serions tentés d'interpréter cette formule, non pas comme une invitation didactique à l'étonnement et à la curiosité, mais de manière *littérale* : l'appréhension relève de la *féerie*.

Est-il possible de démystifier ce concept d'*Auffassung*⁵⁵⁹ et de lui assurer une authentique légitimité philosophique et phénoménologique ? Nous en sommes convaincus. Il est en effet un passage, au §41 des *Ideen I* qui apporte, subtilement, une précision d'une importance considérable :

Ces *data* sont en outre animés (d'une manière qu'on n'a pas à décrire ici plus précisément), dans l'unité concrète de la perception, par des « appréhensions », et dans cette animation ils exercent la « fonction d'exposition » (*darstellende Funktion*) (*Ideen I*, p. 75, *Idées I*, p. 123).

La parenthèse est ici *cruciale*, car elle sous-entend que Husserl est désormais *en mesure* d'effectuer une telle description, et que le concept d'« animation », d'une caractérisation *ultime*, est devenu une simple *abréviation commode*. Comment, donc, peut-on expurger l'appréhension de tout arrière-fond *magique* ?

§53. L'interprétation enactive de l'appréhension

a) L'introduction du concept de kinésthèse

Une première piste serait la suivante. L'on pourrait tenter de penser le « surplus » introduit par l'appréhension en termes *conceptuels* : ce qui différencierait phénoménologiquement l'« existence brute » de la sensation de son « animation », et donc de l'apparaître de l'objet en tant que tel, ce serait la subsomption du complexe sensible sous un certain « concept ». Par exemple, dans le cas de la « dame de cire » : l'*Auffassung* « dame » consisterait en la subsomption des *data* apparaissant sous la catégorie, précisément, de « dame ». Le « surplus » dont parle Husserl serait ainsi de nature *catégoriale*. Cette piste, que nous étudions plus en détail dans le Complément « [Appréhension et conceptualisation](#) », s'avère cependant infructueuse, dans la mesure où Husserl insiste à maintes reprises sur le caractère « anté-catégorial » de l'appréhension perceptive (II^{ème} *Recherche*, p. 109/p. 128)⁵⁶⁰. Le problème initial demeure donc tout entier : comment la conscience peut-elle « transcender » le matériau hylétique en

⁵⁵⁹ Dans de nombreux cas (Bégout, 2000, p. 26 ; Bernet, 1996, p. 85 ; Lohmar, 2009 ; Sandmeyer, 2009, p. 94), la critique du concept d'*Auffassung* se fait sur la base de textes consacrés à la *réretention* – en particulier « Sur la résolution du schème contenu d'appréhension – appréhension » (*Hua X*, pp. 269-334, Husserl, 2002d) – ou à la *phantasia* – à l'instar du texte n°8 du volume XXIII des *Hua* (*Hua XXIII*, pp. 265-269, *Phantasia*, pp. 275-278), ainsi que l'appendice XIII du texte principal (*Hua XXIII*, pp. 166-169, *Phantasia*, pp. 188-191). Cependant, ces différents manuscrits ne remettent pas en question l'idée d'*Auffassung* dans le cadre canonique de la sensation elle-même – Husserl confessant même, dans un manuscrit de 1909, que le schéma contenu-appréhension « a certainement un bon sens » (*gewiss hat das einen guten Sinn*) (*Hua XXIII*, p. 265, *Phantasia*, p. 275, tr. fr. modifiée). Les différents textes susmentionnés *corrigent*, mais sans l'amender essentiellement, ce schéma. Nous souhaiterions pour notre part indiquer un problème *central* inhérent à cette conceptualité, lequel n'a, semble-t-il, pas reçu l'attention qu'il mérite dans la littérature – l'appréhension étant précisément l'instant du *basculement dans la transcendance*.

⁵⁶⁰ Sur ce point, cf. (Mulligan, 1995, pp. 206-207, 229 ; Rollinger, 1999, p. 98 ; Van Mazijk, 2016, p. 281).

constituant, sur son fondement – « *Anhalt* », « point d'appui » (V^{ème} *Recherche*, pp. 392-393/pp. 196-197) – un *sens objectal*, sans pour autant faire appel à un dispositif conceptuel ?

C'est là précisément toute la difficulté que cherchent à résoudre les paragraphes centraux de *Ding und Raum*, et plus exactement son chapitre X⁵⁶¹. Husserl commence par rappeler les termes du problème, dans une terminologie extrêmement proche de celle des *Recherches* :

Cette considération aiguille notre regard vers le supplément [*Plus*]⁵⁶² qu'il y a réellement à trouver, outre la complexion de sensation, dans la perception, et qui ne constitue la perception que dans la compénétration la plus étroite avec ce qui est senti [...]. Nous nommons ce surplus [*Überschuß*] le caractère de l'appréhension, et disons que les contenus de sensations subissent une appréhension (*Hua* XVI, pp. 45-46, *Chose et espace*, p. 69, tr. fr. modifiée).

Certes, dans un premier temps, Husserl continue de faire appel, en 1907, à la conceptualité de l'« animation » pour caractériser le mécanisme inhérent à l'appréhension :

C'est par l'appréhension que ces contenus acquièrent, eux qui en soi seraient comme un matériau mort, une signification qui les anime (*beseelende Bedeutung*), de telle sorte qu'avec eux un objet accède à l'exposition (*Hua* XVI, p. 46, *Chose et espace*, p. 69, tr. fr. modifiée)⁵⁶³.

Mais il faut bien voir que ce vocabulaire a subi un changement de statut majeur : il ne s'agit plus, désormais, que d'une manière d'*introduire* à l'*Auffassung*, et non de la *définir*⁵⁶⁴. On trouve en effet, quelques lignes plus loin, une exigence ignorée en 1901 (et en 1904-1905) :

C'est là d'abord une analyse tout à fait grossière. Ce que comporte cette « appréhension » (*Was in dieser „Auffassung“ liegt*), nous devons encore l'étudier (*Hua* XVI, p. 46, *Chose et espace*, pp. 69-70).

Comment Husserl procède-t-il pour ce faire ? Son geste décisif consiste à introduire, dans la description de l'*eidōs* de la perception, la relation au *corps propre*. Comme il l'écrit dès le §3 :

Dans la perception, qui nous intéresse ici tout d'abord, il y a aussi une relation perceptive de l'objet à la chair du Je (*Ichleib*) (*Hua* XVI, p. 10, *Chose et espace*, p. 31).

Ne s'agit-il pas là d'une trivialité, puisque toute perception « prend appui » sur la sensation, elle-même nécessairement incarnée en tant qu'inscrite dans certains champs sensibles ? Husserl, en vérité, a ici en vue un « autre » corps : le *Leib* percevant n'est pas seulement « sentient », mais également *mobile*, et plus précisément *automobile*⁵⁶⁵. En même temps que je fais l'expérience des couleurs et des sons, en effet, je vis également les mouvements de mes yeux, de mon cou, de mes jambes, qui les accompagnent. Nous retrouvons là, naturellement, les fameuses *kinésthèses*, les sensations du corps « se mouvant »

⁵⁶¹ Dans la plupart des travaux consacrés à l'*Auffassung* husserlienne, le rôle des kinésthèses est curieusement sous-exploré (Lohmar, 1993, p. 134), voire carrément passé sous silence (Bianchin, 2002 ; Hopp, 2008 ; Liu, 2019 ; Lohmar, 2009). Dans ces circonstances, les approches s'apparentant le plus à la nôtre se trouvent dans la littérature sur la perception (Mulligan, 1995, pp. 195-206) ou les kinésthèses elles-mêmes (Ferencz-Flatz, 2014).

⁵⁶² Ce terme est employé plusieurs fois dans *Ding und Raum* (*Hua* XVI, pp. 51, 221, *Chose et espace*, pp. 74, 263).

⁵⁶³ Cf. également (*Hua* XVI, pp. 46-48, *Chose et espace*, pp. 69-72).

⁵⁶⁴ De même, si Husserl continue d'employer ce terme tout au long de l'œuvre (*Hua* XVI, p. 143, *Chose et espace*, p. 176), c'est en tant qu'abréviation du dispositif appréhensionnel que nous allons justement décrire. La même interprétation s'applique à tous les textes postérieurs (*Hua* XIII, p. 50, *Sur l'intersubjectivité I*, p. 57).

⁵⁶⁵ Sur cette dualité du corps, cf. également les *Ideen II* (*Ideen II*, p. 56, *Idées II*, pp. 92-93), les conversations avec Cairns (Cairns, 1976, p. 6), ou encore les textes sur l'intersubjectivité (*Hua* XIV, p. 447).

(*sich bewegen*) (*Hua* XVI, p. 158, *Chose et espace*, p. 194)⁵⁶⁶. Il faut ici bien remarquer que le « corps » en question, en tant que *facultas ambulandi* (Hardy, 2018, pp. 19-20), n'est – pas plus que le *Leib* sensible – un objet appartenant à l'espace mondain. Les kinesthèses renvoient en effet à un mouvement pré-objectif, purement vécu, et donc expérimenté en amont, d'un point de vue phénoménologique, de l'émergence du *Körper* constitué. Comme l'écrit Husserl dans un manuscrit de 1916 publié en tant qu'appendice à *Ding und Raum* :

Il est clair que la constitution de la corporéité présuppose partout le *Je me meus* [...] et ce *Je me meus* ne signifie « pas encore » [un] mouvement corporel phénoménal de mon corps. Le corps-propre n'est « pas encore » constitué là (*Hua* XVI, p. 369, *Chose et espace*, p. 427)⁵⁶⁷.

b) La conception « enactive » de l'appréhension

Quelle fonction, cependant, ce *Leib* moteur joue-t-il dans l'*Auffassung* chosale ? La réponse à cette question n'a, à première vue, rien d'évident : les kinesthèses, contrairement aux sensations canoniques visuelles ou tactiles, n'« exposent » (*darstellen*) aucun moment de l'objet. Tandis que le rouge vécu, une fois animé, « présente » le rouge objectif, ce n'est pas le cas des sensations de mouvement, par exemple de la sensation de déplacement oculaire – rien, dans l'objet finalement vu, ne lui correspond. Comme l'écrit Cairns, dans sa retranscription d'une conversion du 18 juillet 1931⁵⁶⁸ :

There is no generic similarity between kinaesthetic data and sensations. The latter – all of them, but in different degrees and ways according to the field to which they belong – are capable of mediating the perception of an object. The kinaesthetic data are not (Cairns, 1976, p. 6).

Dans le même temps, Husserl maintient fermement que ces expériences non-exposantes servent, d'une manière décisive, à la constitution de la *Ding* :

J'ai ici en vue naturellement les sensations de mouvement. Elles jouent dans l'appréhension de toute chose externe un rôle essentiel, mais ne sont pas appréhendées de manière à permettre la représentation d'une matière en propre, ni non plus de façon impropre ; elles n'appartiennent pas à la « projection » de la chose. Rien de qualitatif ne leur correspond dans la chose, et elles n'offrent pas non plus une esquisse du corps, ni ne l'exposent projectivement. Et pourtant sans leur concours il n'y a pas là de corps, pas de chose (*Hua* XVI, p. 160, *Chose et espace*, p. 196).

Comment comprendre cet apparent paradoxe ? Repartons, pour ce faire, de l'exemple du mannequin, qui est à nouveau mobilisé dans le cours de 1907 (*Hua* XVI, p. 45, *Chose et espace*, p. 69). Tout l'enjeu de l'investigation est le suivant : il faut parvenir à fournir un *critère* phénoménologiquement attestable permettant de faire le départ entre les deux consciences correspondant aux deux appréhensions distinctes, pourtant sous-tendues par la même base hylétique. L'idée fondamentale proposée par Husserl

⁵⁶⁶ Nous renvoyons ici à l'excellent travail de Jean-Sébastien Hardy dans *La chose et le geste. Phénoménologie du mouvement chez Husserl* (Hardy, 2018), ainsi qu'à (Ferencz-Flatz, 2014). Outre *Chose et espace, Expérience et jugement* propose une claire introduction à cette conceptualité (*EU*, pp. 89-90, *EJ*, pp. 98-99). On pourra également consulter le texte n°25 (de 1927) du volume XIV des *Hua*. Historiquement, le mot *Kinästhesie* est absent du cours de 1904-1905 (*Hua* XXXVIII, p. XVIII) et n'apparaît, de manière systématique, qu'en 1907. Cependant, Ferencz-Flatz, renvoyant à Cairns, révèle que Husserl avait prévu, dès les *Recherches logiques*, un appendice sur les kinesthèses, mais que celui-ci, du fait de l'insuffisance de l'analyse, n'avait jamais paru (Cairns, 1976, p. 6 ; Ferencz-Flatz, 2014, p. 24). Ce texte étant aujourd'hui perdu, il est difficile d'en retracer le contenu. Il ne nous semble cependant pas vraisemblable que Husserl ait déjà eu en tête, à cette époque, l'idée d'une connexion essentielle avec l'appréhension, sans quoi il l'aurait nécessairement évoqué, a minima, dans le cours sur la *Wahrnehmung* de 1904-1905. L'on peut également se reporter à un texte de 1893, où Husserl évoque les mouvements de la tête, etc., et leur relation à la dialectique tension/remplissement centrale à cette époque, sans leur faire jouer un rôle constitutif pour la perception (Ferencz-Flatz, 2014, p. 24 ; *Hua* X, pp. 144-151).

⁵⁶⁷ Cf. également (*Hua* XVI, p. 158, *Chose et espace*, p. 194).

⁵⁶⁸ Plus généralement, les *Conversions avec Husserl et Fink* contiennent de très nombreux développements sur cette problématique (Cairns, 1976, pp. 7-8, 15, 18-21, 31, 40, 62, 65, 72-73, 78-80, 83-84, 92-95), qui témoignent de la persistance d'un vif intérêt de Husserl pour ce concept.

est alors la suivante : l'*Auffassung* va « au-delà » de la sensation actuelle en *anticipant* les différents « comportements » de l'objet présenté. En ce sens, appréhender la « dame », cela ne signifie rien d'autre que ceci : *si* je vais la voir et lui parler, *alors* elle me répondra ; *si* j'agis agressivement, *alors* elle se lèvera et partira ; *si* je me rapproche d'elle, *alors* j'entendrai sa respiration, j'apercevrai ses clignements d'yeux, etc. Les *anticipations* à l'œuvre dans le cas de l'appréhension concurrente du mannequin sont évidemment *tout à fait différentes* : *si* je m'approche de lui, il ne bougera pas, ne répondra pas, ne respirera pas, etc. Il appert ainsi que la démarcation entre les deux *Auffassungen* ne se réfère ni à leur substrat hylétique (c'est le même), ni à l'intervention d'une conceptualisation (elle n'est pas nécessaire), mais renvoie au contraire *uniquement aux « potentialités comportementales » de la chose en question*.

Dans une telle approche de l'appréhension, les mouvements du sujet jouent un rôle central. Les « potentialités » qui transcendent l'actualité hylétique et rendent compte de la différence des *Auffassungen* ne renvoient pas à des possibilités idéales (compatibles avec les lois *a priori* de la logique), ni même à des possibilités empiriques (compatibles avec les lois de la physique), mais à ce que Husserl nomme des possibilités *motivées*⁵⁶⁹. Qu'est-ce à dire ? Que la « dame », mais non le mannequin, me *réponde* si je lui *parle*, cela constitue une potentialité *conditionnée* par une certaine « circonstance »⁵⁷⁰, une circonstance de nature, précisément, *kinesthésique*. Comme le résume J.-S. Hardy :

La motivation kinesthésique réside dans le fait (*Faktum*) phénoménologique absolu que *si* je me meus d'une façon déterminée, *alors* des changements déterminés se produisent dans mes champs sensibles et dans celui de l'apparition du monde (Hardy, 2018, p. 124).

Husserl apparaît ainsi comme le défenseur d'une conception « enactive » de la perception. Non seulement, comme l'écrit Claudia Serban, « la *phénoménologie de la perception* est une *phénoménologie de la possibilité* » (Serban, 2016, p. 78), mais cette possibilité elle-même n'a pas de sens en-dehors des *gestes corporels subjectifs*, des mouvements auxquels le *Leib* peut s'adonner et grâce auxquels peut s'opérer le déploiement effectif des différentes « potentialités comportementales » de la chose. J.-S. Hardy exprime cette idée avec grande précision lorsqu'il évoque la « signification motrice » de la *Ding* sous la forme d'une « coappartenance originaire du sens de la chose et du mouvement » (Hardy, 2018, p. 131). On la retrouve également très bien élaborée dans le texte n°VII des *Studien II* :

La perception active, l'être-dirigé, aspirant et « agissant », vers ce qui constamment « se tient devant les yeux », vivant dans la synthèse active, recherchant ce qui se donne là comme présent en chair et en os, le poursuivant dans la considération active, dans la mise en jeu (*Inspielsetzung*) « active » de kinesthèses : mouvements des yeux, s'approcher, se déplacer latéralement, etc. (*Studien II*, p. 191).

Parler de conception « enactive » de la perception, dans ces circonstances, ne nous semble donc pas exagéré. Que l'on compare, pour s'en persuader, les deux citations suivantes :

What we perceive is determined by what we do (or what we know how to do); it is determined by what we are ready to do.

La perception est un faire (Tun) et, vu de plus près, un faire médiatement ou immédiatement charnel.

La première inaugure l'ouvrage *Action in Perception* du fameux enactiviste Alva Noë (Noë, 2004, p. 1) ; la seconde provient d'un manuscrit husserlien de 1930 (*Hua XXXIX*, p. 365)⁵⁷¹.

Il ne faut naturellement pas en conclure que la perception *se réduit* à un *faire* – comme si je pouvais, à travers mes kinesthèses, en quelque sorte décider activement du cours de la perception. Husserl souligne clairement ce point dans *Expérience et jugement* :

⁵⁶⁹ Cf. également la réécriture de la VI^{ème} *Recherche* de l'été 1913 : les possibilités en question ne sont pas des possibilités « libres » (*freie*) mais motivées (*motiviert*) (*Hua XX/1*, p. 133). L'on pourrait ainsi parler, à leur égard et à la suite de Carlos Lobo dans son séminaire sur la synthèse passive, de possibilités *liées*.

⁵⁷⁰ Husserl utilise ce concept dès 1893 pour décrire les mouvements du corps propre – sans toutefois encore les envisager explicitement sous la catégorie de kinesthèse (*Hua X*, p. 144).

⁵⁷¹ Cité et traduit par Hardy (Hardy, 2018, p. 174).

Mon rapport à lui [l'objet perçu] est d'un côté réceptif, et d'un autre productif. Le surgissement des images est « en mon pouvoir » ; je peux aussi laisser leur série s'interrompre, je peux par exemple fermer les yeux. Mais ce qui est hors de mon pouvoir, *dans l'hypothèse où je laisse s'écouler ces kinesthèses, c'est qu'une autre image surgisse ; à son égard je suis simplement réceptif : si je mets en jeu, face à l'objet, telles ou telles kinesthèses, ce seront telles ou telles images qui se formeront* (EU, pp. 89-90, EJ, pp. 98-99).

c) *Appréhension et causalité*

À ce stade, cependant, cette lecture « enactiviste » de l'appréhension perceptive souffre encore d'un grave défaut. Lorsque nous disons, par exemple, que le sens de la « dame » réside dans des séries de « si-alors » du type « si je me lève, alors la dame regardera dans ma direction », nous semblons en effet *présupposer* la constitution de la dame en tant qu'objet. Pour le dire en d'autres termes : nous paraissions définir l'objet « dame » à partir des *interactions causales* que mon moi *empirique*, en tant qu'être psycho-physique *objectif*, peut entretenir avec elle. C'est d'ailleurs à travers le vocabulaire de la « dépendance » aux circonstances que Husserl définit la matérialité de manière coextensive à la causalité au §15 des *Ideen II*, par contraste avec le fantôme en tant que simple schème sensible. Il n'est donc pas surprenant que certains, comme Landgrebe, aient interprété le « si-alors » de la motivation kinesthésique à travers un prisme causal (Landgrebe, 1981, p. 38).

Il s'agit cependant là, selon nous, d'une grave mésinterprétation. Comme l'écrit, à très juste titre, J.-S. Hardy, l'introduction des kinesthèses, dans *Chose et espace*, relève de « l'esthétique transcendantale », et précède donc toute considération causale-objective – et c'est là une nécessité, puisqu'elle vise précisément à rendre compte de la constitution de la couche « chose » (Hardy, 2018, pp. 128-129). Il n'en va pas autrement du passage des *Ideen II* visé par Landgrebe dans son interprétation. Celui-ci renvoie en effet, non pas au §15, mais au §18, consacré aux « facteurs, subjectivement conditionnés, de la constitution de la chose et de la chose matérielle objective ». Husserl y approfondit les analyses précédentes en faisant intervenir le corps propre du sujet percevant, dont le rôle avait été jusqu'alors, par simplification, occulté. Il faut alors bien prendre garde que les « résultats » auxquels Husserl était parvenu sont « mis entre parenthèses » : le chapitre III, que ce §18 inaugure, opère ainsi une *répétition d'ensemble* de tout le processus constitutif *depuis les strates les plus basses*, et ne présuppose donc nullement l'établissement de la couche « causale-matérielle ». La reprise de la conceptualité du « si-alors » employée plus tôt, en un sens expressément causal, ne doit pas nous égarer : celle-ci subit une inflexion de statut majeure, en tant qu'elle est précisément *archaïsée*, et ne renvoie plus aux relations entre des choses constituées, mais entre des *complexes de sensations hylétiques* précédant le basculement appréhensif objectivant⁵⁷². Comme l'écrit Husserl :

Deux sortes de sensation qui ont des fonctions constituantes tout à fait différentes participent et participent nécessairement à toute constitution de chose spatiale, si du moins des représentations de quelque chose de spatial doivent être possibles. C'est le cas, en premier lieu, des sensations qui, par les appréhensions qui leur sont imparties, constituent dans des esquisses les traits correspondant de la chose comme telle [...]. En second lieu, il s'agit des sensations qui ne font pas l'objet de telles appréhensions mais qui, par ailleurs, sont parties prenantes nécessairement de toutes les appréhensions de ce type concernant d'autres sensations, dans la mesure où elles motivent celles-ci d'une certaine manière, en quoi elles font elles-mêmes l'objet d'une appréhension d'un tout autre type, qui, ainsi, appartient comme corrélat à toute appréhension constituante. Dans toute constitution et à tous les niveaux, nous trouvons nécessairement des « circonstances » qui sont relatives les unes

⁵⁷² Naturellement, l'on peut toujours sortir de l'attitude immanente et réinterpréter les mouvements kinesthésiques comme des mouvements du *Körper* constitué. En 1927, Husserl parle ainsi d'une « double signification » (*doppelte Bedeutung*) des mouvements subjectifs corporels, « l'une d'une causalité naturelle et l'autre d'un processus compréhensible uniquement depuis l'intérieur (*Innenansicht*) de la corporéité » (*Hua XIV*, p. 450).

aux autres, ainsi que « *ce qui appartient* » à toutes les circonstances ; c'est partout que nous trouvons le « *si-alors* » ou le « *parce que-donc* » (*Ideen* II, p. 57, *Idées* II, pp. 93-94, tr. fr. modifiée).

Il appert ainsi que la structure fondamentale de la « circonstance »⁵⁷³, introduite, dans les *Ideen* II, d'abord au niveau de la causalité constituée, s'applique en vérité à « tous les niveaux » (*allen Stufen*) de la constitution, y compris, donc, au niveau *infra-intentionnel*, et constitue précisément le *mécanisme phénoménologique fondamental* qui rend compte du « basculement dans l'intentionnalité ».

d) *L'appréhension comme « système » d'images kinesthétiquement motivées*

Ces élaborations sont déterminantes pour bien saisir le statut des analyses de *Chose et espace*. Celles-ci se situent, elles aussi, *en amont de l'objet*, à un stade constitutif dans lequel la conscience ne dispose que du matériel hylétique (certes structuré temporellement).

Clarifions ce que devient l'enactivisme perceptif husserlien dans cette nouvelle perspective. Nous voyons une *maison*⁵⁷⁴. Nous avons alors une « situation hylétique initiale » : la sensation correspondant à « la face avant » de la maison, que nous dénoterons, suivant Husserl, par la lettre i_1 (pour « image », *Bild* en allemand). Cette image n'est précisément pas encore « animée » : il ne s'agit encore que d'un simple complexe de contenus uniquement soumis aux synthèses hylétiques de la fusion et du contraste. Que signifie alors son « appréhension » ? Rien d'autre que l'émergence d'une *conscience anticipante* déterminée, d'après laquelle, *si j'*effectue telle kinesthèse K , *alors* telle nouvelle image, i_2 , sera obtenue. Dans ce cadre, la kinesthèse K apparaît comme la « circonstance » (*Umstand*) menant à la nouvelle donnée hylétique (*Hua* XVI, p. 181, *Chose et espace*, p. 219). Dans le cas de la maison, cette conscience anticipante se concrétise de la manière suivante : *si j'*effectue tels et tels pas (correspondant au mouvement objectif « faire le tour de la maison », mais cela reste ici « mis hors circuit »), *alors* je ferai l'expérience de l'« image hylétique » correspondant objectivement à « l'arrière de la maison ».

Cette première esquisse doit cependant être encore approfondie. Appréhender « la maison » sur la base hylétique de l'esquisse « face avant » ne saurait se réduire à la saisie *d'une seule séquence* – ou « ligne » (*Linie*) (*Hua* XVI, p. 188, *Chose et espace*, p. 227) de la forme :

$$i_1 \rightarrow K \rightarrow i_2$$

Au sein de la prestation de cette appréhension, en effet, je n'anticipe pas seulement que, si je tourne autour d'elle, je verrai sa face arrière. Bien plutôt, aux innombrables kinesthèses que je pourrais opérer correspondent également d'innombrables images résultantes : *si* je pose ma main sur le mur de telle façon, *alors* j'éprouverai telle sensation tactile, *si* je donne tel coup, j'entendrai tel son, etc. Les séquences anticipées sont donc, en vérité, innombrables – chaque léger changement dans la kinesthèse, par exemple dans la longueur de mon pas, est associé à une esquisse i_2, i'_2, \dots , distincte (correspondant objectivement au mur vu d'un peu plus près ou d'un peu plus loin) :

$$\begin{aligned} i_1 &\rightarrow K \rightarrow i_2 \\ i_1 &\rightarrow K' \rightarrow i'_2 \dots \end{aligned}$$

Ce n'est pas encore tout. Nous nous sommes limités, pour le moment, à une seule image initiale i_1 . Or, supposons désormais que nous effectuions « en pratique » la circonstance K et que nous vivions actuellement l'image i_2 (« l'arrière de la maison »). Celle-ci est, de même que i_1 naguère, également animée par une appréhension : nous *anticipons* l'apparition d'autres images i_3, i'_3, \dots sous telle ou telle condition kinesthésique (si je fais tels pas, j'ai telle image correspondant à tel mur, etc.) :

⁵⁷³ Sur ce thème, cf. également, pour un exposé très proche, (*Studien* II, p. 138).

⁵⁷⁴ Pour notre analyse, nous nous restreignons au cas d'un objet au repos, qui est aussi le cas de figure préliminaire pour Husserl (*Hua* XVI, p. 176, *Chose et espace*, p. 214). Sur le mouvement, cf. le chapitre XVI de *Chose et espace*, ainsi que *La Terre ne se meut pas* (Husserl, 1989c, pp. 56-57).

$$i_2 \rightarrow K \rightarrow i_3$$

$$i_2 \rightarrow K' \rightarrow i_3' \dots$$

Or, l'*appréhension* dont il est désormais question n'est pas une *nouvelle appréhension* ; puisque le même l'objet, la même maison, est continûment perçu, l'*appréhension* « portant sur i_2 » et l'*appréhension* originelle « portant sur i_1 » doivent être purement et simplement *identifiées*. Husserl peut ainsi écrire :

Une image pointée en direction d'une ligne qui s'altère selon une ligne déterminée ; mais la chose n'est pas simplement l'identique de cette ligne [...] mais elle est l'identique de cette ligne et de toutes les lignes possibles à la fois, de toutes les continuités d'images possibles dans toutes les circonstances-K possibles (*Hua XVI*, pp. 188-189, *Chose et espace*, p. 227).

Dans cette perspective, l'*Auffassung* doit être comprise comme un *système*⁵⁷⁵ d'*anticipations*⁵⁷⁶ formé par l'ensemble des séquences de « si-alors » portant sur les différentes images initiales i_1, i_2 , etc. :

La simple choséité en repos se constitue dans un continuum typiquement déterminé d'apparitions en coordination avec un continuum de « circonstances » K motivantes. Pour être plus précis, il s'agit d'un système idéal de séries continues possibles d'apparitions en coïncidence temporelle avec des séries kinesthésiques possibles, continues et motivantes. La chose est donnée en tant que ce qui dure sans changement et en repos dans chaque fragment s'écoulant actuellement d'une telle série double quelconque, elle se tient là dans chaque apparition (*Hua XVI*, p. 190, *Chose et espace*, pp. 228-229).

C'est précisément cette interprétation de l'*appréhension* comme système « légal » (*gesetzlich*) unissant contenus et kinesthèses qui fournit à Husserl la *clef de compréhension* de l'*animation*. Il écrit ainsi, dans une formule absolument décisive issue du §67 :

Des appréhensions animent des contenus exposants, leur donnent une fonction d'exposition, en faisant référence (*hindeuten*), en quelque sorte, à des écoulements légaux de tels contenus dans les circonstances motivantes (*Hua XVI*, p. 237, *Chose et espace*, p. 281).

e) La matrice d'appréhension et l'identité continue de l'objet

Afin de clarifier l'élaboration husserlienne, nous pouvons la représenter sous une forme graphique. Puisque la même appréhension « anime » différents contenus initiaux, une telle représentation devra prendre la forme d'une *matrice*, du type suivant, que nous nommerons *matrice d'appréhension* :

	K_1	K_2	K_3	...
i_1	$i_{1,1}$	$i_{1,2}$	$i_{1,3}$	
i_2	$i_{2,1}$	$i_{2,2}$	$i_{2,3}$	

⁵⁷⁵ Ce même terme se retrouve au §1 du cours sur la synthèse passive : « Le perçu dans son mode d'apparition est ce qu'il est à chaque moment du percevoir <en tant> qu'il forme un système de renvois (*System von Verweisen*) avec un noyau d'apparition dans lequel ceux-ci trouvent leur point d'appui » (*Hua XI*, p. 5, *Syn. passive*, p. 97). Cf. également *Philosophie première* (Hardy, 2018, p. 158 ; *Hua VII*, p. 275, *PP I*, p. 275), *Expérience et jugement* (*EU*, p. 93, *EJ*, p. 102) ainsi que l'inédit D 13 I, de 1921 : « Du point de vue de la conscience et à la manière d'une motivation ontique, la systématique des aspects est rapportée à la systématique des mouvements kinesthésiques », cité et traduit par (Hardy, 2018, p. 150).

⁵⁷⁶ Toujours dans le §1 du cours sur la synthèse passive, Husserl fait également usage du vocabulaire de l'« horizon » (*Hua XI*, p. 5, *Syn. passive*, p. 97) et de la « protention » (*Hua XI*, p. 7, *Syn. passive*, p. 99) pour décrire ces anticipations ou « préindications » (*Vorweisen*) inhérentes à l'*appréhension*. Cf. également le manuscrit B III 9 (81b), dans lequel Husserl définit l'« horizon » comme un « non donné lui-même mais covisé » (*nicht selbst gegeben aber mitgemeint*). Ces variations terminologiques n'induisent cependant aucune modification vis-à-vis de l'exposé de *Chose et espace*, qui possède ainsi le statut d'*acquis durable* pour la phénoménologie husserlienne.

i_3	$i_{3,1}$	$i_{3,2}$	$i_{3,3}$	
...				...

Tableau 2 : Une matrice d'appréhension

Nous retrouvons ainsi, dans la colonne de gauche, toutes les images pouvant servir de « point d'appui » à l'*Auffassung* en question. La première ligne, pour sa part, représente les différentes circonstances kinesthésiques pouvant donner lieu à des anticipations. La matrice se lit donc ainsi : si l'image initiale est i_2 , and si K_3 est effectué, alors l'image $i_{2,3}$ sera obtenue.

Une clarification importante s'impose à ce stade. Il est naturellement tout à fait possible que je ne sache pas *exactement* ce qui va advenir dans telle ou telle circonstance kinesthésique. Je touche, par exemple, un matériau qui m'est inconnu : j'anticipe une certaine pression sur mon doigt, mais non pas la sensation de chaleur ni de froid, de rugueux ni de doux. Il ne faut donc pas comprendre les potentialités hylétiques $i_{n,m}$ comme des contenus hylétiques exacts (telle étendue précise de couleur, tel son exactement à telle hauteur, etc.) : dans la plupart des cas, au contraire, celles-ci sont partiellement *indéterminées*⁵⁷⁷ – ce sont des « intervalles hylétiques », autorisant un certain « spectre » plus ou moins large de possibilités, et en excluant d'autres. Plus le spectre en question se réduit, plus l'appréhension se détermine.

Cette présentation matricielle de l'appréhension permet de résoudre le problème crucial de *l'unité de l'objet* dans la multiplicité de ses « faces ». Nous partons d'une image initiale i_1 , correspondant – pour conserver le même exemple – à la face avant de la maison. Si nous effectuons le tour de la maison (circonstance K_1), nous obtenons l'image $i_{1,1}$, la face arrière. Naturellement, le même objet continue d'être perçu. Cela est le cas précisément parce que l'image $i_{1,1}$ sert *elle aussi* de « point d'appui » à la matrice appréhensive, dans la mesure où elle figure, *elle aussi*, dans la colonne de gauche – disons, en tant que i_2 – et, de ce fait, suscite, *elle aussi*, certaines *anticipations* motivées kinesthétiquement – si je fais tels et tels pas, je reviens précisément à i_1 ⁵⁷⁸. Tant, donc, que l'image « finale » de la séquence joue aussi le rôle d'une image initiale⁵⁷⁹, nous avons affaire à la même (matrice d') appréhension, et nous continuons de ce fait à percevoir *le même objet*. En revanche, lorsque, par une certaine kinesthèse, nous aboutissons à une image qui n'est plus une « entrée » de la matrice, nous « sortons » du cadre de l'appréhension en question, et nous percevons un autre objet – il en va ainsi, par exemple, lorsque, face à la maison, *je me retourne*, et appréhende maintenant non plus la maison, mais la prairie.

§54. La genèse associative de l'appréhension et son mode de conscience

a) L'association comme genèse de la matrice d'appréhension

Avant d'appliquer analogiquement cette conception matricielle de l'*Auffassung* au cas affectif, il est d'abord requis de rendre compte de la *genèse de l'appréhension*. En termes directs : pourquoi le sujet anticipe-t-il, sous telle circonstance, telle image, et non telle autre ? La réponse à cette interrogation semble triviale : il l'a *appris*. Et plus précisément, il l'a appris par *association* : dans le passé, il a observé un couplage systématique entre l'antécédent (i, K) et le conséquent i' – et de même pour tous les triplets ($i_n, K_m, i_{n,m}$) de la matrice d'appréhension. L'on comprend, par le même procédé, comment l'on peut *accroître* sa connaissance de l'objet. Supposons, par exemple, que je n'ai jamais fumé de cigare. Du fait

⁵⁷⁷ Sur l'indétermination, et sur sa relation à la redétermination suite à une déception, cf. le §29 de *Chose et espace*, ainsi que (*Hua XVI*, p. 95, *Chose et espace*, pp. 123-124).

⁵⁷⁸ Il s'agit précisément du cas de la « récurrence cyclique » (*Hua XVI*, p. 206, *Chose et espace*, p. 247). Si l'on note K_2 la circonstance en question, nous obtenons ainsi $i_{2,2} = i_1$.

⁵⁷⁹ Bien sûr, nous supposons ici la *concordance* de la perception. Nous reviendrons sur le problème de la déception et de la confirmation (en lien avec la question de l'évidence) dans le prochain chapitre.

de mes interactions précédentes avec cet objet, j'en ai cependant une certaine connaissance : je l'anticipe *visuellement et olfactivement*. En revanche, je ne sais pas ce qui adviendrait si je le portais à mes lèvres – mon anticipation est, eu égard à cette circonstance *K*, *indéterminée*. Imaginons désormais que je m'adonne effectivement à ce mouvement, et que je découvre le goût du cigare. À présent, la matrice d'appréhension s'est *enrichie* – la case correspondante n'est plus vide. On le voit donc : l'appréhension n'est rien d'autre, d'une certaine manière, que la projection dans le futur de ce qui a été éprouvé par le passé.

Cet exemple d'accroissement épistémique de la matrice nous permet de souligner un point important. L'association en question n'a pas lieu directement *entre les images* (*i* et *i'*). Que je voie l'avant de la maison, par soi-même, *ne motive rien* : il peut en « résulter » tout aussi bien la vue de l'arrière du bâtiment (si j'en fais le tour) que celle du ciel (si je lève les yeux). Il n'y a donc aucune *association directe* entre l'image en entrée et l'image en sortie. De même – et c'est encore plus clair – la kinesthèse, par elle-même, n'établit aucune association avec l'image en sortie. « Tels et tels pas », cela peut me conduire, intrinsèquement, n'importe où. Il en va de même dans le cas des mouvements des yeux :

Il est certain que, lorsque je bouge les yeux de-ci, de-là, tandis que l'objet est en repos, et que ce faisant je reviens assez souvent à la même place, j'y trouve de nouveau le même *i*, avec le même *K*. Et ainsi ils acquièrent une relation associative l'un avec l'autre. Mais celle-ci est de faible force, puisqu'elle se trouve « détruite » par le lien toujours nouveau établi entre un tel *K* et des images tout autre, et généralement tout à fait dissemblables : à présent je tourne la tête et le corps, le champ visuel est autrement rempli (*Hua XVI*, p. 179, *Chose et espace*, p. 216).

Pour établir une association, les trois éléments *i*, *K*, *i'* sont donc requis : c'est l'apparition de *i'* dans la circonstance *K* prenant appui sur *i* qui est *invariablement réalisée*. Si je tends ma main sachant que j'ai telle image visuelle du cigare, alors j'éprouverai tel goût : voilà qui n'est jamais démenti.

b) *Phénoménologie de l'association*

L'on pourra cependant se demander si une telle approche ne court pas le risque de faire de l'association un simple *mécanisme* psychique, lequel échapperait largement à toute attestation à la première personne, et excéderait de ce fait le champ phénoménologique *stricto sensu*. La connotation empiriste de ce concept semble en effet incompatible avec le refus husserlien de poser la conscience comme une « boîte » – comme dit *L'idée de la phénoménologie* (*Hua II*, p. 71, *L'idée ...*, p. 97) – dont les « contenus », conçus comme des « atomes psychiques » (*Hua VII*, p. 158, *PP I*, p. 228), apparaissent ou disparaissent selon des lois parallèles aux lois de la nature⁵⁸⁰. Comment, dès lors, élaborer un concept d'association exempté de sa teneur originellement empirico-mécanique ?

Ce problème a déjà été adéquatement traité dans la littérature (Bégout, 2000 ; Holenstein, 1972), et nous n'y reviendrons pas d'un point de vue général. Ce que nous souhaiterions souligner, en revanche, c'est le fait que cette réappropriation husserlienne du concept d'association et son adoubement phénoménologique intervient bien avant le soi-disant « tournant génétique » des années 20. Dès *Ding und Raum*, en effet, Husserl est conscient que son approche enactive de la perception requiert d'explicitier l'*origine* de l'appréhension, non pas en termes *fondationnels*, mais *associatifs* :

On ne voit pas comment des contenus qui ne possèdent pas une unité de fondation en vertu de leur propre spécification pourraient venir à former une unité autrement que par association. Il s'agit ici, sous le titre d'association, non pas d'un fait génético-psychologique, celui d'une disposition préférentielle à entrer en jeu propre à un α à l'occasion de l'expérience vécue d'un β à l'intérieur d'une âme, dans le cas où par exemple *K* et *i* auraient été assez souvent vécus ensemble ; mais du fait phénoménologique d'une certaine co-appartenance et d'un certain renvoi d'un terme à l'autre, de telle

⁵⁸⁰ Sur les critiques, devenues classiques, de la naturalisation de la conscience, cf. notamment la psychologie phénoménologique (*Hua IX*, pp. 7-8, *Psycho. phéno.*, p. 15), les *Méditations cartésiennes* (*Hua I*, p. 114, *MC*, p. 129), ainsi qu'un manuscrit de 1923 publié dans les *Studien II* (*Studien II*, p. 201).

façon que la position de croyance de l'un motive celle de l'autre, et que l'un se tienne là comme quelque chose qui appartient à l'autre, qui fait un avec lui d'une manière particulière, sans que pourtant cette unité soit une unité interne d'essence, une unité par fondation (*Hua* XVI, pp. 177-178, *Chose et espace*, p. 215, tr. fr. modifiée).

Ce texte fait apparaître, de manière très précoce, l'une des idées-phare des développements matures sur la synthèse d'association, à savoir le fait qu'il s'agisse d'une *forme d'intentionnalité*. Dire qu'un élément *x* est associé avec *y* ne renvoie pas au *factum* purement psychologique-réal selon lequel, lorsque *x* est conscient, la pensée de *y* est également « éveillée » ou « excitée ». Bien plutôt, cela signifie que *x* indique, d'une manière qui est attestable au sein du vécu de *x* lui-même, l'élément *y*. De ce point de vue, les analyses de *Chose et espace* anticipent clairement certains passages d'*Erfahrung und Urteil*⁵⁸¹ : « L'association vient ici en cause exclusivement en tant qu'elle est le *lien purement immanent du* : « ceci rappelle cela », « l'un renvoie à l'autre » » (*EU*, p. 78, *EJ*, p. 88).

c) *La conscience de la matrice d'appréhension : encapsulation et déploiement explicite*

La *phénoménalité* de l'association à l'origine de la teneur d'une appréhension a une conséquence cruciale eu égard à la *phénoménalité de cette appréhension elle-même*. L'on pourrait en effet objecter à l'interprétation husserlienne de l'*Auffassung* qu'elle se réfère à des strates du vécu qui, en raison de leur caractère par trop *archaïque*, *échapperaient au regard réflexif du sujet* et ne jouiraient que d'une existence spéculative ou « inconsciente » – « bâtarde », pour reprendre l'expression que Platon (*Timée* 52b 2-3), puis Plotin, utilisent pour décrire le statut de la « matière ». Tout au contraire, non seulement la teneur sensuelle actuelle elle-même est proprement *vécue*, mais c'est également le cas *de la kinesthèse motivante et de l'image potentielle motivée*. Husserl écrit ainsi :

Cette série de remplissement, celle qui a lieu actuellement, n'est cependant qu'une série parmi une multiplicité de possibilités ; et cela n'est pas pris en considération, naturellement, en tant que fait objectif, mais phénoménologiquement, du fait que chaque phase d'appréhension contient en son essence la relation à toutes les possibilités (*Hua* XVI, p. 188, *Chose et espace*, pp. 226-227).

Ce qui prouve cela plus que tout, c'est précisément l'aptitude du sujet à *pouvoir* les déployer en pensée : face à la maison, si je m'imagine effectuer telle ou telle kinesthèse déterminée, je *sais* ce qui doit en résulter en termes d'images. Naturellement, il ne faut pas confondre ce déploiement en pensée avec le déploiement effectif, qui requiert la prestation de la kinesthèse. Dans un texte de 1909 publié dans le volume XIII des *Hua*, Husserl décrit ainsi le rôle joué par les *présentifications* dans la « clarification » (*klar machen*) de l'appréhension :

Assurément, dans toute perception appréhensive, les présentifications jouent leur rôle : à savoir, si je me mets à clarifier pour moi les complexes d'intentions vides qui constituent (*ausmachen*) l'appréhension, ce qui signifie que je passe aux « perceptions possibles », aux enchaînements de perceptions possibles que j'aurais si je réalisais les intentions kinesthésiques (*Hua* XIII, p. 50, *Sur l'intersubjectivité I*, p. 58, tr. fr. modifiée).

Il faut cependant bien voir que ce déploiement en pensée ne correspond pas à ce qui a lieu « d'abord et le plus souvent », où, sans mettre en branle, imaginativement, les diverses séries de « si-alors », j'appréhende *immédiatement*, « d'un seul coup d'œil », l'objet visé. Comme le dit la suite de ce texte :

Je suis bel et bien depuis longtemps au clair sur le fait que l'arrière d'une chose, que ses différentes propriétés ne sont pas à proprement parler présentifiées dans des « imaginations », mais que

⁵⁸¹ Cf. également les *Ideen II* (*Ideen II*, pp. 40, 222-224, *Idées II*, pp. 70, 307-309), les leçons sur la synthèse passive (*Hua* XI, p. 118, *Syn. passive*, p. 192), les *Méditations cartésiennes* (*Hua* I, pp. 113-114, *MC*, pp. 128-129), ainsi que le §18 de la réécriture de la VI^{ème} *Recherche logique* (*Hua* XX/2, pp. 94-96).

l'appréhension est quelque chose de « vide », est la simple *potentialité* de présentations (*Gegenwärtigungen*) (*Hua* XIII, pp. 50-51, *Sur l'intersubjectivité I*, p. 58, tr. fr. modifiée).

De ce fait, la plupart du temps, la matrice d'appréhension est bien *présente*, mais sous une forme *implicite*. En d'autres termes : l'*Auffassung* renferme certes *consciemment* les multiples séquences (*i*, *K*, *i'*), mais pas – dans la majorité des cas – sous une forme expresse et développée. Cette idée sera exprimée formellement dans le cours sur la synthèse passive :

Il n'y a pas, en quelque sorte, des aspects reproductifs qui seraient là comme intuitions qui exposent, nous ne pouvons que produire à tout moment de telles présentifications intuitives [...]. Cela ne se produit qu'exceptionnellement (*Hua* XI, p. 4, *Syn. passive*, p. 96).

Dès *Chose et espace*, Husserl utilise ainsi, de manière très intéressante, le concept de « vertreten » – qui n'a pas encore le statut transcendantal qu'il acquerra dans les *Ideen I* – pour articuler ces deux phénoménalités, tantôt « développée », tantôt « encapsulée », de la multiplicité des « si-alors » au sein de l'appréhension :

Dans l'appréhension d'ensemble de toute objectité, cette multiplicité tout entière est d'une certaine manière « représentée » (*vertreten*), c'est pourquoi elle est disponible à la pensée ou à l'imagination. Nous pouvons la parcourir en pensée dans ses diverses directions et poursuivre continuellement les motivés correspondants (*Hua* XVI, p. 240, *Chose et espace*, p. 284).

L'on comprend bien comment cette « représentation » s'opère à partir des associations originaires : sitôt que l'image initiale *i* surgit, elle *convoque* avec elle, en les « compressant »⁵⁸², l'ensemble des différentes « lignes » (*i*, *K*, *i'*) dans lesquelles elle figure. C'est cette spécificité de la conscience appréhensive qui permet d'articuler à la fois la *multiplicité des séries* avec l'immédiateté *non discursive* du regard percevant. Dans le même manuscrit du volume XIII des *Hua*, Husserl affirme ainsi :

Une *appréhension n'est pas un raisonnement (Schluß)*. Sinon, chaque association finirait par être un raisonnement (*Hua* XIII, p. 50, *Sur l'intersubjectivité I*, p. 57).

La meilleure expression de la phénoménalité de l'*Auffassung* se trouve certainement dans un inédit de 1928. Husserl écrit, faisant preuve d'un art fascinant de la concision :

Chaque conscience vide⁵⁸³ est ce qu'elle est en tant que série associative (*Assoziationsreihe*) implicite (mais pas une série quelconque) de *data* associatifs, c'est-à-dire de *data* qui, d'après la série, sont conscients comme attendus, comme à venir. Cette série a la particularité d'une série consciente (*Bewusstseinsreihe*), *la conscience présente positionnelle la porte en elle implicitement et n'est elle-même rien d'autre que la potentialité de cette série*, en tant que mode vécu à partir duquel celle-ci [la série] est à obtenir par déploiement (*Auslegung*)⁵⁸⁴ [je souligne] (A VI 31, 54a).

⁵⁸² La métaphore du fichier informatique « compressé » nous semble assez adéquate pour exprimer la teneur phénoménologique de l'appréhension. Celui-ci, en effet, contient bien toute l'« information » du fichier non-compressé, mais, pour obtenir ce dernier, une « action » est nécessaire, un certain « déploiement ».

⁵⁸³ Nous voyons déjà ici poindre les rapports entre appréhension et *remplissement* – une *Auffassung* se remplissant précisément en se déployant effectivement et en *confirmant* ses diverses anticipations. Cf. le prochain chapitre.

⁵⁸⁴ Sur le concept d'*Auslegung*, cf. (Serban, 2016, p. 85), ainsi que le manuscrit B III 9 (81a), où il est défini comme le déploiement d'un « pré-avoir » (*Vorhaben*) grâce auquel l'anticipation est « clarifiée ».

Section 14. L'appréhension axiologique comme anticipation affective

§55. La constitution émotionnelle originaire de la valeur

a) Exemple introductif : le plaisir pris au cigare

Grâce à cette étude de la structure de l'appréhension perceptive, nous sommes désormais conceptuellement équipés afin de résoudre le « mystère du Fühlen » mis au jour dans l'introduction de cette partie (§51). Notre idée fondamentale est simple : l'axioception qui inaugure l'épisode affectif n'est pas un genre nouveau d'actes, mais uniquement une *anticipation d'émotion*, exactement de la même manière que l'appréhension « vide » des faces non actuellement vues n'est pas un genre nouveau d'actes, mais une anticipation de leur perception en propre. En d'autres termes, nous souhaitons montrer que la *Wertung* doit être comprise comme une appréhension de valeur – *Wertauffassung* – au sens exact de l'*Auffassung* qui vient d'être dégagé.

Pour introduire à cette interprétation, nous proposons l'exemple suivant, qui approfondit une étude de cas déjà entamée au paragraphe précédent : celle de l'appréhension du *cigare*. Reprenons la situation initiale décrite ci-dessus : j'ai déjà côtoyé des cigares, sans jamais, cependant, les fumer. Comme nous l'avions remarqué, une *constitution de chose* s'opère déjà dans ces circonstances, en vertu de laquelle s'associent certaines sensations visuelles, tactiles, olfactives, éventuellement sonores, etc. Dans ce contexte, nous pouvons faire l'hypothèse que le cigare est un *adiaphoron* (*wertlos*), c'est-à-dire est exempt de valeur – ni beau, ni bon, ni utile, ni dangereux, etc.

Supposons désormais que je décide de goûter le cigare, mais également, *en outre*, que j'y trouve du *plaisir*. Il faut ici remobiliser les investigations de la première section de la précédente partie (§38) relatives à la fusion (*Verschmelzung*) entre *Sinnesempfindungen* et *Gefühlsempfindungen* : les sentiments sensibles, en tant que « tons affectifs » (*Gefühlstöne*), ne peuvent pas émerger par eux-mêmes, mais présupposent toujours certaines sensations des sens avec lesquelles ils se mêlent intimement pour former une *hylé* chosale caractérisée affectivement (A VI 31, 42a). Cette structure fondamentale est parfaitement respectée dans le présent exemple : le *Lust* n'est pas « volatile », mais présuppose la sensation *gustative*. Il se peut aussi, en outre, que ce *Lust* se lie à des sensations diffuses, en tant que frisson me parcourant l'échine, en tant que *Gemeingefühl* de relaxation, etc. Dans tous les cas, le *Lust* présente un ancrage corporel via les *Empfindungen* incarnées.

Que se passe-t-il dès lors ? Le goût sensoriel du cigare, comme on l'a indiqué précédemment, introduit de nouvelles « images » dans la matrice d'appréhension (motivées par certaines kinesthéses déterminées), et, de fait, enrichit cette dernière, accroît le « sens » de cet objet visé. Mais ce n'est pas tout ! Puisque nous supposons qu'au *datum* de goût se joint, dans le cas présent, un certain *Lust*, une sensation *affective* de plaisir, le sens objectal acquiert également un *sens affectif nouveau*. Qu'est-ce à dire ? La sensation gustative, on l'avait déjà noté, n'est pas vécue comme simple *datum* hylétique, mais s'inscrit immédiatement dans la matrice d'appréhension du cigare. De ce fait, au moment même où le goût est senti, il subit d'emblée une « animation objectivante », il est d'emblée « goût pris au cigare ». Or, le *Lust* est précisément « un » avec le contenu sensoriel gustatif : il subit dès lors, pour cette raison, lui aussi, l'*Auffassung* en question. L'on comprend ainsi pourquoi le plaisir n'est pas expérimenté en tant que pure auto-affectivité immanente, mais apparaît, à l'instar du goût, à *même l'objet*, comme l'un de ses « moments ». Nous n'avons ici rien de moins que la genèse primordiale de la « valeur » en tant que détermination, non du sujet ému, mais de *l'objet transcendant lui-même*.

b) *L'appréhension de valeur comme appréhension élargie*

Il va désormais s'agir d'approfondir cette description fondamentale. L'expérience affective qui vient d'être retracée articule deux caractéristiques décisives : d'une part, il s'agit d'une *émotion* au sens précis que nous avons donné à ce terme, donc d'un sentiment incarné *intentionnel* ; d'autre part, cette émotion n'est *pas une réaction* à une valeur préalablement saisie, mais s'avère au contraire comme constitution axiologique *originale*.

Considérons, pour commencer, le premier point. Que le plaisir pris au cigare soit, en premier lieu, une expérience incarnée (« chaude »), cela ne fait aucun doute, en tant que des *sensations affectives* y prennent nécessairement part. Toute la difficulté se concentre donc sur la question de l'*intentionnalité* de ce plaisir. L'on ne manquera pas, à ce stade, de se rappeler les critiques féroces que Husserl adresse, dans les *Recherches logiques*, mais également dans l'*Introduction à l'éthique* de 1920, à la conception empiriste du *Gefühl* que nous avons rattachée à la figure de Hume, selon lequel les sentiments ne jouissent pas d'une intentionnalité authentique⁵⁸⁵, mais seulement *dérivée*, en vertu, précisément, de leur alliance *associative* avec certaines représentations. Ne court-on pas ici le risque de tomber, derechef, dans ce piège et d'occulter la spécificité *phénoménologique* du rapport du sentiment à son objet ?

Afin de désamorcer ce péril, il convient de remarquer que l'on pourrait formuler exactement le même grief à l'encontre de l'appréhension purement chosale à l'œuvre dans *Ding und Raum* dans laquelle, on l'a vu, l'association joue tout autant un rôle essentiel. Husserl souligne ce parallélisme à différents endroits, en affirmant explicitement que l'appréhension de valeur « fonctionne » exactement de la même manière (en incluant désormais, au sein de la matrice, les *Gefühlsempfindungen*) que l'appréhension chosale canonique (*Studien II*, pp. 50, 125). On lit par exemple, dans le texte n°IV des *Studien II* :

Si maintenant un *sentiment*, par exemple une certaine coloration de plaisir (*Lustfärbung*), définie par son contenu de plaisir en fonction du contenu sur lequel elle se « dirige », se rattache à de telles extensions de sensation, et si, dans l'écoulement motivant des circonstances, s'écoulent de façon précisément motivée, non seulement des esquisses de sensation mais aussi les sentiments déterminés par elles, alors se constitue, en même temps que l'objet apparaissant, un *caractère affectif objectif* (*objektiver Gefühlscharakter*) en tant que qualité à même l'objet (*Studien II*, p. 99).

Ce passage fait clairement apparaître que l'appréhension de valeur se résout en une appréhension (ou aperception) *élargie* (*erweiterte Apperzeption*) (*Studien II*, p. 128)⁵⁸⁶, qui « dépasse » (*übergreift*) (*Studien II*, p. 125) la simple appréhension de chose en direction d'une « autre dimension » (*andere Dimension*) (*Studien II*, p. 127). Le texte n°V l'indique explicitement :

Dans le ravissement, qui est fondé sur l'aperception de l'objet, se constitue originairement ce caractère [ravissant] comme caractère de l'objet [...]. Ne devons-nous donc pas dire : il ne s'agit pas ici d'une aperception empirique⁵⁸⁷, d'une aperception qui donne à un objet une unité empirique (qui le constitue en tant que tel), mais si nous élargissons (*erweitern*) le terme « aperception », il s'agit précisément aussi d'une aperception (*Studien II*, p. 127)⁵⁸⁸.

C'est donc parce que le ravissement consiste en une « aperception » qu'il constitue – à titre « original », comme Husserl le souligne déjà ici – un attribut objectal. Nous pouvons schématiser clairement cet élargissement de l'*Auffassung* à travers une nouvelle représentation matricielle :

⁵⁸⁵ Sur ceci, cf. les §9-§10 et §27, ainsi que le Complément « [Baley sur l'intentionnalité dérivée du sentiment](#) ».

⁵⁸⁶ Le texte n°23 reprend ce terme et l'idée d'une double aperception (*Studien II*, pp. 398, 400).

⁵⁸⁷ Dans le même texte, cependant, Husserl désigne par « aperception empirique » à la fois l'appréhension de chose et l'appréhension de valeur : « L'aperception en tant qu'appréhension empirique, dans laquelle un objet empirique apparaît en tant que chose et dans sa valeur empirique, est un concept bien défini » (*festumgrenzter Begriff*) (*Studien II*, p. 137).

⁵⁸⁸ Cf. également le texte complémentaire n°23 – les actes affectifs et les actes perceptifs ont précisément en commun (*gemeinsam*) d'être des « aperceptions », qui ne sont pas « principalement différentes » (*prinzipiell verschiedene*) (*Studien II*, p. 401) – ainsi que le texte n°31 (*Studien II*, p. 429).

	K_1	K_2	K_3	...
i_1	$i_{1,1} + g_{1,1}$	$i_{1,2} + g_{1,2}$	$i_{1,3} + g_{1,3}$	
i_2	$i_{2,1} + g_{2,1}$	$i_{2,2} + g_{2,2}$	$i_{2,3} + g_{2,3}$	
i_3	$i_{3,1} + g_{3,1}$	$i_{3,2} + g_{3,2}$	$i_{3,3} + g_{3,3}$	
...				...

Tableau 3 : Une matrice d'appréhension affective

Cette matrice se lit exactement de la même manière que précédemment, à ceci près que les sensations affectives ont été ajoutées sous forme de $g_{n,m}$ (pour *Gefühlsempfindungen*) aux côtés des sensations sensorielles canoniques auxquelles elles sont « fusionnées ». Ces g – qui peuvent représenter aussi bien des sensations de *Lust* que d'*Unlust* – sont toutefois « facultatifs », au sens où une matrice d'appréhension « neutre » est possible. C'est le cas, précisément, des *adiaphora*, comme l'était le cigare dans notre exemple avant d'être fumé. Il est également envisageable qu'un objet soit, eu égard à telle sensation i de sa matrice, positivement valencé, eu égard à telle autre, négativement valencé, et enfin, eu égard à une troisième, neutre. Un fromage, par exemple, pourra être agréable au goût, désagréable olfactivement, et neutre visuellement. Nous obtenons ainsi une matrice dans laquelle certains i sont accompagnés de g (représentant tantôt du *Lust*, tantôt de l'*Unlust*), mais pas tous.

Cette extension de l'appréhension permet également de comprendre l'usage que Husserl fait du concept de *Beseelung* appliqué à la sphère affective, et ce, dès le §15 de la V^{ème} Recherche :

Les sensations jouent le rôle de contenu figuratif pour des actes de perception, ou bien (comme on le dit sans éviter tout malentendu), les sensations connaissent ici une « interprétation » ou une « appréhension » objectives. Elles ne sont donc pas elles-mêmes des actes, mais avec elles des actes se constituent, à savoir quand des caractères intentionnels du genre de l'appréhension perceptive s'en emparent pour leur conférer en quelque sorte une animation (*ihnen gleichsam Beseelung verleihend*). C'est précisément de cette façon que la douleur d'une brûlure, d'une piqûre, d'une lésion profonde, telle qu'elle se présente dès l'abord, fusionnée (*verschmolzen*) avec certaines sensations tactiles, paraît devoir elle-même être considérée comme sensation ; et en tout cas, elle paraît devoir fonctionner à la manière des autres sensations, c'est-à-dire comme point d'appui (*Anhalt*) pour une appréhension empirique objective (V^{ème} Recherche, pp. 392-393/pp. 196-197, tr. fr. modifiée)⁵⁸⁹.

Cette terminologie est reprise, après le « tournant axiologique », dans le texte n°II des *Studien* II :

Une appréhension (*Apprehension*) particulière, une évaluation (« conscience » d'agrément) particulière, une « intentionnalité » particulière anime la « sensation affective » (*Studien* II, p. 70)⁵⁹⁰.

La démystification de ce concept opérée, dans les paragraphes précédents, en ce qui concerne l'appréhension de chose, s'applique également ici : de même que la sensation de goût sert de « point

⁵⁸⁹ Sur ce passage, cf. notamment (Fisette, 2021, p. 226). Notons que la formule « *ihnen gleichsam Beseelung verleihend* » est un ajout de la seconde édition.

⁵⁹⁰ Notons qu'Edith Stein, en particulier dans son article de 1922 publié dans le *Jahrbuch*, fait également jouer aux data affectifs (qu'elle nomme « contenus égoïques », par opposition aux contenus des sens, qui sont « étrangers à l'ego ») ce rôle de « point d'appui ». Elle écrit ainsi, en des termes très proches de ceux de son professeur : « Sur la base des contenus égoïques – comme dans la perception – s'élève une appréhension spirituelle, qui en fait les porteurs d'une donation de sens (*Sinngebung*), et [...] dans leur « fonction de manifestation » (*Bekundungsfunktion*) ils ouvrent (*eröffnen*) au sujet la vue sur un nouveau monde d'objets (*Objektwelt*). Ce nouveau monde d'objets, qui se présente (*auftritt*) devant nous dans le sentir (*Fühlen*), est le monde des valeurs » (Stein, 1922, p. 142).

d'appui » à une animation appréhensive, en vertu de laquelle elle donne lieu à l'apparition, à même la chose, d'un moment gustatif objectal, de même désormais pour la sensation affective, qui sert également d'*Anhalt* pour une animation axiologique, en vertu de laquelle le *Lust* subjectif est « interprété » en tant que moment de valeur *inhérent à l'objet lui-même*. Dans le texte n°III, Husserl pose ainsi :

Au contenu primaire senti correspond alors le sentiment « sensible », au sentir (*Empfinden*) sensible-primaire le sentir affectif (*Gefühlsempfinden*) ; à l'appréhension en tant qu'une chose (domaine des fonctions de sensation) l'appréhension de valeurs empiriques (*Studien II*, p. 85).

Nous pouvons, dans ces conditions, conclure avec assurance : le plaisir pris au cigare, outre son incarnation dans certains sentiments sensibles, est bel et bien *intentionnel*, en tant qu'il appréhende, au sens « élargi » de l'appréhension, une détermination axiologique objectale. Nous avons donc bien affaire, sans aucun doute, à une *émotion* au sens rigoureux que la partie précédente a conféré à ce mot.

c) *La constitution originaire de la valeur dans l'émotion*

Cette émotion, cependant, jouit d'un *statut fort spécial*, car *il ne s'agit pas d'une émotion réactionnelle*. Comme on l'a supposé, en effet, avant que je ne le fume, le cigare m'apparaissait comme un *adiaphoron*, un objet dénué de valence axiologique. Dans ces conditions, l'émotion que je ressens ne saurait être excitée (*erregt*) par une axioception préalable, indépendante d'elle. Cela ne signifie pas que l'émotion en question n'est pas « axioceptive » – comme on vient justement de le montrer, en elle se construit bien une nouvelle couche à même l'objet en tant que moment de valeur. Husserl souligne ainsi explicitement, toujours dans le texte n°V, que la *première rencontre* avec l'objet donne déjà lieu à une saisie de valeur :

Mais je peux vivre le ravissement pour la première fois (*zum ersten Mal*). Je peux y vivre sans « appréhender » l'objet comme ravissant. Mais ne se tient-il pas là en tant que tel ? Et ne puis-je pas y prêter attention ? Si je le fais, je n'ai pas besoin de rapporter l'objet à moi, au sujet. Je fais attention au « merveilleux », au « magnifique » et je l'exprime, comme j'exprime dans les autres cas ce qui est donné intuitivement à même un objet (*Studien II*, p. 126).

De ce fait, cette dimension axioceptive, contrairement à ce qui a lieu au cours des épisodes affectifs décrits dans la section précédente, n'est pas ici *distincte de l'émotion elle-même* : le plaisir pris au cigare n'est pas une réponse à une valeur *saisie par ailleurs* (dans un « Fühlen »), mais bel et bien une *constitution originaire de la valeur*⁵⁹¹.

Il convient donc, en définitive, de faire le départ entre *deux modalités émotionnelles*. D'une part, l'émotion *seconde*, motivée par une axioception autonome et potentiellement « froide » ; d'autre part, l'émotion première, ou *originaire* (*originär, ursprünglich*, (*Studien II*, pp. 127-128)), « immotivée »⁵⁹², et tout autant *grundlos* que les sensations affectives elles-mêmes qui forment sa base hylétique (cf. §37). L'écart *phénoménologique* entre ces deux expériences est tout à fait significatif : contrairement à l'émotion « responsive », l'émotion première se donne comme une « grâce », qui m'« advient » purement et simplement, sans que je l'aie anticipée ni sollicitée enactivement.

⁵⁹¹ Le concept de constitution employé ici renvoie à l'acceptation phénoménologique-génétique de ce mot (*Hua XI*, p. 345, *Syn. passive*, p. 330) ; cf. §34. Elle est « originaire » précisément en ce sens génétique, dans la mesure où elle n'est pas une *réactivation* d'une axioception antérieure. Comme on le verra dans le prochain chapitre, l'on peut également affirmer que l'émotion constitue originairement la valeur en un second sens, à savoir en tant que c'est en elle que s'opère un *remplissement* de celle-ci – par contraste avec l'axioception froide, qui la vise à *vide*.

⁵⁹² Sur cette idée, l'on pourra comparer Husserl et Geiger, en particulier eu égard au concept de jouissance, *Genuss*, dont ce dernier souligne expressément le caractère *motivlos* (Geiger, 1913b, p. 589, 2002, p. 49).

§56. L'axioception comme appréhension des potentialités affectives

a) *Sédimentation affective et reconnaissance de la valeur*

Il reste cependant encore à comprendre comment se met en place, désormais, l'axioception non émotionnelle à partir de l'émotion « première ». Pour ce faire, il convient de rappeler que l'émotion axioceptive originaire, à l'instar de tous les actes, se *sédimente* en « passivité secondaire » (*Studien II*, p. 74)⁵⁹³. De ce fait, la constitution de la valeur, une fois que le sentiment originaire cesse d'être accompli, ne subit pas un *oubli total*, mais perdure sous la forme d'un « sens précipité ». L'analogie avec la précipitation des autres actes est ici, à nouveau, respectée, comme Husserl le souligne en 1920 :

Dans l'activité constante de détermination s'engendrent, à même l'objet [...], des fonds attributifs (*attributive Bestände*) qui se précipitent (*niederschlagen*) dans le sens objectal (dans l'objet posé en tant que tel) sous le titre de teneur caractéristique (*Merkmalsgehalt*) et qui appartiennent au fond « aperceptif » dans la mesure où ils sont donnés ultérieurement dans la genèse à la manière de la sensibilité secondaire (l'aperception n'est pas ici la constitution objectale par association⁵⁹⁴, mais la constitution selon la loi posant la précipitation de la détermination active précisément en fond donné de manière secondairement sensible) – il en va, disons-nous, *de même*, en ce qui concerne les évaluations et les fonds de détermination axiologique (*Wertbestimmungsbestände*) à même les objets en tant que valeurs (*Studien II*, pp. 217-218).

Qu'est-ce à dire concrètement ? Au même titre que le goût sensoriel, le plaisir s'inscrit *durablement* dans la matrice du cigare en tant que nouvel « enrichissement » de sa teneur de sens. Ainsi, lorsqu'une nouvelle rencontre du même objet⁵⁹⁵ a lieu, le sens axiologique est d'emblée *réactivé*, avant même que je fasse l'expérience vivante des sensations affectives. Comme l'écrit Husserl dans la « Digression » dans les leçons d'éthique de 1920 :

Nous goûtons pour la première fois un fruit exotique et nous nous absorbons (dans la conscience de ressentir (*fühlenden Bewusstsein*), dans des actes singuliers du sentiment) dans le goût ; nous exerçons alors des actes d'évaluation déterminante [...]. Dans tous les cas, un nouveau sens issu des évaluations appartient désormais pour nous à chaque fruit de ce type, et si nous avons déjà une connaissance de son goût en général et de sa valeur gustative avant une telle opération d'évaluation et de détermination axiologique, son sens axiologique s'est maintenant renouvelé. *Ici aussi, tout passe dans le domaine de l'habituel* (*Hua XXXVII*, pp. 291-292, *Digression*, p. 110)⁵⁹⁶.

Le parallèle avec les déterminations de chose est, derechef, parfaitement en place : lorsque je *reconnais* un objet, ses déterminations non encore proprement intuitionnées (par exemple, ses faces non vues) sont *réactivées* avant même que j'en fasse l'expérience vivante, et c'est précisément cette réactivation qui rend compte de l'*appréhension* que j'en fais, en l'absence des *data* correspondants. Dans le texte n°V

⁵⁹³ Sur la sédimentation, cf. le Complément « Critique de trois modèles de l'humeur » (§2).

⁵⁹⁴ De manière très intéressante, Husserl, commentant ce passage dans une note, écrit ceci : « Dans les anciennes études, j'ai également cherché à démontrer une aperception empirique et associative des propriétés axiologiques. C'est à comparer » (*In den alten Studien habe ich auch eine empirisch-assoziative Apperzeption von Werteigenschaften aufzuzeigen gesucht. Das ist zu vergleichen*). Nous allons précisément voir dans quelques lignes comment Husserl accomplit une telle mise en évidence par analogie avec le cas perceptif.

⁵⁹⁵ Dans tout ce qui suit, l'on peut comprendre cette identité ou bien comme identité individuelle, ou bien comme identité *spécifique* (je vois à nouveau *un* cigare, mais pas le même cigare individuel). Husserl souligne que les deux cas se traitent de la même manière dans le volume IX des *Hua* : il suffit que le « type » (*Typus*) de l'objet me soit connu pour que s'éveille passivement une « reconnaissance » (ici nommée caractère de familiarité, « *Bekanntheitscharakter* ») (*Hua IX*, p. 405).

⁵⁹⁶ Les mêmes descriptions se retrouvent également, pour l'essentiel, dans le texte n°XIII des *Studien III*, de 1931. Husserl y précise comment se constituent, sur le modèle des convictions doxiques, des « convictions axiologiques habituelles » (*habituelle Wertüberzeugung*), « persistant au-delà de l'acte » (*über den actus hinaus verharrende*), et ayant pour corrélats des « valeurs durables » (*bleibende Werte*) (*Studien III*, pp. 178-179).

des *Studien II*, Husserl décrit ainsi ce phénomène de *reconnaissance (Erkennen)* à l'œuvre aussi bien dans le domaine affectif que sensoriel :

Si j'ai souvent pris de l'agrément à quelque chose, alors je l'apprends dans le nouveau cas d'emblée (*von vornherein*) comme beau, comme ravissant, etc., avant de vivre effectivement le ravissement actuel. Je vois, de loin, une belle Madone de Raphaël et je l'apprends en tant que l'œuvre célèbre et « belle ». De la même manière, j'apprends quelque chose d'utile comme tel, sans actualiser son usage ; le plat comme délicieux, sans avoir à m'en délecter effectivement, etc. De la même manière, un violon en tant que résonnant, supposément, de manière magnifique. (Je vois son caractère en tant qu'authentique Amati). Mais également, de la même manière : je vois un objet en tant que marteau, en tant qu'outil. Je vois un objet et cosais sa face arrière. Et finalement : la face avant, et en outre la couleur, etc., je vois cela « effectivement », mais dans ce voir réside aussi un apprendre. L'on sera ici incliné à parler de reconnaissance (*Erkennen*). Je saisis une chose en tant que chose, c'est une reconnaissance. Je reconnais, sur la base des vécus de sensation actuels et dans des circonstances données, un objet coloré et rond, une unité de propriétés et précisément de ces propriétés qui me seraient données de manière continue dans une unité cohérente de reconnaissance. Ce qui est proprement perçu est également reconnu, et ce qui est cosaisi de manière impropre est co-reconnu (*Studien II*, pp. 136-137)⁵⁹⁷.

Il faut bien remarquer ici le changement de statut concédé par l'axioception « reconnaissante ». En tant qu'elle repose génétiquement sur une émotion antérieure, elle *abandonne toute prétention à l'originalité*, comme Husserl le souligne en 1920, dans le texte n°57 des *Studien II* :

Ainsi, nous avons ici, en tant que sentiment originaire et sentiment présentant la *donation axiologique originaire (originäre Wertgegebenheit)*, la jouissance, à laquelle tout autre sentiment se rapporte de la même manière que toute autre reconnaissance se rapporte à la perception (*Studien II*, pp. 540-541).

Il apparaît ainsi que cette nouvelle conscience axiologique « reconnaissante », en tant que *réactivation* du sens sédimenté, ne requiert pas la *réactualisation* de l'émotion *stricto sensu* – exactement de la même manière que la réactivation du sens de la maison *selon toutes ses faces* ne requiert pas la réactualisation de la perception en propre de chacune d'elle, comme le confirme le texte n°52, de 1920-25 :

À la saisie axiologique (*Werterfassen*), la saisie d'une valeur de beauté, mais aussi d'une valeur de bien, *n'appartient pas une jouissance actuelle, une joie actuelle, un désir actuel, etc.* Pour reconnaître que cette table est bonne, qu'une vérité, celle-là, est bonne, que ce tableau est beau et qu'il est une valeur de bien de la beauté, pour cela je n'ai pas besoin d'une perception de l'objet axiologique *et je n'ai pas besoin d'un sentiment évaluatif actuellement rapporté à celui-ci* (*Studien II*, p. 531).

C'est précisément la structure de l'« appréhension élargie » mise au jour ci-dessus qui rend compte de ce phénomène : une fois que la valence affective est inscrite au sein de la matrice, elle est d'emblée co-appréhendée avec l'objet reconnu, sans qu'il soit besoin de la *réexpérencer* de manière vivante. Husserl l'écrit noir sur blanc dans le texte n°V :

Je peux apercevoir un objet comme étant, sous tel ou tel aspect, agréable (*angenehm*), savoureux, etc., je n'ai pas besoin de ressentir (*fühlen*) quoi que ce soit pour ce faire, j'ai une appréhension élargie par rapport à celle qui aperçoit l'objet sans les propriétés affectives. Mais si l'objet est conscient pour la première fois et de manière originaire en tant qu'objet affectif, nous n'avons pas d'aperception empirique, mais une coloration affective (*Gemütsfärbung*) de l'objet (*Studien II*, p. 128).

Husserl résume ici efficacement la différence entre la rencontre affective originaire, qui s'expérencie seulement dans une émotion actuelle, et les rencontres subséquentes, qui peuvent donner lieu à une

⁵⁹⁷ Dans le texte complémentaire n°23, Husserl exprime cette même idée avec le vocabulaire de « l'expérience » : la chose est porteuse d'une appréhension axiologique pré-émotionnelle en tant qu'elle est « connue par expérience » (*aus Erfahrung bekannt*) – expérience, donc, non seulement chosale mais également affective (*Studien II*, pp. 396-397).

appréhension de valeur dépourvue de *tout* « ressenti » émotionnel⁵⁹⁸. Il faut en effet bien voir que le terme *fühlen* n'est pas ici employé en son sens schélérien mais selon son acception usuelle, signifiant « éprouver un sentiment ». Dans un tel cadre, il apparaît clairement que c'est bien l'adoption d'une démarche *génétique*⁵⁹⁹ qui permet à Husserl de rendre compte, sans faire appel à un « Werterfassen » en tant que nouvelle « catégorie » affective⁶⁰⁰, des axioceptions qui inaugurent, après la constitution originellement émotionnelle, les nouvelles rencontres avec l'objet.

b) Appréhension axiologique et ressouvenir

Il est cependant nécessaire, à ce stade, de prévenir une mésinterprétation. L'axioception non émotionnelle, disons-nous, consiste en une réactivation d'une émotion originaire sédimentée. Mais cela ne signifie pas que cette axioception implique un *ressouvenir* de la première rencontre avec l'objet⁶⁰¹ ! Comme on l'a vu dans la situation canonique de l'appréhension de chose, cette dernière (et donc la « reconnaissance » de l'objet qu'elle sous-tend) est *immédiate* et non discursive : elle ne requiert donc en aucun cas de « reparcourir » dans le souvenir mes rencontres précédentes avec l'objet – je n'ai nullement besoin, par exemple, de me *remémorer* ma vie passée dans ma maison pour la reconnaître. Le volume IX des *Hua* l'exprime on ne peut plus clairement :

Le caractère de familiarité (*Bekanntheitscharakter*), dans lequel un objet se confronte immédiatement à notre regard (*in dem ein Objekt uns sofort im Hinblicken entgegentritt*), ne contient rien d'un ressouvenir actuel (*Hua IX*, p. 405).

Il en va exactement de même dans le cas affectif. Comme Husserl le soulignait déjà dans une des citations précédentes, l'appréhension de valeur se fait « d'emblée » (*von vornherein*) (*Studien II*, p. 136), avant, donc, l'expérience vivante du ravissement, mais également avant tout ressouvenir explicite de mes interactions antérieures avec l'objet en jeu. Je reconnais *immédiatement* le sens axiologique de l'objet : celui-ci, comme on l'a déjà vu à de nombreuses reprises, se tient là (*steht da*), dès l'abord, comme doté de valeur.

c) L'appréhension axiologique comme anticipation des potentialités affectives

La modalité conscientielle de la reconnaissance, et en particulier de la reconnaissance axiologique, ne saurait donc relever de l'*Erinnerung*. Il reste cependant encore à en donner une caractérisation *positive*. Cette tâche n'a rien d'insurmontable au regard des développements précédents consacrés à

⁵⁹⁸ Cf. encore le texte n°V, qui exprime synthétiquement la même idée : « Ich habe bei dergleichen Entzücken erlebt und das Entzückendsein erfasst, und nun, ohne wirklich das Entzücken zu erleben, apperzipiere ich das Objekt als entzückend. Nun habe ich eine Apperzeption wie eine andere » (*Studien II*, p. 140).

⁵⁹⁹ L'usage d'une telle conceptualité montre que l'approche husserlienne du *Fühlen* fait appel, de manière essentielle, aux outils proprement *génétiques*. Dans le même temps, nous soutenons, notamment dans le Complément « [La naissance de la conception anticipatrice de l'axioception](#) », que cette dernière conception émerge en 1910, soit bien avant les cours sur la synthèse passive, conçus d'ordinaire comme l'acte de naissance de la phénoménologie génétique à proprement parler. Il nous faut donc ici préciser que, dans le cadre qui est le nôtre, il n'était naturellement pas envisageable de procéder à une réinterprétation complète de la « genèse » du « génétique » au travers des manuscrits des *Studien*. Bien plutôt, nous nous sommes emparés de la conceptualité génétique classique (sédimentation, association, ...), et nous sommes évertués à en montrer l'application fructueuse à la problématique affective. Il est toutefois évident que notre travail a des conséquences décisives en vue d'une telle réinterprétation. Pour ne mentionner qu'un seul fait, rappelons par exemple ici que Husserl convoque explicitement, dès 1911, dans le texte n°III, la distinction entre « phänomenologisch-genetisch » et « phänomenologisch-statisch » (*Studien II*, p. 83). Une étude détaillée destinée à déployer thématiquement ces conséquences et à revisiter l'histoire de la phénoménologie génétique à l'aune des *Studien* serait donc des plus bienvenues.

⁶⁰⁰ Hildebrand, pour sa part, refuse toute approche génétique de la saisie de valeur (von Hildebrand, 1916, p. 200).

⁶⁰¹ Husserl lui-même entretient la confusion sur ce point (*Studien II*, p. 126).

l'appréhension de chose. Reconnaître une valeur, en effet, et effectuer une *Wertauffassung*, c'est tout un : exactement de la même manière que « percevoir le cigare » ne signifie rien d'autre qu'appréhender ses *potentialités sensorielles motivées* (conditionnées par telles et telles kinesthèses), de même, « percevoir la valeur du cigare » ne signifie rien d'autre que d'appréhender ses *potentialités affectives motivées* (elles aussi conditionnées par telles et telles kinesthèses). Dans le texte n°V, Husserl convoque l'exemple du violon pour illustrer la nature de cette conscience axioceptive :

J'aperçois un violon en tant que magnifique. Il « a » un son ravissant et ravit lui-même en raison de celui-ci (*um dessentwillen*) : auparavant, peut-être, le son du violon effectivement joué me ravissait actuellement, et le violon lui-même en raison de ce son, mais ensuite, quand je le vois seulement (*wenn ich sie nur sehe*), alors qu'il n'est pas joué, il m'agrée. Nous avons un agrément pour ainsi dire appréhensif (*ein sozusagen apprehensives Gefallen*)⁶⁰², un agrément pris au violon en raison du fait que, s'il est joué, il donne un son magnifique, un beau son et un son ravissant (*Studien II*, p. 140).

Ce texte articule de manière concise la constitution originellement émotionnelle de la valeur et la conscience axioceptive qui en est le sédiment. La simple vue du violon, qui *n'est pas accompagnée de ravissement actuel*, m'agrée pourtant, précisément en raison de la conscience appréhensive, structurée par le « si-alors », à laquelle elle sert de point d'appui : si le violon était joué, il me ravirait⁶⁰³. La conscience de valeur, le « Fühlen », n'est rien d'autre que cette appréhension élargie, affectivement chargée, qui anticipe certaines potentialités émotionnelles conditionnées kinesthétiquement. L'on retrouve exactement la même lecture en 1920 – preuve de sa stabilité⁶⁰⁴ :

Le sentir (*Fühlen*) est conscience-de et, comme toute conscience, il est une prestation (*Leisten*), une constitution ; il anticipe lui-même en tant que conscience. La conscience représentative anticipe sous la forme d'une doxa pré-saisissante avec une teneur sensorielle ; le sentiment anticipe sous la forme précisément d'une prise de position pré-saisissante (*vorgreifenden Stellungnehmens*)⁶⁰⁵ dans le plaisir ou le déplaisir [...]. Et de même que les éléments de sensation se convertissent en esquisses, de même les éléments de sentiment se convertissent en esquisses affectives. L'unité esquissée, le rouge de la surface de l'hexaèdre, est unité d'esquisses de rouge, la beauté de cette couleur comme caractère est unité qui s'esquisse dans les colorations affectives correspondant à ces sensations esquissantes. Nous avons une unité d'aperception de sensation et, stratifiée sur elle, une unité d'aperception affective, et c'est une aperception, c'est une constitution d'objet (*Studien II*, p. 543)⁶⁰⁶.

⁶⁰² Ce *Gefallen*, comme on l'a déjà noté au cours du chapitre précédent, n'est précisément pas une émotion, mais une évaluation « aperceptive », comme Husserl le confirme dans une note à ce passage (*Studien II*, p. 140).

⁶⁰³ De même que pour l'appréhension chosale, l'aperception axiologique est antérieure à toute « relation de cause à effet » entre la chose et le moi mondain. Husserl souligne explicitement ce point dans les textes n°V (*Studien II*, p. 126) et n°VII (« *Die Lust ist auch nicht ein Relationscharakter* ») (*Studien II*, p. 209). Notons d'ailleurs qu'un simple *fantôme*, dépourvu de toute efficace causale, peut être également appréhendé comme beau. Sur ceci, cf. le Complément « [La réduction phénoménologique du sentiment](#) » (Section 1, §2).

⁶⁰⁴ On la croise d'ailleurs encore en 1931, lorsque Husserl distingue le « Fühlen » dans le mode du « Vor-Fühlen » ou « Gefühlsantizipation », qui est une simple présomption de valeur, de la jouissance comme remplissement (*Studien III*, p. 178). Nous étudierons ce texte dans le prochain chapitre. Dans ce cadre, la question de l'*origine* de cette approche peut également être soulevée. Nous examinons cet enjeu en détail dans le Complément « [La naissance de la conception anticipatrice de l'axioception](#) », où nous montrons que celle-ci intervient en 1910.

⁶⁰⁵ Ce terme a ici un sens spécial, synonyme de « thèse » : c'est l'acception que nous avons qualifiée de « brentanienne » dans le Complément « [Cartographie de la Stellungnahme chez Husserl](#) » (Section 1, §1).

⁶⁰⁶ D'autres passages, plus brefs, démontrent l'omniprésence de cette conception, illustrée par divers exemples, au sein des manuscrits husserliens consacrés à l'affectivité. Le cas de la pomme, en particulier, est régulièrement convoqué : « La pomme en tant qu'objet que l'on peut possiblement manger et porteuse, de ce fait, d'un caractère d'agrément » (*Studien II*, p. 33). Ou encore : « Agrément pris à la pomme eu égard au fait qu'elle a l'aptitude (*Eignung*), si elle est mangée, d'éveiller tel ou tel plaisir etc. » (*Studien II*, p. 431). On notera enfin le texte n°27, de 1909-1910, dans lequel Husserl écrit : « La chose se constitue dans une multiplicité et une unité d'un sentir (*Empfinden*) et d'un appréhender, de l'effectif et du « possible ». Et de même que la représentation pré-saisit (*vorgreift*) et dépasse (*übergreift*), est transitive (*transient*), de même aussi et dans un sens semblable le sentiment, déterminé en cela par la représentation et ses intentions transitives (*transienten*) » (*Studien II*, p. 420). Cf. (Jardine 2020, p. 59) sur ce dernier texte.

d) *Immanence du plaisir et transcendance de la valeur : le texte n°23*

C'est assurément le texte n°23 (qui consiste en une copie améliorée – de janvier 1910 – de feuillets écrits originellement en 1902) qui s'adonne à la caractérisation la plus systématique de cette interprétation « anticipatrice » de l'axioception. Afin de révéler la différence entre le plaisir hylétique et le plaisir transcendant (« *transiente* »)⁶⁰⁷ pris aux choses de la nature, ce texte met en place un nouvel exemple, celui d'un doux tapis, que je vois, mais ne touche pas : « le sentiment plaisant du velours (*Samt-Wohlgefühl*) est une composante de l'agrément pris au tapis, bien que je ne le touche pas effectivement » (*Studien II*, p. 395). Le point crucial mis en avant par Husserl est précisément le fait que le plaisir « transitif » n'est pas un type affectif *sui generis*, mais *se résout* à partir du « rythme » des sensations affectives de plaisir et de déplaisir, rythme qui n'est lui-même rien d'autre que le flux des anticipations hédoniques et de leur réalisation effective⁶⁰⁸ :

Dans ce passage (*Durchlaufen*), se manifeste éventuellement – et c'est le cas dans notre exemple – un certain rythme des sentiments (*Rhythmus der Gefühle*). Les sentiments individuels, de plaisir et éventuellement de déplaisir, subissent des accroissements et des inhibitions, et ce dans la manière dont, fondés sur les moments qui parviennent toujours à nouveau à la perception propre, ils apparaissent actualisés, c'est-à-dire passent de la forme anticipative à la forme actualisée, se renforcent ou s'affaiblissent en tant qu'actualisés d'après la modification de la présentation objective, reviennent à la forme anticipative, demeurent encore au premier plan de la conscience, pour replonger ensuite à l'arrière-plan. La manière dont la succession et la coexistence des sentiments fondent des effets de contraste ou, disons plutôt, des *rappports de contraste*, des rapports d'accroissement et de diminution relatives, des *plaisirs contrastés* qui accentuent, et ainsi de suite, détermine pour le plaisir total pris à l'objet sa *caractéristique affective globale fondée* dans cette rythmique. Et celle-ci peut être elle-même anticipée à l'avance grâce à l'expérience (qui n'est pas seulement « théorique », mais aussi expérience affective ou, disons plutôt, expérience d'objet et expérience de valeur objectale). Il est clair que le sentiment a ici son intentionnalité, et plus précisément sa *transcendance* ou sa *transitivité*, de manière tout à fait analogue à l'acte de perception (*Studien II*, p. 396).

L'on retrouve ici ce que nous avons qualifié, dans la partie précédente, de « déploiement » de la valeur, s'effectuant au travers de l'interaction concrète avec l'objet apparaissant – Husserl parlant d'ailleurs, un peu plus loin, d'« *Entfaltungsmöglichkeit* » (*Studien II*, p. 399). L'axioception initiale anticipe le plaisir, non pas d'une manière indéterminée, mais *motivée*, selon telle ou telle circonstance kinesthésique déterminée. Pour reprendre l'exemple du tapis : l'axioception, prenant appui sur le *datum* visuel, anticipe le plaisir dans la circonstance « j'abaisse ma main vers lui », « je le touche ». Réaliser ce geste revient alors précisément à « réaliser » la valeur : le plaisir anticipé s'actualise (en même temps que s'actualise la sensation tactile anticipée sur laquelle il se fonde) et se fait ravissement vivant, *émotion* à proprement parler. Mais « l'interaction » ne s'arrête pas là : en effectuant concrètement la circonstance kinesthésique en question, je me prive de certains *data* de sensation et du *Lust* qui leur est attaché. Ce point devient clair dans le cas de la perception d'une statue : je ne peux en même temps jouir actuellement du regard altier de la *Diane chasseresse* de Jean-Antoine Houdon et de l'élégance des lignes de son dos. Le plaisir total pris à l'objet est donc, de manière exactement parallèle à ce qui a lieu pour la perception canonique, un *rythme* de potentialités s'actualisant et d'actualités se potentialisant –

⁶⁰⁷ Il faut entendre ce mot, non au sens usuel de « temporaire », « transitoire », mais selon le sens que Spinoza donne à la distinction entre causalité immanente et la causalité transitive (*transiens*) (*Éthique I*, Prop. 18) ; ou encore, au sens où Cantor, en faisant usage du même terme allemand (*transiente*) distingue la « réalité immanente » des mathématiques (les objets sont bien définis) de leur réalité « transitive » (les mathématiques expriment le monde naturel) (Cantor, 1999, p. 896).

⁶⁰⁸ Ce texte est longuement cité et étudié par Samuel Le Quitte, qui met en avant le parallélisme entre esquisses chosales et esquisses affectives, anticipation chosale et anticipation affective (Le Quitte, 2011, pp. 89-91).

mais demeurant toujours, si l'on peut dire, à portée de kinesthèses. C'est dans ce rythme global que consiste le plaisir *intentionnel* pris à l'objet⁶⁰⁹.

Outre la mise en place de l'idée décisive d'une cadence axiologique, ce texte n°23 est également important eu égard au risque « empiriste-associationiste » souligné ci-dessus. Husserl écrit en effet :

Certains parleront ici de « *qualités de forme* » (*Gestaltqualitäten*) du plaisir, qui lui confèrent le caractère unitaire d'un plaisir, fondé sur les composantes du plaisir. Mais cela n'est que peu approprié et correspondrait davantage à une conception sensualiste (*sensualistischen*) (*Studien II*, p. 396).

La conception sensualiste se montre en effet incapable de *prendre acte* de la nouveauté du *type de conscience* inhérent à l'agrément intentionnel (« transitif ») par différence avec le *Lust* immanent. Autrement dit, elle ne parvient pas à voir que le plaisir qui se constitue sur le fondement hylétique de l'anticipation motivée de *Gefühlsempfindungen* n'en demeure pas moins plaisir « pris à l'objet », plaisir *transcendant*. La même faute phénoménologique est, d'ailleurs, déjà commise au sein de la sphère strictement sensorielle : la perception chosale se construit à partir des diverses associations entre les sensations hylétiques, mais ces associations fondent précisément une *conscience neuve*, qui ne vise pas ces sensations, mais l'*objet* que celles-ci sous-tendent. Nous avons affaire ici à un exemple d'*émergence* : en se structurant, génétiquement, en un « système appréhensif », la strate hylétique donne lieu au surgissement d'une nouvelle *phénoménalité*, fondée en elle, mais *irréductible*.

Tout l'enjeu tourne en fait autour de l'interprétation du concept d'« anticipation » : pour le sensualisme, les diverses anticipations qui sous-tendent l'appréhension objectale ne sont rien d'autre que, précisément, des anticipations sensibles multiples. Or, comme on l'a déjà noté, dans l'appréhension, au contraire, ces anticipations motivées sont *encapsulées*. C'est précisément cette encapsulation qui rend compte à la fois de l'immédiateté de l'*Auffassung* – Husserl parle d'une « *augenblickliche Wahrnehmung* », d'une perception instantanée, « d'un coup d'œil » (*Studien II*, p. 397) – mais également de son irréductibilité phénoménologique vis-à-vis de la strate des simples *data* :

Les mots « anticipation » et « indication » (*Hinweis*) sont également équivoques (*missdeutlich*), exactement de la même manière que si nous appliquions ces mots à la perception et à la synthèse perceptive, c'est-à-dire, si nous disions que la perception momentanée est une anticipation de toutes les esquisses de sensation survenant dans la synthèse ultérieure de la perception, qu'elle contient des indications vers elles, comme si la perception était interprétée de manière sensualiste, comme si donc les multiples *data* de sensation étaient en définitive les objets visés. Mais les parallèles existent dans une très large mesure. De même que la perception momentanée est plus que la « fusion » des contenus de sensation en une unité du contenu momentané de sensation (en une esquisse), de même le plaisir momentané est plus que la fusion des moments de plaisir appartenant à ce moment. De même que l'une est une conscience qui appréhende et vise l'objet chosal, l'autre est une conscience axiologique qui appréhende et vise (*auffassendes und meinendes Wertbewusstsein*) (*Studien II*, p. 399).

Il apparaît bien, derechef, que c'est en maintenant le parallèle entre les deux types d'appréhension que l'on évite l'écueil sensualiste : lorsque l'on affirme que l'*Auffassung* – qu'elle soit perceptive ou affective – anticipe des sensations dans des circonstances kinesthésiques déterminées, cela ne signifie nullement que ces sensations anticipées sont les *objets visés* par la conscience, mais, bien plutôt, que ces *Empfindungen*, en tant qu'elles se structurent dans un système de « si-alors », sont à la base d'un nouveau type de conscience, la *perception transcendante*, qui n'est précisément rien d'autre que la

⁶⁰⁹ Cette idée implique qu'une certaine *expertise* peut être requise pour jouir de l'objet et, de ce fait, apercevoir sa valeur. Husserl cite en particulier l'exemple du gourmet, qui, contrairement au « paysan », est capable de saisir le rythme des saveurs d'un plat : « Pour le gourmet, un plat « raffiné » est une symphonie, fondée sur des éléments gustatifs et des éléments sensibles qu'il extrait, analyse et, d'une certaine manière, ordonne et rythme. Le paysan ne peut pas faire de distinction, pour lui tout se mélange dans un chaos, et par conséquent son jugement de goût n'est pas fondé de la même manière » (*Studien II*, p. 278).

conscience encapsulée – « immédiate », « non discursive » – du système en question, dont la teneur (uniquement chosale ou chosale-affective) rend précisément compte du type d'expérience en jeu.

§57. La motivation de l'émotion par l'axioception

a) *La reconnaissance de la valeur comme motivation de l'émotion réactionnelle*

Les deux paragraphes précédents nous ont donc permis d'élucider de manière décisive, d'une part, la conscience émotionnelle première dans laquelle s'opère la constitution originaire de la valeur, et, d'autre part, l'axioception pré-émotionnelle qui, en tant que « reconnaissance » de la valeur, est à même de l'appréhender sans avoir à réactualiser de manière vivante l'émotion incarnée. Ces élaborations nous conduisent ainsi à une réinterprétation de ce que nous avons nommé, dans la partie précédente, l'« épisode affectif », qui s'initiait par un *Fühlen*, lequel motivait une émotion (ravissement, jouissance) *réactionnelle* pouvant à son tour donner lieu à un affect et à une *Stimmung*. Cette présentation était correcte, mais *incomplète*, dans la mesure où elle présentait le *Fühlen* comme un acte *primitif*. Or, ce que nos investigations permettent de démontrer, c'est que cette « axioception initiale » n'est, justement, pas « première », pas « originaire », puisqu'elle provient de la sédimentation d'une émotion antérieure, suscitée par une rencontre préalable avec l'objet. Pour prévenir toute confusion, nous dirons ainsi : dans *l'ordre de l'épisode affectif*, la prise de valeur précède l'émotion, qu'elle excite, ou motive ; en revanche, *dans l'ordre génétique*, dans l'histoire entière du sujet, tout *Fühlen* renvoie à une émotion primitive. Il convient donc de réserver le terme « originaire » pour cette dernière perspective, et de parler préférentiellement d'axioception « initiale » pour désigner sa « primauté » « épisodique ».

Une fois ces précisions acquises, nous pouvons désormais clarifier le statut de la « motivation » de l'émotion par l'axioception. Nous avons montré que la prise de valeur enjoignait le sujet à « s'adonner » (*sich hingeben*) activement au *Wertgegenstand* apparaissant, en particulier en « se tournant » (*sich zuwenden*) vers lui, en « prenant position » par rapport à lui de manière interactive. L'ensemble de ces considérations se trouve non seulement *confirmé*, mais infiniment *clarifié*, une fois mise en place la conception « anticipatrice » de l'axioception comme appréhension axiologique.

Considérons derechef notre exemple fétiche, celui de la statue – disons, *Les Bourgeois de Calais*. Puisque nous nous concentrons désormais sur les rapports entre axioception et émotion, nous supposerons que cette statue nous est déjà familière – dans le cas d'une première rencontre avec l'œuvre, l'émotion est en effet, nous l'avons vu, « immotivée », et n'est pas une « réponse » à une valeur saisie par ailleurs. Nous entrons donc dans le musée Rodin ; à peine passons-nous la porte menant à la cour d'honneur que se dressent, droit devant nous, les quatre formes immenses et accablées. Nous ne faisons cependant, à ce stade, que les deviner. Aucun plaisir esthétique à proprement parler n'émerge encore. Mais cela ne nous empêche nullement d'évaluer (positivement) la statue faisant saillance : elle est précisément belle en tant qu'elle me « promet » du plaisir, dans la circonstance où, précisément, je m'en rapproche pour la contempler de manière « optimale »⁶¹⁰. Si, maintenant, j'accomplis effectivement cette kinesthèse, alors la valeur est, comme on l'a dit, « déployée », ou « réalisée », et cela ne signifie rien d'autre que ceci : le ravissement qui m'était promis, que j'anticipais en vertu de mon « expérience » passée, je le *vis* désormais de manière *actuelle* – et non plus simplement « potentielle » ou « anticipée ».

Il est donc clair, dans ces conditions, que l'émotion vivante *suit* l'axioception initiale, non encore « jouissante ». Mais en quoi peut-on dire que cette succession est une forme de *motivation* ou d'*excitation* ? En quoi, en d'autres termes, peut-on affirmer que c'est l'axioception elle-même qui *suscite* l'émotion, qui est responsable de son surgissement ? Le volume XIV des *Hua* fournit une réponse claire et nette à cette interrogation, dans un manuscrit daté du 26 janvier 1927. Nous lisons en effet :

⁶¹⁰ Nous allons revenir sur cette conceptualité dans quelques lignes.

Les sentiments sensibles affectent (*affizieren*) le moi et celui-ci accomplit involontairement des kinésthèses pour s'éloigner du douloureux et se rapprocher de l'agréable, d'abord au niveau sensible, etc. Ce déroulement kinesthésique est donc motivé par les affections (*Affektionen*) sensibles dans le domaine spécifique du moi (*Hua XIV*, p. 450).

Ainsi, dès lors que les images qui composent la matrice appréhensive sont *affectivement chargées*, elles sont d'emblée porteuses d'une certaine impulsion – l'on pourrait dire franchement : d'une pulsion, *Trieb* – *motivante* précisément l'effectuation de la kinésthèse correspondante. Husserl approfondit cette idée dans le texte n°VII des *Studien II* (de 1923) :

En outre, avec l'excitation de protentions associatives vers des plaisirs (*Annehmlichkeiten*)⁶¹¹ et des déplaisirs (*Unannehmlichkeiten*), vers des transformations (*Wandlungen*) possibles des objets qui donneraient lieu à du plaisir (*Angenehmes*) etc., va de pair une aspiration désirante (*begehrendes Streben*), en tant qu'aspiration à une formation d'être, à des déroulements d'être, qui apporteraient du plaisir (*Lust*) (et de manière opposée pour le déplaisir) (*Studien II*, p. 204)⁶¹².

Dans ces conditions, l'on comprend donc fort bien en quoi l'axioception « excite » l'émotion : à l'instant même où l'objet (la statue) est *reconnu*, il apparaît d'emblée comme doté de potentialités affectives – en l'occurrence, de potentialités hédoniques *positives*. Cette phénoménalité de la statue motive alors, tout aussi immédiatement, la conduite effective des mouvements me menant à la perception effective des « esquisses » hédoniquement chargées – ici, donc, des esquisses dans lesquelles les chairs meurtries des bourgeois, et leurs regards affligés, se donnent de la manière la plus exacte. Je me rapproche donc de l'œuvre, je la contemple activement – et ces gestes effectifs ne manquent alors pas de susciter, de manière correspondante, une jouissance également effective : je suis ému. C'est donc en tant qu'elle motive *les déroulements kinesthésiques* conduisant à la perception actuelle des esquisses « promettant » la jouissance que l'axioception peut être dite motiver, *indirectement*, le ravissement associé à cette perception. Comme Husserl l'écrit en 1909 :

Le bel objet *m'enjoint* (*lockt mich*), avec sa beauté, à y prendre de l'agrément, à vivre dans la joie jouissante (à me jeter, dans un autre sens, dans les bras de la jouissance, etc.) (*Studien II*, p. 186).

Il apparaît ainsi que la beauté et, plus généralement, la valeur, n'est jamais seulement une « *Erscheinung* », un contenu apparaissant. Sitôt qu'elle émerge, elle exerce d'emblée un attrait (*Zug*) vis-à-vis de mon attention – elle « m'appelle », me « sollicite »⁶¹³. C'est précisément cette sollicitation initiale, ce « *Zug* » originaire, qui déclenche l'« épisode » affectif.

Cette perspective permet également d'articuler la thèse d'une *activité* inhérente à l'épisode affectif avec le rejet de tout « volontarisme » (Jardine, 2022, p. 52). L'émotion, en effet, et les data affectifs sur lesquels elle repose, ne sauraient en aucune manière être « spontanément » suscités par un simple *décret* de la volonté⁶¹⁴. En revanche, il *dépend de moi* de mettre en œuvre les mouvements et les gestes qui sont à même de faire advenir les esquisses positivement valencées de la chose – comme il dépend également de moi d'éviter de me confronter à celles-ci lorsque, dans le cas contraire, elles s'annoncent comme dangereuses ou irritantes⁶¹⁵.

⁶¹¹ Le terme « *angenehm* » se traduit usuellement par « agréable ». La richesse terminologique de l'allemand empêche ici toute traduction adéquate.

⁶¹² L'on retrouve la même idée dans un texte des *Studien III*, dans lesquelles Husserl souligne que tout *Gefühl* « anticipateur » implique une « aspiration » (*Streben*) ou un « désir » (*Begehren*) téléologiquement orienté vers le « plaisir » (*Lust*) (*Studien III*, p. 452).

⁶¹³ Le texte n°VII, de 1923, revient plus en profondeur sur cette question (*Studien II*, p. 205).

⁶¹⁴ L'analogie avec le cas perceptif est ici, derechef, parfaitement respectée. Cf. ci-dessus, §53.

⁶¹⁵ C'est là, comme on l'a déjà vu dans la partie précédente (§49), la base de toute *régulation* des émotions.

b) *Résolution du paradoxe de la froideur a priori*

Afin de conclure cette investigation consacrée à la conception « anticipatrice » de l'axioception, il convient de montrer comment celle-ci parvient à rendre compte adéquatement du phénomène de la *froidure axiologique* (et plus particulièrement de la froideur *a priori*), que ne manquaient pas de mettre en avant les « Hildebrandiens », défenseurs du statut *sui generis* du *Fühlen*. Ce dernier se réduit désormais aux cas dans lesquels une évaluation initiale ne parvient pas à « motiver » effectivement – quelles que puissent être les raisons de cette « inefficace » – la conversion enactive vers l'objet de valeur, c'est-à-dire *l'accomplissement des circonstances kinesthétiques* qui conduiraient au plaisir « anticipé ». Inversement, une axioception est « chaude » lorsque cette conversion a lieu *et* que les sensations affectives « promises » sont *effectivement vécues*. Cette dernière condition n'est pas une conséquence nécessaire de la première : lorsqu'elle fait défaut, nous obtenons précisément un exemple de ce que nous avons nommé « froideur a posteriori ».

Cette solution nous fournit en même temps la clef *concrète* de la *différenciation* entre l'appréhension chosale et l'appréhension axiologique : l'axioception non émotionnelle *appréhende un plaisir sans « prendre appui » sur un plaisir*, en tant qu'elle anime axiologiquement une esquisse actuelle simplement *sensorielle* ; par contraste, toute appréhension de chose prend *toujours* appui sur des sensations sensorielles⁶¹⁶. Husserl exprime clairement cette différence dans le texte n°I, où il évoque le cas du cigare qui se tient devant moi comme « doté de valeur » alors que je n'en jouis pas actuellement :

La valeur n'est pas « donnée » et n'est d'aucune manière donnée ; ce n'est pas comme dans la perception, où l'objet est donné, même incomplètement, d'une manière unilatérale et par exemple selon les déterminations spatiales-visuelles d'un seul côté (*Studien II*, p. 23).

Pour le dire autrement : tandis que j'anticipe toujours des *Sinnesempfindungen* en « prenant appui » sur d'autres *Sinnesempfindungen*, je peux anticiper des *Gefühlsempfindungen* *uniquement sur la base de Sinnesempfindungen*. Il s'agit là, manifestement, d'une limite à une parallélisation totale des deux formes d'appréhension⁶¹⁷ – limite qui se concrétise au plus haut point, précisément, dans le phénomène de la froideur axiologique, qui n'a pas d'équivalent perceptif.

Section 15. L'infrastructure affective de la perception

§58. L'omniprésence du sentiment dans la vie de la conscience

a) « *Es kann nichts geben, was nicht das Gemüt berührt* »

Dans le dernier temps de ce chapitre, nous allons ouvrir une direction de recherche nouvelle, qui s'ancre dans les résultats obtenus au cours des deux sections précédentes, mais les infléchit de manière décisive. Dans l'optique privilégiée jusqu'à présent, nous avons en effet insisté sur la fondation des *Gefühlsempfindungen* de *Lust* et d'*Unlust* vis-à-vis des sensations des sens – lesquelles se caractérisaient, pour leur part, par leur *indépendance* – et, au niveau supérieur, sur celle des appréhensions de valeur vis-à-vis des appréhensions de choses, en conformité avec la *Vorstellungsgrundlage*. Dans une telle perspective, une prestation de conscience *purement théorique*, par exemple une perception, dénuée de toute intervention affective, était tout à fait envisageable.

⁶¹⁶ La VI^{ème} *Recherche logique* souligne expressément que cette situation est vérifiée y compris dans le cas d'actes purement *significatifs*. Même ici, en effet, je dispose d'une « base hylétique » sensorielle – à savoir, celle conférée par l'expérience auditive ou visuelle du mot lui-même : « nous le trouvons toujours adjoint à une intuition lui servant de fondement » (VI^{ème} *Recherche*, p. 88/pp. 112-113). Cf., sur ce point, (Delamare, 2021b, p. 15).

⁶¹⁷ C'est ce qui explique probablement certaines expressions de Husserl : « Das ist eine neue Apperzeption, bei der die primitiven Gefühle (die sinnlichen Gefühle) eine analoge Rolle spielen (*bis zu einem gewissen Grad*) [je souligne] wie die Empfindungen für die Verstandesapperzeption » (*Studien II*, p. 39).

Or, le caractère « pratique » (*kinésthétique*) de la perception en général, démontré dans la Section 13, vient en vérité *nuancer* cette proposition. Il apparaît en effet que cette dimension « enactiviste » de la *Wahrnehmung* est à son tour sous-tendue et guidée par une certaine *infrastructure de tendances et d'affects*. C'est précisément ce que Husserl explicite dans de nombreux passages : sans jamais rejeter de but en blanc le principe de la *Vorstellungsgrundlage*, il précise qu'une prestation absolument « désaffectée » est, dans un certain sens, une *abstraction*. Nous lisons ainsi, dans le texte n°60 des *Studien III* :

Toute vie est une aspiration incessante (unaufhörliches Streben), toute satisfaction est une satisfaction passagère. Les simples data de la sensation et, à un niveau plus élevé, les objets sensibles comme les choses qui sont là pour le sujet, mais qui sont là « sans valeur » (wertfrei), sont des abstractions. Il ne peut y avoir rien qui ne touche l'affectivité, et l'indifférent (Gleichgültige) n'est qu'un stade intermédiaire entre le plaisir et le déplaisir, il n'est ni plaisant (lustig) ni déplaisant dans un sens similaire à celui d'un objet qui n'est ni chaud ni froid, ni grand ni petit, etc. (Studien III, p. 465)⁶¹⁸.

Parmi les œuvres publiées, deux textes importants permettent d'approfondir cette première formulation d'une « universalité » de l'affectivité ou d'une « omniprésence » du sentiment dans l'ensemble des sphères de la conscience. Le premier se trouve dans les paragraphes liminaires des *Ideen II*. Husserl, dégageant l'idée d'une *pure nature*, au sein de laquelle toute constitution axiologique a été « mise entre parenthèses »⁶¹⁹, précise qu'une telle « réduction » ne saurait être *totale* : même la détermination des « simples choses » de la nature exige l'intervention de l'affectivité, en tant qu'un « intérêt théorique » est nécessaire au développement de toute connaissance et de toute science⁶²⁰. Il écrit ainsi :

Le corrélat de la nature n'est donc pas un sujet dépourvu de toute aspiration, de tout vouloir, de toute activité d'évaluation. C'est impensable. La seule abstraction effectuée dans la connaissance de la nature porte sur toutes les valeurs autres que les *valeurs du savoir*⁶²¹ : je ne veux rien d'autre qu'enrichir dans une « expérience théorique » l'expérience que j'ai de la nature (*Ideen II*, p. 26, *Idées II*, p. 52, tr. fr. modifiée).

Le second texte se trouve au sein du cours sur la *Philosophie première*. Husserl y confesse qu'en dépit du caractère unilatéral de la *Vorstellungsgrundlage* et de l'indépendance eidétique des vécus « intellectuels », la conscience concrète mêle, dans chacune de ses prestations, ses trois dimensions intellectuelle, affective, et volitive :

Qui pourrait vouloir séparer la subjectivité connaissante de la subjectivité affective, de la subjectivité qui aspire, qui désire, qui veut et qui agit, de la subjectivité qui en quelque sens que ce soit évalue et œuvre en vue d'une fin ? [...] Des éléments relevant du sentiment et de l'aspiration, éventuellement de la volonté consciente de son but, se retrouvent dans la connaissance, des éléments cognitifs dans toutes les autres espèces d'actes et de raisons (*Hua VII*, p. 47, *PP I*, pp. 66-67)⁶²².

⁶¹⁸ La même formule se retrouve dans un texte de 1931 : « Alles, was schon ist, berührt das Gefühl » (*Hua XV*, p. 404). Sur ce texte, cf. (Le Quitte, 2010, p. 204, 2013, p. 434 ; Lotz, 2002, p. 19). Cf. également le texte n°27 des *Studien II* (« jede Empfindung ist selbst Gefühlsempfindung ») et son commentaire par J. Jardine (Jardine, 2020, p. 59). Notons enfin qu'Edith Stein s'approprie également cette thèse : « die wertfreie Sachenwelt ist im Grunde eine Abstraktion » (Stein, 1922, p. 144).

⁶¹⁹ Le terme d'« époque axiologique » est employé pour décrire cette opération (*Ideen II*, p. 27, *Idées II*, p. 53).

⁶²⁰ Dans un texte de 1931, Husserl affirme ainsi explicitement que le « l'affectivité (*Gemüt*) co-fonctionne (*mitfungiert*) pour la constitution de la nature » (*Hua XLII*, p. 460).

⁶²¹ Nous reviendrons en détail sur la « valeur de la connaissance » en tant que telle à la fin de ce travail (§75).

⁶²² La même thèse est également présente dans la *Digression* dans les leçons sur l'éthique de 1920, qui précise que la couche de « l'expérience pure » (dénuée de tout élément axiologique) est une « abstraction » : « nous avons un monde artificiellement dépourvu de valeurs et de biens. De fait, nous avons bien un monde et non pas rien, bien que nous reconnaissons qu'il s'agit d'une abstraction, d'un monde qui n'est pas ainsi pensable pour moi puisqu'il est impensable que des objets existent pour un *ego* sans signifier pour lui quoi que ce soit, sans toucher d'aucune manière son sentiment ni susciter ses aspirations » (*Hua XXXVII*, pp. 294-295, *Digression*, p. 115). Cf. également *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (*Hua XXV*, p. 197).

D'où provient cette omniprésence affectivo-conative ? Les développements précédents, relatifs à la structure kinesthésique de la conscience perceptive, pré-indiquent déjà la raison fondamentale de cette situation : l'auto-mouvement indispensable à la constitution de la « simple chose » repose en vérité sur l'existence, au sein du sujet qui en fait l'épreuve, de certaines *pulsions* (*Triebe*), qui jouent le rôle de *moteur essentiel* de l'« interaction » perceptive. En d'autres termes, un sujet rigoureusement « désaffecté » serait, du fait de son *inertie charnelle*, incapable d'accomplir le dialogue mobile pourtant nécessaire à la constitution de la *Ding*. Il appert ainsi que l'on doit étendre les considérations de la fin de la section précédente (§57), se rapportant au « déploiement de la valeur », à l'ensemble des formes de conscience : tout processus constitutif repose sur certaines « motivations » qui « touchent affectivement » le sujet, en vertu desquelles celui-ci est « attiré » ou « repoussé » par les différents contenus qui se manifestent à lui. Même, donc, en l'absence de « valeur » en tant que couche « supérieure » de l'être (comme c'est le cas dans l'abstraction de la « pure nature » dégagée dans les *Ideen* II), toute phénoménalité est d'emblée et indépassablement *saturée* par le sentiment⁶²³, qui apparaît dès lors comme une « condition de possibilité » de l'expérience en général, comme un sentiment *transcendantal*.

b) *Le « volontarisme » de Husserl et son fondement dans le sentiment*

Une précision s'impose ici. Plusieurs auteurs (Bégout, 2006, p. 167 ; Lee, 1993 ; Montavont, 1999, p. 235) ont déjà, avec justesse, exposé que l'aspiration (pulsion, instinct, tendance), constituait une telle « condition transcendantale » de l'objectivation du monde. De nombreux textes développent en effet cette idée, à l'instar de *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* :

Toute intentionnalité est en soi *aussi* « tendancielle » (*tendenziös*)⁶²⁴, traversée par des tendances ; dans toute connaissance, des tendances à la connaissance sont à l'œuvre ; les prédonations (*Vorgegebenheiten*) de la connaissance sont ainsi nommés en tant que points de départ de tendances obscures de l'affection, qui, dans leur remplissement, se transforment en intuitions saisissantes. Et de même, dans la spontanéité supérieure de la connaissance, des tendances agissent à chaque pas, orientées dans la justification vers la mise au jour de la conséquence à partir du fondement, dans la pensée symbolique vers l'évidence remplissante, c'est-à-dire vers l'accomplissement originaire des intentions de pensée dans leur plénitude saturée, etc. (*Hua* XXV, p. 196).

Il ne va pas s'agir de remettre en question ce caractère fondamental de la tendance. Bien plutôt, dans le cadre qui est le nôtre, nous souhaiterions montrer, en déplaçant légèrement la focale, que c'est, à proprement parler, un *sentiment* (en particulier sous la forme du *Lust* et de l'*Unlust*) qui *sous-tend* cette « pulsion transcendantale ». Qu'est-ce à dire concrètement ? Comment le sentiment, en déterminant, pour ainsi dire, une certaine « instinctivité », *intervient-il* au sein des effectuations « intellectuelles » ? Il est selon nous possible d'identifier deux « sites » principaux où se fait jour une telle immixtion : d'une part, l'intérêt (*Interesse*) ; d'autre part, l'affection (*Affektion*), au sein de laquelle l'affect de curiosité (*Neugier*) joue un rôle particulièrement fondamental.

⁶²³ Dans cette perspective, Husserl rejoint l'*enactivism* contemporain, qui soutient que tout « sense-making » est affectif (Colombetti, 2014, p. 15 ; De Haan, 2020, p. 8). Cf. également les perspectives de Maren Wehrle (Wehrle, 2015a, p. 49) et Jan Slaby (Slaby, 2008, p. 429), qui défendent le caractère affectif de *toute intentionnalité*.

⁶²⁴ Cf. sur ce point l'aphorisme husserlien mobilisé dans les *Studien* III : « *Leben ist Streben* » (*Studien* III, p. 157), ainsi que l'inédit A VI 31 (2a), où tous les modes de conscience sont assimilés à des modes de l'« aspiration » : « *Grundklassen der Intentionalität. – Von Ich her strebend. 1) Von Ich her (strebend) [...], urteilen'. 2) Von Ich her (strebend) fühlen. [...] Von Ich her [...] wollen* ». Plus encore, dans les conversations avec Cairns, Husserl soutient explicitement que sa phénoménologie doit être entendue comme un « volontarisme universel », au sein duquel tout acte est un « faire » (*Handeln*) (Cairns, 1976, pp. 61, 64). Cf. enfin (*Hua* XXXI, p. 10, *Syn. active*, p. 20 ; *Hua* XXXIX, p. 24).

§59. L'intérêt comme moteur de la perception

a) Les textes « pré-phénoménologiques » sur la définition stumpfienne de l'attention

Le premier « lieu » où se manifeste concrètement l'affectivité comme condition de possibilité de la perception est la problématique de l'intérêt. Celle-ci est abordée très tôt dans le corpus husserlien, puisqu'elle apparaît au sein des manuscrits, déjà mentionnés à de nombreuses reprises, que Husserl consacre en 1893 à la définition stumpfienne de l'attention comme « Lust am Bemerken » (Stumpf, 1890, p. 279). L'intérêt y est conçu comme une forme spécifique du « remarquer » (*Bemerken*), « un mode de la *Zuwendung* » (*Hua XXXVIII*, p. 171, *Phénoménologie de l'attention*, p. 128), auquel le sujet s'adonne de manière *active* et *réfléchie*. Ainsi, l'attention portée à un mets délicat, à œuvre d'art, ou à un thème scientifique, animée par un désir de comparaison, de détermination, etc., est une forme d'intérêt ; à l'inverse, le fait de remarquer un sifflement strident ne relève pas de cette sphère, en tant qu'il s'agit d'une attentionnalité « involontaire » (*Hua XXXVIII*, pp. 162-163, *Phénoménologie de l'attention*, pp. 118-119)⁶²⁵. Il est important de noter que, dans ces textes précoces, la dimension affective (hédonique) de l'intérêt est explicitement évacuée – celui-ci allant même jusqu'à être identifié au versant « intellectuel » de l'esprit (*Hua XXXVIII*, p. 163, *Phénoménologie de l'attention*, p. 120). Husserl pose ainsi :

L'intérêt m'apparaît ainsi comme un état de conscience d'un type singulier ; il s'agit d'une participation particulière à un contenu, laquelle possède *une certaine parenté avec le plaisir*, mais ne saurait être identifiée avec le plaisir (*Hua XXXVIII*, p. 167, *Phénoménologie de l'attention*, p. 124).

Husserl justifie cette thèse (qu'il oppose à celle de Stumpf) en soulignant le fait qu'un acte d'intérêt n'est pas nécessairement accompagné de plaisir :

Un chien enragé me fait face. Je suis chacun de ses mouvements avec beaucoup d'intérêt ; mais parlera-t-on pour autant d'un vif plaisir que je prendrais à remarquer tous ses mouvements ? (*Hua XXXVIII*, p. 168, *Phénoménologie de l'attention*, p. 125).

b) Le cours sur l'attention de 1904-1905 : l'intérêt comme « rythme » de tension et de détente

Un renouvellement déterminant de la problématique de l'*Interesse* a cependant lieu dans les années suivantes. Après une première tentative – fort brève – en 1898⁶²⁶, c'est essentiellement lors du cours sur la perception de 1904-1905 que Husserl déploie, pour la première fois, l'idée d'un intérêt comme « sentiment moteur » du déroulement perceptif. Cette idée est forgée à travers la conceptualité de la tension et de la détente : l'intérêt pris à un objet est compris comme une tendance qui se « satisfait » dans la donation des parties visibles mais demeure « tendue » eu égard aux aspects non encore dévoilés (*Hua XXXVIII*, p. 104, *Phénoménologie de l'attention*, p. 97). De ce fait, le « degré » de cette satisfaction dépend du degré de « remplissement » (*Erfüllung*)⁶²⁷ du déroulement perceptif (*Hua XXXVIII*, p. 105, *Phénoménologie de l'attention*, p. 97). Cette distinction entre tension et satisfaction ne doit cependant pas être entendue de manière figée, mais dynamique, en tant que *rythme*. C'est précisément dans ce contexte que la relation de l'intérêt au plaisir se fait jour. Husserl écrit ainsi :

Le rythme de la tension et de la détente dans l'unité stricte, temporellement continue, de l'acte de l'intérêt, quelles qu'en soient les variations internes, excite le plaisir, lequel est intimement mêlé à

⁶²⁵ Dans les *Studien I*, Husserl reprendra cet exemple afin d'insister sur les différents degrés d'adonation (*Hingabe*) du moi : je suis attentif au son strident, mais je ne m'y « adonne » pas (*Studien I*, p. 435).

⁶²⁶ Cf. le *Beilage I* du volume XXXVIII des *Hua*, dans lequel Husserl revient très succinctement sur la définition stumpfienne (*Hua XXXVIII*, p. 144).

⁶²⁷ Nous reviendrons plus en détail sur cette notion dans le prochain chapitre. Cf. §65.

l'ensemble de ce processus. Aussi l'intérêt de la perception, cette dernière devant être alors pensée comme un processus synthétique de perceptions, est-il décrit comme *du genre du plaisir (lustartig)* (Hua XXXVIII, p. 107, *Phénoménologie de l'attention*, p. 100, tr. fr. modifiée).

Il convient cependant d'être prudent. L'intérêt, en tant que « visée » (*Meinung*) d'une nature spécifique (Hua XXXVIII, p. 104, *Phénoménologie de l'attention*, p. 96), n'est pas lui-même un affect, mais est, d'une certaine manière, « fondé » sur des affects. Afin de préciser la nature de cette « fondation », Husserl fait appel au vocabulaire de la « motricité » :

Tout sentiment qui se lie (*knüpft*) à des choses intéressantes rehausse l'intensité de l'intérêt ; et dans la mesure où, à vrai dire, chaque chose a son intérêt, mais pas forcément un intérêt considérable, les *sentiments* apparaissent comme les éléments moteurs et les sources proprement dites de l'intérêt (Hua XXXVIII, pp. 107-108, *Phénoménologie de l'attention*, p. 100, tr. fr. modifiée).

De ce point de vue, l'intérêt en tant que rythme perceptif se dédouble d'un rythme proprement *hédonique*, parallélisant les phases de tension et de détente :

L'expression « *prendre intérêt à quelque chose* » reçoit ainsi une signification qui s'étend bien au-delà de sa sphère propre. Si nous faisons abstraction des sentiments excités par les choses et que nous nous en tenons au « *plaisir de remarquer* », qui nous apparaît ici davantage comme un *plaisir pris au rythme* de l'intérêt tout uniment en tension et en détente, donc si l'on veut un plaisir (pris au processus) de l'aperception, alors il est, selon sa détermination interne et son intensité, *une fonction de l'intérêt sous-jacent* (Hua XXXVIII, p. 108, *Phénoménologie de l'attention*, p. 100, tr. fr. modifiée).

Inversement, là où la « source » *hédonique* est absente, l'intérêt, lui aussi, se tarit. C'est ce que Husserl nomme l'« ennui », qui apparaît précisément lorsque la tension inhérente à la perception s'évanouit du fait d'une trop grande familiarité avec l'objet considéré :

Avec le retour des intentions qui sont reconduites les unes aux autres de façon circulaire, à force de regarder tous azimuts, l'intérêt diminue en intensité, tous les éléments particuliers d'intensité perdent en force. Si les enchaînements de perception ont été parcourus plusieurs fois et que chaque détail nous est devenu familier, la chose « perd son intérêt », elle devient ennuyeuse (*langweilig*) (Hua XXXVIII, p. 108, *Phénoménologie de l'attention*, p. 100, tr. fr. modifiée).

Cette observation confirme, négativement, le rôle indispensable de l'affectivité dans le déroulement perceptuel : en l'absence de sentiment, la « mise en branle » du parcours de l'objet est entravée, et la perception « stationne », pour ainsi dire, sur une même esquisse, au lieu de « s'enchaîner » normalement. Maren Wehrle, commentant ces textes, écrit avec justesse :

A certain feeling is linked to each perception of an “interesting” object or part of an object. In turn this feeling, be it good or bad, increases the intensity of the involved interest, which then influences further processes of noticing (Wehrle, 2015a, p. 46).

Il faut cependant ajouter – Maren Wehrle n'explicite pas ce point – que cet intérêt « mû affectivement » précède toute constitution de *valeurs* à proprement parler, et donc tout « sentiment axiologique », toute *Wertung* et de *Wertnehmung*. Comme on l'a noté à la suite de la citation tirée des *Ideen II*, la pure nature, désaxiologisée, est encore « intéressante ». Nous avons donc affaire ici à une *affectivité fondamentale*, impliquée dans l'ensemble des prestations de la conscience, en-deçà de la sphère propre des « valeurs ».

Ces passages font, en outre, apparaître la *dépendance*, annoncée ci-dessus, de la dimension « conative » de l'intérêt sur sa dimension sentimentale. La « tension » qui caractérise l'*Interesse* en tant que *tendance* n'est en aucun cas « aveugle », mais est d'emblée orientée téléologiquement (quoique, la plupart du temps, passivement) vers sa satisfaction *hédonique*. C'est donc bien, dans cette perspective, *le plaisir qui détermine le désir*, et non l'inverse : c'est parce que le contenu intéressant apparaît comme porteur d'un « plaisir en puissance » (à actualiser, précisément, dans la « détente ») qu'un intérêt « tendanciel » émerge. Le parallèle avec la sphère des actes de souhait est ici patent (cf. §22).

c) *Intérêt axiologique et intérêt théorique*

Husserl approfondit ce caractère « anté-axiologique » de l'intérêt au sein du cours sur la synthèse active, qui sera ensuite largement repris dans *Expérience et jugement*. En conformité avec notre interprétation antérieure de l'*Auffassung*, il commence par rappeler que, dans toute perception, « réside une *intention* qui, *par-delà* le donné et son mode de donnée momentané, intentionne un *plus ultra* en procès » (Hua XXXI, p. 16, *Syn. active*, p. 29). Il va cependant plus loin, en tant qu'il ressaisit cette structure en termes conatifs et affectifs :

Ce n'est pas seulement, d'une façon générale, un avoir-conscient en procès, mais une *aspiration continuée* (*Fortstreben*) vers une nouvelle conscience. Cette aspiration est fondée dans un *intérêt* à l'enrichissement du soi qui se thésaurise *eo ipso* avec le saisir, selon sa teneur affluant au moi. L'intérêt est un sentiment, et un sentiment positif ; mais ce n'est qu'apparemment que ce sentiment est satisfaction à l'objet (*Wohlgefühl am Gegenstand*) (Hua XXXI, pp. 16-17, *Syn. active*, p. 29).

On le voit : l'intérêt est désormais, de manière plus radicale qu'en 1904-1905, compris comme étant *lui-même* un sentiment. Ce point est souligné avec plus de vigueur encore dans un texte contemporain (de 1921-1922) publié dans les *Studien I*⁶²⁸, dans lequel Husserl souligne la gradualité de l'*Interesse* :

Tout ne m'attire pas vers l'intérêt positif de l'adonction (*Hingabe*)⁶²⁹, et lorsque c'est le cas, tout ne le fait pas au même degré. Tout ne m'invite pas à m'attarder et à le poursuivre dans sa particularité, de telle sorte que l'intérêt se satisfasse en tant qu'« agrément », c'est-à-dire que le plaisir (*Gefallenslust*) <s>accroisse, tandis que la tendance aspirante se détend dans la saturation en ceci qu'elle se remplit [...]. Il est clair qu'il s'agit là de phénomènes affectifs (*Gemütsphänomene*) (*Studien I*, pp. 435-436).

Cette subsomption de l'intérêt au sein du genre du sentiment conduit cependant à une difficulté : faut-il en faire un *Gefühl* au sens usuel, intrinsèquement lié à la problématique de la valeur ? À cette interrogation, Husserl répond par la *négative* : l'intérêt n'est pas un agrément « pris à l'objet », pas une « satisfaction à l'objet », en tant que saisie de sa valeur. Dans le cours sur la synthèse active⁶³⁰, il pose :

Il peut se faire que l'objet lui-même touche aussi notre sentiment, qu'il ait valeur pour nous et que, dès lors, nous nous disposions vers lui et nous arrêtons sur lui. Cependant, il se peut tout aussi bien qu'il soit une non-valeur (*Unwert*) et que ce soit justement la hideur qui excite notre intérêt. L'intérêt dont nous avons à parler ici est un sentiment, mais dirigé de manière tout à fait particulière (*eigentlich*)⁶³¹ (Hua XXXI, p. 17, *Syn. active*, pp. 29-30, tr. fr. modifiée).

Husserl insiste donc sur l'*indépendance* de l'intérêt vis-à-vis de la strate axiologique, en tant que ce sentiment provient exclusivement de *l'enrichissement déterminatif de l'objet* dans le procès perceptif :

L'objet y est, du point de vue de la conscience, le même mais, dans le mode changeant du type de donnée, son sens s'enrichit, et simultanément ce procès comporte à présent un horizon constamment ouvert, référé à des possibilités et attentes pour de semblables enrichissements toujours nouveaux. Un sentiment propre s'y attache, la joie à cet enrichissement et, en relation à cet horizon d'enrichissement s'élargissant et s'intensifiant, une aspiration à s'approcher toujours « plus près » de l'objet, à

⁶²⁸ La nature affective de l'intérêt et des phénomènes attentionnels qui lui sont liés est explicitement l'objet d'interrogations de la part de Husserl en 1914, dans un texte publié dans les *Studien III* (*Studien III*, p. 326).

⁶²⁹ Sur ce concept, cf. §49. Son usage dans le cadre d'analyses de l'attention n'est pas un *hapax* – cf. les textes n°26 et 69 des *Studien I*.

⁶³⁰ Ce passage est répété presque mot pour mot dans *Expérience et jugement* (*EU*, p. 91, *EJ*, p. 100).

⁶³¹ Cf. *Expérience et jugement* sur ce point, qui insiste également sur la spécificité de l'intérêt de connaissance (*EU*, p. 24, *EJ*, p. 33).

s'approprier son soi toujours plus parfaitement (*Hua XXXI*, p. 17, *Syn. active*, p. 30, tr. fr. modifiée)⁶³².

De ce point de vue, donc, toutes les prestations de conscience, en tant qu'elles visent à déterminer un objet, sont sous-tendues par l'*impulsion affective de l'intérêt*, laquelle est précisément « remplie » (c'est-à-dire satisfaite) par le déroulement cognitif attendu :

La satisfaction de l'intérêt, le remplissement des tendances dans l'avancement de la perception de phase en phase, d'un mode de donnée de l'objet à un autre, cela ne fait qu'un avec le remplissement des intentions d'attente (*EU*, p. 93, *EJ*, p. 102).

§60. L'affectivité de l'*Affektion*

a) La désaffectation de l'*Affektion* dans le cours sur la synthèse passive

Ce premier versant de l'« universalité » du sentiment, se focalisant sur l'affect *actif* qu'est l'intérêt, peut être complété avec profit, du côté de la *passivité*, par l'analyse de la structure de l'*Affektion*. Comme il est connu, Husserl forge justement ce concept dans son cours sur la synthèse passive pour rendre compte de l'« éveil » d'un ego attiré, ou « affecté » (*affiziert*), par certains contenus « détachés » ou « saillants ». Il faut cependant ici commencer par préciser un point important : celui qui nourrit l'espérance d'apercevoir, dans ce cours, un lien d'essence entre *Affektion* et *Gefühl*, ne peut qu'être fortement déçu. Comme l'écrit, à juste titre, Bruce Bégout :

D'une certaine manière rien n'est affectif (au sens du sentiment et de l'émotion) dans l'affectation telle que la décrit Husserl dans les *Analysen*. Elle ressortit entièrement à un procédé de mise en relief qui, il est vrai, suscite des réactions affectives, sans pour autant en être (Bégout, 2000, p. 178)⁶³³.

Il est donc erroné de poser que l'*Affektion* est *d'emblée* sentimentale. Ce point se confirme d'ailleurs quantitativement : le terme de *Gefühl* n'est convoqué qu'à six reprises dans l'ensemble du volume XI des *Hua*. Cela ne signifie pas pour autant une entière herméticité entre les deux problématiques. Tout au contraire, comme « en passant », Husserl souligne, dès ce cours, que les data sensibles, parallèlement aux homogénéisations et aux contrastes purement figuraux des data sensoriels, *participent* également au mécanisme de « mise en saillance » éveillant le moi :

De la sphère de l'affect (*Gemüt*), nous ne devons prendre en compte que les sentiments originaires unis avec les data sensibles, et dire : l'affectation naissante est d'un côté fonctionnellement co-dépendante de la grandeur relative du contraste ; mais elle est aussi, d'un autre côté, dépendante des sentiments sensibles privilégiés, comme un sentiment de plaisir (*Wollust*) fondé dans son unité par ce qui se détache (*Hua XI*, p. 150, *Syn. passive*, p. 218, tr. fr. modifiée)⁶³⁴.

Si l'*Affektion* n'est donc pas, *de jure*, définie en termes sentimentaux, il appert cependant que, *de facto*, les facteurs affectifs (au sens de la *Gefühlsempfindung*) sont amenés, au sein de l'acte concret, à jouer un rôle dans la formation des proto-contenus servant de base à l'édification des objectités de niveau supérieur. Par exemple : si nous regardons une liste de noms, tous se détachent, d'un point de vue « sensible », à l'identique, mais nous sommes bien plus fortement attirés par celui de la personne *aimée*.

⁶³² Ce passage est repris dans *Expérience et jugement* (*EU*, p. 87, *EJ*, p. 97). L'on perçoit bien ici le caractère résolument *actif* du sentiment d'intérêt. Dans les *Studien I*, à la suite du passage cité, Husserl affirme encore plus explicitement que les « phénomènes affectifs » en question sont des « activités affectives (*Gemütsaktivitäten*), de modes de comportement affectif positifs du moi dans l'adonnation, dans lesquels le moi lui-même est impliqué de manière particulière » (*Studien I*, p. 436).

⁶³³ Comme le dit aussi le cours sur la synthèse active : « l'affectation était un mode d'accomplissement de l'objectivation » (*Hua XXXI*, p. 7, *Syn. active*, p. 17).

⁶³⁴ De même, Husserl écrit, dans un texte des *Studien III* daté de 1931 : « Il s'avère que dans, chaque acte pris concrètement, et, à proprement parler, dans toutes les manières de se comporter activement, tous ces modes jouent leur rôle : doxa passive, sentiment passif, aspiration passive » (*Studien III*, p. 182).

Toute la question est alors celle du *degré* de la contribution affective à l'*Affektion* : les sensations affectives ne forment-elles que des soubassements accessoires à l'élaboration des reliefs figuraux, ou bien sont-elles au contraire *omniprésentes* dans les strates les plus basses de la vie de la conscience ? C'est, à nos yeux, cette *seconde thèse* qu'il faut embrasser.

b) *Les manuscrits du groupe C : l'Affektion comme Lustaffektion*

Pour justifier cette posture, il convient de rappeler que Husserl lui-même admet, au commencement du §2 du cours sur la synthèse active – lequel, rappelons-le, constituait historiquement la suite de celui sur la synthèse passive (*Hua XXXI*, p. IX, *Syn. active*, p. 5) – que « jusqu'à présent, nous avons laissé hors-jeu la *conscience affective* et ses effectuations constitutives bien qu'elles jouent déjà aussi un rôle constant dans la passivité de la vie de la conscience » (*Hua XXXI*, p. 4, *Syn. active*, p. 13)⁶³⁵. Ainsi, l'idée d'un mécanisme d'*Affektion* purement figural apparaît – comme naguère celui d'un comportement strictement intellectuel – comme une pure et simple *abstraction* : ce mécanisme ne peut pas *concrètement* fonctionner sans une (im)pulsion de nature intrinsèquement affective. En d'autres termes, c'est seulement lorsqu'un proto-élément nous touche « émotionnellement » qu'il suscite l'éveil de notre ego et sa « conversion attentionnelle » (*Zuwendung*). Comme Husserl l'écrit dans un texte de mars 1932 à propos de la relation entre affection et sentiment dans la « sphère originaire » (*Ursphäre*), ce sont bien les sentiments qui « affectent » (*affizieren*) le moi actif, « l'attirent » (*anziehen*) ou « le repoussent » (*abstoßen*) » (*Hua Mat VIII*, p. 318). Il faut donc, à ce titre, définir l'*Affektion* comme une « affection hédonique », une *Lustaffektion* (*Hua Mat VIII*, p. 319)⁶³⁶, laquelle est bien un « sentiment » :

Sentiment en tant qu'« attirant » et « repoussant » ; le détachement (*Abhebung*) du contenu n'est qu'une condition de l'affection, il n'est pas affectant (*affizierend*) à proprement parler ; ainsi, le sentiment affecte à la manière de l'« attraction » (*Hua Mat VIII*, p. 351)⁶³⁷.

La même thèse est exprimée de manière vigoureuse dans un inédit de 1931-1934 (Lee, 1993, p. 100) :

Dans la vie préactive (*Voraktiven Leben*), qui traverse en tant que couche tout ce qui est actif : précisément 1) la hylé, 2) mais qui est ce qu'elle est en tant qu'affectante (*affizierende*), en tant que déterminant l'« affectivité » (*Gemüt*), le sentiment (*Fühlen*) (l'être-attiré (desir positif) ou l'être-repoussé dans le sentiment) et l'action pré-égoïque (*das vorichliche Tun*) (B III 9, 79b)⁶³⁸.

⁶³⁵ Il faut également noter l'importance, dans ce contexte, du manuscrit A VII 13 (lequel suit chronologiquement le cours sur la synthèse passive), qui étudie la fonction pulsionnelle dans la sphère passive (Bégout, 2006, p. 160).

⁶³⁶ Nam-In Lee note très justement ce point (Lee, 1993, p. 105). Cf. également (Lotz, 2007, p. 50). Dans la suite du texte, Husserl souligne le caractère inséparablement affectif et conatif de cet affect : « Le « plaisir », cela n'est dès lors rien d'autre qu'un désir constant (*stetes Begehren*), un vouloir-vers (*Hinwollen*) en tant que « simple » affection, portant en soi, de manière constante et essentielle, l'affection hédonique, ce qui motive originairement l'intention désirante (*die begehrende Intention*) » (*Hua Mat VIII*, p. 319). Ce point rejoint notre thèse exposée précédemment, selon laquelle le conatif est fondé sur l'affectif : il n'y a pas d'« attiré » sans un plaisir téléologiquement visé. Comme Husserl le dit encore dans les *Studien III* : « Das Strebenziel ist die sinnliche Lust, die sinnliche Gefühlsempfindung, die Strebenenerfüllung, der Genuss daran » (*Studien III*, p. 462).

⁶³⁷ Un peu plus loin, Husserl parle de « l'affection la plus originaire » (*Ursprünglichste Affektion*) comme lié à un « sentiment dans le mode originaire « jouissance » » (*Gefühl im Urmodus „Genuss“*) (*Hua Mat VIII*, p. 337).

⁶³⁸ Cf. également, un peu avant dans ce manuscrit : « Ein Objekt – das gehört zur ursprünglichen Konstitution selbst – „zieht an“ oder „stößt ab“ in ursprünglich erfülltem „Begehren“, positivem oder negativem – in Lust oder Unlust » (79a). Le manuscrit E III 9 propose également des analyses proches : « Zu jedem Hyletischen als für das Ich daseienden gehört es, daß es das Ich im Gefühl berührt, das ist seine ursprüngliche Weise, für das Ich in der lebendigen Gegenwart zu sein. Das Fühlen, fühlend bestimmt zu sein, ist nicht anderes, als was von Seiten der Hyle Affektion heißt » (16a). Ce dernier texte a été abondamment commenté, notamment par Lotz (Lotz, 2007, p. 50), Montavont (Montavont, 1999, p. 242), ou Brudzińska (Brudzińska, 2019, p. 160).

À ce stade, de même que pour la problématique de l'intérêt, Husserl insiste sur la *spécificité* de ce sentiment d'affection vis-à-vis des actes d'agrément au sens usuel du terme. Tandis que ces derniers sont fondés sur la manifestation objectale, le plaisir inhérent à l'*Affektion* la précède⁶³⁹ (en la motivant) :

Le plaisir en tant que simple affection hédonique, l'attrait hédonique (*Lustreiz*) avant la jouissance hédonique, attire, motive de manière jouissante, et l'affection hédonique propre serait donc un mode égoïque particulier par rapport au mode de l'acte, fondant celui-ci par essence ? Il est fondamental de faire la distinction entre l'affection hédonique (que ce soit avant ou dans la « conversion attentionnelle », avant ou dans l'activité égoïque) et le plaisir lui-même en tant qu'avoir-du-plaisir-à-quelque-chose (*An-etwas-Lust-Haben*), jouissance hédonique (plaisir au sens ordinaire). L'affection hédonique serait la forme plus générale (*das Allgemeinere*) (*Hua Mat VIII*, p. 319)⁶⁴⁰.

Là où donc le *Lust* au sens usuel implique la donation de l'objet, la *Lustaffektion* joue le rôle d'un attrait essentiel qui précisément *rend possible* une telle donation, en tant qu'elle *incite* le moi à opérer la *Zuwendung* en direction du proto-contenu faisant saillance⁶⁴¹. Sans une telle motivation de nature affective, l'ego demeurerait irrémédiablement « assoupi », « inerte », incapable d'« éveil ». Il apparaît ici très clairement que le sentiment joue un rôle *universel*, en amont, donc, de la distinction entre « sphère intellectuelle » et « sphère affective » de la conscience.

c) La condition générique de l'affection hédonique : la saillance

En quel sens précis, cependant, peut-on poser que les data hylétiques sont porteurs d'une *Lustaffektion* ? Quels types de contenus, en particulier, nous « attirent » ? Quels types, à l'inverse, nous « repoussent » ? Peut-on établir, en d'autres termes, une classification hylétique des data en fonction de leur teneur hédonique ou dyshédonique ?

Le premier cas, le plus immédiat, est celui dans lequel un datum est d'emblée « coloré » ou « accentué » par un certain *Gefühlsempfindung*, comme dans l'exemple mobilisé ci-dessus du nom de la personne aimée qui « jaillit » de la liste. Dans un tel cas, naturellement, l'*Affektion* est accrue. En d'autres termes, un datum affecté d'une certaine « valeur » hylétique va nécessairement « affecter » l'ego de manière plus marquée qu'un datum « neutre ».

Mais ce n'est pas tout. Comme c'était le cas pour l'*Interesse*, les proto-contenus passifs présentent une *structure affective* même en l'absence de *Gefühlsempfindung* préalable. Ou encore : la simple *configuration hylétique*, indépendamment de toute immixtion « axiologique », est d'emblée caractérisée par des formes de plaisir et de déplaisir⁶⁴².

Deux types de critères permettent de préciser cette idée de base : un critère *générique* et un ensemble de critères *spécifiques*. Le critère générique décrit le fondement même de toute « attirance » et de toute

⁶³⁹ C'est précisément pour cette raison que Husserl parle parfois d'un « plaisir originaire » (*ursprüngliche Lust*) (*Hua Mat VIII*, p. 331), constituant un « Urmaterial » (aux côtés de la hylé et des kinesthèses) de la nature elle-même (B III 9, 67) (Bégout, 2006, p. 164 ; Lee, 1993, p. 108).

⁶⁴⁰ Ce vocabulaire apparaît également dans le texte n°70 de ce même volume : l'affection en vertu de laquelle il y a « en général de l'objectivité, du monde » (*überhaupt Objektivität, Welt*) est précisément une affection « générale » (*allgemeine*), par contraste d'avec l'affection « spéciale » (*besondere*) par laquelle, par exemple, quelque chose me « ravit » (*entzückt*) (*Hua Mat VIII*, p. 324).

⁶⁴¹ En ce sens, donc, la *Lustaffektion* est « pré-intentionnelle », elle n'est pas encore dirigée vers un objet : « Ebenso ist Urfühlen, Ur-Affektion und das Urwollen in diesem Sinne kein Bewusstsein-von, keine Intention-auf im natürlichen Sinne » (*Hua Mat VIII*, p. 335). Corrélativement, la structure intentionnelle *résulte constitutivement* de cette motivation : « Es ist fundamental, den weltlichen Erfahrungsbegriff und Bewusstseinsbegriff (Bewusstsein-von, Meinen) zu verstehen als den eines konstitutiven Resultats » (*Hua Mat VIII*, p. 335).

⁶⁴² Sur ce point, nous nous démarquons des analyses de C. Lotz, qui ne fait pas suffisamment le départ entre les sentiments « axiologiques » et « pré-axiologiques » (Lotz, 2007, p. 51). Le plaisir ressenti à la simple « saillance » ne fait pas encore de « l'être saillant » une valeur. De même, le remplissement suscite du plaisir sans être encore posé lui-même comme une valeur. Bien entendu, une telle conversion, qui requiert une activité égoïque, est toujours possible – c'est d'ailleurs là le fondement de la *valeur de la vérité*. Cf. plus bas, §75.

« affection hédonique ». Fort simplement, Husserl pose qu'un « contenu » est plaisant à mesure qu'il présente un caractère d'*homogénéité fusionnelle*, c'est-à-dire une « saillance » figurale :

Mais ne devons-nous pas dire que tout hylétique dans une sphère normale originairement privilégiée (rien d'excessif) a son affection hédonique et dans l'être-là (*Dabei-Sein*), la jouissance, son plaisir, que toute unité associative de fusion (*assoziative Verschmelzungseinheit*), toute unité de saillance (*Abgehobenheit*), son affection et son plaisir unitaire – donc bien une fusion (*Hua Mat VIII*, p. 321).

L'on pourrait ainsi poser que tout *datum* caractérisé par une forme d'uniformité sensible, en vertu de laquelle il se détache vis-à-vis de son fond (visuel, sonore, olfactif, etc.), est intrinsèquement plaisant – et, de ce fait, exerce une « affection » sur le moi⁶⁴³. Ce plaisir peut en outre être conçu « par degré » : plus le contenu « saille », plus il « plaît » et, en plaisant, « affecte » l'*ego*. Ce critère générique s'applique par exemple à l'œil attiré par le *mouvement* : le contenu, en raison de sa « mobilité », contraste nettement avec son « fond », et induit ainsi une tendance forte à se « tourner » vers lui.

d) Les critères spécifiques : tendance au remplissement et à l'enrichissement

Cependant, ce premier critère, générique, ne permet pas encore de comprendre la diversité des formes d'*Affektion*. Il est en effet bien clair que des data dotés d'un même degré de saillance peuvent « attirer » l'*ego* de diverses manières.

Nous déploierons ainsi *trois critères spécifiques* afin de capturer ces différences. Les deux premiers ont déjà été croisés lors de l'analyse de l'intérêt. Il s'agit, tout d'abord, du critère du *remplissement*⁶⁴⁴ : un contenu est « attirant » dans la mesure où il est « attendu » en tant que « remplissant » un sens appréhendé. Ainsi – pour reprendre les exemples de *Ding und Raum* – lorsque j'appréhende l'image actuellement sentie en tant que « face avant » de la « maison », l'image de sa face arrière, en tant qu'elle est anticipée, est d'emblée privilégiée affectivement⁶⁴⁵, c'est-à-dire investie d'une certaine « tendance » à la faire advenir – induisant une *pulsion* à mettre en œuvre les *kinesthèses* correspondantes.

Le second critère spécifique se rapporte à ce que Husserl nomme, on l'a vu, l'« enrichissement » déterminatif de l'objet (*Hua XXXI*, p. 17, *Syn. active*, p. 30). Une fois que nous avons posé un certain « sens », nous sommes animés par le désir de l'*étoffer*, c'est-à-dire d'*accroître* notre connaissance de cet objet. Les « images » à même de satisfaire ce désir sont alors « accentuées » et se « chargent affectivement », ce qui excite l'*ego* à les produire au moyen des *kinesthèses* appropriées. Pour prendre un exemple simple : une fois qu'un objet a été reconnu comme « être humain » naît la tendance à « connaître son nom », laquelle, à son tour, fait émerger le désir de l'interroger à cet égard. Il faut bien noter que cette « pulsion d'enrichissement » ne se réduit pas à la simple tendance au remplissement, dans la mesure où il se dirige vers des pans de la chose qui sont encore *indéterminés*. Dans cette perspective, la tendance au remplissement ne peut être satisfaite que par la donation de l'esquisse précise qui était « anticipée », tandis que la tendance à l'enrichissement est comblée par la simple « augmentation » du sens de l'objet, quelle que soit sa teneur exacte. Plus encore, il faut remarquer qu'il existe des exemples clairs d'*antagonisme* entre ces deux tendances – ce que Husserl ne semble pas soupçonner, dans la mesure où, comme on l'a vu, il les mélange pêle-mêle au sein de sa description de l'*intérêt*. Une telle opposition se manifeste prioritairement eu égard au phénomène de l'*ennui* : lorsque nous avons parcouru maintes fois les diverses faces d'un objet, la tendance à l'enrichissement ne peut que s'affaïsser, puisqu'il n'y a plus rien à « déterminer ». À l'inverse, la « pulsion de remplissement » continue d'opérer, et se satisfait même continûment, en tant que l'objet se donne constamment tel qu'il

⁶⁴³ C'est de cette manière que Husserl interprète l'aphorisme aristotélicien d'une joie prise à la sensation elle-même (*Hua Mat VIII*, p. 321).

⁶⁴⁴ Nous renvoyons à nouveau à nos futures analyses, plus détaillées, au sein du prochain chapitre.

⁶⁴⁵ L'on retrouve ici une thèse déjà observée précédemment (§57), selon laquelle les *kinesthèses* « hédoniquement chargées » sont privilégiées conativement (*Hua XIV*, p. 450). Nous insistons toutefois à nouveau sur le fait que ce « privilège » a lieu ici indépendamment de toute structure « axiologique ».

avait été anticipé. Nous avons donc ici clairement, en définitive, un cas où les deux phénomènes divergent.

e) *L'instinct de curiosité (Neugier)*

Ce n'est pas encore tout. Il existe encore, outre les tendances au remplissement et à l'accroissement déterminatif, une *troisième* forme pulsionnelle fondamentale, en la personne de la curiosité (*Neugier*)⁶⁴⁶, que Husserl définit comme un « Interesse am Unbekannten » (*Studien III*, p. 476)⁶⁴⁷. Ainsi, la curiosité va « privilégier » et donc « accentuer » les contenus hylétiques qui présentent le caractère de la *nouveauté*. Tandis donc que les deux premiers types conatifs s'attachaient à des *data* pré-indiqués, soit de manière déterminée (en tant qu'anticipés), soit de manière indéterminée (en tant qu'appartenant à un sens fixé d'avance mais « à enrichir »), la curiosité « met en relief » les contenus « inconnus ». Comme il l'écrit notamment dans le texte n°63 des *Studien III* (de 1921) :

Nous devons distinguer la prise de connaissance (*Kenntnisnahme*) proprement dite, qui crée (*schaftt*) la connaissance en tant que propriété égoïque acquise (*erworbene Icheigenheit*) (*habitus*)⁶⁴⁸ ; d'autre part a) la réalisation de la connaissance par une intuition qui reconnaît (*wiedererkennende*) et b) le renforcement (*Kräftigung*) de la connaissance (avec un éventuel enrichissement) par une prise de connaissance, une perception, renouvelée et derechef réalisée. L'inconnu attire (*zieht an*), le nouveau éveille <la> curiosité (*admiratio*) et la satisfait dans la prise de connaissance, abstraction faite d'autres sentiments particuliers excités par les objets et satisfaits dans la donation (*Studien III*, p. 476).

À la suite de Descartes⁶⁴⁹, Husserl considère donc l'*admiratio* non pas comme tournée vers une « qualité de valeur » particulièrement élevée (une noble vertu, une abnégation sans faille, un talent abondamment cultivé ...), mais comme renvoyant à un objet, ou à un caractère objectal, particulièrement « étonnant », lequel incite l'âme à le contempler avec attention. Cette distinction est importante, car elle permet de souligner derechef que la curiosité, de même que les deux autres tendances « fondamentales » mises au jour précédemment, « fonctionne » en-deçà de toute superstructure axiologique⁶⁵⁰, au niveau archaïque de la passivité purement sensible⁶⁵¹. Comme Husserl le dit encore un peu plus loin :

⁶⁴⁶ Sur ce concept de curiosité, cf. notamment (Hardy, 2014 ; Lee, 1993, p. 108) ainsi que l'article de N. Depraz « Husserl et la surprise » (Depraz, 2016, pp. 163-164).

⁶⁴⁷ Plusieurs textes démontrent le caractère fondamental de cette pulsion. Ainsi, dans un manuscrit publié dans le volume XLII des *Hua* (*Hua XLII*, pp. L, LVI), Husserl pose que la *Neugier* et la faim sont deux « instincts originaires » (*Hua XLII*, p. 460). Cf. également le texte n°70 des *C-Manuskripte* (*Hua Mat VIII*, pp. 323-325). Sur la pulsion de faim et son rôle central dans le dispositif pulsionnel husserlien, cf. notamment (Bégout, 2006, pp. 179-181).

⁶⁴⁸ Un peu plus loin dans le même manuscrit, Husserl définira justement la *Neugier* comme « joie prise à la possession de la connaissance dans son acquisition originare » (*Freude am Erkenntnisbesitz in seiner ursprünglichen Erwerbung*) (*Studien III*, p. 480).

⁶⁴⁹ L'article 70 des *Passions de l'âme* définit ainsi l'admiration – l'une des six passions primitives – comme « une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires » (Descartes, 1996, p. 142).

⁶⁵⁰ Le texte n°73 des manuscrits du groupe C semble contredire cette thèse, dans la mesure où il pose que chaque chose spatiale, en tant qu'elle est l'objet d'une curiosité qui se satisfait, est constituée comme un « bien » (*Gut*) (*Hua Mat VIII*, pp. 331-332) – ce qui fait de la nature en tant que tout un « horizon de biens accessibles, biens de « curiosité » » (*Güter der „Neugier“*) (*Hua Mat VIII*, p. 332). Mais il faut bien voir qu'une telle « axiologisation » est *seconde* : elle présuppose justement la constitution des choses naturelles, qui sont *ensuite* appréhendées comme « bonnes » en tant qu'elles remplissent notre désir de les connaître. Au niveau purement passif, pré-intentionnel, de l'*Affektion*, là où le rôle de la curiosité est le plus décisif, il ne saurait être question de parler de « biens » – c'est pourquoi Husserl fait usage de guillemets pour entourer la première occurrence du terme « Gut » dans ce passage.

⁶⁵¹ Husserl insiste ainsi sur la *spécificité* de la curiosité eu égard aux autres sentiments : le plaisir au sens courant est une jouissance qui est consommée dans l'attention vers l'objet (*Zuwendung zum Gegenstand*), tandis que la curiosité se satisfait *dans sa prise de connaissance* (*in seiner Kenntnisnahme*) (*Studien III*, p. 477).

Mais ce caractère affectif n'appartient pas, en tant qu'objectif (*objektiver*), à la teneur matérielle (*Sachgehalt*) de l'objet, à la manière d'un caractère de valeur qui appartiendrait de manière durable à la teneur objectale (*gegenständlichen Gehalt*) (*Studien III*, p. 478)⁶⁵².

En outre, il faut insister sur l'*irréductibilité* du désir de curiosité aux tendances au remplissement et à l'enrichissement. Dès lors que nous avons affaire à un sens déjà établi (même de manière encore indéterminée), il convient de ne pas parler de curiosité, mais de pulsion de « reconnaissance » ou de « consolidation » du savoir. Seul l'inconnu *stricto sensu*, en tant que contenu n'ayant pas encore été appréhendé au sein d'une structure de sens, est l'objet véritable de la *Neugier*. Dans la suite du texte, Husserl souligne à quel point cet instinct est *indispensable* eu égard à la constitution du nouveau :

D'un point de vue génétique originaire, on ne peut pas dire que la pulsion attentionnelle soit guidée par la curiosité. Mais la curiosité doit devenir un motif aussitôt que j'expérimente et ai expérimenté un nouveau (*ein Neues*). Avant que je ne me tourne vers quelque chose (*zuwende*), le plaisir d'en prendre connaissance (*Lust an einer Kenntnisaufnahme*), la curiosité, est déjà éveillée de manière anticipatrice, ou comme je peux aussi le dire : originairement, aucun « objet » – c'est-à-dire ce qui est à saisir dans la prise de connaissance et à identifier dans des réactivations répétées de la connaissance et des re-perceptions (*Wiederwahrnehmungen*) – ne m'affecte (*Studien III*, pp. 476-477).

Ce passage doit être compris de la manière suivante : tandis que les objets déjà rencontrés, en tant que leur sens s'est habitué sous la forme d'un « sédiment », m'affectent immédiatement depuis l'arrière-plan en vertu précisément de cette sédimentation qui leur confère, comme dit Husserl, un caractère de familiarité ou de « possession » (*Besitz*) (*Studien III*, p. 479), les objets nouveaux, à l'inverse, en tant qu'intrinsèquement « étrangers » (*Fremd*)⁶⁵³, exigent une autre structure d'« attraction » – qui est précisément fournie par la *Neugier*. L'on comprend dès lors pourquoi cette dernière, de même que l'*Affektion* de la saillance ou l'intérêt, constitue un affect « fondamental » car *universel* :

La curiosité est en quelque sorte un plaisir général (*allgemeine Lust*), qui appartient à chaque objet non pas par son contenu particulier – sinon il devrait toujours inviter à la jouissance – mais seulement dans la mesure où il est encore inconnu (*Studien III*, p. 478).

En vertu de cette tendance curieuse, l'ego ne se contente jamais des *data* déjà « familières » mais instaure – pour reprendre un terme déjà mobilisé plus haut – un certain *rythme* affectif au sein de toute prestation constituante (« Auf und Ab ») (*Hua Mat VIII*, pp. 321-322) : l'apparition de contenus « nouveaux » suscite la curiosité, laquelle se « décharge » dans la prise de connaissance. Dès lors, l'« intérêt » de ce contenu va, comme dit Husserl dans les *C-Manuskripte*, rapidement s'affaïsser (*sinkt sie ab*) : c'est ce qu'il nomme avec justesse le phénomène d'*Abstumpfung*, émoussement (*Hua Mat VIII*, p. 321). Dans un tel contexte, chaque *datum* hylétique, une fois qu'il a gagné l'attention du moi, perd progressivement de son « attrait », en tant qu'il se « familiarise ». De ce fait, le phénomène d'émoussement induit une recherche régulière de nouvelles objectivations à même de satisfaire l'insatiabilité de la *Neugier*.

Cette caractérisation nous permet de construire un parallèle tout à fait instructif avec la sphère active, dans la mesure où, comme nous le verrons un peu plus loin (§66), le remplissement émotionnel d'une valeur objectale – en particulier d'une valeur esthétique – se déroule, elle aussi, sous une *forme cadencée*, du fait de l'existence du phénomène de la *fatigue*. L'analogie est donc frappante entre, d'une part, l'émoussement passif et la rythmicité hylétique qu'il induit et, d'autre part, au niveau supérieur, la fatigue et le rythme « enactif » qu'elle impose. Il existe cependant une différence tout à fait insigne entre ces deux niveaux : la rythmicité passive n'est pas seulement observable en ce qui concerne la sphère proprement « sentimentale » (celle des *Gefühlsempfindungen stricto sensu*) mais s'applique en vérité à

⁶⁵² Plus loin, Husserl approfondit la différence entre jouissance au sens ordinaire et curiosité (*Studien III*, pp. 480-481).

⁶⁵³ Sur la dialectique entre l'égoïque (*ichlich*) et l'étranger (*ichfremd*), cf. (*Hua Mat VIII*, pp. 351-352), ainsi que les analyses d'Anne Montavont (Montavont, 1999, pp. 235 *sqq.*).

l'ensemble des formes d'objectivation, y compris, donc, l'objectivation « théorique » de la perception. C'est en cela que, comme l'écrit notamment Jean-Sébastien Hardy, la curiosité joue le rôle d'un véritable « instinct d'objectivation » (Hardy, 2014)⁶⁵⁴.

Ainsi s'éclaire, de manière décisive, l'idée d'une « saturation » affective de la conscience : cette dernière ne peut pas *fonctionner* concrètement en l'absence d'une mise en branle d'origine affective, par l'intérêt ou l'*Affektion*, en particulier l'affection induite par le « nouveau ». C'est là, clairement, un acquis du « tournant *génétique* » (Müller, 1999, p. 168 ; Wehrle, 2015a, p. 48) : tandis que l'approche statique insistait sur l'auto-suffisance du vécu « intellectuel », qui se montrait capable, par lui-même, de viser son objet, la perspective *génétique*, pour sa part, met l'accent sur le déroulement effectif de la vie de la conscience, et révèle, dans ce cadre, qu'une motivation intrinsèquement sentimentale est requise pour qu'ait lieu, dès les strates les plus archaïques de la subjectivité, une objectivation *quelle qu'elle soit*.

⁶⁵⁴ En particulier, à certains endroits, Husserl souligne le rôle fondamental de la curiosité dans l'association entre kinesthèses et data sensibles, à l'origine, on l'a vu précédemment, de toute constitution perceptive. C'est en particulier la curiosité qui pousse l'enfant à « gigoter », ce qui lui permet de « lier » ses mouvements corporels avec ses sensations. Husserl nomme ce phénomène la « joie prise au gigotement » (*Freude am Strampeln*) (*Hua Mat VIII*, p. 327).

Chapitre II

La rationalité axiologique : l'objectivité des valeurs

Section 16. L'évidence affective

§61. Évidence et dialectique transcendantale

a) Retour à la dialectique transcendantale : le besoin d'un approfondissement de la corrélation

Le chapitre précédent a indubitablement apporté des clarifications décisives eu égard à la structure des vécus sentimentaux et des rapports entre les différentes modalités du *Gefühl*. Si Husserl embrasse, comme ses étudiants, l'idée d'un « sentiment réactionnel » et d'une distinction entre *Wertfühlen* et émotion, il n'en demeure pas moins, foncièrement, un *émotionnaliste*, dans la mesure où il continue à affirmer l'*originarité* de l'émotion par rapport à l'axioception. Cette originarité, on l'a vu, s'observe en premier lieu selon la perspective génétique : toute prise de valeur non émotionnelle renvoie, dans l'histoire du sujet, à une émotion antérieure sédimentée. Mais ce terme peut également s'entendre, dans une direction toute différente, comme se rapportant à la problématique de la *donation* et de l'*évidence* : l'émotion sera ainsi considérée comme une manifestation originaire de la valeur en tant que c'est en elle que celle-ci se donne à plein, *en chair et en os* – par contraste avec la simple axioception, dans laquelle la valeur n'est visée qu'à titre *présomptif*, et donc à *vide*. Dans une telle optique, ce que nous avons caractérisé ci-dessus comme le « déploiement » interactif de la valeur, grâce auquel l'axioception initiale est transformée en émotion authentique, s'identifie au phénomène du *remplissement axiologique*, au sein duquel s'opère une *synthèse de recouvrement* entre la valeur intentionnée à *vide* dans l'axioception et la *valeur rendue émotionnellement évidente*.

Avant d'approfondir cette proposition – à travers, à nouveau, le recours à la méthode analogique –, il convient tout d'abord de rappeler le rôle décisif que joue la problématique évidentielle eu égard à la *dialectique transcendantale* que nous avons retracée en Introduction⁶⁵⁵. Tout l'enjeu de cette dialectique est, souvenons-nous, de parvenir à représenter (*vertreten*) chaque objet effectif (et, plus généralement, chaque région d'objets) au sein de la région « Conscience », à travers la mise en place d'une « fonction de corrélation ». Pour ce faire, le travail de la seconde phase, dite « phénoménologique », est crucial : il s'agit, parmi les différents vécus, de réunir ceux qui présentent – d'un point de vue phénoménologique – le même « sens intentionnel ». Ce « sens » est alors associé, au cours de la troisième phase (« transcendantale »), aux « objets tout court », aux entités effectives que la première phase avait étudiées sous un angle strictement ontologique.

Que vient faire, dans ce tableau, l'évidence ? Elle répond à un enjeu central, que nous avons, dans l'Introduction, mis provisoirement « entre parenthèses » dans un souci de simplicité : *tout « sens » ne donne pas lieu à un objet « tout court »*⁶⁵⁶. En premier lieu⁶⁵⁷, comme le soulignent les *Ideen I* (*Ideen I*, p. 223, *Idées I*, p. 325), les actes *neutralisés* sont naturellement ici exclus, puisqu'ils ne « prétendent » pas dépeindre des objectivités effectives. Mais cela n'est pas encore suffisant, car de nombreux vécus non neutralisés (positionnels) ne « correspondent » manifestement à aucun objet « en soi » : précisément les actes « faux », c'est-à-dire ceux dont le noème, « en vérité », n'est pas. Ma représentation de « nombre

⁶⁵⁵ Cf. (Delamare, 2023a) et le Complément « [Résumé de la dialectique transcendantale](#) ».

⁶⁵⁶ Nous résumons ici les acquis de l'étude plus détaillée déployée dans le Complément « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) » (Section 4, §5).

⁶⁵⁷ Bien entendu, les simples *data* de sensation, privées de sens objectal, sont corrélativement dépourvues de correspondants « effectifs », et ne participent pas, en ce sens, à la raison (*Ideen I*, p. 176, *Idées I*, p. 262). Nous reviendrons plus en détail sur le rapport entre raison et sensibilité à la fin de cette section (§66).

entier compris entre 3 et 4 », par exemple, ne correspond à rien de « réel » au sens d'effectif (*wirklich*). Dans ce cas, bien entendu, je ne lui associe, dans le cadre de la corrélation, aucune entité « ontologique », aucun *ontos* : le vécu a bien un noème, et ce noème un sens objectal, mais, « en dehors » de la conscience, « en soi » (c'est-à-dire : dans la « région » « Nombre »), « il n'y a rien ». De même – pour reprendre l'exemple de la *Digression* – le sens « Fitzlijutzli », le Dieu aztèque, est certes identifiable dans une multiplicité d'actes, mais il n'en demeure pas moins dépourvu de tout corrélat « effectif » (*Hua XXXVII*, p. 263, *Digression*, p. 63)⁶⁵⁸.

b) *Seuls les sens « évidents » sont coordonnés à des objets « en soi »*

C'est dans ce contexte que la *phénoménologie de l'évidence* fait irruption. Husserl défend en effet la thèse, extrêmement puissante, selon laquelle il existe un critère *vécu* garantissant la *validité* de la visée, c'est-à-dire l'*effectivité* de l'objet tout court correspondant à son noème – ce critère étant précisément celui de la justification *intuitive*. Comme Husserl l'écrit au commencement du second chapitre de la quatrième section des *Ideen I*, le plus décisif sur cette question :

Si l'on parle d'objets tout simplement (*Gegenständen schlechweg*), on entend normalement des objets effectifs, véritablement existants, de la catégorie d'être envisagée. Quoi que l'on énonce alors au sujet des objets – si l'on parle rationnellement –, il faut alors que ce qui est énoncé aussi bien que ce qui est visé se laissent « justifier », « vérifier », « voir » directement ou « apercevoir avec évidence » de façon *médiate*. Par principe, dans la sphère logique qui est celle de l'énoncé, « être-véritablement » ou « être-effectivement » se tient en relation de corrélation avec « être-vérifiable rationnellement » (*Ideen I*, p. 282, *Idées I*, p. 403).

Les équivalences ici posées par Husserl n'ont absolument rien de trivial. La distinction entre une conscience « voyante » et « non-voyante » est *immanente* : elle se lit à même les actes en question, dans le strict cadre de la réduction. Identifier, donc, « être effectif » et « être évident » constitue un tour de force exceptionnel, en vertu duquel Husserl parvient à métamorphoser la raison, qui se donne originairement comme une problématique *métaphysique* – le rapport de la conscience à l'être effectif – en une problématique ultimement *phénoménologique* (*Ideen I*, p. 266, *Idées I*, p. 383), en une « conscience de rationalité » (*Ideen I*, p. 282, *Idées I*, p. 403).

Nous aboutissons ainsi à la thèse rigoureuse suivante : un objet effectif (« en soi ») correspond (au sens de la mise en corrélation) à un « sens » intentionnel *si, et seulement si, ce sens est « rationnel », c'est-à-dire si et seulement s'il existe au moins un acte doté du sens en question qui est « évident » et présente son objet « en chair et en os »*. Si tel est le cas, les autres actes de même sens trouvent également, par « recouvrement », leur *remplissement* dans cet acte évident :

Si le noème est [...] un noème concordant, il y a également, dans ce groupe, des noèmes intuitifs et, en particulier, des noèmes originairement donateurs, dans lesquels tous les noèmes d'un autre type trouvent leur remplissement en une coïncidence identifiante et où ils puisent, en cas de positionnalité, leur confirmation et toute la force de leur rationalité (*Ideen I*, p. 310, *Idées I*, p. 439).

L'évidence en question dépend à chaque fois de la région ontologique à laquelle appartient l'objet tout court qu'il s'agit de « représenter » : chaque domaine de l'être admet en effet, en fonction du genre d'actes auquel il est corrélaté (cf. §4), un *type évidentiel spécifique*, c'est-à-dire une « structure de validation » propre (Pradelle, 2012) qui définit une « rationalité régionale » particulière.

c) *L'élucidation de l'évidence affective comme condition de la transcendantalisation de la valeur*

Nous en revenons ainsi, très directement, à la question de l'évidence *affective*. Si l'on souhaite que le sentiment *constitue*, au sens transcendantal du terme (cf. §34), la région axiologique, *il ne suffit pas* qu'il

⁶⁵⁸ Cf., sur ce point, le Complément « [Objectalité et objectivité des valeurs](#) ».

présente de manière immanente une structure intentionnelle, ni même qu'il soit doté d'une couche de sens noématique propre ; il est encore requis, en sus, que cette couche de sens fondée soit, elle aussi, *passible de la distinction entre donation à vide et donation en personne*, entre simple intention et pleine intuition. Il est en effet parfaitement concevable que l'ensemble des noèmes de valeur aient, au fond, le statut du Dieu Fitzlijutzli, celui d'un sens posé en commun par d'innombrables consciences, et pourtant *dénué de toute effectivité*. La rationalité axiologique exige donc plus que la visée, et même plus que la position, de valeurs : elle repose tout entière sur notre aptitude à faire le départ entre prises de valeurs « confuses » et prises de valeurs « claires et distinctes ». De manière fort intéressante, Husserl remarque ce point (et le souligne) *dès 1902*, eu égard à la problématique des valeurs morales :

Sans la distinction entre évaluation correcte et évaluation apparente et sans la capacité de prendre conscience de cette distinction et d'en faire la mesure pratique de ses actions, il n'est pas question de parler de morale (Hua XXVIII, p. 401, « Éthique ... », p. 207).

Clarifier en quoi consiste concrètement, en termes *phénoménologiques*, une telle « évidence affective », apparaît désormais comme une tâche aussi indispensable que décisive : elle est ni plus ni moins la condition de possibilité de la *transcendantalisation de la valeur* au sein de la région « Conscience ». De la réussite ou de l'échec de cette transcendentalisation dépendent à leur tour la réussite ou l'échec de *l'ensemble du dispositif idéaliste husserlien*, qui n'a de validité, comme on l'a vu dans l'Introduction, qu'au travers des mises en corrélation concrètes des différentes régions objectales.

d) La critique du « sentiment d'évidence » : le sentiment n'est-il pas par essence aveugle ?

Or, à ce stade, les difficultés s'amoncellent. Ne peut-on pas considérer tout sentiment, en tant que tel, comme une « pensée confuse », incapable d'accéder à l'évidence ? Dans un cadre husserlien, deux lignes de pensée peuvent nourrir une telle interprétation. En premier lieu, à de nombreuses reprises, et dès les *Recherches logiques*, Husserl fustige l'assimilation de l'évidence à un sentiment : c'est la fameuse critique de la théorie de l'*Evidenzgefühl*⁶⁵⁹ (Depraz, 2016, p. 146) mise en avant, notamment, par Sigwart et Elsenhans (Heffernan, 1999). Comment, dans ces conditions, *un sentiment pourrait-il être doté d'évidence* ? Cet écueil est redoublé lorsque l'on considère la teneur précise des objections adressées par Husserl à cette doctrine. Il écrit par exemple, dans *L'Idée de la phénoménologie* – en se munissant d'un ton humoristique suffisamment rare pour être souligné :

Toute la différence entre les jugements évidents et les jugements non-évidents consiste dans un certain sentiment par où se distinguent les premiers. Mais qu'est-ce qu'un sentiment peut faire comprendre ici ? Que peut-il apporter ? Doit-il peut-être nous crier : halte ! Voici la vérité ? Mais pourquoi devons-nous le croire alors : cette croyance doit-elle à son tour comporter un indice affectif ? (*Hua* II, p. 59, *L'idée ...*, p. 84)⁶⁶⁰

La théorie de l'*Evidenzgefühl* paraît ainsi, aux yeux de Husserl, incapable de rendre compte de la *fiabilité* du sentiment qu'elle mobilise. Ici, ce n'est plus seulement la tonalité « psychologiste » de cette théorie qui est dans le collimateur de Husserl, mais bien la nature *affective* du critère évidentiel. Chez Sigwart (Sigwart, 1889, p. 15) et surtout Elsenhans (Elsenhans, 1897, p. 199), la conscience de « nécessité » inhérente au phénomène de l'évidence est conceptualisée en termes de *Gefühl* précisément pour rendre compte de son caractère à la fois « immédiat » et « irrésistible ». Pour Husserl, cependant, cette irrésistibilité est loin de fournir un argument en faveur de la *correction* de cet affect ; tout au contraire, elle conduit à identifier l'évidence avec une forme d'*impulsion aveugle, d'instinct irrationnel*, nous « inclinant », sans que l'on puisse en rendre compte de manière rigoureuse, à poser comme « vraie »

⁶⁵⁹ Nous traitons de cette problématique en détail dans le Complément « [La rigueur weierstrassienne comme mobile de l'oubli de l'affectivité chez Husserl](#) » (Sections 2-3).

⁶⁶⁰ La dernière section des *Ideen I* reprend cette formule : « l'évidence n'est pas une voix mystique venue d'un monde meilleur : « Ici est la vérité ! » » (*Ideen I*, p. 300, *Idées I*, p. 426).

telle ou telle proposition. Dans ces conditions, il apparaît que l'évidence, non seulement, n'est pas de nature affective, mais également que sa structure *contredit par essence* celle du sentiment. Husserl résume de manière particulièrement puissante, dans le cours du semestre d'hiver 1908-1909, le problème dont il va désormais être question :

Comment une valeur en soi peut-elle devenir consciente dans un acte affectif, et comment peut-on même prétendre, et non seulement prétendre, mais aussi justifier la prétention de percevoir une valeur véritable ? (Hua XXVIII, p. 250, Leçons, p. 331)

§62. La source Brentanienne du concept d'évidence affective

a) *Le bien comme corrélat de l'amour caractérisé comme juste*

La source permanente de Husserl sur cette problématique, à laquelle il renvoie encore en 1929 dans *Logique formelle et logique transcendantale* (FTL, p. 121, LFLT, p. 184), est, d'abord, Brentano, et plus particulièrement son *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* de 1889⁶⁶¹. Le dessein de Brentano dans ce texte – issu d'une conférence donnée à Vienne le 23 janvier devant la Société viennoise des sciences juridiques (Brentano, 1889, p. V, 2003b, p. 33) – est, en apparence, aussi simple qu'immense : il ne s'agit ni plus ni moins que de déterminer s'il est possible de mettre au jour

une loi morale naturelle au sens où, immuable et universellement valable en elle-même, elle vaudrait pour les hommes en tout lieu et de tout temps, c'est-à-dire pour tous les êtres doués de pensée et de sentiment (Brentano, 1889, p. 6, 2003b, p. 40).

Eu égard à ce problème, Brentano prend position contre Rudolf von Ihering, un juriste prussien qui avait donné, en 1884 et devant cette même Société viennoise des sciences juridiques, une conférence « Über die Entstehung des Rechtsgeföhles » (Brentano, 2003b, p. 33), au cours de laquelle il s'était précisément fait l'avocat du relativisme. Brentano, au contraire, non seulement défend l'existence d'une loi morale universelle, mais également la possibilité de la connaissance de cette loi. Il devient dès lors concevable, pour reprendre le titre originel de sa conférence, de la « sanctionner », c'est-à-dire de lui conférer « sa cohérence et sa validité » (Brentano, 1889, p. 11, 2003b, p. 45).

Comment, concrètement, s'opère une telle « sanction » ? C'est ici qu'entre en scène la *psychologie descriptive* (Brentano, 1889, p. 12, 2003b, p. 46). Brentano réitère sa fameuse tripartition des phénomènes psychiques en représentations, jugements, et actes de l'amour et de la haine mise en place dès 1874 dans sa *Psychologie*, et pose que l'origine de la connaissance morale est à chercher du côté des phénomènes de la *troisième classe*. Pour élaborer ce point de vue « sentimentaliste », il fait appel, comme plus tard Husserl, à l'analogie entre les jugements et les actes d'amour et de haine :

Lorsque nous comparons les phénomènes des trois classes, nous constatons qu'il y a une analogie entre ceux des deux dernières qui fait défaut à la première : la présence d'une opposition au sein de la relation intentionnelle ; dans le jugement, acceptation (*Anerkennen*) ou rejet (*Verwerfen*), dans l'activité affective (*Gemüththätigkeit*), entre amour ou haine, agrément ou désagrément (Brentano, 1889, p. 16, 2003b, p. 52, tr. fr. modifiée)⁶⁶².

Brentano est ainsi conduit à établir une analogie entre les objets intentionnels des actes en question : de même que c'est seulement dans le jugement (et non dans la simple représentation non positionnelle) que naissent les concepts de *vrai* et de *faux*, de même, c'est seulement dans l'affect (qui comprend, chez Brentano, on le sait, à la fois le sentiment et la volonté), que naissent les concepts de *bien* et de *mal*.

⁶⁶¹ Rappelons que Husserl avait en outre suivi, à Vienne, entre 1884 et 1886, les cours de Brentano sur la « philosophie pratique » (Husserl, 1919, p. 153, 2007, p. 163 ; Hua XXVIII, p. XVI ; 2004b, p. XIX ; Schuhmann, 1977, p. 13). Ces cours (plus précisément, différents fragments de ces leçons s'étalant de 1876 à 1894), ont été publiés, bien plus tard, dans *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Brentano, 1952).

⁶⁶² La traduction française est ici particulièrement problématique. Nous la modifions en conséquence.

Une telle suggestion doit cependant être encore approfondie. Il est en effet manifestement impossible d'identifier le bien avec l'objet intentionnel d'un amour quelconque : « Disons-nous que ce qui est toujours aimé et peut l'être est digne d'amour et bon ? Ce serait manifestement incorrect » (Brentano, 1889, p. 18, 2003b, p. 54). Pour comprendre ce point, il faut à nouveau mobiliser l'analogie entre le vrai et le bien. Définir comme vrai comme ce qu'un jugement quelconque pose comme étant conduirait infailliblement – puisqu'il arrive bien souvent que l'un affirme ce qu'un autre nie – au relativisme de Protagoras⁶⁶³. Il en va de même pour le bien :

La manifestation effective de l'amour ne témoigne nullement à elle seule du fait qu'un objet soit digne d'être aimé, de même, bien sûr, que la reconnaissance effective d'un objet ne témoigne nullement à elle seule de la vérité de ce qui est ainsi reconnu (Brentano, 1889, p. 18, 2003b, pp. 54-55).

Il est donc nécessaire de parvenir à établir un critère nous permettant de déterminer les actes d'amour capables de sanctionner le bien. Derechef, le parallélisme avec la sphère du jugement s'avère crucial :

Tout ce que nous admettons n'est pas pour autant vrai. Maintes fois, notre jugement est aveugle. [...] Ce qui est ainsi admis peut fort bien être souvent vrai, mais cela pourrait tout autant être faux, car le jugement qui admet ne se caractérise par rien qui fût juste. Ce n'est, par contre, pas le cas de certains autres jugements que l'on a qualifiés, par opposition à ces jugements aveugles, de « clairs » et d'« évidents », comme le principe de non-contradiction et cette perception intérieure qui m'indique que je perçois actuellement des sons et des couleurs, que je pense et veux ceci ou cela (Brentano, 1889, pp. 18-19, 2003b, p. 55).

Le critère recherché est donc celui de la « justesse » (*Richtigkeit*) qui détermine, dans la perspective de Brentano, une différence essentielle entre les jugements *évidents* (*evident* ou *einsichtig*) et les jugements *aveugles* (*blind*). Brentano propose alors une double caractérisation de cette évidence. D'une part, celle-ci consiste en un certain type d'expérience *subjective*. En d'autres termes, l'évidence est une propriété immanente au vécu, décelable *au sein du phénomène psychique judicatif lui-même* :

Chacun fait l'expérience en soi de la différence entre ces deux modes de jugements (*Jeder erfährt den Unterschied zwischen der einen und anderen Urteilsweise in sich*) (Brentano, 1889, p. 19, 2003b, p. 56, tr. fr. modifiée).

D'autre part, Brentano insiste sur le fait que l'évidence n'est nullement réductible à la *conviction*, au degré subjectif de croyance (Brentano, 1889, p. 19, 2003b, p. 56). L'instinct, l'impulsion aveugles, sont en effet susceptibles de produire une *adhésion subjective* tout aussi puissante que le peut l'évidence. La croyance en la *perception externe* est à ce titre paradigmatique : elle est à la fois *persuasive au plus au point* et *obscur au plus haut point*.

Cette double caractérisation de l'évidence judicative peut être transférée, par analogie, à la sphère affective : en elle également nous sommes à même de faire le départ entre deux sortes de sentiment, l'un « inférieur » et l'autre « supérieur », entre l'amour aveugle et impulsif et l'amour « évident », c'est-à-dire caractérisé, de manière immanente, comme *juste*. Ce sont assurément les exemples que Brentano convoque pour élucider cette distinction, plus que les définitions pures, qui lui confèrent sa plausibilité. Aussi l'amour de l'argent apparaît-il comme le paradigme de l'amour aveugle :

Notre agrément et notre désagrément ne sont souvent, exactement comme les jugements aveugles, que des impulsions instinctives ou commandées par l'habitude. Il en est ainsi de l'envie qui anime l'avare amassant des richesses (Brentano, 1889, p. 20, 2003b, p. 57).

À l'inverse, le sentiment clair et distinct est exemplifié par le cas de l'amour pour le savoir :

« Tous les hommes, dit Aristote dans ses belles phrases qui ouvrent sa *Métaphysique*, aspirent, par nature, au savoir. » Cette aspiration est un exemple qui nous sert : il s'agit d'un agrément de cette forme supérieure qui est l'*analogon de l'évidence* dans le domaine du jugement. Au sein de notre espèce, il est général ; mais s'il y avait une autre espèce qui, de même qu'elle privilégierait d'autres

⁶⁶³ Brentano le mentionne explicitement dans la note 28 (Brentano, 1889, p. 85, 2003b, p. 61).

choses que nous dans le domaine des sensations, aimerait, au contraire de nous, l'erreur et haïrait la compréhension, nous ne dirons certainement pas, comme tout à l'heure, qu'il s'agit d'une affaire de goût, *de gustibus non est disputandum*. Non, nous dirions résolument qu'un tel amour et qu'une telle haine sont fondamentalement pervertis (Brentano, 1889, pp. 20-21, 2003b, pp. 61-63).

La puissance de la perspective brentanienne apparaît ici au grand jour : l'exposition de la différence entre deux formes d'amour, demeurée inconnue de Hume, lui permet, tout en embrassant le « sentimentalisme » de ce dernier, de *réfuter le relativisme axiologique* auquel semblait le condamner la variabilité (individuelle et culturelle) de l'affect. Cette variabilité, en effet, ne touche que les sentiments *aveugles*, et non les sentiments *évidents* ; et de ce fait, l'« amour caractérisé comme juste » (*als richtig charakterisiert*) (Brentano, 1889, p. 21, 2003b, p. 65, tr. fr. modifiée) fournit précisément la « sanction » du bien, le critère garantissant sa connaissance⁶⁶⁴.

b) La « fitting attitude theory » de Brentano

Il reste encore à clarifier, à ce stade, une équivoque. Nous disons, dans le cas judiciaire, qu'un jugement est *vrai* lorsqu'il présente un *caractère d'évidence* perçu de manière interne. Mais quelle est la nature de la relation entre vérité et évidence ? Deux voies, tout à fait distinctes, peuvent être empruntées. Il est possible, d'une part, de *définir* le vrai de manière « psychologique », comme le corrélat du jugement « caractérisé comme juste ». Mais l'on peut également, d'autre part, ne voir dans l'évidence qu'une *condition suffisante* d'une vérité *définie par ailleurs*, de manière « ontologique », comme *adaequatio rei et intellectus*.

Il semble – c'est là l'interprétation de Kraus⁶⁶⁵ – que Brentano ait, pendant un certain temps, choisi cette seconde voie, avant d'embrasser, dans ses dernières années, la première⁶⁶⁶. Quoiqu'il en soit d'un point de vue historique, il convient de bien apercevoir qu'un tel choix a des conséquences tout à fait décisives : sitôt que l'on définit la vérité en termes purement « évidentiels », l'on peut s'abstenir, purement et simplement, d'avoir « affaire » au réel lui-même : la vérité est devenue un pur et simple caractère *interne* au jugement, qui ne requiert plus de « sortir » de ce dernier et de le comparer à la réalité « extérieure ».

Il n'en va pas autrement dans la sphère affective, dans laquelle Brentano embrasse cette fois-ci beaucoup plus nettement – en tout cas dans *Vom Ursprung ...* et dans *Grundlegung und Aufbau der Ethik* – l'approche « évidentielle » pure⁶⁶⁷. L'immense avantage de cette perspective, c'est précisément de parvenir à définir le bien à partir de l'amour caractérisé comme juste, donc sans avoir à s'engager dans un « réalisme axiologique » fort. Une fois admis le critère *interne* de la « justesse », il n'est en effet plus besoin d'admettre l'existence d'un bien en soi ou d'un royaume des valeurs séparé (Olson, 2017, p. 187) pour définir la différence entre actes d'amour corrects et actes d'amour incorrects.

⁶⁶⁴ Dans *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Brentano embrasse exactement la même méthodologie – l'analogie – et aboutit exactement au même résultat – la distinction entre des agréments supérieurs et inférieurs, le bien étant précisément défini comme ce qui est aimé d'un amour caractérisé comme juste. Cf. notamment le §42 (Brentano, 1952, pp. 143-147) et les analyses de Denis Seron (Seron, 2008, pp. 37-40). Notons que Stumpf, qui avait assisté à ces leçons, adopte, dans son propre cours de psychologie du semestre d'hiver 1886-1887, un point de vue fort proche de celui de son professeur (Rollinger, 1999, p. 305).

⁶⁶⁵ Cf. son introduction à l'introduction à (Brentano, 1930). Sur le problème de l'évolution de la théorie brentanienne de la vérité, cf. également (Brandl, 2017 ; Montague, 2017, p. 118 ; Parsons, 2004).

⁶⁶⁶ Il est en tout cas manifeste que cette voie « évidentielle » est adoptée dans *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Cf. les §40-41 (Brentano, 1952, pp. 134-143).

⁶⁶⁷ Dans sa conférence sur « Le concept de vérité », prononcée pourtant la même année que *Vom Ursprung ...*, il semble cependant encore hésitant, en tant qu'il paraît définir un amour correct de manière « correspondantiste » : « Nous pouvons donc déclarer juste ou injuste un amour ou une haine, selon que nous aimons alors ce qui est bien et haïssons ce qui est mal, ou, au contraire, si nous aimons ce qui est haïssable et haïssons ce qui est bien » (Brentano, 2003c, p. 112). La citation de Kraus qui va suivre dans quelques lignes est justement un commentaire critique de ce passage. Cf. également (Seron, 2008, pp. 34-35).

C'est cet « internalisme » qui fait de Brentano l'un des précurseurs de ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler les « fitting attitude theories » de la valeur. Sous ce label, l'on regroupe l'ensemble des conceptions de la valeur qui, tout en refusant d'adopter un réalisme axiologique « robuste » (Jacobson, 2011), cherchent néanmoins à préserver la différence entre évaluations « correctes » et « incorrectes ». Comment cela est-il possible ? D'une manière générale, selon ces théories, une attitude évaluative est correcte, non pas parce qu'elle vise une valeur existant en soi, mais parce qu'elle peut être *normativement caractérisée comme appropriée*. Comme Deonna et Teroni le résument :

According to this analysis, the order of explanation thus goes from the appropriateness of a response to the evaluative property: for an object to have an evaluative property is for the related response to be appropriate (Deonna et Teroni, 2012, p. 45).

Chez certains auteurs, la norme en question est d'ordre biologique : une émotion – par exemple la peur de l'araignée – est appropriée si elle promeut l'adaptation de son sujet (Deonna et Teroni, 2012, p. 45). Brentano, quoique d'une manière toute différente, s'inscrit également dans cette tendance. Il faut ici rappeler que la valeur est, pour Brentano, un *irreales*, comme il l'écrit dans un appendice à la *Psychologie* de 1911 (Brentano, 1971, p. 162, 2008, p. 305 ; Montague, 2017, p. 122)⁶⁶⁸. L'on ne peut donc pas, dans ces circonstances, définir le bien comme un certain type d'entité indépendante et dotée d'une existence effective. Mais cela n'implique nullement que l'on soit voué au subjectivisme ! Il est en effet encore possible, et c'est précisément ce que fait Brentano, de *définir le bien* à partir des attitudes affectives de l'amour et de la haine, non pas, on l'a vu, à partir d'attitudes quelconques, mais uniquement à partir de celles caractérisées comme « justes » ou « évidentes ». Comme le dit très justement Oskar Kraus dans un commentaire de la conférence « *Wahrheit und Evidenz* » :

Ce n'est pas que l'amour et la haine soient justes selon que nous aimons par là quelque chose de bon ou haïssons quelque chose de mauvais, mais, à l'inverse : quand nous aimons quelque chose de manière juste, nous le qualifions de bon, et quand nous le haïssons de manière juste, nous le qualifions de mauvais (Brentano, 1930, p. 173)⁶⁶⁹.

Brentano réalise donc un tour de force remarquable : l'introduction de la différence entre sentiments supérieurs et inférieurs lui permet de préserver la *rationalité* de l'expérience et du discours éthique, tout en évinçant le besoin de recourir à l'hypothèse ontologique du réalisme fort (Baumgartner et Pasquarella, 2004, p. 230). En bref : Brentano sauvegarde, contre tous les relativismes, l'*objectivité* du bien et du mal, sans avoir pour autant à assumer le bien et du mal en tant qu'*objets* effectifs.

§63. Husserl dans les pas de Brentano

a) Husserl et la fitting attitude theory

Cet exposé des motifs et de la structure de la théorie brentanienne de l'amour correct ne manquera pas de faire écho à de multiples aspects de la position husserlienne. Comme son maître, Husserl voit dans les actes affectifs⁶⁷⁰ la « source » des valeurs ; et comme son maître, il cherche à montrer que ce « sentimentalisme » ne conduit nullement, comme pensaient à la fois Hume et Kant, au subjectivisme. Mais il existe cependant une différence majeure entre l'élève et le professeur, qui pourrait faire planer un doute sur l'intérêt potentiel de la théorie brentanienne de l'évidence affective pour le cadre husserlien.

⁶⁶⁸ Il faut cependant noter que la position de Brentano eu égard au statut ontologique de la valeur est antérieure à son « tournant réiste » (Huemer, 2019 ; Sauer, 2017, p. 133) à partir duquel Brentano n'accorde d'existence qu'aux choses individuelles concrètes.

⁶⁶⁹ Cité et traduit par Denis Seron (Seron, 2008, p. 30). Cf. également (Olson, 2017, p. 193) : « To be valuable, right, wrong, etc., reduces to being something that can be correctly loved or correctly hated ».

⁶⁷⁰ Rappelons cependant que, contrairement à Brentano, Husserl considère que le *Gefühl* et la *Wille* forment deux classes de vécus, et que la valeur provient originairement de celui-là et non de celle-ci.

Comme on vient de le noter, si Brentano élabore sa « fitting attitude theory », c'est précisément parce qu'il ne souhaite pas s'aventurer à défendre l'existence d'une sphère de valeurs indépendantes. Or, pour Husserl, la situation est toute différente : chez lui, les valeurs forment, sans aucun doute, une sphère ontologique propre, une authentique *région de l'être*, dont les déterminations intrinsèques (étudiées par l'*axiologie formelle*) sont tout autant indépendantes de l'esprit connaissant que le sont celles des objectités mathématiques⁶⁷¹. Mobiliser la théorie brentanienne de l'évidence affective pourrait donc paraître *superfétatoire* dans le cadre de la théorie axiologique husserlienne.

Affirmer cela, cependant, c'est oublier que la position de valeurs « en soi » ne convient qu'à la phase initiale, « ontologique », de la dialectique transcendantale. Si cette attitude (qui est précisément celle embrassée par l'« axiologie formel ») est indubitablement nécessaire en tant que point de départ du procès de transcendantalisation, elle n'est évidemment pas suffisante : il est encore requis de reconduire ces objectités « en soi » aux prestations subjectives dans lesquelles elles s'avèrent. Dès lors, donc, qu'est abandonné le terrain naïvement ontologique et qu'est embrassé le régime strictement épochal, toute référence à des « biens tout court » devient caduque. Il devient dès lors inenvisageable de définir le caractère « approprié » ou non d'un acte affectif en faisant appel à la valeur « en soi » visé par cet acte. De ce point de vue, le cadre de la réduction phénoménologique apparaît très proche de la perspective des *fitting attitude theories*. Husserl doit en effet parvenir à mettre au jour un critère des sentiments qui correspondent à la « norme »⁶⁷² de la raison axiologique, sans aucunement recourir, pour ce faire, à l'ontologie « dogmatique » des valeurs – autrement dit, en se fondant uniquement sur les traits que le vécu affectif dévoile dans son teneur immanente pure. Et quoi de plus naturel, dans un tel contexte, que de comprendre cette normativité à l'aune du concept élargi d'évidence dégagé par Brentano ?

L'on voit donc désormais très clairement comment Husserl peut, en dépit de leurs divergences de fond sur le statut ontologique des valeurs⁶⁷³, se réappropriier les investigations brentaniennes de *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. On le remarque en particulier en consultant les *marginalia* des deux éditions (1889 et 1921) de ce texte que possédait Husserl, toutes deux copieusement annotées⁶⁷⁴ : outre les fameuses lois formelles (lois de sommation, etc.), que l'on retrouve développées dans l'axiologie formelle⁶⁷⁵, Husserl a très abondamment souligné les passages relatifs à l'idée d'un analogon de l'évidence dans la sphère affective, ainsi que la définition du bien qui en résulte. Rien d'étonnant, donc, à ce que l'on retrouve ces idées mentionnées, toujours de manière fort élogieuse, dans nombre de ses écrits, courant sur l'ensemble de sa production affective, depuis la fin des années 1890⁶⁷⁶, jusque *Logique formelle et logique transcendantale* (FTL, p. 121, LFLT, p. 184), en passant par les cours sur l'éthique des années de Göttingen (*Hua XXVIII*, p. 344, *Leçons*, p. 436), et les *Ideen I* (*Ideen I*, p. 290, *Idées I*, p. 414)⁶⁷⁷.

⁶⁷¹ Sur tout ceci, cf. le Complément « L'ontologie de la valeur ».

⁶⁷² Au sens que ce concept a, par exemple, dans l'*Exkurs* dans les leçons sur l'éthique de 1920 (*Hua XXXVII*, p. 360, *Digression*, p. 184).

⁶⁷³ Divergences que Husserl reconnaît explicitement dans le cours sur l'éthique de 1914 : « Brentano se tient, certes, sur le terrain de la psychologie [je souligne] et, pas plus qu'il n'a reconnu la possibilité et la nécessité d'une logique de la signification dans la sphère logique, il n'a reconnu, en l'occurrence, celles d'une éthique et d'une axiologie idéales et formelles. Mais cela n'empêche pas que l'on trouve chez Brentano les germes féconds qui ont vocation à être développés ultérieurement » (*Hua XXVIII*, p. 90, *Leçons*, p. 172).

⁶⁷⁴ Pour plus de détails, cf. le Complément « Le premier âge d'or de la philosophie de l'émotion » (Section 2, §1).

⁶⁷⁵ Sur cela, cf. le Complément « L'ontologie de la valeur » (Section 2, §2).

⁶⁷⁶ Husserl évoque en effet explicitement la définition brentanienne de l'évidence affective comme sentiment « als richtig charakterisiert » dans le texte n°3, rédigé en 1909, mais qui est en fait une copie d'un manuscrit plus ancien, lequel n'est cependant pas antérieur à 1897 ou 1896 (*Studien II*, p. 276).

⁶⁷⁷ Nous n'exposons ici que les références à la théorie brentanienne de l'évidence. Les renvois aux lois formelles sont également très nombreux, en particulier dans les cours sur l'éthique (*Hua XXVIII*, pp. 90-91, *Leçons*, pp. 172-173). Husserl ne manque pas non plus d'évoquer – entre autres – la critique brentanienne de l'impératif catégorique kantien (*Hua XXVIII*, p. 416, « Éthique ... », p. 223).

b) *La reprise de l'analogie entre les différents types évidentiels et les limites de la description brentanienne*

Comment faut-il cependant comprendre cette réappropriation ? De prime abord, Husserl semble se contenter de reprendre telle quelle, sans l'amender, et presque comme une forme « d'acquis », l'idée d'évidence affective. Il n'y aurait ainsi, selon cette première lecture, *rien à ajouter* aux investigations du maître. Le cours de 1908, souvent cité (Mulligan, 2010a, p. 483), témoigne de cette tendance :

Est qualifié « d'éclairé par l'évidence », avant tout, un jugement qui n'est pas seulement correct, mais qui est accompli dans la conscience de l'adéquation de ses raisons, c'est-à-dire des raisons de sa justesse [...]. De même, une évaluation au sens le plus large, toute intention d'affectivité, peut être totalement remplie. Le remplissement émotionnel est parallèle au remplissement intellectif. L'évaluer n'est pas seulement correct, mais totalement justifié, et cette justification ne signifie pas justification par la pensée, mais justification affective (*Gemütsbegründung*) (*Hua XXVIII*, p. 241, *Leçons*, p. 321, tr. fr. modifiée)⁶⁷⁸.

À d'autres endroits, cependant, Husserl ne manque pas de remarquer que la découverte brentanienne, pour importante qu'elle soit, nécessite encore, pour gagner en clarté et en rigueur, de plus amples investigations. Comme nous l'avons souligné, c'est essentiellement à travers les *exemples* mobilisés que *Vom Ursprung ...* parvient à mettre en place la distinction entre agréments supérieurs et inférieurs. Mais la teneur précise de cette différence demeure encore, à ce stade, dans l'ombre : qu'est-ce qui, concrètement, rend compte de la démarcation entre l'amour clair et l'amour aveugle ? Ce serait un comble, en effet, si l'évidence elle-même ne consistait en rien d'autre qu'en une certaine « marque » psychologique, obscure, inintelligible, presque indicible. Husserl est bien conscient de cet écueil de l'approche de son professeur. Il écrit ainsi, en 1908 :

Transposer métaphoriquement les rapports d'intention et de remplissement, au sens du remplissement qui atteste, qui légitime, c'est déjà dire que le concept d'évidence dans le domaine objectivant a son *analogon* exact dans la sphère des actes non-objectivants. C'est Brentano qui a fait cette grande découverte. Il appelle cet analogon de l'évidence l'amour juste et caractérisé comme juste. Certes, de même que dans sa théorie de la connaissance l'évidence est un caractère simplement postulé et totalement incompréhensible, qui a la merveilleuse propriété de conférer au jugement auquel il se rattache le caractère de la justesse, de même exactement cet analogon de l'évidence dans la sphère du sentiment est, faute d'analyses supplémentaires, un *mystère* [je souligne], un caractère de l'amour, qui est censé caractériser miraculeusement celui-ci comme juste (*Hua XXVIII*, p. 344, *Leçons*, p. 436).

Ce qui fait donc défaut à la perspective brentanienne, c'est une authentique *étude phénoménologique* du caractère évidentiel, plongeant au cœur de ses structures et de son fonctionnement concrets, et permettant d'élucider, en le démystifiant, son « rattachement » à tel sentiment et non à tel autre.

⁶⁷⁸ Les *Ideen I*, de même, se contentent de se référer à « l'écrit génial » qu'est *Vom Ursprung ...* pour en déduire l'existence d'une authentique *évidence axiologique* : « La vérité – ou l'évidence – « théorique » ou « doxologique » a pour parallèle la « vérité, ou l'évidence, axiologique et pratique » » (*Ideen I*, p. 290, *Idées I*, p. 414). Dans *Philosophie première*, Husserl reprend également telle quelle la distinction brentanienne entre *conviction* et *évidence* : « juger en général, énoncer des propositions judicatives, aussi vive que soit sa conviction, n'est pas encore juger rationnellement, n'est pas encore connaître au sens authentique du mot. Il [faut opposer] le jugement évident saisissant les choses et états de chose « en personne » et les déterminant dans cette saisie intuitive, au viser (*Meinen*) vague, loin des choses » (*Hua VII*, p. 32, *PP I*, p. 46, tr. fr. modifiée).

§64. L'intuition affective comme actualisation de l'axioception anticipatrice (*Ideen II* et *Philosophie première*)

a) *La jouissance actuelle comme remplissement de l'évaluation anticipatrice*

Une première piste, qui semble avoir tenté Husserl jusqu'en 1909, se rapporte à l'« objectivation seconde » qui a été analysée dans la deuxième partie (Chapitre II). L'idée de base serait la suivante : si tout sentiment est, par lui-même, aveugle, il peut toutefois être « évidentialisé » dès lors qu'il est converti en un *judgement axiologique* – non pas, bien sûr, en un jugement de valeur quelconque, mais en jugement de valeur qui peut lui-même être subsumé sous les lois a priori de l'*axiologie formelle*. Toute légitimation du *Gefühl* trouverait ainsi sa source véritable dans l'*entendement*, lequel est naturellement en charge des opérations de conversion doxique et de subsumption sous des principes a priori.

Toutefois, comme on le démontre en détail dans le Complément « [La fausse piste intellectualiste](#) », cette solution s'avère, en fait, impraticable : comme on l'a vu plus haut (Section 8), l'objectivation seconde et le jugement subséquent fondé sur elle ne font que *reprenre doxiquement, sans l'altérer*, le noème axiologique originel. Dans ces conditions, le rôle joué par la conversion doxique eu égard à la « justesse » du sentiment initial est totalement *nul* – la simple « mise en jugement » d'une thèse affective ne saurait d'aucune manière *lui conférer quelque validité que ce soit*.

Mais comment, dans ce cadre, *donner corps* à l'inspiration brentanienne d'un analogon de l'évidence dans la sphère affective ? Pour le découvrir, il faut se tourner vers le §4 des *Ideen II*, qui congédie définitivement cette piste intellectualiste, tout en esquissant une nouvelle approche, infiniment plus prometteuse :

Il faut encore ici prendre garde à ce que, même dans une conscience de préhension de valeur (*wertnehmenden*) (et, dans sa tournure doxique, une conscience d'intuition de valeur (*Wert anschauenden*)), l'intuition peut être « inadéquate », c'est-à-dire qu'elle peut s'effectuer en fonction d'anticipations et être ainsi dotée d'horizons de sentiments qui produisent des présomptions à vide, de même que peut l'être une perception externe. D'un seul regard, je saisis la beauté d'un gothique ancien que je ne saisis pleinement que dans une préhension continue de valeur, seule capable de livrer, par une conversion correspondante, une intuition de valeur dans sa plénitude. Le regard fugace peut finalement opérer par anticipation, complètement à vide, présument en quelque sorte la beauté d'après des indices, sans la moindre saisie effective. *Et cette anticipation de sentiment suffit déjà pour produire une conversion doxique et une prédication* [je souligne] (*Ideen II*, p. 10, *Idées II*, p. 33)⁶⁷⁹.

L'évidence affective doit ainsi se comprendre, *tout simplement*, dans le cadre de la conception « anticipatrice » de l'axioception élaborée dans le chapitre précédent. Tant que le sentiment demeure au stade « potentiel », il est « à vide » ; en revanche, dès lors qu'une jouissance *actuelle* est expérimentée, il s'opère alors un remplissement de cette axioception vide et l'émergence d'un sentiment « intuitif » ou « évident ». En outre, ces *deux* formes affectives peuvent subir la conversion doxique : un sentiment simplement « anticipateur » peut donner lieu à un jugement de valeur – qui sera dès lors, lui aussi, « aveugle ». L'objectivation « seconde » n'accroît donc en aucun cas la validité du *Gefühl*.

⁶⁷⁹ Le texte n°V des *Studien II* propose une lecture extrêmement proche, puisqu'il souligne expressément la possibilité d'une mise en jugement à partir d'une aperception axiologique « à vide » : « ohne wirklich das Entzücken zu erleben, apperziere ich das Objekt als entzückend. Nun habe ich eine Apperzeption wie eine andere, und sie kann nun Aussagen fundieren wie „Dies ist entzückend“ » (*Studien II*, p. 140). Cf. également les dernières lignes de cette même page : « Ebenso, wenn etwas als gefällig, entzückend apperziert wird, tritt, wird man sagen, für das lebendige Gefallen ein totes, passives ein. Und nun kann ich mich auch hier dem Charakter zuwenden, kann die Objektivität als erfreulich, erwünscht etc. setzen und erfassen » (*Studien II*, p. 140).

b) *Philosophie première* : pré-sentiment (*Vorfühlen*) et préhension de valeur (*Wertnehmung*)

Un passage très net tiré de *Philosophie première* permet de mesurer toute la distance épistémologique qui sépare la jouissance « voyante » et intuitive (notamment esthétique) du simple « pré-sentiment » (*Vorfühlen*) anticipateur. Nous nous permettons de le citer en entier tant son importance pour notre problématique est grande :

Le moi veut dès lors s'absorber dans l'évaluation (*Das Ich will sich nun wertend ausleben*). Il veut, par exemple, passer de l'évaluation pré-sentante (*das vorfühlende Werten*), d'un agrément pré-sentant (*ein vorfühlendes Gefallen*) pris à l'œuvre d'art d'abord vue de façon fugitive, à la valeur remplie ou se remplissant de plus en plus richement, et finalement atteindre la valeur elle-même dans le remplissement parfait de l'évaluation fondatrice ; autrement dit, il veut atteindre en lui-même, dans le mode de la pleine et pure jouissance esthétique (de l'unification synthétique des intentions axiologiques continuellement se remplissant les unes les autres), l'objet esthétique en tant qu'il est cette valeur concrète en soi, en tant qu'ἐνέργεια de la simple δύναμις antérieure, en tant qu'ultime et effective donation et possession de la valeur elle-même (*letzte und wirkliche Selbstgabe und Selbsthabe des Wertes*), ce qui n'est justement rien d'autre que la pure jouissance esthétique saturée (*gesättigte*). Tout cela ne s'effectue donc point au moyen de jugements, mais dans l'acte d'évaluation, et pour autant que des perceptions y jouent le rôle essentiel qui est le leur, elles ne remplissent que la fonction d'actes subordonnés, de présuppositions, de substrats, de fondements des affections et sentiments (*Fühlungen und Erfühlungen*) de nature axiologique fondées en elles. La valeur elle-même, dans sa vérité axiologique, n'est pas perçue, mais pour ainsi dire préhendée axiologiquement (*gleichsam wertgenommen*) ; ce que la *perception* accomplit pour la chose pure et simple, la *préhension de valeur* l'accomplit pour la valeur. Elle est le mode de remplissement du sentir évaluatif (*des wertenden Fühlens*). Le spectateur esthétique vit dans l'intérêt axiologique, et il faut d'abord une conversion de l'intérêt, une modification de l'attitude comme modification d'intérêt pour qu'il passe, comme nous l'avons exprimé précédemment, à l'expérience positionnelle d'être et à l'observation théorique, par exemple comme historien de l'art ; mais cette conversion ne peut intervenir que lorsque l'intérêt esthétique s'est manifesté et que la valeur, qui est en lui le τέλος de l'âme, est pour ainsi dire disponible comme valeur valorisée (*erwerteter*), comme valorisée par elle-même dans la préhension de valeur (*wertnehmend selbsterwerteter*), pour un intérêt théorique portant sur elle, et tout d'abord pour une perception dirigée sur l'œuvre esthétique : la perception de l'objet axiologique (*die Wahrnehmung des Wertobjekts*) (*Hua VIII*, pp. 104-105, *PP II*, pp. 146-148, tr. fr. modifiée).

Ce texte est doublement décisif : d'une part, il insiste à nouveau sur le fait que le jugement second est incapable de justifier la prise de valeur initiale, mais n'est légitime que dans la mesure où celle-ci l'est déjà par elle-même ; d'autre part, il nous permet d'opérer une clarification conceptuelle que nous ne pouvons plus retarder, relative au concept de *Wertnehmung*. Les étudiants du cercle de Göttingen⁶⁸⁰ ont essentiellement envisagé ce concept comme un équivalent du *Fühlen* schélérien, à entendre, donc, par contraste avec le *Gefühl* réactionnel. C'est également selon cette acception que nous avons élaboré l'idée d'« axioception » au cours des chapitres précédents. Il faut toutefois observer que Husserl entend par ce concept, bien souvent, *plus* que la simple « prise de valeur », la simple *Wertung*. Si – comme il le dit dès 1908⁶⁸¹ – la *Wertnehmung* doit être un véritable « *analogon* du percevoir » (*Hua XXVIII*, p. 281, *Leçons*, p. 366), cela signifie qu'elle fournit, à l'instar de ce dernier, une authentique monstration en personne de la « chose » elle-même – en l'occurrence, donc, qu'elle permet d'« amener à la donation » (*zur Gegebenheit bringen*) (*Hua XXVIII*, p. 281, *Leçons*, p. 366) les valeurs elles-mêmes. En ce sens

⁶⁸⁰ Cf. le complément « *Fühlen et Gefühl dans le cercle de Göttingen* ».

⁶⁸¹ Rappelons cependant que Husserl – d'après Hildebrand – aurait fait usage de ce concept dès 1902 (von Hildebrand, 1916, p. 205). Cf. également l'appendice XII des *Vorlesungen* (*Hua XXVIII*, p. 370) et surtout les textes principaux des *Studien II*, dans lesquels ce concept est omniprésent.

fort, « l'axioception » initiale, en tant qu'elle demeure anticipatrice, *n'est pas* une « perception de valeur ».

c) La synthèse de la théorie husserlienne du remplissement affectif dans les Ideen II

Husserl explicite ce point dans les *Ideen II* :

Toute conscience constituant originellement un objet-valeur comme tel, détient nécessairement en elle une composante afférente à la sphère du sentiment. La constitution de valeur la plus originaire s'accomplit au sein de l'affectivité (Gemüt) en tant qu'adonction jouissante pré-théorique (au sens large du terme) du sujet égoïque ressentant (des fühlenden Ichsubjektes), et pour qualifier cette constitution de valeur, j'ai employé l'expression « Wertnehmen » dans mes cours d'il y a déjà quelques décennies⁶⁸². Cette expression désigne donc, dans la sphère du sentiment, un analogon de la perception qui, dans la sphère doxique a pour signification la présence originaire (saisissant le soi) de l'ego auprès de l'objet lui-même. On a donc dans la sphère du sentiment ce mode du sentir dans lequel l'ego vit avec la conscience d'être présent par le sentiment auprès de l'objet « lui-même » et c'est précisément ce qu'on veut dire en parlant de jouissance. Mais de même qu'il y a, pour ainsi dire, une représentation de loin (von ferne Vorstellen), une visée représentative vide, qui n'est pas elle-même présente, de même il y a un sentir (Fühlen) qui se rapporte à l'objet à vide ; et de même que le premier se remplit dans la représentation intuitive, de même le sentir à vide est rempli par la jouissance. [...] Les expressions parallèles « Wahrnehmen » – « Wertnehmen » doivent exprimer la similitude. Le sentiment de valeur (Wertfühlen) reste l'expression la plus générale pour la conscience de valeur et, en tant que sentiment, on le trouve dans tous les modes d'une telle conscience, y compris dans les modes non originaires (Ideen II, pp. 9-10, Idées II, pp. 32-33, tr. fr. modifiée)⁶⁸³.

De ce texte extrêmement foisonnant, qui constitue une belle synthèse de la doctrine husserlienne mature de l'affectivité, *trois points* principaux peuvent être retenus. Tout d'abord, la distinction entre sentiment vide et sentiment plein s'inscrit pleinement dans la conception du sentiment comme « épisode » : le *Fühlen* vide initial se remplit dans l'*émotion* (la *jouissance*) qu'il motive. Comme Husserl le formule dans l'*Introduction à l'éthique* de 1920 :

Dans le remplissement, nous avons la perception de la musique et la préhension de valeur de la musique, ou – ce qui est simplement une autre expression pour cette dernière – la jouissance actuelle de la musique (*Hua* XXXVII, p. 75).

En second lieu, cette distinction permet – comme on l'a déjà noté – de dégager un second concept d'*originarité* (Husserl emploie à la fois *originär* et *ursprünglichste*), ne désignant plus la primauté génétique, mais la primauté *évidentielle*. Derechef, c'est l'*émotion vivante* qui reçoit la palme de l'« originarité »⁶⁸⁴. Un texte de 1920, publié dans les *Studien II*, confirme ce point :

« Évaluer », tenir-pour-valable quelque chose qu'on n'a pas déjà, dont on ne jouit pas, présuppose une « préhension de valeur dans la représentation », mais n'est pas déjà elle-même une telle préhension. Dans la préhension de valeur, ce qui est évalué est « perçu », prêt à être perçu

⁶⁸² Rappelons que le texte des *Hua IV*, qui sert de base à la traduction, correspond essentiellement à la rédaction de Landgrebe de 1924-1925.

⁶⁸³ L'on retrouve une distinction semblable plus loin dans ces mêmes *Ideen II*, où Husserl utilise l'expression « Wert-, Wahrnehmung » (*Ideen II*, pp. 186-187, *Idées II*, pp. 263-264). En outre, l'assimilation de la *Wertnehmung* à une préhension de valeur « voyante », par analogie avec la perception, est rappelée à de multiples reprises par Husserl, en particulier dans les *Studien II* (*Studien II*, p. 409), dans les *Studien III* (*Studien III*, pp. 168-169, 179), dans le cours sur l'éthique de 1920 (*Hua* XXXVII, p. 72), dans le manuscrit A I 42 (9a), ainsi que dans les commentaires de Husserl à l'essai de von Hildebrand : « Wertnehmen ist Anschauen des Werts. Aber jede Anschauung ist zwar 'evident' » (Schuhmann, 1992, n. 60) – il s'agit d'une note portée par Husserl à la p. 208 de (von Hildebrand, 1916).

⁶⁸⁴ Cf. également le texte n°XIII des *Studien III* (et ses appendices), dans lequel Husserl souligne que la jouissance actuelle est le « mode originaire » (*ursprünglichen Modus*) de l'évaluation (*Studien III*, pp. 178, 180, 184, 192).

(*wahrnehmungsbereit*)⁶⁸⁵, comme valeur, c'est-à-dire que la préhension de valeur est un acte original (*original*), la valeur est constituée de manière originale (*Studien II*, p. 532).

Enfin, en troisième lieu, nous recroisons à nouveau l'idée, rejetée par les membres du cercle de Göttingen, et donc propre à Husserl, selon laquelle prise de valeur et jouissance relèvent toutes deux du même genre de vécus – ici nommé « Wertfühlen » par Husserl, en référence manifeste à Scheler et von Hildebrand⁶⁸⁶. Mais cette unité fondamentale du sentiment reçoit désormais une justification plus forte : c'est précisément parce que l'évaluation initiale et la jouissance subséquente ne sont *que deux modes évidentiels, l'un à vide, l'autre à plein, d'une même visée affective*, qu'ils doivent être tous deux rangés au sein de la même catégorie eidétique. Le texte n°23 confirme de manière explicite l'absence de caractère *sui generis* du *Fühlen* :

Mais les rapports sont ici les mêmes que pour l'objet empirique, du moins certainement en général : un acte qui présume (*vermeinender*) simplement la valeur et un acte qui donne effectivement la valeur elle-même, qui la donne pleinement et complètement, ne se séparent pas, les deux actes entrant en unité par l'acte transitionnel de l'identification à la fois « représentative (*vorstellungsmäßigen*) » (intellectuelle) et hédonique (*hedonischen*) (*Studien II*, p. 397)⁶⁸⁷.

Dans ce qui suit, nous maintiendrons, par souci de cohérence et en ligne avec l'interprétation hildebrandienne, le terme d'« axioception » pour désigner la « prise de valeur » qui initie l'épisode affectif, qui peut donc être exempte d'intuitivité. En revanche, lorsque nous souhaiterons faire référence à la dimension « voyante » de la *Wertnehmung*, nous emploierons le terme allemand non traduit, ou bien la locution de « préhension de valeur ». Une fois cette précision terminologique effectuée, il va désormais s'agir de repartir, à nouveau, de l'analogie entre la perception et l'intuition de valeur, afin de conférer au concept d'évidence affective la clarté qui lui faisait encore défaut, comme Husserl le déplorait, en 1908-1909. Dans ce cadre, nous soutenons que c'est l'émergence de la conception « anticipatrice » de l'appréhension axiologique – en 1910⁶⁸⁸ – qui a permis à Husserl d'élucider, d'une manière décisive et définitive, la « découverte brentanienne ».

§65. L'évidence perceptive

a) *Le fondement sensible de l'évidence dans la VI^{ème} Recherche logique*

Husserl est célèbre pour avoir, contre les préjugés empiristes, étendu l'idée d'intuition ou d'évidence⁶⁸⁹ au-delà de la stricte *Erfahrung* – afin de rendre compte, en particulier, de l'intuition des essences. Il n'est nul besoin de revenir sur ce point bien connu, établi par Husserl avec toutes les précisions

⁶⁸⁵ Il n'est pas aisé de déterminer ce que Husserl entend ici par ce terme. Il pourrait s'agir de cas de préhensions de valeurs d'arrière-plan, non « accomplies ». Le concept de « *wahrnehmungsbereit* » est employé dans les *Ideen I* avec ce sens (*Ideen I*, p. 84, *Idées I*, p. 136).

⁶⁸⁶ Cf. les notes de Husserl sur l'article de von Hildebrand, rapportées dans (Schuhmann, 1992), où il commente le vocabulaire de son étudiant.

⁶⁸⁷ Cf. également un texte de 1931 publié dans les *Studien III* : « De même que les modifications de l'originalité de la certitude d'expérience sont des modifications de la doxa et elles-mêmes doxa, dans la mesure où elles doivent être converties en certitudes de la chose elle-même, de même les modifications du sentiment (*Gefühlsabwandlungen*) appartiennent au genre sentiment et doivent elles-mêmes être transformées en certitudes affectives (jouissantes) » (*Studien III*, p. 192).

⁶⁸⁸ Cf. le Complément « [La naissance de la conception anticipatrice de l'axioception](#) ».

⁶⁸⁹ Ces deux termes sont, pour nous, synonymes. Comme Husserl le pose dans sa réécriture de la VI^{ème} Recherche : « Dans la mesure où il y a remplissement, nous pouvons parler d'évidence au sens le plus large (*Sowie Erfüllung überhaupt vorliegt, können wir im weitesten Sinn von Evidenz sprechen*) : les expressions « la position en tant qu'objectivement certaine, c'est-à-dire en tant qu'étant, se confirme à partir de sa source de droit, elle acquiert un remplissement ou s'accroît dans sa plénitude (*Fülle*) » et « ce qu'elle pose vient à l'évidence (*Das, was sie setzt, kommt zur Evidenz*) » signifient la même chose » (*Hua XX/1*, pp. 257-258). L'on pourrait toutefois établir une différence de degré entre ces concepts : une intention peut être plus moins remplie (plus ou moins intuitive) ; par contraste, l'on réservera le terme d'évidence pour la forme *optimale* du remplissement.

nécessaires au §19 des *Ideen I* (*Ideen I*, pp. 34-37, *Idées I*, pp. 58-61). En revanche, ce que l'on omet souvent de rappeler, et qui constitue pourtant le pendant essentiel de cette extension, est la thèse, établie dès la VI^{ème} *Recherche logique*, selon laquelle les intuitions « d'ordre supérieur » sont constitutivement fondées sur des intuitions individuelles (VI^{ème} *Recherche*, pp. 162, 171-172/pp. 196, 207-208 ; Lohmar, 2001, p. 653). L'élargissement de l'intuition au-delà de l'*Erfahrung* se fait donc toujours sous la condition essentielle – c'est le résidu kantien de la VI^{ème} *Recherche* – non seulement du maintien d'une réceptivité foncière dans la sphère de la catégorialité, mais également d'une réceptivité ultimement sensible, ressortissant aux « contenus primaires » (VI^{ème} *Recherche*, p. 180/p. 217) : tous les actes d'ordre supérieurs reconduisent, afin d'attester leur droit, à l'« abondance hylétique » des actes simples sur lesquels ils sont fondés.

Étayons quelque peu cette idée, qui a par exemple échappé à l'étude séminale de Levinas sur la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Levinas, 2001), en nous concentrant sur le cas des actes de la perception. Comme on l'a vu (cf. §12), dans les *Recherches*, Husserl fait le départ, pour chaque acte, entre sa qualité et sa matière. Mais ces deux moments ne suffisent pas encore à définir intégralement l'essence du vécu intentionnel. L'acte dans lequel je pose l'existence de la chaise sur la base de la simple signification du mot « chaise », et celui dans lequel j'appréhende visuellement cette dernière et, de ce fait, la juge comme étant, ont en effet en commun à la fois leur qualité (la croyance) et leur matière (la chaise). Ils n'en diffèrent pourtant pas moins selon un aspect crucial, que Husserl nomme la plénitude (*Fülle*)⁶⁹⁰. Si celle-ci est assez largement mise entre parenthèses dans la V^{ème} *Recherche*⁶⁹¹, dans laquelle Husserl se concentre surtout sur l'« essence intentionnelle » des actes (V^{ème} *Recherche*, p. 417/p. 223), formée justement par le couple « matière + qualité », la VI^{ème} *Recherche*, et au premier chef sa première section, est au contraire l'occasion de son approfondissement décisif. Dans cette *Recherche*, Husserl élabore ainsi une nouvelle conceptualité, celle de la « Repräsentation » définie par l'union de la matière et de la plénitude, abstraction faite de la qualité (VI^{ème} *Recherche*, p. 91/p. 115). Tout l'enjeu est précisément alors de comprendre comment s'opère la modification phénoménologique propre au « remplissement » de l'acte.

C'est ici que la sensibilité refait son apparition. Dans la V^{ème} *Recherche*, Husserl avait souligné que les contenus de sensation étaient « animés » par l'appréhension, laquelle était donc rendue responsable de l'émergence d'un « sens » objectal et de la relation intentionnelle à l'objet. Dans la VI^{ème} *Recherche*, ces mêmes contenus sont affublés d'une fonction nouvelle, et autrement plus cruciale : de leur richesse ou de leur pauvreté dépend entièrement la « plénitude » du sens d'appréhension, et donc la validité gnoséologique de l'acte en question. Husserl écrit ainsi :

Cette plénitude est donc, à côté de la qualité et de la matière, un moment caractéristique des représentations ; à vrai dire, un élément positif seulement dans le cas des représentations intuitives, un manque dans le cas des représentations signitives. Plus la représentation est « claire », plus sa « vivacité » est grande, plus le degré de figuration (*Stufe der Bildlichkeit*) auquel elle est arrivée est élevé : plus elle est riche en plénitude (VI^{ème} *Recherche*, pp. 98-99/p. 77).

L'on comprend pourquoi, dans ces conditions, la hylé joue le rôle de soubassement de l'intuitivité : ce sont en effet les différents *data* qui assurent à la représentation un rapport figuratif à son objet. Ou encore : grâce à ces *data*, chaque aspect de l'objet (chaque aspect de sa face objective actuellement visible) se trouve « exposé » ou « présenté » – *dargestellt* – dans le vécu lui-même, précisément par certains « contenus exposants » ou « contenus figuratifs ». C'est donc sans surprise que les « contenus

⁶⁹⁰ Cette terminologie est également reprise dans les *Studien*. Cf. par exemple un manuscrit de 1910-11, inclus en tant qu'appendice XXIV dans les *Studien I* : « Verschiedene Akte gleicher Qualität können von gleicher Materie sein und unterscheiden sich dann durch die Weise der Fülle » (*Studien I*, p. 332).

⁶⁹¹ Nous lisons ainsi : « Une représentation imaginative, par exemple, se modifie d'une manière qui n'est pas essentielle du point de vue envisagé, quand la quantité et la vivacité des contenus sensibles qui contribuent à la constituer augmentent ou diminuent [...], pourvu que l'intention de l'acte, pour ainsi dire sa visée, demeure inchangée » (V^{ème} *Recherche*, p. 419/pp. 225-226).

présentatifs de la perception externe définissent le concept de *sensation* au sens étroit habituel de ce mot » (VI^{ème} Recherche, p. 101/p. 79)⁶⁹².

Le concept de « remplissement » peut être aisément déduit des considérations qui précèdent. Une intention originellement vide (ou partiellement vide) se « remplit » dès lors qu'émerge un nouvel acte, qui partage, avec cette intention, exactement *la même matière*, mais qui possède une richesse hylétique supérieure à la sienne : « L'acte intuitif « donne » à l'acte signitif sa plénitude dans la relation de coïncidence » (VI^{ème} Recherche, p. 84/p. 108).

b) Enaction et remplissement dans Chose et espace et dans la réécriture de la VI^{ème} Recherche

L'approche de la VI^{ème} Recherche, telle qu'exposée par Husserl en 1901, souffre cependant d'une lacune principale :

Nous faisons, en effet, tous la distinction entre ce qui, de l'objet, apparaît effectivement dans le phénomène, la seule « face » sous laquelle il se présente à nous, et ce à quoi cette présentation fait défaut, ce qui n'est pas présenté mais caché par d'autres objets phénoménaux, etc. Manifestement cela veut dire – l'analyse phénoménologique le confirme incontestablement dans certaines limites – que même des éléments non présentés sont visés conjointement (*mitgemeint*) dans la représentation intuitive, et qu'il faut, par conséquent, attribuer à celle-ci un ensemble de composantes signitives. Nous devons d'abord faire abstraction de ce contenu si nous voulons obtenir le contenu *intuitif* dans toute sa pureté. Ce dernier confère au contenu présentatif son rapport direct avec des moments correspondants de l'objet, et c'est seulement par contiguïté que viennent s'y rattacher des intentions nouvelles (VI^{ème} Recherche, p. 80/pp. 102-103).

Husserl le confesse donc explicitement : la théorie de la « plénitude » qu'il met au jour dans ce troisième chapitre de la première section *ne prend pas en compte* les intentions co-visées dans toute perception de chose. En ce sens, elle se limite, pourrait-on dire, à n'être qu'une théorie de la « correspondance figurale », au sein de laquelle une représentation sera intuitive à la hauteur du degré de *ressemblance* entre les différents contenus présentatifs qu'elle enveloppe et les moments objectaux eux-mêmes. C'est ce qui se manifeste le plus clairement dans le cas de « l'intuition pure » ou « représentation (*Repräsentation*) purement intuitive » :

Il y a ici un *rapport interne nécessaire entre la matière et le représentant*, rapport déterminé par le contenu spécifique de l'une et de l'autre. Seul peut servir de représentant intuitif d'un objet un contenu qui lui soit semblable ou identique [...]. En vertu de sa nature interne, cette relation [d'appréhension] *ne joint pas seulement ensemble la matière de l'appréhension dans sa totalité et le contenu total*, mais aussi leurs parties respectives *fragment par fragment* (VI^{ème} Recherche, pp. 92-93/p. 117).

Cette caractérisation purement figurale de l'intuitivité est hautement problématique, car la conception de l'appréhension qui est ici déployée par Husserl est manifestement incompatible avec la perspective « anticipatrice » qui est adoptée à partir de *Ding und Raum*. Dès lors, en effet, que l'on « fait abstraction » des co-visées et que l'on se concentre uniquement sur l'esquisse actuellement vue, en identifiant alors sa plénitude à une forme de « vivacité » sensible⁶⁹³, parler de « matière » ou de « sens » d'appréhension *ne fait justement désormais plus sens*. Le sens de la chose, on l'a suffisamment démontré au cours du chapitre précédent, renvoie *essentiellement* aux « possibilités liées » ou « motivées »

⁶⁹² Cf. également le projet de réécriture de cette VI^{ème} Recherche entrepris en 1913 : les data de sensation correspondent aux « contenus perceptivement (*perzeptiv*) (ou originellement – *originär* –) présentatifs » (*Hua* XX/1, p. 126).

⁶⁹³ Au §23, Husserl distingue, outre la « vivacité » – définie comme « degré d'approximation » de la ressemblance entre les contenus et les moments de l'objet – « l'extension en plénitude » et le « contenu de réalité » comme composantes de la plénitude. Mais il faut bien avouer que ces concepts sont très loin d'être suffisamment élaborés. La réécriture de 1913 apportera ici d'importantes clarifications (*Hua* XX/1, pp. 129-134).

représentées dans la matrice d'appréhension. Dès lors que l'on se prive de cette référence implicite, l'on se retrouve avec une pure et simple *hylé* dépourvue de toute « signification ».

Une répétition générale de la théorie de l'intuition est donc requise dans le cadre de la conception de l'*Auffassung* qui émerge à partir de 1907. Celle-ci devra parvenir à prendre en compte, non seulement, la « vivacité figurale » inhérente à l'image actuelle, mais également, et surtout, le caractère essentiellement *dynamique* du remplissement, une appréhension vide se remplissant précisément dans la mesure où les data qu'elle anticipait sont bel et bien vécus lorsque les kinesthèses motivantes sont accomplies. Dès *Ding und Raum*, Husserl écrit ainsi, à propos de l'exemple d'une allée d'arbres :

Les caractères d'appréhension qui appartiennent à chaque phase de la perception continue, qui par conséquent donnent son animation à la série d'images afférentes à la série d'images considérée, fondent l'unité de la conscience transversale de donnée, en tant que conscience permanente de remplissement. Dans le mouvement déterminé que nous accomplissons en contemplant l'allée, donc dans le décours des séries kinesthésiques concernées, l'apparition du fragment visible de l'allée se transforme en l'apparition du fragment à présent visible, et ainsi continuellement, d'une manière motivée : mais chaque apparition de ce genre a encore son supplément (*Plus*) en appréhension, dont on tient compte en parlant du « fragment » visible. Et ainsi l'apparition complète, à laquelle nous attribuons ce supplément, trouve alors son remplissement identifiant. De chaque série d'images rayonnent, dans les circonstances kinesthésiques, des intentions vivantes qui se remplissent de phase en phase (*Hua XVI*, p. 221, *Chose et espace*, pp. 263-264)⁶⁹⁴.

Une brève considération de la réécriture de la VI^{ème} *Recherche* menée à l'été 1913 permet de s'apercevoir à quel point la nouvelle conception de l'*Auffassung* joue un rôle central pour la théorie du remplissement. Husserl renie désormais la possibilité d'étudier les synthèses en jeu indépendamment des co-visées. Ce revirement s'observe notamment à travers sa nouvelle définition de la *Repräsentation* :

Par représentation tout court, nous comprenons non seulement ce contenu purement intuitif, mais aussi le contenu vide qui lui est essentiellement lié pour permettre une perception (*den mit ihm wesentlich zur Möglichkeit einer Wahrnehmung verflochtenen Leerhalt*), tous deux pris de manière unitaire et en faisant abstraction de la qualité (*Hua XX/1*, p. 123).

En outre, c'est désormais l'impossibilité d'une intuition « externe » pure qui inaugure l'analyse : chaque remplissement s'accompagne en effet nécessairement, comme le reconnaît Husserl, d'un « évidemment », ce qui implique que les composantes représentatives vides et pleines soient mutuellement dépendantes (*Hua XX/1*, p. 129). Il en résulte un dédoublement du concept de « plénitude » :

La plénitude est donc une désignation de la représentation (*Repräsentation*) elle-même *du point de vue du degré (Rangstufe) pour l'accroissement possible du remplissement*, un degré qui doit être déterminé par les différentes composantes susceptibles de gradation (*gradationsfähigen*). Par contraste, dans notre ancien *sens prégnant*, la plénitude désigne le contenu purement intuitif de la représentation (*Vorstellung*), à dégager abstraitement, qui n'autorise qu'un cercle plus restreint de gradations et exclut toutes les composantes associatives vides (*Hua XX/1*, p. 134).

L'ancien sens n'est donc nullement supprimé, mais seulement réintégré dans une conception plus englobante. Il faut ainsi faire le départ entre la dimension « figurale » de la plénitude, qui se rapporte à la « netteté » ou à la « clarté » (*Klarheit, Deutlichkeit*) de l'image actuellement donnée – par exemple : lorsque l'objet est vu « dans le brouillard », le contenu exposant est « flou » – et sa dimension proprement *dynamique*, qui renvoie, non pas au « contraste » de l'image présentement vécue, mais à la *richesse hylétique* du processus perceptif *en mouvement* :

Dans une représentation intuitive, l'*étendue* ou la richesse de la plénitude peut varier selon que le contenu de l'objet représenté en tant que tel vient à l'exposition (*zur Darstellung kommt*) avec plus ou

⁶⁹⁴ Cf. également, pour des propos très proches, (*Hua XVI*, pp. 187-188, *Chose et espace*, p. 226).

moins d'*exhaustivité* (*Vollständigkeit*)⁶⁹⁵. Selon ce qui vient d'être remarqué, une augmentation continue de la plénitude de donation est alors possible sous la forme d'une continuité de perception qui s'élargit de manière appropriée et qui, rapportée à l'objet identique, possède toujours par exemple le caractère d'une perception, mais d'une perception qui s'élargit constamment, dans le flux de perception, selon l'étendue de la plénitude (*Hua XX/1*, pp. 129-130)⁶⁹⁶.

Comme Husserl le précise quelques lignes plus loin (*Hua XX/1*, p. 133), c'est dans le déploiement des kinesthèses appropriées que s'opère cet « élargissement » constant de la perception, qui lui confère donc une « exhaustivité » intrinsèquement *mobile*. Pour la *Ding*, aucun « droit » n'est ainsi envisageable hors du cadre de l'interaction pratique : c'est seulement en elle que l'intention potentielle se vérifie au contact des nouvelles sensations motivées par le décours kinesthétique⁶⁹⁷.

§66. L'évidence affective

a) *Enaction et remplissement axiologique*

Il va désormais s'agir d'appliquer cette conception dynamique du remplissement au cas *affectif*. Cela se fait en vérité de manière *directe* : l'appréhension axiologique se définissant, elle aussi, comme un système de « si-alors » protentionnel motivé, elle se « remplira », semblablement, à travers l'effectuation concrète des conditions kinesthésiques motivantes et l'actualisation des teneurs hylétiques qu'elle « promettait ». Dans un texte de 1915-1916, Husserl pose explicitement l'équation analogique : « *Anschauung* = *actus* der Objektivierung; *Genuss* = *actus* der Wertung » (*Studien III*, p. 452). Comme l'écrit très justement Ullrich Melle :

De même que la perception transcendante (*transiente*) est toujours une donation incomplète, qui renvoie à de nouvelles donations possibles, de même le plaisir transitif anticipe, en connexion avec la survenue de nouveaux aspects de l'objet dans la donation perceptive, de nouvelles expériences de plaisir. La perception actuelle est porteuse d'un plaisir anticipateur, c'est-à-dire qu'elle renvoie (*weist [...] hin*) à des possibilités du jouir (*des Genießens*). Ce plaisir anticipateur se réalise et se remplit dans une « identification hédonique » avec une apparition de valeur actuelle (Melle, 2012, p. 84, 2022, p. 363).

D'un point de vue historique, il faut bien noter que l'année 1910 est, à nouveau, décisive. En 1909, Husserl s'avère en effet encore hésitant, comme il le montre dans le *Beilage VI*⁶⁹⁸ :

Puis-je aussi avoir l'évidence, voir avec évidence, que quelque chose est réjouissant, sans joie effective ? Il semble qu'il y ait des parallèles partout : je peux « voir » qu'un tableau est « charmant »

⁶⁹⁵ Cette *Vollständigkeit* était déjà mentionnée en 1901 dans les trois composantes de la plénitude (en tant qu'« extension en plénitude »), mais est désormais réinterprétée de manière processuelle.

⁶⁹⁶ L'exemple de la donation d'un livre illustre de manière particulièrement frappante cette conception dynamique de la plénitude : le livre n'est « intuitionné » que si chacune de ses pages, qui sont autant de « faces » (*Seiten*), est lue. La « clarté sensible » d'une page, qui seule peut être donnée actuellement, est insuffisante.

⁶⁹⁷ Au cours de sa conférence intitulée « Kant et l'idée de la philosophie transcendantale », tenue en 1924, Husserl insistera encore : « L'expérience et les processus empiriques sont par essence caractérisés comme des processus se déroulant dans le cadre du « je peux » pratique (et ensuite du « n'importe qui peut »), c'est-à-dire comme des processus dirigés ou susceptibles d'être dirigés par un moi : les horizons vides appartenant au mode général de l'être donné du réel sont des horizons pratiques à remplir systématiquement dans le système co-constitué, donc constamment familier, des possibilités d'intervention pratique. La possibilité de remplissement [...] signifie la possibilité pratique de transformer la perception actuelle, en tant qu'elle est une prise de connaissance par l'expérience, en une détermination plus précise remplissant ce qui est encore inconnu à partir du réel déjà perçu » (*Hua VII*, p. 275, *PP I*, p. 351, tr. fr. modifiée).

⁶⁹⁸ Ces interrogations sont à mettre en parallèle de celles visibles dans le texte n°I qui date précisément de cette même année. Cf. le Complément « [La naissance de la conception anticipatrice de l'axioception](#) ».

sans être capable de m'adonner, momentanément, au charme. Je peux « voir » une valeur esthétique sans pour autant en jouir (*Studien II*, pp. 183-184)⁶⁹⁹.

L'on pourrait donc, selon cette perspective⁷⁰⁰, sans éprouver d'émotion, non seulement *saisir* une valeur, mais également la *voir* (*sehen*), et la voir avec évidence (*einsehen*). En 1910, en revanche, cette piste est définitivement abandonnée par Husserl, comme en atteste le texte n°23, qui date du mois de janvier⁷⁰¹ :

Des moments nouvellement vus et non co-vus (*mitgesehene*) auparavant suscitent un nouvel agrément, d'autres déterminations de l'objet, qui étaient auparavant co-perçues, viennent à la perception remplissante, et ainsi l'agrément « anticipateur » („*antizipierende*“ *Gefallen*) qui leur appartient, par exemple celui de la douceur du velours (lequel agrément était une composante implicite ou un élément explicite se détachant de l'agrément total), subit aussi une certaine modification : il devient un agrément actualisé, pour ainsi dire remplissant (*erfüllend*), renforçant (*bekräftigend*), réalisant (*einlösend*)⁷⁰², l'intention d'agrément (*Studien II*, p. 396).

Husserl aperçoit donc immédiatement tout le « potentiel », si l'on peut dire, que revêt la définition anticipatrice de la *Wertung* eu égard à la problématique de l'évidence. Dès lors, il s'y tiendra fermement : on la retrouve ainsi dans la quasi-totalités des textes que nous avons mobilisés dans le cadre de la mise au jour de la conception anticipatrice de l'axioception, par exemple dans le texte n°V⁷⁰³ :

Mais ce que je saisis intuitivement de l'objet, ce qui m'est « donné » de son contenu, cela n'est pas simplement appréhendé (*apprehendiert*). Si je sens (*empfinde*) à nouveau le ravissement, je ne fais pas qu'appréhender le ravissant, mais je l'ai en tant que donné (*Studien II*, p. 125).

L'on retrouve la même description dans le texte n°IV, avec une référence au remplissement perceptif :

Nous devons maintenant ajouter que [...] le sentiment actuel se présente comme remplissement d'une intention affective, qui appartient à l'aperception totale, de la même manière que ce qui est vu actuellement du côté apparaissant de la chose se présente en même temps comme remplissement de l'aperception totale du point de vue de la chose (Tout le reste est simplement visé, simplement intentionné, mais celui-ci est à la fois visé et remplissant la visée) (*Studien II*, p. 101).

⁶⁹⁹ Cf. également la fin de ce *Beilage* : entre la joie effective et la joie non effective, il n'y a qu'une différence d'accomplissement (*Vollzug*), tout à fait étrangère à la *Rechtsfrage* (*Studien II*, p. 188).

⁷⁰⁰ C'est la posture de ses étudiants. Cf. le Complément « [L'évidence affective dans le cercle de Göttingen](#) ».

⁷⁰¹ On notera toutefois que, le texte n°I lui-même, dans les passages qui entérinent la conception anticipatrice de l'axioception (après l'avoir mise en doute), fait déjà le lien avec la question évidentielle : « Genieße ich die Zigarre, so ist der edle Havannageschmack schön, „edel“ in sich selbst, und das ist unmittelbar wahrgenommen. Die Zigarre selbst ist dabei, wenn ich sie nun schätze (sie selbst als gut bezeichne, wenn ich es ausdrücke), nicht bloß als gut vermeint, sondern ich „*sehe*“ *gleichsam*, dass sie als den edlen Geschmack habende gut ist, und dieses „*Sehen*“ erfüllt das Schätzen der Zigarre als gut, wenn ich sie nicht wirklich genieße » [je souligne] (*Studien II*, p. 25). Un peu avant, Husserl avait de même décrit le plaisir vivant comme « légitimant » (*berechtigt*) l'appréciation axiologique (*Studien II*, p. 24).

⁷⁰² Le verbe « einlösen » renvoie ici à l'idée de la « réalisation » d'une promesse.

⁷⁰³ Cf. également (*Studien II*, pp. 100, 141, 176). Dans le texte n°24, Husserl opère un lien explicite entre *reconnaissance* axiologique et *intuition* axiologique : « Il y a une différence entre *reconnaître* (*erkennen*) une valeur ou une non-valeur et la *sentir* (*empfinden*), la ressentir, (*fühlen*), en avoir une perception, une intuition, ou un sentiment (*Fühlung*) vague, vide » (*Studien II*, p. 407).

b) *Les manuscrits de 1931 : Vor-Fühlen et Genuss*

C'est toutefois dans deux manuscrits de 1931⁷⁰⁴, publiés dans les *Studien* III, que l'on découvre les expressions les plus rigoureuses de ce remplissement émotionnel de la valeur. Husserl y pose en effet :

L'évaluation du cœur (*Gemüts*), l'évaluation qui ressent (*fühlende*), est donc à comprendre comme une « attitude » (*Einstellung*) du moi dans laquelle il « vit dans le sentiment »⁷⁰⁵, et ce vivre peut être un sentir à la manière du pré-sentir (*Vor-Fühlens*), de l'anticipation affective (*Gefühlsantizipation*), une simple présomption de valeur (*Wertvermeinen*), et elle peut avoir (ou prendre au cours de la transition du remplissement) la forme dans laquelle la valeur est originairement « réalisée » (*verwirklicht*), constituée comme elle-même – la jouissance terminale dans le mode de l'être-soi-même-comme-Je-ressentant-auprès-de-la-valeur (*Selbst-als-fühlendes-Ich-beim-Wert-Sein*) (*Studien* III, p. 178).

Dans un autre manuscrit datant de la même année, Husserl propose un raisonnement tout à fait semblable – preuve de la robustesse de cette approche du remplissement acquise une vingtaine d'années plus tôt. Juste après avoir rappelé la dimension anticipatrice de la croyance et la possibilité de son remplissement vérificateur, Husserl écrit :

Un sentiment aussi peut être une pré-attente (*Vorerwartung*) de jouissance. La pré-attente de jouissance est en même temps une pré-joie (*Vorfreude*), est une anticipation affective (*Gefühlsantizipation*) et elle-même un sentiment⁷⁰⁶. Le remplissement dans la jouissance est une « vérification » (*Bewährung*), mais pas une vérification du fait que le sentiment lui-même se produira en tant qu'étant, mais <l'>analogon de cela [la croyance] : la visée affective, le sentiment lui-même de la pré-joie est légitimé (*berechtigt*) ou est « délégitimé » (*entrechtigt*) (*Studien* III, p. 191).

Ce qui se confirme donc au moment où la jouissance « attendue » émerge, ce n'est pas (d'abord) le fait que ce vécu « se produit » « comme prévu ». Il ne s'agirait là que d'une anticipation purement « factuelle », portant sur le cours empirique de mes vécus mentaux. Bien plutôt, l'essentiel réside dans la « légitimation » ou « vérification » de la *teneur de sens* (axiologique) de ce sentiment lui-même, dont la structure même repose – comme toute appréhension – sur certaines protentions motivées, et qui sont donc validées ou invalidées selon que « l'expérience » (en l'occurrence l'expérience affective) se comporte conformément aux attentes.

Ce texte révèle également toute la *diversité* du vocabulaire mobilisé par Husserl pour dire ce remplissement évidentialisant. La jouissance, en tant que joie « vivante » (*lebendige*) (*Studien* II, p. 109), conduit ainsi à une authentique « donation »⁷⁰⁷ de la valeur (*Studien* II, p. 24), qui constitue à la fois une « confirmation » (*Bestätigung*) (*Studien* II, p. 28, 430), une « justification » (*Begründung*) (*Studien* II, p. 278), une « attestation » (*Ausweisung*) (*Studien* II, pp. 298, 397) et une « légitimation »

⁷⁰⁴ Notons que d'autres textes de 1931 reprennent, quoique de manière moins développée, cette perspective. C'est le cas notamment du manuscrit B III 9, dont le feuillet 81a (daté du mois de novembre), distingue deux formes de « Bewußtsein von » : d'une part, « « Bewußtsein von », Meinung, Seinsüberzeugung, Seinsvorhaben, Wertüberzeugung als Vormeinendes, Antizipierendes » ; et d'autre part « « Bewußtsein von » als Erfahrendes, Seins Erfahrung, [...], wertende Erfahrung (als wertendes Verhalten im Modus der Ursprünglichkeit). Modi der Evidenz des Bewußtseins in der Fülle des « Es selbst » ». Naturellement, ces deux formes de la « conscience de » ne sont pas sans lien : les types de conscience « évidents » s'obtiennent à partir des premiers à travers un « remplissement » : « Die Übergangsphänomene der Erfüllung, Bewährung. Die Antizipation sich bewährend ».

⁷⁰⁵ On retrouve ici la distinction entre l'attitude affective primaire et l'attitude inhérente à l'« objectivation seconde ». Dans ce texte, Husserl reprend d'ailleurs sa doctrine des *Ideen* I à ce sujet. Cf. ci-dessus, Section 8.

⁷⁰⁶ Nous retrouvons ici l'idée, présentée plus haut (§51), selon laquelle le *Fühlen* anticipateur n'est ni un acte intellectuel, ni une catégorie *sui generis* distincte du *Gefühl*. Cf. également le texte n°23 : « Die „Antizipation der Lust“, die Lustdeutung, ist aber nicht „Vorstellung“, sondern Gefühl, und Gefühl erfüllt sich als Gefühl. Die Gefühlsdeutung ist selbst etwas Gefühlsmäßiges, spezifisch zum Gefühl Gehöriges » (*Studien* II, p. 400).

⁷⁰⁷ La terminologie de la « donation » est également présente dans un texte de 1924 publié dans les *Studien* III, dans lequel Husserl pose que les valeurs « ne peuvent être données » (*nur gegeben sein können*), en tant que propriétés, qu'à la condition qu'avec leurs objets fondateurs « le plaisir survienne » (*die Lust eintritt*).

(*Berechtigung*) (*Studien II*, p. 404)⁷⁰⁸ de l'axioception initiale. Il ne semble pas exister de distinction sémantique nette entre ces différentes terminologies : toutes renvoient précisément à la *rationalisation* que subit l'évaluation non-« voyante » de départ.

Ainsi s'opère un complet retournement de la piste intellectualiste suivie par Husserl jusqu'en 1908-1909 : ce n'est pas la conversion doxique qui permet de légitimer la prise de valeur, mais c'est au contraire seulement le remplissement *affectif* (*Gemütsbefriedigung*) du sentiment axiologique par une jouissance authentique actuelle qui sert de soubassement à la « vérité » (*Wahrheit*) et à la « correction » (*Richtigkeit*) du jugement le portant à l'expression, comme Husserl le formule dans le texte n°I :

Dans l'aperception logique, la synthèse prédicative et la conception verbale, qui fait de la valeur le prédicat d'un énoncé, le remplissement fonctionne en même temps comme confirmation (*Bestätigung*) (*Studien II*, p. 20)⁷⁰⁹.

c) *Remplissement, optimalité et rythme affectif*

La présentation qui vient d'être proposée du concept de remplissement trouve un très important prolongement eu égard au problème de l'*optimalité*. Dans *Ding und Raum*, Husserl souligne ainsi que toutes les « images » *i* relatives à un même objet ne le portent pas toutes également à la donation. Certaines esquisses sont plus favorables, d'autres moins. Une boîte d'allumette, par exemple, vu dans un coin sombre, parmi les livres, est certes bien en un sens « donnée », et non simplement visée signitivement, mais cette donation est tout à fait « imparfaite ». Par contraste, lorsque la boîte est devant moi, en pleine lumière, sa donation apparaît « optimale » (*Hua XVI*, p. 127, *Chose et espace*, pp. 158-159). Dans ces conditions, il devient possible de faire droit à l'expérience d'un « accroissement » de la donation, au cours duquel chaque mouvement kinesthésique fait advenir une image « plus parfaite » que la précédente, jusqu'à l'obtention de l'optimum. Ceci donne lieu, comme dit Husserl, à un « jeu d'intention et remplissement » (*Hua XVI*, p. 108, *Chose et espace*, p. 138) :

D'autres exemples des rapports ainsi décrits entre intention et remplissement sont offerts par le rapprochement et l'éloignement : le premier devenir-visible d'une détermination, par exemple de la façade d'un palais vu de loin, le changement continu de l'apparition avec le rapprochement, jusqu'à ce que l'objet accède à la meilleure exposition (*Hua XVI*, p. 108, *Chose et espace*, p. 138).

Le concept d'*Erfüllung* reçoit dès lors un sens plus restreint et *plus fort* : remplir une visée, cela ne signifie plus seulement « confirmer » les images « anticipées » par la matrice d'appréhension, en effectuant concrètement les kinesthéses requises, mais implique en sus que les images ainsi obtenues se trouvent, les unes par rapport aux autres, dans un rapport d'accroissement eu égard à leur « perfection ».

Mais qu'est-ce à dire exactement ? Peut-on définir, de manière générale, la teneur de cette perfection et de l'« optimalité » qu'elle fonde ? En quoi le palais vu de plus près est-il exposé de manière « plus parfaite » que le palais vu de loin ? L'on pourra ici, dans un premier temps, remobiliser les idées de « clarté » et de « distinction » qui servent à Husserl, en 1901 et en 1913 (dans sa réécriture de la VI^{ème} *Recherche*) à définir la « Fülle ». L'image de près est ainsi plus « nette » que l'image de loin, qui est nécessairement plus « floue ». Cette première approche affiche toutefois d'emblée certaines limites. Deux images également « nettes » peuvent en effet encore présenter des différences eu égard à l'optimalité. Husserl convoque, dès 1907, l'exemple suivant :

L'intérêt naturel pour une fleur est autre que celui du botaniste, et ainsi les meilleures apparitions sont dans l'un et l'autre cas différentes, et la donation pleine dans laquelle l'intérêt se satisfait est une

⁷⁰⁸ La terminologie du « recht » est également employée dans le manuscrit A I 42 (3b).

⁷⁰⁹ Cf. également le manuscrit A I 42 (7b), de 1910 : « Encore une fois, la conscience de valeur est d'abord ce qu'elle est (*ist zunächst was es ist*), mais, d'après sa nature, elle admet des possibilités de confirmation (*Bestätigung*), de justification (*Begründung*) et de dé-justification (*Entgründung*). Cependant, une conscience de pensée se fondera généralement sur elle, et la justification prendra le caractère de la justification d'un énoncé de valeur (*Wertaussage*) » [je souligne].

donation essentiellement très différente dans un cas et dans l'autre (*Hua XVI*, p. 128, *Chose et espace*, p. 160).

Pour le promeneur, la fleur se donne optimalement, disons, à distance moyenne, afin qu'il puisse admirer la courbe d'ensemble de ses pétales et l'éclat total de ses couleurs. Pour le botaniste, en revanche, il convient de se rapprocher (éventuellement à l'aide d'une loupe, d'un microscope, etc.), afin d'observer le détail des structures. Il apparaît ainsi que l'optimalité ne peut se définir indépendamment du sujet percevant ; au contraire, l'esquisse « la plus favorable » de l'objet dépend toujours de la « direction d'intérêt » (*Interessenrichtung*)⁷¹⁰ du moi (*Hua XVI*, p. 125, *Chose et espace*, p. 156).

Cette intrusion d'un élément « extra-intellectuel » au stade même de la perception la plus simple a des conséquences décisives. En tant que l'image optimale permet précisément la « satisfaction » de l'intérêt du sujet, elle jouit du statut de « but » vers lequel « tend » la perception. Husserl écrit ainsi :

C'est vers cette limite, cette conscience de donation en propre par excellence, que tend l'intention dans l'écoulement des perceptions dont il s'agit, si tant est que celui-ci soit caractérisé comme légitimant la détermination concernée, la dégageant jusqu'à la donnée pleine. Cette conscience de donation en propre par excellence est le but du mouvement perceptif (*Hua XVI*, p. 126, *Chose et espace*, p. 157).

Il existe donc, en amont de toute constitution axiologique, une *téléologie immanente* au décours perceptif lui-même. Cette téléologie, à son tour, joue un rôle motivationnel central eu égard aux kinesthéses effectivement déployées : celles qui sont conscientes comme menant à l'image optimale sont, par cela même, privilégiées. En ce sens, la tendance vers la donation en propre excite certaines *tendances corporelles*, essentiellement passives (comme les mouvements d'accommodation des yeux), en tant que « moyens » pour l'obtenir. Husserl éclaire ce point dans un texte complémentaire de *Ding und Raum* rédigé en 1916 :

Si maintenant l'optimum fait l'objet d'un intérêt préférentiel, et si je dispose librement de la variation qui porte chaque image à son optimum, on comprend alors qu'il existe une tendance pratique au passage d'une image quelconque à l'optimum. On comprend que, dans le système de possibilités qui est conscient à titre d'horizon vivant, si j'ai de fait une image, la possibilité optimale est privilégiée et qu'il en résulte des tendances au passage qui la prennent pour but et se remplissent en elle (si elle se réalise par le « regarder-à ») (*Hua XVI*, p. 359, *Chose et espace*, p. 416, tr. fr. modifiée)⁷¹¹.

Dans un tel contexte, il devient manifestement impossible – comme on l'a déjà souligné précédemment (Section 15) – d'*isoler concrètement* la strate purement intellectuelle de l'expérience : la couche la plus basse du *Verstand*, celle de la simple perception, est d'emblée *innervée* et *conditionnée* dans son exercice concret par certaines structures relevant de la *Wille* et du *Gemüt*.

Que devient cependant l'optimalité dans le cas où l'appréhension objectale n'est pas seulement une *Dingauffassung* mais également une *Wertauffassung* ? En vérité, cette nouvelle configuration se présente comme un *cas particulier* du problème général de l'optimalité. Lorsque l'objet est objet-de-valeur, en effet, « l'intérêt » du sujet est d'emblée déterminé comme *intérêt axiologique*, comme Husserl l'explique dans le texte n°24 des *Studien II*, en reprenant directement le vocabulaire de *Ding und Raum* :

Il existe cependant différents points de vue ou différentes appréhensions des choses empiriques, de telle sorte que pour une certaine direction d'intérêt, une certaine distance est requise pour la constitution de l'objet visé [...]. Or, l'évaluation est elle-même l'intérêt qui détermine quelle donation empirique est pertinente (*relevante*) et donne l'objet lui-même ou le moment lui-même de manière parfaite, comme il est pertinent pour l'évaluation (*Studien II*, pp. 413-414).

Lorsqu'un intérêt axiologique est en jeu, donc, le but du sujet n'est pas tant de parvenir à la connaissance « la plus exacte » de la chose – au contraire de ce qui a lieu pour l'intérêt scientifique – mais bien d'en

⁷¹⁰ Sur le concept d'intérêt, cf. ci-dessus (§59).

⁷¹¹ Les manuscrits du groupe C reprendront et approfondiront cette dimension « conative » inhérente à l'optimalité (*Hua Mat VIII*, p. 331).

« jouir au maximum », d'en « jouir sans entrave ». L'exemple précédent de la fleur se subsume sous cette catégorie d'analyse : la valeur saisie « à distance moyenne » correspond au ravissement maximal du promeneur. De ce point de vue, l'esquisse « la plus favorable » de la chose est précisément celle conduisant à ce plaisir supérieur. Il n'en va pas autrement dans le cadre d'une belle maison – exemple que Husserl convoque à plusieurs reprises, à la fois dans *Ding und Raum* et dans les *Studien III* : contrairement à l'intérêt du maçon, qui exige de s'en rapprocher le plus possible pour déterminer la nature de ses matériaux, l'intérêt esthétique « architectural » requiert, pour que le bâtiment « ressorte » (*tritt ... hervor*) le mieux (*Studien III*, p. 190), de maintenir un certain recul (*Hua XVI*, p. 128, *Chose et espace*, pp. 159-160). Ici encore, donc, est optimale la « perspective » sur l'objet (l'image *i*, pour reprendre le formalisme du chapitre précédent) qui maximise le plaisir *g* qui lui est associé. En bref : dans le cadre de la contemplation axiologique, *l'optimalité se résout en un maximum hédonique*.

Dans un tel contexte, de même que dans le cas perceptif général, l'image optimale, c'est-à-dire désormais « maximalelement chargée hédoniquement », va susciter une tendance pratique eu égard au déroulement kinesthésique qui conduit à son obtention actuelle (*Hua XIV*, p. 450, *Studien II*, p. 204). Nous retrouvons naturellement ici les résultats du précédent chapitre (§57) : l'axioception initiale, en tant qu'elle dévoile certaines *potentialités* affectives, motive en même temps le sujet à réaliser les kinesthèses permettant de les *actualiser*.

Un problème se pose cependant à ce stade. Dans nombre de ses développements consacrés à l'optimalité, Husserl donne l'impression que le *remplissement le plus parfait* est atteint avec une certaine image précise, un « point-limite », que le sujet, dès lors, « ne quitte plus » :

Ce n'est que dans le point-limite en tant que point maximal, que le but de l'accroissement est atteint ; l'intention dans cet état ne renvoie plus à un remplissement, elle est, dans cette phase du mouvement intentionnel, conscience du but atteint (*Hua XVI*, p. 108, *Chose et espace*, p. 138).

En d'autres endroits, cependant, et conformément à la doctrine de l'*exhaustivité (Vollständigkeit) dynamique* que nous avons relevée dans la réécriture de la VI^{ème} *Recherche*, Husserl souligne que tout remplissement « fixe », même lorsqu'il amène à une image optimale, est encore frappé d'imperfection :

Si j'ai la boîte devant moi sur la table en pleine lumière, je suis satisfait, *nota bene*, à condition que je l'envisage *sous toutes ses faces* [je souligne], et qu'ainsi chacune de ces apparitions continûment enchaînées dans la rotation et le retournement ait le caractère d'une conscience de donation maximale (*Hua XVI*, p. 127, *Chose et espace*, pp. 158-159).

Les mêmes tergiversations s'observent dans le cas du remplissement de valeur : celui-ci est-il obtenu dans le repos du regard contemplant l'image la plus plaisante ? Ou bien renferme-t-il nécessairement une certaine dynamique incessante, une interaction perpétuelle avec l'objet axiologique ? Jean-Sébastien Hardy penche pour la première option. Pour étayer son propos, il convoque, à la suite de Jean-Luc Marion (Marion, 2013), l'exemple de l'*anamorphose*, laquelle « commande l'immobilité stricte, faute de quoi la chose disparaît » (Hardy, 2018, p. 165). Dans un tel cas, l'interaction avec la valeur apparaissante « stationne » une fois que le sujet est parvenu à la donation de son esquisse « la plus favorable » et du plaisir optimal qui l'accompagne. Certains textes des *Studien II*, notamment le texte n°24 (de 1909-1910), semblent tendre dans cette direction. Husserl, après avoir rappelé les « différences d'accroissement » (*Steigerungsunterschiede*) en fonction desquelles l'objet est de mieux en mieux exposé, en vient au cas affectif :

La valeur est déterminée par la donation, et <elle> prescrit d'elle-même quelle donation est la plus précieuse (*wertvollste*), c'est-à-dire celle qui est réalisatrice (*realisierende*) de la valeur visée. Si le moment considéré est donné de manière empirique-intuitive, mais n'est pas à cette limite, alors l'évaluer est un évaluer non-saturé (*unsattes*), c'est-à-dire une intention de valeur non remplie, et donc une intention de valeur qui est capable de se rapprocher continûment de la position de remplissement ; le non-remplissement n'est pas quelque chose de partout identique, mais quelque chose qui est capable d'accroissement jusqu'à la limite absolue (*Studien II*, p. 414).

L'on peut cependant se demander à quel point ce concept de « limite », paradigmatiquement illustré par le cas de l'anamorphose, est généralisable à l'ensemble des confrontations esthétiques. L'on pourrait ainsi, en suivant cette fois-ci le texte n°23 étudié ci-dessus (§56), affirmer que le plaisir effectivement supérieur ne s'obtient jamais dans une image *fixe*, fût-elle « la plus intéressante », mais toujours dans un certain *rythme* hédonique (*Studien* II, p. 396) : même si l'une des faces de l'œuvre est « la plus magnifique » et nous procure le *Lust* le plus intense, je dois continuer à « circuler » entre les autres aspects afin d'éviter l'émergence de la « fatigue » et « l'ennui »⁷¹². L'on retrouve cette idée dans le texte n°VI, dans lequel Husserl pose que le remplissement axiologique intervient au cours d'un « déploiement » de la valeur prenant la forme d'une « interaction » cadencée, non « stationnante » :

Au plaisir réalisant (*realisierenden*) et à son rythme (*Rhythmus*) se lie le rythme des sentiments qui constituent la jouissance [...]. Cette conversion attentionnelle jouissante consiste en des sentiments de remplissement qui sont fondés sur la réalisation des intentions axiologiques (*Studien* II, p. 176).

Si l'on suit cette piste, Husserl apparaît fort proche d'*Aristote*, qui contrastait l'existence du dieu, prenant continuellement du plaisir au même, avec celle de l'homme, nécessairement soumis à la *fatigue* :

Comment alors se fait-il que personne n'a continuellement du plaisir ? Probablement l'effet de l'épuisement, car tout ce qui est humain se trouve dans l'incapacité d'être continuellement en activité ; donc, il n'est pas possible de goûter un plaisir en continu, puisqu'il est la conséquence de l'activité (1175a) (*Aristote*, 2004, p. 514)⁷¹³.

d) *Sensibilité et raison*

Quelle que soit la manière dont l'on doit, en définitive, comprendre le phénomène de l'optimalité affective, il est en tout cas acquis que le remplissement de la valeur fait appel, dans son essence même, aux *sentiments sensibles*. Ce point est absolument décisif. Nous avons en effet souligné, au début de cette section (§61), que les data en général ne participaient pas directement à la « dialectique transcendantale » : seuls les vécus *intentionnels*, en effet, sont à « indexer » sur les objets « tout court ». Dans la continuité de cette exclusion, la raison est elle aussi un titre ne s'appliquant qu'à des actes : seuls ces derniers sont passibles de la distinction entre « correction » et « incorrection », « légitimité » et « illégitimité ». Comme on l'avait alors souligné, dans ce contexte, un vécu est corrélé à une objectité effective (est « vrai ») si et seulement s'il est *rationnel* (ou de même sens qu'un vécu rationnel), c'est-à-dire *évident*. L'on pourrait ainsi penser que les vécus hylétiques ne jouent aucun rôle proprement transcendantal, et qu'ils ne forment qu'une couche passive préliminaire, certes nécessaire, mais en quelque sorte « sursumée », lors du basculement dans la sphère de l'intentionnalité.

Nos investigations précédentes permettent de montrer qu'il en va *tout autrement*. La « sensibilité » apparaît comme une composante essentielle du remplissement affectif – mais aussi, déjà, du remplissement perceptif – et donc de la « raison axiologique ». Husserl ne conçoit donc pas la raison comme le « contraire » de la sensibilité⁷¹⁴ ; tout à l'inverse, cette dernière joue le rôle indispensable de la « réceptivité », seule à même de « valider » les appréhensions et les présomptions de chose et de valeur. Si donc les data sont par elles-mêmes « arationnelles », elles n'en sont pas moins la *source fondamentale* de tout procès d'évidentialisation et donc de rationalisation des visées intentionnelles. Hors d'une telle sensibilité, parler de visée « correcte » *n'a tout simplement aucun sens*. De manière très

⁷¹² Nous renvoyons aux analyses antérieures du rythme et de l'ennui, menées dans le cadre plus général de l'analyse de la perception (§59). Dans le présent paragraphe, nous nous concentrons sur la donation optimale de la *valeur*.

⁷¹³ Notons que Husserl emploie lui-même les termes grecs de *dunamis* et d'*energeia* pour décrire les « potentialités » anticipées et leurs remplissements dans des perceptions et des émotions actuelles dans le texte n°23 (*Studien* II, p. 397). Cf. également *Philosophie première* (*Hua* VIII, p. 104, *PP* II, p. 147).

⁷¹⁴ Pas plus qu'elle n'est, bien entendu, le « contraire » de la « passion », du *Gefühl*.

intéressante, Husserl souligne explicitement ce point dans le texte n°49 des *Studien II* (de 1920)⁷¹⁵. Du fait de son importance, nous nous permettons d'en citer un long extrait :

L'évaluation, la joie qui préhende la valeur (*wertnehmende*) (agrément), est donc différente de cette résonance (*Resonanz*) sensible. Le plaisir sensible n'est pas à un acte de raison au sens propre. De même qu'il n'est question d'aucune raison dans le cas d'une sensation sensible, mais seulement lorsqu'une conscience d'objet et une pensée fondée sur celle-ci sont en question, de même ce qui correspond à la sensation, le plaisir sensible, n'est pas encore un acte de raison, mais seulement l'évaluation, le sentir apercevant (*apperzipierende Fühlen*), la constitution-d'une-valeur-« objective ». *Mais ce n'est pas tout à fait correct* [je souligne].

Dans un premier temps, une pensée peut aussi s'établir sur la base d'une simple sensation et représentation de données sensorielles (actes qui les posent comme telles). De plus, l'aperception est elle-même une sensibilité acquise (*erworbene Sinnlichkeit*) d'un niveau supérieur, même si des actes ont pu y participer originairement. Car l'aperception est une formation de la causalité⁷¹⁶ passive inférieure de la motivation. De même, une aperception de valeur est une formation issue d'une motivation affective, et la valeur « objective » qui « apparaît » ainsi est constituée de manière sensible. Mais la sensibilité est une « pensée confuse », plus généralement une « position (*Setzen*) confuse », mais cela veut dire qu'elle est raison potentielle, un milieu dans lequel la raison peut s'établir par essence, une ὄλη sensible, en ce sens qu'elle doit être dévoilée dans des actes d'« explication » et en général dans des actes chosiques (*sachlichen*) et évaluatifs correspondants. Ces actes sont déjà de la raison actuelle.

Il faut encore ajouter à titre de clarification : nous trouvons la sensibilité à deux endroits : d'abord, lorsque nous évaluons et éventuellement préhendons la valeur, [nous la trouvons] du côté de l'aperception axiologique sensible, qui est là présupposée et sous-jacente. En outre, par exemple dans la préhension de la valeur comme remplissement, il y a cette béatitude (*Beseligung*) sensible qui est à son tour motivée de manière sensible (*Studien II*, p. 523).

Le dernier paragraphe est manifestement le plus déterminant. Les deux intrusions de la sensibilité au sein de l'acte, et donc de la raison, s'y révèlent au grand jour : d'une part, la sensibilité sous-tend toute « formation » (*Gebilde*) d'aperception axiologique, selon le modèle génétique mis au jour dans le chapitre précédent ; d'autre part, tout remplissement de valeur présuppose à son tour une certaine « béatitude », elle aussi sensible. Le terme employé par Husserl, *Beseligung*, est relativement rare. Son sens s'éclaire cependant dans les lignes qui précèdent le passage cité, dans lesquelles il est défini précisément comme la dimension sensible-incarnée du sentiment, en tant que « flot de sensations aux tons de plaisir forts et distribués de manière multiforme » (*ein Gewoge von Empfindungen in starken und vielfältig verteilten Lusttönungen*) (*Studien II*, p. 522). Sans aucun doute, nous retrouvons ici la conceptualité du « bassin » de sentiment, qui servait de cadre pour penser la formation de l'humeur, laquelle est d'ailleurs derechef mentionnée ici. Mais Husserl ajoute désormais un point crucial : ce sentiment « réactionnel », cette béatitude qui fait frissonner mon corps, n'est pas seulement motivée par la valeur apparaissante – elle la confirme, elle la rend affectivement *évidente*.

Il apparaît donc que la rationalité axiologique s'ancre de manière essentielle dans une sensibilité affective *incarnée*, seule à même d'attester authentiquement, à travers ce que nous avons appelé sa « chaleur », la présence « en personne » d'une valeur. Le corps en émoi est donc le tribunal décidant, en ultime ressort, de la rationalité ou de l'irrationalité des actes évaluatifs. Cela n'implique nullement une « anthropologisation » de la valeur et un retour inéluctable au relativisme (fût-il « spécifique »). Tout au

⁷¹⁵ Le texte n° II, pour sa part, se contente de rappeler la première phase du raisonnement, l'exclusion des *Gefühlsempfindungen* du règne de la raison : « Dans le cas du plaisir sensible (*Empfindungslust*), il n'y a aucun sens à parler de raison et de déraison (*Unvernunft*), aucune objectivité axiologique d'un type propre ne se constitue ici. D'un autre côté, tout plaisir « spirituel » (*geistige*), tout agrément, est soumis à des normes rationnelles et constitue des objectivités de valeur d'un type propre » (*Studien II*, p. 63).

⁷¹⁶ Il ne faut pas surinterpréter cet usage de la causalité. Comme le révèle la page précédente, il ne s'agit que d'un synonyme de la « motivation » (*Studien II*, p. 522).

contraire, l'incarnation essentielle de l'émotion attestatrice démontre que le *Leib* est un *Leib transcendental* également eu égard à la région affective-axiologique : la constitution d'un « monde de valeurs » est impensable dans le cadre d'une conscience incorporelle⁷¹⁷.

Section 17. Les modalisations affectives : l'erreur axiologique et ses sources

§67. La déception affective : l'erreur dans la sphère du sentiment

a) *Le problème de la froideur a posteriori*

Les considérations qui précèdent relatives au remplissement affectif doivent encore être complétées par l'étude de leur contrepartie essentielle qu'est la *déception affective*. Cette étude a deux fonctions centrales. D'une part, elle servira à entériner l'établissement de l'analogie entre perception et axioception : de même qu'une appréhension perceptuelle peut être infirmée par l'apparition de nouvelles data de sensation, de même une appréhension axiologique peut être contredite par l'émergence (ou la non-émergence) du plaisir ou du déplaisir. D'autre part, et de manière peut-être plus fondamentale encore, l'investigation de la déception affective constitue un préalable indispensable en vue de la compréhension du phénomène de la « froideur a posteriori » que nous avons introduit au cours de la troisième partie (§44). Nous avons alors convoqué l'exemple d'une personne qui reconnaît immédiatement l'*injustice* de l'accroissement des inégalités dont elle prend connaissance à la radio, mais qui y demeure froide du fait de son intense *fatigue*. Il faut désormais souligner expressément que ce type d'illustrations du phénomène de la froideur axiologique *ne peut pas être pris en charge directement par la conception « anticipatrice » de la prise de valeur* que nous avons déployée jusqu'à présent. En effet, dans le cas de la froideur « a posteriori », *aucun plaisir n'est attendu* sous la condition d'une « interaction » plus poussée avec la chose en question. Aucune présentation plus « parfaite » de l'accroissement des inégalités n'apparaît comme chargée hédoniquement. Bien plutôt, la condition physique et mentale du sujet (la fatigue) prévient totalement l'expérience du plaisir, même dans le cas d'une donation « optimale » de l'objet en jeu. De nombreux exemples de froideur proposés au sein des *Studien II* s'inscrivent dans ce cadre. Husserl écrit ainsi, dans un passage (déjà cité) tiré du texte n°VI :

Fatigué par le voyage, je vais à la galerie d'art, je vois toutes sortes de belles choses, des œuvres d'art sublimes et charmantes, j'appréhende leur beauté, je les considère esthétiquement. Mais la « jouissance » proprement dite est faible (*gering*), je n'arrive pas, comme lorsque je suis frais corporellement et psychologiquement, à un état de ravissement béat (*seligen Entzückens*), à un courant de joie (*Studien II*, p. 169).

Ce nouveau type de froideur soulève d'inédites et graves difficultés : comment, en effet, pouvons-nous établir une évaluation d'un objet ou d'un événement sans référence à une émotion « à venir » ? Ne s'agit-il pas dès lors, nécessairement, d'un retour à une conception *intellectualiste* de l'axioception, malgré tout le soin dont Husserl a, on l'a vu, fait montre pour écarter une telle interprétation ? Et surtout : comment faire le départ entre la *déception affective*, qui conduit à une *révision de l'appréhension axiologique* (je n'éprouve pas de plaisir à voir ce tableau, il n'est donc pas beau, contrairement à ma position de valeur initiale) et la *froidueur a posteriori*, dans laquelle l'évaluation initiale est, malgré tout, *préservée* ?

⁷¹⁷ Dans le Complément « [Trois objections à la conception émotionnelle du remplissement axiologique](#) », nous répondons en détail aux critiques que pourraient soulever les analyses de la section qui vient de s'achever.

b) La négation (« biffage ») dans la sphère axiologique

Pour élucider ces différentes difficultés, il convient, en premier lieu, d'éclaircir le concept même d'erreur axiologique. Pour ce faire, il faut remarquer que cette idée est *impliquée* par le « monadisme » husserlien (cf. §27), selon lequel les valeurs sont, ontologiquement, des objets, et non pas des *relations* entre les choses et le sujet. Comme l'écrit à juste titre Christine Tappolet :

De toute évidence, celui qui affirme que les valeurs sont des propriétés monadiques doit admettre qu'il est possible de se tromper au sujet de ces propriétés. Le cas des valeurs ne serait pas différent de celui des propriétés naturelles, comme celle d'être carré ou celle d'avoir une certaine masse (Tappolet, 2000, p. 41).

Toute la question est alors de savoir comment se manifeste, d'un point de vue phénoménologique, ce nouveau type d'erreur. Comment, en d'autres termes, faisons-nous l'*expérience* de la « fausseté » de nos prises de valeur ? Il est utile de distinguer, de manière préliminaire, deux types de telles erreurs⁷¹⁸. Lorsque qu'un sentiment est « positionnel », c'est-à-dire sous-tendu par un acte intellectuel impliquant une croyance, il se peut tout d'abord que cette croyance elle-même soit « falsifiée ». C'est précisément le cas d'une « fausse joie » : nous avons cru, par exemple, que notre équipe de rugby préférée avait marqué un essai, mais celui-ci est annulé après le recours à la vidéo. Dans un tel cas, notre émotion de joie est « réfutée », non pas parce que la valeur n'échoue pas à l'essai, mais parce que l'essai lui-même n'existe plus. En termes contemporains (cf. §29), l'on dira que nous avons commis une erreur eu égard à l'objet *matériel* (ou *particulier*) de la joie. En revanche, pour le présent propos, le cas le plus intéressant concerne les erreurs commises à propos de son objet *formel*, de la valeur proprement dite. Nous avons cru, auparavant, qu'un comportement était bon et noble, et nous le considérons désormais comme vulgaire ; nous avons posé qu'une certaine chanson était belle, et elle nous paraît désormais irritante. Dans ces exemples, l'objet est, du point de vue de son existence et de ses qualités « naturelles », inchangé : nous n'accomplissons aucune révision « doxique ». Seule l'évaluation elle-même subit un amendement, voire une inversion de signe.

Pour comprendre ce phénomène à plein, il est requis, comme de coutume, de faire appel à l'analogie avec le cas perceptif. Ce sont ici les *Synthèses passives* qui sont les plus informatives, notamment la section consacrée aux « Modalisations », ainsi que le premier texte complémentaire, qui contient une critique poussée de la conception Brentanienne du jugement⁷¹⁹. Husserl défend dans ces pages l'idée, tout à fait primordiale, selon laquelle la modalité d'un acte n'est en aucune manière « indépendante » de sa matière, « n'est pas quelque chose à côté des intentions » (*Hua XI*, p. 226, *Syn. passive*, p. 280). Afin d'élucider cette thèse, Husserl fait retour à la notion de « système d'intentions » qui lui sert, depuis *Ding und Raum*, à définir le sens appréhendé :

Un tel système est cependant nécessairement soit un système dans lequel les intentions se déroulent dans une concordance originaire et ce mode s'appelle alors justement croyance de perception et l'objet étant, soit une rupture a lieu et nous avons alors les autres possibilités préfigurées (*Hua XI*, p. 226, *Syn. passive*, p. 280).

Ainsi, tant que l'expérience (les nouvelles apparitions de la chose dans le déroulement perceptif) demeure concordante, la modalité de croyance est préservée et, noématiquement, l'objet est posé comme *étant*. Inversement, lorsque cette concordance est brisée, une *modalisation* survient, en vertu de laquelle l'objet est « biffé » (posé comme *non-étant*), ou bien devient simplement conjecturé, possible, etc. Au §6 du texte principal, Husserl illustre ce phénomène par l'exemple de la sphère rouge :

Chaque phase de perception se présente comme un système de rayons d'intentions d'attente actuelles et potentielles. Dans le déroulement continu des phases et dans le cas normal de la perception, dans

⁷¹⁸ Nous avons déjà esquissé cette distinction plus haut (§20). Cf. également (Vendrell Ferran, 2015, p. 345).

⁷¹⁹ Dans ces lignes, Husserl critique également, de manière souterraine, la conception de la qualité des *Recherches logiques*. Cf. le Complément « [Les trois limites de l'approche qualitative du sentiment](#) » (§1).

ce que l'on nomme habituellement tout simplement la perception, a lieu un procès continu d'excitation actualisante, puis de remplissement continu d'attentes [...]. Que se passe-t-il maintenant, si dans le procès [...] la déception entre en scène au lieu du remplissement ? Par exemple, on voit une boule uniformément rouge ; sur un trajet, le déroulement perceptif s'est justement déroulé de telle manière que cette appréhension s'est remplie de façon concordante. Mais à présent dans la progression, une partie du côté arrière qui a été caché se montre peu à peu et à l'encontre de la préfiguration originelle dans le sens qui était ici : « uniformément rouge, uniformément sphérique », entre en scène, décevant l'attente, la conscience du « autrement » : « non pas rouge mais vert, non pas sphérique mais bosselée » : tel est à présent le sens (*Hua XI*, p. 29, *Syn. passive*, pp. 116-117).

De même que le remplissement confirmant, le phénomène de la déception repose donc essentiellement sur le déroulement des images *i* en liaison avec les kinesthèses accomplies : lorsque la matrice de l'objet prévoit que, sous la condition initiale (*i*, *K*) – en l'occurrence : (face avant rouge, faire le tour de la boule) – l'image *i'* (uniformément rouge et sphérique) doit se manifester, mais qu'une autre image *j* (vert et bosselée) intervient de fait, il se produit alors un double résultat : d'une part, le sens initial est *biffé*, « nullifié » ; d'autre part, un sens *neuf* est érigé, ce sens neuf étant, lui, conscient dans le caractère de la croyance et, noématiquement, de l'étant (*Hua XI*, p. 30, *Syn. passive*, p. 117).

Husserl résume l'ensemble de ces considérations dans les analyses fouillées qu'il consacre à cette problématique au sein de la lettre qu'il envoie à Welch en juin 1933. Ce dernier – s'exprimant en anglais – l'avait interrogé au sujet du « problem of error » (*Briefwechsel* 6, p. 456). Husserl répond :

Le problème de l'erreur est résolu au premier niveau (*der ersten Stufe*) de la phénoménologie dans la doctrine de la « modalisabilité » (*Modalisierbarkeit*) de tous les actes. C'est-à-dire qu'il apparaît dans l'étude de la construction constitutive du monde (*konstitutiven Aufbaus der Welt*) en vue de la concordance du sens d'être (*Seinssinnes*) se pré-traçant et se vérifiant toujours à nouveau dans l'intention et le remplissement (*sich immer neu in Intention und Erfüllung vorzeichnende und bewährende*) : une concordance à travers les irrptions des « modalisations » et à travers des « corrections » toujours nouvelles (*Briefwechsel* 6, p. 461).

Ces réflexions se transposent à la sphère *axiologique*. Comme on l'a déjà examiné en détail, l'appréhension *axiologique* doit être décrite en tant que système d'anticipations d'images valencées hédoniquement. Lors donc que, dans la situation initiale (*i*, *K*), l'image chargée hédoniquement⁷²⁰ (*i'* + *g*) est attendue, mais qu'une autre image⁷²¹ (*i'* + *h*) est obtenue, l'appréhension *axiologique* est déçue, donc nullifiée, et une nouvelle évaluation la remplace sur-le-champ. Le texte n°57 des *Studien II*, de 1920, déploie de manière explicite le parallèle entre *biffage doxique* et *biffage axiologique* :

Quant à la chose, je n'ai pas non plus un contenu pour soi et un pouvoir arbitraire d'avoir consciemment le même contenu dans l'étant et le non-étant. Au contraire, si le contenu est donné de façon vivante et de part en part concordante (*einstimmig*), il est donné *eo ipso* comme étant, et ce n'est que si j'ai une concordance partielle et, en outre, une discordance saisissant finalement le tout, que j'ai le non-étant, précisément comme *biffage* de l'étant. De même, j'ai également l'objet *axiologique* donné par le plaisir (*Lust*) comme unité d'une multiplicité de plaisirs, pour le dire brièvement. Vient alors le conflit (*Widerstreit*) *axiologique* et la « dévaluation » („*Entwertung*“). L'ensemble est alors caractérisé comme « sans valeur » (*unwertig*) (*Studien II*, p. 546).

L'analogie se poursuit donc encore rigoureusement : la phénoménologie de l'erreur *axiologique* se comprend à l'aune de la discordance entre le sens *axiologique* anticipateur et l'expérience affective effectivement vécue, conduisant à une réélaboration et à un amendement dudit sens. Un exemple frappant est proposé par Husserl dans l'introduction à l'éthique de 1920 :

⁷²⁰ Nous reprenons ici le formalisme de la matrice d'appréhension *axiologique*. Cf. §55.

⁷²¹ On notera que, si *i* n'est pas obtenue, une erreur « intellectuelle », et pas seulement affective, est commise. Cela nous renvoie au premier type d'erreur *axiologique* mentionné ci-dessus, se rapportant à l'objet *matériel*.

Il est à nouveau clair qu'il y a ici, se déroulant dans la conscience affective elle-même et pré-tracée par essence comme une possibilité, un remplissement, une confirmation, une attestation (*Erfüllung, Bestätigung, Ausweisung*) – ou, dans le cas contraire, un rejet, une déception (*eine Abweisung, eine Enttäuschung*), le moi se convainquant, dans la tentative d'appropriation originaire, que la chose tenue comme valable est en réalité tout à fait non réjouissante, que la chose tenue pour belle est en vérité un mauvais kitsch (*ein übler Kitsch*), etc. (*Hua XXXVII*, p. 120).

D'autres mentions du phénomène de la déception affective parsèment les *Studien II* (*Studien II*, p. 187, 508)⁷²². On ne peut cependant que déplorer le fait qu'il demeure, en dépit de son importance pour la problématique de la raison axiologique, très nettement sous-exploré par Husserl. Notons simplement qu'outre le pur et simple « biffage », Husserl évoque brièvement (toujours par analogie avec le cas de la perception) les autres types de modalisation affective, tels que la conjecture ou le doute :

Le « étant » qui appartient au « valable » (*wert*) en tant que sa caractérisation peut en outre être aussi conçu comme *modalisé*, ainsi que tout « étant » ou « certain » : la conscience est alors conscience d'une *valeur possible*, la « chose » ne fait que sembler valable ; ou encore, elle est consciente en tant que *valable de façon conjecturale* (*Ideen I*, p. 240, *Idées I*, p. 346)⁷²³.

c) L'origine de l'erreur

Si Husserl ne propose pas d'analyses explicites de la phénoménologie de l'erreur axiologique, il offre en revanche, en plusieurs endroits, des morceaux d'une théorie de l'*explication* de celle-ci. Comme on l'a étudié en profondeur au cours du premier chapitre (§55), la conception husserlienne de l'évaluation offre une large place aux considérations d'ordre *génétique*, lesquelles nous informent sur la constitution historique des sens axiologiques en fonction des rencontres affectives du sujet. Cette constitution s'effectue essentiellement par le truchement de l'association entre des data de plaisir (*Lust*) et certaines images sensibles intégrées en un système intentionnel. Il se peut cependant que cette association soit, pour diverses raisons qu'il va désormais s'agir d'étudier, *invalidée*. Dans de tels cas, le plaisir s'associe à l'objet, et celui-ci, noématiquement, apparaît porteur d'une valeur, mais cette valeur est *erronée*, précisément dans la mesure où elle provient d'une expérience affective inacceptable d'un point de vue épistémologique. Notons bien que cette erreur peut être rendue visible au sujet errant lui-même – ce qui le conduit alors à une révision de sa position axiologique – mais peut également n'apparaître qu'à un observateur extérieur. Dans un tel cas, le conflit naît entre l'évaluation *empathisée* chez le sujet qui se trompe et l'évaluation propre de l'observateur. Dans ce qui suit, nous allons examiner consécutivement les cinq causes majeures de l'erreur axiologique que mentionne Husserl : les biais conatif, associatif, et traditionaliste (§68), puis la *Stimmung* (§69), et enfin les états psychopathologiques (§70).

⁷²² Dans les *Studien III*, Husserl évoque ainsi le cas de la « délégitimation » axiologique par opposition à celui de la légitimation : « Die Gefühlsmeinung, das Gefühl selbst der Vorfreude wird berechtigt oder wird „entrechtigt“ » (*Studien III*, p. 191). Similairement, dans les notes portées sur le texte de von Hildebrand *Die Idee der sittlichen Handlung*, Husserl écrit : « jede Anschauung ist zwar ‚evident‘. Aber wenn wie hier die Anschauung präsumptiv ist, haben wir mehr oder minder Explikation, Ausschöpfung und evtl. auch Täuschung » (Schuhmann, 1992). On trouve également des analyses (sommaires) de la déception affective chez les étudiants de Husserl, notamment chez Reinach (Reinach, 1989, p. 297-298, 497) et Ingarden (Ingarden, 2011, p. 82).

⁷²³ Un peu plus loin, Husserl précise : « On a conscience de la valeur dans l'évaluer, de l'agréable dans le plaisir, du réjouissant dans le se-réjouir, mais parfois de telle façon que nous ne sommes pas néanmoins, dans l'évaluation, tout à fait « sûrs » ; ou de telle façon que la chose en question semble seulement valoir, avoir peut-être de la valeur, tandis que nous ne prenons pas encore parti pour elle dans l'acte d'évaluation (*Ideen I*, p. 243, *Idées I*, p. 351). L'on retrouve également des considérations très similaires dans les leçons sur l'éthique de 1908 (*Hua XXVIII*, p. 327, *Leçons*, p. 417, tr. fr. modifiée). Les *Studien I* (*Studien I*, p. 331), les *Studien II* (*Studien II*, p. 214), les *Studien III* (*Studien III*, p. 170), ainsi que l'inédit A I 42 (10b) abordent également ce parallélisme. Cf. également (Lang, 2012, p. 231 ; Lobo, 2005a, p. 58).

§68. Les sources des erreurs axiologiques

a) Première source : le biais conatif

La première source d'erreur axiologique se rapporte aux phénomènes *conatifs*. Conformément aux analyses du souhait (*Wunsch*) que nous avons menées dans la première partie (§21), la réalisation d'un objet ou d'un état de choses souhaité s'accompagne de joie. Dès lors, cet objet, en vertu de la genèse associative de la valeur, en vient à être posé comme « doté de valeur ». Cependant, une telle position demeure, aux yeux de Husserl, illégitime, dans la mesure où le plaisir en jeu ne provient pas *purement* de l'objet, mais dépend justement du *désir* sous-jacent. La valeur ainsi constituée n'est donc pas une valeur objective, mais une simple *valeur hédonique* :

Objectivement valable (Objektiv wert) est ce qui détermine le « plaisir » (*Lust*) purement par son contenu, purement par son essence. *Hédoniquement valable (Hedonisch wert)* est ce qui éveille un plaisir qui ne provient pas du contenu lui-même, qui ne lui appartient pas essentiellement, qui n'est pas exclusivement motivé par lui (*Studien II*, p. 108).

Qu'est-ce à dire concrètement ? Pour illustrer son propos, Husserl convoque l'exemple de l'argent⁷²⁴. Aux yeux du cupide, l'argent est naturellement porteur d'une valeur ; toutefois, celle-ci ne provient pas du contenu de l'objet, mais de la cupidité elle-même en tant qu'acte désirant. Il en va de même dans le cas d'un homme assoiffé : la valeur qu'il confère à l'eau renvoie à son propre état conatif. Il se peut même, affirme Husserl, que le sujet reconnaisse l'absence de valeur objective de ce qu'il désire, mais ne puisse pas s'empêcher de le vouloir, et même de le vouloir en tant que bien absolu – c'est précisément là le phénomène de la « passion » :

Quelqu'un sait que les honneurs extérieurs, la reconnaissance, les médailles, etc. sont en fait des choses sans valeur (*etwas Wertloses*), mais il a une passion (*Leidenschaft*) pour cela. Il le veut, et cette volonté peut être si passionnée (*leidenschaftlich*) qu'elle ne recule pas devant le crime. Il en va de même pour la *volonté de puissance (Wille zur Macht)* (*Studien II*, p. 105).

Et plus encore : la reconnaissance de la valeur objective négative d'un acte peut être une source de motivation à le réaliser :

Quelqu'un peut voir que ce qui est mauvais est mauvais (*das Schlechte schlecht ist*), et pourtant, il le désire et le veut. Pour y parvenir, il détruit les gens, leurs âmes ; il foule aux pieds toutes les valeurs et réagit même avec joie (*Studien II*, p. 105).

Il apparaît ainsi que la destruction des valeurs objectives peut apparaître, aux yeux du méchant, comme elle-même porteuse d'une valeur (hédonique) suprême. Cela permet à Husserl de revenir derechef sur cette distinction cardinale :

Objectivement, c'est peut-être sans valeur, mais pour moi, c'est la valeur absolue : ce qui est absolument réjouissant et voulu. On voit donc apparaître le double sens entre la valeur en tant que réjouissante en soi (*an sich erfreuend*), en tant que quelque chose auquel j'« attache de la valeur » simplement (et non en tant que moyen), <que je> pose comme réjouissante pour moi, et la valeur en tant que valable en soi, en tant que valable objectivement (*Wert als an sich wert, als objektiv wert*) (*Studien II*, p. 107).

En définitive, il apparaît que toute valeur *conativement déterminée* est, par cela même, illégitime : sitôt que le sujet éprouve, à l'égard de l'objet, un plaisir qui n'est pas directement lié à la teneur propre à ce dernier, mais est essentiellement motivé par la satisfaction de l'un de ses désirs (quel qu'il soit) : alors la valeur ainsi constituée *perd toute prétention à la validité objective*. Une telle constitution, en effet, renverse l'ordre juste des choses mêmes : il faut désirer ce qui est valable, et non pas poser comme

⁷²⁴ Sur cet exemple, cf. également les articles *Sur le renouveau* (*Hua XXVII*, p. 97, *Sur le renouveau*, p. 116).

valable ce qui est désiré (Lang, 2012, p. 225)⁷²⁵. Seul le respect de cette structure hiérarchique permet de distinguer le désir de la simple pulsion aveugle et de lui conférer, à son tour, une *rationalité*.

b) *Deuxième source : le biais associatif*

Venons-en désormais à la deuxième source d'erreur axiologique, le biais *associatif*. Celui-ci, tout comme le biais conatif qui vient d'être élucidé, se fonde sur l'expérience d'un plaisir qui *n'est pas purement lié à l'objet lui-même* et en vient, de ce fait, à constituer des valeurs derechef erronées. Concrètement, un tel biais intervient lorsqu'une chose, une personne, ou un état de choses fait l'objet d'une association hédonique *contingente* : le plaisir que j'éprouve, par exemple, à manger une bonne glace, confère une valeur positive non seulement à la glace elle-même, mais aussi à tout mon environnement actuel – au glacier, à la table sur laquelle je suis assis, aux personnes avec qui je discute, etc. La simple *concomitance* de l'expérience hédonique et de ces autres vécus peut parfois suffire à ce qu'une valeur, d'un point de vue génétique, leur soit octroyée. Dès 1902, Husserl propose, pour illustrer ce phénomène, l'exemple de l'intrigante de roman nommée Eulalie, en raison de laquelle nous trouvons « antipathique » toute personne portant ce prénom (*Hua* XXVIII, p. 408, « Éthique ... », p. 215). Lorsque notre évaluation provient, génétiquement, de tels hasards, elle est, *eo ispo*, désavouée, injustifiée :

Il faut bien entendu prendre aussi en compte, en tant que source des prédicats affectifs qui se joignent à des objets de façon impropre et contingente, les associations fortuites (*die zufälligen Assoziationen*). Dans chaque cas, le prédicat affectif appartient précisément de manière objective à l'objet lorsque l'objet intuitionné et effectivement donné dans l'intuition porte en soi et pour soi le sentiment, lorsque le sentiment apparaît nécessairement fondé par lui dans l'intuition adéquate, comme appartenant en lui-même à ce contenu intuitionné. Mais le prédicat affectif n'appartient pas essentiellement à l'objet, il n'est pas un prédicat véritablement objectif, se joignant nécessairement à l'objet, lorsque le sentiment n'appartient pas à ce qui constitue l'objet d'après son contenu⁷²⁶ [...] ; bien plutôt le passage à d'autres objets, le souvenir de relations d'expérience (*erfahrungsmäßige*), de connexions contingentes, tout cela indique que le sentiment a un tout autre fondement. L'objet plaît parce qu'il était souvent donné avec quelque chose qui est en soi-même plaisant ou parce qu'il exerçait souvent des effets agréables etc. [...]. La justification peut bien entendu aussi être perdue du fait que le rapport présupposé dans le jugement n'existe pas du tout en vérité ou n'existe plus et que de ce fait il ne touche pas du tout au fond de l'objet lui-même. Que peut la pauvre Eulalie au fait que j'ai une fois lu un roman dans lequel une abominable femme de chambre s'appelait Eulalie ?⁷²⁷ De même que le retour à l'intuition dévoile le préjugé théorétique en tant que tel, de même en va-t-il pour le préjugé affectif (*Hua* XXVIII, pp. 409-410, « Éthique ... », pp. 216-217, tr. fr. modifiée).

Toute la question est alors de savoir comment il est possible de faire le départ entre la « bonne » et la « mauvaise » association. Nous traiterons de ce point en détail au cours de la Section 18 consacrée à la prise de position critique dans la sphère affective.

⁷²⁵ Sur ce point, nous renvoyons à la défense husserlienne de l'émotionnalisme contre le conativisme de von Ehrenfels, rappelée dans la seconde partie (§28). Husserl soutient ainsi que toutes les *Begehrungswerte* sont aveugles (*Studien* II, p. 228).

⁷²⁶ La traduction française est ici très problématique, car elle introduit un point après « essentiellement à l'objet » (qui ne se trouve pas dans le texte allemand), ce qui donne l'impression que le prédicat affectif n'est *jamais* véritablement objectif. Le propos de Husserl est tout autre : il cherche à discriminer les cas où ce prédicat est objectif (fondé nécessairement dans l'objet) de ceux où il ne l'est pas (associations contingentes).

⁷²⁷ On ne peut évidemment pas s'empêcher de penser ici au fameux exemple autobiographique cartésien de la jeune fille qui louche décrit dans sa lettre à Chanut du 6 juin 1647.

c) *Troisième source : le biais traditionaliste*

Pour le moment, nous nous concentrerons sur la troisième forme de biais axiologique suggérée par Husserl. Outre ces associations fortuites déterminées par l'histoire *individuelle* du sujet, il convient encore de considérer les sources *sociales* des erreurs dans la sphère des valeurs. Rawls, dans sa *Théorie de la justice*, évoque ainsi le cas d'un homme élevé dans une secte religieuse très stricte, laquelle lui aurait appris qu'il était mal d'aller au théâtre (Rawls, 2009, p. 521). Nous avons ici, manifestement, exactement comme dans le cas précédent, une position axiologique invalide, dans la mesure où celle-ci n'est nullement *puisée au contact de l'objet lui-même*. Dans cette ligne d'idées, Husserl souligne à de nombreuses reprises que l'un des facteurs majeurs des évaluations aveugles est précisément la *tradition*, l'habitus transmis de générations en générations dans la communauté et jamais soumis à la critique (*Hua* XXVII, pp. 63, 67, *Sur le Renouveau*, pp. 83, 87). Cette transmission se fait essentiellement par le truchement de *l'empathie passive*, comme il l'explique dans les manuscrits sur l'intersubjectivité :

Ce que chacun expérience (*erfährt*), c'est aussi pour nous, par le moyen de son expérience, qui nous est appréhendée par empathie ou qui nous est connue par sa communication, un vécu [...] : nous nous « transmettons » (*übermitteln*) mutuellement des expériences, nous participons par une telle « tradition » à leurs expériences comme elles participent aux nôtres (*Hua* XIII, p. 469).

Une telle empathie passive conduit à une simple « reprise » des opinions d'autrui, qu'elles soient théoriques ou axiologiques :

Le moi [...] devient pourtant aussi, dans la communauté, un moi qui re-comprend (*nachversteht*) des moi étrangers dans leur propre faire originairement instituant, et qui, y « adhérant », c'est-à-dire s'y ajustant en s'accordant aux motivations des autres et à leur conviction, accomplit dans sa propre unité de vie [...] une croyance, une évaluation communes. Les convictions qui sont ainsi instituées dans le moi ne procèdent pas du moi lui-même ; il ne les forme pas lui-même, il ne s'institue pas lui-même dans son originalité égoïque. Il suit, s'oriente d'après un autre, d'après ses convictions et ses motivations. Il ne pense, n'évalue, n'agit pas par lui-même et de lui-même, mais suit les suggestions d'autrui, vit en lui, se transposant à l'intérieur de lui en vivant avec lui, et il affirme, agit de concert, prend position, une position commune (*Hua* IX, pp. 212-213, *Psycho. phéno.*, p. 200, tr. fr. modifiée).

Un tel mimétisme, dit Husserl dans un texte des *Studien* II, est l'essence même de la « mode », laquelle ne peut susciter que des sentiments « inauthentiques » (*Studien* II, p. 278). En effet, dans de telles circonstances, rien ne garantit la conviction contre l'invalidation et la déception. Dans les articles pour le *Kaizo*, Husserl convoque l'exemple important de la religion traditionnelle. Il écrit ainsi :

La religion cesse d'effectuer ce qu'elle a vocation à effectuer d'une manière qui va de soi pour le peuple lié à la divinité par la « loi révélée ». Si elle ne garantit plus, contrairement à ses promesses, le salut de la nation et, impliqué en lui, le salut personnel, si l'explication par diverses sortes de reniements coupables des ordres divins, qui sautaient tout d'abord aux yeux, perd sa force, lorsque après la punition supportée volontairement et une pénitence plus abondante la souffrance s'élève encore, les conditions pour une prise de conscience plus libre vis-à-vis de la tradition et vis-à-vis de l'*aliénation traditionaliste* [je souligne] inévitablement introduite dans le développement historique sont alors déjà données (*Hua* XXVII, p. 64, *Sur le renouveau*, p. 84).

L'on voit ici que la relation purement traditionnelle à la divinité (que Husserl oppose au « mouvement de liberté religieuse ») court clairement le risque de donner lieu à un « biffage » de sa valeur positive. Conformément à la structure générale mise au jour ci-dessus (§67), le sens axiologique « bienfaisant » de la divinité enveloppe un système d'anticipations, au sein duquel se trouve, en particulier, l'attente suivante : sous la double condition d'une souffrance présente (image *g*) et d'une pénitence intense (kinesthèse *K*), il est anticipé que les malheurs vécus jusqu'alors cesseront (*g'*). Si tel n'est pas le cas, il y a révision axiologique – la divinité n'est pas « bienfaisante », mais « cruelle » – et, de ce fait, remise en question du dogme religieux.

§69. La *Stimmung* comme biais axiologiquea) La *Stimmung* comme *Quelle der Wertirrtümer*

La quatrième source des erreurs axiologiques décrite par Husserl est la *Stimmung* (et, similairement, l'*Affekt*). Il faut ici rappeler le cœur de nos développements antérieurs consacrés à cette problématique (Section 10) : l'humeur est un vécu affectif caractérisé à la fois par un phénomène de « désintentionnalisation » – la manifestation de valeur qui l'a originellement suscité s'efface progressivement, jusqu'à laisser place à un pur état (*Zustand*) – et par un phénomène de « coloration », en vertu de laquelle la *Stimmung* retrouve, d'une certaine manière, une directionnalité vers l'étant – non pas vers un étant particulier, mais vers le monde en tant que tout. Or, comme nous l'avons alors remarqué, la coloration inhérente à l'*Affekt/Stimmung* induit une nouvelle forme de constitution objectale, sous la forme de « qualités affectives » :

En conséquence, l'objet n'est pas seulement là en tant qu'agréable (*gefällig*), mais en tant que magnifique (*herrlich*), etc. (*Studien* II, p. 174).

L'existence de telles qualités affectives soulevait – c'était là la conclusion de la Section 10, reprise au §47 – une *aporie*, relative à la nature de l'*intentionnalité* inhérente à l'*Affekt* et à la *Stimmung* : comment ces vécus intrinsèquement désintentionnalisés pouvaient-ils néanmoins posséder, disions-nous, un *impact intentionnel* sans être eux-mêmes des actes *stricto sensu* ?

Les réflexions des sections et chapitres précédents nous permettent de résoudre de manière satisfaisante cette difficulté, tout en conférant un éclairage neuf à la conception husserlienne de l'humeur. Nous avons vu que les *Affekte* et les *Stimmungen* sont essentiellement constitués par la persistance d'un courant de *sensations affectives*. Or, il est apparu entre temps que ce sont précisément ces *Gefühlsempfindungen* qui sont responsables, en dernière instance et en vertu de leur structuration en systèmes d'appréhension, des évaluations et des actes axiologiques à proprement parler. Dès lors, il n'y a plus rien de surprenant à ce que ces « annexes de sentiments sensibles » (*Studien* II, p. 173), comme Husserl les nomme, *affectent* les prises de valeur, sans être par elles-mêmes des axioceptions.

Considérons l'exemple suivant. Je suis d'humeur joyeuse – peu importe pourquoi. Celle-ci s'incarne, par exemple, dans des frissons de béatitude qui parcourent mon dos, ma poitrine, etc. Quelqu'un allume alors la radio ; une chanson que je découvre retentit. Que se passe-t-il alors ? Les *Gefühlsempfindungen* inhérents à l'humeur *s'associent*, comme dans l'exemple canonique du cigare, aux sons entendus, et, de ce fait, conduisent à la *valorisation* positive de la chanson en question. Selon ce point de vue, il n'existe donc pas de différence *essentielle* entre la constitution des valeurs objectives et celle des simples « qualités affectives ». Toutes les deux proviennent du même *mécanisme génétique* : la fusion entre des sensations sensorielles (ici : les sons) et des sensations affectives (ici : des frissons de béatitude), en vertu de laquelle ces dernières viennent enrichir le sens de l'objet intentionné⁷²⁸.

Toutefois, il convient de bien noter, dans le même temps, l'écart *épistémologique* massif qui sépare la qualité axiologique *stricto sensu* de la qualité « humorale ». Tandis que la première échoit à l'objet et peut être *réexpérientée* à chaque rencontre, la seconde repose tout entière sur *l'état affectif momentané de la conscience qui l'éprouve* et apparaît, de ce fait, *fort précaire* : il suffira ainsi – pour reprendre l'exemple précédent – que ma bonne humeur s'évanouisse pour la chanson naguère « ravissante » apparaisse désormais « banale », voire « franchement irritante ». Ce qui distingue donc ces deux types de qualités, ce n'est pas leur genèse, mais bien leur niveau de *rationalité* : seules les valeurs à proprement parler relèvent effectivement de la chose elle-même ; les qualités affectives, pour leur part, sont

⁷²⁸ Il convient ainsi de *renverser* une thèse proposée par Nam-In Lee, selon laquelle « feeling-sensation owes its intentionality to the intentionality of mood which contains feeling-sensation as its ingredient » (Lee, 1998, p. 115) : c'est au contraire l'intentionnalité de la *Stimmung* qui doit être comprise à l'aune de la structure des sensations affectives.

irréductiblement *relationnelles* et varient en fonction des « états d'âme » du sujet⁷²⁹. Dans les *Studien II*, Husserl aborde de front cette distinction, notamment dans le texte n°IV :

Il y a une différence essentielle selon qu'un caractère affectif se répande sur des objets, les colore, ou qu'il soit « exigé » par leur contenu (*durch ihren Inhalt „gefordert“*), qu'il soit déterminé et éveillé par l'objet en tant que constitué de telle manière (*durch das Objekt als so geartet*). Nous ne pouvons pas aller au-delà de cette différence. Un objet n'est pas encore réjouissant et ne se tient pas là comme réjouissant parce qu'une humeur joyeuse lui confère de la lumière. Si elle dispose à ce que quelque chose de réjouissant puisse faire valoir son droit, que des moments d'être-réjouissant (*Erfreulichkeitsmomente*) puissent être mis en évidence et évalués, ce n'est pas elle-même qui constitue l'être-réjouissant (*Erfreulichkeit*) (*Studien II*, p. 111).

Quelques lignes plus loin, Husserl approfondit cette distinction en posant que les *Affekte* et les *Stimmungen* induisent, non des valeurs propres, mais des valeurs « de transfert »⁷³⁰ :

Quand je suis d'humeur joyeuse, est-ce que je ne trouve pas le monde entier magnifique ? Il ne l'est pas en soi (*an sich*), tout n'est pas beau et bon en et pour soi (*an und für sich*) – la lumière est une lumière d'emprunt (*ein erborgtes Licht*)⁷³¹. Mais c'est tout de même une lumière. Et si je poursuis la motivation et justifie ce qui la motive, je peux aussi dire : trouver tout beau quand on a tant de raisons de se réjouir, c'est très bien (*ist schon recht*), mais il ne faut pas confondre cette beauté de transfert (*Schönheit der Übertragung*)⁷³² avec une beauté originaire (*Studien II*, p. 111).

Ce texte fait ainsi apparaître une tension essentielle inhérente au phénomène de l'humeur. D'un point de vue strictement phénoménologique, la « lumière » qu'elle induit est bel et bien une lumière « à même les choses » ; dans le même temps, du point de vue de la raison axiologique, cette coloration n'a rien d'effectif, et est, sans exagération, une pure *illusion*, qui est démasquée au moment où l'humeur disparaît. C'est pourquoi Husserl distingue, dans la *Digression* au sein des leçons sur l'éthique de 1920, parmi les caractères octroyés par le sentiment, ceux qui se lient à l'objet « comme un fonds durable » (*dauernder Bestand*) – les valeurs *stricto sensu* – et ceux qui ne lui confèrent qu'une « coloration affective passagère » (*flüchtige Gefühlsfärbung*) – les simples qualités affectives. Ces considérations nous conduisent à ce qui nous semble être l'une des thèses les plus importantes de Husserl eu égard à l'humeur – thèse restée pourtant insuffisamment étudiée jusqu'à présente : la *Stimmung* est essentiellement une « source d'erreurs axiologiques »⁷³³. Husserl l'écrit noir sur blanc :

Je peux dire : « Je suis heureux, joyeux, gai, parce que j'ai pris un si bon repas, parce que j'ai joui de si magnifiques œuvres d'art, parce que j'ai remporté un succès (que j'ai reçu la nouvelle de celui-ci), etc. Tout me donne une double joie parce que ... ». « Motivé » ne signifie pas « justifié », mais

⁷²⁹ Selon cette perspective, la métaphore de la « coloration » apparaît en vérité comme *beaucoup plus qu'une métaphore*. Des lunettes roses portées en permanence sur le nez produiraient en effet un résultat similaire : des *sensations* (visuelles) seraient suscitées, qui ne proviendraient pas de l'objet, mais uniquement de « l'état » provisoire du sujet. Dans ces circonstances, l'objet semblerait lui-même rose – en vertu de la constitution des choses de la nature dans la perception – mais il ne s'agirait, précisément, que d'une *apparence*, dans la mesure où le simple fait d'ôter les lunettes conduirait à « biffer » cette qualité. Nous insisterons encore sur cette analogie dans le prochain paragraphe consacré au biais *pathologique*.

⁷³⁰ Sur ce point, cf. également (*Studien II*, p. 105) ainsi que les analyses d'Ulrich Melle (Melle, 2012, p. 95, 2022, p. 375).

⁷³¹ Ce terme est également employé dans le texte n°II : toute chose recèle, dans l'humeur joyeuse, une lueur rose, mais cette lueur « a le caractère du reflet d'emprunt » (*den Charakter des erborgten Abglanzes hat*), et n'est pas une « lueur propre » (*Eigenschimmer*) (*Studien II*, p. 64).

⁷³² Le terme d'*Übertragung* est utilisé par Husserl pour décrire l'antipathie envers les « Eulalie » (*Hua XXVIII*, p. 410, « Éthique ... », p. 217).

⁷³³ Sur ce point, l'on pourra noter la proximité de Husserl avec certaines thèses défendues récemment, par exemple par C. Tappolet, qui, reprenant une idée plus ancienne (Schwarz, 1934), affirme que « des états comme la tristesse peuvent biaiser notre perception des valeurs » (Tappolet, 2000, p. 219). Ces états sont ainsi ce qu'elle nomme des « défauteurs » (Chisholm, 1989 ; Moretti et Piazza, 2018) : une fois que je reconnais que mon évaluation a été accomplie « sous le coup » de la tristesse, j'ai une bonne raison de considérer qu'elle est *inappropriée*.

exprime seulement le *rayonnement*, et le fait que je peux trouver dans le phénomène lui-même que le plaisir ne provient pas de la valeur de l'objet lui-même, mais renvoie à une évaluation et à une jouissance antérieures comme en « venant » (*kommend*). Ces reflets affectifs (*Gefühlsreflexe*) (éclat d'emprunt – *erborgter Glanz*) ne fondent (*begründen*) pas de valeurs, ni même de valeurs dérivées (plutôt sources d'erreurs axiologiques – *Quellen der Wertirrtümer*) (*Studien II*, p. 172)⁷³⁴.

Il faut cependant noter, en guise de conclusion de cette analyse, qu'il arrive aussi à Husserl, en de rares occasions, de penser la *Stimmung* comme favorisant certaines appréciations de valeur correctes :

« Maintenant, je trouve tout beau ». Je deviens également réceptif aux beautés effectives (*Ich werde auch empfänglich für wirkliche Schönheiten*), je me tourne vers elles. Je chante une belle chanson et je m'en réjouis. Cette même chanson ne me procurerait pas, dans d'autres circonstances, autant de jouissance (*Studien II*, pp. 171-172)⁷³⁵.

Il apparaît ainsi que le même mécanisme qui, le plus souvent, biaise nos évaluations, peut également nous rendre sensibles aux véritables objets de valeur. Mais, même dans ces circonstances, une confirmation demeure toujours nécessaire, car toute prise de valeur accomplie « sous le coup » de l'humeur peut être aisément déçue.

b) Husserl et Heidegger sur la *Stimmung*

L'écart immense entre la *Stimmung* husserlienne et heideggérienne⁷³⁶ apparaît à travers ces dernières considérations. L'on peut, pour le montrer, distinguer trois thèses fondamentales au sein de l'analyse que ce dernier propose de la *Stimmung*⁷³⁷. En premier lieu, Heidegger envisage la « tonalité » comme dotée d'une intentionnalité mondaine : « la tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité » (Heidegger, 1967, p. 137, 1985, p. 122). Comme il est bien connu, c'est l'affect de l'angoisse qui constitue la forme paradigmatique de cette ouverture totalisante. Ce dont l'angoisse s'angoisse, ce n'est pas un étant intramondain déterminé ; au contraire, « le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel » (Heidegger, 1967, p. 186, 1985, p. 155).

En second lieu, Heidegger défend la thèse d'une ubiquité de la tonalité⁷³⁸. Le *Dasein* se trouve à chaque fois dans une certaine *Stimmung* :

L'égalité d'âme sans trouble aussi bien que la mauvaise humeur contenue de la préoccupation quotidienne, le passage de l'une à l'autre et inversement, le glissement dans l'aigreur : ontologiquement, ces phénomènes ne sont pas rien, quand bien même ils sont pris pour ce qu'il y a de plus indifférent et de plus fugitif dans le *Dasein*, et ainsi passent inaperçus. Que des tonalités puissent s'altérer et virer du tout au tout, cela indique simplement que le *Dasein* est à chaque fois toujours déjà intonné (*gestimmt*) (Heidegger, 1967, p. 134, 1985, p. 120)⁷³⁹.

⁷³⁴ Husserl indique également qu'un abandon trop intense à la jouissance peut également biaiser l'évaluation : « Les illusions concernant les degrés de valeur sont possibles et sont conditionnées par l'intensité de l'adonction de la jouissance, du sentiment s'adonnant de l'affect. Mais nous parlons justement d'illusions » (*Studien II*, pp. 186-187). Cf. également, sur ce point, (*Hua XXVIII*, p. 99, *Leçons*, p. 182).

⁷³⁵ Cf. également l'exemple du spectacle de gymnastique qui suggère la même idée (*Studien II*, p. 168).

⁷³⁶ Rappelons que Heidegger connaissait fort bien les textes des *Studien*, et qu'il avait même enjoint Husserl à les publier rapidement (*Briefwechsel 4*, p. 145).

⁷³⁷ Sur ce thème, l'on pourra consulter avec profit le volume collectif *Heidegger on Affect* (Hadjoannou, 2019) ainsi que (Ferreira, 2002), qui étudie en particulier le phénomène de l'ennui. Notre présent dessein se limite à une confrontation avec la doctrine husserlienne. Sur ce point particulier, l'on se reportera également à (Drummond, 2020).

⁷³⁸ M. Ratcliffe commente ainsi : « we are always in some kind of mood, and what might seem like the absence of mood is actually the presence of an inconspicuous mood » (Ratcliffe, 2013, p. 157). Cf. également (Golob, 2017, p. 254). Après Heidegger, le phénoménologue S. Strasser – entre autres (Bollnow, 1953 ; Broome et Carel, 2009 ; Griffero, 2020) – reprendra cette thèse centrale (Strasser, 1977, p. 183).

⁷³⁹ Cf. également, sur ce point, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (Heidegger, 1992, p. 108).

Enfin, en troisième lieu, Heidegger pose que la *Stimmung* est une condition de possibilité de l'être-au-monde (Thonhauser, 2020, p. 106) et, en particulier, une condition de possibilité de tous les sentiments dirigés vers des étants particuliers (Drummond, 2020, p. 246). On le voit notamment dans le rapport entre l'angoisse et la peur : « *Le détournement de l'échéance se fonde bien plutôt dans l'angoisse, qui à son tour rend tout d'abord possible la peur* » (Heidegger, 1967, p. 186, 1985, p. 155)⁷⁴⁰. Naturellement, cette troisième thèse implique la seconde : c'est parce que la tonalité est une condition essentielle à « l'ouverture » au monde que nous sommes toujours enveloppés dans une certaine *Stimmung*, même inaperçue.

Comment Husserl se comporte-t-il vis-à-vis de ces trois thèses ? Il faut d'abord remarquer que les annotations portées sur son exemplaire de *Sein und Zeit* ne contiennent que de très brèves allusions aux passages consacrés à la *Befindlichkeit* ou à l'*Angst* (Husserl, 1993b, pp. 24, 26), et que l'on ne trouve nulle part, semble-t-il, une confrontation explicite avec son étudiant sur ce terrain⁷⁴¹. En dépit de cette situation, il demeure possible de suggérer la position qu'adopterait Husserl face aux trois thèses susmentionnées. Eu égard à la *première* (l'intentionnalité mondaine), il ne fait aucun doute que Husserl, comme on l'a déjà noté à maintes reprises, *l'embrasse* lui aussi : la *Stimmung*, en tant que « coloration », se rapporte bien au monde en tant que tout.

Concernant, désormais, la *seconde* (l'ubiquité de l'humeur), Husserl semble aussi l'adopter, quoique de manière moins nette. En renvoyant au passage des *Hua XXXVII* (*Hua XXXVII*, pp. 326-327) déjà cité dans la Section 10, et en suivant Denis Fisette, l'on pourra en effet soutenir que les sentiments sensibles forment un « arrière-plan » affectif « permanent » (*einen beständigen Hintergrund*), en vertu duquel le sujet se trouve toujours dans une certaine humeur :

In Husserl's own words, sense feelings constitute the permanent background of consciousness, and each sense feeling influences the whole affective surrounding (*Gefühlsmilieu*), which belongs to the unity of moods (Fisette, 2021, p. 228).

Il faut cependant bien noter que l'adoption de cette affirmation ne conduit en aucun cas Husserl à défendre la *troisième thèse* heideggérienne – sans aucun doute la plus décisive dans la perspective de ce dernier – portant sur le rapport entre la *Stimmung* et l'être-au-monde. Il est en effet très clair que, pour Husserl, l'humeur n'est en aucun cas une condition de « l'ouverture » de la conscience aux choses, n'est en aucun cas un *existential*, c'est-à-dire – dans son vocabulaire – une structure eidétique universelle de la conscience⁷⁴². Certes, la présence d'une humeur *dispose* (cf. §42) à ressentir d'une certaine manière : mais cette « disposition » n'est pas comprise par Husserl comme une condition *nécessaire* à l'émergence des prestations affectives intentionnelles⁷⁴³ (et encore moins de toute prestation en général). Tout au contraire, comme on vient de l'étudier, l'humeur lui semble bien plus constituer une forme de *biais* qui *entrave* la rectitude du *Gefühl*. Nous avons donc affaire ici, en définitive, à deux conceptions de la *Stimmung* tout à fait distinctes⁷⁴⁴.

⁷⁴⁰ Cf. d'ailleurs le commentaire de Matthew Ratcliffe : le « mood » est une « condition of possibility » des vécus intentionnels que sont les actes de perception, croyance, désir, émotion, etc. (Ratcliffe, 2013, p. 159).

⁷⁴¹ Un manuscrit de 1931 reprend explicitement la terminologie du *Sorge* en lien avec la question de la *Stimmung* (*Studien III*, pp. 188-189). Mais le rapport à Heidegger y demeure très lointain.

⁷⁴² Dans ce contexte, l'humeur n'a pas le rôle transcendantal universel qui échoit, comme on l'a montré dans la Section 15, aux phénomènes affectifs de l'intérêt ou de la curiosité.

⁷⁴³ Husserl semble même, à la vérité, retourner la relation de dépendance instaurée par Heidegger : parce que la *Stimmung* est issue génétiquement d'un évidence de la directionnalité intentionnelle d'un sentiment, *c'est celui-ci qui est la condition de possibilité de celle-là*, et non pas l'inverse.

⁷⁴⁴ Sur ce point, nous nous séparons de Nam-In Lee (Lee, 1998, p. 115).

§70. L'humeur pathologique : la dépression

a) *L'origine de la dépression : la dislocation de la personnalité par l'échec de l'existence en tant que tout*

Cette exploration de la *Stimmung* permet également, à titre de corollaire, d'esquisser les linéaments de ce que pourrait être une doctrine husserlienne de la « psychopathologie affective », et notamment de la *dépression*, le trouble psychique assurément le mieux étudié par Husserl. À ce sujet, il faut commencer par rappeler que celui-ci, dès ses jeunes années, souffre de dépression, comme il l'écrit dans une lettre à Dorion Cairns :

Car moi aussi, j'ai eu des difficultés dans ma jeunesse, j'ai souffert de longues crises de dépression, jusqu'à la perte totale de toute confiance en moi, j'ai aussi essayé de consulter un neurologue, même si ce ne fut pas avec autant de succès que vous [Cairns]. En grande partie, cela était dû à mon échec philosophique, dont je n'ai compris que très tard qu'il s'agissait d'un échec de la philosophie contemporaine [...]. Dans le travail philosophique, je décidai de renoncer à tous les grands objectifs et d'être heureux si, dans les marécages d'une obscurité sans fondement, je pouvais seulement élaborer ici et là un tout petit fondement solide sur lequel je pourrais véritablement me tenir, dans l'évidence précisément de cette position solide. Seul ce que je peux continuellement « voir soi-même » (*selbst sehen*) (amener à la « donation du soi » (*Selbstgegebenheit*)) doit, disais-je, être valable pour moi. C'est ainsi que j'ai vécu de désespoir en désespoir, de redressements en redressements (*Wiederaufraffen*). Et finalement, au cours des quatorze années difficiles de ma période de *Privatdozent* à Halle, un début est tout de même apparu – les *log<ische> Unters<uchungen>*, qui me donnèrent désormais soutien et espoir. Avec elles, je me suis soigné moi-même. La vie est courte, dit-on, l'art est long (*Briefwechsel* 4, pp. 21-22)⁷⁴⁵.

Cet ancrage personnel de la dépression et du désespoir (*Verzweiflung*), mais également du bonheur et de l'espoir (*Hoffnung*), n'est en rien une simple « anecdote », car il concorde avec la signification que Husserl octroie au trouble dépressif dans de nombreux textes. La structure fondamentale de ce trouble va ainsi, selon lui, de pair avec la reconnaissance d'un *échec global de l'existence*, d'une faillite des fins les plus hautes et les plus profondes de la personnalité. Tel est bien le cas pour Husserl lui-même, en particulier au cours de sa période de Halle. Il convient ici de se souvenir que celui-ci se sent très tôt animé par une vocation scientifique marquée par une dimension « religieuse », quasi-absolue⁷⁴⁶. Cette « mission » husserlienne est d'une exigence folle : tout travail imparfait ou lacunaire est vécu comme une *défaite*, presque comme une *faute*. Et c'est bien là ce qui a lieu à Halle, où il ressent tout le poids de son « échec philosophique »⁷⁴⁷. Lors donc que Husserl, comme il le fait régulièrement au cours des *Studien*⁷⁴⁸, mobilise l'affect de la dépression, celui-ci doit être compris comme résonnant de manière *très intime* sous sa plume.

Un texte de 1931 paru dans les *Studien* III permet d'approfondir cette définition préliminaire de la dépression comme sentiment de l'échec global de l'existence. Husserl y fait le départ entre l'humeur comme unité affective globale et les évaluations particulières :

J'ai échoué dans ma profession, j'ai échoué en tant que commerçant, je suis soudainement inhibé dans une entreprise et je ne sais plus quoi faire, etc. L'évaluation n'est pas l'humeur dans ce sens ordinaire,

⁷⁴⁵ Cf. également (Schuhmann, 1977, p. 22). Pour une présentation détaillée de ces troubles à travers d'autres détails autobiographiques, cf. (*Briefwechsel* 10, pp. 39-41). Il faut souligner que les épisodes dépressifs, quoique moins marqués ou moins réguliers, se poursuivirent tout au long de sa carrière (*Briefwechsel* 3, p. 268).

⁷⁴⁶ Cf. le Complément « [L'omniprésence du thème affectif au sein de l'œuvre husserlienne](#) » (Section 1, §1).

⁷⁴⁷ La « cure » de Husserl, de manière cohérente, consiste, comme il l'avoue lui-même, à abaisser ses exigences et à « resserrer » ses objectifs : des « petites » recherches fructueuses apparaissent désormais comme un succès.

⁷⁴⁸ Dans sa querelle avec Geiger sur l'introspection affective, il écrit : « Je suis envahi par le sentiment de la vanité (*Vergeblichkeit*) de mon travail. Et pendant que je vis ce sentiment, je le contemple » (*Studien* II, p. 143).

c'est le sentiment de réussite et d'échec, mais pas de cette manière dans le détail. L'aspiration humaine comme aspiration vitale universelle (*universales Lebensstreben*), dans l'unité qui réagit d'avance à toute aspiration particulière (*Sonderstreben*). Ce n'est pas seulement l'action individuelle qui échoue, c'est aussi ma « vie entière » („*ganzes Leben*“) qui échoue, elle est désormais ratée (*missraten*). Il se peut aussi que mon chemin de vie futur ne soit pas essentiellement affecté, un simple échec momentané ici et maintenant, qui ne signifie plus rien pour le matin suivant. Dans ce cas, le terme « humeur » pour désigner l'évaluation est à éviter (*Studien III*, p. 187).

Dans ce contexte, l'humeur apparaît comme la *mesure* du « souci vital » (*Lebenssorge*) :

Il faut donc noter tout de suite que la vie humaine (sous sa forme de référence remarquable – *ausgezeichneten* – à un avenir lointain et finalement, pour l'homme complet, à la vie entière) demeure toujours en suspens entre la réussite et l'échec, donc toujours en danger et en souci (*Sorge*), et c'est dans cette mesure qu'il se justifie de désigner la vie, eu égard à son humeur, comme une vie en *souci vital* (*Lebenssorge*) (*Studien III*, p. 188)⁷⁴⁹.

Dans un texte du milieu des années 20 publié dans le volume XLII des *Hua*, Husserl précise cette idée générale en l'inscrivant dans la perspective de la *personne*. L'échec de l'aspiration globale conduit à une *dislocation* de la personnalité dont la dépression est le symptôme affectif le plus saillant :

Tant que je n'ai pas à biffer et qu'une unité de la satisfaction traverse ma vie [...] je suis avec moi-même une personnalité pratique concordante (*ein stimmige*) et ininterrompue (*ungebrochene*) à travers toutes mes visées pratiques et mes remplissements présumés [...]. Mais si, en rétrospective, je ne peux pas obtenir d'unité et si je n'acquies pas une somme globale positive à partir de mes actions partielles, alors je ne suis rien non plus pour moi, ma personnalité est brisée (*meine Persönlichkeit ist zerbrochen*). Si la somme est relativement faible par rapport à ce que je voulais et devais faire, alors je suis déprimé (*niedergedrückt*) (*Hua XLII*, p. 376).

b) Les effets axiologiques de la dépression : la froideur pathologique et persistante

Cette première approche de la dépression, en rapport avec l'idée d'une aspiration vitale unitaire propre à chaque personne, permet d'appréhender son *origine phénoménologique*, mais doit encore être complétée par l'étude de ses *effets*. En premier lieu, Husserl remarque que le trouble dépressif affecte massivement le domaine conativo-volitif, en ce qu'il conduit à une « perte quasi-totale de volonté » (*nahezu vollständigen Willenslosigkeit*) (*Briefwechsel 9*, p. 45)⁷⁵⁰. Cependant, pour notre présent propos, ce sont ses répercussions eu égard à la sphère *évaluative* qui sont les plus significatives. Husserl semble, dans ce registre, proposer tour à tour *deux* conceptions, antithétiques, de la dépression. Selon la première, celle-ci consisterait, en tant qu'humeur morose, en une *sensibilité accrue* aux valeurs négatives :

L'humeur peut avoir différents degrés, elle peut signifier un assombrissement (*Verdunklung*) si grave que plus rien ne me réjouit et que toutes les impulsions de l'action⁷⁵¹, toutes les impulsions à la joie et au souhait, etc. disparaissent (*entfallen*). Je suis « comme paralysé » („*wie gelähmt*“), je suis sous la pression d'un grand malheur, qui agit précisément comme une seule chose déprimante (*Niederdrückendes*), comme une « humeur » de paralysie. (Que doit-on dire pour l'humeur ? État de morosité (*Trübsinns*), mélancolie ?) [...] Est-ce qu'il n'est pas possible, que, sans raison (*grundlos*), je m'afflige de tout (*alles mich betrüben*), que tout se tienne là sous une couleur noire ? Mais cela signifierait que je serais sujet à la tendance à ne réagir partout, sans raison, qu'au non-beau et aux aspects axiologiques négatifs par des affects négatifs, mais non à ce qui est positivement doté de valeur

⁷⁴⁹ Cf. également les manuscrits du groupe C, dans lesquels Husserl désigne l'humeur comme un « universales horizonthaftes „Lebensgefühl“ » (*Hua Mat VIII*, p. 362 ; Quepons Ramírez, 2015, p. 97).

⁷⁵⁰ Sur ce point, Husserl anticipe clairement les conceptions contemporaines qui caractérisent la dépression comme une perte d'agentivité (Ratcliffe, 2015, p. 155 ; Slaby et Paskaleva, 2013 ; Slaby et Wüschner, 2014).

⁷⁵¹ L'on voit ici que la perte de volonté va précisément de pair avec les lacunes axioceptives. L'insensibilité au plaisir inhérente à la dépression entrave, par ricochet, la faculté conative et donc la faculté volitive.

par des affects positifs [...]. Peut-être que je me réjouis pour des choses particulières ; je ne suis pas tout à fait incapable de voir le beau et de me réjouir, mais je ne peux pas m'adonner à la joie. Il reste une joie peu vive ; je réagis beaucoup plus fortement et violemment contre le négatif par la non-joie (*Unfreude*) et c'est ainsi que seule celle-ci agit durablement sur l'humeur (*Studien II*, p. 104).

Cette première approche est en ligne avec la dimension « dispositionnelle » inhérente à toute *Stimmung* : chacune d'entre elles catalyse l'émergence des sentiments intentionnels en accord avec sa propre valence et inhibe celle des émotions contraires.

Husserl, cependant, dans d'autres manuscrits, suggère une seconde conception de la dépression, plus novatrice et, à nos yeux, plus décisive. Selon cette perspective, la dépression n'est plus une « disposition » à ressentir certains affects négatifs, à l'instar de la tristesse, mais tout au contraire une *incapacité* à réagir affectivement, *quelle que soit la valeur qui se présente à nous*. La « paralysie » dont parle Husserl dans la citation précédente ne s'appliquerait ainsi pas seulement à la joie, mais, en vérité, à *toutes les émotions*. Il écrit ainsi, en 1920-25 :

Peut-on établir un parallèle avec le cas où je sais qu'un bien m'est échu sans que je ne parvienne à m'en réjouir effectivement ? Ou avec celui où je vois que ce tableau est beau, sans que je ne me « réjouisse » esthétiquement en jouissant, sans que je m'adonne au beau en jouissant ? L'inhibition (*Hemmung*) réside dans le fait que je suis fatigué ou d'humeur triste, ce qui ne permet pas à la joie de surgir, parce que cette humeur déverse (*ergießt*) justement sa tristesse sur tout, ou dans le fait qu'une tristesse à propos de A me remplit si complètement que chaque A' me devient « indifférent », parce qu'il ne peut pas me rendre triste à nouveau par lui-même (*es von sich aus mich nicht neu traurig machen kann*) (*Studien II*, pp. 530-531).

Selon cette conception, la dépression, entendue comme une humeur triste profonde, s'apparente en vérité à une forme de *froidueur axiologique tenace*, au sein de laquelle aucune valeur, même négative, ne parvient pas à m'émouvoir – tout me devient égal. Dans cette perspective, le trouble dépressif ne se présente plus comme une disposition à sentir d'une manière déterminée, mais, bien plutôt, comme une *insensibilité* générale, une *indifférence* à l'ensemble du monde ambiant. C'est ainsi que l'on retrouve, pour la décrire, les formules les plus usuelles mobilisées dans la description du phénomène de la froidueur axiologique : déprimé, je puis saisir la valeur, mais non m'y *adonner* ; je puis voir la beauté, mais non en *jouir*. Le *Beilage VIII*, de 1923, affirme ainsi, en prenant l'exemple d'une belle couleur :

L'objet et sa couleur ne touchent pas toujours mon sentiment, et si je suis d'humeur désespérée (*verzweifelter Stimmung*), si ma situation affective globale (*gesamte Gefühlslage*) ne permet pas à un sentiment de plaisir (*Lustgefühl*) d'apparaître ici, il [le sentiment] n'est pas là non plus (*Studien II*, p. 211).

Cette caractérisation husserlienne de la dépression comme « froidueur axiologique pathologique » rejoint de nombreuses analyses contemporaines. Tandis que la capacité axiologique *stricto sensu* des patients demeure en place (Roberts, 2001, p. 43), leur aptitude à réagir affectivement aux valeurs est *amoindrie*. Thomas Fuchs écrit ainsi, dans une formule que Husserl n'aurait aucune difficulté à s'approprier⁷⁵² :

Plus la dépression est profonde, plus les qualités attractives de l'environnement deviennent particulièrement faibles. Les patients ne peuvent plus se sentir saisis par des sentiments, ou émus par des situations et par les autres (Fuchs, 2016, p. 206).

Dans le même article, Thomas Fuchs souligne, en se référant au témoignage d'Andrew Solomon (Solomon, 2001, p. 45), un ultime point d'importance eu égard à l'expérience dépressive de la froidueur :

⁷⁵² Comme l'écrit également Thomas Fuchs, cette froidueur tenace est indissolublement liée à une lacune de nature *charnelle*. Le patient dépressif ne parvient pas à *résonner* affectivement avec les valeurs de son environnement (Fuchs, 2016, p. 206). Derechef, Husserl accepterait aisément ce point, puisque, comme on l'a vu au cours de la troisième partie (§40), il défend lui aussi la thèse d'une *incarnation* des émotions authentiques.

Cet état est d'autant plus atroce qu'il ne se réalise pas par une apathie ou une indifférence pure (comme lors d'une lésion du lobe frontal), mais par une constriction corporelle douloureuse (Fuchs, 2016, p. 206).

Contrairement, en effet, aux patients étudiés par Antonio Damasio (cf. §44) les personnes dépressives *réagissent* à leur froideur : le fait de ne plus éprouver d'émotions face aux beautés du monde est lui-même expérimenté de manière extrêmement *négative*, et participe à *renforcer* la souffrance inhérente à la condition dépressive. Comme le dit une patiente :

Le monde semble moins coloré – il est gris. Il semble moins intéressant. Je peux voir de belles choses, comme des plantes, la nature, les saisons, et savoir que je serais normalement excité (*thrilled*) par elles, et *cela me fait mal* [je souligne] de ne plus avoir ces sentiments (Smith, 2013, p. 623)⁷⁵³.

De manière très importante, Husserl lui-même note l'existence de ces émotions de second ordre liée à la reconnaissance de la froideur, quoique sous un angle légèrement différent, celui de l'*irritation* :

Je peux trouver quelque chose réjouissant (*erfreulich*) sans m'en réjouir effectivement. Je suis peut-être trop engourdi pour me réjouir, trop émoussé. Je m'irrite (*ärgere*) de ne pas pouvoir me réjouir tandis que je suis convaincu qu'il est beau que l'état de choses soit ainsi ou que l'événement se soit produit (*Studien II*, p. 183).

§71. Élucidation du phénomène de la froideur *a posteriori*

a) Froideur *a posteriori*, déception axiologique, et défaiteurs

Cet examen de l'humeur, et plus particulièrement de l'humeur pathologique qu'est la dépression, nous permet, en retour, de résoudre l'écueil soulevé par le phénomène de la froideur *a posteriori*. Reprenons l'exemple basique de la personne dépressive et du bon repas dont elle ne parvient pas à jouir. Conformément à notre analyse de l'appréhension axiologique, poser que le repas est « bon » renvoie à certaines *potentialités affectives* : si je mange le repas, j'éprouverai des sensations affectives positivement valencées. Cependant, dans le cas d'un sujet dépressif, cette anticipation est *déçue* : la condition kinesthésique est réalisée, mais l'image hédonique finale n'est pas obtenue. Pourquoi, dans ces conditions, n'aboutit-on pas à une *révision* de la position axiologique ? Pourquoi le repas continue-t-il d'être considéré, aux yeux mêmes de la personne dépressive, comme bon, alors qu'il n'a pas « tenu ses promesses affectives », et « aurait dû » être réévalué comme *adiaphoron* ? La raison en est désormais claire : lorsque je me sais dans une humeur dépressive, « l'expérience affective » que j'effectue n'est *pas valide*, car je ne suis pas « dans mon état normal »⁷⁵⁴. Si, donc, je n'éprouve pas de plaisir au contact de l'objet, cela ne « provient » pas « de lui », mais « de moi ». En d'autres termes : ma situation affective constitue un *défaiteur* (Chisholm, 1989 ; Moretti et Piazza, 2018) vis-à-vis de mon appréciation de valeur, c'est-à-dire une bonne raison de considérer qu'elle est *incorrecte*. Comme l'écrit C. Tappolet :

L'amusement d'une personne qui subit les effets d'un euphorisant, par exemple, n'est sans doute pas particulièrement fiable pour former des croyances correctes au sujet de l'amusant. Ainsi, les croyances portant sur l'amusant d'une personne qui a des raisons de croire qu'il subit de tels effets ne seront pas justifiées. De la même manière, un sujet dépressif ne sera vraisemblablement pas capable de ressentir des émotions appropriées, si bien que quand une chose suscitera une émotion négative, telle que le

⁷⁵³ Scheler propose une analyse étonnamment similaire : « L'on ne peut douter qu'il existe des cas de ce genre. Disons plus : ils deviennent l'origine même de nouveaux sentiments. Ainsi nous sommes tristes de voir que le beau nous laisse froids, qu'il nous touche si peu » (Scheler, 1916, p. 257, 1955, p. 262).

⁷⁵⁴ Ce concept de normalité a récemment fait l'objet d'une attention accrue au sein des études husserliennes (Doyon, 2018 ; Heinämaa, 2013 ; Taipale, 2010, 2012 ; Wehrle, 2010, 2015b, 2018). En outre, certains auteurs (Heinämaa et Taipale, 2018) ont cherché à l'appliquer au champ psychopathologique, en particulier aux troubles émotionnels. Mon but ici est plus restreint et se limite à esquisser comment l'introduction du concept de « normalité » permet de résoudre le paradoxe de la froideur *a posteriori*.

dégoût ou l'ennui, il ne sera guère justifié de croire que cette chose est dégoûtante ou ennuyeuse, du moment qu'il a conscience de son état (Tappolet, 2000, p. 219).

Pour le dire en termes simples : lorsque j'effectue une expérience de valeur « sous le coup » d'un euphorisant ou d'un état pathologique, celle-ci « compte pour du beurre », elle « ne me dit rien », ne me « renseigne » en rien, sur la valeur objectale elle-même. La situation est ici manifestement parallèle à celle en vigueur dans la sphère perceptuelle, dans laquelle nous pouvons également « désavouer » certains vécus lorsque les « conditions normales » de l'expérience ne sont pas réunies. Il va donc désormais s'agir d'approfondir ce dernier cas avant de revenir, par analogie, au domaine affectif.

b) L'anormalité dans la sphère perceptuelle

Considérons l'exemple paradigmatique de *Ding und Raum*. J'ai une certaine image actuelle, que j'appréhende comme étant une sphère. Cette appréhension implique que, si j'effectue tels et tels pas correspondant à « faire le tour » de l'objet sphérique, j'aurai telle et telle nouvelle image, tel et tel nouveau *datum* visuel. Supposons cependant que, au moment précis où j'effectue ces pas, quelqu'un éteint la lumière. Dans ces circonstances, bien entendu, l'image « attendue » n'est pas obtenue. Dans le même temps, cette déception ne conduit nullement à un biffage, ni même à une mise en doute, de l'*Auffassung* initiale : je crois toujours avoir affaire à une sphère devant moi – ce n'est en effet pas l'appréhension elle-même qui est erronée mais, disons-nous, les « conditions » qui sont « anormales ». Dans les *Ideen II*, Husserl souligne ainsi que les séries de « wenn-so » encapsulées dans une *Auffassung* ne s'appliquent qu'aux cas « normaux », qu'il définit d'abord dans le cadre de la perception visuelle :

Une expérience normale dans laquelle le monde se constitue originairement en tant que monde « comme il est » comporte encore d'autres conditions normales d'expérience : par exemple la vision à travers l'air – laquelle est considérée comme vision directe sans médiation d'aucune chose – le toucher par contact direct, etc. (Ideen II, p. 60, Idées II, p. 97)

Lorsqu'une « expérience » est réalisée en-dehors de ces « circonstances normales », elle est d'emblée « invalidée », elle « compte pour rien ». En particulier, si, dans l'obscurité, je ne vois pas la face attendue de la sphère, cela « ne compte pas » : je n'ai pas à modifier mon appréhension. Husserl note en outre – toujours dans les *Ideen II* – que les phénomènes anormaux ne se limitent pas aux cas précédents, que l'on pourrait résumer sous le titre d'« anomalies circonstancielles », mais incluent également des cas d'anomalie « subjective ». Ces derniers sont illustrés de manière paradigmatique par l'ingestion de *santonine* : « Si j'absorbe de la santonine, le monde tout entier « semble » se transformer, il « change » de couleur » (*Ideen II*, p. 62, *Idées II*, p. 99).

De semblables anomalies affectent également les autres domaines sensoriels, comme l'indique l'exemple du doigt brûlé (*Ideen II*, p. 68, *Idées II*, p. 106). Dans de tels cas, nous avons alors affaire à une corporéité « pathologique » (*Ideen II*, p. 74, *Idées II*, p. 114), dont le témoignage, lui aussi, est « irrecevable » : l'expérience décevante que nous accomplissons dans un état charnel pathologique est « défaite », elle « compte pour du beurre ».

c) Normalité et pathologie dans la sphère affective

On peut transposer à la sphère affective les deux formes de « circonstances anormales » qui viennent d'être mises au jour. Supposons par exemple que je sois au cinéma, où j'assiste à un film que je connais déjà et que j'adore. Un groupe d'enfants, assis juste derrière moi, mange et discute bruyamment. Ces perturbations m'empêchent, comme par le passé, de jouir du film, d'éprouver un authentique ravissement à son égard. Dans le même temps, je continue de faire l'expérience de ce dernier comme splendide, beau, sublime, etc. : l'absence d'émotion qui, dans des circonstances normales, aurait conduit à une révision de l'évaluation, est « défaite » par l'anormalité des « conditions extérieures ». Je persiste donc dans ma position de valeur.

Il en va de même pour les circonstances subjectives. Supposons, pour reprendre les exemples favoris de Husserl, que je sois fort fatigué, ou d'humeur triste. Il est clair que ces états sont des obstacles qui vont, à leur tour, entraver le plaisir que je prends, par exemple, à un repas, à un tableau, à un comportement noble, etc. Pourtant, là encore, l'absence d'une telle émotion authentique n'a aucun « impact » sur mon appréhension axiologique. Comme le dit une fois Husserl dans les manuscrits sur l'intersubjectivité (dans un texte de 1930-1931), nous avons affaire ici à des « Anomalien des Gefühlslebens », des « anomalies de la vie affective » (*Hua* XIII, p. 159 ; Heinämaa, 2013, p. 90). De ce fait, l'affect neutre que j'éprouve est, derechef, « défait », et ma position de valeur demeure inchangée.

Il convient ici de remarquer l'importance d'*autrui* pour la reconnaissance des « anormalités subjectives », et pour la « défaite » de la déception axiologique qui l'accompagne. Comme tous les autres types de vécus, je puis accéder aux axioceptions et aux émotions d'*autrui* par empathie (*Einfühlung*)⁷⁵⁵, et, en l'occurrence, par une empathie *affective* (*Hua* XIII, pp. 2, 17). De ce fait, je suis, à chaque fois, en mesure de comparer mes propres prestations sentimentales à celles de l'autre, et de repérer les concordances et les conflits qui s'instituent entre elles⁷⁵⁶. Or, dans le cas de « pathologies affectives », cette capacité empathique joue un rôle primordial, dans la mesure où je ne suis pas en mesure, actuellement et par moi-même, de confirmer ou d'infirmer ma prise de valeur :

À la saisie axiologique (*Werterfassen*), la saisie d'une valeur de beauté, mais aussi d'une valeur de bien, *n'appartient pas une jouissance actuelle, une joie actuelle, un désir actuel, etc.* Pour reconnaître que cette table est bonne, qu'une vérité, celle-là, est bonne, que ce tableau est beau et qu'il est une valeur de bien de la beauté, pour cela je n'ai pas besoin d'une perception de l'objet axiologique *et je n'ai pas besoin d'un sentiment évaluatif actuellement rapporté à celui-ci*. Ceci se rattache en effet au fait que je peux poser (*ansetzen*) un autre comme sujet de l'évaluation et que je peux transposer (*hineinversetzen*) toute l'affaire dans la possibilité, dans une fantaisie, etc. (*Studien* II, p. 531).

Lors donc que je suis affecté par une « circonstance subjective anormale », je puis tout de même parvenir à établir une position axiologique en me transposant empathiquement en l'autre. Inversement, la découverte d'un conflit avec l'axioception d'*autrui* peut me mettre sur la piste de mon anormalité. De la même manière que je me rends compte de ma surdité naissante du fait que j'entends moins bien que les autres, de même, je peux prendre conscience d'une anormalité affective en raison de ma froideur eu égard à un objet qui apparaît, aux yeux d'*autrui*, comme fortement valencé.

Enfin, il faut encore mentionner que la solution proposée au paradoxe de la froideur a posteriori peut se concevoir comme un *cas particulier* de celle mise en œuvre eu égard à la froideur a priori. Husserl, on l'a vu, résolvait cette dernière en faisant appel à sa conception « potentielle » de l'axioception : appréhender une pomme comme « bonne » signifie que, *si* je la mange, *alors* je ressentirai un véritable plaisir actuel. La froideur a posteriori peut à son tour être comprise dans ce cadre, à condition que soit élargie de la notion de « circonstance » au-delà du cercle restreint des « circonstances kinesthésiques », afin de prendre en charge, également, les cas d'anormalité. L'on dira ainsi : que la pomme soit « bonne », cela signifie que, *si* je la mange et *si* les circonstances sont « normales », alors je ressentirai un véritable ravissement. En particulier : si je suis en bonne forme et non pas fatigué, ou si je parviens à échapper à ma dépression, alors j'éprouverai réellement du plaisir. Dans ce cadre étendu, les perceptions de valeur froides ne sont plus des *anticipations* affectives – il se peut parfaitement que je ne sache pas du tout *à quel moment* les circonstances anormales cesseront, ni même si elles cesseront⁷⁵⁷ – mais elles demeurent des émotions *potentielles* : *si* telles et telles conditions sont réunies, *alors* je serai véritablement ému.

⁷⁵⁵ Cf. ci-dessous (§74), ainsi que le Complément « Le rôle de l'affectivité dans le rapport à *autrui* » (Section 4).

⁷⁵⁶ Sur ce point, cf. notamment l'essai « Phänomenologie und Erkenntnistheorie » de 1917, dans lequel Husserl souligne que les jugements d'*autrui* peuvent « corriger » (*berichtigen*) les miens (*Hua* XXV, p. 180).

⁷⁵⁷ En particulier, les patients de Damasio, pour la plupart, sont affectés par des lésions *irréversibles*.

Section 18. Vérité de la valeur et valeur de la vérité

§72. La critique des valeurs

a) La *Stellungnahme* critique dans la sphère affective

L'étude des différentes modalisations affectives au cours de la section précédente a très significativement enrichi notre compréhension des rapports entre axioception et remplissement émotionnel. La prise de valeur, à l'instar de toute « croyance » au sens le plus large du terme, court à *chaque fois* le risque du désaveu, sous une forme radicale – négation – ou modérée – mise en doute. La reconnaissance de ce risque est d'une importance considérable : il fait apparaître que la concordance présente d'une position de valeur ne suffit pas encore à déterminer sa validité *définitive*. En ce sens, la théorie husserlienne de la raison exige plus que la simple « évidence » actuelle : elle requiert que toute possibilité future de modalisation soit écartée – autrement dit, que chaque axioception soit *activement* vérifiée et validée, même lorsqu'elle n'a pas été *passivement* modalisée. Husserl explique très clairement cette distinction dans *Expérience et jugement* :

Nous avons à distinguer maintenant les processus et événements essentiellement différents de la passivité et de l'activité d'après leurs opérations constitutives, donc :

- 1) Les *synthèses passives de la concordance ou de la non-concordance*, les intentions qui ne rencontrent pas d'empêchements et se remplissent librement, d'une part, et d'autre part celles qui sont empêchées, qui subissent un biffage, etc., dans l'expérience anté-prédicative ;
- 2) Les *prises de position (Stellungnahmen)* actives du Je dans l'acte de jugement prédicatif, les décisions actives, les convictions, les se-laisser-convaincre-de, le prendre-parti-de, etc. (*EU*, p. 327, *EJ*, p. 330)⁷⁵⁸.

Certes, dans bien des cas, ces processus actifs sont motivés par la découverte passive de discordances (*EU*, p. 329, *EJ*, p. 332). Dans l'exemple classique de la dame de cire, la discrédence entre le sens initial « dame » et l'absence de mouvement apparent m'incite à m'interroger activement sur l'objet devant moi, à « peser le pour et le contre » de chaque thèse, avant de me décider fermement pour le sens « mannequin ». Cependant, Husserl souligne bien que l'existence d'un tel conflit passif n'est nullement une condition *nécessaire* à la mise en place de la « prise de position » :

De là naît l'aspiration à une décision, et la nécessité d'une critique des jugements déjà portés [...]. Et cela, même là où dans le contexte du jugement un doute n'est pas réellement apparu [je souligne], relatif au contenu du jugement dans sa motivation originaire, mais là où, en prenant conscience de la fréquence du renversement postérieur de la validité des prises de position judicatives déjà acquises, on sent naître le besoin de préserver d'un pareil renversement ce qui est acquis [je souligne] (*EU*, p. 340, *EJ*, pp. 342-343).

Il apparaît ainsi que le sens du concept de *Stellungnahme* employé par Husserl dans ce contexte renvoie à l'acception la plus forte de ce terme⁷⁵⁹, qui s'assimile, comme on le voit dans le Complément « Cartographie de la *Stellungnahme* chez Husserl » (Section 2, §3), à une *critique active* de la thèse en

⁷⁵⁸ Ce passage reprend presque mot pour mot le texte du cours sur la synthèse passive, au §14 (*Hua* XI, pp. 51-58, *Syn. passive*, pp. 135-140). La même distinction entre « vérification » active et « remplissements dans la pure passivité » est répétée au §21 (*Hua* XI, p. 92, *Syn. passive*, p. 169). Cf. également, déjà, le cours sur la théorie de la signification de 1908 (*Hua* XXVI, pp. 16-17, *Théorie sign. 1908*, pp. 37-38).

⁷⁵⁹ Il ne faut pas confondre la *Stellungnahme* comme « critique » qui est désormais en jeu avec ce que nous avons décrit plus haut comme « dialogue interactif » avec la chose (§48-§49) au sein de la conception « enactive » de la prise de valeur (*Studien* II, p. 134).

jeu (*Studien I*, p. 372). Celle-ci prend la forme d'une *procédure téléologique de vérification*⁷⁶⁰, par le truchement de laquelle le sujet cherche, de manière spontanée, à s'assurer de la *concordance* de ses positions, et, par ce biais, à les entériner sous la forme d'une décision théique désormais *consolidée* et *validée*⁷⁶¹. Dans cette perspective, la présente section va s'atteler à appliquer cette méthode procédurale de vérification, que Husserl envisage d'abord dans la sphère du jugement, à la sphère proprement *affective*. Comme il l'écrit dans les *Studien III* (novembre 1921)⁷⁶² :

La libre prise de position. Le choix. Je suis attiré par des stimuli (*Reizen*), « mécaniquement ». Je m'attache (*hafte*) à quelque chose en particulier, en jouissant « mécaniquement ». Mais l'objet de la jouissance peut aussi exciter en moi un plaisir, un amour ; au lieu de m'y attacher sans liberté, je peux m'y adonner librement (*frei hingeben*) et l'évaluer « activement » (*tätig*). Même évaluer négativement. Je peux préférer, en évaluant, l'un à l'autre et faire le départ entre l'intensité du stimulus et l'intensité passive de la jouissance, et la hauteur de la valeur ou l'excellence (*Vorzüglichkeit*) de la valeur. L'évaluation provient (jaillit – *strömt aus*) de moi (*geht von mir aus*), tout comme le « je crois », « je juge » actif, par contraste avec la considération passive de l'objet et de son unité, qui n'est pas une « prise de position » (*Studien III*, p. 135).

Comment s'opère cette évaluation active ? De même que dans la sphère théorique, il va essentiellement s'agir de *mettre en crise*⁷⁶³ les axioceptions acquises, et d'en revenir aux *expériences* dans lesquelles les valeurs en question se donnent originairement, donc aux *émotions* remplissantes elles-mêmes. Seul un tel retour peut permettre de rationaliser le beau et le bien présumés :

Le monde, avec toute la beauté et tout le bien qui sont advenus en lui, advenus aveuglément ou dans une rationalité imparfaite, immature, non clarifiée, mais qui, dans cet aveuglement ou cette absence de clarté, contient aussi du mauvais et du juste, doit dévoiler son droit et son non-droit (*Hua XXVII*, p. 107, *Sur le renouveau*, p. 129)⁷⁶⁴.

Concrètement, cette critique axiologique se fait en *trois étapes*. La *première étape* du processus consiste, négativement, à s'assurer qu'aucun des biais étudiés dans la section précédente ne vient perturber l'évaluation. Cette première opération s'effectue par le truchement d'une série de *décentremments* en vertu desquels le sujet « met entre parenthèses » l'ensemble des positions qui pourraient affecter la validité de sa saisie de valeur : décentrement vis-à-vis de l'habitude (individuelle et sociale), décentrement conatif, décentrement humoral (§72). Une fois cette étape préliminaire accomplie, l'enjeu est alors de revenir,

⁷⁶⁰ Elle peut donc, avec justesse, être qualifiée de « réflexion » ou de « délibération » (*Überlegung*), au sens que ce mot a notamment sous la plume de Reinach (DuBois, 2002, p. 333 ; Reinach, 1989, p. 280). On pourrait également la nommer, en reprenant, cette fois, la terminologie de John Dewey, une « enquête ». Il faut en effet voir que, malgré tout ce qui les oppose, la phénoménologie husserlienne et le pragmatisme deweyen partagent le même désir d'une *extension de la rationalité*, au-delà du domaine des faits théoriques ou naturels, à l'action et au comportement humains. Cf. notamment la « Théorie de la valuation » sur ce point (Dewey, 2011, pp. 54, 70-71).

⁷⁶¹ Sur ce point, cf. notamment l'essai « Phénoménologie et théorie de la connaissance » (*Hua XXV*, p. 129), ainsi que les articles *Sur le renouveau*, qui insistent sur l'effort (« pénible vécu ») inhérent à cette démarche critique (*Hua XXVII*, p. 26, *Sur le renouveau*, p. 46).

⁷⁶² Cf. également les *Studien II* (*Studien II*, p. 134) et *III* (*Studien III*, p. 360).

⁷⁶³ Husserl utilise lui-même le mot de *Krisis* dès 1912-1913 pour désigner l'ensemble de ce processus « critique » (*Studien I*, p. 372). Dans le cours d'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, il préconise, semblablement, de « se purifier par la feu du doute » afin « d'abandonner le point de vue de la naïveté, de la simple auto-assurance instinctive ou irréfléchie ». Cette purification, précise-t-il, s'applique aussi bien à la science qu'au sentiment évaluatif (*Hua XXIV*, p. 237, *Intro. logique 1906-07*, p. 280).

⁷⁶⁴ Notons que c'est précisément l'accomplissement de cette critique, grâce à laquelle, d'un point de vue pratique, l'agent peut désormais faire le bien *en toute connaissance de cause*, qui distingue la « belle âme », vertueuse de manière instinctive, du « caractère éthique », lequel agit « sur la base de l'évaluation et du jugement évidents » (*Hua XXVIII*, p. 401, « Éthique ... », p. 207 ; Lobo, 2005b, p. 182).

ainsi « purifié » de tous préjugés, à l'objet lui-même, et d'éprouver, ou non, la « grâce affective »⁷⁶⁵ – ce que Husserl nomme « approbation » (§73). Mais ce n'est pas tout : conformément à l'un des principes fondamentaux du transcendantalisme husserlien, il faut encore élever la position de valeur approuvée à la validité *intersubjective* (§74). Nous allons désormais creuser, chacun son tour, ces trois temps de la procédure critique appliquée à la sphère axiologique.

b) *La libre « déconstruction » des sens axiologiques habituels*

Commençons par élucider la teneur concrète des opérations de « décentrement » préalables à l'expérience affective *stricto sensu*. La première de ces opérations consiste en une « déconstruction » de l'ensemble des prestations axiologiques passées et désormais sédimentées en « valeur habituelle », comprenant aussi bien les prestations strictement individuelles que communes (traditionnelles). Ce processus est décrit avec précision par Husserl dans la *Digression* au sein des leçons sur l'éthique de 1920. Après avoir rappelé la structure générique du phénomène d'habitualisation (cf. §56) appliquée à la sphère axiologique (*Hua* XXXVII, pp. 292-293, *Digression*, pp. 111-112), Husserl précise le rôle que jouent la *communauté* et les *traditions* à son égard :

Ici aussi, il faut prendre à présent en considération les *processus de tradition* qui, pour ce qui est de leur typique, sont soumis à des lois d'essence : les formations axiologiques qu'un sujet a développées en lui et transmises à ses camarades dans la communauté, sous la forme de l'influence mutuelle qui va de pair avec la compréhension mutuelle, l'éducation, etc. Un *monde axiologique commun* se constitue (*Hua* XXXVII, p. 293, *Digression*, p. 112).

L'ensemble des habitudes axiologiques ainsi constituées peut alors être soumis à la « déconstruction », dont Husserl décrit la teneur concrète dans les lignes qui suivent :

Les sédimentations habituelles du sens peuvent à tout moment être interrogées quant à leur origine, quant à leur donation de sens constitutive. L'intentionnalité qui s'est déposée à même le sens de ce qui est donné dans une expérience simple peut être développée, actualisée. C'est en cela que consiste le *processus de clarification du sens* (*Sinnesklärung*), le processus qui produit l'évidence du sens originaire ; la compréhension passive (comme elle peut avoir lieu par exemple dans le cas d'un mot, d'une proposition, d'un discours) peut être transformée en une compréhension active. Par conséquent, pour toute couche de sens, tout domaine de conscience, et en demeurant dans une perspective tout à fait générale, nous pouvons accomplir une *déconstruction systématique* [...]. Nous pouvons déconstruire les prestations de sens de la raison axiologique et pratique (effective ou prétendue) (*Hua* XXXVII, pp. 293-294, *Digression*, p. 113).

Dans le contexte de la *Digression*, cette opération de « déconstruction » – ou de « dépouillement », *Entkleidung* (*Hua* XXXVII, p. 294, *Digression*, p. 114) – intervient avant tout dans la perspective de mettre au jour la couche de « l'expérience pure », qui coïncide avec la « pure nature totale » (*Hua* XXXVII, pp. 295-296, *Digression*, pp. 115-116). Il est cependant possible d'employer cette méthodologie dans un but tout différent, précisément celui d'interroger chacun de nos « acquis axiologique » eu égard à sa validité⁷⁶⁶. Husserl insiste en effet à de nombreuses reprises sur ce point : le simple fait qu'une prestation soit *habituelle* ne lui confère, par soi-même, aucune légitimité – la justification « j'ai toujours pensé (ou fait) cela » n'est précisément *pas une justification valide*. Tout à

⁷⁶⁵ Comme l'écrit René Char dans « Calendrier » : « L'oracle ne me vassalise plus. J'entre : j'éprouve ou non la grâce » (Char, 1967, p. 26). Ces lignes résonnent superbement avec l'idée husserlienne de critique : « l'oracle », c'est l'appréhension anticipatrice, « à vide », de la valeur, potentiellement déterminée, on l'a vu, par de multiples facteurs non pertinents (traditions, associations fortuites, humeurs). « La grâce », à l'inverse, c'est l'expérience affective « à plein », originaire. Ne plus être « vassalisé » par l'oracle, selon cette interprétation, cela signifie donc « mettre hors circuit » l'axioception vide et se vouer tout entier à la donation de la valeur dans l'expérience émotionnelle elle-même.

⁷⁶⁶ Comme le notent les traducteurs de la *Digression*, la méthode de la déconstruction sert ainsi avant tout à proposer une reconstruction rationnelle (ou « philosophique ») du monde (*Digression*, p. 47).

l'inverse, l'habitude, en tant qu'elle constitue une *force conservatrice* des institutions de sens passées, devra plutôt être envisagée comme un *facteur d'erreurs*⁷⁶⁷. Dans les *Studien III*, Husserl déclare ainsi que toute thèse « traditionnelle » est, *par elle-même*, illégitime, car « aveugle », en tant que je demeure en elle « l'esclave » de l'autre et de sa propre position. C'est donc seulement grâce à une répétition vivante pour *moi-même* des motifs rationnels justifiant l'évaluation en jeu, à travers une authentique réflexion (*Überlegung*), que je peux me rendre « libre » (*frei*)⁷⁶⁸ (*Studien III*, p. 489).

c) *Le décentrement conativo-affectif*

Mais ce n'est pas encore tout. La *pars destruens* de la *Stellungnahme* affective ne se limite certainement pas à la déconstruction des convictions axiologiques acquises. Celle-ci, en effet, permet de mettre hors d'état de nuire les préjugés « associatif » et « traditionaliste », mais elle ne neutralise pas encore les biais « conatif » et « humoral ». Si, par exemple, je suis affecté par une *Stimmung* de tristesse, la « mise entre parenthèses » de mes prestations axiologiques passées ne suffit nullement pour me permettre « d'apprécier » présentement le beau tableau. De nouvelles opérations de « décentrement » apparaissent ici indispensables, que Husserl résume dans un manuscrit de 1923-1924 :

Pour accomplir ce que j'appelais autrefois l'« aperception axiologique » sur la base de la fonction axiologique élémentaire, je dois mettre hors circuit (*ausschalten*) tout comportement affectif ou aspirant (*Gefühls- bzw. Strebensverhalten*) qui a d'autres sources. Un meuble peut être beau en et pour soi, mais il éveille des souvenirs fatals. Il faut également tenir compte d'un beau en et pour soi et d'un beau dans son contexte – le meuble dans le tout du mobilier de la pièce (*Studien II*, p. 242).

Nous pouvons ici distinguer trois formes de « décentrement » nécessaires à l'évaluation correcte :

1. La mise hors circuit des différents désirs qui peuvent interférer avec l'axioception proprement dite. Ce n'est pas à celui qui a faim qu'il faut demander si un plat est bon.
2. La mise hors circuit des vécus affectifs étrangers à l'objet en question⁷⁶⁹ : aucune « lumière d'emprunt » (*Studien II*, p. 111), pour reprendre la terminologie précédente, ne doit venir troubler notre sentiment de valeur actuel. Si donc nous sommes présentement affectés par une certaine humeur, nous devons l'évacuer avant de lancer notre expérience axiologique. Si, comme dans le cas de la dépression, cela est impossible, nous devons admettre notre impuissance à proposer une évaluation *originnaire* de l'objet en question, et sommes contraints de renvoyer aux évaluations d'autrui ou à nos propres souvenirs⁷⁷⁰.
3. Enfin, l'*isolation* de l'objet de son « environnement ». Comme le dit Husserl dans la dernière phrase, il faut faire le départ entre ce qui est beau pour soi et ce qui ne l'est que dans son *contexte*. Si un meuble n'est magnifique que dans une certaine pièce, il faut alors lui refuser toute valeur « en propre ». De même, une personne qui ne serait drôle que dans un contexte de fête n'est pas drôle *par elle-même*. En extrayant ainsi les objets de leurs environnements usuels, l'on parvient à distinguer les valeurs qui leur échoient « monadiquement » de celles qui reviennent uniquement aux « relations » dans lesquelles ils entrent.

Un dernier point doit encore être souligné. Lorsque Husserl pose qu'il faut « neutraliser » les états du *Gemüt* pouvant altérer la pureté de l'expérience de valeur, cela ne signifie nullement, bien entendu, qu'il soit requis de se transformer en un *pur être d'entendement*. Si les articles du *Kaizo*, en particulier,

⁷⁶⁷ Cf. sur ce point, en particulier, le texte n°38 de *Studien II* (*Studien II*, p. 451). Similairement, dans les textes consacrés à la *Billigung*, Husserl affirme que les sentiments qui trouvent leur origine en autrui de cette manière ne sauraient être « bien fondés » (*wohlfundierte*) (*Studien II*, p. 278).

⁷⁶⁸ Sur la liberté, cf. le Complément « [Cartographie de la Stellungnahme chez Husserl](#) » (Section 2, §3).

⁷⁶⁹ Dans le troisième article pour le *Kaizo*, Husserl évoque ainsi la mise « hors-jeu » de l'affectivité fortuite inhérente à toute critique (*Hua XXVII*, p. 25-26, *Sur le renouveau*, p. 46).

⁷⁷⁰ Ces décentrement affectifs (et conatifs) ne vont toutefois pas sans *violence* et *souffrance* (*Hua XXVII*, pp. 77-78, *Sur le renouveau*, p. 96) : la *pars destruens* inhérente à la critique de toute thèse, et en particulier aux thèses axiologiques, implique nécessairement de *surmonter* des *réticences intérieures* extrêmement fortes.

semblent parfois adopter un ton intellectualiste, en ce qu'ils paraissent assimiler rationalisation et « désaffectivisation », il faut bien entendu garder en tête tous les développements qui précèdent eu égard à la nature de l'axioception et de son « évidentialisation » émotionnelle : toute « critique des valeurs » doit nécessairement en revenir, en définitive, à un *sentiment* axiologique donateur originaire. Les motivations « affectives » qui doivent être « mises entre parenthèses » dans le cadre de cette critique se limitent donc à celles qui *interfèrent* avec un tel sentiment et entravent son effectuation concrète⁷⁷¹.

§73. Le retour à la valeur elle-même : l'approbation (*Billigung*)

a) *Contingence et nécessité du rapport du sentiment à l'objet*

Les déconstructions et décentremments qui précèdent constituent, on l'a dit, la *pars destruens* de la critique. Mais celle-ci, naturellement, ne saurait suffire : elle ne forme qu'un préliminaire indispensable afin de se « purifier » des différents biais. Ce qui doit alors suivre, c'est précisément le « retour à la valeur elle-même » : *l'expérience affective axiologique originaire*. Husserl résume l'enjeu de cette expérience dans le texte n°38 des *Studien II* :

Seul celui qui se rend vraiment « intuitives » les situations fondatrices de la valeur [...] peut rapporter le sentiment aux choses « elles-mêmes » et vivre (*erleben*) le prédicat affectif qui leur appartient en soi (*an sich*) (*Studien II*, pp. 452-453).

En d'autres termes, une fois « affranchi » de ses affects et savoirs « parasites », le sujet est en mesure de déterminer si le prédicat axiologique appartient *effectivement*, ou non, à l'objet. En de nombreux endroits, Husserl interprète ce dessein comme celui de vérifier que le sentiment « se lie » (*knüpft sich*) réellement à l'objet, non pas en vertu d'une association ou d'un état contingents, mais de manière *nécessaire*. On lit ainsi, toujours dans le texte n°38 des *Studien II* :

À partir de l'agrément fortuit (*zufälligen*), c'est-à-dire de la contingence (*Zufälligkeit*) en vertu de laquelle cet agrément se rattache (*anknüpft*) à cet objet (et non pas le désagrément ou rien du tout), devient la nécessité (*wird Notwendigkeit*) : à cet objet appartient l'agrément⁷⁷², à savoir qu'il est digne d'agrément (*gefallenswert*), l'agrément pris à cet objet est (comme un agrément à un objet de telle ou telle nature en général) un *agrément juste* (*richtiges*) (*Studien II*, p. 456).

Ce passage fait manifestement ressortir la spécificité du sentiment « caractérisé comme juste ». L'intentionnalité d'un *Gefallen* orienté vers un A n'est en aucune manière une condition suffisante à l'attribution d'un prédicat de valeur *objectif* à cet A. Il faut, pour qu'une telle attribution puisse avoir lieu, qu'il existe un lien « nécessaire » entre le vécu affectif en question et l'objet. Pour ce faire, il est requis de mettre hors circuit tous les biais possibles et d'éprouver, dans sa « pureté », l'agrément en jeu. Le *maintien* du sentiment malgré la variation des circonstances (extérieures comme « subjectives »)

⁷⁷¹ Dans le chapitre de l'*Introduction à l'éthique* de 1920 consacré à Hume, Husserl souligne que l'opération de cette série de décentremments affectivo-cognitifs rejoint l'idée empiriste du « spectateur impartial » : grâce à elle, le sujet évaluateur est placé, pour ainsi dire, dans le « bon état d'esprit », en vertu duquel son sentiment pourra être considéré comme attestant de manière adéquate la valeur ou la non-valeur de l'objet (ou de l'état de choses) en jeu. Il écrit ainsi : « Nous ne voulons pas accomplir le jugement moral et les évaluations qui le sous-tendent au hasard, à la manière d'une visée affective et judiciaire réactive arbitraire, nous voulons au contraire acquérir un jugement évident (*einsichtiges*), un jugement objectivement vrai et qui nous soit donné dans sa vérité objective conformément à la norme [...]. Ainsi, *eo ipso*, tous les sentiments et intérêts pratiques extérieurs (*außen liegenden*) doivent être mis hors-jeu (*außer Spiel*) [...]. Dans la mesure où notre moi actuel qui ressent et qui veut (*unser aktuelles fühlendes und wollendes Ich*) est en jeu (*mitspielt*), par exemple sous la forme de notre intérêt égoïque (*selbstischen*), nous ne sommes plus dans une attitude de connaissance (*Erkenntniseinstellung*). Si cette dernière devient trop difficile pour nous en tant que moi actuellement intéressé, alors nous pouvons, méthodologiquement, nous mettre à la place d'un évaluateur étranger désintéressé (*fremden unbeteiligten Beurteiler*) ou transformer toute la situation en une imagination » (*Hua XXXVII*, p. 191).

⁷⁷² Pour un autre usage similaire du vocabulaire de l'appartenance, cf. (*Studien II*, pp. 280, 284).

atteste alors de son *objectivité* (de sa *vérité*) et de l'effectivité du prédicat axiologique intentionnel. C'est ce que Husserl nomme alors, indifféremment, un sentiment juste (*richtig*) ou adéquat (*adäquat*) :

Qu'est-ce que c'est, le *sentir adéquat* (*adäquates Fühlen*) ? C'est le sentir qui se joint (*anschließt*) directement et immédiatement (*direkt und unmittelbar*) à son objet, le sentir qui est fondé (ou plutôt corrélativement !) par le contenu de l'objet. Ce contenu fonde une accentuation du sentiment (*Gefühlsbetonung*)⁷⁷³ (ontologiquement) qui lui appartient, et celle-ci conditionne à son tour un agrément nécessaire et corrélatif : en effet, si un être en général (une conscience en général) vit ce contenu, il vit en même temps et nécessairement l'accentuation. Et lorsqu'il se tourne vers le contenu ainsi accentué, il ne peut faire autrement que de l'évaluer dans le mode de l'agrément (dans le cas contraire : du désagrément). C'est ainsi, *grosso modo*, que se résout le *problème de l'amour caractérisé comme juste*, tout comme le *problème de l'évidence* dans mes *Recherches logiques* (*Studien II*, p. 459).

La mention de Brentano et de l'*analogon* de l'*évidence* dans la sphère affective n'est nullement anecdotique : le phénomène du remplissement axiologique, que nous avons décrit au cours du chapitre précédent, est précisément ce qui est *visé téléologiquement* par le retour critique sur la valeur. La différence se situe simplement dans la méthode : il s'agit désormais de construire *activement* les conditions d'émergence de cette évidence affective.

b) L'enjeu de la problématique de l'approbation : légitimité des sentiments et objectivité des valeurs

C'est justement dans cette optique d'une évidence *activement obtenue* que l'on doit comprendre, selon nous, la problématique si importante de l'approbation (*Billigung*)⁷⁷⁴, qui apparaît dès la fin des années 1890 (Melle, 2012, pp. 62-64, 2021, pp. 340-341)⁷⁷⁵. Husserl commence par faire le départ entre le sens courant de ce terme et son acception *phénoménologique*. Selon son acception ordinaire, l'approbation est un « acquiescement » portant sur les actes d'autrui : « Acquiescer (*Zustimmen*) signifie souvent la même chose qu'être d'accord (*Übereinstimmen*), juger la même chose que ce qu'un autre juge » (*Studien II*, p. 264). L'approbation proprement dite, par contraste, porte sur les *actes du sujet lui-même*. Cependant, celle-ci conserve, en son sein, une forme d'*altérité*, dans la mesure où elle constitue, aux yeux de Husserl, une forme de *réflexivité*, en vertu de laquelle le sujet *se rapporte* à ses propres actes et s'attelle à les *évaluer*. Les exemples que Husserl mobilise dans les premières lignes du texte complémentaire n°1 des *Studien II* permettent d'éclairer cette idée :

J'approuve une joie : toi, réjouis-toi, c'est juste (*recht*). Il est réjouissant que le peuple allemand ait reçu en l'empereur Guillaume une personnalité aussi grande et noble. Cela ne signifie pas seulement que l'on s'en réjouit, mais aussi que l'on a une « raison » („*Grund*“) de s'en réjouir. C'est une joie légitime. Il réside en cela une approbation de la joie (*Studien II*, p. 261).

À travers l'idée d'approbation, Husserl vise donc la question de la *légitimité* des actes affectifs. La positivité d'une joie n'emporte pas, par elle-même, un droit, et son objet n'est pas, par cela même que je m'en réjouis, un objet doté de valeur. Il en va ici exactement de la même manière que pour un jugement, dont la simple prestation n'octroie aucune effectivité, par soi-même, à l'état de choses visé.

⁷⁷³ Sur cette conceptualité d'origine wundtienne, cf. ci-dessus §36.

⁷⁷⁴ Je remercie Emanuela Carta d'avoir attiré mon attention sur ce thème, notamment au travers des diverses présentations données à Leuven. Il faut ici rappeler brièvement que, si Husserl renvoie, à l'origine, aux travaux de la *Gefühlsmoral* écossaise – notamment à Shaftesbury (*Hua XXXVII*, pp. 156-166) et à Hume (*Hua XXXVII*, pp. 175-177), c'est Lotze – comme le rappelle Brentano (Brentano, 1971, p. 91, 2008, p. 256) – qui a revivifié cette terminologie dans la philosophie allemande (Lotze, 1856, p. 280). Revenir en détail sur l'histoire du concept d'approbation dans les philosophies du « sens moral » dépasse les limites du présent propos. Nous renvoyons en particulier à (Debes, 2012 ; Jaffro, 2000).

⁷⁷⁵ Husserl fait même appel (brièvement) à ces concepts dès le manuscrit de 1893 consacré à Stumpf (*Hua XXXVIII*, p. 182, *Phénoménologie de l'attention*, p. 139). On le retrouve également mentionné au §15 des *Recherches logiques*. Cf. le Complément « [L'entremêlement des intentions](#) » (§2).

Le concept d'approbation sert ainsi à Husserl à formuler l'équation suivante : une valeur est effective si est apparaît comme objet intentionnel d'un certain sentiment qui est lui-même *approuvé*. Comme il l'écrit :

Ce que nous approuvons « a » une valeur (il est tenu pour valable), il apparaît comme doté de valeur. Approuver, c'est apprécier axiologiquement (*Wertschätzen*). L'approbation donne naissance au prédicat ontique (*sachliche*) « doté de valeur » (*Studien II*, pp. 262-263)⁷⁷⁶.

Une telle formulation n'est cependant pas sans poser problème. Si seule l'approbation garantit le « droit » d'un sentiment, qu'est-ce qui garantit, à son tour, le droit de *l'approbation elle-même* ? Ne versons-nous pas, comme Husserl le souligne à la toute fin du texte n°1 (*Studien II*, p. 268)⁷⁷⁷ dans le risque d'une *régression à l'infini* ?

c) Approbation et évidence affective

Afin d'échapper à une telle impasse, Husserl met en place une solution qui, au regard des développements précédents, ne saurait nous surprendre. Le droit, avons-nous montré, d'une prestation intentionnelle, quelle qu'elle soit, se mesure à son *intuitivité* ; dans ce contexte, il convient d'assimiler *l'approbation* et *l'évidence* (*Einsicht, Evidenz*). Husserl, à plusieurs endroits, procède lui-même à une telle identification, d'abord dans le cadre de l'approbation *judicative* :

Les jugements ne sont pas simplement émis, mais ils sont émis avec une approbation évidente (*evidenter*). Cette approbation évidente est ce que nous nommons la clarté intérieure, l'évidence (*Einsicht*) et ainsi de suite. Nous devons naturellement réfléchir⁷⁷⁸ à cette approbation évidente lorsque nous qualifions le jugement d'évident. Nous confrontons alors objectivement le jugement, et à cela se rattache un acte d'approbation bien distinct et se rapportant à lui (*Studien II*, p. 266).

En ce qui concerne, désormais, le cadre plus étroit des activités *affectives*, Husserl, derechef sans surprise, fait appel, dans ces manuscrits, au parallélisme entre *Wahrnehmung* et *Wertnehmung* afin de soutenir l'existence d'un analogon de l'évidence dans la sphère du sentiment :

L'analogie de la sphère affective (de la sphère axiologique) exigerait : les valeurs sont données. Il y a des actes affectifs qui se rapportent à des objets représentés de telle manière que ceux-ci ont une valeur ou sont des valeurs, c'est-à-dire qu'il y a là une donation de valeur effective et propre, une préhension de valeur pourrait-on dire, comme *analogon à la perception* (*Studien II*, p. 271)⁷⁷⁹.

Mais quel est donc, dans cette perspective, l'apport propre de la conceptualité de l'approbation ? Que *gagne-t-on* à poser que les valeurs effectives sont les valeurs qui sont affectivement *approuvées* et non pas simplement affectivement *évidentes* ? L'introduction de ce vocabulaire ne constitue-t-elle, pour Husserl, qu'une manière de se positionner historiquement par rapport aux grandes figures de la « morale du sentiment », notamment écossaise ?

d) L'approbation comme activité de « mise en évidence »

Rien n'est moins sûr. S'il est bien entendu que cette perspective a certainement motivé Husserl à faire usage de cette terminologie, il faut également s'apercevoir que celle-ci emporte avec elle une

⁷⁷⁶ Dans une note, Husserl écrit : « L'approbation fonde (*begründet*) les prédicats « bon » (*gut*), « doté de valeur » (*wert*) » (*Studien II*, p. 262). Le parallèle avec la sphère du jugement est souligné par Husserl dans le texte complémentaire n°2 (*Studien II*, p. 270). Cf. également (*Studien II*, p. 284).

⁷⁷⁷ Cf. également le texte complémentaire n°3 (*Studien II*, p. 281).

⁷⁷⁸ Plus tard, Husserl, citant ce texte, critiquera cette approche réflexive de l'évidence (*Studien II*, p. 270).

⁷⁷⁹ Cf. également le texte n°3 : « S'il y avait d'abord un sentiment « vague », cette simple visée affective se « remplit » lorsqu'elle se transforme en un sentiment clair correspondant, qui « épouse » (*annimmt*) la chose elle-même. Le sentiment (*Fühlweise*) gagne en force (*Kraft*), il se consolide (*bekräftigt*), il gagne en plénitude de légitimation (*sie gewinnt Fülle der Berechtigung.*) » (*Studien II*, p. 284). Cf. enfin (*Studien II*, p. 315).

signification *plus profonde et plus forte* que celle de la simple évidence. Pour s'en convaincre, il convient de se tourner vers le texte complémentaire n°2 :

Mais n'en va-t-il pas comme pour le jugement ? Le jugement peut être juste (*richtig*), mais je dois d'abord vérifier (*nachsehen*) s'il l'est, s'il a des raisons (*Gründe*), s'il peut être justifié et donc rendu évident. De même, la valeur « réside » dans le vouloir noble en ce sens qu'il peut être amené à un remplissement « justificateur » (*begründenden*) dans le sens d'un vouloir juste, et je dois d'abord m'en convaincre si je veux pouvoir qualifier à bon droit (*mit Recht*) le vouloir de noble, si je veux l'« approuver » en tant que tel (*Studien II*, p. 273).

Ce passage est décisif en tant qu'il fait apparaître l'évidence affective comme la *précondition* de l'approbation, mais non comme cette approbation elle-même. La *Billigung* est en effet conçue par Husserl comme l'*aboutissement* d'un *processus d'examen*, que le terme de *nachsehen* incarne adéquatement, dans la mesure où il renvoie à l'idée d'une *recherche active*, d'une procédure visant à la *vérification* d'une proposition. Cette procédure peut ainsi être divisée en trois temps centraux : d'abord (*pars destruens*), la mise en question de la « thèse » en jeu (qu'elle soit de nature judiciaire ou axiologique) ; puis son « évidentialisation », sa « mise en évidence » (ou la mise en évidence de son incorrection) ; et enfin, l'approbation proprement dite, correspondant à l'acte de *reconnaissance* de la validité de la thèse – que Husserl qualifie parfois explicitement de *Stellungnahme*, de « prise de position » ou de « prise de parti » (*ich ergreife Partei*) (*Studien II*, p. 134). Une telle interprétation de l'approbation comme activité de *sanction*⁷⁸⁰ d'une proposition faisant suite à sa « mise en évidence » est confirmée, de manière plus explicite encore, quelques lignes plus loin dans le même manuscrit :

Là aussi, il y a deux choses : avoir l'évidence et se convaincre que l'évidence est effectivement évidence, que toutes les intentions sont effectivement remplies et remplissables, qu'il ne demeure rien de non-remplissable ou de non-rempli, rien de possiblement conflictuel, etc. dans l'intention globale complexe. Une certaine réflexion (*Reflexion*) est donc nécessaire, une normation (*Normieren*)⁷⁸¹, une analyse (*Analysieren*) et une constatation voyante étape par étape (*Schritt für Schritt schauendes Konstatieren*) (*Studien II*, p. 274).

Il apparaît ici très clairement que la simple « possession » de l'évidence n'est pas encore suffisante pour *ratifier*, à proprement parler, une thèse. C'est seulement au terme d'une authentique procédure de vérification qu'une approbation, au sens strict, peut avoir lieu, laquelle en entérine alors le succès et établit l'objectivité en question comme *véritablement effective*.

e) *La seconde acception de l'approbation comme « sentiment de second ordre »*

Il reste encore à élucider un point important, portant sur l'équivocité de la conceptualité de la « réflexion » qu'emploie régulièrement Husserl dans les textes sur la *Billigung*. Au sens « méthodologique » usuel, ce terme renvoie à un acte *second*, qui prend pour *objet intentionnel* un acte originel afin d'en retracer la teneur et les structures⁷⁸². Est-ce cette acception qui est visée dans la citation précédente ? Pas tout à fait. Il faut en effet noter que, lors de la procédure de « mise en évidence » inhérente à toute « approbation affective », le *sentiment* « validant » n'a pas pour objet le *sentiment* « validé »⁷⁸³. Tout à l'inverse, ces deux actes *partagent le même objet* : je valide, par exemple, mon agrément pris à un tableau, en accomplissant un acte donateur originaire de sa beauté. Dans ce cas, l'intuition confirmatrice est *dirigée vers le tableau et sa valeur* – et aucunement vers l'agrément initial

⁷⁸⁰ Dans le texte complémentaire n°9, Husserl décrit ainsi l'approbation comme une « affirmation » (*Bejahung*) d'un sentiment, par contraste d'avec le « simple agrément » (*Schlichtes Gefallen*) (*Studien II*, p. 321).

⁷⁸¹ Sur la conceptualité de la « norme », cf. notamment l'*Exkurs* au sein des leçons sur l'éthique de 1920 (*Hua XXXVII*, p. 360, *Digression*, p. 184).

⁷⁸² Sur ce point, cf. le Complément « [La réduction phénoménologique du sentiment](#) » (Section 2, §1).

⁷⁸³ Cela vaut naturellement pour toutes les sphères de vécus : l'évidence n'est pas issue d'une « réflexion » sur nos actes (*Studien II*, p. 283).

lui-même. Il en va de même dans la situation inverse d'une *invalidation* : j'infirmes ma haine d'une personne vertueuse en exécutant un acte d'*amour* ou d'*admiration* orienté vers cette *même personne*. Dans ces circonstances, la relation du vécu « vérificateur » au vécu « vérifié » n'est pas un rapport acte/objet intentionnel, mais un rapport de *synthèse* – *synthèse de recouvrement* dans le cas d'une validation, *synthèse de conflit* dans le cas d'une infirmation.

La « validation » d'un acte affectif ne présente donc pas la structure canonique de la réflexion. Mais cela ne signifie pas que l'*approbation* elle-même en est dépourvue ! Il faut en effet ajouter immédiatement que la *Billigung* institue nécessairement une *comparaison* entre l'acte validé et l'acte validant, afin, précisément, d'entériner la « correction » de celui-là par le truchement de celui-ci. Dans cette mesure, l'*approbation* emporte bien un « faire retour » vers l'acte originel et peut, dès lors, être considérée comme « réflexive ».

Une fois ce point clarifié, nous pouvons désormais faire toute la lumière sur une *seconde acception* du concept de *Billigung* également employée par Husserl dans ces textes. Comme l'écrit Ullrich Melle :

L'*approbation* et la désapprobation y sont définies comme des sentiments réflexifs. Une joie, un souhait, mais aussi un jugement, sont approuvés. Approuver un acte intentionnel revient, d'une part, à reconnaître son caractère juste et sa légitimité, et, d'autre part, en raison de ce caractère (*umwillen seines Rechts*), à l'estimer (*schätzen*) comme doté de valeur (Melle, 2012, p. 63, 2021, p. 341).

Cette « estimation » (ou *appréciation*) définit précisément une nouvelle forme d'*approbation*, dépendante de l'*approbation* comme « sanction » ou « ratification » décrite jusqu'à présent. Husserl pose en effet qu'un acte initial « validé » ou « entériné » fait désormais l'objet d'un *agrément de second ordre*⁷⁸⁴, précisément en vertu de sa « conformité à la norme », de sa « rationalité »⁷⁸⁵. Inversement, lorsqu'un acte affectif s'avère illégitime, il donne lieu à un *désagrément*. Husserl écrit ainsi, dans le texte complémentaire n°8 des *Studien II* :

L'*approbation* est apparentée à l'*agrément* ; la désapprobation est apparentée au *désagrément*⁷⁸⁶, mais c'est un sentiment secondaire (*sekundäres Gefühl*), il se porte sur des actes primaires et d'abord sur des sentiments, des activités affectives (*Studien II*, p. 314).

Plus précisément :

L'*approbation* est un acte affectif, et plus précisément un *agrément* pris à la justesse (*Richtigkeit*) (crue – *geglaubten* – et éventuellement connue) d'un acte (*Studien II*, p. 315)⁷⁸⁷.

Ces citations font ressortir à la fois la distinction et l'intime connexion entre les deux acceptions de la *Billigung*. Il est en effet tout à fait envisageable d'approuver un acte au premier sens, celui de la « ratification du droit », sans éprouver, à son égard, un « *agrément second* », un *nouveau sentiment*,

⁷⁸⁴ Les *Ideen I* mentionnent également, quoique brièvement, ce cas (*Ideen I*, p. 67, *Idées I*, p. 111).

⁷⁸⁵ Cet *agrément* est de nature évaluative : je « prends plaisir » à la *vérité* de mon acte originel, précisément parce que cette vérité est « wert », est dotée de valeur. Comme l'écrit Husserl, toute activité affective positive qui porte sur une valeur est elle-même une valeur (a de la valeur). Elle est « juste » (*richtig*) » (*Studien II*, p. 269). Le dernier paragraphe de ce travail (§75) montrera en quoi la vérité possède elle-même une valeur.

⁷⁸⁶ Ce point est présent également dans le texte n°1 : « *Billigung* ist jedenfalls ein Akt des Gefühls, *Billigen* ist verwandt mit *Gefallen*, *Sich-Freuen* etc., *Missbilligung* ist verwandt mit *Missfallen*, mit *Unlust*, *Unfreude* » (*Studien II*, p. 262).

⁷⁸⁷ Cf. également le texte complémentaire n°5, où Husserl pose que l'*agrément* ou le *désagrément* « seconds » sont assimilables à des *évaluations* de l'acte initial et sont donc, à ce titre, déterminés par sa *correction* : « Il me semble certain que dans l'évaluation d'un *agrément* ou d'un *désagrément* pris au mal, d'un mauvais plaisir, d'une noble tristesse, l'évaluation porte sur les actes purement selon leur harmonie ou leur dysharmonie avec ce vers quoi ils sont dirigés. Ce qui donne de la valeur à l'acte, c'est sa justesse, sa remplissabilité (*Erfüllbarkeit*) et éventuellement son être-rempli (*Erfülltsein*) » (*Studien II*, p. 295).

dirigé vers le premier⁷⁸⁸ eu égard à sa rectitude. Toutefois, si cet agrément émerge (approbation au second sens), alors il présuppose naturellement la « validation » de l'acte « approuvé », et inversement s'il s'agit d'une invalidation – par exemple, comme le suggère Husserl dans *Philosophie première*, d'une désapprobation d'un acte de haine à l'encontre d'une personne vertueuse (*Hua VIII*, p. 106, *PP II*, p. 149). Dans ce dernier cas, c'est en effet en raison de la discordance ou du « désaccord » (*nicht übereinstimmen*) entre la *valeur effective* de la personne (positive) et l'*évaluation affective* inhérente à mon acte de haine (négative) que cet acte est précisément, à son tour, *condamné*. On le voit : l'approbation (respectivement, la désapprobation) en tant que sentiment « de second ordre »⁷⁸⁹ repose tout entière sur la *validation* (respectivement, l'*invalidation*) épistémologique du sentiment initial.

§74. La confirmation intersubjective : le problème de la communalisation des valeurs

a) Objectivité et intersubjectivité : problématique « spéciale » et « générale » de l'empathie

Résumons brièvement le chemin parcouru jusqu'à présent. Afin d'éviter par avance toute « modalisation affective », nous avons cherché à décrire une certaine *méthode critique* visant à consolider nos thèses axiologiques. Cette méthode, on l'a vu, comporte deux temps majeurs : une *pars destruens*, en vertu de laquelle le sujet se défait de ses biais éventuels (§72) ; une *pars construens*, en vertu de laquelle ce même sujet, désormais libéré de ses « préjugés affectifs », est en mesure d'examiner le droit de ses prestations axiologiques – en faisant ressortir leur évidence ou l'évidence de leur fausseté, ce qui le conduit, en définitive, à les *approuver* ou à les *désapprouver* activement (§73). Ce parcours est-il suffisant pour s'assurer de l'*objectivité* des valeurs ainsi « validées » ? Pas encore ! Il faut en effet rappeler ici un point décisif de la doctrine transcendantale husserlienne : l'*objectivité* ne peut s'acquérir par des prestations solipsistes, mais renvoie nécessairement à un consensus *intersubjectif*⁷⁹⁰. Comme Husserl l'écrit dans les *Ideen II* :

La « chose vraie » est désormais l'objet qui persiste dans son identité au sein des multiplicités d'apparitions qui s'offrent à une pluralité de sujets (*Ideen II*, p. 82, *Idées II* p. 123)⁷⁹¹.

Pour bien saisir cet aspect déterminant, il faut faire retour vers les *deux problématiques* inhérentes à l'« empathie » (*Einfühlung*) chez Husserl : la problématique « spéciale » et la problématique « générale ». Husserl résume ces deux perspectives dans la V^{ème} *Méditation cartésienne* :

⁷⁸⁸ Cf. le texte n°8 : « Il faut noter que l'approbation n'est pas, par exemple, un second plaisir uni d'une manière ou d'une autre à un premier [acte affectif], mais est un agrément *dirigé vers un comportement affectif en tant qu'objet* » (*Studien II*, p. 314) ; et le texte n°1 : « Je n'ai pas simplement du plaisir et en même temps un autre sentiment, mais l'approbation se réfère à un plaisir représenté objectivement » (*Studien II*, p. 262).

⁷⁸⁹ Comme le précise *Philosophie première*, ce (dés)agrément « second » forme la base de toute *conscience morale* : « Il y a aussi des réflexions affectives [...]. J'aime, et en réfléchissant je me réjouis d'aimer, et d'aimer de la manière dont j'aime, ou bien je m'en fais le reproche dans un désagrément pris à moi-même. *Conscience morale* est le nom désignant une classe de ce genre de références réflexives à soi-même en tant que prises de position affectives du moi à l'égard de lui-même » (*Hua VIII*, p. 105, *PP II*, pp. 148-149, tr. fr. modifiée).

⁷⁹⁰ Sur ce point, cf. le Complément « *Le rôle de l'affectivité dans le rapport à autrui* » (Section 4, §4). Sartre écrit ainsi très justement : « Que je considère dans la solitude ou en compagnie cette table ou cet arbre ou ce pan de mur, autrui est toujours là comme une couche de significations constitutives qui appartiennent à l'objet même que je considère ; en bref, comme le véritable garant de son objectivité » (Sartre, 1943, p. 272).

⁷⁹¹ En 1917, dans « *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* », Husserl écrit également : « Le « monde vrai » en tant que corrélat idéal de la science est tout entier (*durchaus*) une formation communautaire (*Gemeinschaftsgebilde*), une formation de la conscience communautaire rendue possible et produite par l'entente mutuelle (*Wechselverständigung*) » (*Hua XXV*, p. 179). Cf. également, sur ce point, le §151 des *Ideen I* (*Ideen I*, p. 317, *Idées I*, pp. 447-448), ainsi que le volume XIV des *Hua* (*Hua XIV*, pp. 105-106, *Sur l'intersubjectivité I*, p. 92), et *L'origine de la géométrie* (*Hua VI*, p. 370, *L'origine de la géométrie*, p. 185).

Le problème est donc d'abord posé comme un problème spécial, précisément celui du *là-pour-moi* des autres, donc en tant que thème d'une *théorie transcendantale de l'expérience étrangère*, ce qu'on appelle *empathie*. Mais il ressort aussitôt que la portée d'une telle théorie est beaucoup plus grande qu'il n'y paraissait initialement puisqu'elle contribue également à fonder une *théorie transcendantale du monde objectif*, et, ce, exhaustivement, mais surtout dans la perspective de la nature objective (Hua I, pp. 123-124, MC, p. 140).

Comment comprendre cette distinction ? En ce qui concerne, tout d'abord, la problématique « spéciale », celle-ci – dans la continuité des approches de Lipps et Stein – consiste à étudier, d'un point de vue descriptif, les actes dans lesquels l'autre et sa vie psychique sont visés. Ce dessein descriptif est gros d'un premier enjeu *transcendantal* : conformément à la structure de la dialectique⁷⁹², et exactement de la même manière que les choses spatio-temporelles sont transcendantalisées dans les *perceptions*, que les entités idéales sont transcendantalisées dans les *actes catégoriaux*, ou que les valeurs sont transcendantalisées dans les *sentiments*, la vie étrangère, en tant qu'elle forme une *région ontologique*, est transcendantalisée (au sein de la vie *primordiale*) dans les vécus empathisants.

Toutefois, comme Husserl le souligne dans la citation ci-dessus, il existe une seconde problématique inhérente à l'empathie, plus principielle encore. Celle-ci – l'enjeu « général » de l'intersubjectivité – inscrit le rapport à l'autre dans la quête d'un monde *objectif*. Dans ce cadre, et à rebours de toute interprétation *solipsiste* de l'idéalisme husserlien, il convient de rendre compte de *l'existence* d'autre « moi »⁷⁹³, ceci afin de dégager les conditions d'un « consensus » entre les subjectivités transcendantales et de garantir *l'effectivité* du monde. Un sujet solipsiste, Husserl y insiste, ne saurait parvenir à une *objectivité authentique* : il a besoin des autres, et d'une *compréhension* du *contenu* de leurs vécus, en vertu de laquelle il peut s'assurer de *l'attestation commune* de ses propres prises de position. Comme il l'affirme dans *Logique formelle et logique transcendantale* :

Toute objectivité prise en ce sens est ramenée de manière constitutive au *premier élément étranger au moi*, sous la forme « d'autrui », c'est-à-dire du non-Moi sous la forme du « moi d'autrui » (FTL, p. 213, LFLT, p. 323)⁷⁹⁴.

De ce point de vue, la question intersubjective quitte le terrain transcendantal « régional » et se révèle en tant que thème fondateur pour la constitution de *tous les types d'objets* : chaque espèce d'objectités apparaît sous-tendue, dans sa constitution même, par la référence à l'objectité insigne qu'est l'autre, le garant de la transcendance de l'être⁷⁹⁵.

b) Le rôle du langage dans le consensus axiologique

Cette exigence vaut en premier lieu pour la chose (*Ding*) et la « nature objective », comme Husserl le soulignait déjà dans la citation des *Méditations cartésiennes* rappelée ci-dessus. Comment s'applique-t-elle, désormais, aux valeurs ? Dans certains passages, Husserl semble poursuivre, sans difficulté, le parallélisme des différentes sphères de la raison. Il écrit par exemple, dans *l'Introduction à l'éthique* :

⁷⁹² Sur cela, nous renvoyons derechef à l'introduction (§4) et aux références supplémentaires qui y sont indiquées.

⁷⁹³ Sur ce point, Husserl reconnaît, en 1930, une forme de « manquement » dans les *Ideen I* (*Ideen III*, p. 150, 1957a, p. 385). Cf. également une lettre adressée à Ingarden en 1924, dans laquelle il affirme que la phénoménologie n'est solipsiste « qu'en apparence » (*nur scheinbar*) (*Briefwechsel* 3, p. 224).

⁷⁹⁴ Comme le commente D. Zahavi : « La possibilité d'une expérience intersubjective de l'objet garantit sa transcendance véritable, et mon expérience (constitution) de lui est en conséquence médiatisée par mon expérience de sa donation à un autre sujet transcendant » (Zahavi, 2008, p. 256). Cf. également (Hua VIII, p. 495, Hua XXIX, p. 120), ainsi que le manuscrit C 17 32a (Zahavi, 2008, p. 256). D'autres commentateurs ont également bien souligné ce point, notamment I. Kern (Hua XIII, p. XXV) et N. Depraz (Husserl, *Sur l'intersubjectivité I*, p. 34).

⁷⁹⁵ L'on pourrait ainsi mettre en place, par analogie avec la dialectique décrite dans (Delamare, 2023a), une dialectique *intertranscendantale*. Dans cette perspective, une classe d'équivalence (pour un « cœur de sens ») correspond à un objet « effectif » si, d'une part, elle contient au moins un acte « évident », et si, d'autre part, je peux, par empathie, m'assurer qu'autrui possède également un tel vécu « évident » de même sens.

De même que toute vérité est soumise à des lois d'essence selon lesquelles son sens de vérité doit pouvoir <être> vu avec évidence en tant que vérité par tout sujet de connaissance [...], de même en va-t-il pour une vérité axiologique et pratique (*Hua XXXVII*, p. 191)⁷⁹⁶.

Comment, cependant, s'opère cette « mise en commun » des évaluations ? L'une des conditions essentielles au consensus axiologique – comme de tout consensus en général – est de nature *linguistique*. Même s'il demeure possible de partager une thèse quelconque, et en particulier une thèse à propos d'une valeur, sans faire appel au jugement *stricto sensu* – par exemple, par la simple voie de l'« expression » affective, laquelle rend possible ce que Thomas Fuchs nomme « interaffectivité » (Fuchs, 2022, p. 30) (cf. §39) –, le langage constitue toutefois une manière *privilegiée* d'échanger des positions et de garantir intersubjectivement nos propres thèses. Ce point est souligné par Husserl dans *L'origine de la géométrie* à propos des idéalités mathématiques :

Comment l'idéalité géométrique (aussi bien que celle de toutes les sciences) en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel dans lequel elle se présente comme formation dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur ? Nous le voyons par avance : c'est par la médiation du langage qui lui procure, pour ainsi dire, sa chair linguistique (*Sprachleib*) (*Hua VI*, p. 369, *L'origine de la géométrie*, p. 181).

L'argument essentiel invoqué par Husserl dans ce contexte se rapporte au caractère *perdurant* de la transmission linguistique. Pour établir cet argument, il dégage quatre temps essentiels à la constitution des idéalités comme entités *objectives* :

1. Celles-ci sont tout d'abord saisies « en personne » dans une évidence originaire au sein d'une conscience individuelle (*Hua VI*, p. 370, *L'origine de la géométrie*, p. 184).
2. Toutefois, cette « évidence vivante est transitoire » (*Hua VI*, p. 370, *L'origine de la géométrie*, p. 184, tr. fr. modifiée), et passe ainsi dans la rétention, avant de se sédimer durablement. De ce fait, elle peut être *réactivée à tout instant* dans une conscience d'identité : « ce qui est originairement effectué maintenant est la même chose que ce qui a été évident auparavant » (*Hua VI*, p. 370, *L'origine de la géométrie*, p. 184).
3. Parallèlement à cette réactivation individuelle peut se produire une « re-compréhension » (*Nachverstehen*) de la part de la conscience étrangère :

[L'objectivité (*Objektivität*)] surgit – dans une étape liminaire –, de façon intelligible, dès que nous prenons en considération la fonction de l'empathie et de la co-humanité comme communauté de langage. Dans la connexion de la compréhension mutuelle par le langage, la production originaire et le produit d'un seul sujet peuvent être re-compris *activement* par les autres [...]. Les productions peuvent se propager dans leur similarité de personnes à communautés de personnes et, dans l'enchaînement de compréhension de ces répétitions, l'évidence pénètre en tant que la même dans la conscience de l'autre (*Hua VI*, pp. 370-371, *L'origine de la géométrie*, p. 185, tr. fr. modifiée).

4. Mais quel est ici, demandera-t-on, le rôle de *logos en tant que tel* ? Ne peut-on pas re-comprendre l'autre à travers ses manifestations charnelles non langagières ? Husserl précise ainsi :

Maintenant, il faut encore considérer que l'objectivité de la formation idéale n'est pas encore parfaitement constituée par une telle transmission actuelle de ce qui est produit originairement en quelqu'un, à quelqu'un d'autre qui le reproduit originairement. Il lui manque la *présence perdurante* des « objets idéaux », qui persistent aussi dans les temps où l'inventeur et ses associés ne sont plus éveillés à un tel échange ou en général lorsqu'ils ne sont plus en vie (*Hua VI*, p. 371, *L'origine de la géométrie*, pp. 185-186).

Comme le souligne Roberto Walton (Walton, 2021, p. 253), c'est donc la nécessité d'un consensus intersubjectif effectivement *universel*, par-delà les éloignements corporels et les générations, qui

⁷⁹⁶ Dans d'autres textes, en revanche, Husserl met en avant les difficultés inhérentes à la mise en commun des valeurs. Cf. le Complément « [Les limites à l'intersubjectivation des valeurs](#) » sur ce thème important.

implique la communication *écrite*, laquelle est, comme dit Husserl, « communication sur le mode virtuel » (*Hua* VI, p. 371, *L'origine de la géométrie*, p. 186)⁷⁹⁷.

Ces considérations portant sur la communalisation des idéalités peuvent-elles désormais s'appliquer à l'obtention d'un consensus *axiologique* ? Les quatre étapes qui viennent d'être exposées peuvent sans aucun doute être également mises au jour en ce qui concerne les valeurs : de même que les objets géométriques, celles-ci ne « s'objectivent » qu'à travers la réappropriation de l'évidence individuelle par la conscience étrangère, et cette réappropriation ne peut être universelle sans le secours de la médiation du langage écrit. Cette analogie nous permet de faire brièvement retour sur la problématique cruciale de « l'objectivation seconde ». Nous avons en effet montré (§64) que la « conversion doxique » n'était pas, par elle-même, responsable de la « mise en évidence » des positions de valeur. Ce point est indubitablement correct, mais doit être *complété* au regard de ce qui précède. La « mise en jugement » d'une thèse affective n'est certainement pas une condition suffisante à son « évidentialisation » ; cependant, comme l'on vient de le voir, pour être *objective*, une thèse axiologique doit pouvoir être intersubjectivée universellement, ce qui exige, à son tour, sa *communication* et donc, au préalable, sa « conversion »⁷⁹⁸. Dans cette perspective, l'objectivation seconde apparaît comme une étape indispensable en vue de l'acquisition d'évidences axiologiques *communes* :

En tant que membre de la communauté, chaque sujet individuel possède ses représentations, ses convictions, ses évaluations, ses volitions (décisions), ses actions. Mais, dans le contexte communautaire [...] nous savons d'un savoir mutuel que « nous portons » le même « jugement » (au sens durable). Il en va de même pour les évaluations (*Hua* XIV, pp. 192-193, *Sur l'intersubjectivité I*, pp. 285-286).

§75. Un exemple de valeur objective : la vérité

a) *La vérité comme valeur positive concrète : Husserl et le néo-kantisme*

Nous sommes désormais parvenus au *faîte* de la « critique de la raison axiologique » menée par Husserl. Celle-ci, amorcée initialement par une « déconstruction » de nos positions de valeurs acquises, se poursuivait par le processus d'approbation – au cours duquel il s'agissait de faire retour activement vers l'évidence affective originaire – avant de se conclure par la « mise en commun » des thèses axiologiques. Lorsqu'une position de valeur « répond favorablement » à l'ensemble de cette procédure – lorsqu'elle parvient, en d'autres termes, à être évidentialisée intersubjectivement – alors la valeur qui en est le corrélat est « objective » ou « effective ». Nous obtenons ainsi l'équivalence suivante – qui paraphrase les *Ideen I*⁷⁹⁹ : « être effectivement », pour une valeur, se tient en relation de corrélation avec « être attesté (validé) à l'issue de l'accomplissement de l'ensemble des trois moments (déconstruction, approbation, communalisation) de la procédure de vérification axiologique »⁸⁰⁰.

Une question évidente naît désormais naturellement : *concrètement*, quelles sont les valeurs qui parviennent à être ainsi attestées ? Pouvons-nous dresser, au sein du cadre de la phénoménologie

⁷⁹⁷ Husserl renoue ici avec la dimension sociale du langage qu'il avait secondarisée dans les *Recherches logiques*, au profit de sa seule dimension signifiante (*I^{ère} Recherche*, p. 35/p. 40 ; Walton, 2021, p. 246).

⁷⁹⁸ Sur ce point, cf. le texte n°36 du volume XX/2 des *Hua*, de 1912-1913 (*Hua* XX/2, p. 453).

⁷⁹⁹ « « Être-véritablement » ou « être-effectivement » se tient en relation de corrélation avec « être-vérifiable rationnellement » » (*Ideen I*, p. 282, *Idées I*, p. 403). Cf. ci-dessus, §61.

⁸⁰⁰ L'on pourrait, dans cette perspective, approfondir le rapport de Husserl aux différentes théories *procédurales* de la justice, à l'instar de celle de Rawls. Les trois moments identifiés chez Husserl se retrouvent également chez l'auteur de la *Théorie de la justice* (Rawls, 1999), sous la forme, respectivement, du voile d'ignorance (déconstruction), de la procédure de choix individuelle (approbation) et du fait que ce choix est partagé par l'ensemble des partenaires de la position originelle (communalisation). En outre, Rawls défend l'idée d'une justice procédurale pure (Rawls, 1999, p. 74), que l'on peut mettre en parallèle avec la corrélation husserlienne entre valeurs effectives et valeurs « vérifiées procéduralement ».

husserlienne, une axiologie *matérielle*⁸⁰¹, faisant le départ entre les valeurs illusoires – l’argent ou le pouvoir (*Studien* II, p. 105) – et les valeurs effectives – l’amour du prochain (*Hua* XXXVII, p. 11) ? Certes, il est patent – comme l’ont souligné différents commentateurs (Gérard, 2004, p. 139 ; Le Quitte, 2013, p. 77 ; Melle, 2002, p. 236) – qu’on ne trouve nulle part trace, chez Husserl, d’un *système complet des valeurs*⁸⁰². Mais cela ne signifie pas que le champ de l’axiologie matérielle soit, chez lui, totalement en friche. Il est en effet possible de mettre au jour certaines *valeurs particulières* dont la validité est hors de doute. Pour le montrer, nous allons, dans ce dernier paragraphe, nous focaliser sur l’une d’entre elles, *la vérité*⁸⁰³. Il va ainsi s’agir d’appliquer la procédure d’évidentialisation et d’intersubjectivation à cette valeur spécifique, ce qui permettra en outre de rendre cette procédure plus « palpable ».

Afin d’introduire à ce problème, il est tout d’abord nécessaire de rappeler la teneur du débat qui oppose Husserl au *néo-kantisme de l’école de Bade*⁸⁰⁴ sur ce point. L’un des principes de l’école fondée par Windelband est en effet de renouer avec l’idée kantienne d’un « primat de la raison pratique » (Dufour, 2002, p. 22). À ce titre, Windelband souligne, dès 1882 et dans son texte « Qu’est-ce que la philosophie » (Windelband, 1915, 2002a), que la vérité doit être conçue comme une valeur (*Wert*) :

Les jugements – c’est-à-dire les liaisons de représentations purement théoriques s’accomplissant dans différentes formes – ne sont constitués en représentations de la vie quotidienne et de la vie scientifique qu’au sens où on leur attribue ou on leur conteste une valeur dépassant la nécessité de l’association propre à la légalité naturelle, c’est-à-dire au sens où on les déclare vrais ou fausses, où on les affirme ou on les nie. Pour autant que notre pensée est dirigée sur la connaissance, c’est-à-dire sur la vérité, il y a toujours, au fondement de nos jugements, une appréciation (*Beurteilung*) qui exprime la validité ou l’invalidité de la liaison de représentations accomplie dans le jugement (Windelband, 1915, pp. 30-31, 2002a, p. 89)⁸⁰⁵.

Cette idée séminale sera retravaillée dans le reste de son œuvre, notamment dans ses « Contributions à la théorie du jugement négatif » (Windelband, 1884, 2002b), mais également par ses élèves, au premier chef Rickert (Dewalque, 2006 ; Gurvitch, 1937, p. 81 ; Staiti, 2015), ainsi que Lask⁸⁰⁶.

Comment Husserl se positionne-t-il par rapport à une telle thèse ? Sa réponse se fait en *deux* temps. En premier lieu, il s’oppose vigoureusement à l’assimilation de la vérité – qu’elle soit entendue

⁸⁰¹ Il faut bien voir qu’une telle éthique matérielle est encore *eidétique*. Ce qu’il s’agit de déterminer au sein d’une telle axiologie, c’est, non pas la valeur de tel tableau en particulier, mais celle de la peinture en général, de la charité en général, de la philosophie en général. Nous obtenons ainsi des *eidè* axiologiques, et non pas des valeurs « individuelles ». Sur ce point, cf. le Complément « [L’ontologie de la valeur](#) » (Section 1, §5).

⁸⁰² Par contraste avec de nombreux auteurs du début du siècle, tels que Scheler (Scheler, 1916), Hartmann (Hartmann, 1962), Münsterberg (Münsterberg, 1908), ou Rickert, dont l’un des articles s’intitule justement « Le système des valeurs » (Rickert, 2007a). Sur l’éthique matérielle de Scheler et Hartmann, cf. (Kelly, 2011).

⁸⁰³ Ce point avait été annoncé dans la Section 15. Le présent paragraphe peut être lu en parallèle de ces passages, dans la mesure où il démontre, derechef, que l’affectivité, sous la forme du plaisir pris à la connaissance vraie, apparaît comme une *condition de possibilité* de tout savoir en général.

⁸⁰⁴ Husserl et Rickert (Rickert, 1915) se sont également opposés à propos du « sentiment d’évidence » (Heffernan, 1999, p. 102-105). Cf. le Complément « [La rigueur weierstrassienne comme mobile de l’oubli de l’affectivité chez Husserl](#) » (Sections 2-3). Ce thème est en connexion étroite avec le présent sujet, dans la mesure où, selon la lecture néo-kantienne, la valeur qu’est la vérité est précisément « sentie » dans un « sentiment d’évidence ». Comme l’écrit Arnaud Dewalque, « objectivement parlant, l’évidence est inséparable d’une valeur universellement valide, dont elle est en quelque sorte la marque, apposée à même l’acte judiciaire » (Dewalque, 2006, p. 37). Cf. les critiques des leçons sur l’éthique de 1914 (*Hua* XXVIII, p. 62, *Leçons*, p. 140), ainsi que l’introduction de Dominique Pradelle à la traduction française (*Leçons*, pp. 33-39).

⁸⁰⁵ Comme le résume avec justesse Éric Dufour : « « Vrai » est un prédicat axiologique qui permet d’accorder une valeur à certaines représentations par rapport à d’autres [...]. Tout jugement (*Urteil*) est une appréciation (*Beurteilung*) dans laquelle on prend position vis-à-vis de la valeur de vérité des contenus représentatifs mis en rapport » (Dufour, 2002, pp. 22-23). Cf. également (Heis, 2018).

⁸⁰⁶ Celui-ci posera notamment que l’objectivité d’un objet s’identifie à la validité (*Geltung*) d’une valeur (Dastur, 1998 ; Heis, 2018 ; Lask, 1911, 1912). Rappelons que le terme de *Geltung* est repris par Windelband à Lotze (Piché, 1997). Cf. le Complément « [L’ontologie de la valeur](#) » (Section 1, §2) sur Lotze.

« objectivement » en tant que jugement idéal vrai ou « subjectivement » en tant qu'acte dans lequel nous prenons conscience d'un tel jugement – à un prédicat axiologique en tant que tel. Comme il l'écrit par exemple dans la *Digression* de 1920 :

La vérité est en elle-même une norme et n'est pas en soi une valeur affective (*Hua* XXXVII, p. 316, *Digression*, p. 146).

Dans cette perspective, comme le précise l'inédit A I 42 (7a) consacré à Rickert, les néo-kantiens s'écartent excessivement, dans leurs analyses, de l'usage courant du concept de valeur :

Quels motifs peuvent recommander de parler de valeurs théoriques ? Selon Rickert, les propositions en soi doivent être des valeurs au sens le plus large et, selon qu'elles sont vraies ou fausses, des valeurs au sens le plus étroit. Mais lorsque nous parlons habituellement de valeurs, il s'agit d'œuvres d'art, de nobles sentiments humains, de biens de consommation, etc. Ce sont des choses qui peuvent être évaluées et qui, dans les évaluations en question, se tiennent là en tant que valeurs ou sont visées en tant que valeurs.

Ce faisant, Husserl souligne que la doctrine néo-kantienne verse dans le risque opposé à celui de *l'intellectualisme* : tandis que celui-ci réduit toute raison à la seule raison logique ou théorique, la thèse de la « vérité comme valeur » conduit, inversement, à l'absorption de toute raison au sein de la seule raison évaluative-affective (*Hua* XXVIII, p. 62, *Leçons*, p. 140)⁸⁰⁷.

Cependant, en même temps qu'il rejette la position en question telle que formulée par les auteurs néo-kantiens, Husserl ne manque jamais de souligner qu'elle fait signe, *positivement*, vers des connexions importantes entre la vérité et la valeur. Tout d'abord, en un sens très large⁸⁰⁸, toute « normation », c'est-à-dire toute vérification de la conformité à la norme rationnelle, peut être qualifiée d'évaluation. On dira ainsi que l'on « évalue » un théorème mathématique pour signifier que l'on cherche à le valider ou à l'infirmer. C'est précisément, aux yeux de Husserl (*Hua* XXVIII, p. 62, *Leçons*, pp. 139-140), l'équivocité du terme de *Wertung* qui a induit Windelband et ses élèves en erreur :

La langue utilise donc le mot « évaluer » en de multiples transpositions. Trompés par cette équivoque, < tout comme > ceux qui prenaient d'abord leur concept de « valeur » dans la sphère du sentiment et observaient ensuite l'application de ce terme à toute sorte de normation de l'esprit, Windelband et son école confondent aujourd'hui l'acte d'« évaluer » au sens affectif avec l'acte de normer (*Hua* XXXVII, p. 316, *Digression*, p. 146).

En outre, et surtout, Husserl pose que la vérité, définie précisément comme une telle « normation », est elle-même « dotée de valeur », « a de la valeur ». La citation précédente se poursuit ainsi :

Ce qui fit alors son effet, c'est le fait que tout ce qui est conforme à une norme est aussi, en tant que tel, une valeur. Nous évaluons la vérité logique, et c'est pourquoi nous tâchons de l'atteindre ; nous évaluons l'aspiration légitime, nous évaluons l'action dirigée par des motifs corrects, et ils sont donc aussi des valeurs au sens affectif (*Hua* XXXVII, p. 316, *Digression*, p. 146, tr. fr. modifiée)⁸⁰⁹.

⁸⁰⁷ Sur cette question, Husserl suit les indications de Brentano (Brentano, 1889, p. 55, 2003b, p. 50).

⁸⁰⁸ Cf. sur ce point le Complément « [Cartographie de la Stellungnahme chez Husserl](#) » (Section 2, §4).

⁸⁰⁹ Cf. également *Philosophie première* (« Il faut en effet considérer la vérité comme un bien accessible. Elle est une valeur tout comme la non-vérité est une non-valeur ; à titre de valeur pratique, elle devient le but de l'effort de connaissance et de l'activité de connaissance » (*Hua* VIII, p. 9, *PP II*, p. 12)), les *Studien II* (« Un jugement a pour moi de la valeur [...] s'il est juste (*richtig*). Nous devons donc séparer : la vérité, la justesse (*Richtigkeit*) du jugement, en tant que sa propriété de s'accorder, et la valeur que le jugement possède en tant que vrai, qu'il possède grâce à cette propriété » (*Studien II*, p. 317)), ainsi que le manuscrit A I 42 (8b) (« dass ein Urteil triftig ist, gültig ist, das gibt ihm einen Wert »).

C'est désormais cette thèse, proprement husserlienne, de la vérité comme *dotée de valeur*⁸¹⁰, et fondatrice, du point de vue conatif, d'une aspiration à l'atteindre, que nous allons chercher à approfondir, afin de montrer comment celle-ci s'articule avec la procédure de vérification axiologique dégagée précédemment.

b) Valeur de la vérité et joie originaires prises à la connaissance

Comment donc est-il possible de « mettre en évidence » la valeur de la vérité ? En conformité avec nos exposés précédents, il va s'agir de produire une expérience de cette dernière et de montrer que celle-ci s'accompagne, de manière nécessaire (cf. §73), d'un *sentiment de plaisir vivant*. Comme Husserl l'écrit dans un manuscrit de 1907-1908 publié dans les *Studien II* :

L'amour appartient à la science, à l'art noble, etc. Ainsi, tout s'accorde de manière juste. Et je peux le voir avec évidence (*einssehen*), je peux voir avec évidence que le déplaisir appartient à l'erreur « en tant que telle » (indépendamment de la « conséquence », de ce qui serait éventuellement motivé par la connaissance ou l'erreur) et que le plaisir appartient à l'élargissement de la connaissance. Je me réjouis de l'évidence (*Einsicht*) obtenue. Maintenant, je juge : c'est juste (*recht*), cette évidence a de la valeur (*Studien II*, p. 269).

Dans les leçons sur l'éthique de 1920, cette même relation est répétée, mais de manière plus décisive encore, puisque Husserl pose – derechef dans le contexte d'une critique de Windelband – que le plaisir pris à la connaissance en dévoile la valeur de manière *originaires* :

Il en va de même avec les objets logiques et idéaux, tels que les propositions, les preuves, les théories. Les vraies ont la valeur de la vérité, les fausses la non-valeur de la fausseté ; non pas comme si, selon la doctrine erronée de l'école de *Windelband*, le concept de la vérité lui-même dérivait du concept de la valeur, et que la vérité elle-même n'était qu'un nom particulier pour des valeurs spéciales en tant que valeurs. Mais toute vérité est elle-même et en tant que telle valable (*wertbar*). Dans la joie prise à la vérité, sa valeur est originaires (*ursprünglich*) ressentie (*erfühlt*) dans le mode de la préhension de valeur ; toute vérité a une valeur positive, elle est la valeur logique positive. Toute fausseté est une non-valeur logique (*Hua XXXVII*, p. 72).

En posant que la valeur de la vérité est éprouvée de manière évidente dans un acte de joie, Husserl s'inscrit manifestement dans les pas de son maître Brentano (et donc d'Aristote) pour qui, on l'a vu précédemment (§62), l'agrément pris à la connaissance forme le paradigme de l'amour « caractérisé comme juste » (Brentano, 1889, pp. 20-21, 2003b, pp. 61-63). Tous deux considèrent que le plaisir qui se fait jour dans l'acte même de connaître dévoile le savoir comme un bien d'une manière aussi évidente que peut le faire un jugement clair et distinct.

c) Les Études psychologiques sur la logique élémentaire : « tension » intentionnelle et « délivrance » intuitive

Husserl, toutefois, à la différence de Brentano, se donne pour but de *démontrer*, à travers une investigation philosophique rigoureuse, cette thèse axiologique cruciale. Cette recherche prend sa source dès les années pré-phénoménologiques et la caractérisation de l'« intention » comme « tension » vers le remplissement⁸¹¹. L'œuvre décisive dans ce contexte sont les *Psychologische Studien zur elementaren*

⁸¹⁰ Nous entendons par là une valeur « intrinsèque », et non pas « instrumentale ». Dans le volume XLII des *Hua*, Husserl souligne ainsi que l'obtention d'une vérité peut, outre sa valeur propre, posséder une valeur indirecte : en atteignant et en diffusant une vérité, je suis par exemple valorisé socialement, etc. (*Hua XLII*, pp. 191-192). Cf. également *Expérience et jugement (EU)*, pp. 238-239, *EJ*, p. 244).

⁸¹¹ Ces analyses sont à mettre en regard des développements consacrés à l'infrastructure affective de la perception, qui se fondaient sur les textes, de la même période, consacrés à l'attention. Cf. ci-dessus, §59.

Logik, publiées en 1894 (Husserl, 1894, *Hua XX*, pp. 92-123)⁸¹² et surtout leurs *notes préparatoires*⁸¹³. Comme l'explique Husserl (*Hua XXII*, p. 452), ce travail s'inscrit dans son projet de *Raumbuch* qu'il envisageait à l'époque (Schuhmann, 1977, pp. 36-37). Son travail sur le concept d'espace⁸¹⁴ le contraint ainsi à différencier de manière plus fine, non seulement la distinction entre représentation abstraite et concrète, mais également celle entre représentation vide et pleine⁸¹⁵, ou, comme il les nomme alors, entre représentation propre (*eigentlich*) ou intuitive (*anschaulich*) et impropre (*uneigentlich*) ou conceptuelle (*begrifflich*). Il est alors conduit à proposer une approche neuve du rapport propre/impropre, proche de celle des manuscrits sur l'attention⁸¹⁶, en termes de tension (*Spannung*) et de détente ou relâchement (*Lösung*).

Son exemple paradigmatique est celui d'une *mélodie* qui nous est connue par avance. À chaque instant, seule la note actuelle, un « morceau de la mélodie », est effectivement « intuitif » (*Hua XXII*, p. 269, *Sur les objets intentionnels*, p. 216). Si, cependant, la mélodie s'arrête abruptement, une conscience d'un type nouveau émerge, celle du « manque » : « un mouvement sonore qui commence, mais qui ne se déroule pas complètement, possède le caractère de l'inachevé, du défectueux » (*Hua XXII*, p. 270, *Sur les objets intentionnels*, p. 217). Cette défectuosité ou lacune possède deux traits caractéristiques. D'une part, elle est de nature *affective* : le manque est « ressenti », c'est un « sentiment de manque (*Gefühl des Mangels*), d'insatisfaction (*Unbefriedigung*), d'une inhibition (*Hemmung*) plus ou moins vive, avec, éventuellement en même temps, le sentiment de la surprise (*Überraschung*)⁸¹⁷, du fait d'être frappé (*Frappiertseins*) et de l'attente déçue » (*Hua XXII*, p. 271, *Sur les objets intentionnels*, p. 218, tr. fr. modifiée). D'autre part, elle n'est pas « lacune en général », mais « vise » un contenu particulier, précisément le contenu « manquant », la note « attendue » qui ne vient pas. Cette visée, c'est ce que Husserl nomme, dans ces textes précoces, une « intention », qu'il définit comme une « re-présentation » (*Repräsentation*) :

Ces sentiments impriment donc, sur ce qui est intuitionné de manière momentanée, le caractère de l'incomplétude, de la défectuosité, ou du fait de n'être donné qu'à moitié, et c'est ainsi que cela nous sert de représentation (*Vorstellung*) impropre, de re-présentant (*Repräsentant*) du tout et du plein (*Hua XXII*, p. 272, *Sur les objets intentionnels*, p. 218).

Le même cadre sert également au jeune Husserl à décrire les rapports entre expression et signification⁸¹⁸ : nous attachons aux mots, par habitude, des « pensées de signification ». Maintenant, « si le résultat tarde à arriver, parce que l'expression n'introduit pas du tout la signification corrélatrice », alors « intervient ici aussi ce sentiment d'inhibition » (*Hua XXII*, p. 295, *Sur les objets intentionnels*, p. 245, tr. fr. modifiée).

⁸¹² Ce texte a été traduit par Jacques English dans son recueil d'*Articles sur la logique* (Husserl, 1995b, pp. 123-167).

⁸¹³ Ces notes ont été publiées dans le volume XXII des *Hua* sous la forme d'un texte complémentaire (*Hua XXII*, pp. 269-302), accompagné de plusieurs appendices (*Hua XXII*, pp. 406-416). Ces textes ont également été traduits par J. English dans le volume *Sur les objets intentionnels* (Husserl et Twardowski, 1993, pp. 215-268). Cf. le Complément « [L'omniprésence du thème affectif au sein de l'œuvre husserlienne](#) » (Section 1, §2).

⁸¹⁴ Husserl note que ce texte s'inspire en outre de son cours de psychologie du semestre d'hiver 1891-1892 (Schuhmann, 1977, p. 41).

⁸¹⁵ Ces deux distinctions sont abordées respectivement dans la première et dans la seconde des deux « Études » qui composent le traité husserlien. On reconnaîtra, dans le premier de ces couples conceptuels, le thème de la III^{ème} *Recherche logique* (Schuhmann, 1977, p. 41).

⁸¹⁶ La définition stumpfienne est d'ailleurs citée (*Hua XXII*, p. 293, *Sur les objets intentionnels*, p. 243).

⁸¹⁷ Sur la surprise chez Husserl, cf. (Depraz, 2016).

⁸¹⁸ Dans ces textes, la signification est assimilée à un « déroulement intuitif de représentation » (*Hua XXII*, p. 295 ; *Sur les objets intentionnels*, pp. 245-246). Comme on le sait, la VI^{ème} *Recherche logique* réfutera cette thèse (VI^{ème} *Recherche*, p. 16/p. 30). En 1893, Husserl distingue donc uniquement la conscience du mot et celle de sa signification, et identifie cette dernière à la production d'une intuition du signifié.

Mais ce n'est pas tout. Ce qui intéresse au premier chef Husserl dans ces textes, c'est précisément la capacité de la conscience à surmonter cette inhibition et à parvenir à une authentique *intuition* de ce qui était seulement re-présenté. C'est ce qu'il nomme la « compréhension » (*Verständnis*) de l'expression :

L'intervention de la compréhension devient sentie maintenant comme la délivrance de l'inhibition, comme la mise à l'écart du manque ; le sentiment de l'inhibition fait place à un sentiment de familiarité [...] ; et, dans le contraste entre les phénomènes, reliés naturellement l'un à l'autre, et rendus insignes par des marques de sentiment opposées, l'un, celui qui est satisfaisant, complet, apparaît comme le but auquel l'autre, celui de l'inhibition, du manque, renvoie, qu'il intentionne (*intendiert*). L'inhibition et la délivrance, l'incomplétude et la complétude, sont précisément des sentiments, et des marques de sentiments, reliés l'un à l'autre nécessairement, l'un poussant à l'autre, et y renvoyant donc, et celui qui est négatif, naturellement, à celui qui est positif. Ce dernier est la satisfaction, donc le but (*Hua XXII*, pp. 296-297 ; *Sur les objets intentionnels*, p. 247, tr. fr. modifiée).

Husserl souligne ici clairement la relation de *dépendance* entre le sentiment de manque et le désir (la *Spannung*) dirigé vers la « délivrance ». C'est précisément parce que cette dernière est *chargée hédoniquement* qu'elle en vient à constituer un *but* pour le sujet connaissant. Nous retrouvons là le rapport hiérarchique entre plaisir et désir déjà relevé plusieurs fois (§22, §59). Comme l'écrit Bruce Bégout, commentant ces textes :

C'est avec cette conscience désagréable de manque que le caractère dynamique de l'intention ressort avec le plus de clarté. Non seulement l'intention est une tendance, avec tout ce que cela comporte de mouvement et d'effort, mais une tendance nourrie d'affects [...]. Or, cet affect n'est pas ici à comprendre comme la conséquence de la tendance, sa simple répercussion émotionnelle ; il ne l'accompagne pas, il en est la source (Bégout, 2006, pp. 144-145).

Toutefois, cette conception affective-pulsionnelle du remplissement sera très rapidement refoulée (Wehrle, 2015a, p. 46), et ce, en vérité, dès la publication des *Psychologische Studien*, composées seulement quelques mois après les manuscrits que nous venons d'étudier. La différence cardinale entre le vide et l'intuitif y est maintenue et explorée en détail, mais n'est *plus formulée dans une conceptualité sentimentale*. Il en ira de même dans la VI^{ème} *Recherche logique* (Bégout, 2006, p. 145), et notamment au sein de sa première section consacrée aux « intentions et remplissements objectivants », dans laquelle toute composante affective est explicitement évacuée : « C'est seulement à titre de métaphore que nous parlons volontiers, même en dehors de la sphère des intentions affectives, de satisfaction (*Befriedigung*) » (VI^{ème} *Recherche*, p. 50/p. 68, tr. fr. modifiée).

d) *Lust et Streben : l'aspiration à la connaissance*

Ce « refoulement » de l'affectivité au sein de la structure intention/remplissement n'est toutefois que *temporaire*. Dès 1902, Husserl écrit en effet, dans la partie de son cours d'éthique consacrée à la réfutation de l'intellectualisme kantien :

Nombre de penseurs ont admis que, par nature, nous éprouvions de la joie à l'évidence (*Einsicht*) et de l'affliction (*Unfreude*) à nous trouver dans l'erreur. Ce comportement affectif (*Gefühlsverhalten*) ne devrait-il pas faire partie de la dotation essentielle d'un être qui est à la fois intelligent et affectif (*fühlenden*) ? Un caractère de plaisir en soi ne se trouve-t-il pas indissociablement inclus dans la confirmation d'une visée, dans le remplissement d'une intention de représentation, pour autant que

nous prenions le cas dans sa pureté, donc en faisant abstraction⁸¹⁹ de l'immixtion d'autres sentiments provenant d'autres sources ? (*Hua* XXVIII, p. 407, « Éthique ... », p. 214, tr. fr. modifiée)

Deux points ressortent de cette riche et importante citation. En premier lieu, Husserl, contrairement à Kant, mais également aux moralistes du sentiment, conçoit la relation entre le plaisir et la connaissance, non comme un fait contingent, ni comme une donnée anthropologique, mais comme un rapport eidétique, « indissociable » (*unabtrennbar*), valant pour *tout être* doté à la fois d'intellect et de sentiment. Comme il l'écrit dans le texte complémentaire n°3 des *Studien* II :

Le plaisir pris à la connaissance (*Lust an der Erkenntnis*). Si je pense qu'une connaissance m'est véritablement donnée, si je me la représente intuitivement, un « plaisir » s'y attache (*knüpft*), c'est-à-dire un agrément. *Par essence (Dem Wesen nach)* [je souligne], un tel plaisir appartient à l'évidence (*Einsicht*) (*Studien* II, p. 283).

En second lieu, ce passage rend manifeste l'articulation entre la position « affectiviste » pré-phénoménologique et la position « anti-affectiviste » des *Recherches logiques* eu égard au remplissement. Tandis que les manuscrits de 1893 semblaient assimiler l'intuition elle-même à un « sentiment de satisfaction », le cours de 1902 admet le caractère intrinsèquement non-affectif de la synthèse de remplissement, en tant qu'acte « intellectuel » ; mais, dans le même temps, il est désormais reconnu que cet acte « théorique » est *indéfectiblement* lié à un affect. Il y a donc à la fois *distinction* et *union* (non empirique, mais essentielle) entre la connaissance et le *Gefühl* de plaisir⁸²⁰.

Cette articulation, qui permet de préserver l'existence de différentes classes de vécus⁸²¹, sera, par la suite, consolidée par Husserl dans de multiples contextes. Le cours sur la synthèse passive (Bégout, 2006, p. 160), par exemple, posera que toute intuition réalise un *double remplissement*, à la fois théorique et affectif, ce dernier sous la forme d'une « satisfaction »⁸²² :

Ce qui apparaît à présent comme appartenant à une intention vérifiante, c'est que cet être-dirigé est tendanciel et « veut » d'emblée, en tant que tendance, en tant qu'aspiration, aller au-delà vers une satisfaction qui n'est possible que dans une synthèse de mise en intuition d'un type particulier, une synthèse qui conduit l'objectal représenté à la donnée en propre. [...] À [cette aspiration] correspond le double sens du remplissement dont l'un des côtés s'exprime de façon équivalente par la satisfaction en tant qu'elle est cette détente d'un effort dans laquelle le but de l'aspiration est atteint comme tel (*Hua* XI, pp. 83-84, *Syn. passive*, pp. 162-163, tr. fr. modifiée).

À peu près à la même époque (en 1923), Husserl compose un ample manuscrit – publié comme texte n°XII dans les *Studien* III – consacré à l'universalité de l'aspiration⁸²³. Husserl y distingue deux formes d'aspiration : l'aspiration à la connaissance (*Streben nach Kenntnis und Erkenntnis*) et l'aspiration à la réalisation d'un objet en raison de sa valeur (*Streben nach Realisierung des Gegenstandes um seines Wertes willen*) (*Studien* III, p. 164). Ces deux formes d'aspiration ne sont naturellement pas sans lien. Husserl est ainsi amené à préciser que l'aspiration à la connaissance, d'abord « aveugle » (*blind*), devient

⁸¹⁹ Husserl rappelle ici l'importance de la *pars destruens* de la procédure critique : en l'occurrence, pour mettre en évidence le plaisir pris à la connaissance, il est requis de « mettre entre parenthèses » les sentiments non pertinents. Par exemple, il se peut tout à fait que la confirmation d'une mauvaise nouvelle (j'ai effectivement été refusé pour cette offre d'emploi, je le sais de manière intuitive) soit accompagnée d'un sentiment de déplaisir ; mais, abstraction faite de ce sentiment, la confirmation, le savoir de la nouvelle, en tant que tel, est agréable. Cf., sur ce point, le cours sur la synthèse passive, qui reprend l'exemple de la mélodie (*Hua* XI, p. 87, *Syn. passive*, p. 166).

⁸²⁰ Cette position est parallèle à celle que Husserl oppose aux néo-kantiens quant à la valeur de la vérité : la vérité n'est pas elle-même une valeur mais à elle s'attache une valeur.

⁸²¹ C'est là, comme on l'a vu, un des problèmes majeurs de la position néo-kantienne, qui réduit toute conscience à une conscience affective (*Hua* XXVIII, p. 62, *Leçons*, p. 140).

⁸²² Cette *Befriedigung* est également décrite comme un *Wohlgefühl* (*Hua* XI, p. 89, *Syn. passive*, p. 167).

⁸²³ Ce manuscrit s'inaugure par la belle formule selon laquelle « *Leben ist Streben* » (*Studien* III, p. 157). Sur ce texte, cf. (*Studien* I, p. 516). Nous l'avons déjà croisé précédemment (§58).

consciente d'elle-même une fois que le plaisir pris au remplissement a été identifié de manière répétée, constituant ainsi le savoir comme une *valeur positive* :

L'aspiration à la prise de connaissance (*Kenntnisnahme*) et à la connaissance (*Erkenntnis*) appartient *originellement* à la vie de la conscience. [...] Toute aspiration, tendance (*Tendieren*) s'accomplissant, a dans sa détente et son accomplissement (réalisation – *Erzielung*) le caractère de la satisfaction, qui imprime au chemin et à la fin un caractère de plaisir, un caractère de plaisir général. Cette aspiration originaire emporte originairement avec soi une « réalisation » (*Realisieren*) *originaire*, mais aussi des formes d'inhibition de l'aspiration, dans lesquelles elle demeure en tension <comme> une attente, une aspiration non remplie, demeurant non remplie. Dans la mesure où ce plaisir final (*Endlust*) (mais aussi le plaisir de la réalisation réussie « en général ») émergeant de l'effet répété et toujours nouveau d'une telle aspiration devient conscient et nous affecte lui-même, *l'aspiration originellement aveugle (blinden) donne naissance à l'aspiration à la réalisation connaissante*, aux processus de réalisation de connaissances (*Kenntnissen*), à la connaissance (*Kennlernen*) du monde, à la connaissance supérieure du monde dans la production de théories et de vérités qui en résultent en tant que justifiées théoriquement. *Nous avons maintenant un type particulier d'aspiration évaluative*, le désir et la joie pris à la connaissance (orientés vers le plaisir de la satisfaction (*Befriedigungslust*) dans la considération et la connaissance constantes du monde) (*Studien III*, pp. 166-167).

Ce passage fait ressortir la *genèse* – comme Husserl l'écrit juste après – de la valeur de la connaissance : celle-ci n'est pas décrétée de manière spéculative, mais est au contraire être *vécue affectivement*, et de manière répétée, sous la forme d'une jouissance (*Genuss*) ou d'une joie (*Freude*)⁸²⁴ nécessaire prise à l'effectuation du savoir⁸²⁵. Une fois qu'une telle genèse a été accomplie, la vérité se donne alors comme une valeur orientant l'*agir* en direction de la *production* de nouveaux savoirs et de nouvelles théories⁸²⁶ – laquelle production peut finalement devenir, si elle détermine l'entière de la vie, une véritable « vocation » (Brainard, 2015 ; *Hua XXVII*, p. 78, *Sur le renouveau*, p. 97)⁸²⁷. Ce point est explicité dans *Expérience et jugement* (*EU*, p. 92, *EJ*, p. 101), ainsi que dans le cours sur la synthèse active :

Cette aspiration peut alors bien évidemment aussi admettre la forme d'une volonté propre qui, aux niveaux plus élevés, aisément compréhensibles, devient volonté de connaissance. L'intérêt⁸²⁸ décrit est la force pulsionnelle (*Triebkraft*) de l'objectivation active, de la « connaissance » et pour cette raison s'appelle « intérêt de connaissance » (*Hua XXXI*, p. 17, *Syn. active*, p. 30, tr. fr. modifiée).

L'on voit ainsi comment la pulsion *passive* vers le remplissement se transforme en une véritable volonté orientée vers la vérité, *activement* déterminée et consciente d'elle-même⁸²⁹.

⁸²⁴ Husserl parle ailleurs d'une « joie prise à la connaissance authentique » (*Hua XXVII*, p. 78, *Sur le renouveau*, p. 97).

⁸²⁵ Comme l'écrit également Husserl dans ce même texte : « Der Modus der objektivierenden Fülle [...] hat einen ursprünglichen Gefühlston: Freude an der Wahrnehmung » (*Studien III*, pp. 162-163). Cf. également (*Studien III*, p. 160), ainsi que le cours sur la synthèse active (*Hua XXXI*, p. 17, *Syn. active*, p. 30).

⁸²⁶ Husserl pose ainsi, un peu plus loin : « Theorie wird als „wahr“ gewertet, sie ist Ziel als zu Genießendes in der Erkenntnisfreude » (*Studien III*, p. 171).

⁸²⁷ Une telle « vocation » détermine alors un « devoir » – une « éthique philosophique ». Il ne fait aucun doute que Husserl lui-même était animé par une telle éthique. Cf. Ingarden sur ce point (Ingarden, 1962, p. 160).

⁸²⁸ Nous voyons ici que la problématique du « plaisir pris à la connaissance » rejoint celle de l'« Intéresse » que nous avons développée précédemment (§59). L'intérêt est précisément la « tension » qui « se remplit » dans la donation en personne continuée de la chose, donnant lieu à une satisfaction proprement « cognitive ».

⁸²⁹ *Expérience et jugement* insistera sur l'écart qui sépare l'intérêt passif pris à la chose et la véritable « volonté de connaissance » (*EU*, p. 232, *EJ*, p. 238). *Philosophie première* (*Hua VII*, p. 273, *PP I*, p. 348), *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (*Hua XXV*, p. 196), ainsi que le cours d'éthique de 1920 (*Hua XXXVII*, p. 117), décriront également la connaissance en tant que tendance *active*, orientée non pas vers des savoirs particuliers mais vers l'unité théorique de la connaissance.

e) *La communalisation de la vérité*

La première étape de la vérification de la valeur de la vérité, relative à sa mise en évidence affective (*approbation*), est donc désormais achevée, en tant que la connaissance apparaît liée nécessairement à un plaisir – et l'erreur, pour sa part, à un déplaisir. Dès lors, la question est de savoir si cette valeur, consolidée et entérinée pour une conscience individuelle, peut être « communalisée ». Le plaisir inhérent à l'acte de connaissance est-il véritablement *universel* ? Ou bien ne se manifeste-t-il que pour un certain type de sujets ?

Comme Husserl le pose dans le deuxième article pour le *Kaizo*, l'*eidōs* « homme » admet différentes sous-espèces essentielles en fonction des différentes formes de « vocations », exactement de la même manière que l'*eidōs* « figure géométrique » est divisé en « triangle », « carré », etc. (*Hua XXVII*, p. 19, *Sur le renouveau*, pp. 38-39). Or, dans ces circonstances, ne peut-on pas affirmer que seule la vocation « scientifique » (au sens le plus large) est authentiquement « sensible » à la vérité en tant que telle, comme fin en soi, tandis que les autres – par exemple la vocation « économique » (*Hua XXVII*, p. 27, *Sur le renouveau*, p. 47) ou « artistique » (*Hua XXVII*, p. 28, *Sur le renouveau*, p. 48) – ne lui octroient qu'une position « subordonnée », en tant que « moyen » pour un but supérieur ? Si tel était le cas, les considérations précédentes relatives au plaisir du savoir ne seraient applicables, qu'à une sous-classe anthropologique particulière, et non au genre humain en tant que tel – et encore moins à « tout être intelligent et affectif en général ».

Cette lecture, cependant, est encore *partielle*, car la « vie de vocation » est encore *naïve* (*Hua XXVII*, p. 30, *Sur le renouveau*, p. 50) – elle n'atteint pas encore à l'*humanité authentique*. En effet, précise Husserl, ce type de vie est certes une « réglementation de soi » embrassant la « vie entière » (vie scientifique, vie artistique, etc.), mais elle ne vise pas une réglementation de « chaque action » (*Hua XXVII*, p. 29, *Sur le renouveau*, p. 49) en son sein – elle est encore une « réglementation d'ensemble », si l'on veut, et non pas une réglementation *systématique* de l'existence. Or, de ce fait, elle ne peut se prémunir contre les déceptions, les erreurs et les malheurs (*Hua XXVII*, p. 30, *Sur le renouveau*, p. 50). C'est précisément dans ces conditions que naît l'idée d'une condition supérieure à celle de la simple « vocation » : afin de se protéger *par avance* contre les illusions et les efforts vains, il est nécessaire de garantir notre action (quel que soit son contenu « matériel ») en en proposant une *critique rationnelle*. Comme l'écrit Husserl :

C'est la motivation qui ressort de cette sorte de dévalorisations et de déceptions pénibles qui, comme cela a été indiqué plus haut, motive le besoin d'une telle critique et, par là, l'effort spécifique de vérité ou l'effort porté vers la vérification, vers la légitimation « définitive » se fondant sur une vision évidente (*Hua XXVII*, p. 30, *Sur le renouveau*, p. 50, tr. fr. modifiée).

Seule une telle vie, poursuit Husserl, est « pleinement justifiée dans toutes ses activités » et parvient à une « satisfaction pure et constante » (*Hua XXVII*, p. 30, *Sur le renouveau*, p. 50). Il apparaît ainsi que l'exigence d'une « critique rationnelle » de chaque démarche pratique n'est pas propre à une vocation particulière mais s'applique en fait à *tous les choix de vie*. De ce point de vue, la vérité, si elle est directement « visée » comme bien absolu par le philosophe et le scientifique, joue également un rôle décisif pour *tous les autres biens*. C'est précisément pour cette raison que la valeur de la connaissance transcende les différences vocationnelles et peut être reconnue *universellement*⁸³⁰.

L'écart est cependant encore immense entre la *possibilité* de cette reconnaissance et son *effectivité*. C'est là justement tout l'enjeu du « renouveau » que de « rationaliser » de cette manière les pratiques individuelles et collectives. Aussi la tâche d'atteindre à une « humanité vraie et authentique » s'identifie-t-elle à celle d'universaliser « dans les faits » la valeur de la vérité. Pour ce faire, les philosophes, « les

⁸³⁰ Husserl souligne en particulier – à la suite de Spinoza – que la vérité ne donne lieu à aucun « conflit d'intérêt » (*Hua XXVII*, p. 84, *Sur le renouveau*, p. 103). À l'inverse, les vocations « nationalistes », par exemple, de même que les vocations « électorales », s'opposent nécessairement les unes aux autres.

représentants par vocation de l'esprit de raison » (*Hua XXVII*, p. 54, *Sur le renouveau*, p. 73), jouent un rôle cardinal : il leur revient, en s'établissant en tant que « communauté » consciente d'elle-même et objectivée institutionnellement, de « convertir », si l'on peut dire, l'humanité (*Menschheit*) à l'humanité véritable (*Humanität*) (*Hua XXVII*, p. 51, *Sur le renouveau*, p. 71), de « gagner les autres par la prédication morale et en général par l'enseignement éthique » (*Hua XXVII*, p. 52, *Sur le renouveau*, p. 71). Ce *telos*⁸³¹, précise Husserl, se donne comme une *tâche*, sans cesse à reprendre, en direction de l'authenticité :

La science rigoureuse n'est pas un être objectif, mais le devenir d'une objectivité idéale ; et si, pour l'essentiel, <elle> est seulement en devenir, l'idée de l'humanité authentique et de sa méthode de configuration de soi est, elle aussi, seulement en devenir (*Hua XXVII*, p. 55, *Sur le renouveau*, pp. 74-75).

Une telle intersubjectivation universelle de la valeur de la vérité (visée à titre téléologique) n'est toutefois pas simplement une validation définitive de son objectivité. Elle est à son tour constitutive, dit Husserl, d'une *nouvelle valeur*, laquelle consiste précisément dans le « partage » du vrai, à laquelle le philosophe, en particulier, est sensible au plus haut point : il ne veut plus simplement « savoir », mais « savoir en commun ». Cette valeur de la connaissance partagée *en tant que telle* est derechef évidentialisée de manière affective à travers ce que Husserl nomme une « Mitfreude » :

La vérité acquise devient une possession et un bien durables. En même temps, cette fixation sert à la transmission à d'autres dont l'intérêt pour la connaissance est éveillé par cela et qui ont alors part aux mêmes visions évidentes et aux mêmes joies. La communication ne limite pas la mise à disposition libre et propre, ni la joie de connaître, au contraire, le bien spirituel est aussitôt un bien commun, la joie une joie commune (*Mitfreude*), donc une joie dédoublée [...]. Et plus encore : chacun apprend à se sentir <prendre part> à une communauté ouverte de philosophes poursuivant sa formation et chacun ressent la joie prise à la beauté d'une telle communauté et à la valeur d'une communauté existant au travers d'une relation commune à un domaine de valeurs spirituelles qui poursuit sa formation (*Hua XXVII*, pp. 84-85, *Sur le renouveau*, pp. 102-103)⁸³².

⁸³¹ Cette téléologie de la raison est à distinguer de la téléologie *théologique* mise au jour dans le Complément « [Les limites à l'intersubjectivation des valeurs](#) » (§2) en ce qu'elle est à la fois immanente et *attestable*, précisément grâce à l'*expérience* affective de la vérité.

⁸³² Le volume XLII des *Hua* affirmera ainsi que toutes les valeurs absolues, en particulier celles de la connaissance, « s'élèvent considérablement » (*erhöhen sich gewaltig*) « lorsqu'elles se constituent en valeurs communautaires (*Gemeinschaftswerte*) personnelles et établissent entre les personnes une noble communauté en tant que fins communes auxquelles les personnes travaillent en commun dans le devoir (*Sollen*) absolu » (*Hua XLII*, p. 337). Sur la raison comme idéal communautaire et humain en général, cf. également *Philosophie première* (*Hua VII*, pp. 15-16, *PP I*, p. 21), l'article pour l'encyclopédie *Britannica* (*Hua IX*, p. 299, *Psycho. phéno.*, p. 242), ainsi que la correspondance (*Briefwechsel 6*, p. 461).

CONCLUSION :
HUSSERL ET LA PHILOSOPHIE DES EMOTIONS

L'objectif de cette conclusion est double. En premier lieu, il va s'agir de *synthétiser* les apports du présent travail – eu égard, d'une part, à la philosophie des émotions en général (§76) et, d'autre part, à la phénoménologie husserlienne (§77-§78) – ; en second lieu (§79), nous mettrons au jour certaines *lacunes* de la pensée affective husserlienne, et indiquerons des *pistes de recherche* à même de les combler.

§76. L'enjeu systématique : sentiment et expérience axiologique

a) Comment accédons-nous aux valeurs ?

Comme nous l'avions souligné dès l'Introduction (§6), l'un des enjeux importants de la présente étude concerne la contribution de la phénoménologie husserlienne du sentiment à la philosophie contemporaine des émotions. Cette contribution a, on l'a vu, été trop longtemps mésestimée en raison de la réduction de la phénoménologie affectivo-axiologique de Husserl à un pur et simple « émotionnalisme » à la Meinong – réduction opérée à la fois par les soutiens d'un tel émotionnalisme (Tappolet, 2000, p. 7 ; Yaegashi, 2019, p. 73) et par ses pourfendeurs (Müller, 2019, p. 54, 2020, p. 116 ; Mulligan, 2010a, p. 483)⁸³³. Or, notre travail permet de démontrer non seulement que la philosophie du *Gefühl* proposée par le fondateur de la phénoménologie est infiniment plus complexe et sophistiquée (Husserl *revisité*) que ce que l'on pensait jusqu'à présent (Husserl *traditionnel*), mais également, et surtout, que ce Husserl *revisité* surmonte les critiques usuelles adressées à l'émotionnalisme.

Reprenons rapidement l'enjeu du débat. La question fondamentale à laquelle répond, dans la philosophie contemporaine, l'émotionnalisme, est celle de la nature de notre *expérience axiologique* : comment nous rapportons-nous subjectivement aux valeurs ? Par quels actes, concrètement, avons-nous affaire à elles, et pouvons-nous les *connaître* ? On peut distinguer quatre grands types de réponses à cette problématique : la solution intellectualiste, la solution conativiste, la solution émotionnaliste, et la solution réactionnaliste.

b) La piste émotionnaliste

Passons rapidement sur les deux premières⁸³⁴ – pour Husserl, qui s'oppose sur ce terrain, respectivement, à l'« intellectualisme extrême » de Kant (*Hua* XXVIII, p. 412, « Éthique ... », p. 219) et à la *Werttheorie* de von Ehrenfels, il ne fait aucun doute que c'est le *Gefühl*, et non l'entendement, ni le désir, qui est responsable de notre saisie des valeurs⁸³⁵.

Demeurent donc les deux dernières options. Selon l'émotionnalisme, tout d'abord, ce sont nos *émotions* qui remplissent ce rôle. Par exemple, l'injustice d'une décision politique ne nous est visible que dans notre vécu de *colère* ou d'*indignation*. Trois arguments peuvent être avancés en sa faveur. Tout d'abord, un argument *linguistique* : de nombreux concepts axiologiques sont directement liés à nos expériences émotionnelles (amusant/amusement, admirable/admiration) (Tappolet, 2000, p. 16). En second lieu, un argument *phénoménologique* : les émotions nous rendent sensibles à ce qui est significatif (*beideutsam*) pour nous (Fuchs, 2014, p. 18) – mon souci pour mon chat se matérialise par exemple à la fois dans l'amour que je lui porte actuellement et dans la tristesse que j'éprouverais s'il venait à mourir. Enfin, un argument *psychopathologique* : les personnes souffrant de troubles de la personnalité antisociale (psychopathes) présentent un fort déficit émotionnel, notamment en matière de culpabilité, de remords et d'empathie (Prinz, 2008, p. 45) ; dans le même temps, leur compréhension de la moralité est lacunaire, puisqu'elles ne saisissent pas la distinction entre les règles morales et conventionnelles (Blair, 1995,

⁸³³ Seul James Jardine a, dans plusieurs contributions récentes, entamé la remise en question de cette identification (Jardine, 2020, 2022).

⁸³⁴ Nous reviendrons toutefois sur le conativisme dans le dernier paragraphe.

⁸³⁵ Sur cela, cf. Section 5.

p. 17). En termes axiologiques : une déficience émotionnelle conduit à une incapacité à saisir les valeurs (au moins morales).

c) *L'approche réactionnaliste*

La conception « réactionnaliste »⁸³⁶ s'oppose à ces arguments et, plus largement, à l'assimilation de l'expérience de valeur à une émotion. Ses objections sont de deux ordres, en étroite connexion. Tout d'abord, le réactionnalisme note que la structure intentionnelle de l'émotion n'est pas celle d'une « saisie » ou d'une « connaissance » (fût-elle celle d'une valeur), mais s'apparente au contraire à une *réponse*. L'émotion, par exemple, de tristesse, « se dirige » bel et bien sur la mauvaise nouvelle, mais cet « être-dirigé » doit être conçu sous le prisme de la *motivation*, et non de la « perception » ou de la « découverte ». Dans cette perspective, la manifestation de la valeur n'est pas en soi l'émotion, mais la *raison* de l'émotion, tandis que celle-ci est, de son côté, une *réaction* suscitée par cette manifestation. Nous disons ainsi : je suis triste à *cause* du rejet de ma candidature. Le second argument poursuit cette première approche, en posant qu'il existe des cas dans lesquels nous saisissons une valeur sans pour autant y répondre de manière émotionnelle – c'est ce que nous avons nommé le phénomène de la « froideur axiologique ». Je peux, par exemple, appréhender un comportement comme admirable, sans éprouver, actuellement, d'admiration. Ces illustrations donnent clairement à voir la *discrépance* entre l'émotion et l'expérience axiologique : elles vont certes souvent de pair, mais doivent cependant être, d'un point de vue conceptuel, fermement distinguées.

À son tour, toutefois, l'approche « réactionnaliste » soulève de nombreux et rédhibitoires écueils. Si elle apporte d'importantes précisions sur la teneur intentionnelle de l'émotion, elle apparaît, au contraire, bien plus en difficulté eu égard à la *nature de l'expérience de valeur* qui, dans son cadre, doit la précéder et la motiver. Que l'on nomme celle-ci « Fühlen » (comme Scheler) ou « value feeling » (comme Vendrell Ferran) n'est pas – c'est le moins que l'on puisse dire – d'un grand secours : quelle que soit l'appellation, elle semble renvoyer vers un genre d'actes à la fois forgé de manière artificielle et inattestable d'un point de vue phénoménologique (cf. §51).

d) *Le compromis husserlien*

Dans ces conditions, l'épistémologie de la valeur paraît bien mal en point : aucune des quatre solutions plausibles ne semble en mesure de rendre compte, de manière adéquate, de notre vécu axiologique. C'est précisément à ce stade que la phénoménologie husserlienne fait irruption de manière spectaculaire. Celle-ci offre en effet une nouvelle perspective sur cette problématique, qui trace une voie intermédiaire entre l'émotionnalisme et le réactionnalisme, et permet d'esquiver les apories, qui viennent d'être rappelées, inhérentes à ces deux doctrines.

En premier lieu, Husserl reconnaît l'existence de phénomènes de discrédance entre émotion et saisie de valeur : nous faisons souvent l'expérience de notre capacité à accéder à des valeurs (par exemple, à la beauté d'un tableau, à la noblesse d'un comportement, ...) en l'absence de toute émotion « vivante ». Il faut donc faire le départ entre deux formes de sentimentalité : d'une part, ce que nous avons nommé l'« axioception » ou évaluation, par laquelle nous prenons conscience des valeurs ; d'autre part, l'émotion *stricto sensu*, sous la forme d'un ravissement, d'une joie, ou d'une jouissance actuels. De ce point de vue, Husserl se positionne clairement du côté réactionnaliste : l'émotion n'accomplit pas elle-même l'appréhension de la valeur, mais réagit à une valeur saisie par une « axioception ».

Toutefois, par contraste avec ses étudiants du cercle de Göttingen, Husserl parvient à élucider, de manière satisfaisante, la nature de ce « Wertfühlen », par analogie avec l'appréhension perceptive

⁸³⁶ Comme on l'a souligné (Section 11-Section 12), celle-ci trouve son origine dans les travaux de Scheler, von Hildebrand, et Reinach, et a été récemment ressuscitée, entre autres (Drummond, 2009 ; Engelsens, 2018 ; Mulligan, 2009), par Ingrid Vendrell Ferran (Vendrell Ferran, 2022).

(Section 13), en la reconduisant à une *émotion sédimentée* (Section 14) : après avoir éprouvé une émotion originaire au contact d'un objet, celui-ci apparaît d'emblée, lors des rencontres suivantes, comme porteur d'une *émotion potentielle*, que je pourrais déployer en suivant un certain chemin kinesthésique déterminé. L'expérience axiologique « froide » doit ainsi être parallélisée avec la protention « à vide » de la face non vue d'un objet : toutes deux reposent sur une association originaire « précipitée », et toutes deux renvoient en outre, de manière téléologique, à leur remplissement sous la forme d'une nouvelle expérience intuitive – une émotion authentique dans le cas axiologique, une vision authentique dans le cas perceptif. L'on comprend bien, dans ce cadre, pourquoi le « *Fühlen* » ne constitue pas un genre *sui generis* de vécus : de même que l'acte dans lequel nous saisissons l'arrière de la maison n'est pas un type de vécus propre mais doit plutôt être considéré comme une « modalité » au sein du type « perception », de même le « sentiment de valeur » n'est pas un type d'acte affectif nouveau, mais doit être considéré comme une « modalité » spéciale au sein du type « Gefühl ».

L'on peut résumer l'apport husserlien par la figure suivante. Meinong, à gauche, représente l'émotionnalisme ; von Hildebrand, à droite, le réactionnalisme. La position du fondateur de la phénoménologie apparaît alors comme un « compromis » entre les deux : avec le second, il reconnaît l'existence d'expériences axiologiques non émotionnelles ; avec le premier, il affirme que seules les émotions actuelles constituent des préhensions de valeurs *originaires*⁸³⁷.

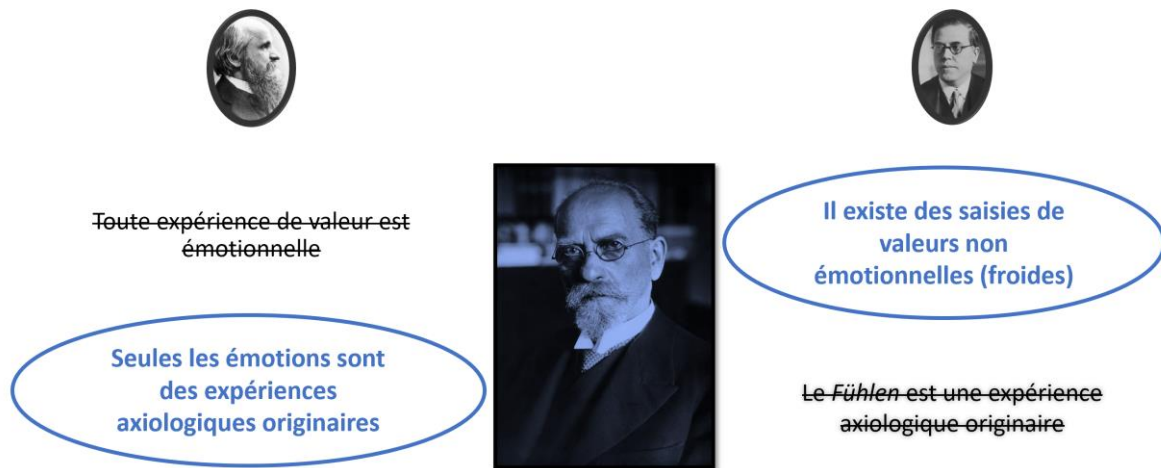


Figure 10 : La phénoménologie husserlienne de l'expérience de valeur comme compromis entre l'émotionnalisme de Meinong (à gauche) et le réactionnalisme de von Hildebrand (à droite)

e) *L'incarnation affective*

Outre son apport relatif à la problématique contemporaine de la nature de l'axioception, la phénoménologie husserlienne des émotions se montre particulièrement pertinente eu égard au thème de *l'incarnation des émotions*. Ces dernières se caractérisent comme des sentiments « chauds », par contraste avec les simples évaluations, qui peuvent demeurer froides. Or, sous la plume de Husserl, cette spécificité « calorifique » de l'émotion se réfère, plus fondamentalement, à son rapport au *Leib*, dans la mesure où la « chaleur » en question est reconductible à l'existence concomitante de *sensations affectives* (*Gefühlsempfindungen*) de *Lust* (plaisir) ou d'*Unlust* (déplaisir) localisées dans le corps, sous la forme de frissons (dans la béatitude), de boule au ventre (dans la peur), etc. Ainsi, tandis que la simple axioception se contente d'*anticiper* l'émergence de tels *Gefühlsempfindungen*, dans l'émotion, à l'inverse, ces dernières sont *actuellement et effectivement vécues*. En conséquence, la spécificité du vécu

⁸³⁷ Cela s'applique pour les deux sens de ce terme, le sens génétique et le sens évidentiel. Cf. §61.

émotionnel (par contraste avec les autres formes de sentimentalité) se fonde essentiellement sur une certaine *expérientialité charnelle*.

En ceci, Husserl résout une seconde tension qui traverse la philosophie contemporaine, tiraillée entre, d'une part, le « cognitivisme » selon lequel l'émotion se définit avant tout comme une « connaissance » de valeurs – soit sous la forme d'une perception (Tappolet, 2000, 2016), soit sous la forme d'un jugement (Nussbaum, 2004 ; Solomon, 1976), éventuellement associé à un désir (Green, 1992 ; Kriegel, 2015 ; Marks, 1982) – et, d'autre part, l'inspiration de William James (James, 1884), selon laquelle l'émotion repose essentiellement sur (voire s'identifie à) l'expérience de certains changements corporels. Husserl parvient à articuler ces deux lignes de pensée, dans la mesure où il affirme que l'intentionnalité affective, en vertu de laquelle se dévoile la valeur comme couche fondée de l'être, dépend, en son cœur, des « sentiments sensibles » incarnés : *appréhender* une valeur, ce n'est en effet rien d'autre, à ses yeux, qu'*anticiper* l'expérience de certains *Gefühlsempfindungen* sous telle et telle circonstance kinesthétique déterminée ; et *connaître* une valeur, rien d'autre que les vivre effectivement. Dans ce contexte, l'on parvient à rendre compte à la fois du caractère indispensable du corps vis-à-vis des phénomènes émotionnels⁸³⁸, tout en évitant de reconduire ces derniers (comme faisait James) à une simple *conscience du corps*.

§77. Phénoménologie du sentiment : unité et diversité du *Gefühl*

Notre travail a également d'importantes répercussions eu égard à la phénoménologie de Husserl elle-même, considérée d'un point de vue interne. Ces répercussions peuvent être divisées en deux versants principaux, un versant « psychologique » (§77) et un versant « transcendantal » (§78).

a) *Les différentes modalités de l'affectivité husserlienne*

En premier lieu, nous avons mis au jour l'existence d'une authentique « psychologie »⁸³⁹ du sentiment dans les manuscrits husserliens. Il faut ici rappeler, comme nous l'avions mentionné dès l'Introduction (§5), que Husserl caractérise en effet les analyses menées dans les *Studien* comme étant « non-philosophiques », c'est-à-dire *non transcendantales*. C'est dans ce cadre qu'il met au jour une cartographie riche et féconde du règne affectif selon ses multiples visages. Deux questions émergent dans cette perspective : d'une part, quelles sont les différentes modalités du sentiment, et comment peut-on les différencier et les classer ? D'autre part, si le *Gefühl* présente de nombreux types, qu'est-ce qui garantit l'*unité* de ce genre, et le distingue des autres « classes » canoniques de vécus que sont, chez Husserl, le *Verstand* et la *Wille* ?

En ce qui concerne le premier point, nous avons, au cours de la troisième partie, montré que Husserl concevait le sentiment comme un *épisode* composé de plusieurs phases (§50). Nous allons désormais reprendre et systématiser ces différents moments, en les ordonnant à l'aide de *trois critères* : l'*intentionnalité*, la *chaleur*, et l'*activité*⁸⁴⁰.

b) *Sentiments sensibles*

Commençons par les *Gefühlsempfindungen*, dont nous avons déjà rappelé les principales caractéristiques au paragraphe précédent. Ceux-ci se définissent en premier lieu par leur *absence d'intentionnalité intrinsèque*. S'ils peuvent être « animés » par une appréhension axiologique donnant

⁸³⁸ Sur ce point, nous renvoyons à (Delamare, 2022b).

⁸³⁹ Il s'agit naturellement de « psychologie pure » et non empirique. Nous renvoyons au Complément « [Le statut de la psychologie chez Brentano et Husserl](#) » sur ce point.

⁸⁴⁰ Par « activité », nous n'entendons pas le simple « accomplissement » d'un acte situé à l'avant-plan de la conscience – ce que Husserl nomme « cogito » dans les *Ideen I* –, mais une effectuation spontanée de l'*ego*. Cf. le Complément « [Cartographie de la *Stellungnahme* chez Husserl](#) ».

lieu à une prise de valeur, ils ne sont pas, en eux-mêmes, dotés d'un « être-dirigé » vers un objet. Eu égard, désormais, au critère calorifique, les sentiments sensibles sont indubitablement « chauds » – plus encore, ils constituent la source de toute « chaleur ». Enfin, en ce qui concerne le rapport à l'activité, il ne fait nul doute que les sensations affectives, comme toutes les sensations, sont à classer du côté de la *passivité* : il ne s'agit pas de prestations égoïques, mais de « données » au sens de *data*⁸⁴¹.

c) *Axiocation*

La deuxième figure de l'affectivité husserlienne est celle de l'« axiocation » ou « évaluation », qui constitue une réappropriation du « Fühlen » schélérien. Celle-ci est, naturellement, de nature *intentionnelle*, en tant qu'en elle une valeur est précisément « visée ». En ce qui concerne sa chaleur, l'axiocation est, dirons-nous, intrinsèquement « froide ». Cet usage du concept de froideur constitue cependant une extension de l'acception courante, dans la mesure où nous disons, la plupart du temps, d'une axiocation qu'elle est froide lorsqu'elle n'est *pas suivie* d'une réponse émotionnelle. Une telle équivocité, une fois identifiée, ne pose toutefois pas problème : nous pouvons ainsi poser que l'axiocation est, par elle-même, « froide » en tant qu'elle *peut toujours* ne pas être accompagnée de sensations affectives concomitantes. Enfin, l'axiocation est *passive* (Jardine, 2022, p. 55). Comme le décrit répétitivement Husserl, la valeur, dans l'évaluation, « se tient là », « steht da »⁸⁴² :

Aperception axiologique, appréhension axiologique, axiocation (Wertnehmung). Un tableau se tient là (*steht ... da*) comme beau tableau. Un violon se tient là comme un beau violon, comme doté de valeur, un son sonne noble (*Studien II*, p. 121)⁸⁴³.

d) *Prise de position affective*

La troisième modalité du sentiment que propose Husserl est la *Gemütsstellungnahme* ou « prise de position affective ». Cette dernière doit être entendue comme un « dialogue interactif » que mène le sujet incarné avec une valeur révélée dans une axiocation, ceci afin de la « déployer » et, par la suite, de la « ressentir » pleinement dans un ravissement actuel (cf. §48). Dans un tel cadre, la *Gemütsstellungnahme* doit être considérée comme un acte *intentionnel*, continûment dirigé vers l'objet axiologique apparaissant. Similairement, la prise de position affective est, intrinsèquement, *froide* : lorsqu'elle est accomplie, en effet, le ravissement n'a précisément pas encore eu lieu. Sa situation est donc la même que celle de l'acte initial d'évaluation : elle *peut toujours* ne pas être accompagnée d'émotion authentique. En dernier lieu, la *Gemütsstellungnahme* doit naturellement être considérée comme un mode *actif* de l'affectivité : le dialogue qu'elle instaure avec la chose dotée de valeur, loin de se réduire à une simple contemplation, implique au contraire *l'auto-mouvement du corps propre*, qui se rapproche, s'éloigne, tourne autour, touche, ou fait sonner (dans le cas, par exemple, d'un bel instrument de musique), l'objet axiologiquement chargé. En ce sens, la prise de position affective doit être comprise comme une *enaction kinéshétique*.

e) *Émotion (ravisement, joie, ...)*

La prise de position affective a pour dessein l'émergence d'une véritable *émotion* au contact de la chose valorisée. Celle-ci se caractérise, de manière spécifique, par la double structure de l'intentionnalité et de la chaleur. En tant qu'elle « répond », en effet, à la valeur dévoilée par l'axiocation, la jouissance est bien dirigée vers celle-ci – par contraste avec les sensations affectives d'ordre hylétique ; toutefois, contrairement à la simple évaluation froide, l'émotion proprement dite est nécessairement incarnée sous la forme de *Gefühlsempfindungen*, ce qui, comme on l'a mentionné au paragraphe précédent, lui confère

⁸⁴¹ Sur ce point, cf. §37.

⁸⁴² Comme l'écrit ainsi K. Mulligan, la valeur « frappe » (*strikes*) le sujet (Mulligan, 2009). Cf. §48.

⁸⁴³ Cf. également le texte n°II des *Studien II*, où Husserl pose que les « aperceptions axiologiques », en tant qu'« apparitions axiologiques » (*Werterscheinungen*), sont « réceptives » (*Studien II*, p. 50).

précisément son experientialité spécifique. En ce qui concerne, par ailleurs, son niveau d'activité, l'émotion doit être considérée comme *passive* : elle est, en effet, une forme de « grâce »⁸⁴⁴, qui est certes sollicitée par le sujet en tant qu'il « prend position » par rapport à la chose évaluée, mais qui peut toujours *faire défaut* – j'ai beau, par exemple, porter mon regard tous azimuts, je ne parviens pas à *jouir* du coucher de soleil que je reconnais pourtant comme magnifique.

f) *Stimmung*

Toute émotion peut, du fait de son incarnation sensible, *persister* pendant un certain temps. Une telle persistance s'accompagne en même temps, dans la plupart des cas, d'un processus de « désintentionnalisation » : le rapport à l'objet de valeur, initialement au cœur du vécu, s'étirole progressivement. C'est ce que Husserl nomme un « Affekt » (§47), qui peut, si ce processus se poursuit jusqu'à l'*évidement complet de la relation intentionnelle*, se muer en *Stimmung*, en humeur⁸⁴⁵. En outre, nous avons montré que cette persistance de l'humeur était rendue possible par sa constitution charnelle-sensible : c'est essentiellement l'*inertie* des sentiments sensibles qui rend ainsi compte de la perdurance humorale. Dans ce contexte, le statut de cette dernière est clair : il s'agit manifestement d'un vécu à la fois *non intentionnel, chaud, et passif* – à l'instar, donc des *Gefühlsempfindungen* eux-mêmes.

g) *Conversion doxique et jugement de valeur*

Un dernier phénomène affectif doit encore être mentionné, en la personne de ce que nous avons nommé « objectivation seconde » de la valeur, obtenue grâce à la « conversion doxique » (Section 7). Une telle conversion, dans l'ordre de l'épisode affectif, intervient typiquement après le ravissement – elle entérine alors, par un jugement axiologique, l'évidence affective ainsi acquise ; mais elle peut également avoir lieu au stade de la simple axioception non émotionnelle – la doxa correspondante étant alors, elle aussi, « vide ». Dans tous les cas, cette objectivation seconde, outre sa patente intentionnalité, doit être conçue comme *froide* – Husserl parle ainsi d'une « Abkühlung », d'un « refroidissement » introduit par le changement d'attitude inhérent à la conversion (*Studien* II, pp. 108-109) – et *active* – ce changement d'attitude dépendant précisément d'une *libre effectuation* de l'*ego*.

h) *Tableau récapitulatif*

L'on peut résumer ces différentes caractérisations dans le tableau suivant⁸⁴⁶ :

	Intentionnalité	Chaleur	Activité
Sentiments sensibles		×	
Axioception	×		
Prise de position affective	×		×
Émotion (ravisement, joie, ...)	×	×	
<i>Stimmung</i>		×	

⁸⁴⁴ Cf. §72.

⁸⁴⁵ Dans la Section 10, nous avons montré qu'il était toutefois possible d'attribuer à l'humeur, en tant que « coloration », une forme d'intentionnalité. Nous nous limitons cependant ici à la modalité canonique de l'intentionnalité en tant qu'être-dirigé vers un objectal déterminé.

⁸⁴⁶ Cette classification est largement compatible avec la tripartition du sentiment, forgée par Bernet et reprise par Le Quitte, selon laquelle ce dernier se divise en *Lust*, *Freude*, et *Gefallen* (Bernet, 2008, p. 143 ; Le Quitte, 2011, p. 91) – le *Lust* correspondant bien sûr aux sensations affectives, la joie à l'émotion, et le *Gefallen* à l'axioception. Ce qui fait défaut, cependant, dans cet inventaire, c'est l'*articulation* de ces différentes catégories, et en particulier la preuve de leur appartenance à un même genre – tâche dont nous nous acquitterons dans quelques lignes.

Conversion doxique	×	×
--------------------	---	---

Tableau 4 : Les différents visages de la sentimentalité dans la phénoménologie de Husserl

i) *Les Gefühlsempfindungen comme base de l'unité du genre affectif*

Qu'est-ce qui unit, toutefois, ces différentes modalités du sentiment, et autorise à parler, à leur égard, d'un unique genre affectif⁸⁴⁷ ? Nous retrouvons là, bien entendu, le problème central du §15 de la V^{ème} *Recherche logique*⁸⁴⁸, qui se concluait par la reconnaissance du caractère *non-essentiel* de la classe du *Gefühl*, celle-ci devant être considérée comme divisée en deux types eidétiques distincts, les sentiments intentionnels d'une part, les sensations affectives d'autre part. Une telle perspective « séparatiste » est toutefois, semble-t-il, rejetée par la suite, notamment dans les textes des *Studien II*, dans la mesure où Husserl y suggère que le sentiment « en tant que sentiment sensible » (*Empfindungsgefühl*) et le sentiment « en tant que joie, en tant qu'agrément, en tant qu'acte constituant la valeur (*wertkonstituierender Akt*) » sont « précisément des sentiments » (*eben beides „Gefühle“*), donc « des vécus d'un seul et même genre essentiel » (*Erlebnisse einer und derselben wesentlichen Gattung*) (*Studien II*, p. 66)⁸⁴⁹.

Comment expliquer une telle unité, en dépit des multiples visages qu'offre le *Gefühl* dans ces textes ? Trois solutions semblent, *prima facie*, envisageables. En premier lieu, l'on pourrait poser que c'est en vertu de la communauté de leur *objectal* que les différentes formes affectives relèvent d'une même classe d'actes. Husserl écrit ainsi, dans un texte des *Studien II*, qu'« aux types de conscience fondamentalement différents (*grundverschiedenen*) correspondent différentes objectités : avant tout la distinction entre les choses (*Sachen*) et les valeurs » (*Studien II*, p. 402). Cette solution s'avère cependant rapidement impraticable, puisqu'elle ne permet pas de rendre compte de la parenté entre les évaluations et les sensations affectives qui, en tant que non intentionnelles, sont naturellement dépourvues d'objectal.

Au vu de cette difficulté, une seconde solution pourrait être la suivante. Si ce n'est pas le « contenu » des vécus affectifs qui les spécifient en tant que « sentimentaux », ce doit être, pour reprendre la doctrine des *Recherches logiques*, leur *qualité*. Le *Gefühl* se définirait donc, de manière unitaire, par un certain « mode de rapport » à l'objet, un mode précisément « affectif », par contraste avec les modes intellectuel et volitif. Mais cette nouvelle perspective se révèle, elle aussi, rapidement décevante : la qualité, en effet, n'a de sens, derechef, qu'eu égard aux *actes*, et non aux sentiments sensibles et aux *Stimmungen*.

Une troisième voie est cependant encore possible. Nous aimerions ainsi poser que ce qui définit l'unité du genre du sentiment est son rapport d'essence au *soubassement hylétique affectif*. Ce soubassement est manifeste dans le cas des vécus « chauds », puisque ceux-ci sont, par définition, accompagnés de *Gefühlsempfindungen* actuellement vécus. Mais il peut également être mis au jour en ce qui concerne les actes froids. Une évaluation, par exemple, renvoie par nature à des sentiments sensibles, sous la forme d'*anticipations motivées kinesthétiquement*, et est impensable sans cette référence. Il en va de même pour la prise de position affective, qui cherche à réaliser ces anticipations, et la conversion doxique, laquelle ne fait qu'éclairer par l'entendement la prestation affective originale⁸⁵⁰. En bref, tandis qu'un acte intellectuel ne fait appel qu'à des « sensations sensorielles »⁸⁵¹, un vécu affectif contient essentiellement en lui, soit à titre *actuel*, soit à titre *potentiel*, des sensations affectives⁸⁵². Husserl confirme une telle interprétation dans le texte n°23 des *Studien II* :

⁸⁴⁷ Il s'agit derechef d'un sujet de débat intense au sein de la philosophie contemporaine, au sein de laquelle l'on s'interroge sur la solidité de la catégorie, plus particulièrement, de l'émotion (Deonna et Teroni, 2012, pp. 14 *sqq.*).

⁸⁴⁸ Cf. §11.

⁸⁴⁹ Sur ce texte, cf. (Le Quitte, 2013, p. 393).

⁸⁵⁰ Cf. Section 8.

⁸⁵¹ Dans la Section 15, nous avons toutefois montré qu'un tel vécu purement théorique était une « abstraction ».

⁸⁵² Cf. les représentations matricielles sur ce point (Tableau 2 et Tableau 3).

Il existe cependant des différences essentielles (*wesentliche*) entre la conscience émotionnelle et la simple conscience chosique (*Sachbewusstsein*), mais ce ne sont que des différences dans le matériau de base aperçu (*im apperzipierten Grundmaterial*), la sensation (*Empfindung*) d'une part et le sentiment (*Gefühl*) d'autre part (*Studien II*, p. 401)⁸⁵³.

§78. Sentiment, valeur, et idéalisme transcendantal

a) *Le conflit phénoménologico-transcendantal*

Les résultats de notre travail ne se limitent cependant pas à la « psychologie phénoménologique » du sentiment. Les différentes catégories mises au jour par Husserl, ainsi que leurs multiples articulations, notamment au sein de ce que nous avons nommé l'« épisode affectif », ont des implications décisives eu égard à la perspective *transcendantale* elle-même.

Pour les présenter, il convient de repartir de la *double inspiration* qui gouverne la philosophie husserlienne du sentiment et en façonne les divers méandres⁸⁵⁴. D'une part, Husserl est persuadé, comme on l'a rappelé ci-dessus, que seul un *vécu affectif* est à même de transcendantaliser la valeur – ce rôle ne pouvant être assumé, ni par un élément conatif (souhait, désir, vouloir), ni par un élément intellectuel (perception, jugement). D'autre part, toutefois, il rejette l'idée selon laquelle le sentiment se définirait intrinsèquement par un *objectal spécifique*. Non seulement, on vient de le voir, la sentimentalité inclut des éléments *non intentionnels* (sentiments sensibles, humeurs), mais même les *actes* affectifs ne sauraient être caractérisés essentiellement par leur « contenu ». Il faut bien noter qu'une telle thèse se maintient des *Recherches logiques* jusqu'aux *Studien*, et au-delà. En 1901, elle s'incarne dans la doctrine du sentiment comme « qualité » : un objet qui est visé dans un affect (la fleur éveillant la joie), peut également l'être dans une pure prestation théorique (une simple perception), puisque le *Gefühl* n'est qu'une « modalité » sans teneur objectale associée. Au cours de la période de Göttingen, les termes du problème sont légèrement différents, mais la thèse fondamentale demeure identique : une chose que je vise de manière émotionnelle (une belle statue, qui suscite mon ravissement) peut toujours, en conservant inchangé son contenu, *y compris son contenu axiologique*, être intentionnée dans un acte dénué d'émotion, c'est-à-dire en l'absence de tout ravissement, excitation, jouissance, ... C'est là, naturellement, l'une des conséquences du phénomène de la froideur axiologique :

Quelque chose de beau se tient devant mes yeux. Je peux le voir et le trouver beau sans m'en réjouir, sans que j'en sois excité, ravi, sans que je jouisse, que je m'adonne à la beauté, etc. (*Studien II*, p. 97).

⁸⁵³ Cette solution est en vérité déjà suggérée par les *Recherches logiques*, qui remarquent, sur un plan linguistique, que les sentiments intentionnels doivent leur nom aux sensations affectives avec lesquelles ils sont entrelacés (*V^{ème} Recherche*, p. 394/p. 198). Notre interprétation rejoint ainsi celle de J. Benoist, qui se fonde sur ce texte (Benoist, 2005a, p. 159). Cf. également (Melle, 2012, p. 56, 2021, p. 333), ainsi que M. Gyemant, qui écrit avec beaucoup d'à-propos : « the difference between feelings and cognitions in the *Logical Investigations* appears to reduce to a difference between the sensory contents presenting the object. In non-objectifying acts, the object is presented not merely by means of the same sensations as it is presented in the founding objectifying act, but also by additional sensory feelings (essentially pain and pleasure) » (Gyemant, 2018, p. 103).

⁸⁵⁴ Cf., sur ce point, l'Introduction (§6).

Dans ces conditions, et indépendamment des apports du « tournant axiologique »⁸⁵⁵, Husserl apparaît continûment attaché à la description phénoménologique d'une *expérientialité émotionnelle en « surabondance »*⁸⁵⁶, si l'on peut dire, *par rapport à son corrélat intentionnel*. Mais comment, dès lors, peut-il maintenir l'affirmation d'une fonction transcendantale, propre au *Gefühl*, vis-à-vis de la valeur ?

b) *La donation émotionnelle de la valeur*

La solution à ce dilemme est en vérité déjà pré-indiquée par une telle formulation. C'est en effet la distinction entre le *sentiment lato sensu* et l'*émotion* en tant que *sous-classe* de la catégorie affective qui s'avère déterminante. Dans ce cadre, l'axioception et l'émotion partagent le même objet axiologique, mais ne le « présentent » pas de la même manière : tandis que la simple évaluation le vise « à vide », l'émotion, par contraste, l'exhibe « in persona », « en chair et en os ».

Cette posture permet de répondre d'un même coup à la problématique de la transcendantalisation de la valeur et à celle de la spécificité phénoménologique de l'émotion. D'une part, en effet, si une valeur peut être intentionnée dans diverses formes sentimentales, c'est exclusivement dans une émotion actuelle qu'elle peut être *donnée*. Dans ce contexte, la fonction de transcendantalisation de la valeur doit être attribuée, au premier chef, à cette dernière, en tant que seul type d'acte permettant une appréhension axiologique *évidente*⁸⁵⁷. D'autre part, et corrélativement, cette modalité évidentielle rend compte de la *particularité descriptive* du vécu émotionnel. Ce n'est donc pas son objectal en tant que tel qui définit la phénoménologie propre de l'émotion, mais son *mode d'intuitivité* singulier.

c) *La place de la valeur dans le « tournant transcendantal » : idéalisme et intellectualisme*

Cette solution au « conflit phénoménologico-transcendantal » mis au jour en Introduction (§6) permet, en outre, de resituer la problématique axiologique au sein du cheminement historique plus large de l'idéalisme husserlien.

Comme il a été suggéré plus haut (§4), et comme nous le développons dans (Delamare, 2023a), cet idéalisme doit être conçu comme un idéalisme « patient », qui *parachève* l'élaboration des descriptions phénoménologiques concrètes relatives aux différentes prestations intentionnelles. C'est en effet seulement une fois que l'on a « corrélé » ou « représenté » (*vertreten*) chaque région ontologique avec une sphère déterminée d'actes que l'on peut, en toute légitimité, se prétendre « idéaliste » au sens husserlien. Dans cette perspective, l'émergence du transcendantalisme, d'un point de vue historique, ne devrait pas être conçue comme un « tournant » plus ou moins abrupt entre deux lignes droites (le réalisme supposé des *Recherches logiques* et l'idéalisme assumé des *Ideen* et des *Méditations cartésiennes*), survenu à tel ou tel moment du parcours husserlien – en 1907, avec *L'idée de la phénoménologie*, si l'on suit la *doxa*, ou plus tôt, vers 1903, si l'on suit les analyses fines de Jean-

⁸⁵⁵ Il ne faut cependant pas en conclure que la position « réactionnaliste » du « Husserl revisité », telle qu'elle se manifeste dans les *Studien II*, soit un simple « retour » aux *Recherches logiques*. Certes, dans un texte de 1923, Husserl semble revenir vers sa position de 1901 (« *Somit käme ich zu der alten Stellung zurück* » (*Studien II*, p. 214)), en refusant, comme jadis, toute forme d'*Objektivierung* au *Gefühl* (*Studien II*, p. 213). Mais ces réflexions sont insuffisamment élaborées pour être considérées comme constituant un véritable revirement – c'est une simple « suggestion » au sens que nous donnons à ce terme dans le Complément « [Herméneutique des manuscrits husserliens](#) » (§2). L'on peut, en fait, mettre au jour trois différences majeures entre les *Recherches* et le « Husserl revisité » des *Studien* : 1) le sentiment est désormais conçu comme un « épisode », idée tout à fait absente des descriptions de 1901 ; 2) cet épisode implique un *ego* actif, en particulier au sein de la « prise de position affective » ; or, comme on le sait, dans les *Recherches*, Husserl rejetait l'idée d'un « ego pur » (V^{ème} *Recherche*, p. 361/p. 161 ; Marbach, 1974) ; 3) enfin, et surtout, la « matière » vis-à-vis de laquelle cet ego « prend position » est désormais entendue comme « grosse de valeur » en tant que dotée d'une couche fondée axiologique.

⁸⁵⁶ Cette « surabondance » devant être élucidée, comme on l'a rappelé au début de cette Conclusion, à travers le phénomène de l'*incarnation* de l'émotion, qui rend compte de sa « chaleur » spécifique.

⁸⁵⁷ Sur les rapports entre évidence et transcendantalisation, cf. §61.

François Lavigne (Lavigne, 2005). Selon notre approche, tout au contraire, le « passage » à l'idéalisme transcendantal qu'opère Husserl doit bien plutôt être compris comme une longue « courbe » qui *s'amorce précisément avec les Recherches logiques* et se poursuit durant toute la décennie décisive 1900-1910, jusqu'à trouver son expression, sinon définitive, du moins stabilisée, dans les *Ideen*. Cette « courbe transcendantale » suit en fait les différents progrès réalisés par Husserl dans la construction de la fonction de corrélation. Pour le dire de manière synthétique : Husserl « devient » idéaliste au moment précis où, grâce à la construction *concrète* (et non pas simplement présumée ou fixée comme tâche) de l'*a priori* universel de corrélation, il est désormais en mesure de considérer chaque objectité ontologique comme « constituée » dans la conscience transcendantale réduite. Un tel « devenir » est donc caractérisé à la fois par son caractère *graduel* et, surtout, par son enracinement dans le *succès* du projet phénoménologique lui-même en tant qu'élaboration systématique de la corrélation sujet-objet.

En particulier, selon notre lecture, les *Recherches logiques* ne doivent pas être interprétées comme « réalistes » (Ingarden, 1975, pp. 4-5, 2001, pp. 200-201 ; Plourde, 2009) – au sens où elles représenteraient l'*antithèse* de la position ultérieure des *Ideen* – mais, bien plutôt, comme une *prémisse* en direction de la posture de 1913. Elles parviennent en effet à poser la première pierre du travail corrélationnel, celle se rapportant aux objectités *idéales*, « représentées » dans les *actes catégoriaux* (VI^{ème} Recherche, p. 154/p. 188 ; *Hua* VII, p. 233, *PP I*, p. 291). Cette interprétation des *Recherches logiques* comme « premier pas » vers l'idéalisme est confirmée par une note de la *Krisis*, tout à fait déterminante :

La première percée de cet a priori corrélationnel (*Korrelationsapriori*) universel de l'objet d'expérience et de ses modes de donnée (tandis que je travaillais à mes *Recherches logiques*, environ l'année 1898) me frappa si profondément que depuis le travail de toute ma vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de cet a priori corrélationnel (*Hua* VI, p. 169, *Crise*, p. 189).

Mais cette amorce exigeait encore, bien entendu, d'être complétée. La décennie suivante se donna ainsi précisément pour dessein de proposer des analyses phénoménologiques approfondies des différentes prestations subjectives associées aux autres types d'objectités : la *res temporalis* en 1904-1905 (Husserl, 1928), la *Ding* en 1907 (*Hua* XVI), l'*alter ego*⁸⁵⁸.

C'est également dans cette perspective qu'émergent, dès 1902, mais surtout à partir de 1908⁸⁵⁹, les méditations husserliennes consacrées à la *valeur*. Sa transcendantalisation, accomplie par le biais d'analyses fouillées de la structure de la conscience affective, apparaît ainsi, selon cette grille de lecture, comme une *pièce d'un projet plus vaste*, lequel mènera, en définitive, à la position idéaliste des *Ideen I*, qui *couronnera*, à travers la mise en place de la réduction transcendantale, l'achèvement de ces multiples opérations de corrélation « locales » ou « matérielles ».

Une telle interprétation permet en outre de reconsidérer les rapports entre idéalisme et *intellectualisme*. Levinas, par exemple, dans son article de 1940 « L'œuvre d'Edmond Husserl » (Levinas, 2016), mais également dans *Totalité et infini* (Levinas, 1990), suggère que celui-ci serait le « motif » principal – pour reprendre l'expression d'Ingarden (Ingarden, 1975) – de celui-là : « La thèse husserlienne sur le primat de l'acte objectivant [...] conduit à la philosophie transcendantale » (Levinas, 1990, p. 128). Une telle connexion est toutefois foncièrement erronée : ce n'est pas parce que Husserl est intellectualiste qu'il est idéaliste, mais, tout à l'inverse, c'est son *refus de l'intellectualisme* qui lui permet, en mobilisant la sphère de l'affectivité, de reconduire les valeurs à leurs modes de présentation subjectifs et, par là, de concrétiser la corrélation *universelle* inhérente à son idéalisme transcendantal. *C'est donc l'anti-intellectualisme de Husserl qui a rendu concrètement possible son idéalisme*.

⁸⁵⁸ Cf. sur ce point l'introduction de Natalie Depraz à sa traduction des volumes sur l'intersubjectivité (Husserl, *Sur l'intersubjectivité I*, p. 21).

⁸⁵⁹ Cf. le Complément « [L'omniprésence du thème affectif au sein de l'œuvre husserlienne](#) » (Section 1, §3) pour une étude historique détaillée des manuscrits de Göttingen consacrés au *Gefühl*.

Il faut cependant noter que la mise en corrélation de la valeur avec les vécus qui lui correspondent ne doit nullement être réduite à une pure et simple *application* d'une « méthode » générale. Très clairement, ladite « méthode » de transcendantalisation, structurée en tant que « dialectique », n'existe pas « à part » de ses réalisations concrètes. Son sens, sa portée, ses ressources, s'affinent et se reformulent au fur et à mesure que la corrélation elle-même se met en place. C'est particulièrement le cas en ce qui concerne la problématique axiologico-affective : celle-ci exige le façonnement de nouveaux outils et, au premier chef, *l'élargissement du concept d'évidence* (Section 16), dont on aurait pu penser, à la lecture des *Recherches logiques*, qu'elle devait se limiter à la sphère théorique⁸⁶⁰. De ce point de vue, il apparaît que *l'idéalisme husserlien se redéfinit continûment* à l'aune de ses investigations matérielles. Si l'on pousse encore un cran plus loin cette ligne d'idées, l'on est amené à reconnaître que les notions fondamentales de la phénoménologie transcendantale, celles d'*objet*, de *vécu*, de *noème*, et, au premier chef, d'*intentionnalité*, sont en fait comme imprégnées par leur *application axiologique*. Loin de constituer des concepts d'airain figés et inébranlables, ces termes, tout au contraire, tels des langues, se *créolisent* en fonction des diverses influences « locales » qu'ils rencontrent – et, en premier lieu, celle de la sphère affective⁸⁶¹. L'on aboutit ainsi à poser, comme l'a fort justement remarqué Samuel Le Quitte, un « modèle axiologique de l'intentionnalité » (Le Quitte, 2010). Le mode d'être des valeurs apparaît en effet comme le « paradigme » du mode d'être *de l'objet en général* dans le cadre du transcendantalisme husserlien, en tant qu'il condense deux propriétés remarquables : d'une part, contrairement à la *Ding* dont on croit naïvement qu'elle est « en soi », la valeur apparaît de manière flagrante comme *constituée* dans des actes de conscience spéciaux, les sentiments⁸⁶² ; mais elle n'en demeure pas moins, d'autre part, *transcendante* – la beauté échoit, comme sa couleur ou sa masse, au tableau lui-même, et non à l'acte subjectif⁸⁶³.

d) *L'idée d'une affectivité « méta-transcendantale »*

Ces réflexions indiquent déjà qu'il ne faut pas réduire les investigations husserliennes du *Gefühl* à leur seule fonction « locale » de « corrélation de la valeur ». Une telle *généralisation* du rôle du sentiment vis-à-vis de la démarche transcendantale husserlienne peut également être mise au jour, de manière plus flagrante encore, en faisant retour vers l'idée d'« infrastructure affective » de l'intentionnalité que nous avons déployée dans la Section 15, mais également à travers l'exhibition de la « valeur de la vérité » effectuée au §75.

Pour bien apercevoir ce point, il convient de procéder par analogie avec les expériences d'*Einfühlung*. Comme nous l'avons rappelé au §74⁸⁶⁴, l'empathie est, chez Husserl, grosse d'un double enjeu – un enjeu « spécial » et un enjeu « général ». L'enjeu « spécial » est un enjeu transcendantal *régional* : les vécus empathiques nous *frayent l'accès à* (en langage idéaliste : *constituent*) un domaine particulier de l'être, la subjectivité étrangère. Mais ce n'est pas tout ! On l'a vu, Husserl accorde à l'empathie, en sus, une seconde fonction, que nous qualifierons de *méta-transcendantale* : dans la mesure où *toute effectivité* doit pouvoir être « intersubjectivée » (*Hua* I, pp. 123-124, *MC*, p. 140), l'*Einfühlung* apparaît

⁸⁶⁰ Cf. les critiques du « sentiment d'évidence » dans le Complément « [La rigueur weierstrassienne comme mobile de l'oubli de l'affectivité chez Husserl](#) » (Sections 2-3).

⁸⁶¹ De ce fait, le superbe travail de Jean-François Lavigne (Lavigne, 2005) demeure lacunaire, puisqu'il délaisse trop largement la problématique affectivo-axiologique – deux paragraphes seulement (§31 et §33), en tout moins de dix pages, lui sont consacrés. En particulier, le cours d'éthique de 1908, qui n'est pas du tout cité, contient des développements généraux tout à fait éclairants sur les évolutions de la conceptualité husserlienne à la fin des années 1900 (en particulier l'émergence du couple noèse/noème (*Hua* XXVIII, pp. 307-308, *Leçons*, p. 396), cf. ci-dessus, §30) et sur le statut de son idéalisme (*Hua* XXVIII, p. 331, *Leçons*, pp. 421-422).

⁸⁶² Cf. le texte complémentaire n°2 des *Studien* II : « la valeur est un prédicat qui renvoie (*zurückweist*) à des activités affectives (*Gemütstätigkeiten*), qui se constitue dans des activités affectives, qui ne peut être obtenu (*gewonnen*) que « sur la base » (*aufgrund*) de telles activités » (*Studien* II, p. 270). Cf. également (*Hua* VII, p. 47, *PP* I, p. 67).

⁸⁶³ Cf., sur ce point, la critique de la théorie « relationnelle » de Hume, §27.

⁸⁶⁴ Cf. également le Complément « [Le rôle de l'affectivité dans le rapport à autrui](#) » (Section 4, §4).

comme une condition de possibilité du *monde objectif en général* – en particulier, d'une nature chosale objective en général. En d'autres termes, l'empathie n'intervient pas simplement dans la transcendantalisation d'une sphère d'objets « locale », mais est impliquée dans la *constitution « globale » de toute région*. Or, une telle dualité se fait également jour en ce qui concerne la *vie affective* : celle-ci apparaît ainsi impliquée dans la structure *même de toute constitution* – non seulement, donc, dans l'appréhension des valeurs, mais également dans celle des choses naturelles et des entités idéales. Ce rôle « méta-transcendantal » du *Gefühl* peut être déployé selon deux versants complémentaires.

En premier lieu, nous avons montré que l'idée d'un vécu « purement théorique » (par exemple une pure perception « neutre »), si elle était possible *de jure* en raison de la *Selbständigkeit* des actes d'entendement, était en vérité inobservable : dans sa vie concrète, la conscience est toujours sous-tendue par des impulsions sentimentales et conatives qui en assurent le fonctionnement. Toute kinesthèse, par exemple, requiert, pour se déployer effectivement, un certain « mobile » affectif. Dans un tel contexte, la perception *en général* est structurée, à sa base, par des phénomènes relevant du *Gefühl*. Ce point est encore confirmé, on l'a vu, par l'étude de l'intérêt (*Interesse*), de l'affection (*Affektion*), et de la curiosité (*Neugier*) : il s'agit là de trois « mécanismes » dont l'origine est indubitablement d'ordre affectif et qui interviennent *nécessairement* dans la mise en place de toute forme d'intentionnalité, y compris purement intellectuelle, indépendamment, donc, de la constitution spécifique de « valeurs ».

Le second versant de la méta-transcendantalité du sentiment se rapporte à la question de la *vocation philosophique*. Comme on y a déjà insisté (§24), Husserl souligne la nécessité, pour le philosophe, de s'élever à la plus transparente « auto-élucidation » (*Selbstbesinnung*) (*Hua* VI, p. 346, *Crise*, p. 380) et d'être en mesure de justifier de manière absolue chacune de ses démarches épistémologiques. Or, la première de ces démarches, c'est précisément le choix même d'embrasser la vie philosophique. Qu'est-ce qui, en d'autres termes, justifie une telle décision ? Nous en revenons naturellement ici, derechef, à la question de la *valeur de la vérité*, mise en avant à la toute fin de la quatrième partie. Comme Nietzsche l'écrivait dans les premières pages de *Par-delà bien et mal* :

Nous avons posé la question de la *valeur* de cette volonté, à supposer que nous voulions la vérité : *pourquoi pas plutôt* la non-vérité ? Et l'incertitude ? Et même l'ignorance ? Le problème de la valeur de la vérité s'imposa à nous (Nietzsche, 2006, p. 19).

De ce point de vue, la sphère « théorique » de la conscience ne peut, manifestement, *se suffire à elle-même* : elle n'acquiert en effet son sens qu'en rapport avec un certain *telos* – le vrai – dont elle ne peut rendre compte de manière *autonome*. En ce sens, la « raison axiologique » – et avec elle l'affectivité sur laquelle elle est transcendentale fondée – acquiert un *primat sur la raison théorique* : seul le sentiment est susceptible de *légitimer* la finalité même de la philosophie en tant qu'orientée vers le savoir.

Sous ce double jour, on peut donc affirmer que l'affectivité constitue *l'impulsion méta-transcendantale* de l'ensemble de la philosophie husserlienne. C'est elle qui *met en mouvement, par le bas* – dans la passivité de l'*Urkonstitution* – autant que *par le haut* – la position de la vérité comme vocation intime et absolue – le projet transcendantal en tant que tout, celui d'élever à l'apodicticité tous les savoirs positifs par le biais de leur reconduction phénoménologique aux prestations de conscience dont ils sont issus. Loin donc, en définitive, d'être l'antithèse de la scientificité, le sentiment apparaît tout au contraire comme une condition de possibilité *irrécusable* de toute science et, au premier chef, de la science des sciences, c'est-à-dire de la phénoménologie transcendantale elle-même.

§79. Limites et perspectives de la phénoménologie husserlienne du sentiment

Dans l'ensemble de ce travail, nous nous sommes focalisés sur la doctrine husserlienne telle qu'elle se donnait à voir dans les différentes productions du fondateur de la phénoménologie, et nous avons tâché,

autant que faire se peut, d'en démontrer la cohérence et la fécondité. Nous ne saurions toutefois conclure cette étude sans esquisser ce qui constitue, à nos yeux, les limites fondamentales du traitement husserlien de l'affectivité, et sans indiquer, à titre de pistes de recherche, comment celles-ci pourraient être surmontées. Nous nous concentrerons, dans cette optique, sur les deux difficultés qui nous semblent être les plus saillantes⁸⁶⁵ : le problème des *sentiments particuliers* d'une part, la question du *conativisme* d'autre part.

a) *Le problème des émotions particulières*

Comme on a eu l'occasion de le noter à maintes reprises, et comme on le montre en détail dans le Complément « [Le vocabulaire husserlien de l'affectivité](#) », Husserl fait usage d'une terminologie très riche pour décrire les multiples émotions particulières que sont la joie, la colère, la surprise, ou l'amour. Cette richesse, toutefois, masque mal la faiblesse de l'analyse husserlienne eu égard à ces divers affects dans leur singularité. Ceux-ci apparaissent en effet, dans la majorité des manuscrits, comme de simples représentants de la classe du *Gefühl*, et semblent, à ce titre, *interchangeables* : ce qui est dit au sujet de la *Freude* quant à sa structure intentionnelle, temporelle, ou corporelle, pourrait tout aussi bien être formulé à l'aide d'un autre exemple. Cette « généralité » des descriptions husserliennes se manifeste par exemple dans l'étude de l'émotion réactionnelle dans le cadre du sentiment comme « épisode » – comme on l'a noté dans la troisième partie (§45), Husserl considère ainsi l'*Erregung*, le *Genuss*, l'*Entzücken*, comme des termes équivalents – mais également du point de vue des sentiments *négatifs* – la peur et la colère, en particulier, sans être totalement absentes, sont très largement sous-explorées par Husserl au profit des affects positifs appartenant, notamment, au registre esthétique.

Cette situation n'est en rien, selon nous, une simple lacune contingente, mais indique, tout à l'inverse, une *inaptitude d'essence* de la phénoménologie husserlienne : l'incapacité, précisément, à rendre compte de la diversité des émotions particulières. Comme on le démontre en détail dans notre un article à paraître (Delamare, 2023b), une phénoménologie affective scientifique ne doit pas se contenter d'enregistrer et de décrire les différentes formes affectives, mais doit en sus être en mesure de fournir un *principium divisionis* assurant l'articulation du genre « sentiment » en classes et en espèces eidétiques déterminées. Or, dans le cadre husserlien, un tel principe ne saurait être exhibé et ce, pour des raisons de fond. Comme il a été montré dans la quatrième partie, l'émotion se définit comme une certaine structure d'anticipation et de remplissement de *Gefühlsempfindungen* incarnés. Ces derniers se réduisent à deux types : le *Lust*, inhérent aux émotions positives, et l'*Unlust*, à la base des émotions négatives. Dans ce cadre, comment est-il possible de distinguer des émotions de même valence, à l'instar de la peur et de la colère ? Dirons-nous, par exemple, que la peur renvoie à du déplaisir dans le ventre, tandis que la colère repose sur des sensations affectives localisées dans le cœur ? Cette piste, manifestement très primaire, n'aurait de toute manière aucune chance de capturer *l'expérientialité spécifique* de ces deux émotions, en particulier leur intentionnalité propre, ainsi que les dispositions à l'action qu'elles induisent (Frijda, 1986) – la peur impliquant, bien souvent, une « fuite », tandis que la colère, par contraste, motive, la plupart du temps, un « affrontement » avec la « valeur » négative apparaissante.

Cette lacune de l'analyse husserlienne ne peut être comblée qu'en révisant de fond en comble sa méthodologie. Le projet transcendantal se montre ici particulièrement *néfaste* : comme on l'avait suggéré dans l'Introduction, celui-ci soulève en effet sans cesse le risque d'aliéner l'expérience phénoménologique en lui imposant un certain « cahier des charges » intentionnel – en l'occurrence, en contraignant le sentiment à « donner » des valeurs. S'il s'est avéré que Husserl faisait droit, dans ses descriptions, aux multiples visages de la sentimentalité (sentiments sensibles, humeurs, ...) et ne la réduisait nullement à une simple « intelligence axiologique », il n'en demeure pas moins que le rôle transcendantal du sentiment l'a clairement déterminé à s'intéresser, en priorité, à ce dernier en tant que

⁸⁶⁵ Un troisième problème important se rapporte à la modalité doxique sous-tendant la tristesse. Nous le développons au cours du Complément « [Sentiment et temporalité](#) » (§2).

sphère unitaire de vécus, en occultant ainsi les différences entre les types particuliers de *Gefühle*. De ce fait, même les analyses des « formes spécifiques » de sentimentalité, par exemple de la *Stimmung*, demeurent encore par trop « génériques » : ce que vise, à chaque fois, Husserl, ce n'est pas l'humeur joyeuse, mais bien *l'humeur en général*, qui peut s'exemplifier indifféremment par l'euphorie ou la dépression. Et il en va naturellement de même, on l'a dit, pour le *Lust* et l'*Unlust*.

Dans ces conditions, toute science phénoménologique des émotions devra d'abord, en guise de préliminaire méthodologique, *mettre entre parenthèses la problématique transcendantale*, et notamment la question axiologique. En vertu d'une telle époque, elle pourra alors, librement, s'adonner à la *description pure* des émotions concrètes, qui ne sont jamais vécues comme des « sentiments en général », mais sont toujours *joie, colère, peur, excitation, extase*, etc. C'est à ce niveau intermédiaire entre, d'une part, l'individualité extrême du vécu singulier, laquelle est grosse de contingences non pertinentes et ne permet pas d'apercevoir l'*eidos*, et, d'autre part, la suprême généralité du « sentiment en tant que sentiment », excessivement abstraite, que doit se situer l'analyse.

b) Redynamiser le conativisme axiologique

La seconde limite qui nous paraît entraver la philosophie husserlienne du *Gefühl* concerne son rapport au *conativisme*. Nous l'avons souligné maintes fois, et rappelé encore au début de cette Conclusion (§76) : c'est, chez Husserl, dans le sentiment, et non dans le désir, que nous connaissons les valeurs. Pire encore, comme il a été prouvé au §68, le *Begehren* constitue, la plupart du temps, un biais vis-à-vis de la connaissance axiologique correcte – l'homme affamé attribuant ainsi plus de valeur qu'il n'en faut à la nourriture. En définitive, aux yeux de Husserl, faire du désir le responsable de notre saisie des valeurs, c'est se condamner au *subjectivisme* : il deviendrait impossible, dans ce cadre, d'accéder à des valeurs *rationnelles*. L'exemple du conativisme de von Ehrenfels, qui aboutissait effectivement à un tel relativisme, ne pouvait que convaincre Husserl qu'une phénoménologie rationaliste de la valeur se devait nécessairement d'être « sentimentaliste ».

L'on devra cependant, à nouveau, s'interroger sur la validité argumentative d'un tel raisonnement. Ce qui pousse Husserl à s'éloigner de la doctrine de von Ehrenfels, ce n'est en effet pas, prioritairement, son *inexactitude descriptive*, mais bien ses conséquences eu égard à l'« objectivité » des valeurs. Husserl se prive ici, manifestement, du fait de son rationalisme « fanatique »⁸⁶⁶, d'un débat fructueux avec une doctrine concurrente et présentant d'indéniables atouts – au premier chef, celui de clarifier le statut de l'émotion en tant que « réponse » à la valeur. La thèse fondamentale de cette doctrine – esquissée dans notre article (Delamare, 2022a), et que nous développerons dans nos prochains travaux – s'énonce ainsi de la manière suivante : tandis que la valeur est le corrélat du désir, ou, plus précisément, du souhait (*Wunsch*), l'émotion, pour sa part, est une réaction à *certaines configurations de valeurs déterminées*. La joie fait ici figure de paradigme : elle ne constitue pas une « saisie » d'une « valeur positive », mais est au contraire une *réaction* à une valeur venant tout juste à l'existence – autrement dit, dans le cadre conativiste, une réaction à un souhait tout juste réalisé. C'est cette « configuration axiologique » spécifique qui détermine, dans ce cadre, ce que nous nommons le « schéma génétique » du sentiment de joie. Investiguer dans le détail la nature du « souhait » ainsi impliqué, et décrire avec toute la rigueur nécessaire les « configurations axiologiques » qui caractérisent les différentes émotions particulières – voilà les tâches dont une telle philosophie des valeurs d'inspiration « conative » devra, dans un futur proche, s'acquitter.

⁸⁶⁶ Cf. le §24, où le rationalisme husserlien est décrit comme relevant d'une « mission ».

**RESUMES SUBSTANTIELS EN FRANÇAIS,
ALLEMAND, ET ANGLAIS**

Résumé substantiel

§1. Problématique générale. Le conflit phénoménologico-transcendantal

La présente thèse⁸⁶⁷ se donne pour dessein d'offrir un tableau cohérent et systématique de la phénoménologie affective d'Edmund Husserl. Elle s'inaugure par un *paradoxe* : celui de l'opposition entre, d'une part, l'éminence de la perspective phénoménologique pour l'étude des sentiments – éminence amplement démontrée historiquement par les figures célèbres de Scheler, de Heidegger, de Stein, ou de Henry – et, d'autre part, l'exégèse « intellectualiste » du *fondateur* de cette même tradition phénoménologique. Il fut ainsi longtemps pensé – c'est notamment le cas chez Levinas et Ricœur (Levinas, 2001 ; Ricœur, 2004)⁸⁶⁸ – que Husserl était, sinon exclusivement, du moins essentiellement, intéressé par les problématiques logiques et épistémologiques au sens large, et n'avait accordé que de brèves et accessoires analyses des versants émotionnel et pratique de l'existence. Notre travail vise à infirmer, dans le sillage d'articles récents (Fisette, 2021 ; Gyemant, 2018 ; Jardine, 2020 ; Melle, 2021, 2022), une telle interprétation, en insistant non seulement sur l'étendue des recherches husserliennes sur le sentiment (*Gefühl*) et l'affectivité (*Gemüt*), mais également, et surtout, sur leur rôle décisif eu égard aux enjeux les plus centraux de la philosophie husserlienne. Dans cette perspective, et en nous fondant largement sur les manuscrits récemment publiés dans les quatre volumes des *Studien zur Struktur des Bewußtseins*⁸⁶⁹, et notamment de leur tome second, intitulé *Gefühl und Wert*⁸⁷⁰, nous montrons que la question affective constitue une partie indispensable du projet transcendantal husserlien dans son ensemble, en tant que le sentiment est, dans son optique, le seul type de vécu à même de frayer l'accès à la *région des valeurs*, notamment éthiques et esthétiques.

Pour élaborer ce point, nous commençons par rappeler, dans l'Introduction de la thèse, les lignes essentielles de ce que nous avons nommé ailleurs la « dialectique transcendantale » de Husserl (Delamare, 2023a). À travers celle-ci, nous proposons de comprendre l'idéalisme de Husserl, non pas comme une posture métaphysique *statique*, mais comme une *dynamique* de transcendantalisation. Celle-ci est, selon notre proposition, composée de trois phases : une phase *ontologique*, qui étudie dogmatiquement les objets dans leur en-soi ; une phase *phénoménologique*, qui enquête sur les composantes réelles et intentionnelles des vécus en mettant entre parenthèses toute position transcendantale ; et, enfin, une phase proprement *transcendantale*, dans laquelle s'effectue la *coordination fonctionnelle* (ou « représentation », *vertreten*) des objets en soi avec leurs index subjectifs.

L'une des caractéristiques essentielles de cette dialectique se rapporte à son caractère « lent » ou « patient ». Comme le dit Husserl dans *Philosophie première*, c'est seulement *au terme de la phénoménologie elle-même*, c'est-à-dire de « l'étude concrète et systématique de la subjectivité transcendantale » (*Hua VII*, p. 278, *PP I*, p. 356), que l'on est habilité à être idéaliste transcendantal. Cette « lenteur » accorde à la *problématique affective* une signification tout à fait éminente : parmi les

⁸⁶⁷ Cette thèse constitue en vérité une *synthèse* d'un ensemble beaucoup plus vaste de recherches, que nous présentons exhaustivement dans quarante « Compléments », lesquels ont pour but de démontrer des points admis « sans preuve » dans le texte principal. Ces documents ont été chargés sur un « drive », accessible à partir de [ce lien](#). Afin de faciliter la circulation entre le manuscrit de la thèse et ces autres sources, des liens hypertextes (en bleu) ont été placés aux endroits où les Compléments sont mobilisés. Cliquer sur ces liens ouvre automatiquement le document correspondant à la page pertinente. Par exemple, [ce lien](#) ouvre le Complément « Le concept d'acte non-objectivant » au §2. J'insiste sur le fait que la thèse de doctorat ici présentée est *autonome*, en tant qu'elle peut se lire et se comprendre sans recourir aux Compléments.

⁸⁶⁸ Le présent résumé ne contient pas de bibliographie. Pour les références, il convient donc de se reporter au texte principal de la thèse.

⁸⁶⁹ Ci-après, ces quatre volumes seront abrégés, respectivement, *Studien I*, *II*, *III* et *IV*.

⁸⁷⁰ Une traduction française de ce second tome, réalisée par Natalie Depraz et Maria Gyemant, va bientôt paraître.

différents domaines d'objets qu'il s'agit de transcendantaliser, figure en effet, aux premiers rangs, celui de la *valeur*. À ce titre, cette dernière apparaît comme une *partie* du projet constitutif global qui anime Husserl : à l'instar d'« autrui » ou de la « chose spatio-temporelle », la « valeur » doit, elle aussi, être reconduite à ses *modes de donation* spécifiques. C'est précisément à cet instant que la question du *Gemüt* fait irruption, de manière massive, au sein de la production husserlienne, en tant que le sentiment (*Gefühl*) se présente comme la manière *exclusive* d'opérer une telle reconduction. Seul ce type de vécu – et non pas les expériences « théoriques » ou « intellectuelles » que sont les perceptions, les jugements, ou les idéations – est à même de nous rendre accessibles les valeurs (*Hua XXVIII*, p. 404, « Éthique ... », p. 211, Husserl, 1997, pp. 231-232).

Ce pan, « transcendantal-axiologique », de la doctrine affective de Husserl, n'est cependant pas sans soulever de multiples difficultés, dans la mesure où il paraît *imposer* au sentiment une certaine « organisation » rationnelle *avant même* sa détermination purement phénoménologique. Il faut en effet ici se remémorer que, dans le cadre de la « dialectique transcendantale », un certain type de vécus ne peut servir de « représentant » à une région ontologique qu'à la condition d'être à la fois *intentionnel* et passible d'*évidence*. Cette dernière caractéristique, *a minima*, ne semble pas s'appliquer aisément à l'égard du domaine affectif : est-il effectivement possible, depuis l'immanence du vécu affectif, de discriminer *phénoménologiquement* entre simple visée symbolique et authentique monstration en personne de la valeur ? Tout sentiment n'est-il pas précisément une « pensée confuse », étranger par essence à la *clara et distincta perceptio* ? L'évidence n'est-elle pas, dans ces conditions, le propre du domaine intellectuel, et la donation en propre, similairement, n'est-elle pas réservée à la cognition, comme le suggère la critique du « sentiment d'évidence » (*Prol.*, p. 180) ? Comme Husserl le confesse lui-même en 1902, « nous ne pouvons tout de même pas attribuer au sentiment la capacité de voir, de voir avec évidence (*Einsehen*), d'intuitionner (*Erschauen*) » (*Hua XXVIII*, p. 385, « Éthique ... », p. 190, tr. fr. modifiée). Devant un tel écueil, il apparaît que la perspective axiologique, qui *présuppose* le rôle transcendantal du sentiment, court le risque de *prédéterminer* ce dernier *en fonction des objets qu'il se doit de porter à la donation*, sans véritablement prendre en compte sa *spécificité phénoménologique*. Au fond, le point de vue de la valeur semble rompre le contrat phénoménologique : au lieu de se vouer exclusivement aux structures affectives telles qu'elles se donnent dans la réflexion, *on leur prescrit par avance un « cahier des charges » axiologique*, éventuellement au prix de graves « maltraitements descriptives ».

Dans ces conditions, il est nécessaire d'élaborer une nouvelle voie d'exploration du sentiment, qui, sans le contraindre *par avance* à assumer un certain rôle objectivant (celui d'exposer la valeur), l'observe dans sa vie intime propre, dans ses structures immanentes et siennes. C'est dans cette optique qu'il faut, selon nous, lire le second volume des *Studien zur Struktur des Bewußtseins*, récemment publiées dans la collection des *Husserliana*, qui est l'occasion d'une *description véritablement concrète* des diverses classes de vécus, et au premier chef des vécus affectifs. Une telle concrétude est rendue possible par le statut des *Studien II*, qui se réclament, non de la phénoménologie transcendantale, mais de la « psychologie pure » : elles sont, de ce fait, en mesure de faire droit à des phénomènes émotionnels de prime abord *occultés par la perspective axiologique*. C'est notamment le cas des sentiments qui n'ont pas de corrélat objectal déterminé, tels que les sentiments sensibles (*sinnliche Gefühle* ou *Gefühlsempfindungen*), intrinsèquement dépourvus d'intentionnalité et donc ne participant pas directement à l'ouverture à la valeur, ou les *Stimmungen* (que nous traduisons sobrement par « humeurs »), lesquelles se définissent précisément comme la persistance d'un courant de sentiments sensibles une fois *disparue* la motivation axiologique initiale (*Studien II*, p. 173). Dans ces études, Husserl paraît donc enfin prendre en considération *la vie affective pour elle-même*, dans toute sa plénitude, sans autre ambition que celle de la décrire selon son organisation et ses subdivisions propres, ses motivations intrinsèques et les structures de fondation qui lui sont inhérentes. On le voit : une fois délesté du « besoin transcendantal » d'indexer affectivement la région ontologique « valeur », Husserl est « enfin » libre de proposer une phénoménologie du sentiment *riche et abondante*, au sein de laquelle

la « saisie » de la valeur, sans être absente, apparaît comme une *modalité expérientielle* parmi les autres, sans privilège particulier.

Mais ce n'est pas tout. Dans ces textes, Husserl ne se contente pas de déployer de nouveaux versants de la vie affective ; bien plus fondamentalement, il en vient, maintes fois, à postuler que *même les Gefühle présentant une directionnalité objectale* sont moins des « saisies de valeur » – des « axioceptions »⁸⁷¹ – que des *formes de réactions* à des valeurs apparaissantes. La joie, par exemple, éprouvée devant un beau tableau, ne devrait ainsi pas être envisagée comme une « préhension » du beau, mais comme une *réponse à une telle préhension*. Nous lisons par exemple, dans un manuscrit de 1911 :

Lesdits actes affectifs se rapportent à leurs objets à la manière précisément des sentiments, en tant qu'excités par eux, mais excités en raison des valeurs des objets (*erregt um der Objektwerte willen*), par elles « motivés », fondés (*begründet*) (*Studien II*, p. 55).

Si l'on généralise cette ligne de pensée, il apparaît que l'intentionnalité inhérente aux sentiments est une intentionnalité *réactionnelle*, laquelle *présuppose* la manifestation de la valeur, mais n'est *pas elle-même une telle manifestation*. Toute la question est alors naturellement de savoir *comment s'effectue la « prise de valeur »* qui précède la réponse affective. C'est précisément à ce stade que le *conflit* entre la perspective « axiologique-transcendantale » et la perspective « psychologique pure » des *Studien II* devient criante. Si ce n'est le sentiment, *quel autre type de vécu* pourrait-il être susceptible de jouer le rôle de « représentant » (*Vertreter*) subjectif de la valeur ? Il faut bien voir que, dans ces circonstances, c'est *l'entière du projet idéaliste husserlien* qui menace de s'effondrer. Si l'on ne parvient pas à « transcendantaliser » la région axiologique, en pointant du doigt, concrètement, le *type de vécu* à même de l'opérer, alors l'exigence d'une corrélation *universelle* entre la conscience et l'être, entre le sujet et le monde, s'avère caduque, ce qui anéantit du même coup la *validité méthodologique de la réduction transcendantale*, au sein de laquelle la présence des valeurs devient tout bonnement *incompréhensible*.

Nous parvenons ainsi à l'aporie suivante, qui, en tant que « *conflit phénoménologico-transcendantal* », constitue la problématique générale de notre travail de thèse : *est-il possible de restituer la teneur de l'immanence affective dans sa spécificité phénoménologique sans pour autant sacrifier la transcendance axiologique qu'elle seule est en mesure de constituer ?* Et inversement : *comment peut-on conférer une fonction transcendantale au Gefühl sans déformer sa phénoménologie propre et irréductible ?*

La réponse fondamentale que nous offrons à ce problème est la suivante : s'il est bien évident que la vie émotionnelle ne saurait d'aucune manière se limiter à la vie évaluative, il est cependant possible de *réinscrire* celle-ci au sein de celle-là, comme une de ses *modalités* particulières. Tout l'enjeu est alors de cerner avec précision la *nature* de cette modalité, la *place* qu'occupe l'évaluation dans l'édifice global du sentiment, ainsi que les *relations d'essence* qui la lient aux autres espèces affectives.

À cet enjeu principal, « historique », concentré sur le statut de la phénoménologie husserlienne, s'en ajoute un second, « systématique », consistant à dégager les parentés et les écarts entre la conception husserlienne du sentiment et les *théories contemporaines de l'émotion*. Bien souvent, le vocabulaire et les distinctions forgés par la philosophie affective de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle et du début du XXI^{ème} s'avèrent en effet fort utiles pour penser et préciser les positions de Husserl – et, inversement, il s'avère que Husserl et ses contemporains anticipent régulièrement certains des aspects les plus brûlants des débats actuels. Nous n'hésitons donc pas, lorsque cela est pertinent, à convoquer certaines figures contemporaines de la philosophie des émotions, notamment allemandes et anglo-saxonnes, issues tout

⁸⁷¹ Ce terme traduit mimétiquement l'allemand « Wertnehmung » (nous utilisons également, pour rendre ce dernier concept, la tournure « préhension de valeur »). Il nous faut cependant souligner, dès à présent, l'importante équivoque qui traverse cette terminologie. *Wertnehmung* désigne en effet, chez Husserl, tantôt une « saisie de valeur » en général (sens large), tantôt une donation *intuitive* de la valeur (sens restreint). Par souci de clarté, le terme d'« axioception » se réfère toujours *au sens large*. Nous revenons sur ce point dans la quatrième partie de la thèse (§64) et dans le §5 du présent résumé.

aussi bien de la tradition phénoménologique qu'« analytique », afin d'informer nos descriptions et élucidations husserliennes.

Pour répondre à ce double enjeu historique et systématique, nous procédons en quatre temps :

- I. Le sentiment comme qualité dans les *Recherches logiques* ;
- II. Le sentiment comme acte objectivant la valeur : le « tournant axiologique » ;
- III. Les discrepancies entre sentiment et valeur ;
- IV. L'axioception comme anticipation affective et son remplissement émotionnel.

§2. Première partie. Le sentiment comme qualité dans les *Recherches logiques*

La première partie de notre travail examine dans le détail la conception husserlienne du *Gefühl* des années pré-phénoménologiques jusqu'aux *Recherches logiques*. Dès 1893, en effet, Husserl s'adonne à de premières considérations sur le statut d'« acte » ou d'« état » (*Zustand*) du *Gefühl* (*Hua* XXXVIII, p. 179, *Phénoménologie de l'attention*, p. 136), et sur la nature « tendancielle » de la connaissance, le « remplissement » gnoséologique étant alors assimilé à une forme de satisfaction hédonique (*Hua* XXII, p. 293, *Sur les objets intentionnels*, p. 242 ; *Hua* XXXVIII, p. 159, *Phénoménologie de l'attention*, p. 115). C'est toutefois au sein de la V^{ème} *Recherche logique*, et plus précisément de son §15, que l'on assiste, pour la première fois, au déploiement d'un véritable exposé structuré relatif à la problématique du *Gefühl*. Celui-ci est crucial en ce qu'il met en place des dispositifs qui s'avèreront, en dépit des multiples inflexions que subira ensuite la phénoménologie husserlienne de l'affectivité, comme des *acquis définitifs*. Parmi ceux-ci figurent notamment la *différenciation eidétique* entre entendement, sentiment et volition, l'existence d'une *classe de sentiments intentionnels* (tels qu'une joie prise à un objet déterminé), ainsi que le « *principe de représentation de base* » (*Vorstellungsgrundlage*), hérité de Brentano, selon lequel tout acte est un acte objectivant ou est fondé sur un acte objectivant.

Cette première partie de la thèse se donne pour objectif d'étudier ces analyses dans le contexte spécifique des *Recherches*. Nous divisons ainsi cette partie en deux chapitres, eux-mêmes composés de deux sections. Le premier chapitre s'attelle à situer le sentiment au sein de l'économie générale de la conscience, telle qu'elle se donne à voir dans la V^{ème} *Recherche*. Celle-ci est essentiellement structurée autour du critère de l'*intentionnalité*, qui joue le rôle de *genre eidétique fondamental*. Dès lors, deux questions majeures émergent quant au statut du sentiment à l'intérieur de ce dispositif. D'une part, le sentiment doit-il être rangé, aux côtés des perceptions, des jugements, des questions, au sein de la classe intentionnelle, ou bien doit-il être conçu, à l'instar des sensations, comme un vécu non intentionnel ? D'autre part, s'il s'avère que le *Gefühl* est bel et bien un acte, comment devons-nous comprendre sa *spécificité* vis-à-vis des autres formes d'intentionnalité ?

Chacune de ces interrogations est traitée dans une section dédiée. Dans la Section 1, nous montrons comment Husserl parvient à établir que les sentiments ne constituent pas une classe unitaire de vécus mais doivent être séparés en *deux espèces distinctes* : d'un côté, les sentiments intentionnels, qui sont bien des actes ; de l'autre, les sensations affectives (*Gefühlsempfindungen*), apparentées aux sensations sensorielles. Dans la Section 2, nous retraçons l'origine et le statut du concept husserlien de *qualité*, qui définit la « manière » particulière qu'a un vécu de se rapporter à son objet, dont la teneur propre est, pour sa part, déterminée par la *matière*. C'est en effet la qualité qui fournit à Husserl le *principe de classification eidétique* général de sa théorie des actes – chaque espèce essentielle de vécus intentionnels, en particulier le sentiment comme acte, étant ainsi caractérisé par sa qualité propre.

Cependant, cette classification, si elle permet de cartographier les différentes *eidè* de vécus, n'étudie pas encore la *structure concrète* de la conscience, c'est-à-dire les différentes formes d'*organisation* que celle-ci présente. Dans cette optique, il est nécessaire de mettre au jour comment les actes appartenant aux diverses espèces essentielles peuvent, ou non, s'agencer *méréologiquement*. Husserl s'attache ainsi à montrer que le flux du vécu ne doit nullement être compris comme un simple enchevêtrement

anomique d'expériences, mais, au contraire, comme le site de *légalités eidétiques structurales* fondamentales, autorisant ou interdisant *a priori* telle ou telle forme de complexion. C'est dans ce cadre que nous comprenons l'élaboration et la démonstration de la *Vorstellungsbegründung*, soutenant que *tout acte est un acte objectivant ou bien est fondé sur un acte objectivant*.

Le premier temps du second chapitre (Section 3) est ainsi consacré à la manière dont Brentano, puis Husserl, interprètent ce principe de la « représentation de base ». Nous insistons, ce faisant, sur la critique décisive que Husserl opère du concept de *bloÙe Vorstellung* et sur les implications de cette critique eu égard à la nature du sentiment entendu comme « acte non-objectivant », donc *fondé*. Enfin, la Section 4 examine l'*approfondissement* que subit la *Vorstellungsbegründung* dans le reste de l'œuvre de Husserl. Nous faisons ainsi apparaître certaines lois d'essence, en vertu desquelles un sentiment d'une espèce donnée ne saurait être sous-tendu par *n'importe quel acte objectivant* – par exemple, un acte de souhait ne saurait être fondé sur un acte dans lequel *l'existence* du souhaité est reconnue. Il s'agit ainsi, en dégagant ces différents rapports eidétiques, de mettre au jour une possible classification des sentiments en fonction du type de positionnalité (croyance, supputation, doute, ou « simple représentation ») inhérent à l'acte objectivant sous-jacent.

§3. Deuxième partie. Le sentiment comme acte objectivant la valeur : le « tournant axiologique »

Cette première approche du sentiment s'avère toutefois, dès les premières années de Göttingen, *insuffisante*. C'est en fait l'émergence de la *problématique axiologique* qui a rapidement rendu caduque, aux yeux de Husserl lui-même, la teneur de l'exposé de 1900-1901, et nécessaire, par ricochet, l'élaboration d'une nouvelle philosophie affective, à même de prendre en charge la phénoménologisation des valeurs au sein du sentiment (Melle, 2012, p. 57, 2021, p. 334). Cette émergence doit, à son tour, être comprise dans le projet plus général de mettre sur pied une raison *universelle*. Ce projet radical (décrit en détail dans le Complément « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) »), dont on trouve des traces explicites à partir de 1904, et qui s'affine et se consolide jusqu'en 1908, vise à élaborer les fondements d'une connaissance *absolue* (exigence d'*apodicticité*) dans l'*ensemble* des domaines du savoir (exigence d'*universalité*). Dans ce cadre, la mise en place de la raison *théorique* est nécessaire, mais non suffisante : il faut encore lui adjoindre son versant *axiologique* (ainsi que son versant *pratique*). À son tour, l'idée de raison axiologique comporte deux faces : d'un point de vue ontologique, il convient d'abord de montrer que la valeur peut être conçue comme un *objet*, et même comme une *région d'objets*, munie de structures *a priori* (*axiologie formelle*) ; d'un point de vue phénoménologique, il est requis d'enraciner la donation de la valeur au sein d'un certain type eidétique de vécu intentionnel. C'est précisément cette dernière exigence qui rend nécessaire la révision de la doctrine affective des *Recherches logiques* : puisque le *Gefühl* est, en 1901, considéré comme une pure qualité supplémentaire qui *n'ajoute rien* à la matière de l'acte intellectuel à sa base, qui ne « déteint » pas sur son objet, il faudrait en conclure que le prédicat axiologique visé dans le sentiment (qui relève indubitablement de la *matière* de l'acte total) est en vérité déjà « pris en charge » par le soubassement « théorique ». Cependant, pour Husserl, une telle prise en charge intellectuelle de la valeur est rigoureusement impossible, en tant que la perception ou le jugement sont par essence *axiologiquement aveugles*. Dans ce contexte, la structure intentionnelle des sentiments doit être repensée de fond en comble afin de rendre compte de leur « objectivation » propre, l'*objectivation axiologique*.

Le but de la seconde partie est ainsi d'étudier comment l'émergence de cette nouvelle perspective a *bouleversé en profondeur la fonction de l'affectivité* : celle-ci n'est plus seulement entendue comme une classe d'actes dont on aurait à décrire les structures eidétiques, mais également, et surtout, comme « l'origine », au sens phénoménologique, des valeurs, lesquelles sont conçues désormais comme une strate à part entière du monde effectif. Ce renouvellement culmine dans la proposition fameuse selon laquelle tous les actes, y compris les actes émotionnels, sont *objectivants*.

Afin de dégager l'évolution à la fois du *problème* que Husserl se pose et des *solutions* qu'il élabore progressivement pour y répondre, nous procédons d'abord en deux chapitres, découpés à leur tour en deux sections. Le premier chapitre de la seconde partie a pour objectif d'analyser comment naît, historiquement, ce que nous nommons l'« émotionnalisme » de Husserl, c'est-à-dire la thèse selon laquelle c'est au *sentiment* qu'échoit le rôle de « manifester » la valeur. La première section (Section 5), se concentre essentiellement sur l'année 1902, tout à fait décisive dans cette genèse. Nous étudions ainsi, tour à tour, la lettre à Meinong du 5 avril, dans laquelle Husserl annonce son intention de réviser substantiellement son éthique, puis le résultat de cette révision, tel qu'il intervient dans le cours du semestre d'été de la même année. Nous montrons que le cœur de la « refonte complète » ainsi opérée consiste précisément dans l'introduction d'un rapport *transcendantal* essentiel entre la valeur et le sentiment. Au sein du dernier paragraphe de cette section, nous examinons en outre les raisons qui ont éloigné Husserl du « conativisme » de von Ehrenfels, autre membre crucial de l'école de Brentano – toute fondation de la valeur dans le *désir* conduisant, à ses yeux, à une forme de relativisme axiologique.

La Section 6 poursuit et systématise cette investigation, selon deux directions fondamentales. D'une part, nous y démontrons en quoi la valeur peut être considérée comme un authentique *objet* au sens de l'*ontologie* formelle de Husserl, formant une véritable *région* ; d'autre part, en nous appuyant sur les leçons sur l'éthique de 1908 et surtout sur les *Ideen I*, nous mettons au jour comment Husserl modifie, après les *Recherches logiques*, la structure *phénoménologique* de l'acte affectif dans le but de le rendre apte à « prendre en charge » l'objectivation de la valeur. À cet égard, nous soulignons le rôle crucial de l'idée de la corrélation *noético-noématique*, absente en 1901 : tandis que dans les *Recherches*, le *Gefühl* se présentait comme une qualité purement noétique, sans « correspondant » noématique, la découverte de cette corrélation, en supprimant la possibilité d'une telle « noèse sans noème » (« anoématique »), rend nécessaire la reconnaissance d'un « impact » noématique propre au sentiment, précisément assimilable à la valeur objectale elle-même.

Ce premier chapitre aura donc permis d'informer grandement la proposition fondamentale des *Ideen*, selon laquelle les sentiments, eux aussi, sont « objectivants ». Cette thèse, cependant, est affectée d'une certaine *nuance* : le *Gefühl*, dit ainsi Husserl, est objectivant, oui, mais seulement *potentiellement*, ou *implicitement*. En d'autres termes, une certaine *conversion doxique* (que nous qualifions d'*objectivation seconde*) doit être encore accomplie afin que la valeur vers laquelle le sentiment est dirigé de manière « immédiate » devienne un objet au sens fort. Le second chapitre se donne pour tâche de clarifier cette nuance, qui donne lieu à l'un des problèmes les plus complexes de la phénoménologie husserlienne du sentiment. Nous y étudions les deux interprétations majeures que l'on peut en proposer : la lecture « optimiste » affirme que *l'essentiel* de l'objectivation axiologique échoit au sentiment lui-même, et que l'entendement, qui réalise la « conversion », ne fait qu'explicitier ce que le sentiment préfigurait déjà ; à l'inverse, la lecture « pessimiste » soutient que c'est uniquement le *Verstand* qui est, à proprement parler, en capacité de constituer les valeurs en tant qu'objets, dans la mesure où l'objectivation est, en général, le privilège de l'intellect.

Nous défendons sans hésitation *l'interprétation optimiste*. Pour justifier cette position, nous examinons d'abord (Section 7) la structure de la « conversion doxique » en jeu, en mettant notamment l'accent sur son rapport au problème de *l'expression* des vécus affectifs ; puis nous montrons (Section 8) que cette conversion ne consiste en rien d'autre qu'en une modification *attentionnelle*, laquelle est, en tant que telle, *non constituante*. Dans ces circonstances, l'entendement ne fait qu'éclairer *ce qui était déjà là*, sans contribuer *en rien* à la *teneur même* de la valeur comme objet.

§4. Troisième partie. Les discrédances entre sentiment et valeur

Le « tournant axiologique » est assurément la contribution la plus marquante de Husserl à la philosophie des émotions et des valeurs, et de nombreux commentateurs contemporains s'arrêtent d'ailleurs à lui : le fondateur de la phénoménologie défend, d'un point de vue ontologique, un *objectivisme axiologique*,

et, d'un point de vue épistémologique, un *émotionnalisme* semblable à celui de Meinong. Cependant, cette lecture – que nous qualifions de « *traditionnelle* » – s'avère en vérité insuffisante, tout particulièrement à l'aune des manuscrits publiés dans les *Studien II*. Cette publication marque en effet, sans aucun doute, une nette rupture dans l'histoire de la réception de la théorie affective de Husserl, non seulement en raison de sa masse – ce seul second volume étant composé de plus de 550 pages – mais surtout du fait qu'elle démontre, de manière remarquable, et contrairement à la perspective adoptée par la grande majorité des commentateurs, que la phénoménologie affective de Husserl *ne saurait se réduire à son angle axiologique*.

Deux problèmes surgissent en effet dès lors que l'on identifie sentiment et phénoménologisation de la valeur. Le premier écueil se rapporte à ce que nous nommons la problématique de la démarcation entre *Verstand* et *Gefühl*, dans la mesure où l'« *émotionnalisme* » husserlien tend à n'établir qu'une différence de *contenu*, et non une différence *intrinsèque*, entre les actes cognitifs et les actes affectifs – les premiers étant des connaissances des choses ou des objets idéaux, les seconds des « connaissances des valeurs ». Or, une telle distinction d'« objets » ne semble pas pouvoir justifier la constitution de *deux classes d'actes* distinctes, ni, parallèlement, de *deux formes de raisons*. Les perceptions et les idéations, par exemple, ont bien des objets appartenant à des genres différents, mais relèvent toutes deux d'une seule et même sphère de la raison, la raison théorique. Il faut ici revivifier l'intuition fondamentale des *Recherches logiques* : seules des différences de *qualité* (d'*attitude*, en termes contemporains), et non de contenu, sont à même de sous-tendre l'établissement de types d'actes distincts.

Le second obstacle est plus sérieux encore. L'équation entre sentiment et *Wertnehmung* n'est, en vérité, *pas tenable d'un point de vue phénoménologique*. On assiste en effet à une *double discrédance*⁸⁷². En premier lieu, la sphère affective, dans sa diversité, *est en excès sur la simple axioception*. Husserl lui-même était parfaitement conscient de ce débordement de l'affect : les analyses qu'il consacre, dès 1893, aux *Zustände* et aux *Stimmungen*, puis, en 1901, aux *sentiments sensibles*, le démontrent amplement.

Mais ce n'est pas tout. L'axioception peut elle aussi être considérée, sous un certain angle, comme *en excès sur le sentiment*. Ce surplus se manifeste au plus haut point dans ce que nous appelons le phénomène de la « *froidure axiologique* » : nous pouvons « percevoir » une valeur sans éprouver d'émotion vivante à proprement parler. Par exemple : je rentre chez moi épuisé après un examen fort éprouvant. Sur le chemin, j'écoute les informations à la radio. L'on y évoque une nouvelle étude démontrant l'accroissement des inégalités. Je perçois immédiatement l'*injustice* de cette situation ; cependant, mon état de fatigue intense m'empêche de m'en *indigner* ou d'éprouver une véritable *colère* à l'encontre de cet état de choses. Une *évaluation* a donc ici lieu en l'absence de toute *émotion*, autrement dit dans une conscience « froide ». Ce phénomène, qui semble contredire directement la nécessité d'une phénoménologisation émotionnelle de la valeur, est pourtant, lui aussi, *reconnu par Husserl*, et ce à de multiples reprises, notamment dans les *Studien II* (*Studien II*, pp. 97, 169, 171, 175, 183, 211, 227, 531).

Dans un tel contexte, l'assimilation du *Gefühl* à une *Wertung* devient tout à fait problématique. Il y a entrecroisement et dialogue entre les deux, mais certainement pas *pure et simple identité*. Dans la troisième partie, nous étudions ainsi comment Husserl parvient, en particulier dans ses manuscrits de recherche de 1909-1914, à mettre sur pied une théorie systématique du *Gefühl* – non plus « *traditionnelle* », mais « *revisitée* », comme nous la désignons désormais – qui, tout en sauvegardant l'acquis fondamental du « tournant axiologique », à savoir celui d'une *transcendantalisation sentimentale de la valeur*, parvient en même temps à prendre en charge la *multidimensionnalité* du spectre affectif. C'est seulement de cette manière que le risque, évoqué dans l'Introduction, d'une *prédétermination du phénoménologique par le transcendantal*, est écarté. Il n'y a à ce titre rien d'étonnant à ce que l'investigation du sentiment « au-delà » de sa fonction transcendantale prenne place

⁸⁷² J'ai choisi d'employer ce terme (plutôt que, par exemple, « différence » ou « déphasage ») en tant que lui seul capture l'idée de *l'apparition d'un écart* entre deux entités (en l'occurrence, prise de valeur et sentiment) dont on pourrait s'attendre, à première vue, à ce qu'elles soient *identiques*. J'ajoute également qu'il ne faut pas concevoir ce vocable comme un anglicisme, [comme l'a fort bien expliqué le linguiste Bernard Cerquiglini](#).

au sein des *Studien* : dans ces textes dits « non-philosophiques », c'est-à-dire ressortissant à la psychologie (pure), Husserl apparaît en effet comme *libéré* de la « nécessité rationaliste » de « représenter » (*vertreten*) les valeurs dans la subjectivité. Cet affranchissement lui permet de déployer une science de la conscience infiniment moins rigide, et de faire droit à toutes les manifestations affectives dans leur irréductible richesse.

Cette troisième partie est divisée, de nouveau, en deux chapitres, articulés chacun en deux sections. Dans le premier chapitre, nous étudions l'excès du sentiment sur la valeur, à travers ses deux manifestations les plus patentes. Nous étudions tout d'abord la nature du *sentiment sensible* (*Gefühlsempfindung*) (Section 9). Nous dévoilons à la fois son analogie avec les sensations sensorielles (*Empfindungen*) et sa dépendance vis-à-vis de ces dernières, que nous caractérisons comme relevant d'une forme de « fusion » (*Verschmelzung*), en vertu de laquelle les sensations affectives acquièrent une localisation corporelle et s'avèrent ainsi, par essence, *incarnées*. Dans la Section 10, nous mettons à profit cet examen des *Gefühlsempfindungen* afin d'informer la conception husserlienne de la *Stimmung* (ou humeur), définie précisément comme *la persistance d'un flux charnel de sentiments sensibles*. Cette caractérisation s'avère cependant traversée par une nette tension, dans la mesure où la *Stimmung* apparaît, d'une part, comme issue d'un processus de « désintentionnalisation » d'une prise de valeur initiale, mais également, d'autre part, comme porteuse d'une nouvelle forme d'intentionnalité, en tant que « coloration affective mondaine ».

Outre la mise au jour de ces difficultés, ces investigations nous permettent d'opérer une clarification terminologique cruciale : nous définissons ainsi l'émotion *stricto sensu* comme étant un sentiment intentionnel que nous qualifions de « chaud », en tant qu'il est accompagné de *sensations affectives*. Sont donc considérées comme « non émotionnelles » non seulement toutes les formes « non intentionnelles » du *Gefühl*, mais également, et surtout, les modalités affectives « froides ». Cette définition sera immédiatement exploitée dans le second chapitre, lequel s'ouvre par le constat que ces sentiments chauds n'épuisent pas le champ affectif, dans la mesure où certaines *axioceptions* s'avèrent justement *froides* en tant que *dépourvues de sensations affectives concomitantes* (Section 11). Cette observation aboutira à une transformation radicale de la compréhension du *Gefühl* : dans plusieurs textes des *Studien* II, Husserl, influencé par Reinach, von Hildebrand et Scheler, ne définit plus la joie ou la jouissance comme une « perception de valeur », mais comme une *réaction* à une valeur saisie par ailleurs, dans un « sentiment axiologique » ou *Wertfühlen*. Au cours de la Section 12, nous mettons ainsi en lumière les multiples conceptualités que Husserl mobilise pour décrire cette nouvelle approche de l'affectivité, qui culmine dans la description du sentiment comme *épisode affectif*, temporellement étendu, et scindé en plusieurs phases : d'abord, une *axioception* passive initiale, suivie par une adonction (*Hingabe*) à la valeur, laquelle s'accomplit d'abord activement par un *dialogue interactif* (ou « prise de position », *Stellungnahme*) avec la valeur apparaissante, dialogue qui suscite alors une *réponse émotionnelle* (que Husserl nomme *jouissance*, *Genuss*, ou *ravissement*, *Entzücken*), qui peut, enfin, se transformer en une *Stimmung* durable. L'on peut résumer cette interprétation « épisodique » du sentiment par le schéma suivant, dans lequel les moments « froids » sont représentés en bleu, et les moments « chauds » en rouge :



L'épisode affectif comme « adonction » (*Hingabe*) à la valeur

§5. Quatrième partie. L'axioception comme anticipation affective et son remplissement émotionnel

Ce schéma récapitulatif de la conception réactionnelle du sentiment permet d'indiquer à quel point celle-ci est *robuste*. Contrairement à l'« émotionnalisme » déployé dans les *Ideen I* (Husserl « traditionnel »), qui restreint le vécu affectif à sa fonction de constitution de la valeur, le point de vue du « *Gefühl* comme réponse » (Husserl « revisité ») permet de faire droit à la diversité et à la richesse de l'expérience affective, tout en l'*articulant* temporellement selon ses différentes phases – l'axioception n'étant, dans cette perspective, nullement éliminée, mais simplement *réduite* au rôle de « premier moteur » du mouvement affectif d'ensemble. N'avons-nous donc pas, à ce stade, *résolu l'équation de départ* ? Le Husserl « revisité » ne fournit-il pas une réponse convaincante au « conflit phénoménologico-transcendantal » ?

Un problème, massif, émerge néanmoins, qui rend nécessaire une nouvelle relance de la recherche. L'axioception, dit-on, est l'une des formes du « sentiment » en général, et c'est elle qui prend en charge la « connaissance » de la valeur si chère aux yeux du philosophe transcendantal. Fort bien. Mais en quoi consiste, au juste, cette axioception, cette *Wertung* ou *Wertnehmung* ? Très concrètement : de quel type de vécus parle-t-on ? Une joie, une colère, une surprise, une humeur morose : tout cela, ce sont des expériences que je vis à la première personne et que je suis en mesure d'identifier et de nommer au moment où je les éprouve. De même, bien entendu, pour une perception, un acte de colligation, une prédication, un raisonnement mathématique, une volition, un désir. Je sais de quelle sorte de vécus je parle lorsque j'emploie de tels concepts « psychologiques ». Mais de quoi est-il question dans le cas de l'« axioception » ? Où celle-ci se situe-t-elle dans la *cartographie expérientielle* des vécus ? On dira : l'axioception est l'acte dans lequel je prends conscience de la valeur et qui, de ce fait, motive l'émotion. Mais cela ne répond nullement à la question : *quel est* l'acte dans lequel cette expérience de la valeur a lieu ? *Qu'est-ce qu'une « expérience de valeur » qui n'est ni une joie, ni un dégoût, ni un enthousiasme, ni une irritation, ni une jouissance esthétique, etc. ?*

Il apparaît ici que la conception réactionnelle du sentiment fait courir de grands risques à l'enjeu *transcendantal*. À partir du moment où l'on conçoit les vécus affectifs « tangibles », ordonnés dans les catégories usuelles de la psychologie, et en particulier les émotions (au sens précis que nous avons conféré à ce concept), comme des réponses à la valeur, *il semble que l'on se prive de notre meilleure ressource* pour « représenter » (*vertreten*) les objets axiologiques dans la conscience. Comme on l'a dit, toute la force de l'idéalisme husserlien réside dans son caractère *concret* : avant de pouvoir clamer que les différentes régions ontologiques « se constituent » au sein de nos prestations subjectives, il est d'abord nécessaire de « corrélér » tour à tour, *patiemment*, chacune de ces régions à des types de vécus « attestables ». Dès lors qu'au lieu de *mettre au jour phénoménologiquement* le type de *Leistung* « responsable » de l'expérience des valeurs, l'on se contente de le *postuler*, l'on commet une grave faute, qui risque sérieusement d'entacher la validité de la méthodologie transcendantale.

Trois solutions semblent, dans ce cadre, s'offrir à nous. Évacuons rapidement la première, la solution *intellectualiste* : l'axioception, certes, ressemble indubitablement à un acte cognitif – elle est intentionnelle, elle « saisit », et peut même être effectuée « froidement » – mais ce ne sont là, justement, que des *ressemblances* : il s'agit bel et bien d'une expérience affective, relevant de la sphère du *Gemüt*.

La seconde solution est plus intéressante : elle consiste à faire de l'expérience de valeur une espèce *sui generis* de vécus psychiques, non intellectuelle, mais en même temps distincte de l'espèce « émotionnelle » *stricto sensu*. On reconnaîtra là la position du cercle de Göttingen : le *Werterfassen* et le *Gefühl* ne sont pas deux « faces » d'un même phénomène, mais bel et bien *deux genres affectifs différents*. Une telle proposition demeure toutefois difficile à admettre : demande-t-on à une personne lambda si elle éprouve, en ce moment, un « sentiment axiologique », elle risque fort de demeurer interdite et confuse. La raison à cela est simple : le « *Fühlen* » n'explique rien, il transforme indûment l'*explanandum* (je fais l'expérience de valeurs) en *explanans* (j'éprouve un « sentiment axiologique »).

Quelle échappatoire nous reste-t-il alors ? Précisément, *la troisième voie, la voie husserlienne* elle-même. La perspective du fondateur de la phénoménologie apporte en effet plusieurs composantes *originales*, en vertu desquelles le « Husserl revisité » s'avère faire montre d'une *supériorité* certaine par rapport aux théories de von Hildebrand, Reinach, ou Scheler. Cette originalité se décline selon deux aspects essentiels : d'une part, Husserl refuse de considérer l'expérience de valeur qui inaugure l'épisode affectif comme un *genre* propre de vécu ; d'autre part, il affirme que l'émotion doit être conçue comme le *remplissement* de cette axioception initiale. Il s'agit là de deux assertions qui vont explicitement à l'encontre de la position du cercle de Göttingen.

Pourquoi donc, tout d'abord, Husserl rejette-t-il l'idée d'une *catégorie* propre au *Fühlen* ? Comme il est démontré dans la seconde partie, les textes majeurs, et en particulier les *Ideen*, bien que postérieurs aux manuscrits des *Studien*, assument une perspective « traditionnelle » *émotionnaliste*. Plutôt que de supposer un improbable zigzag de Husserl entre émotionnalisme (en 1908 dans les *Leçons sur l'éthique*, puis en 1913 dans les *Ideen*) et « hildebrandisme » (dans les *Studien*, dont les textes ont été majoritairement rédigés entre 1909 et 1911), il faut envisager l'émotionnalisme des *Ideen* comme *soluble* dans le cadre plus général du sentiment réactionnel. Or, cela n'est possible qu'à la condition que l'on puisse qualifier de *sentiment* tout aussi bien le *Fühlen* initial que l'émotion proprement dite (ravisement, jouissance). Là où donc ses étudiants affirmaient simplement que le *Wertfühlen*, tout comme la réponse émotionnelle, relevaient de l'*affectivité* (et non de l'entendement), Husserl, pour sa part, va beaucoup plus loin, puisqu'il considère que tous les deux sont des *Gefühle*, et ne présentent donc *pas de différence eidétique fondamentale*.

Cette « troisième voie » husserlienne, si elle a l'avantage de ne pas postuler l'existence *ad hoc* d'une classe de prestations affectives « inobservables », soulève cependant à son tour de vastes difficultés. Comment est-il possible, tout en reconnaissant la singularité du *Fühlen*, d'interpréter l'axioception comme une *modalité* spéciale de l'émotion ? Ce problème se reformule dans la conceptualité de la froideur axiologique. Celle-ci se mue en effet, dans le cadre husserlien, en un redoutable *paradoxe* : si le *Fühlen* et l'émotion ne forment pas deux espèces séparées, comment le premier peut-il émerger sans la seconde ?

L'idée fondamentale est la suivante : le *Fühlen*, tel que le construit Husserl, n'est pas un type d'actes *sui generis*, dans la mesure où il dépend en vérité toujours d'une *émotion antérieure*, désormais *sédimentée*⁸⁷³, en vertu de laquelle l'objet appréhendé renvoie phénoménologiquement à une *émotion potentielle* sous l'hypothèse d'un déroulement kinesthésique réglé. En bref : l'axioception est une *anticipation* conditionnelle d'émotion. L'on comprend également, dans cette perspective, pourquoi l'émotion *remplit* l'axioception : en suivant (activement) le chemin kinesthésique en question, et en éprouvant le ravisement qui en résulte, l'anticipation « vide » devient une authentique perception donatrice originaire de la valeur, une *intuition* axiologique au sens husserlien du terme. C'est pourquoi la conception du « Husserl traditionnel », quoiqu'incomplète, n'est pas *fausse* : l'on peut bien dire que la « préhension de valeur » s'effectue dans l'émotion dès lors que l'on entend, par l'expression de

⁸⁷³ L'usage d'une telle conceptualité montre que l'approche husserlienne du *Fühlen* fait appel, de manière essentielle, aux outils proprement *génétiques*. Dans le même temps, nous soutenons, notamment dans le Complément « [La naissance de la conception anticipatrice de l'axioception](#) », que cette dernière conception émerge en 1910, soit bien avant les cours sur la synthèse passive, conçus d'ordinaire comme l'acte de naissance de la phénoménologie génétique à proprement parler. Il nous faut donc ici préciser que, dans le cadre qui est le nôtre, il n'était naturellement pas envisageable de procéder à une réinterprétation complète de la « genèse » du « génétique » au travers des manuscrits des *Studien*. Bien plutôt, nous nous sommes emparés de la conceptualité génétique classique (sédimentation, association, ...), et nous sommes évertués à en montrer l'application fructueuse à la problématique affective. Il est toutefois évident que notre travail a des conséquences décisives en vue d'une telle réinterprétation. Pour ne mentionner qu'un seul fait, rappelons par exemple ici que Husserl convoque explicitement, dès 1911, dans le texte n°III, la distinction entre « phänomenologisch-genetisch » et « phänomenologisch-statisch » (*Studien* II, p. 83). Une étude détaillée destinée à déployer thématiquement ces conséquences et à revisiter l'histoire de la phénoménologie génétique à l'aune des *Studien* serait donc des plus bienvenues.

Wertnehmung, non pas toute intention axiologique, mais seulement l'intention de valeur *remplie*, autrement dit l'acte dans lequel la valeur est présente *in persona*, en chair et en os – comme Husserl le fait notamment dans les *Ideen II* (*Ideen II*, pp. 9-10, *Idées II*, pp. 32-33) et dans *Philosophie première* (*Hua VIII*, pp. 104-105, *PP II*, pp. 146-148).

Dans cette perspective, l'axioception motivante et l'émotion motivée ne forment pas deux sous-classes distinctes, mais doivent plutôt être comprises comme les deux versants, l'un *actuel*, l'autre *potentiel*, de la même sentimentalité. Afin de développer ce point de vue, nous procédons, selon la méthode maintes fois employée par Husserl, par *analogie*, et plus précisément par analogie avec la *perception*. Parmi cette dernière, en effet, diverses *modalités* peuvent être identifiées : au sein de la perception d'une maison, par exemple, la face avant est seule perçue *stricto sensu*, tandis que la face arrière est certes « cosaisie » avec la face avant, mais non point perçue. La « cosaisie » dont il est ici question, toutefois, *ne forme pas une nouvelle espèce de prestation perceptive* ; bien plutôt, elle est réductible à une perception (entendue au sens strict) conditionnelle *anticipée* – si je fais le tour de la maison, je verrai sa face arrière. Nous soutenons qu'il en va de même dans la sphère affective : l'axioception, par exemple, du bon goût d'un mets, n'est pas un nouveau genre de prestation affective, mais se réduit à une forme de cosaisie dans laquelle une émotion *stricto sensu* est anticipée sous certaines circonstances kinesthésiques – en l'occurrence, accomplir les différents gestes permettant de *goûter* et de *manger* le mets en question.

Le chapitre I de la quatrième partie élabore dans le détail cette interprétation du *Fühlen*. Pour ce faire, nous nous concentrons d'abord sur la sphère perceptive pour elle-même (Section 13), avant d'en revenir, par analogie donc, au domaine affectif (Section 14). La tâche centrale à laquelle nous nous consacrons alors est l'étude du concept d'*Auffassung* – « appréhension ». C'est lui, en effet, qui constitue la *clef de voûte* de l'édifice intentionnel husserlien et qui permet de comprendre le statut exact de la « cosaisie » en jeu, laquelle fait intervenir, de manière essentielle, les kinesthèses, donc un *ego agissant*. Cette révélation du caractère « pratique » de l'intentionnalité perceptive est ensuite complétée par la Section 15, dans laquelle il est montré que *toute intentionnalité*, même théorique, repose, de manière déterminante, sur certains « mécanismes » d'ordre *affectif* – notamment l'« intérêt » et la « curiosité ».

L'ambition du chapitre II est alors d'appliquer les résultats phénoménologiques des investigations précédentes à la problématique transcendantale. Nous y exposons tout d'abord (Section 16) comment la conception « anticipatrice » de la saisie de valeur permet de jeter une lumière neuve sur le phénomène de l'*évidence affective*. La Section 17 étudie corrélativement les diverses *modalisations* qui peuvent entraver cette évidence, et met au jour les multiples facteurs à l'origine de nos erreurs axiologiques – l'un d'eux étant la *Stimmung* (§69). La Section 18, enfin, vise à dépasser ces différentes modalisations en formulant les conditions nécessaires à la connaissance *objective* des valeurs. Une telle connaissance est considérée comme de nature *procédurale* : est objective (ou effective) une valeur qui est *approuvée* à la suite de l'accomplissement d'un processus *critique*, garantissant l'absence de « biais », et qui implique notamment la « confirmation intersubjective » de la valeur en question. Dans le dernier paragraphe (§75), nous démontrons que la *vérité* peut être, en ce sens, considérée comme une valeur objective.

§6. Conclusion. Sentiment et expérience axiologique

La Conclusion, substantielle, se donne pour dessein de synthétiser les différents fruits de notre travail de thèse. Outre la résolution du « conflit phénoménologico-transcendantal » dont nous avons déjà restitué la teneur, nous insistons en particulier sur la contribution de Husserl à la philosophie contemporaine des émotions. Cet apport a été trop longtemps mésestimé en raison de la réduction de la phénoménologie affectivo-axiologique de Husserl à un pur et simple « émotionnalisme » similaire à celui de Meinong – réduction opérée à la fois par les soutiens d'un tel émotionnalisme (Tappolet, 2000, p. 7 ; Yaegashi, 2019, p. 73) et par ses pourfendeurs (Müller, 2019, p. 54, 2020, p. 116 ; Mulligan, 2010a, p. 483). Or, notre travail permet de démontrer, non seulement que la philosophie du *Gefühl*

proposée par le fondateur de la phénoménologie est infiniment plus complexe et sophistiquée (Husserl *revisité*) que ce que l'on pensait jusqu'à présent (Husserl *traditionnel*), mais également, et surtout, que ce Husserl *revisité* permet de surmonter les critiques usuelles adressées à l'émotionnalisme. La position de Husserl apparaît en effet comme un « compromis » entre von Hildebrand et Meinong : avec le premier, il reconnaît l'existence d'expériences axiologiques non émotionnelles ; avec le second, il affirme que seules les émotions actuelles constituent des « préhensions de valeurs » intuitives ou *originaires*.

Outre son apport relatif à la problématique contemporaine de la nature de l'axioception, la phénoménologie husserlienne se montre particulièrement pertinente eu égard au thème de *l'incarnation des émotions* (que nous avons développé en détail pour lui-même dans la troisième partie, cf. notamment §§39-40). Les émotions se caractérisent comme des sentiments « chauds », par contraste avec les simples évaluations, qui peuvent demeurer froides. Or, sous la plume de Husserl, cette spécificité « calorifique » de l'émotion se réfère, plus fondamentalement, à son rapport au *Leib*, dans la mesure où, on l'a vu, la « chaleur » en question est reconductible à l'existence concomitante de *sensations affectives* (*Gefühlsempfindungen*) de *Lust* (plaisir) ou d'*Unlust* (déplaisir) localisées dans le corps, sous la forme de frissons (dans la béatitude), d'estomac noué (dans la peur), etc. Ainsi, tandis que la simple axioception se contente d'*anticiper* l'émergence de tels *Gefühlsempfindungen*, dans l'émotion, à l'inverse, ces dernières sont *actuellement et effectivement vécues*. En conséquence, la spécificité du vécu *émotionnel* (par contraste avec les autres formes de sentimentalité) se fonde essentiellement sur une certaine *expérientialité charnelle*. En ceci, Husserl résout une seconde tension qui traverse la philosophie contemporaine, partagée entre, d'une part, le « cognitivisme » selon lequel l'émotion se définit avant tout comme une « connaissance » de valeurs, et, d'autre part, l'inspiration de William James, selon laquelle l'émotion repose essentiellement sur (voire s'identifie à) l'expérience de certains changements corporels. Husserl parvient à articuler ces deux lignes de pensée, dans la mesure où il affirme que l'intentionnalité affective, en vertu de laquelle se dévoile la valeur comme couche fondée de l'être, dépend, en son cœur, des « sentiments sensibles » incarnés : *appréhender* une valeur, ce n'est en effet rien d'autre, à ses yeux, qu'*anticiper* l'expérience de certains *Gefühlsempfindungen* sous telle et telle circonstance kinesthétique déterminée ; et *connaître* une valeur, rien d'autre que les vivre effectivement. Dans ce contexte, l'on parvient à rendre compte à la fois du caractère indispensable du corps vis-à-vis des phénomènes émotionnels, tout en évitant de reconduire ces derniers (comme faisait James) à une simple *conscience du corps*.

Substanzielle Zusammenfassung

§1. Allgemeine Problematik: Der phänomenologisch-transzendente Konflikt

Die vorliegende Dissertation⁸⁷⁴ hat zum Ziel, ein kohärentes und systematisches Bild von Edmund Husserls Phänomenologie der Gefühle zu zeichnen. Am Beginn steht ein *Paradoxon*: der Gegensatz zwischen einerseits der Bedeutung der Phänomenologie für die Untersuchung von Gefühlen – historisch hinreichend belegt durch die berühmten Arbeiten von Autoren und Autorinnen wie Scheler, Heidegger, Stein oder Henry – und andererseits des „intellektualistischen“ Schwerpunkts in der Exegese des *Begründers* derselben phänomenologischen Tradition andererseits. So wurde lange Zeit angenommen – insbesondere von Levinas und Ricœur (Levinas, 2001; Ricœur, 2004)⁸⁷⁵ –, dass Husserl, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich an logischen und epistemologischen Problematiken im weitesten Sinne interessiert war und allenfalls kurze oder beiläufige Analysen der emotionalen und praktischen Seiten des Daseins ausgeführt habe. Diese Arbeit zielt darauf ab, im Anschluss an neuere Artikel (Fisette, 2021; Gyemant, 2018; Jardine, 2020; Melle, 2021, 2022), eine solche Auffassung zu widerlegen, indem nicht nur der Umfang von Husserls Forschungen zu Gefühl und Gemüt herausgehoben wird, sondern auch und vor allem ihre entscheidende Rolle im Hinblick auf die zentralsten Herausforderungen der Husserlschen Philosophie. In diesem Zusammenhang, und auf der Grundlage der kürzlich veröffentlichten Manuskripte der *Studien zur Struktur des Bewußtseins*⁸⁷⁶, insbesondere des zweiten Bandes mit dem Titel *Gefühl und Wert*, soll gezeigt werden, dass die Frage nach der Bedeutung von Affektivität ein unverzichtbarer Teil des gesamten transzendentalen Projekts von Husserl ist, da für ihn das Gefühl die einzige Dimension des Erlebens ist, die den Zugang zur *Region der Werte*, insbesondere der ethischen und ästhetischen, ermöglicht.

Um diesen Punkt herauszuarbeiten, sollen zunächst in der Einleitung der Dissertation die wesentlichen Linien dessen, was ich an anderer Stelle als Husserls „transzendente Dialektik“ bezeichnet habe (Delamare, 2023a), vergegenwärtigt werden. Durch sie soll Husserls Idealismus nicht als eine statische metaphysische Position, sondern als eine *Dynamik* der Transzendentalisierung verstanden werden. Diese besteht nach diesem Vorschlag aus drei Phasen: einer ontologischen Phase, in der die Objekte dogmatisch in ihrem An-sich untersucht werden; einer phänomenologischen Phase, in der die realen und intentionalen Komponenten des Erlebens untersucht werden, wobei jede transzendente Position ausgeklammert wird; und schließlich einer eigentlichen transzendentalen Phase, in der die funktionale Koordination (oder „Vertreten“) der Objekte an sich mit ihren subjektiven Indizes stattfindet.

Eines der wesentlichen Merkmale dieser Dialektik ist ihr „langsamer“ oder „geduldiger“ Charakter. Wie Husserl in *Erste Philosophie* sagt, ist man erst am *Ende der Phänomenologie* selbst, d.h. des „konkrete[n] und systematische[n] Studiums der [...] transzendentalen Subjektivität“ (*Hua VII*, S. 278), dazu befugt transzendentaler Idealist zu sein. Diese „Langsamkeit“ verleiht der *Gemütsproblematik* eine

⁸⁷⁴ Diese Dissertation ist in Wirklichkeit eine *Synthese* eines viel umfangreicheren Forschungsprojekts, das wir in einer Reihe von „Ergänzungen“ („Compléments“) erschöpfend darstellen. Diese sollen bestimmte Punkte demonstrieren, die im Haupttext „ohne Beweis“ angenommen wurden, um der Arbeit als Ganzes eine Robustheit zu verleihen, die angesichts des hier behandelten Stoffs in mehr oder weniger dreihundert Seiten nicht zu erreichen ist. Alle diese Dokumente wurden auf ein „Drive“ geladen, das über [diesen Link](#) zugänglich ist. Um die Bewegung zwischen dem Manuskript der Dissertation und diesen anderen Quellen zu erleichtern, wurden an den Stellen, an denen die Ergänzungen mobilisiert werden, Hyperlinks (in blauer Schrift) platziert. Ein Klick auf diese Links öffnet automatisch das entsprechende Dokument auf der relevanten Seite. Zum Beispiel öffnet [dieser Link](#) die Ergänzung „Le concept d’acte non-objectivant“ in §2. Ich betone jedoch, dass die hier vorgelegte Dissertation *autonom* ist, insofern als sie ohne Rückgriff auf die Ergänzungen gelesen und verstanden werden kann.

⁸⁷⁵ Die vorliegende Kurzzusammenfassung enthält kein Literaturverzeichnis. Für Quellenangaben sollte daher auf den Haupttext der Dissertation verwiesen werden.

⁸⁷⁶ Im Folgenden werden diese vier Bände jeweils als *Studien I, II, III und IV* abgekürzt.

herausragende Bedeutung: Unter den verschiedenen Objektbereichen, die es zu transzendentalisieren gilt, steht der Wert an erster Stelle. Der Wert erscheint als *Teil* des umfassenden Konstitutionsprojekts, das Husserl antreibt: Wie der „Andere“ oder das „raumzeitliche Ding“ muss auch der „Wert“ auf seine spezifischen *Gegebenheitsweisen* zurückgeführt werden. Genau an diesem Punkt bricht die Frage nach dem Gemüt mit all ihrem Gewicht in Husserls Vorgehen auf, da einzig das Gefühl als geeigneter Kandidat für eine solche Rückführung erscheint. Nur diese Art des Erlebens – und nicht die „theoretischen“ oder „intellektuellen“ Formen des Erlebens wie Wahrnehmungen, Urteilen oder Ideationen – kann uns Werte zugänglich machen (*Hua XXVIII*, S. 404, Husserl, 1997, S. 231-232).

Dieser „transzendental-axiologische“ Teil von Husserls Affektlehre wartet jedoch mit zahlreichen Hindernissen auf, da dem Gefühl darin *schon vor* seiner rein phänomenologischen Bestimmung eine gewisse rationale „Organisation“ *aufgelegt* zu sein scheint. In der Tat muss man sich hier in Erinnerung rufen, dass im Rahmen der „transzendentalen Dialektik“ eine bestimmte Art von Erlebnissen nur unter der Bedingung als „Vertreter“ einer ontologischen Region dienen kann, dass sie nicht nur *intentional*, sondern vor allem auch *evidenzfähig* ist. Diese letzte Eigenschaft scheint nicht ohne Weiteres auf den affektiven Bereich anwendbar zu sein: Ist es tatsächlich möglich, von der Immanenz des affektiven Erlebens aus *phänomenologisch* zwischen der bloß symbolischen Intention auf und dem authentischen, *leibhaftigen*, Erscheinung eines Wertes zu unterscheiden? Ist nicht vielmehr gerade jedes Gefühl ein „verworrener Gedanke“, der der *clara et distincta perceptio* wesensfremd ist? Ist Evidenz unter diesen Bedingungen nicht vielmehr Wesensmerkmal des Intellektuellen, und ist die Gegebenheit einer Sache nicht der Kognition vorbehalten, wie die Kritik am „Evidenzgefühl“ nahelegt (*Prol.*, S. 180)? Wie Husserl selbst 1902 bekannte: „Dem Gefühl können wir doch kein Sehen, Einsehen, Erschauen zumessen“ (*Hua XXVIII*, S. 385). Angesichts einer solchen Schwierigkeit scheint es, dass die axiologische Perspektive, die die transzendente Rolle des Gefühls voraussetzt, Gefahr läuft, *das Gefühl in Bezug auf die Objekte, die es zur Gegebenheit bringen muss, im Voraus festzulegen*, ohne wirklich seine *phänomenologische Besonderheit* zu berücksichtigen. Im Grunde scheint diese axiologische Perspektive mit der grundlegenden phänomenologischen Übereinkunft zu brechen: Anstatt sich ausschließlich den affektiven Strukturen zu widmen, wie sie sich in der Reflexion zeigen, *werden ihnen im Voraus axiologische „Leistungsvorgaben“ gemacht*, möglicherweise zu dem Preis schwerer „deskriptiver Grenzverletzungen“.

Unter diesen Umständen ist es notwendig, sich der Erforschung des Gefühls auf neue Weise anzunähern, ohne dass diesen im Voraus eine bestimmte Funktion (die der Wertdarstellung) zu zugeschrieben wird. Vielmehr soll das Gefühl in seiner Eigensphäre, in seinen immanenten und ihm eigenen Strukturen in den Blick genommen werden. Es ist diese Perspektive, die sich für eine gewinnbringende Lektüre des zweiten Bandes der *Studien zur Struktur des Bewußtseins*, der kürzlich in der Reihe der *Husserliana* erschienen ist, anbietet. In diesem eröffnet sich die Gelegenheit zu *einer wirklich konkreten Beschreibung* der verschiedenen Klassen des Erlebens, und in erster Linie des affektiven Erlebens. Diese Konkretion wird dadurch möglich, dass sich die *Studien II* nicht auf die transzendente Phänomenologie, sondern auf die „reine Psychologie“ berufen: Deswegen werden in ihnen emotionale Phänomene gewürdigt, die *von der axiologischen Perspektive auf den ersten Blick verdeckt werden*. Dies gilt insbesondere für Gefühle, die kein bestimmtes gegenständliches Korrelat haben, wie sinnliche Gefühle oder Gefühlsempfindungen, die inhärent nicht-intentional sind und daher nicht direkt an der Werterschließung teilnehmen, oder Stimmungen, die sich gerade als das Fortdauern eines Gefühlsverlaufs definieren lassen, nachdem die ursprüngliche axiologische Motivation *verschwunden* ist (*Studien II*, S. 173). In diesen Studien scheint Husserl also endlich *das Gefühlsleben für sich selbst*, in seiner ganzen Fülle, in Betracht zu ziehen, ohne irgendwelche anderen Absichten als die, es nach seiner eigenen Organisation und Unterteilungen, seinen intrinsischen Motivationen und den ihm innewohnenden Fundierungsstrukturen zu beschreiben. Wie es scheint, ist Husserl, nachdem er sich von der „transzendentalen Notwendigkeit“, die ontologische Region „Wert“ affektiv auszuweisen, losgelöst hat, gewissermaßen „endlich“ frei, eine *reiche und gehaltvolle* Phänomenologie des Gefühls zu

erarbeiten, in der das „Ergreifen“ des Werts zwar nicht fehlt, aber als eine unter vielen *Erfahrungsmodalitäten* ohne besonderes Privileg erscheint.

Darüber hinaus entfaltet Husserl in diesen Texten nicht nur neue Seiten des Gefühlslebens; viel grundlegender noch geht er bei zahllosen Gelegenheiten so weit zu postulieren, dass *selbst Gefühle mit Objektgerichtetheit* weniger Werterfassungen (oder „Wertnehmungen“⁸⁷⁷) als vielmehr *Reaktionsformen* auf erscheinende Werte sind. Die Freude, die ich beispielsweise bei einem schönen Bild empfinde, sollte daher nicht als ein „Erfassen“ des Schönen, sondern als eine *Reaktion auf ein solches Ergreifen* betrachtet werden. So lesen wir beispielsweise in einem Manuskript aus dem Jahr 1911:

Die so genannten Gefühlsakte beziehen sich auf ihre Objekte in der Weise eben von Gefühlen, als von ihnen erregt, aber erregt um der Objektwerte willen, dadurch „motiviert“, begründet (*Studien II*, S. 55).

Verallgemeinert man diesen Gedankengang, so zeigt sich, dass die den Gefühlen innewohnende Intentionalität eine *reaktive* Intentionalität ist, die die Manifestation eines Wertes *voraussetzt*, aber *nicht selbst eine solche Manifestation* ist. Die entscheidende Frage ist dann natürlich, *wie die „Werterfassung“ erfolgt*, die der Gefühlsreaktion vorausgeht. Genau an dieser Stelle wird der *Konflikt* zwischen der „axiologisch-transzendentalen“ Perspektive und der „rein psychologischen“ Perspektive in den *Studien II offenkundig*. Welche andere Art von *Erlebnissen* als das Gefühl könnte die Rolle des subjektiven „Vertreters“ eines Wertes einnehmen? Es ist klar, dass unter diesen Umständen *das gesamte idealistische Projekt Husserls* zusammenzubrechen droht. Wenn es nicht gelingt, die axiologische Region zu „transzendentalisieren“, indem man konkret auf die *Art des Erlebens* hinweist, anhand derer sich eine solche Grundlegung vollziehen lässt, dann ist die Forderung nach einer universellen Korrelation zwischen Bewusstsein und Sein, zwischen Subjekt und Welt hinfällig, und damit auch *die methodologische Gültigkeit der transzendentalen Reduktion*, in der das Vorhandensein von Werten schlichtweg *unverständlich* wird.

Auf diese Weise gelangen wir zu folgender Aporie, die als „*phänomenologisch-transzendentaler Konflikt*“ die allgemeine Problematik dieser Dissertationsarbeit darstellt: *Ist es möglich, den Gehalt der affektiven Immanenz in ihrer phänomenologischen Spezifität zu erfassen, ohne die axiologische Transzendenz zu opfern, die allein sie zu konstituieren vermag?* Und umgekehrt: *Wie kann man dem Gefühl eine transzendente Funktion verleihen, ohne die ihm eigene, irreduzible Phänomenologie zu entstellen?*

Die grundlegende Antwort auf dieses Problem ist folgende: Es ist zwar offensichtlich, dass das Gefühlsleben nicht auf das evaluative Leben beschränkt werden kann, aber es ist dennoch möglich, das evaluative Leben als eine spezifische *Modalität* in das Gefühlsleben *zu integrieren*. Die Herausforderung besteht nun darin, die *Natur* dieser Modalität, den *Platz*, den die Werterfassung im Gesamtgefüge des Gefühls einnimmt, und die *Wesensbeziehungen*, die sie mit den anderen Gefühlsarten unterhält, genau zu bestimmen.

Zu diesem „historischen“ Hauptanliegen, das sich auf den Status der Husserlschen Phänomenologie konzentriert, kommt ein zweites, „systematisches“ hinzu, das darin besteht, die Verwandtschaften und Unterschiede zwischen Husserls Konzeption des Gefühls und den zeitgenössischen Theorien der Emotion herauszuarbeiten. In vielen Fällen erweisen sich das Vokabular und die Unterscheidungen, die die Gefühlsphilosophie der zweiten Hälfte des 20. und des frühen 21. Jahrhunderts geprägt hat, als sehr nützlich, um Husserls Positionen zu durchdenken und zu präzisieren – und umgekehrt zeigt sich, dass

⁸⁷⁷ Wir müssen bereits an dieser Stelle auf die wichtige Zweideutigkeit hinweisen, die sich durch diese Terminologie zieht. „Wertnehmung“ bezeichnet bei Husserl sowohl ein allgemeines „Werterfassen“ (im weiteren Sinne) als auch ein *intuitives* Wertgebensein (im engeren Sinne). Wir kommen auf diesen Punkt im vierten Teil (§64) und in §5 dieser Zusammenfassung zurück.

Husserl und seine Zeitgenossen regelmäßig einige der heißesten Aspekte der aktuellen Debatten vorwegnehmen. Daher werden, wo es relevant ist, bestimmte zeitgenössische Figuren der Phänomenologie (oder auch der analytischen Philosophie) des Gefühls – insbesondere in Deutschland und den angelsächsischen Ländern – herangezogen, um die Husserlschen Beschreibungen und Erklärungen zu erhellen.

Um dieser doppelten historischen und systematischen Herausforderung gerecht zu werden, gehe ich in vier Schritten vor.

§2. Erster Teil: Das Gefühl als Qualität in den *Logischen Untersuchungen*

Im ersten Teil dieser Arbeit wird Husserls Konzeption des Gefühls beginnend in den präphänomenologischen Jahren bis zu den *Logischen Untersuchungen* ausführlich untersucht. Bereits 1893 stellte Husserl erste Überlegungen sowohl über den Status des Gefühls als „Akt“ oder „Zustand“ an (*Hua* XXXVIII, S. 179) als auch über die „tendenzielle“ Natur der Erkenntnis an, wobei die gnoseologische „Erfüllung“ dann mit einer Form der hedonischen Befriedigung gleichgesetzt wird (*Hua* XXII, S. 293, *Hua* XXXVIII, S. 159). In der fünften *Logischen Untersuchung*, genauer gesagt in §15, findet sich zum ersten Mal eine strukturierte Darstellung des Gefühlsproblems. Dieser Vortrag ist insofern von entscheidender Bedeutung, als er eine Reihe von Elementen einführt, die sich trotz der zahlreichen Veränderungen, die Husserls Phänomenologie der Affektivität später erfahren hat, als *nachhaltig* erweisen werden. Dazu gehören die *eidetische Differenzierung* zwischen Verstand, Gefühl und Wille, die Bestimmung einer *Klasse von intentionalen Gefühlen* (z.B. Freude an einem bestimmten Objekt) und die von Brentano übernommene „*Vorstellungsgrundlage*“, nach der jeder Akt ein objektivierender Akt ist oder auf einem objektivierenden Akt beruht.

Der erste Teil dieser Arbeit hat zum Ziel, diese Analysen im spezifischen Kontext der *Untersuchungen* zu überprüfen. Dieser Teil ist daher in zwei Kapitel aufgeteilt, die ihrerseits aus zwei Abschnitten bestehen. Im ersten Kapitel geht es darum, dem Gefühl seinen angemessenen Platz in der allgemeinen Ökonomie des Bewusstseins zuzuweisen, wie sie sich in der V. *Untersuchung* zeigt. Diese orientiert sich am Kriterium der *Intentionalität*, die die Rolle der *grundlegenden eidetischen Gattung* spielt. Daraus ergeben sich zwei wichtige Fragen zum Status des Gefühls innerhalb dieses Systems. Zunächst: Soll das Gefühl zusammen mit Wahrnehmungen, Urteilen und Fragen in die Kategorie der Intentionalität eingeordnet werden, oder soll es, wie die Empfindungen, als nicht-intentionales Erleben verstanden werden? Und wenn sich herausstellt, dass das Gefühl tatsächlich als eine Form der Intentionalität zu verstehen ist, wie müssen wir sie dann gegenüber anderen Formen der Intentionalität *abgrenzen*?

Jede dieser Fragen wird in einem eigenen Abschnitt behandelt. In Abschnitt 1 wird gezeigt, wie Husserl zu der Erkenntnis gelangt, dass Gefühle keine einheitliche Klasse von Erlebnissen darstellen, sondern in *zwei verschiedene Arten* unterteilt werden müssen: einerseits die intentionalen Gefühle, die tatsächlich Akte sind, und andererseits die Gefühlsempfindungen, die mit den Sinnesempfindungen verwandt sind. In Abschnitt 2 gehen wir auf den Ursprung und den Status von Husserls Konzept der *Qualität* ein, das die besondere „Art und Weise“ bestimmt, wie sich ein Erleben auf seinen Gegenstand bezieht, dessen eigentlicher Inhalt wiederum durch die *Materie* bestimmt wird. In der Tat ist es die Qualität, die Husserl als das allgemeine *eidetische Klassifikationsprinzip* für seine Akttheorie dient – jede Wesensform intentionalen Erlebens, insbesondere das Gefühl als Akt, wird so durch seine eigene Qualität charakterisiert.

Diese Klassifikation ermöglicht nun zwar die Kartierung der verschiedenen eidè des Erlebens, berührt aber noch nicht die *konkrete Struktur* des Bewusstseins, d.h. die verschiedenen *Organisationsformen*, die das Bewusstsein aufweist. In diesem Zusammenhang ist es notwendig herauszufinden, wie die Akte,

die zu den verschiedenen Wesensformen gehören, *mereologisch* zusammenpassen können oder nicht. In diesem Sinne versucht Husserl zu zeigen, dass der Bewusstseinsstrom keineswegs als ein bloßes Gewirr anomisch aneinandergereihter Erfahrungen zu verstehen ist, sondern im Gegenteil als ein Zusammenhang grundlegender *eidetischer Strukturgesetzmäßigkeiten*, die a priori diese oder jene Form der Komplexion erlauben oder verbieten.

In diesem Rahmen ist auch die Entwicklung und der Nachweis der Vorstellungsgrundlage zu verstehen, der zufolge *jeder Akt ein objektivierender Akt ist oder auf einem objektivierenden Akt beruht*. Der erste Teil des zweiten Kapitels (Abschnitt 3) ist daher der Frage gewidmet, wie Brentano und später Husserl dieses Prinzip der „Vorstellungsgrundlagen“ interpretieren. Es soll hierbei Husserls entscheidende Kritik am Konzept der bloßen Vorstellung herausgehoben werden sowie die Auswirkungen dieser Kritik auf das Wesen des Gefühls, das als „nicht-objektivierender Akt“, also als *fundiert*, verstanden wird. Abschnitt 4 schließlich untersucht, inwiefern Husserl die Idee Vorstellungsgrundlage in seinem weiteren Werk *vertieft*. Auf diese Weise wird das Bestehen bestimmter Wesensgesetze aufgezeigt, denen zufolge eine jeweilige Art von Gefühlen nicht durch *einen beliebigen objektivierenden Akt* fundiert werden kann – zum Beispiel kann ein Akt des Wünschens nicht auf einem Akt beruhen, in dem das *Vorhandensein* des Gewünschten anerkannt wird. Durch die Herausarbeitung dieser verschiedenen eidetischen Beziehungen soll eine mögliche Klassifizierung von Gefühlen nach der Art der Positionalität (Überzeugung, Vermutung, Zweifel oder „bloße Vorstellung“), die dem zugrunde liegenden objektivierenden Akt innewohnt, vorgeschlagen werden.

§3. Zweiter Teil: Die „axiologische Wende“ – das Gefühl als wertobjektivierender Akt

Diese erste Annäherung an das Gefühl erwies sich jedoch schon in den frühen Göttinger Jahren als *unzureichend*. In der Tat war es das Aufkommen der *Wertproblematik*, die in den Augen Husserls selbst den Inhalt der Darstellung von 1900-1901 schnell hinfällig machte und in der Folge die Ausarbeitung einer neuen Philosophie der Affektivität notwendig machte, die in der Lage war, die Phänomenologisierung der Werte innerhalb der Sphäre der Gefühle zu leisten (Melle, 2012, S. 57, 2021, S. 334). Diese Entstehung muss wiederum als begründet in dem allgemeineren Vorhaben, eine *universelle Vernunft* auszugestalten, verstanden werden. Dieses radikale Projekt (ausführlich beschrieben in der Ergänzung « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) »), das sich ab 1904 explizit nachweisen lässt und bis 1908 verfeinert und verfestigt wird, zielt darauf ab, die Grundlagen für eine *absolute Erkenntnis* (Forderung nach *Apodiktizität*) in *sämtlichen* Wissensbereichen (Forderung nach *Universalität*) zu erarbeiten. In diesem Rahmen ist die Einführung der *theoretischen Vernunft* notwendig, aber nicht ausreichend: Sie muss noch um ihre *axiologische* (und *praktische*) Seite ergänzt werden. Die Idee der *axiologischen Vernunft* hat ihrerseits zwei Seiten: Aus ontologischer Sicht muss zunächst gezeigt werden, dass der Wert als ein *Objekt* und sogar als eine *Region von Objekten* mit apriorischen Strukturen konzipiert werden kann (*formale Axiologie*); aus phänomenologischer Sicht ist es erforderlich, die Gegebenheit des Wertes in einer bestimmten Wesensform intentionalen Erlebens zu verwurzeln. Es ist gerade diese letzte Forderung, die die Revision der Gefühlslehre der *Logischen Untersuchungen* notwendig macht: Da das Gefühl 1901 als eine reine zusätzliche Qualität betrachtet wird, die der Materie des zugrunde liegenden intellektuellen Aktes *nichts hinzufügt*, die nicht auf seinen Gegenstand „abfärbt“, müsste man daraus schließen, dass das im Gefühl anvisierte *axiologische Prädikat* (das zweifellos zur *Materie* des Gesamtktes gehört) in Wahrheit bereits vom „theoretischen“ Unterbau „übernommen“ ist. Für Husserl ist eine solche intellektuelle Gegebenheit des Wertes jedoch ausgeschlossen, da die Wahrnehmung oder das Urteil ihrem Wesen nach *axiologisch blind* sind. In diesem Zusammenhang muss die intentionale Struktur von Gefühlen von Grund auf neu durchdacht werden, um ihrer eigentlichen „Objektivierung“, der *axiologischen* Objektivierung, gerecht zu werden.

Das Ziel des zweiten Teils besteht darin zu untersuchen, wie diese neue Perspektive *die Funktion der Affektivität grundlegend verändert* hat: Sie wird nun nicht mehr nur als eine Klasse von Akten verstanden, deren eidetische Strukturen zu beschreiben wären, sondern auch und vor allem als „Ursprung“, im phänomenologischen Sinne, der Werte, die nunmehr als eine eigenständige Schicht der wirklichen Welt aufgefasst werden. Diese Erneuerung gipfelt in dem berühmten Satz, dass alle Akte, einschließlich emotionaler Akte, *objektivierend* sind.

Um die Entwicklung sowohl des *Problems*, das sich Husserl stellt, als auch der *Lösungen*, die er nach und nach entwickelt, herauszuarbeiten, wird erneut in zwei Kapiteln vorgegangen, die ihrerseits in zwei Abschnitte unterteilt sind. Im ersten Kapitel des zweiten Teils soll analysiert werden, wie Husserls sogenannter „Emotionalismus“ historisch entstanden ist, d.h. die These, dass das *Gefühl* die Aufgabe hat, den Wert zu „manifestieren“. Der erste Abschnitt (Abschnitt 5) konzentriert sich vor allem auf das Jahr 1902, das für diese Entstehung entscheidend ist. Abwechselnd wird der Brief an Meinong vom 5. April, in dem Husserl seine Absicht ankündigt, seine Ethik grundlegend zu revidieren, und das Ergebnis dieser Revision, das im Sommersemester desselben Jahres vorliegt, in den Fokus der Betrachtung rücken. Es wird damit gezeigt, dass der Kern der so vorgenommenen „völligen Neugestaltung“ gerade in der Einführung einer wesentlichen *transzendentalen* Beziehung zwischen Wert und Gefühl besteht. Im letzten Teilabschnitt untersuchen wir außerdem die Gründe, die Husserl davon abhielten, einen „Konativismus“, wie bei von Ehrenfels, einem anderen maßgeblichen Mitglied der Brentano-Schule, zu vertreten – jede Fundierung eines Werts im *Begehren* führte in seinen Augen zu einer Form des axiologischen Relativismus.

In Abschnitt 6 wird diese Untersuchung in zwei grundlegenden Richtungen fortgesetzt und systematisiert. Zum einen soll gezeigt werden, wie der Wert als ein echtes *Objekt*, im Sinne von Husserls formaler *Ontologie*, betrachtet werden kann, das eine echte *Region* bildet; zum anderen legen wir anhand der Vorlesungen über Ethik von 1908 und vor allem der *Ideen I* dar, wie Husserl im Anschluss an die *Logischen Untersuchungen* die *phänomenologische* Struktur des affektiven Aktes modifiziert, damit dieser die Objektivierung des Wertes leisten kann. In diesem Zusammenhang wird die entscheidende Rolle der *noetisch-noematischen* Korrelation hervorzuheben sein, die 1901 noch nicht vorhanden war: Während sich das Gefühl in den *Untersuchungen* als eine rein noetische Qualität ohne noematische „Entsprechung“ darstellte, folgt aus dieser Korrelation, indem sie die Möglichkeit einer solchen Noese ohne Noema ausschließt, notwendig die Anerkennung einer auch dem Gefühl eigenen noematischen „Wirkkraft“, die mit dem gegenständlichen Wert selbst gleichzusetzen ist.

Dieses erste Kapitel wird also einen wichtigen Beitrag zu der grundlegenden Aussage der *Ideen* geleistet haben, dass auch Gefühle „objektivierend“ sind. Diese These muss jedoch unter einem Vorbehalt verstanden werden: Das Gefühl, so Husserl, ist objektivierend, aber nur *potenziell* oder *implizit*. Mit anderen Worten, eine gewisse *doxische Umwandlung* (die als *zweite Objektivierung* bezeichnet werden soll) muss noch vollzogen werden, damit der Wert, auf den es affektiv gerichtet ist, zu einem Objekt im eigentlichen Sinne wird. Das zweite Kapitel macht es sich zur Aufgabe, diese nuancierte Herangehensweise Husserls zu klären, die auf eines der komplexesten Probleme seiner Phänomenologie des Gefühls hinausläuft. Es sollen dort die beiden wichtigsten Interpretationen untersucht werden: Die „optimistische“ Lesart besagt, dass der *Hauptteil* der axiologischen Objektivierung dem Gefühl selbst zukommt und dass der Verstand, der die „Umwandlung“ vollzieht, nur das expliziert, was das Gefühl bereits vorweggenommen hat; die „pessimistische“ Lesart hingegen behauptet, dass allein der Verstand Werte als Objekte konstituieren kann, da die Objektivierung im Allgemeinen das Privileg des Verstandes ist.

In dieser Arbeit wird mit Nachdruck *die erste dieser Interpretationen* verteidigt. Hierfür wird zunächst (Abschnitt 7) die Struktur der „doxischen Konversion“, die hier eine Rolle spielt, untersucht, wobei insbesondere ihre Beziehung zum Problem des *Ausdrucks* affektiver Erlebnisse hervorzuheben ist; im Anschluss (Abschnitt 8) wird gezeigt, dass diese Konversion aus nichts anderem als einer *Zuwendungsmodifikation* besteht, die als solche *nicht konstituierend* ist. Solchermaßen verdeutlicht das

Verstehen lediglich, *was bereits vorhanden war*, ohne zum *eigentlichen Gehalt* des Wertes als Objekt beizutragen.

§4. Dritter Teil: Diskrepanzen zwischen Gefühl und Wert

Die „axiologische Wende“ ist zweifellos Husserls hervorstechendster Beitrag zur Philosophie der Emotionen und Werte, und viele zeitgenössische Kommentatoren gehen ebenfalls nicht darüber hinaus: Der Begründer der Phänomenologie vertrete aus ontologischer Sicht einen *axiologischen Objektivismus* und aus epistemologischer Sicht einen *Emotionalismus*, der dem von Meinong ähnele. Diese Lesart – die als „*traditionell*“ bezeichnet werden soll – erweist sich jedoch in Wahrheit als unzureichend, insbesondere im Hinblick auf die in den *Studien II* veröffentlichten Manuskripte. Diese Veröffentlichung stellt in der Tat zweifellos einen deutlichen Bruch in der Rezeptionsgeschichte von Husserls Lehre der Affektivität dar, nicht nur wegen ihres Umfangs – allein dieser zweite Band umfasst mehr als 550 Seiten –, sondern vor allem wegen der Tatsache, dass sie auf bemerkenswerte Weise zeigt, dass sich Husserls Phänomenologie des Gemüts entgegen der von der großen Mehrheit der Kommentatoren eingenommenen Perspektive nicht auf ihren axiologischen Blickwinkel beschränken lässt.

Zwei Probleme tauchen nämlich auf, sobald man Gefühl und Phänomenologisierung des Wertes gleichsetzt. Das erste Problem betrifft die Abgrenzung von Verstand und Gefühl, da Husserls „Emotionalismus“ dazu tendiert, kognitive und affektive Akte nur ihrem Gehalt nach aber nicht *intrinsisch* zu unterscheiden – wobei erstere Aktform Erkenntnisse von Dingen oder idealen Objekten und letztere „Erkenntnisse von Werten“ sind. Eine solche Unterscheidung von „Objekten“ rechtfertigt jedoch nicht die Bildung von *zwei verschiedenen Klassen von Akten* oder entsprechend von *zwei Formen von Vernunft*. Wahrnehmungen und Ideationen zum Beispiel haben zwar Objekte, die unterschiedlichen Gattungen angehören, aber beide gehören zu ein und derselben Sphäre der Vernunft, der theoretischen Vernunft. Hier muss die grundlegende Intuition der *Logischen Untersuchungen* wieder aufgegriffen werden: Nur Unterschiede in der *Qualität* (in zeitgenössischer Terminologie: in der *Einstellung*), nicht aber im Inhalt, können der Bestimmung unterschiedlicher Akttypen zugrunde liegen.

Das zweite Hindernis ist noch gravierender. Die Gleichstellung von Gefühl und Wertnehmung ist in Wahrheit *phänomenologisch nicht haltbar*. In der Tat zeigt sich eine *doppelte Diskrepanz*. Erstens geht die affektive Sphäre in ihrer Vielfältigkeit *weit über eine bloße Wertnehmung hinaus*. Husserl selbst war sich dieser Reichhaltigkeit des Affekts durchaus bewusst: Seine Analysen, die er ab 1893 den Zuständen und Stimmungen und ab 1901 den sinnlichen Gefühlen widmete, belegen dies ausführlich.

Zudem kann auch die Wertnehmung unter bestimmten Umständen *über das Gefühl* hinaus gehen. Dieser Überschuss zeigt sich am deutlichsten in dem, was wir das Phänomen der „axiologischen Kälte“ nennen: Wir können einen Wert „wahrnehmen“, ohne eine Emotion im eigentlichen Sinne zu empfinden. Ein Beispiel: Ich komme erschöpft von einer anstrengenden Prüfung nach Hause. Auf dem Weg dorthin höre ich die Nachrichten im Radio. Es wird über eine neue Studie berichtet, die die zunehmende Ungleichheit belegt. Ich sehe sofort, wie *ungerecht* das ist, aber meine starke Müdigkeit hindert mich daran, mich darüber zu *empören* oder wirklich *wütend* darüber zu sein. Hier findet also eine Wertung in Abwesenheit jeglicher Emotionen statt, d. h. in einem „kalten“ Bewusstsein. Dieses Phänomen, das im Widerspruch zur Notwendigkeit einer emotionalen Phänomenologisierung des Wertes zu stehen scheint, wird jedoch auch *von Husserl zugestanden*, und zwar mehrfach, insbesondere in den *Studien II* (Studien II, S. 97, 169, 171, 175, 183, 211, 227, 531).

Auf diese Weise wird die Gleichsetzung von Gefühl mit Wertung durchaus problematisch. Es gibt eine Überschneidung und eine Wechselwirkung zwischen beiden, aber sicherlich keine *vollständige und schlichte Identität*. Im dritten Teil wird daher untersucht, wie es Husserl insbesondere in seinen Forschungsmanuskripten von 1909-1914 gelingt, eine systematische Theorie des Gefühls – nicht mehr „*traditionell*“, sondern „*revidiert*“, wie wir sie nun bezeichnen – zu erarbeiten, die zwar die

grundlegende Errungenschaft der „axiologischen Wende“, nämlich die einer *gefühlsbasierten Transzendentalisierung des Werts*, bewahrt, gleichzeitig aber erlaubt der *Vielgestaltigkeit* des Gefühlsspektrums Rechnung zu tragen. Nur auf diese Weise kann die in der Einleitung erwähnte Gefahr einer *vorherigen Festlegung des Phänomenologischen durch das Transzendente* gebannt werden. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Untersuchung des Gefühls „jenseits“ seiner transzendentalen Funktion in den *Studien* stattfindet: In diesen sogenannten „nicht-philosophischen“, d.h. (rein) psychologischen Texten erscheint Husserl wie *befreit* von der „rationalistischen Notwendigkeit“, subjektive Vertreter für Werte finden zu müssen. Diese Befreiung ermöglicht es ihm, sich den Bewusstseinsphänomenen weit weniger rigide zu widmen und alle affektiven Äußerungen in ihrer irreduziblen Reichhaltigkeit zuzulassen.

Dieser dritte Teil ist wiederum in zwei Kapitel unterteilt, die jeweils in zwei Abschnitte gegliedert sind. In Kapitel I wird der Überschuss des Gefühls gegenüber dem Wert anhand von zwei der offensichtlichsten Erscheinungsformen untersucht. Zunächst kommt hierfür die Natur der *Gefühlsempfindung* (Abschnitt 9) in den Blick. Es sowohl dessen Analogie zu als auch die Abhängigkeit von den Empfindungen auf, was als eine Art „Verschmelzung“ charakterisiert werden kann. Darüber hinaus verweisen die Gefühlsempfindungen im Sinne dieser Verschmelzung auf eine körperliche Lokalisierung und sind somit ihrem Wesen nach *verkörpert*. In Abschnitt 10 wird diese Untersuchung der Gefühlsempfindungen dann dazu dienen Husserls Konzeption der Stimmung zu erläutern, die als *kontinuierliches Fortbestehen von Gefühlsempfindungen* definiert wird. Diese Charakterisierung weist jedoch eine deutliche Spannung auf, da Stimmung einerseits als Ergebnis eines Prozesses der „Entintentionalisierung“ einer ursprünglichen Wertung erscheint, andererseits aber auch als Grundlage einer neuen Intentionalität, als „affektive Tönung der Welt“.

Neben der Klärung dieser Schwierigkeiten ermöglichen uns diese Untersuchungen auch eine entscheidende terminologische Präzisierung: So wird Emotion im engeren Sinne als ein *warmes intentionales Gefühl* definiert, d. h. als ein Gefühl, das von *Gefühlsempfindungen* begleitet wird. Als „nicht-emotional“ gelten also nicht nur alle „nicht-intentionalen“ Formen des Gefühls, sondern auch und vor allem die „kalten“ affektiven Modalitäten. Diese Definition wird in Kapitel II in Anschlag gebracht, das von der Tatsache ausgeht, dass diese „warmen Gefühle“ das Feld affektiver Phänomene nicht ausschöpfen, da sich einige Wertnehmungen gerade als *kalt* erweisen, da *sie keine begleitenden Gefühlsempfindungen aufweisen* (Abschnitt 11). Diese Beobachtung wird in radikaler Weise das Verständnis des Gefühls ändern: In mehreren Texten der *Studien II* definiert Husserl, beeinflusst von Reinach, von Hildebrand und Scheler, Freude oder Genuss nicht mehr als „Wertwahrnehmung“, sondern als *Reaktion* auf einen Wert, der anderweitig erfasst wird, nämlich in einem „Wertfühlen“. In Abschnitt 12 werden die vielfältigen Begrifflichkeiten erläutert, die Husserl zur Beschreibung dieses neuen Ansatzes der Affektivität heranzieht, der darin mündet, dass das Gefühl in eine zeitlich ausgedehnte *affektive Episode* eingebettet ist, die in mehrere Phasen unterteilt ist: Zunächst eine anfängliche passive *Wertnehmung*, gefolgt von einer Hingabe an den Wert, die sich zunächst aktiv in einer *interaktiven Auseinandersetzung* (oder „Stellungnahme“) mit dem erscheinenden Wert vollzieht, wobei diese Auseinandersetzung, oder Dialog, dann eine *emotionale Antwort* hervorruft (die Husserl als *Genuss* oder *Entzücken* bezeichnet), die sich schließlich als eine dauerhafte *Stimmung* verfestigen kann. Diese „episodische“ Interpretation des Gefühls lässt sich in folgendem Schema zusammenfassen, in dem „kalte“ Momente blau und „heiße“ Momente rot dargestellt sind:



Die affektive Episode als „Hingabe“ an den Wert

§5. Vierter Teil: Die Wertnehmung als affektive Antizipation und ihre emotionale Erfüllung

Diese Zusammenfassung der responsiven Konzeption des Gefühls lässt erkennen, wie *robust* diese ist. Im Gegensatz zum „Emotionalismus“ in den *Ideen I* (der „traditionelle“ Husserl), der das affektive Erleben auf seine wertbildende Funktion beschränkt, wird die responsive Auffassung des Gefühls (der „revidierte“ Husserl) der Vielfalt und dem Reichtum des affektiven Erlebens gerecht, und erlaubt es zugleich dieses zeitlich nach seinen verschiedenen Phasen zu gliedern – wobei die Wertnehmung keineswegs aus diesem Bild herausfällt, sondern lediglich auf die Rolle des „ersten Antriebs“ der affektiven Gesamtbewegung *beschränkt* wird.

Ist an diesem Punkt *die Ausgangsgleichung also nicht bereits gelöst*? Liefert der „revidierte“ Husserl nicht eine überzeugende Antwort auf den „phänomenologisch-transzendentalen Konflikt“? Ein – massives – Problem taucht allerdings auf, dass eine weitergehende Auseinandersetzung erforderlich macht. Die Wertnehmung, so heißt es, ist eine der Formen des „Gefühls“ im Allgemeinen, und sie ist es, die die „Erkenntnis“ des Wertes leistet, die für den Transzendentalphilosophen von zentraler Bedeutung ist. Worin genau besteht aber diese Wertung oder Wertnehmung? Ganz konkret: Von welcher Art von Erlebnissen sprechen wir? Freude, Ärger, Überraschung, gedrückte Stimmung: All das sind Erfahrungen, die ich in der ersten Person erlebe und die ich in dem Moment, in dem ich sie erlebe, identifizieren und benennen kann. Dasselbe gilt auch für eine Wahrnehmung, eine gedankliche Verknüpfung, eine Prädikation, eine mathematische Argumentation, eine Volition, einen Wunsch. Mir ist klar, von welcher Art von Erlebnissen ich spreche, wenn ich solche „psychologischen“ Begriffe verwende. Aber worum geht es bei der „Wertnehmung“? Wo ist sie in einer *Kartografie der Erlebnisse* angesiedelt? Es ließe sich sagen: Die Wertnehmung ist der Akt, in dem ich mir des Wertes bewusst werde und wodurch die eigentliche Emotion motiviert wird. Aber das beantwortet keineswegs die Frage: *Was ist der Akt, in dem diese Erfahrung des Wertes stattfindet? Was ist eine „Werterfahrung“, die weder Freude noch Ekel, Begeisterung, Irritation, ästhetischer Genuss usw. ist?*

Hier zeigt sich, dass die responsive Konzeption des Gefühls das *transzendente* Anliegen in Bedrängnis bringt. In dem Moment, in dem wir „fassbare“, den gängigen Kategorien der Psychologie entsprechende affektive Erlebnisse und insbesondere Emotionen (in der engeren Bedeutung, die hier eingeführt wurde) als Reaktionen auf Werte begreifen, *scheinen wir uns unserer besten Ressource zu berauben*, um verständlich zu machen, wie axiologische Objekte im Bewusstsein „vertreten“ werden. Wie bereits erwähnt, liegt die Stärke des Husserlschen Idealismus in seiner *Konkretheit*: Bevor sich behaupten lässt, dass sich die verschiedenen ontologischen Regionen innerhalb unserer subjektiven Leistungen „konstituieren“, ist es zunächst notwendig, jede dieser Regionen nacheinander *geduldig* mit „aufweisbaren“ Erlebnistypen zu „korrelieren“. Sobald man den für die Werterfahrung „verantwortlichen“ Erlebnistypus nicht *phänomenologisch aufdeckt*, sondern ihn lediglich *postuliert*, verstößt man gegen die Grundlinien der transzendentalen Methodologie.

In diesem Zusammenhang scheinen drei Lösungen zur Verfügung zu stehen. Die erste, die *intellektualistische* Lösung, lässt sich schnell verwerfen: Die Wertnehmung ähnelt zwar zweifellos einem kognitiven Akt – sie ist gerichtet, sie „erfasst“ und kann sogar „kühl“ vollzogen werden –, aber dies sind eben nur *Ähnlichkeiten*: Es handelt sich um eine affektive Erfahrung, die in den Bereich des Gemüts fällt.

Die zweite Lösung erscheint interessanter: Sie besteht darin, das Werterlebnis zu einer Gattung eigener Art innerhalb der psychischen Erlebnisse zu machen, die nicht intellektuell ist, sich aber gleichzeitig von der Gattung der „Emotionen“ im engeren Sinne unterscheidet. Dies entspricht der Position des Göttinger Kreises: Werterfassen und Gefühl sind nicht zwei „Seiten“ ein und desselben Phänomens, sondern *zwei verschiedene Arten des Erlebens*. Ein solcher Vorschlag muss jedoch auf Widerstand stoßen: Fragt man eine normale Person, ob sie gerade ein „Wertfühlen“ erlebt, wird sie wahrscheinlich

verwirrt sein. Der Grund dafür ist einfach: Das Fühlen erklärt nichts, sondern macht aus dem *Explanandum* (ich erlebe Werte) unzulässigerweise ein *Explanans* (ich empfinde ein Wertfühlen).

Welcher Ausweg bleibt uns also noch? Jener *dritte Weg*, den Husserl selbst gegangen ist. Dessen Ansatz vereint in der Tat mehrere *originelle* Elemente, aufgrund derer der „revidierte Husserl“ den Theorien von von Hildebrand, Reinach oder Scheler eindeutig *überlegen* ist. Diese Originalität besteht in zwei wesentlichen Punkten: Zum einen lehnt Husserl es ab, die Werterfahrung, die die affektive Episode einleitet, als eine *eigene Art* von Erlebnissen zu betrachten; zum anderen argumentiert er, dass die Emotion als *Erfüllung* dieser anfänglichen Wertnehmung aufgefasst werden muss. Dies sind zwei Behauptungen, die der Position des Göttinger Kreises explizit entgegenstehen.

Warum also lehnt Husserl zunächst einmal die Idee einer *eigenen Gattung* des Fühlens ab? Wie im zweiten Teil gezeigt wird, nehmen die Haupttexte und insbesondere die *Ideen*, obwohl sie nach den Manuskripten der Studien entstanden sind, eine „traditionelle“ *emotionalistische* Perspektive ein. Anstatt einen unwahrscheinlichen Zickzackkurs Husserls zwischen Emotionalismus (1908 in den Lektionen über Ethik, dann 1913 in den *Ideen*) und „Hildebrandismus“ (in den *Studien*, deren Texte überwiegend zwischen 1909 und 1911 entstanden) zu vermuten, sollte der Emotionalismus der *Ideen* als im allgemeineren Rahmen der Idee reaktiver Gefühle *auflösbar* betrachtet werden. Dies ist jedoch nur möglich, wenn man sowohl das anfängliche Fühlen als auch die eigentliche Emotion (Verzückung, Genuss) als *Gefühl* bezeichnen kann. Während seine Schüler also behaupteten, dass sowohl das Wertfühlen als auch die emotionale Reaktion der *Affektivität* (und nicht dem Verstand) zuzuordnen sind, geht Husserl noch viel weiter, indem er beide als Gefühle betrachtet und somit *keinen grundlegenden eidetischen Unterschied* behauptet.

Dieser „dritte Weg“ Husserls hat zwar den Vorteil, dass er nicht *ad hoc* die Existenz einer Klasse von „unbeobachtbaren“ Gefühlsleistungen postuliert, wirft aber seinerseits wieder große Schwierigkeiten auf. Wie ist es nun möglich, unter Anerkennung der Einzigartigkeit des Fühlens die Wertnehmung als eine besondere Modalität der Emotion zu interpretieren? Dieses Problem taucht im Phänomen der axiologischen Kälte wieder auf. Diese wächst sich nämlich im Rahmen von Husserls Ansatz zu einem Paradoxon aus: Wenn Fühlen und Emotion nicht zwei voneinander getrennte Gattungen sind, wie kann dann ersteres ohne letzteres vorhanden sein?

Der Grundgedanke ist nun folgender: Das Fühlen, wie Husserl es begreift, ist kein Akktypus *sui generis*, da es in Wahrheit immer von einer *früheren*, nunmehr *sedimentierten*⁸⁷⁸ *Emotion* abhängt, aufgrund derer das wahrgenommene Objekt phänomenologisch auf eine *potenzielle Emotion* verweist, unter der Annahme eines regelmäßigen kinästhetischen Ablaufs. Kurz gesagt: Die Wertnehmung ist eine bedingte *Antizipation* von Emotionen. Aus dieser Perspektive wird auch verständlich, warum Emotionen die Wertnehmung *erfüllen*: Indem sie sich (enaktiv) entsprechend dem jeweiligen kinästhetischen Verlauf vollzieht und die daraus resultierende Vollendung erlebt wird, wird aus der „leeren“ Antizipation eine authentische, ursprünglich wertgebende Wahrnehmung, einer *Wertintuition* im Husserlschen Sinne des

⁸⁷⁸ Die Verwendung einer solchen Terminologie zeigt, dass Husserls Ansatz zum Fühlen wesentlich auf die eigentlichen *genetischen* Werkzeuge zurückgreift. Gleichzeitig argumentiere ich, insbesondere in der Ergänzung « *La naissance de la conception anticipatrice de l'axioception* », dass diese Konzeption 1910 aufkommt, d.h. lange vor den Vorlesungen über die passive Synthese, die gewöhnlich als Geburtsstunde der genetischen Phänomenologie im eigentlichen Sinne verstanden werden. Es ist daher notwendig, darauf hinzuweisen, dass es in dieser Arbeit natürlich nicht darum ging, eine vollständige Neuinterpretation der „Genesis“ des „Genetischen“ anhand der Manuskripte der Studien vorzunehmen. Vielmehr ging es darum, auf seine klassische Begrifflichkeit (Sedimentation, Assoziation, usw.) zurückzugreifen und deren fruchtbare Anwendung auf die affektive Problematik aufzuzeigen. Es ist jedoch offensichtlich, dass die vorliegende Arbeit, insbesondere aufgrund ihrer Analyse der *Studien* II, entscheidende Konsequenzen im Hinblick auf eine solche Neuinterpretation hat. Um nur eine Tatsache zu erwähnen, sei hier zum Beispiel daran erinnert, dass Husserl bereits 1911 in Text Nr. 3 explizit auf die Unterscheidung zwischen „phänomenologisch-genetisch“ und „phänomenologisch-statisch“ zurückgreift (*Studien* II, S. 83). Eine detaillierte Studie, die diese Konsequenzen thematisch entfaltet und die Geschichte der genetischen Phänomenologie vor dem Hintergrund der *Studien* neu aufrollt, wäre daher sehr zu begrüßen.

Wortes. Deshalb ist die Auffassung des „traditionellen Husserls“, wenn auch unvollständig, gleichwohl nicht *falsch*: Man kann sehr wohl sagen, dass die Wertnehmung in der Emotion „geschieht“, sobald man mit dem Ausdruck Wertnehmung nicht jede Wertintention, sondern nur die *erfüllte* Wertintention meint, mit anderen Worten den Akt, in dem der Wert *in persona*, leibhaftig gegeben ist – wie Husserl es insbesondere in den *Ideen II* (*Ideen II*, S. 9-10) und *Erste Philosophie* (*Hua VIII*, S. 104-105) darstellt.

Auf diese Weise bilden die motivierende Wertnehmung und die motivierte Emotion nicht zwei verschiedene Unterklassen, sondern sind vielmehr als zwei Hänge – eine *aktuelle* und eine *potenzielle* – derselben Sentimentalität zu verstehen. Um dies zu erläutern, soll dem von Husserl wiederholt angewandten *Analogieprinzip* gefolgt werden, genauer gesagt soll in Analogie zur *Wahrnehmung* vorgegangen werden. Innerhalb der letzteren können nämlich verschiedene *Modalitäten* identifiziert werden: Bei der Wahrnehmung eines Hauses beispielsweise wird nur die Vorderseite im engeren Sinne wahrgenommen, während die Rückseite zwar mit der Vorderseite „mitaufgefasst“ ist, aber nicht wahrgenommen wird. Die hier behandelte „Mitwahrnehmung“ *stellt jedoch keine neue Art der Wahrnehmungsleistung dar*, sondern lässt sich vielmehr auf eine *antizipierte*, bedingte Wahrnehmung (im engeren Sinne) reduzieren – wenn ich um das Haus herumgehe, sehe ich seine Rückseite. Die These ist hier, dass dies auch in der affektiven Sphäre der Fall ist: Die Wertnehmung, z. B. des guten Geschmacks einer Mahlzeit, ist keine neue Art der affektiven Leistung, sondern lässt sich analog zur Mitwahrnehmung begreifen, bei der entsprechend eine Emotion im engeren Sinne unter bestimmten kinästhetischen Umständen antizipiert wird – in diesem Fall die verschiedenen leiblichen Gesten die notwendig sind, um das Gericht zu *probieren* und zu *essen*.

In Kapitel I des vierten Teils wird diese Interpretation des Fühlens detailliert ausgearbeitet. Dabei konzentriere ich mich zunächst auf den Wahrnehmungsbereich an sich (Abschnitt 13), bevor ich dann in Analogie dazu auf den Gemütsbereich zurückkomme (Abschnitt 14). Im Anschluss, wird es die zentrale Aufgabe sein, das Konzept der Auffassung näher zu untersuchen. Es bildet den *Schlussstein* des Husserlschen Intentionalitätsgebäudes und ermöglicht es uns, den genauen Status der „Mitwahrnehmung“ zu verstehen, für die die Kinästhesen, also ein *handelndes Ego*, eine wesentliche Rolle spielen. Dieser „praktische“ Charakter der Wahrnehmungsintentionalität wird dann durch Abschnitt 15 ergänzt, in dem gezeigt wird, dass *jede Intentionalität*, selbst die theoretische, maßgeblich auf bestimmten „Mechanismen“ *affektiver* Art beruht – insbesondere auf „Interesse“ und „Neugier“.

Das Ziel von Kapitel II besteht dann darin, die phänomenologischen Ergebnisse der vorangegangenen Untersuchungen auf die transzendente Problematik anzuwenden. Zunächst (Abschnitt 16) wird dargelegt, wie die „antizipatorische“ Konzeption der Werterfassung das Phänomen der *affektiven Evidenz* in einem anderen Licht erscheinen lässt. In Abschnitt 17 werden die verschiedenen *Modalisierungen* untersucht, die dieser Evidenz im Weg stehen können, und die zahlreichen Faktoren aufgezeigt, die den axiologischen Irrtümern zugrunde liegen – einer davon ist die *Stimmung* (§69). Abschnitt 18 schließlich zielt darauf ab, wie diese verschiedenen Modalisierungen überwunden werden können indem dort die Bedingungen formuliert werden, die für eine *objektive* Erkenntnis von Werten notwendig sind. Eine solche Erkenntnis wird als *prozedural* aufzufassen sein: Objektiv ist ein Wert, der nach Abschluss eines *kritischen* Prozesses *gebilligt* wird. Dieser Prozess muss das Fehlen von „Verzerrungen“ garantieren und insbesondere die „intersubjektive Bestätigung“ des betreffenden Wertes beinhalten. Im letzten Absatz (§75) zeigen wir, dass die *Wahrheit* in diesem Sinne als objektiver Wert betrachtet werden kann.

§6. Schlussfolgerung: Gefühl und axiologische Erfahrung

Die substanzielle Schlussbetrachtung soll die verschiedenen Ergebnisse dieser Dissertation zusammenfassen. Neben der Auflösung des „phänomenologisch-transzendentalen Konflikts“, dessen Inhalt wir bereits wiedergegeben haben, wird insbesondere den Beitrag Husserls zur zeitgenössischen Philosophie der Emotionen hervorgehoben. Dessen Beitrag wurde zu lange nicht angemessen

gewürdigt, weil Husserls affektiv-axiologische Phänomenologie auf einen reinen und einfachen „Emotionalismus“ ähnlich dem von Meinong reduziert wurde – eine Engführung, die sowohl bei den Unterstützern eines solchen Emotionalismus (Tappolet, 2000, S. 7; Yaegashi, 2019, S. 73) als auch seinen Verfechtern (Müller, 2019, S. 54, 2020, S. 116; Mulligan, 2010a, S. 483) zu finden ist. Nun kann diese Arbeit nicht nur zeigen, dass die vom Begründer der Phänomenologie vorgeschlagene Philosophie des Gefühls weitaus komplexer und ausgefeilter ist (*revidierter* Husserl) als bisher angenommen (*traditioneller* Husserl), sondern auch und vor allem, dass dieser „revidierte Husserl“ es ermöglicht, die gängige Kritikpunkte am Emotionalismus zu entkräften. Die Position Husserls erscheint in der Tat als ein „Kompromiss“ zwischen Meinong und von Hildebrand: dem zweiten zustimmend, erkennt er die Existenz nicht-emotionaler axiologischer Erfahrungen an; mit Meinong teilt er, dass nur tatsächliche Emotionen intuitive oder *ursprüngliche* „Wertnehmungen“ darstellen.

Neben ihrem Beitrag zur zeitgenössischen Problematik der Natur von Wertnehmungen ist die Husserlsche Phänomenologie besonders relevant für das Thema *der Verkörperung von Emotionen* (den wir im dritten Teil ausführlich entwickelt haben, vgl. insbesondere §§ 39-40). Emotionen werden bei Husserl als „warme“ Gefühle charakterisiert, im Gegensatz zu bloßen Wertungen, die kalt bleiben können. Für Husserl entstammt diese „wärmende“ Eigentümlichkeit der Emotionen dem Leib, da die fragliche „Wärme“ auf das gleichzeitige Vorhandensein von *Gefühlsempfindungen* der Lust oder Unlust im Körper zurückgeführt werden kann, z. B. in Form eines Schauers (bei Glückseligkeit), als Bauchschmerzen (bei Angst) usw. Während also die einfache Wertnehmung das Auftreten solcher Gefühlsempfindungen lediglich antizipiert, werden sie bei der Emotion im Gegensatz dazu *gegenwärtig und wirklich erlebt*. Folglich beruht die Besonderheit des *emotionalen* Erlebens (im Gegensatz zu anderen Formen der Sentimentalität) im Wesentlichen auf einer *leiblichen Erfahrbarkeit*. Damit begegnet Husserl eine zweite Frontstellung, die sich in der zeitgenössischen Philosophie aufgespannt hat, nämlich derjenigen zwischen dem „Kognitivismus“, demzufolge Emotionen vor allem als „Erfassen“ von Werten definiert werden, einerseits und der von William James begründeten Traditionslinie andererseits, der zufolge Emotionen im Wesentlichen auf dem Erleben bestimmter körperlicher Veränderungen beruhen (oder sogar mit ihnen gleichgesetzt werden). Husserl gelingt es, diese beiden Ansätze zu verbinden, indem er behauptet, dass die affektive Intentionalität, durch die Werte als fundierte Schicht des Seins freigelegt werden, in ihrem Kern von verkörperten „sinnlichen Gefühlen“ abhängt: Einen Wert *aufzufassen* bedeutet für ihn nichts anderes, als die Erfahrung bestimmter Gefühlsempfindungen unter diesen und jenen bestimmten kinästhetischen Umständen zu *antizipieren*; und einen Wert zu *erkennen* bedeutet nichts anderes, als sie wirklich zu erleben. Auf diese Weise ist es möglich, die Unentbehrlichkeit des Körpers für emotionale Phänomene darzustellen und gleichzeitig zu vermeiden, dass diese (wie bei James) auf ein *Körperbewusstsein* reduziert werden.

Substantial outline

§1. General problem. The phenomenological-transcendental conflict

The present dissertation⁸⁷⁹ aims at offering a coherent and systematic picture of Edmund Husserl's affective phenomenology. It begins with a *paradox*: the opposition between, on the one hand, the eminence of the phenomenological perspective for the study of feelings – an eminence amply demonstrated historically by the famous figures of Scheler, Heidegger, Stein, or Henry – and, on the other hand, the “intellectualist” exegesis of the *founder* of this same phenomenological tradition. It was thus thought for a long time – this is notably the case with Levinas and Ricœur (Levinas, 2001; Ricœur, 2004)⁸⁸⁰ – that Husserl was, if not exclusively, at least essentially, interested in logical and epistemological problems in the broad sense, and only gave brief and incidental analyses of the emotional and practical aspects of existence. Our work aims at overturning such an interpretation, following recent articles (Fisette, 2021; Gyemant, 2018; Jardine, 2020; Melle, 2021, 2022), by insisting not only on the extent of Husserlian research on feeling (*Gefühl*) and affectivity (*Gemüt*), but also, and above all, on their decisive role with regard to the most central themes of Husserlian philosophy. In this perspective, and based largely on the recently published manuscripts of the *Studien zur Struktur des Bewußtseins*⁸⁸¹, in particular on their second volume, entitled *Gefühl und Wert*, we show that the affective question constitutes an indispensable part of the whole Husserlian transcendental project, insofar as feeling is, in his view, the only type of experience able to provide access to the *region of values*, notably ethical and aesthetic ones.

In order to elaborate on this point, we start by recalling, in the Introduction of the thesis, the essential lines of what we have named elsewhere Husserl's “transcendental dialectic” (Delamare, 2023a). In this perspective, we suggest understanding Husserl's idealism, not as a static metaphysical posture, but as a *dynamic* of transcendentalization. According to our proposal, such dialectic is composed of *three phases*: an *ontological* phase, which dogmatically studies the objects in themselves; a *phenomenological* phase, which investigates the real and intentional components of lived experiences by bracketing any transcendent position; and, finally, a properly *transcendental* phase, in which is carried out the *functional coordination* (or *representation*, “vertreten”) of the objects in themselves with their subjective indexes.

One of the essential characteristics of this dialectic relates to its “slow” or “patient” character. As Husserl says in *First philosophy*, it is only *at the end of phenomenology itself*, that is to say at the end of “the concrete and systematic study of transcendental subjectivity” (*Hua VII*, p. 278), that we are entitled to be transcendental idealists. This “slow” character confers to the *affective problematic* a quite eminent significance: among the different domains of objects that need to be transcendentalized, emerges indeed, in the first ranks, that of *value*. As such, the latter appears as a *part of* the global constitutive project that animates Husserl: just like “Other” or the “Spatio-temporal thing”, “Value” must also be traced back to its specific *modes of donation*. It is precisely at this point that the question of the *Gemüt* bursts into Husserlian production in a massive way, insofar as feeling (*Gefühl*) presents itself as the *exclusive* way of achieving such a reconduction. Only this kind of experience – and not the “theoretical” or

⁸⁷⁹ This thesis is in fact a *synthesis* of a much larger corpus of research, which we present exhaustively in a series of “Complements”. These Complements aim at demonstrating certain points admitted “without proof” in the main text. All these documents have been uploaded on a “drive”, accessible through [this link](#). In order to facilitate the circulation between the manuscript of the thesis and these other sources, hypertext links (in blue) have been placed at the places where the Complements are referred to. Clicking on these links automatically opens the document corresponding to the relevant page. For example, [this link](#) opens the Complement “Le concept d’acte non-objectivant” in §2. I insist on the fact that the doctoral thesis presented here is nonetheless *autonomous*, in the sense that it can be read and understood without recourse to the Complements.

⁸⁸⁰ This summary does not contain a bibliography. For references, please see the main text of the thesis.

⁸⁸¹ Hereafter, these four volumes will be abbreviated as *Studien I*, *II*, *III* and *IV* respectively.

“intellectual” experiences of perceptions, judgments, or ideations – is able to make values accessible to us (*Hua XXVIII*, p. 404, Husserl, 1997, pp. 231-232).

This “transcendental-axiological” part of Husserl’s affective doctrine is however not without raising multiple issues, insofar as it seems to *impose* to the feeling a certain rational “organization” *even before* its purely phenomenological determination. We must indeed remember here that, within the framework of the “transcendental dialectic”, a certain type of experience can only serve as “representative” of an ontological region on the condition of being, not only *intentional*, but above all susceptible of *evidence*. This last characteristic does not seem to apply easily to the affective domain: is it indeed possible, from the immanence of the affective experience, to discriminate *phenomenologically* between simple symbolic aiming and authentic in-person manifestation of value? Is not every feeling precisely a “confused thought”, foreign by essence to the *clara et distincta perceptio*? Is not evidence, in these conditions, the property of the intellectual domain, and is not self-donation, similarly, reserved to cognition, as suggested by the criticism of the “feeling of evidence” (*Prol.*, p. 180)? As Husserl himself confessed in 1902, “we cannot attribute to feeling the capacity to see, to see with evidence (*Einsehen*), to have intuition (*Erschauen*)” (*Hua XXVIII*, p. 385). Faced with such a pitfall, it appears that the axiological perspective, which *presupposes* the transcendental role of feeling, runs the risk of *predetermining* the latter *according to the objects that it must bring to the donation*, without taking into account its *phenomenological specificity*. Basically, the point of view of value seems to break the phenomenological contract: instead of dedicating itself exclusively to the affective structures as they are given in reflection, *one prescribes to them in advance an axiological “specification”*, possibly at the price of serious “descriptive violations”.

In these conditions, it is necessary to elaborate a new way of exploring the domain of feeling, which, without forcing it *in advance* to assume a certain objectifying role (that of exposing value), observes it in its own intimate life, in its immanent structures. It is from this point of view that, in our opinion, the second volume of the *Studien zur Struktur des Bewußtseins*, recently published in the *Husserliana* collection, should be read, which is the occasion of a *truly concrete description* of the various classes of experiences, and primarily of affective experiences. Such a concreteness is made possible by the status of the *Studien II*, which do not claim to be based on transcendental phenomenology, but on “pure psychology”: they are, therefore, in a position to address affective phenomena that are at first sight *hidden by the axiological perspective*. This is notably the case of feelings that have no determinate object-correlate, such as sensuous feelings (*sinnliche Gefühle* or *Gefühlsempfindungen*), intrinsically devoid of intentionality and thus not directly participating in the openness to value, or *Stimmungen* (moods), which are precisely defined as the persistence of a flow of sensuous feelings once the initial axiological motivation has *disappeared* (*Studien II*, p. 173). In these studies, Husserl seems to finally take into consideration *the affective life for itself*, in all its plenitude, without any other ambition than to describe it according to its own organization and subdivisions, its intrinsic motivations and the structures of foundation which are inherent to it. Hence, once relieved of the “transcendental need” to affectively coordinate the ontological region “value”, Husserl is “finally” free to propose a *rich and abundant* phenomenology of feeling, within which the “grasp” of value, without being absent, appears as an *experiential modality* among others, without any particular privilege.

But this is not all. In these texts, Husserl is not content with unfolding new sides of affective life; much more fundamentally, he comes, on countless occasions, to postulate that *even the feelings which present an object-directedness* are less apprehensions of value (“valueceptions”⁸⁸²) than *forms of reactions* to appearing values. For example, the joy that I experience in front of a beautiful painting should thus not

⁸⁸² This term mimetically translates the German “Wertnehmung”. It is nevertheless required to emphasize the important equivocation of this terminology. *Wertnehmung* designates in fact, in Husserl, sometimes a “value-grasp” in general (broad sense), sometimes an *intuitive* donation of the value (restricted sense). For the sake of clarity, the term “valueception” always refers to the broad sense. We come back to this point in the fourth part of the thesis (§64) and in §5 of this summary.

be considered as a “beauty-ception”, but as a *response to such an apprehension of beauty*. We read, for example, in a 1911 manuscript:

The affective acts in question relate to their objects precisely in the manner of feelings, as excited by them, but excited because of the values of the objects (*erregt um der Objektwerte willen*), by them “motivated”, founded (*begründet*) (*Studien II*, p. 55).

If we generalize this line of thought, it appears that the intentionality inherent in feelings is a *reactional* intentionality, which *presupposes* the manifestation of value, but is *not itself such a manifestation*. The whole question is then naturally to know *how the “grasping of value”* that precedes the affective response *is carried out*. It is precisely at this point that the *conflict* between the “axiological-transcendental” perspective and the “pure psychological” perspective of *Studien II* becomes *glaring*. If not feeling, *what other type of experience* could play the role of subjective “representative” (*Vertreter*) of value? It is necessary to see that, in these circumstances, it is *the whole of the Husserlian idealist project* that threatens to collapse. If one does not manage to “transcendentalize” the axiological region, by pointing out, concretely, the *type of lived experience* able to achieve it, then the requirement of a *universal* correlation between consciousness and being, between subject and world, turns out to be null and void, which annihilates at the same time the *methodological validity of the transcendental reduction*, within which the presence of values becomes simply *incomprehensible*.

We thus arrive at the following aporia, which, as a “*phenomenological-transcendental conflict*”, constitutes the general problem of our dissertation: *is it possible to restore the content of affective immanence in its phenomenological specificity without sacrificing the axiological transcendence that it alone is able to constitute? And conversely : how can we confer a transcendental function to the Gefühl without deforming its own and irreducible phenomenology?*

The fundamental answer that we offer to this issue is the following: if it is quite obvious that affective life cannot in any way be limited to evaluative life, it is however possible to *reinscribe* the latter within the former, as one of its particular *modalities*. The challenge is then to identify with precision the *nature* of this modality, the *place* that evaluation occupies in the global edifice of feeling, as well as the *relations of essence* which bind it to the other affective species.

To this main, “historical” issue, focused on the status of Husserl’s phenomenology, is added a second, “systematic” one, consisting in identifying the kinships and the gaps between the Husserlian conception of feeling and the *contemporary theories of emotion*. Very often, the vocabulary and the distinctions forged by the affective philosophy of the second half of the XXth century and the beginning of the XXIst century turn out indeed to be very useful to think and clarify Husserl’s positions – and, conversely, it appears that Husserl and his contemporaries regularly anticipate some of the most burning aspects of the current debates. We therefore do not hesitate, when relevant, to refer to certain contemporary figures of the philosophy of emotions, notably German and Anglo-Saxon, coming from the phenomenological as well as the “analytic” tradition, in order to inform our Husserlian descriptions and elucidations.

To answer this twofold historical and systematic aim, we proceed in four steps.

§2. First part. Feeling as a quality in the *Logical Investigations*

The first part of our work examines in detail the Husserlian conception of *Gefühl* from the pre-phenomenological years until the *Logical Investigations*. As early as 1893, in fact, Husserl indulges in first considerations on the status of “act” or “state” (*Zustand*) of the *Gefühl* (*Hua XXXVIII*, p. 179), and on the “tendential” nature of knowledge, the gnoseological “fulfillment” being then assimilated to a form of hedonic satisfaction (*Hua XXII*, p. 293; *Hua XXXVIII*, p. 159). However, it is within the Vth *Logical Investigation*, and more precisely its §15, that we witness, for the first time, the deployment of a structured exposition related to the issue of *Gefühl*. The latter is crucial in that it sets up points that will prove, in spite of the multiple inflections that the Husserlian phenomenology of affectivity will

undergo later on, as *definitive achievements*. Among these are the *eidetic differentiation* between understanding, feeling and volition, the existence of a *class of intentional feelings* (such as an act of joy directed towards a given object), as well as the “*basic representation principle*” (*Vorstellungsgrundlage*), inherited from Brentano, according to which every act is an objectifying act or is founded on an objectifying act.

The first part of our work aims at studying these analyses in the specific context of the *Investigations*. We thus divide this part into two chapters, themselves composed of two sections. The first chapter attempts to assign its rightful place to feeling within the general hierarchy of consciousness, such as it appears in the Vth *Investigation*. This hierarchy is essentially structured around the criterion of *intentionality*, which plays the role of a *fundamental eidetic genre*. From then on, two major questions emerge as to the status of feeling within this framework. On the one hand, should the feeling be classified, alongside perceptions, judgments and questions, within the intentional class, or should it be conceived, like sensations, as a non-intentional experience? On the other hand, if it turns out that *Gefühl* is indeed an act, how should we understand its *specificity* with respect to other forms of intentionality?

Each of these questions is addressed in a dedicated section. In Section 1, we show how Husserl manages to establish that feelings do not constitute a unitary class of experiences but must be separated into *two distinct species*: on the one hand, intentional feelings, which are indeed acts, and on the other hand, affective sensations (*Gefühlsempfindungen*), similar to sensory sensations. In Section 2, we trace the origin and the status of the Husserlian concept of *quality*, which defines the particular “way” that an experience relates to its object, whose own content is, for its part, determined by the *matter*. It is indeed quality that provides Husserl with the general *eidetic classification principle* of his theory of acts – each essential species of intentional experiences, in particular feeling as act, being thus characterized by its own quality.

However, this classification, if it allows to map the different *eidè* of lived experiences, does not study yet the *concrete structure* of consciousness, that is to say the different forms of *organization* that it presents. From this point of view, it is necessary to bring to light how the acts belonging to the various species can, or cannot, be arranged *mereologically*. In this perspective, Husserl endeavors to show that the flow of experience must not be understood as an anomic tangle of experiences, but, on the contrary, as the site of fundamental *structural eidetic legalities*, authorizing or forbidding *a priori* certain forms of complexions.

It is in this framework that we understand the elaboration and the demonstration of the *Vorstellungsgrundlage*, maintaining that *every act is an objectifying act or is based on an objectifying act*. The first part of the second chapter (Section 3) is thus devoted to the way in which Brentano, and then Husserl, interpret this principle of “basic representation”. In doing so, we insist on the decisive criticism that Husserl makes of the concept of *bloße Vorstellung* and on the implications of this criticism with regard to the nature of feeling understood as a “non-objectifying act”, and therefore as a *founded one*. Finally, Section 4 examines the *deepening of the Vorstellungsgrundlage* in the rest of Husserl’s work. In this way, we bring to light the existence of certain laws of essence, according to which a feeling of a given kind cannot be underpinned by *any objectifying act* – for example, an act of wish cannot be founded on an act in which the *existence* of what is wished for is recognized. The aim is thus, by identifying these different eidetic relations, to bring to light a possible classification of feelings according to the type of positionality (belief, supposition, doubt, or “simple representation”) inherent in the underlying objectifying act.

§3. Second part. The “axiological turn” – feeling as an act that objectifies value

However, this first approach to feeling proves to be, from the first years of Göttingen, *insufficient*. It is in fact the emergence of the *axiological perspective* that quickly rendered obsolete, in the eyes of Husserl

himself, the content of the 1900-1901 exposition, and necessary, by ricochet, the elaboration of a new affective philosophy, able to take charge of the phenomenologization of values within feeling (Melle, 2012, p. 57, 2021, p. 334). This emergence must, in turn, be understood within the more general project of setting up a *universal* reason. This radical project (described in detail in the Complement « [La théorie universelle de la raison chez Husserl](#) »), of which we find explicit traces from 1904 onwards, and which is refined and consolidated until 1908, aims at elaborating the foundations of an *absolute* knowledge (requirement of *apodicticity*) in *every* field of knowledge (requirement of *universality*). In this framework, the formation of *theoretical* reason is necessary, but not sufficient: it is still required to add its *axiological* (and *practical*) side. The idea of axiological reason has two faces: from an ontological point of view, it is necessary to show that value can be conceived as *an object*, and even as a *region of objects*, provided with a priori structures (*formal axiology*); from a phenomenological point of view, it is needed to root the donation of value within a certain eidetic type of intentional experience. It is precisely this last requirement that prompted the revision the affective doctrine of the *Logical Investigations*: since the *Gefühl* is, in 1901, considered as a purely supplementary quality that *adds nothing* to the matter of the intellectual act at its base, that does not “rub off” on its object, one would have to conclude that the axiological predicate aimed at in the feeling (which undoubtedly belongs to the *matter* of the total act) is in truth already “taken care of” by the “theoretical” base. However, for Husserl, such an intellectual presentation of value is rigorously impossible, insofar as perception or judgment are by essence *axiologically blind*. In this context, the intentional structure of feelings must be rethought from top to bottom in order to account for their own “objectification”, the *axiological* objectification.

The aim of the second part is thus to study how the emergence of this new perspective has *profoundly amended the function of affectivity*: it is no longer understood only as a class of acts whose eidetic structures are to be described, but also, and above all, as the “origin”, in the phenomenological sense, of values, which are henceforth conceived as a stratum of the actual world. This renewal culminates in the famous proposition that all acts, including emotional acts, are *objectifying*.

In order to bring out the evolution of both the *problem* that Husserl poses to himself and the *solutions* that he progressively elaborates in order to answer it, we proceed again in two chapters, divided into two sections. The first chapter of the second part aims at analyzing how is born what we call Husserl’s “emotionalism”, that is to say, the idea that only *feelings* “manifest” values. The first section (Section 5) focuses essentially on the year 1902, which is quite decisive in this genesis. We thus study the letter to Meinong of April 5, in which Husserl announces his intention to substantially revise his ethics, and then the result of this reexamination, as it occurs during the summer semester of the same year. We thus show that the core of the “complete revision” thus carried out consists precisely in the introduction of an essential *transcendental* relation between value and feeling. In the last paragraph of this section, we further examine the reasons that led Husserl away from the “conativism” of von Ehrenfels, another crucial member of Brentano’s school – any foundation of value in *desire* leading, in Husserl’s view, to a form of axiological relativism.

Section 6 continues and systematizes this investigation, along two fundamental directions. On the one hand, we demonstrate how value can be considered as an authentic *object* in the sense of Husserl’s formal *ontology*, forming a genuine *region*; on the other hand, by relying on the 1908 lectures on ethics and especially on the *Ideen* I, we bring to light how Husserl modifies, after the *Logical Investigations*, the *phenomenological* structure of affective acts, in order to make them capable of “taking charge” of the objectification of value. In this respect, we emphasize the crucial role of the *noetic-noematic* correlation, not to be found in 1901: whereas in the *Investigations*, the *Gefühl* was presented as a purely noetic quality, without any noematic “correspondent”, the discovery of this correlation, by suppressing the possibility of such a noesis without noema, makes necessary the recognition of a noematic “impact” proper to the feeling, precisely assimilable to the objectal value itself.

This first chapter will thus have greatly informed the fundamental proposition of the *Ideen*, according to which feelings, too, are “objectifying”. This thesis, however, is affected by a certain *nuance*: the *Gefühl*, Husserl thus says, is objectifying, but only *potentially*, or *implicitly*. In other words, a certain *doxic conversion* (which we call a *second objectification*) must still be accomplished for the value to become an object in the strong sense. The second chapter sets itself the task of clarifying this nuance, which gives rise to one of the most complex problems of the Husserlian phenomenology of feeling. We study the two major interpretations that can be proposed: the “optimistic” reading asserts that *the essential part* of axiological objectification falls to the feeling itself, and that the understanding, which carries out the “conversion”, only makes explicit what the feeling already prefigured; conversely, the “pessimistic” reading maintains that it is only the *Verstand* that is, properly speaking, able to constitute values as objects, insofar as objectification is, in general, the privilege of the intellect.

We unhesitatingly defend *the first of these interpretations*. To justify this position, we first examine (Section 7) the structure of the “doxic conversion” at stake, by emphasizing in particular its relation to the problem of the *expression* of affective experiences; then we reveal (Section 8) that this conversion consists of nothing more than an *attentional* modification, which is, as such, *non-constitutive*. In these circumstances, the understanding only illuminates *what was already there*, without contributing to the *very content* of the value as object.

§4. Third part. The discrepancies between feeling and value

The “axiological turn” is certainly Husserl’s most striking contribution to the philosophy of emotions and values, and many contemporary commentators stop there: the founder of phenomenology defends, from an ontological point of view, an *axiological objectivism*, and, from an epistemological point of view, an *emotionalism* similar to Meinong’s. However, this reading – which we call “*traditional*” – turns out to be insufficient, especially in view of the manuscripts published in the *Studien II*. This publication indeed constitutes, without any doubt, a clear break in the history of the reception of Husserl’s affective theory, not only because of its length – this second volume alone being composed of more than 550 pages – but, above all, because it demonstrates in a remarkable way that, contrary to the perspective adopted by the great majority of commentators, Husserl’s affective phenomenology could not be reduced to its axiological angle.

Two problems arise indeed as soon as we identify feeling and phenomenologization of value. The first pitfall relates to what we call the problem of the demarcation between *Verstand* and *Gefühl*, insofar as Husserlian “emotionalism” tends to establish only a difference of *content*, and not an *intrinsic* difference, between cognitive acts and affective acts – the former being knowledge of things or ideal objects, the latter “knowledge of values”. Now, such a distinction of “objects” does not seem to be able to justify the constitution of *two distinct classes of acts*, nor, in parallel, of *two forms of reasons*. Perceptions and ideations, for instance, have objects belonging to different genres, but both belong to one and the same sphere of reason, theoretical reason. We must here revive the fundamental intuition of the *Logical Investigations*: only differences of *quality* (of *attitude*, in contemporary terms), and not of content, are able to underlie the establishment of distinct types of acts.

The second obstacle is even more serious. The equation between feeling and value prehension is, in truth, *not acceptable from a phenomenological point of view*. A *twofold discrepancy* can be here observed. In the first place, the affective sphere, in its diversity, *is in excess vis-à-vis simple valueception*. Husserl himself was perfectly aware of this overflow of affect: the analyses that he devoted, as early as 1893, to the *Zustände* and the *Stimmungen*, and then, in 1901, to *sensuous feelings*, amply demonstrate this.

But that is not all. Valueception can also be seen, from a certain angle, as *in excess vis-à-vis feeling*. This surplus is most evident in what we call the phenomenon of “axiological coldness”: we can “perceive” a value without experiencing any living emotion as such. For example: I go home exhausted

after a very difficult exam. On the way, I listen to the news on the radio. They mention a new study showing the increase of inequalities. I immediately perceive the *injustice* of this situation; however, my intense state of fatigue prevents me from being *indignant* or from feeling any real *anger* against this state of affairs. An *evaluation* takes place here in the absence of any *emotion*, in other words in a “cold” consciousness. This phenomenon, which seems to directly contradict the necessity of an emotional phenomenologization of value, is nevertheless also *recognized by Husserl*, and this on several occasions, notably in *Studien II* (*Studien II*, pp. 97, 169, 171, 175, 183, 211, 227, 531).

In such a context, the assimilation of *Gefühl* to a *Wertung* becomes quite problematic. There is an interweaving and a dialogue between the two, but certainly not a *pure and simple identity*. In the third part, we thus study how Husserl manages, in particular in his research manuscripts of 1909-1914, to set up a systematic theory of *Gefühl* – no longer “*traditional*”, but “*revisited*”, as we now call it – which, while safeguarding the fundamental achievement of the “*axiological turn*”, namely that of a *sentimental transcendentalization of value*, manages at the same time to take into account the *multidimensionality* of the affective spectrum. It is only in this way that the risk, evoked in the Introduction, of a *predetermination of the phenomenological by the transcendental*, is removed. It is therefore not surprising that the investigation of feeling “*beyond*” its transcendental function takes place in the *Studien*: in these so-called “*non-philosophical*” texts, i.e., in (pure) psychology, Husserl appears to be *freed from the* “*rationalist necessity*” of “*representing*” (*vertreten*) the values in subjectivity. This liberation allows him to deploy a science of consciousness infinitely less rigid, and to address all affective manifestations in their irreducible richness.

This third part is divided, again, into two chapters, each articulated in two sections. In Chapter I we study the excess of feeling over value, through its two most obvious manifestations. First, we investigate the nature of *sensuous feeling* (*Gefühlsempfindung*) (Section 9). We bring to light both its analogy with sensory sensation (*Empfindungen*) and its dependence on the latter, which we characterize as a form of “*fusion*” (*Verschmelzung*). Moreover, by virtue of this fusion, affective sensations acquire a bodily localization and thus prove to be, by essence, *embodied*. In Section 10, we use this examination of the *Gefühlsempfindungen* to inform the Husserlian conception of *Stimmung* (or mood), defined precisely as *the persistence of a flow of sensuous feelings*. This characterization, however, proves to be cut across by a great tension, insofar as *Stimmung* appears, on the one hand, as the result of a process of “*disintentionalization*” of an initial valueception, but also, on the other hand, as the bearer of a new form of intentionality, as a “*worldly affective coloring*”.

In addition to bringing these difficulties to light, these investigations allow us to make a crucial terminological clarification: we thus define emotion *stricto sensu* as being a *warm* intentional feeling, i.e., as accompanied by *affective sensations*. We therefore consider as “*non-emotional*” not only all the “*non-intentional*” forms of *Gefühl*, but also, and above all, the “*cold*” affective modalities. This definition is immediately used in the Chapter II which opens with the observation that these warm feelings do not exhaust the affective field, insofar as certain valueceptions turn out to be precisely *cold* in that they *lack concomitant affective sensations* (Section 11). This observation will lead to a radical transformation of the understanding of *Gefühl*: in several texts of *Studien II*, Husserl, influenced by Reinach, von Hildebrand and Scheler, no longer defines joy or enjoyment as a “*value perception*”, but as a *reaction* to a value, grasped in an “*axiological feeling*” or *Wertfühlen*. In the course of Section 12 we thus emphasize the multiple conceptualities that Husserl employs to describe this new approach of affectivity, which culminates in the inscription of the feeling in an *affective episode*, temporally extended, and divided into several phases: first, an initial passive *valueception*, followed by a devotion (*Hingabe*) to the value, which is first actively accomplished by an *interactive dialogue* (or “*position-taking*”, *Stellungnahme*) with the appearing value, a dialogue that then elicits an *emotional response* (which Husserl names *delight*, *Genuss*, or *ravishment*, *Entzücken*), which may, finally, turn into a lasting *Stimmung*. This “*episodic*” interpretation of feeling can be summarized by the following diagram, in which “*cold*” moments are depicted in blue, while “*hot*” ones are represented in red:



The affective episode as “devotion” (*Hingabe*) to the value

§5. Fourth part. Valueception as affective anticipation and its emotional fulfillment

This outline of the reactional conception of feeling indicates how *robust* it is. Contrary to the “emotionalism” deployed in the *Ideen I* (“traditional” Husserl), which restricts the affective experience to its value-constituting function, the responsive point of view on *Gefühl* (“revisited” Husserl) makes it possible to account for the diversity and richness of the affective experience, while *articulating* it temporally according to its different phases – valueception being, in this perspective, by no means eliminated, but simply *reduced* to the role of “first moment” of the overall affective movement. Have we not, at this stage, *solved the initial equation*? Does not the “revisited” Husserl provide a convincing answer to the “phenomenological-transcendental conflict”?

A major problem, however, emerges, which makes it necessary to continue our study. Valueception, it is said, is one of the forms of “feeling” in general, and takes charge of the “knowledge” of value so important for the transcendental philosopher. But what is exactly this valueception, this *Wertung* or *Wertnehmung*? Tu put it in concrete terms: which type of experiences are we speaking about? A joy, an anger, a surprise, a gloomy mood: all these are experiences that I live from the first-person perspective and that I am able to identify and name at the moment I experience them. Likewise, of course, for a perception, an act of colligation, a prediction, a mathematical reasoning, a volition, a desire. I know what kind of experiences I am talking about when I use such “psychological” concepts. But is it the case for a “valueception”? Where does it fit into the *experiential cartography* of experiences? One might say: valueception is the act in which I become aware of value and which, as a result, motivates the emotion itself. But this does not answer the question: *what is* the act in which this experience of value takes place? *What is an “experience of value” that is neither a joy, nor a disgust, nor an enthusiasm, nor an irritation, nor an aesthetic enjoyment, etc.?*

It appears here that the reactional conception of feeling creates immense risks for the *transcendental* perspective. As soon as we conceive of “tangible” affective experiences, ordered in the usual categories of psychology, and in particular emotions (in the precise sense given to this concept), as responses to value, *it seems that we deprive ourselves of our best resource* for “representing” (*vertreten*) axiological objects in consciousness. As has been said, the whole strength of Husserlian idealism lies in its *concreteness*: before we can claim that the different ontological regions “constitute” themselves within our subjective performances, it is first necessary to “correlate” each of these regions, *patiently*, to “attestable” types of experience. As soon as one is content to *postulate*, instead of phenomenologically revealing, the kind of performance “responsible” for the experience of values, one commits a serious error that risks ruining the validity of transcendental methodology.

Three solutions seem, in this context, to be available. Let us quickly discard the first, *intellectualist* solution: valueception undoubtedly resembles a cognitive act – it is intentional, it “grasps”, and can even be carried out “coldly” – but these are only *similarities*: valueception is indeed an affective experience, pertaining to the sphere of *Gemüt*.

The second solution is more interesting: it consists in considering the experience of value as a *sui generis* species of psychic experiences, a non-intellectual one, yet distinct from the “emotional” species *stricto*

sensu. One will recognize there the position of the Göttingen circle: *Werterfassen* and *Gefühl* are not two “faces” of the same phenomenon, but well and truly *two different affective kinds*. However, such a proposition remains difficult to accept: if one asks an average person whether she is experiencing an “axiological feeling” at the moment, she is likely to remain confused. The reason for this is simple: “*Fühlen*” does not explain anything, it illegitimately transforms the *explanandum* (I experience values) into the *explanans* (I experience an “axiological feeling”).

What way out is left to us then? Precisely, the *third way*, the *Husserlian way* itself. The perspective of the founder of phenomenology brings indeed several *original* components, in virtue of which the “Husserl revisited” proves to show a definite *superiority* compared to the theories of Hildebrand, Reinach, or Scheler. This originality is declined according to two essential aspects: on the one hand, Husserl refuses to consider the experience of value that inaugurates the affective episode as a proper *kind* of experience; on the other hand, he affirms that emotion must be conceived as the *fulfillment* of this initial valueception. These are two assertions that explicitly go against the position of the Göttingen circle.

First, why does Husserl reject the idea of the *Fühlen* as a proper category? As is shown in the second part, the major texts, and in particular the *Ideen*, though later than the *Studien* manuscripts, assume a “traditional” *emotionalist* perspective. Rather than assuming an improbable zigzag by Husserl between emotionalism (in 1908 in the *Lessons on Ethics*, then in 1913 in the *Ideen*) and “hildebrandism” (in the *Studien*, mostly written between 1909 and 1911), we must consider the emotionalism of the *Ideen* as *soluble* in the more general framework of reactional feeling. This is only possible if one can call both the initial *Fühlen* and the emotion itself (delight, ravishment) a *feeling*. While his students simply asserted that the *Wertfühlen*, as well as the emotional response, belonged to *affectivity* (and not to understanding), Husserl, for his part, goes much further, since he considers that both are *Gefühle*, and thus do *not* present *any fundamental eidetic difference*.

This Husserlian “third way”, if it has the advantage of not postulating the *ad hoc* existence of a class of “unobservable” affective performances, nevertheless raises in its turn vast difficulties. How is it possible, while recognizing the singularity of *Fühlen*, to interpret valueception as a special *modality of* emotion? This problem can be reformulated in the language of axiological coldness. In the Husserlian framework, this phenomenon turns into a formidable *paradox*: if *Fühlen* and emotion do not form two separate species, how can the former emerge without the latter?

The fundamental idea is the following: *Fühlen*, as constructed by Husserl, is not a *sui generis* type of act, insofar as it always depends on a *previous emotion*, now *sedimented*⁸⁸³, in virtue of which the apprehended object refers phenomenologically to a *potential emotion* under the hypothesis of a regulated kinesthetic unfolding. In short: valueception is a conditional *anticipation* of emotion. One also understands, in this perspective, why emotion *fulfills* valueception: by following the kinesthetic path in question, and by experiencing the resulting ravishment, the “empty” anticipation becomes an authentic *originary value-perception*, an axiological *intuition* in the Husserlian sense of the term. This is why the conception of the “traditional Husserl”, although incomplete, is not *wrong*: one can well say that

⁸⁸³ The use of such a concept shows that the Husserlian approach to the *Fühlen* appeals essentially to *genetic* tools. At the same time, we argue, notably in the Complement “[La naissance de la conception anticipatrice de l'axioception](#)”, that the latter conception emerges in 1910, i.e. well before the lectures on passive synthesis, usually conceived as the birth act of genetic phenomenology. It is therefore necessary to specify that, in this thesis, it was naturally not possible to proceed to a complete reinterpretation of the “genesis” of “genetic philosophy”. Rather, it was a question of appealing to its classical conceptuality (sedimentation, association, etc.) and to show its fruitful application to the affective problematic. It is clear, however, that the present work, especially because of its analysis of *Studien* II, has decisive consequences for such a reinterpretation. To mention just one fact, let us recall here, for example, that Husserl explicitly appeals to the distinction between “phänomenologisch-genetisch” and “phänomenologisch-statisch” as early as 1911 in Text No. 3 (*Studien* II, p. 83). A detailed study of these consequences and of the history of genetic phenomenology in the light of the *Studien* would therefore be most welcome.

Wertnehmung “takes place” in emotion as soon as one understands, by the expression of *Wertnehmung*, not all axiological intentions, but only the *fulfilled ones*, in other words the acts in which the value is present *in persona*, in flesh and blood – as Husserl does in particular in the *Ideen II* (*Ideen II*, pp. 9-10) and *First philosophy* (*Hua VIII*, pp. 104-105).

In this perspective, the motivating valueception and the motivated emotion do not form two distinct subclasses, but must rather be understood as two aspects, one *actual*, the other *potential*, of the same sentimentality. In order to develop this point of view, we proceed, according to the method often used by Husserl, by *analogy*, and more precisely by analogy with *perception*. Among the latter, indeed, various *modalities* can be identified: within the perception of a house, for example, the front face is the only one perceived *stricto sensu*, while the back face is certainly “co-apprehended” with the front face, but not perceived. The “co-grasping” in question here, however, *does not form a new kind of perceptual performance*; rather, it is reducible to an *anticipated* conditional perception (understood in the strict sense) – if I go around the house, I will see its back side. We argue that the same holds in the affective sphere: the valueception, for example, of the good taste of a dish, is not a new kind of affective performance, but is reducible to a form of co-grasping in which an emotion *stricto sensu* is anticipated under certain kinaesthetic circumstances – in this case, performing the various gestures that allow to *taste* and *eat* the dish in question.

Chapter I of the fourth part elaborates this interpretation of *Fühlen* in detail. To do so, we first focus on the perceptual sphere (Section 13), before returning, by analogy, to the affective domain (Section 14). The central task to which we there devote ourselves is the study of the concept of *Auffassung* – “apprehension”. It is indeed the *keystone* of the Husserlian intentional edifice, and it allows us to understand the exact status of the “co-grasping” at stake, which involves, in an essential way, kinaestheses, and thus an *acting ego*. This revelation of the “practical” character of perceptive intentionality is then completed by Section 15, in which it is shown that *any intentionality*, even theoretical, relies, in a decisive way, on certain *affective* “mechanisms” – notably “interest” and “curiosity”.

The ambition of Chapter II is then to apply the phenomenological results of the previous investigations to the transcendental issue. First of all, we expose (Section 16) how the “anticipatory” conception of valueception sheds new light on the phenomenon of *affective evidence*. Section 17 correlatively studies the various *modalizations* that can hinder such an evidence and emphasizes the multiple factors at the origin of our axiological errors – one of them being the *Stimmung* (§69). Finally, Section 18 aims at overcoming these different modalizations by formulating the conditions for *objective* knowledge of values. Such a knowledge is considered to be of a *procedural* nature: a value is objective (or “true”) if it is *approved* following the completion of a *critical* process, guaranteeing the absence of “bias”, and involving in particular the “intersubjective confirmation” of the value in question. In the last paragraph (§75), we demonstrate that *truth* can be, in this sense, considered as an objective value.

§6. Conclusion. Feeling and axiological experience

The Conclusion, which is substantial, aims at synthesizing the fruits of our work. In addition to the resolution of the “phenomenological-transcendental conflict” already depicted, we insist in particular on the contribution of Husserl to the contemporary philosophy of emotions. This contribution has been underestimated for too long because of the reduction of Husserl’s phenomenology to a pure and simple “emotionalism” similar to Meinong’s – a reduction made both by the supporters of such an emotionalism (Tappolet, 2000, p. 7 ; Yaegashi, 2019, p. 73) and by its critics (Müller, 2019, p. 54, 2020, p. 116 ; Mulligan, 2010a, p. 483). However, our work demonstrates not only that the philosophy of feeling proposed by the founder of phenomenology is way more complex and sophisticated (*Husserl revisited*) than what we thought until now (*traditional* Husserl), but also, and especially, that this *Husserl revisited* overcomes the usual criticisms addressed to emotionalism. Husserl’s position appears indeed as a “compromise” between Meinong and von Hildebrand: with the latter, he recognizes the existence of

non-emotional axiological experiences; with the former, he affirms that only actual emotions constitute intuitive or originary prehensions of value.

In addition to its contribution to the contemporary issue of the nature of axioception, Husserlian phenomenology is particularly relevant to the theme of *emotion embodiment* (which we have developed in detail in the third part, cf. in particular §§39-40). Emotions are characterized as “hot” feelings, in contrast to mere evaluations, which can remain cold. Now, in the words of Husserl, this “calorific” specificity of emotion refers, more fundamentally, to its relation to the *Leib*, insofar as the “heat” in question is reducible to the concomitant existence of *affective sensations* (*Gefühlsempfindungen*) of *Lust* (pleasure) or *Unlust* (displeasure) localized in the body, in the form of shivering (in bliss), of a knot in the stomach (in fear), etc. Thus, while mere valueception merely *anticipates* the emergence of such *Gefühlsempfindungen*, in emotion, on the contrary, these are *actually experienced*. Consequently, the specificity of *emotional* experience (in contrast to other forms of sentimentality) is essentially based on a certain *bodily experientiality*. Hence, Husserl resolves a second tension that runs through contemporary philosophy, torn between, on the one hand, “cognitivism”, according to which emotion is defined above all as a “knowledge” of values, and, on the other hand, the inspiration of William James, according to which emotion is essentially based on (or even identified with) the experience of certain bodily changes. Husserl manages to articulate these two lines of thought, insofar as he affirms that affective intentionality, in virtue of which value as a founded layer of being is revealed, depends, at its heart, on the embodied “sensitive feelings”: *apprehending* a value is indeed nothing else, in his eyes, than *anticipating* the experience of certain *Gefühlsempfindungen* under such and such a kinaesthetic circumstance; and *knowing* a value, nothing else than actually experiencing them. In this context, one manages to account for both the indispensability of the body with respect to emotional phenomena, while at the same time avoiding reducing the latter (as James did) to a mere *body consciousness*.

REFERENCES

Nous avons divisé la bibliographie en quatre titres :

1. Les œuvres de Husserl (*Husserliana*, éditions hors *Husserliana*, correspondance, manuscrits inédits) ;
2. Les autres sources de littérature primaire, incluant les œuvres relevant de l'histoire de la philosophie, ainsi que celles des contemporains de Husserl, en particulier de ses collègues philosophes et psychologues et de ses étudiants phénoménologues ;
3. La littérature secondaire consacrée à la pensée de Husserl, au sein de laquelle nous incluons également les études relatives à l'école de Brentano, au cercle de Göttingen, et plus généralement aux étudiants et contemporains de Husserl, ainsi qu'à ses sources historiques majeures (Kant, Hume notamment) ;
4. La littérature philosophique contemporaine, en particulier les travaux consacrés à l'émotion, ainsi que les œuvres littéraires.

Cette bibliographie ne contient que les travaux effectivement mobilisés dans le corps de la thèse, à l'exclusion des Compléments⁸⁸⁴, chacun d'eux étant doté d'une bibliographie propre, sous un format simplifié.

I. Œuvres de Husserl

A. *Husserliana* (et traductions)

La collection des *Husserliana* (abrégée *Hua*, cf. la Liste des abréviations) regroupe les écrits de Husserl édités, depuis 1950, par les Archives Husserl de Leuven. Ces volumes (actuellement au nombre de quarante-trois) ont d'abord paru, jusqu'en 1984 (vol. XXIV), chez Martinus Nijhoff à La Haye, puis, à partir de 1989 et du volume XXV, chez Kluwer Academic Publishers (Dordrecht/Boston/London), et sont désormais publiés, depuis 2000 et le volume XXXI, par Springer (Dordrecht).

La plupart de ces tomes sont divisés en textes principaux et textes additionnels. Nous traduirons par « appendices » ce que les éditeurs nomment « *Beilage* », tandis que les « textes complémentaires » correspondront aux « *ergänzende Texte* ».

Hua I : HUSSERL E., 1950a. *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, STRASSER S. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

[Traduction française : HUSSERL E., 1994a. *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, traduit par DE LAUNAY M., Paris, PUF Épiméthée. Abrégé « MC ».]

Hua II : HUSSERL E., 1950b. *Die Idee der Phänomenologie: fünf Vorlesungen*, traduit par BIEMEL W., Den Haag, Martinus Nijhoff.

[Traduction française : HUSSERL E., 1970b. *L'idée de la phénoménologie : Cinq leçons*, traduit par LOWIT A., Paris, PUF Épiméthée. Abrégé « L'idée ... ».]

Hua IV : HUSSERL E., 1952a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, BIEMEL M. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

[Traduction française : HUSSERL E., 1982. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduit par ESCOUBAS E., Paris, PUF Épiméthée. Abrégé « Idées II ».]

⁸⁸⁴ À l'exception des *manuscrits inédits* de Husserl, que nous regroupons tous ici, les Compléments ne les mentionnant pas dans leur bibliographie spécifique.

Hua V : HUSSERL E., 1952b. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phanomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, BIEMEL M. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

[Traduction française : HUSSERL E., 1993a. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre troisième : La phénoménologie et les fondements des sciences*, traduit par KELKEL A.L., Paris, PUF Épiméthée Abrégé « *Idées III* ».

Nous nous référons également à la traduction de la « Postface aux *Ideen I* » qui correspond aux pages 138-162 de ce volume V des *Hua* : HUSSERL E., 1957a. Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62, 4, traduit par KELKEL A.L., pp. 369-398.]

Hua VI : HUSSERL E., 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, BIEMEL W. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

[Traduction française : HUSSERL E., 1976. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par GRANEL G., Paris, Gallimard. Abrégé « *Crise* ».

Nous nous référons également à *L'origine de la géométrie*, qui traduit l'Appendice n°III de ce volume VI des *Hua*, correspondant aux pages 365-388 : HUSSERL E., 1962b. *L'origine de la géométrie*, traduit par DERRIDA J., Paris, PUF Épiméthée. Abrégé « *L'origine de la géométrie* ».]

Hua VII : HUSSERL E., 1956a. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, BOEHM R. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

[Traduction française : HUSSERL E., 1970a. *Philosophie première : 1923-1924. Première partie. Histoire critique des idées*, traduit par KELKEL A.L., Paris, PUF Épiméthée. Abrégé « *PP I* ».]

Hua VIII : HUSSERL E., 1959a. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, BOEHM R. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

[Traduction française : HUSSERL E., 1972. *Philosophie première : 1923-24. Deuxième partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, traduit par KELKEL A.L., Paris, PUF Épiméthée. Abrégé « *PP II* ».]

Hua IX : HUSSERL E., 1962a. *Phänomenologische Psychologie*, BIEMEL W. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

[Traduction française : HUSSERL E., 2001c. *Psychologie phénoménologique*, traduit par CABESTAN P., DEPRAZ N., MAZZU A., Paris, Vrin. Abrégé « *Psycho. phéno.* ».]

Hua X : HUSSERL E., 1966. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hrsg Rudolf Boehm. Martinus Nijhoff, Den Haag.

[Outre le texte principal traduit par H. Dussort sur la base de l'ouvrage original de 1928⁸⁸⁵, nous nous référons à l'article suivant, qui traduit les pages 269-334 de ce volume X des *Hua* : HUSSERL E., 2002d. Sur la résolution du schème contenu d'appréhension – appréhension, *Annales de Phénoménologie*, 1, traduit par PESTUREAU J.-F., pp. 177-229.]

Hua XI : HUSSERL E., 1966. *Analysen zur passiven Synthesis*, FLEISCHER M. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff (Husserliana).

⁸⁸⁵ Cf. la référence complète dans la section « Éditions hors *Husserliana* ».

[Traduction française : HUSSERL E., 1998a. *De la synthèse passive*, traduit par BEGOUT B., KESSLER J., DEPRAZ N., RICHIR M., Grenoble, Jérôme Millon (Krisis). Abrégé « *Syn. passive* ».]

Hua XIII : HUSSERL E., 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, KERN I. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

Hua XIV : HUSSERL E., 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 2. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, KERN I. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

Hua XV : HUSSERL E., 1973c. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 3. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*, KERN I. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

[Ces volumes XIII-XV des *Hua* ont été partiellement traduits par N. Depraz, en deux volumes : HUSSERL E., 2001a. *Sur l'intersubjectivité I*, traduit par DEPRAZ N., Paris, PUF Épipiméthée. Abrégé « *Sur l'intersubjectivité I* ».]

HUSSERL E., 2001b. *Sur l'intersubjectivité II*, traduit par DEPRAZ N., Paris, PUF Épipiméthée. Abrégé « *Sur l'intersubjectivité II* ».]

Hua XVI : HUSSERL E., 1973d. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, CLAESGES U. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

[Traduction française : HUSSERL E., 1989a. *Chose et espace, Leçons de 1907*, traduit par LAVIGNE J.-F., Paris, PUF Épipiméthée. Abrégé « *Chose et espace* »]

Hua XIX : HUSSERL E., 1984a. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, PANZER U. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

Hua XX/1 : HUSSERL E., 2002c. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, MELLE U. (dir.), Springer.

Hua XX/2 : HUSSERL E., 2005c. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94–1921)*, MELLE U. (dir.), Springer.

Hua XXII : HUSSERL E., 1979. *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*, RANG B. (dir.), The Hague, Martinus Nijhoff.

[Traduction française partielle : HUSSERL E., TWARDOWSKI K., 1993. *Husserl-Twardowski. Sur les objets intentionnels*, traduit par ENGLISH J., Paris, Vrin. Abrégé « *Sur les objets intentionnels* ».]

Hua XXIII : HUSSERL E., 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925) (Hua 23)*, MARBACH E. (dir.), Springer.

[Traduction française : HUSSERL E., 2002a. *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives*, traduit par PESTUREAU J.-F., KASSIS R., Grenoble, Jérôme Millon. Abrégé « *Phantasia* ».]

Hua XXIV : HUSSERL E., 1984b. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*, Dordrecht, Herausgegeben von Ullrich Melle. Nijhoff/Kluwer.

[Traduction française : HUSSERL E., 1998b. *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours 1906/1907*, traduit par JOUMIER L., Paris, Vrin. Abrégé « *Intro. logique. 1906-07* ».]

Hua XXV : HUSSERL E., 1987a. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, NENON T., SEPP H.R. (dirs.), Dordrecht, Martinus Nijhoff.

Hua XXVI : 1987b. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, PANZER U. (dir.), Den Haag, Martinus Nijhoff.

[Traduction française : HUSSERL E., 1995a. *Sur la théorie de la signification*, traduit par ENGLISH J., PANZER U. (dir.), Paris, Vrin. Abrégé « *Théorie sign. 1908* ».]

Hua XXVII : HUSSERL E., 1989b. *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, NENON T., SEPP H.R. (dirs.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

[Traduction française partielle : HUSSERL E., 2005b. *Sur le Renouveau. Cinq articles.*, traduit par JOUMIER L., Paris, Vrin. Abrégé « *Sur le renouveau* ».]

Hua XXVIII : HUSSERL E., 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, MELLE U. (dir.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

[Traduction française du texte principal : HUSSERL E., 2009a. *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, traduit par DUCAT P., LANG P., LOBO C., PRADELLE D. (dir.), Paris, PUF Épiméthée.

Les textes complémentaires n°2 et 3 (pp. 384-418), correspondant à la confrontation avec Hume, puis Kant, ont été, pour leur part, traduit antérieurement : HUSSERL E., 2005a. *Éthique et théorie de la valeur, Annales de Phénoménologie*, 4, traduit par LOBO C., DUCAT P., pp. 189-225.

Afin de différencier ces deux traductions, nous nous référons à la première sous l'appellation *Leçons*, et à la seconde sous celle d'« *Éthique ...* ». Par exemple : (*Hua XXVIII*, p. 68, *Leçons*, p. 147) ; (*Hua XXVIII*, p. 412, « *Éthique ...* », p. 219).]

Hua XXIX : HUSSERL E., 1992. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, SMID R.N. (dir.), Den Haag, Kluwer Academic Publishers.

Hua XXXI : HUSSERL E., 2000. *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung « Transzendente Logik » 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur Passiven Synthesis'*, BREEUR R. (dir.), Den Haag, Kluwer Academic Publishers.

[Traduction française : HUSSERL E., 2004c. *De la synthèse active*, traduit par PESTUREAU J.-F., RICHIR M., Grenoble, Jérôme Millon (Krisis). Abrégé « *Syn. active* ».]

Hua XXXIII : HUSSERL E., 2001d. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*, BERNET R., LOHMAR D. (dirs.), Springer.

[Traduction française : HUSSERL E., 2010. *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, traduit par PESTUREAU J.-F., MAZZU A., BERNET R., LOHMAR D. (dirs.), Grenoble, Jérôme Millon. Abrégé « *Bernau* ».]

Hua XXXVII : HUSSERL E., 2004b. *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, PEUCKER H. (dir.), Dordrecht, Springer.

[Traduction française (correspondant au texte complémentaire (pp. 259-320) intitulé « *Exkurs in der Vorlesung* ») : HUSSERL E., 2020e. *Normativité et déconstruction : digression dans les Leçons sur l'éthique de 1920*, traduit par FARGES J., DESMEULES M.-H., Paris, Vrin. Abrégé « *Digression* ».]

Hua XXXVIII : HUSSERL E., 2004a. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, VONGEHR T., GIULIANI R. (dirs.), Dordrecht, Springer.

[Traduction française (partielle) : HUSSERL E., 2009b. *Phénoménologie de l'attention*, traduit par DEPRAZ N., Paris, Vrin. Abrégé « *Phénoménologie de l'attention* ».]

Hua XXXIX : HUSSERL E., 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, SOWA R. (dir.), Springer.

Hua XLII : HUSSERL E., 2013. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, VONGEHR T., SOWA R. (dirs.), Dordrecht, Springer.

Hua XLIII/1 : HUSSERL E., 2020a. *Studien zur Struktur des Bewußtseins–Teilband I. Verstand und Gegenstand: Texte aus dem Nachlass (1909-1927)*, MELLE U., VONGEHR T. (dirs.), Springer.

Hua XLIII/2 : HUSSERL E., 2020b. *Studien zur Struktur des Bewußtseins–Teilband II. Gefühl und Wert: Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*, MELLE U., VONGEHR T. (dirs.), Springer.

Hua XLIII/3 : HUSSERL E., 2020c. *Studien zur Struktur des Bewußtseins–Teilband III. Wille und Handlung: Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*, MELLE U., VONGEHR T. (dirs.), Springer.

Hua XLIII/4 : HUSSERL E., 2020d. *Studien zur Struktur des Bewußtseins–Teilband IV. Textkritischer Anhang*, MELLE U., VONGEHR T. (dirs.), Springer.

[Une traduction française des textes principaux du second tome des *Studien*, réalisée par Natalie Depraz et Maria Gyemant, va bientôt paraître. Certains extraits ont été publiés dans la revue *Alter* (Husserl, 2016a, 2016b, 2016c). Nous avons pu en consulter les épreuves, et n'avons pas manqué de nous inspirer de certains de ses choix terminologiques. Les traductions des manuscrits des *Studien* II qui sont proposées dans ce travail sont toutefois de notre propre fait.

HUSSERL E., 2016a. Les types d'intentionnalité affective, *Alter*, 24, pp. 213-230.

HUSSERL E., 2016b. Conscience du sentiment – conscience de sentiments. Le sentiment comme acte et comme état, *Alter*, 24, pp. 231-248.

HUSSERL E., 2016c. Conscience de valeur et jouissance, *Alter*, 24, pp. 249-255.]

Nous mentionnons également deux ouvrages issues de la collection des *Husserliana Materialen* :

Hua Mat V : HUSSERL E., 2002b. *Urteilstheorie Vorlesung 1905*, SCHUHMAN E. (dir.), Springer.

Hua Mat VIII : HUSSERL E., 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, LOHMAR D. (dir.), Springer.

B. Éditions hors *Husserliana*

Recherches logiques

HUSSERL E., 1901. *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1^{re} édition, Halle, Verlag von Max Niemeyer.

HUSSERL E., 1913b. *Logische Untersuchungen. I: Prolegomena zur reinen Logik*, 2^e édition, Halle, Verlag von Max Niemeyer.

HUSSERL E., 1913c. *Logische Untersuchungen. II.1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 2^e édition, Halle, Verlag von Max Niemeyer.

HUSSERL E., 1921. *Logische Untersuchungen. II.2: Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, 2^e édition, Halle, Verlag von Max Niemeyer.

[Traduction française des *Recherches logiques* en quatre tomes : HUSSERL E., 1959b. *Recherches logiques I. Prolégomènes à la logique pure*, traduit par ÉLIE H., KELKEL A.L., SCHERER R., Paris, PUF Épipiméthée.

HUSSERL E., 1961a. *Recherches logiques 2.1. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance (Première partie, Recherches I et II)*, traduit par ÉLIE H., KELKEL A.L., SCHERER R., Paris, PUF Épipiméthée.

HUSSERL E., 1961b. *Recherches logiques 2.2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance (Deuxième partie, Recherches III, IV et V)*, traduit par ÉLIE H., KELKEL A.L., SCHERER R., Paris, PUF Épipiméthée.

HUSSERL E., 1963. *Recherches logiques 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI)*, traduit par ÉLIE H., KELKEL A.L., SCHERER R., Paris, PUF Épipiméthée.]

Ideen

HUSSERL E., 1913a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Verlag von Max Niemeyer. Abrégé « *Ideen I* »

[Traduction française : HUSSERL E., 2018. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, traduit par LAVIGNE J.-F., Paris, Gallimard. Abrégé « *Idées I* ».

Nous mentionnons également la traduction historique de P. Ricœur, notamment pour l'intérêt de son introduction : HUSSERL E., 1950c. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, traduit par RICOEUR P., Paris, Gallimard (Tel).]

Autres œuvres

HUSSERL E., 1894. *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, *Philosophische Monatshefte*, 30, pp. 159-191.

[Traduction française : HUSSERL E., 1995b. *Articles sur la logique*, traduit par ENGLISH J., Paris, PUF Épipiméthée, pp. 123-167.]

HUSSERL E., 1919. *Erinnerungen an Franz Brentano*, dans KRAUS O. (dir.), *Franz Brentano: zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, Munich, Beck, pp. 151-167.

[Traduction française : HUSSERL E., 2007. *Souvenirs de Franz Brentano*, dans FISETTE D., FRECHETTE G. (dirs.), *À l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne*, traduit par BRISART R., Paris, Vrin, pp. 163-173.]

HUSSERL E., 1928. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Halle, Verlag von Max Niemeyer.

[Traduction française : HUSSERL E., 1964. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par DUSSORT H., GRANEL G. (dir.), Paris, PUF Épipiméthée.]

HUSSERL E., 1929. *Formale Und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Verlag von Max Niemeyer.

[Traduction française : HUSSERL E., 1957b. *Logique formelle et logique transcendantale*, traduit par BACHELARD S., Paris, PUF Épipiméthée.]

HUSSERL E., 1939. *Erfahrung und Urteil*, LANDGREBE L. (dir.), Prag, Academia Verlagsbuchhandlung. Abrégé « EU ».

[Traduction française : HUSSERL E., 1970c. *Expérience et jugement*, traduit par SOUCHE-DAGUES D., Paris, PUF Épiméthée. Abrégé « EJ ».]

HUSSERL E., 1956b. *Persönliche Aufzeichnungen*, BIEMEL W. (dir.), *Philosophy and Phenomenological Research*, 16, 3, pp. 293-302.

[Traduction française : HUSSERL E., 1998b. *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours 1906/1907*, traduit par JOUMIER L., Paris, Vrin, pp. 400-407. Abrégé « Intro. Logique 1906-07 ».]

HUSSERL E., 1989c. *La Terre ne se meut pas*, traduit par FRANCK D., PRADELLE D., LAVIGNE J.-F., Paris, Les Éditions de minuit.

Husserl E., 1989d. *La philosophie comme science rigoureuse*, traduit par De Launay M., Paris, PUF Épiméthée.

HUSSERL E., 1993b. *Notes sur Heidegger*, Éditions de Minuit.

HUSSERL E., 1997. *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit*, MELLE U. (dir.), *Husserl Studies*, 13, 3, pp. 201-235.

C. Correspondance

HUSSERL E., 1994b. *Briefwechsel. Teil 1: Die Brentanoschule (Hua Dokumente III)*, SCHUHMANN K. (dir.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. Abrégé « Briefwechsel 1 ».

HUSSERL E., 1994c. *Briefwechsel. Teil 3: Die Göttinger Schule (Hua Dokumente III)*, SCHUHMANN K. (dir.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. Abrégé « Briefwechsel 3 ».

HUSSERL E., 1994d. *Briefwechsel. Teil 4: Die Freiburger Schüler (Hua Dokumente III)*, SCHUHMANN K. (dir.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. Abrégé « Briefwechsel 4 ».

HUSSERL E., 1994e. *Briefwechsel. Teil 5: Die Neukantianer (Hua Dokumente III)*, SCHUHMANN K. (dir.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. Abrégé « Briefwechsel 5 ».

HUSSERL E., 1994f. *Briefwechsel. Teil 6: Philosophenbriefe (Hua Dokumente III)*, SCHUHMANN K. (dir.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. Abrégé « Briefwechsel 6 ».

HUSSERL E., 1994g. *Briefwechsel. Teil 9: Familienbriefe (Hua Dokumente III)*, SCHUHMANN K. (dir.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. Abrégé « Briefwechsel 9 ».

HUSSERL E., 1994h. *Briefwechsel. Teil 10: Einführung und Register (Hua Dokumente III)*, SCHUHMANN K. (dir.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. Abrégé « Briefwechsel 10 ».

D. Manuscrits inédits

Conformément à l'usage, nous citons les manuscrits husserliens d'après la cote attribuée dans le catalogue des œuvres établi par les Archives Husserl de Leuven. Celle-ci est suivie du numéro du feuillet original, accompagné par la mention *a* (pour le recto) ou *b* (pour le verso). Les Archives sont actuellement à pied d'œuvre afin de mettre à disposition du plus grand nombre, de manière virtuelle, l'ensemble du *Nachlaß*, ainsi que ses transcriptions. Ce projet, intitulé « digitalHusserl », est consultable [ici](#). On trouvera en outre la liste complète des manuscrits husserliens [à cette adresse](#), ainsi que les feuillets publiés dans les différents volumes des *Hua* [à cette adresse](#).

Nous ne mentionnons ici que les manuscrits dont nous citons (soit dans le corps de la thèse, soit dans les Compléments) des passages *inédits*. En particulier, les manuscrits dits « du groupe C », mobilisés dans la Section 15, ont paru dans le volume VIII des *Husserliana Materialen*, et ne sont donc pas répertoriés. Il en va de même pour les innombrables manuscrits qui composent les *Studien*.

Manuscrits du groupe A (Mundane Phänomenologie) :

Ms A I 42 (1910)

Le titre de ce manuscrit dans le catalogue en décrit précisément le contenu : « Auseinandersetzung mit Rickert. Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Nicht Exzerpte, sondern eigene und wichtige kritisch-systematische Ausführungen über Sein und Wert, über Logik und Axiologie, Erkenntnistheorie ». Cf. notamment §29, et le Complément « *L'ontologie de la valeur* » (Section 1, §3), où cet inédit est largement mobilisé.

Ms A VI 3 (1909-1914)

Ce manuscrit contient notamment les annotations de Husserl relatives à l'axiologie meinongienne, essentielles à sa « Neugestaltung » de l'éthique opérée en 1902 (cf. §25), ainsi que la confrontation avec *Motive und Motivation* de Pfänder (Pfänder, 1911) (47-56)⁸⁸⁶.

Ms A VI 31 (1928)

Ce manuscrit, rédigé dans le cadre de la « psychologie phénoménologique », contient notamment des développements importants relatifs au « volontarisme universel » de Husserl, comme en atteste son titre : « Ad 1928 Vorlesungen. Elementares zur Lehre von der Intentionalität. Grundklassen der Intentionalität. Vom Ich her Streben (Akt). 1) Vom Ich her (strebend) erfassen, betrachten, bestimmen – ‘urteilen’; Doxa. 2) Vom Ich her (strebend) fühlen, begehren, achten, fürchten, trauern, sich freuen, Lust genießen, fühlen. Vom ich her realisieren, praktisch streben, geneigt sein “ zu wollen, praktisch für möglich halten, ich kann oder könnte, Zweck und Mittel erwägen, sich entschließen, handeln – wollen ». Cf. notamment §58.

Ms A VII 13 (1921, 1928, 1930)

La première partie de cet inédit, rédigée à la suite du cours sur la synthèse passive, amorce une réinterprétation « sentimentale » de l'*Affektion*, laquelle était présentée initialement de manière purement « figurale ». Elle s'intitule ainsi : « Sankt Märgen 1921: Vorgegebenheit objektiv seiender Gegenstände. Grundlegend ». Cf. §60.

Manuscrits du groupe B (Die Reduktion)

Ms B II 1 (1904)

Le feuillet 47 de ce manuscrit contient un des premiers textes de Husserl consacrés à la théorie de la raison, rédigé en 1904, et intitulé « Die Phänomenologie und Kritik der Vernunft; phänomenologische Kritik der Vernunft ». Cf. le Complément « *La théorie husserlienne de la raison* » (Section 1, §3).

Ms B III 9 (1931-1934)

Ce manuscrit contient notamment une « récapitulation des tentatives sur le plaisir et la valeur et l'objet axiologique » (*Rekapitulation der Versuche über Lust und Wert und Wertobjekt*) (79a). Celles-ci, dans la veine des manuscrits du groupe C, s'appesantissent en particulier sur le rôle de l'affectivité dans l'affection originaire. Cf. §60.

⁸⁸⁶ Cf. le Complément « *Le premier âge d'or de la philosophie de l'émotion* » (Section 2, §2).

Manuscrits du groupe D (Primordiale Konstitution)

Ms D 13 I (1921)

Ce manuscrit, consacré à l'espace, réitère les leçons les plus décisives de *Ding und Raum* consacrées au rôle de la kinesthèse dans l'appréhension chosale. Cf. §53.

Ms D 14 (avant 1930, 1934)

Ce manuscrit reprend en particulier l'idée d'un monde de la vie comme « formation de la volonté » (*Willensgebilde*). Cf. le Complément « [L'ontologie de la valeur](#) » (Section 1, §1).

Manuscrits du groupe E (Intersubjektive Konstitution)

Ms E III 9 (1931-1933)

Ce manuscrit, intitulé « Instinkt, Wert, Gut, Teleologie, Normstruktur der Persönlichkeit », contient d'importants passages sur le rôle de la pulsion et du sentiment dans la sphère originaire. Cf. §60.

Manuscrits du groupe F (Vorlesungen und Vorträge)

Ms F I 20 (1890-1909)

Ce manuscrit contient notamment les cours d'éthique de Halle, ainsi que ceux professés en 1902 à Göttingen. Seule une petite partie de ces textes ont été publiés dans le volume XXVIII des *Hua*. En particulier, de nombreuses recherches consacrées à la philosophie morale de Hume, mais aussi de Kant, demeurent encore inédites. Cf. §25.

Ms F I 24 (1909-1923)

Ce manuscrit inclut en particulier les annotations portées par Husserl sur son exemplaire de *Die Idee der sittlichen Handlung* de son étudiant von Hildebrand. Cf. (Schuhmann, 1992) sur ce point, et le Complément « [Trois objections à la conception émotionnelle du remplissement axiologique](#) » (§1).

Manuscrits du groupe K

Ms K II 4

Ce manuscrit inclut notamment une critique de la conception stumpfienne de l'objet. Cf. le Complément « [Appréhension et conceptualisation](#) » (§2).

II. Littérature primaire

ARISTOTE, 1993. *De l'âme*, traduit par BODEÛS R., Paris, GF-Flammarion.

ARISTOTE, 2004. *Éthique à Nicomaque*, traduit par BODEÛS R., Paris, GF-Flammarion.

BAIN A., 1885. *Les émotions et la volonté*, traduit par LE MONNIER P.-L., Paris, Félix Alcan.

BALEY S., 1916. *Über Urteilsgefühle*, Lemberg, Verlag der Schewtschenko-Gesellschaft der Wissenschaften.

BERGSON H., 2013. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, WORMS F. (dir.), 10^e édition, Paris, PUF (Quadrige).

BINET A., 1896. Douleur, plaisir, sentiments, sens esthétique, *L'Année psychologique*, 2, pp. 701-721.

BRENTANO F., 1889. *Vom Ursprung Stittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Duncker & Humblot.

BRENTANO F., 1907. *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot.

BRENTANO F., 1930. *Wahrheit und Evidenz: erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*, KRAUS O. (dir.), Leipzig, Verlag von Felix Meiner.

BRENTANO F., 1952. *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, MAYER-HILLEBRAND F. (dir.), Bern, A. Francke Ag. Verlag.

BRENTANO F., 1956. *Die Lehre vom richtigen Urteil*, MAYER-HILLEBRAND F. (dir.), Hamburg, Felix Meiner Verlag.

BRENTANO F., 1969. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, KRAUS O. (dir.), Hamburg, Felix Meiner Verlag.

BRENTANO F., 1971. *Psychologie vom empirischen Standpunkt II*, KRAUS O. (dir.), Hamburg, Felix Meiner Verlag.

BRENTANO F., 1973. *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, KRAUS O. (dir.), Hamburg, Felix Meiner Verlag.

BRENTANO F., 1974. *Psychologie vom empirischen Standpunkt III*, KRAUS O. (dir.), Hamburg, Felix Meiner Verlag.

BRENTANO F., 1989. *Briefe an Carl Stumpf. 1867-1917*, OBERKOFER G., GOLLER P. (dirs.), Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt Graz.

BRENTANO F., 2003a. La doctrine du jugement correct, dans *L'Origine de la connaissance morale. Suivi de : La Doctrine du jugement correct*, traduit par GENS J.-C., DE LAUNAY M., Paris, Gallimard, pp. 179-315.

BRENTANO F., 2003b. *L'origine de la connaissance morale*, traduit par GENS J.-C., DE LAUNAY M., Paris, Gallimard.

BRENTANO F., 2003c. Le concept de vérité, dans *L'origine de la connaissance morale*, traduit par GENS J.-C., DE LAUNAY M., Paris, Gallimard, pp. 93-115.

- BRENTANO F., 2008. *Psychologie du point de vue empirique*, traduit par DE GANDILLAC M., COURTINE J.-F. (dir.), Paris, Vrin.
- BRENTANO F., 2017. *Psychologie descriptive*, traduit par DEWALQUE A., Paris, Gallimard.
- CANTOR G., 1999. Foundations of A General Theory of Manifolds: A Mathematico-Philosophical Investigation into the Theory of the Infinite, dans EWALD, WILLIAM BRAGG (dir.), *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, Oxford University Press, pp. 878-920.
- DESCARTES R., 1996. *Les passions de l'âme*, D'ARCY P. (dir.), Paris, GF-Flammarion.
- DESCARTES R., 2011. *Méditations métaphysiques*, BEYSSADE M., BEYSSADE J.-M. (dirs.), Paris, GF-Flammarion.
- DEWEY J., 2011. *La formation des valeurs*, traduit par Bidet A., Quéré L., Truc G., Paris, La Découverte.
- ECKHART M., 1995. *Traité et Sermons*, LIBERA A. DE (dir.), 3^e édition, Paris, GF-Flammarion.
- EHRENFELS C., 1896. The Ethical Theory of Value, *International Journal of Ethics*, 6, 3, pp. 371-384.
- EHRENFELS C. VON, 1887. *Ueber Fühlen and Wollen*, Wien, Adolf Holzhausen.
- EHRENFELS C. VON, 1897. *System der Werttheorie. I. Band. Allgemeine Werttheorie, Psychologie des Begehrens*, Leipzig, O. R. Reisland.
- ELSENHANS T., 1897. *Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie: Ihre Tragweite und ihre Grenzen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- ELSENHANS T., 1900. Über Verallgemeinerung der Gefühle, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 24, pp. 194-217.
- GEIGER M., 1911a. Das Bewusstsein von Gefühlen, dans PFÄNDER A. (dir.), *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schüler*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, pp. 125-162.
- GEIGER M., 1911b. Zum Problem der Stimmungseinfühlung, *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 6, pp. 1-42.
- GEIGER M., 1913a. Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1, pp. 567-684.
- GEIGER M., 1913b. Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psychische Realität: ein Beitrag zur Grundlegung des immanenten psychischen Realismus, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 4, pp. 567-684.
- GEIGER M., 2002. *Sur la phénoménologie de la jouissance esthétique*, traduit par PESTUREAU J.-F., Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie.
- GERBER G., 1893. *Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung*, Berlin, R. Gaertner.
- HAMILTON W., 1861. *Lectures on Metaphysics and Logic. Vol. 2*, 2^e édition, Edinburgh and London, William Blackwood and Sons.
- HARTMANN N., 1962. *Ethik*, 4^e édition, Berlin, Walter De Gruyter & co.
- HEGEL G.W.F., 2012. *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par LEFEBVRE J.-P., Paris, GF-Flammarion.

- HEIDEGGER M., 1967. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER M., 1985. *Être et Temps*, traduit par MARTINEAU E.
- HEIDEGGER M., 1992. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, traduit par PANIS D., Paris, Gallimard (NRF).
- HEIDEGGER M., 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57)*, HEIMBÜCHEL B. (dir.), 2^e édition, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER M., 2006. *Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER M., 2013. *Introduction à la recherche phénoménologique*, traduit par BOUTOT A., Paris, Gallimard.
- HENRY M., 2011. *L'essence de la manifestation*, 4^e édition, PUF Épiméthée.
- HILDEBRAND D. VON, 1916. Die Idee der sittlichen Handlung, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 3, pp. 126-252.
- HOBBS T., 1998. *Leviathan*, Gaskin J.C.A. (dir.), Oxford, Oxford University Press.
- HUME D., 1960. *A Treatise of Human Nature*, SELBY-BIGGE L.A. (dir.), Oxford, Clarendon Press.
- HUME D., 2002. *Essais et traités sur plusieurs sujets. Vol. IV*, traduit par MALHERBE M., Paris, Vrin.
- HUME D., 2015. *Dissertation sur les passions. Des Passions, Traité de la Nature Humaine, livre II*, traduit par CLERO J.-P., Paris, GF-Flammarion.
- INGARDEN R., 1962. Edith Stein on her activity as an assistant of Edmund Husserl, *Philosophy and Phenomenological Research*, 23, 2, pp. 155-175.
- INGARDEN R., 1975. *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, traduit par HANNIBALSSON A., The Hague, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica).
- INGARDEN R., 2001. *Husserl, La Controverse Idéalisme-Réalisme*, traduit par LIMIDO-HEULOT P., Paris, Vrin.
- INGARDEN R., 2011. Vécu esthétique et objet esthétique, dans *Esthétique et ontologie de l'oeuvre d'art. Choix de textes 1937-1969*, traduit par LIMIDO-HEULOT P., Paris, Vrin (Essais d'art et de philosophie), pp. 64-95.
- JAMES W., 1884. What is an emotion?, *Mind*, 9, 34, pp. 188-205.
- KANT I., 2003. *Critique de la raison pratique*, traduit par FUSSLER J.-P., Paris, GF-Flammarion.
- KANT I., 2015. *Critique de la faculté de juger*, traduit par RENAUT A., Paris, GF-Flammarion.
- KÜLPE O., 1893. *Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann.
- LALANDE A., 1997. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Vol. 1 A-M*, Paris, PUF.
- LASK E., 1911. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- LASK E., 1912. *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- LEVINAS E., 1990. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche.
- LEVINAS E., 2001. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin.
- LEVINAS E., 2004a. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Le Livre de poche.
- LEVINAS E., 2004b. *De l'existence à l'existant*, 2^e édition, Paris, Vrin.
- LEVINAS E., 2016. L'oeuvre d'Edmond Husserl, dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 4^e édition, Paris, Vrin, pp. 11-75.
- LIPPS T., 1907. Das Ich und die Gefühle, dans LIPPS T. (dir.), *Psychologische Untersuchungen*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, pp. 641-693.
- LIPPS T., 1909. *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, Verlag der Wilhelm Engelmann.
- LOTZE H., 1856. *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Erster Band. Der Leib, Die Seele, Das Leben*, Leipzig, Verlag von S. Hirzel.
- MARTY A., 1908. *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie. Erster Band*, Halle, Max Niemeyer.
- MARTY A., 2011. *Deskriptive Psychologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- MARX K., 1993. *Le Capital. Livre Premier*, traduit par LEFEBVRE J.-P., Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige).
- MEINONG A., 1894. *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie*, Graz, Leuschner & Lubensky.
- MEINONG A., 1895. Ueber Werthhaltung und Wert, *Archiv für systematische Philosophie*, 1, pp. 326-345.
- MEINONG A., 1902. *Ueber Annahmen*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth.
- MEINONG A., 1917. *Über emotionale Präsentation*, Wien, A. Hölder.
- MEINONG A., 2020. *On Emotional Presentation*, traduit par SCHUBERT KALSI M.-L., 2^e édition, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- MENGER C., 2007. *Principles of Economics*, traduit par DINGWALL J., HOSELITZ BERT.F., Ludwig von Mises Institute.
- MÜNSTERBERG H., 1908. *Philosophie der Werte*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth.
- NIETZSCHE F., 2006. *Par-delà le bien et le mal. Prélude à une philosophie de l'avenir*, traduit par KREMER-MARIETTI A., Paris, L'Harmattan.
- OESTERREICH K., 1910. *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth.
- PAULHAN F., 1887. *Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition. Essai de psychologie générale*, Paris, Félix Alcan.

- PFÄNDER A., 1911. Motive und Motivation, dans PFÄNDER A. (dir.), *Münchener philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von seinen früheren Schülern*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, pp. 163-195.
- REINACH A., 1989. *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, SCHUHMAN E., SMITH B. (dirs.), München, Philosophia Verlag.
- RIBOT T., 1885. *Les maladies de la personnalité*, Paris, Félix Alcan.
- RIBOT T., 2003. *La psychologie allemande contemporaine*, Paris, L'Harmattan.
- RICKERT H., 1910. Vom Begriff der Philosophie, *Logos*, 1, pp. 1-34.
- RICKERT H., 1915. *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3^e édition, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- RICKERT H., 2006. *Les deux voies de la théorie de la connaissance (1909)*, traduit par DEWALQUE A., Paris, Vrin.
- RICKERT H., 2007a. Le système des valeurs, dans *Le système des valeurs. Et autres articles*, traduit par FARGES J., Paris, Vrin, pp. 133-171.
- RICKERT H., 2007b. Le concept de la philosophie, dans *Le système des valeurs. Et autres articles*, traduit par FARGES J., Paris, Vrin, pp. 51-90.
- RICOEUR P., 2004. Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté, dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, pp. 65-92.
- SARTRE J.-P., 1943. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.
- SARTRE J.-P., 1947. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité, dans *Situations I*, Paris, Gallimard, pp. 29-33.
- SARTRE J.-P., 1995. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann.
- SCHELER M., 1916. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, Max Niemeyer.
- SCHELER M., 1955. *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, traduit par DE GANDILLAC M., 7^e édition, Paris, Gallimard.
- SCHWARZ E., 1934. *Ueber den Wert, das Soll und das richtige Werthalten*, Graz, Leykam-Verlag.
- SIGWART C., 1889. *Logik. Vol. I: Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluß*, 2^e édition, Freiburg im Breisgau, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- SIMMEL G., 2007. *Philosophie de l'argent*, traduit par CORNILLE S., IVERNEL P., Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige).
- SPINOZA B., 1965. *Éthique*, traduit par APPUHN C., Paris, GF-Flammarion.
- STEIN E., 1917. *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.
- STEIN E., 1922. Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 5, pp. 1-284.
- STEIN E., 2012. *Le problème de l'empathie*, traduit par DUPUIS M., Paris, Édition du Cerf.

- STEVENSON C., 1937. The Emotive Meaning of Ethical Terms, *Mind*, 46, 181, pp. 14-31.
- STUMPF C., 1883. *Tonpsychologie. Band 1*, Leipzig, Hirzel.
- STUMPF C., 1890. *Tonpsychologie. Band 2*, Leipzig, Hirzel.
- STUMPF C., 1899. Ueber den Begriff der Gemüthsbewegung, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 21, pp. 47-99.
- STUMPF C., 1907a. Ueber Gefühlsempfindungen, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 44, pp. 1-49.
- STUMPF C., 1907b. Erscheinungen und psychische Funktionen, dans *Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, pp. 3-40.
- STUMPF C., 1907c. Zur Einteilung der Wissenschaften, dans *Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, pp. 1-97.
- STUMPF C., 1916. Apologie der Gefühlsempfindungen, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 75, pp. 1-38.
- STUMPF C., 1928. *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth.
- TITCHENER E.B., 1908. *Lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention*, New York, The Macmillan Company.
- TITCHENER E.B., 1917. Professor Stumpf's Affective Psychology, *The American Journal of Psychology*, 28, 2, pp. 263-277.
- VOIGTLÄNDER E., 1910. *Vom Selbstgefühl. Ein Beitrag zur Förderung psychologischen Denkens*, Leipzig, R. Voigtländers Verlag.
- WEINBERGER O., 1958. *Die Sollsatzproblematik in der modernen Logik*, Praha, ČSAV.
- WINDELBAND W., 1884. Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil, dans *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie: Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, pp. 165-195.
- WINDELBAND W., 1915. Was ist Philosophie?, dans *Präludien I*, 5^e édition, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1-54.
- WINDELBAND W., 2002a. Qu'est-ce que la philosophie ?, dans *Qu'est-ce que la philosophie ? Et autres textes*, traduit par DUFOUR É., Paris, Vrin, pp. 69-105.
- WINDELBAND W., 2002b. Contributions à la théorie du jugement négatif, dans *Qu'est-ce que la philosophie ? Et autres textes*, traduit par DUFOUR É., Paris, Vrin, pp. 133-155.
- WITASEK S., 1908. *Grundlinien der Psychologie*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
- WUNDT W., 1874. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann.
- WUNDT W., 1896. *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann.
- WUNDT W., 1897. *Outlines of Psychology*, traduit par HUBBARD JUDD C., Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann.

ZIEGLER T., 1908. *Das Gefühl. Eine psychologische Untersuchung*, 4^e édition, Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung.

ZIEHEN T., 1920. *Leitfaden der Physiologischen Psychologie in 16 Vorlesungen*, 11^e édition, Jena, Verlag von Gustav Fischer.

III. Littérature secondaire

AL-SAJI A., 2000. The Site of Affect in Husserl's Phenomenology: Sensations and the Constitution of the Lived Body, *Philosophy today*, 44, pp. 51-59.

ARROYO C., 2006. Humean and Kantian Influences on Husserl's Later Ethics, *Philosophy Today*, 50, Supplement, pp. 57-74.

ARROYO C., 2007. *Kant and Husserl on moral obligation and emotions*, Thèse de doctorat, New York, Fordham University.

AVERCHI M., 2015. Husserl and Geiger on Feelings and Intentionality, dans UBIALI M., WEHRLE M. (dirs.), *Feeling and Value, Willing and Action*, Springer, pp. 71-91.

ÁVILA E.M., 2018. On axiological and practical objectivity: Do Husserl's considerations about objectivity in the axiological and practical realms demand a phenomenological account of dialogue?, dans PARKER R.K.B., QUEPONS I. (dirs.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XVI. Phenomenology of Emotions, Systematical and Historical Perspectives*, Routledge, pp. 212-230.

BARSOTTI B., 2018. *Motivation et intentionnalité. Sur un présupposé de la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Paris, Classiques Garnier.

BAUMGARTNER W., PASQUARELLA L., 2004. Brentano's value theory: beauty, goodness, and the concept of correct emotion, dans JACQUETTE D. (dir.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 220-236.

BEGOUT B., 2000. *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin.

BEGOUT B., 2006. Pulsion et intention. Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle., dans GODDARD J.-C. (dir.), *La pulsion*, Paris, Vrin, pp. 139-182.

BENOIST J., 1997. *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Paris, Presses universitaires de France.

BENOIST J., 2001. *Intentionnalité et langage dans les « Recherches logiques » de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France.

BENOIST J., 2002. Non-Objectifying Acts, dans ZAHAVI D., STJERNFELT F. (dirs.), *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's « Logical Investigations » Revisited*, Dordrecht, Springer, pp. 41-49.

BENOIST J., 2004. La Fenomenologia e i limiti dell'oggettivazione: il problema degli atti nonoggettivanti, dans Centi B., Gigliotti G. (dirs.), *Fenomenologia della Ragion Pratica*, Napoli, Bibliopolis, pp. 151-176.

BENOIST J., 2005a. L'intentionnalité et les valeurs, dans *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, pp. 151-168.

BENOIST J., 2005b. *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin.

BERNET R., 1996. The unconscious between representation and drive: Freud, Husserl, and Schopenhauer, dans DRUMMOND J.J., HART J.G. (dirs.), *The Truthful and the Good*, Springer, pp. 81-95.

BERNET R., 2006. Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl, dans LOHMAR D., FONFARA D. (dirs.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Springer, pp. 38-53.

- BERNET R., 2008. Le freudisme de Husserl : une phénoménologie de la pulsion et des émotions, dans BENOIST J. (dir.), *Husserl*, Paris, Cerf, pp. 125-147.
- BERNET R., 2013. *Force - Pulsion - Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin (Problèmes & Controverses).
- BIANCHI I.A., 1999. *Etica husserliana. Studi sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Milano, Franco Angeli.
- BIANCHIN M., 2002. Intentionalität und Interpretation Auffassung, Auslegung und Interpretation in der Phänomenologie Husserls, *Studia Phaenomenologica*, 2, 3/4, pp. 45-63.
- BONACCHI S., 2015. Love, Emotions and Passion in Musil's Novellas « Unions » in the light of Stumpf's Theory of Feelings, dans FISETTE D., MARTINELLI R. (dirs.), *Philosophy from an empirical standpoint: Essays on Carl Stumpf*, Leiden-Boston, Brill Rodopi, pp. 405-422.
- BORING E.G., 1950. *A History of Experimental Psychology*, 2^e édition, New York, Appleton-Century-Crofts.
- BRAINARD M., 2015. As fate would have it: Husserl on the vocation of philosophy, dans *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Routledge, pp. 111-160.
- BRANDL J., 2017. Brentano on Truth, dans KRIEGEL U. (dir.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, New York and London, Routledge, pp. 163-168.
- BRANDL J.L., TEXTOR M., 2018. Brentano's Theory of Judgement, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- BRUDZIŃSKA J., 2019. *Bi-Valenz der Erfahrung: Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*, Cham, Springer (Phaenomenologica).
- BYRNE T., 2022. The Origin of the Phenomenology of Feelings, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 53, 4, pp. 455-468.
- CAIRNS D., 1976. *Conversations with Husserl and Fink*, Dordrecht, Springer (Phaenomenologica).
- CAMINADA E., 2022. Things, Goods, and Values: The Operative Function of Husserl's Unitary Foundation in Scheler's Axiology, *Phenomenology and Mind*, 23, pp. 80-95.
- CIMINO A., 2020. Husserl's Project, Critique, and Idea of Reason, *Journal of Transcendental Philosophy*, 1, 2, pp. 183-217.
- COSSIO C., 1950. La norma y el imperativo en Husserl, *Revista de la Fac. de Derecho y C. Sociales de Bs. As.*, 23.
- COSSIO C., 1960. La norma y el imperativo, *Anuario de filosofía del derecho*, 7, pp. 51-170.
- CRESPO M., 2012. Love as an ethical motive in the phenomenology of Edmund Husserl, *Anuario Filosófico*, 45, 1, pp. 15-32.
- CRESPO M., 2017. Toward an A Priori Gefühlsmoral: Husserl's Critique of Hume's Theory of Moral Sentiments, dans WALTON R., TAGUCHI S., RUBIO R. (dirs.), *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*, Springer, pp. 97-111.
- CRESPO M., 2021. The Ethics of Husserl and His Contemporaries (Lipps, Pfänder, and Geiger), dans JACOBS H. (dir.), *The Husserlian Mind*, London; New York, Routledge, pp. 366-376.

CRESPO M., 2022. The Phenomenology of Joy: A Case Study in Emotional Intentionality, dans STEINBOCK A.J. (dir.), *Phenomenology and Perspectives on the Heart*, Springer (Contributions to Phenomenology), pp. 213-227.

CROWTHER P., 2021. *The Phenomenology of Aesthetic Consciousness and Phantasy: Working with Husserl*, Routledge.

DASTUR F., 1998. La problématique catégoriale dans la tradition néokantienne (Lotze, Rickert, Lask), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 389-403.

DEBES R., 2012. Recasting Scottish Sentimentalism: The Peculiarity of Moral Approval, *Journal of Scottish Philosophy*, 10, 1, pp. 91-115.

DELAMARE A., 2021a. The Power of Husserl's *Third Logical Investigation*: Formal and Applied Mereology in Zur Lehre von den Ganzen und Teilen, *Studia Phaenomenologica*, 21, pp. 295-316.

DELAMARE A., 2021b. The Rationalization of Consciousness: A Mereological Reconstruction of Husserl's Fifth Logical Investigation, *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, XVII, 4, pp. 1-30.

DELAMARE A., 2022b. Are Emotions Valueceptions or Responses to Values? Husserl's Phenomenology of Affectivity Reconsidered, *Phenomenology and Mind*, 23, pp. 54-65.

DELAMARE A., 2023a. La dialectique transcendantale d'Edmund Husserl, *Études phénoménologiques/Phenomenological Studies*.

DEPRAZ N., 1995. *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin.

DEPRAZ N., 2007. Attention et affection : la micro-genèse husserlienne de l'attention à la lumière des perspectives empiriques de Stumpf et de James, de Külpe et de Titchener, *Phenomenology* 2005, 3, 1, pp. 103-133.

DEPRAZ N., 2016. Husserl et la surprise, *Alter*, 24, pp. 145-168.

DEWALQUE A., 2006. La controverse entre Rickert et Husserl sur l'évidence. I. La théorie du « sentiment d'évidence », dans *Les deux voies de la théorie de la connaissance (1909)*, Paris, Vrin, pp. 33-50.

DEWALQUE A., 2017b. L'expérience de la valeur : Brentano, Ehrenfels, Meinong, *Revue Philosophique de Louvain*, 115, 3, pp. 455-479.

DONNICI R., 1985. Husserl sull'etica di Hume. Dalle lezioni inedite del 1902, *Rivista di Storia della Filosofia (1984-)*, 40, 3, pp. 449-470.

DOYON M., 2018. Husserl on perceptual optimality, *Husserl Studies*, 34, 2, pp. 171-189.

DRUMMOND J.J., 2014. Husserl's Phenomenological Axiology and Aristotelian Virtue Ethics, dans HEINÄMAA S., MÄKINEN V., TUOMINEN M. (dirs.), *New Perspectives on Aristotelianism and its Critics*, Leiden-Boston, Brill, pp. 179-195.

DUBOIS J.M., 2002. Adolf Reinach: Metaethics and the Philosophy of Law, dans DRUMMOND J.J., EMBREE L.E. (dirs.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht, Springer, pp. 327-346.

DUCAT P., 2010. L'éthique, dans BENOIST J., GERARD V. (dirs.), *Lectures de Husserl*, Paris, Ellipses, pp. 219-234.

- DUFOUR É., 2002. La philosophie de Wilhelm Windelband, dans *Qu'est-ce que la philosophie ? Et autres textes*, Paris, Vrin, pp. 7-65.
- EBBERSMEYER, S. (dir.), 2012. *Emotional Minds. The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy*, Berlin/Boston, De Gruyter.
- ERHARD C., MAYER V., 2008. Die Bedeutung objektivierender Akte, dans MAYER V. (dir.), *Logische Untersuchungen*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 159-188.
- FABIAN R., SIMONS P., 2010. The Second Austrian School of Value Theory, dans GRASSL W., SMITH B. (dirs.), *Austrian Economics: Historical and Philosophical Background*, Routledge, pp. 51-118.
- FAGNIEZ G., 2018. Le concept de monde chez le jeune Heidegger, dans FAGNIEZ G., CAMILLERI S., GAUVRY C. (dirs.), *Heideggers Hermeneutik der Faktizität–L'herméneutique de la facticité de Heidegger–Heidegger's Hermeneutics of Facticity*, Verlag Traugott Bautz GmbH, pp. 113-130.
- FERENCZ-FLATZ C., 2014. Husserls Begriff der Kinästhesie und seine Entwicklung, *Husserl Studies*, 30, 1, pp. 21-45.
- FERRARELLO S., 2015. *Husserl's Ethics and Practical Intentionality*, Bloomsbury Publishing.
- FERREIRA B., 2002. *Stimmung bei Heidegger: Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Dordrecht, Springer Netherlands (Phaenomenologica).
- FINDLAY J.N., 1963. *Meinong's theory of objects and values*, Oxford, Clarendon Press.
- FINK E., 1957. Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11, 3, pp. 321-337.
- FISETTE D., 2009a. Love and Hate: Brentano and Stumpf on Emotions and Sense Feelings, *Gestalt Theory*, 31, 2, pp. 115-127.
- FISETTE D., 2009b. Stumpf and Husserl on phenomenology and descriptive psychology, *Gestalt Theory*, 32, 2, pp. 175-190.
- FISETTE D., 2013. Mixed feelings. Carl Stumpf's Criticism of James and Brentano on Emotions, dans FISETTE D., FRÉCHETTE G. (dirs.), *Themes from Brentano*, Brill, pp. 281-305.
- FISETTE D., 2019. Carl Stumpf, dans ZALTA E.N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019, Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- FISETTE D., 2021. Emotions and Moods in Husserl's Phenomenology, dans JACOBS H. (dir.), *The Husserlian Mind*, London; New York, Routledge, pp. 220-231.
- FRANK M., 2002. *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- FRÉCHETTE G., 2013. Searching for the self: Early phenomenological accounts of self-consciousness from Lotze to Scheler, *International Journal of Philosophical Studies*, 21, 5, pp. 654-679.
- GENIUSAS S., 2014. The origins of the phenomenology of pain: Brentano, Stumpf and Husserl, *Continental Philosophy Review*, 47, 1, pp. 1-17.
- GENIUSAS S., 2017. Pain and Intentionality, dans WALTON R., TAGUCHI S., RUBIO R. (dirs.), *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*, Springer, pp. 113-133.

GERARD V., 2004. L'analogie entre l'éthique formelle et la logique formelle chez Husserl, dans CENTI B., GIGLIOTTI G. (dirs.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, pp. 115-149.

GOLOB S., 2017. Methodological Anxiety: Heidegger on Moods and Emotions, dans COHEN A., STERN R. (dirs.), *Thinking about the Emotions. A Philosophical History*, Oxford, Oxford University Press, pp. 253-271.

GURVITCH G., 1937. La théorie des valeurs de Heinrich Rickert, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 124, 9/10, pp. 80-88.

GYEMANT M., 2018. Is feeling something knowing something? On the intentionality of feelings in Husserl's early writings (1894–1913), dans PARKER R.K.B., QUEPONS I. (dirs.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XVI. Phenomenology of Emotions, Systematical and Historical Perspectives*, London and New York, Routledge, pp. 87-108.

HADJIOANNOU C., 2019. *Heidegger on Affect*, Cham, Palgrave Macmillan.

HARDY J.-S., 2014. La curiosité comme « instinct originaire » chez Husserl, Table ronde autour de Force – Pulsion – Désir de R. Bernet, Université de Namur, 26 novembre 2014.

HARDY J.-S., 2018. *La chose et le geste. Phénoménologie du mouvement chez Husserl*, Paris, PUF Épiméthée.

HART J.G., 1990. Axiology as the Form of Purity of Heart: A Reading of *Husserliana* XXVIII, *Philosophy today*, 34, 3, pp. 206-221.

HATZIMOYSSIS A., 2009. Emotions in Heidegger and Sartre, dans GOLDIE P. (dir.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*.

HEFFERNAN G., 1999. A study in the sedimented origins of evidence: Husserl and his contemporaries engaged in a collective essay in the phenomenology and psychology of epistemic justification, *Husserl Studies*, 16, 2, pp. 83-181.

HEIS J., 2018. Neo-Kantianism, dans ZALTA E.N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2018, Metaphysics Research Lab, Stanford University.

HENCKMANN W., 1998. *Max Scheler*, München, C. H. Beck.

HOLENSTEIN E., 1972. *Phänomenologie der Assoziation zu Struktur und Funktion: eines Grandprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, La Haye, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica).

HOPP W., 2008. Husserl on Sensation, Perception, and Interpretation, *Canadian Journal of Philosophy*, 38, 2, pp. 219-245.

HUEMER W., 2003. Husserl and Haugeland on constitution, *Synthese*, 137, 3, pp. 345-368.

HUEMER W., 2019. Franz Brentano, dans ZALTA E.N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019, Metaphysics Research Lab, Stanford University.

JAFFRO, L. (dir.), 2000. *Le sens moral : une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Paris, Presses Universitaires de France.

JARDINE J., 2020. Edmund Husserl, dans SZANTO T., LANDWEER H. (dirs.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Routledge, pp. 53-62.

- JARDINE J., 2022. *Empathy, Embodiment, and the Person. Husserlian Investigations of Social Experience and the Self*, Springer (Phaenomenologica).
- JOHNSTONE A.A., 2012. The Deep Bodily Roots of Emotion, *Husserl Studies*, 28, 3, pp. 179-200.
- KAFKA G., 1910. Versuch einer kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem, *Archiv für die Gesamtpsychologie*, 19, pp. 1-241.
- KALINOWSKI G., 1965a. Les thèmes actuels de la logique déontique, *Studia Logica*, 17, 1, pp. 75-107.
- KALINOWSKI G., 1965b. La logique des normes d'Edmund Husserl, *Archives de philosophie du droit*, 10, pp. 107-116.
- KALINOWSKI G., 1968. La Logique des valeurs d'Edmund Husserl, *Archives de philosophie du droit*, 13, pp. 267-282.
- KALINOWSKI G., 1969. *Querelle de la science normative : une contribution à la théorie de la science*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- KELKEL A.L., 2004. L'éthique phénoménologique d'Edmund Husserl à Max Scheler, dans TYMIENIECKA A.-T. (dir.), *Does the World Exist? Plurisignificant Ciphering of Reality*, Springer, pp. 515-536.
- KELLY E., 2011. *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Springer.
- KOÇ Ç., 2020. *La structure de la conscience affective: une recherche phénoménologique sur Stumpf, Brentano et Husserl*, PhD Thesis, Université Paris sciences et lettres ; Galatasaray üniversitesi.
- KRIEGEL U., 2017. Brentano's Classification of Mental Phenomena, dans KRIEGEL U. (dir.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, New York and London, Routledge, pp. 97-102.
- LANDGREBE L., 1981. *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays*, WELTON D. (dir.), Ithaca; London, Cornell University Press.
- LANG P., 2012. Statut et signification des développements sur l'affectivité et la valeur (§§116-117), dans GRANDJEAN A., PERREAU L. (dirs.), *Husserl. La science des phénomènes*, Paris, CNRS Editions, pp. 213-242.
- LANGFELD H.S., 1937. Stumpf's "Introduction to Psychology", *The American Journal of Psychology*, 50, 1/4, pp. 33-56.
- LAURUKHIN A., 2015. Husserl's Phenomenology of Practical Reason, *Problemos*, 87, pp. 133-141.
- LAVIGNE J.-F., 2005. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des «Recherches logiques» aux «Ideen»: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF Épiméthée.
- LAVIGNE J.-F., 2009. *Accéder au transcendantal : réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique de Husserl*, Paris, Vrin.
- LE QUITTE S., 2010. Un modèle axiologique de l'intentionnalité ?, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI, 8, pp. 192-212.
- LE QUITTE S., 2011. Le plaisir dans la phénoménologie de Husserl, *Philosophie*, 4, pp. 77-93.

- LE QUITTE S., 2013. *Phénoménologie et éthique des valeurs selon Husserl*, PhD Thesis, Rennes 1.
- LE QUITTE S., 2015. La perception des valeurs selon Husserl et Scheler, dans MAHEO G., HOUSSET E. (dirs.), *Max Scheler. Éthique et phénoménologie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 117-142.
- LEE N.-I., 1993. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Springer-Verlag.
- LEE N.-I., 1998. Edmund Husserl's Phenomenology of Mood, dans DEPRAZ N., ZAHAVI D. (dirs.), *Alterity and facticity*, Springer, pp. 103-120.
- LIANGKANG N., 2007. The problem of the phenomenology of feeling in Husserl and Scheler, dans KWOK-YING L., DRUMMOND J.J. (dirs.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Springer, pp. 67-82.
- LIU C., 2019. Prinzipien und Grundlagen der Wahrnehmungsauffassung bei Husserl, *Husserl Studies*, 35, 2, pp. 149-176.
- LOBO C., 2005a. L'a priori affectif selon Husserl (I). Prolégomènes à une phénoménologie de la valeur, *Alter. Revue de phénoménologie*, 13, pp. 35-68.
- LOBO C., 2005b. Éthique et théorie de la valeur chez Husserl, *Annales de Phénoménologie*, 4, pp. 179-188.
- LOHMAR D., 1993. Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung, *Husserl Studies*, 10, 2, pp. 111-141.
- LOHMAR D., 2001. Le concept husserlien d'intuition catégoriale, *Revue philosophique de Louvain*, traduit par BOUCKAERT B., JOUMIER L., pp. 652-682.
- LOHMAR D., 2009. Die Entwicklung des Husserlschen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai-Philosophia*, 54, 2, pp. 3-19.
- LOTZ C., 2002. Husserls Genuss. Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit, *Husserl Studies*, 18, 1, pp. 19-39.
- LOTZ C., 2006. Action: Phenomenology of wishing and willing in Husserl and Heidegger, *Husserl Studies*, 22, 2, pp. 121-135.
- LOTZ C., 2007. *From Affectivity to Subjectivity. Husserl's Phenomenology Revisited*, New York, Palgrave Macmillan.
- MAHEO G., 2016. *Le problème de l'amour en phénoménologie*, PhD Thesis, Rennes 1.
- MAJOLINO C., TRIZIO E., 2013. Husserl and the Truth of Hedonism, dans FERRARELLO S. (dir.), *Phenomenology of Intersubjectivity and Values in Edmund Husserl*, Cambridge, Cambridge Scholar Publishing, pp. 83-94.
- MARBACH E., 1974. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Springer.
- MARCOS DEL CANO J.M., 2019. Una aproximación general al problema de los sentimientos en Husserl, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 75, 285, pp. 809-823.
- MARCOS DEL CANO J.M., 2022. *La estructura fenomenológica de la afectividad en Husserl*, Thèse de doctorat, Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

- MARIANI E., 2011. Les Parallèles Convergentes. Objets et valeurs dans l'éthique phénoménologique d'Edmund Husserl, *Phainomenon*, 22, 1, pp. 423-439.
- MASSIN O., 2017. Brentano on Sensations and Sensory Qualities, dans KRIEGEL U. (dir.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, New York and London, Routledge, pp. 87-96.
- MAYER V., 2012. Gefühl ist alles! Zur semantischen Genese einer Erfahrungskategorie, dans EBBERSMEYER S. (dir.), *Emotional Minds*, Berlin/Boston, De Gruyter.
- MELLE U., 1988. Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz. Die Analogie zwischen den Vernunftarten, *Brentano Studien*, 1, pp. 109-120.
- MELLE U., 1990. Objektivierende und nicht-objektivierende Akte, dans ISSSELING S. (dir.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 35-49.
- MELLE U., 1991. The Development of Husserl's Ethics, *Études phénoménologiques*, 7, 13/14, pp. 115-135.
- MELLE U., 1992. Husserls Phänomenologie des Willens, *Tijdschrift voor filosofie*, pp. 280-305.
- MELLE U., 1997a. Husserl's Phenomenology of Willing, dans HART J.G., EMBREE L.E. (dirs.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Springer, pp. 169-192.
- MELLE U., 1997b. Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik PFAFFEROTT G. (dir.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, pp. 203-219.
- MELLE U., 2002. Edmund Husserl: From Reason to Love, dans DRUMMOND J.J., EMBREE L.E. (dirs.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Springer, pp. 229-248.
- MELLE U., 2004. Husserls personalistische Ethik, dans CENTI B., GIGLIOTTI G. (dirs.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, pp. 327-356.
- MELLE U., 2012. Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse, dans BREEUR R., MELLE U. (dirs.), *Life, Subjectivity & Art*, Springer, pp. 51-99.
- MELLE U., 2021. L'étude descriptive des vécus affectifs dans la phénoménologie de Husserl, *Alter. Revue de phénoménologie*, 29, traduit par DELAMARE A., pp. 325-360.
- MELLE U., 2022. L'étude descriptive des vécus affectifs dans la phénoménologie de Husserl (suite), *Alter. Revue de phénoménologie*, 30, traduit par DELAMARE A., pp. 359-380.
- MINTKEN T.E., 2019. Die ethische Selbstspaltung bei Kant und Husserl in der Herausforderung moralischer Kommunikation, *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*, 2, 1, pp. 35-57.
- MONSEU N., 2010. Le problème de la nature dans l'éthique de Husserl, *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, VI, 2, pp. 22-41.
- MONTAGUE M., 2017. Brentano on Emotion and the Will, dans KRIEGEL U. (dir.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, New York and London, Routledge, pp. 110-123.
- MONTAVONT A., 1999. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF Épipiméthée.
- MUGLIONI J.-M., 2008. La découverte kantienne du respect, *Le Philosophoire*, 30, 2, pp. 89-109.
- MÜLLER G., 1999. *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille: Untersuchungen zu Husserls Phänomenologie der vorprädikativen Erfahrung*, University Park, Pennsylvania State University Press.

- MÜLLER J.M., 2020. Dietrich von Hildebrand, dans SZANTO T., LANDWEER H. (dirs.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Routledge, pp. 114-122.
- MULLIGAN K., 1995. Perception, dans SMITH B., SMITH D.W. (dirs.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 168-238.
- MULLIGAN K., 2010b. Husserls Herz, dans WEIDTMANN N., FRANK M. (dirs.), *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Suhrkamp, pp. 2009-2238.
- NYAMSI F., 2010. *Phénoménologie et éthique : la question de la valeur chez Husserl et Levinas*, PhD Thesis, Lille 3.
- OLSON J., 2017. Brentano's Metaethics, dans KRIEGEL U. (dir.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, New York and London, Routledge, pp. 187-195.
- PARSONS C., 2004. Brentano on judgment and truth, dans JACQUETTE D. (dir.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 168-198.
- PERREAU L., 2005. La double visée de l'éthique husserlienne : intentionnalité et téléologie, *Alter. Revue de phénoménologie*, 13, pp. 11-34.
- PERREAU L., 2013. *Le monde social selon Husserl*, Springer.
- PERREAU L., MONSEU N., 2008. Avant-propos, dans TAMINIAUX J. (dir.), *Husserl et l'éthique*, Bruxelles, Ousia (Études phénoménologiques), pp. 5-8.
- PETRANOVICH S., 2018. Trust and Betrayal from a Husserlian Standpoint, *International Journal of Philosophical Studies*, 26, 2, pp. 251-274.
- PEUCKER H., 2007. Husserl's Critique of Kant's Ethics, *Journal of the History of Philosophy*, 45, 2, pp. 309-319.
- PICHE C., 1997. Hermann Lotze et la genèse de la philosophie des valeurs, *Les Études philosophiques*, 4, pp. 493-518.
- PLOURDE J., 2009. Du réalisme des *Recherches logiques*, *Philosophiques*, 35, 2, pp. 581-607.
- PRADELLE D., 2012. La doctrine phénoménologique de la raison : rationalités sans faculté rationnelle, dans GRANDJEAN A., PERREAU L. (dirs.), *Husserl. La science des phénomènes*, Paris, CNRS Editions, pp. 243-263.
- PRADELLE D., 2016. Critique phénoménologique de l'éthique kantienne, *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and practical Philosophy*, VIII, 2, pp. 442-481.
- PRADELLE D., 2020. A Phenomenological Critique of Kantian Ethics, dans SERBAN C., APOSTOLESCU I. (dirs.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, Berlin/Boston, De Gruyter, pp. 359-388.
- QUEPONS RAMÍREZ I., 2015. Intentionality of Moods and Horizon Consciousness in Husserl's Phenomenology, dans UBIALI M., WEHRLE M. (dirs.), *Feeling and Value, Willing and Action*, Springer, pp. 93-103.
- RATCLIFFE M., 2013. Why mood matters, dans WRATHALL M.A. (dir.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 157-176.
- REICHER M.E., 2017. Ehrenfels and Brentano, dans KRIEGEL U. (dir.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, New York and London, Routledge, pp. 283-292.

- REISENZEIN R., SCHÖNPFLUG W., 1992. Stumpf's cognitive-evaluative theory of emotion, *American Psychologist*, 47, 1, pp. 34.
- RINOFNER-KREIDL S., 2013. Husserls Fundierungsmodell als Grundlage einer intentionalen Wertungsanalyse, *Metodo. International studies in phenomenology and philosophy*, 1, 2, pp. 59-82.
- RINOFNER-KREIDL S., 2021. Evaluative experience: Intentional complexity and moral teleology, dans JACOBS H. (dir.), *The Husserlian Mind*, London; New York, Routledge, pp. 377-392.
- ROLLINGER R.D., 1999. *Husserl's Position in the School of Brentano*, Dordrecht, Springer (Phaenomenologica).
- RÖMER I., 2021. The battlefield of reason and feeling. Husserl on the history of philosophy in search of a phenomenological ethics, dans JACOBS H. (dir.), *The Husserlian Mind*, London; New York, Routledge, pp. 355-366.
- ROTH A., 1960. *Edmund Husserls ethische Untersuchungen: Dargestellt Anhand Seiner Vorlesungsmanskripte*, Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica).
- SALICE A., 2020a. The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles, dans ZALTA E.N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2020, Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- SALICE A., 2020b. Moritz Geiger, dans SZANTO T., LANDWEER H. (dirs.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Routledge, pp. 87-95.
- SANDMEYER B., 2009. *Husserl's Constitutive Phenomenology*, London; New York, Routledge.
- SAUER W., 2017. Brentano's Reism, dans KRIEGEL U. (dir.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, New York and London, Routledge, pp. 133-143.
- SCHMIDT P., 2022. Value in Existence: Lotze, Lipps, and Voigtländer on Feelings of Self-Worth, dans VENDRELL FERRAN I. (dir.), *Else Voigtländer: Self, Emotion, and Sociality*, Springer.
- SCHUHMANN K., 1973a. *Die Dialektik der Phänomenologie II. Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica).
- SCHUHMANN K., 1973b. *Die Dialektik der Phänomenologie I. Husserl über Pfänder*, Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica).
- SCHUHMANN K., 1977. *Husserl-Chronik: Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, Dordrecht, Springer Science & Business Media.
- SCHUHMANN K., 1991. Probleme der Husserlschen Wertlehre, *Philosophisches Jahrbuch*, 98, 1, pp. 106-113.
- SCHUHMANN K., 1992. Husserl und Hildebrand, *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, 5, pp. 6-33.
- SCHUHMANN K., 1998. Johannes Daubert als Ästhetiker, *Axiomathes*, 9, 1, pp. 61-79.
- SCHUHMANN K., 2017. Value theory in Ehrenfels and Meinong, dans ALBERTAZZI L., JACQUETTE D., POLI, ROBERTO (dirs.), *The School of Alexius Meinong*, Routledge, pp. 541-570.

SCHUHMANN K., SMITH B., 1987. Adolf Reinach: An Intellectual Biography, dans MULLIGAN K. (dir.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Springer, pp. 3-28.

SERBAN C., 2016. *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, Paris, PUF Épiméthée.

SERON D., 2008. Sur l'analogie entre théorie et pratique chez Brentano, *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, IV, 3, pp. 23-51.

SERON D., 2009. La critique de la psychologie de Natorp dans la *Ve Recherche logique* de Husserl, *Philosophiques*, 36, 2, pp. 533-558.

SLAMA P., 2017. Husserl et Scheler : de la double intentionnalité de valeur à l'intentionnalité sociale, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 142, 3, pp. 341-358.

SMITH Q., 1976. Husserl and the Inner Structure of Feeling-Acts, *Research in phenomenology*, 6, pp. 84-104.

SPANO N., 2022. The Foundation of Evaluation and Volition on Cognition: a New Contribution to the Debate over Husserl's Account of Objectifying and Non-Objectifying Acts, *Phenomenology and Mind*, 23, pp. 36-52.

STAITI A., 2015. Husserl and Rickert on the Nature of Judgment, *Philosophy Compass*, 10, 12, pp. 815-827.

STEINBOCK A.J., 1995. *Home and beyond: Generative phenomenology after Husserl*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.

STEINBOCK A.J., 2022. La structure distinctive des émotions. L'exemple de la confiance, dans Depraz N., Gyemant M. (dirs.), *Phénoménologie des émotions*, traduit par Gyemant M., Paris, Hermann, pp. 131-158.

TAIPALE J., 2010. Normalität, dans GANDER H.-H. (dir.), *Husserl-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

TAIPALE J., 2012. Twofold Normality: Husserl and the Normative Relevance of Primordial Constitution, *Husserl Studies*, 28, 1, pp. 49-60.

TAMINIAUX, J. (dir.), 2008. *Husserl et l'éthique*, Bruxelles, Ousia (Études phénoménologiques).

THEODOROU P., 2012. Husserl's Original Project for a Normative Phenomenology of Emotions and Values, dans DE GENNARO I. (dir.), Leiden-Boston, Brill, pp. 265-292.

THEVENAZ P., 1952a. Qu'est-ce que la phénoménologie ? I, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2, 1, pp. 9-30.

THEVENAZ P., 1952b. Qu'est-ce que la phénoménologie ? II, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2, 2, pp. 126-140.

THEVENAZ P., 1952c. Qu'est-ce que la phénoménologie ? III, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2, 4, pp. 294-316.

THONHAUSER G., 2020. Martin Heidegger and Otto Friedrich Bollnow, dans SZANTO T., LANDWEER H. (dirs.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Routledge, pp. 104-113.

- TOULEMONT R., 1958. La spécificité du social d'après Husserl, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 25, pp. 135-151.
- TRINCIA F.S., 2007. The ethical imperative in Edmund Husserl, *Husserl Studies*, 23, 3.
- UBIALI M., 2010. Die Willensakte und der Umfang der Motivation – Eine Gegenüberstellung von Pfänder und Husserl, dans MERZ P., STAITI A., STEFFEN F. (dirs.), *Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Würzburg, Ergon Verlag.
- UBIALI M., 2012. La fenomenologia del volere: Husserl, Pfänder e Geiger, *Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience.*, 2, pp. 62-78.
- UEMURA G., SALICE A., 2019. Motives in Experience: Pfänder, Geiger, and Stein, dans LEIJENHORST C., CIMINO A. (dirs.), *Phenomenology and Experience*, Brill, pp. 129-149.
- VAN MAZIJK C., 2016. Kant and Husserl on the Contents of Perception, *The Southern Journal of Philosophy*, 54, 2, pp. 267-287.
- VAUDREUIL M.-A., 2013. *L'esthétique phénoménologique et la théorie de la valeur : Husserl, Geiger et le Cercle de Munich*, Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal/Université Paris IV-Sorbonne.
- VENDRELL FERRAN I., 2008. *Die Emotionen: Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin, Akademie Verlag.
- VENDRELL FERRAN I., 2015. The emotions in early phenomenology, *Studia Phaenomenologica*, 15, pp. 349-374.
- VENIER V., 2013. Governing Emotions. Husserl and Personal Vocation, *Phenomenology & Mind*, 5, pp. 98-105.
- VENIER V., 2016. *Fenomenologia delle emozioni. Scheler e Husserl*, Mimesis.
- VENIER V., 2022. Husserl and Non-Formal Ethics, *Phenomenology and Mind*, 23, pp. 66-78.
- VONGEHR T., 2004. Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, dans CENTI B., GIGLIOTTI G. (dirs.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, pp. 227-254.
- WALTON R., 2021. Language. Its grounding in the world of experience and its function in the constitution of a common world, dans JACOBS H. (dir.), *The Husserlian Mind*, London; New York, Routledge, pp. 245-256.
- WARREN N. DE, 2021. « If I am to call myself a philosopher »: Husserl's critical phenomenology of reason in Ideas I, dans JACOBS H. (dir.), *The Husserlian Mind*, London; New York, Routledge, pp. 22-37.
- WEHRLE M., 2010. Die Normativität der Erfahrung–Überlegungen zur Beziehung von Normalität und Aufmerksamkeit bei E. Husserl, *Husserl Studies*, 26, 3, pp. 167-187.
- WEHRLE M., 2015a. « Feelings as the Motor of Perception »? The Essential Role of Interest for Intentionality, *Husserl Studies*, 31, 1, pp. 45-64.
- WEHRLE M., 2015b. Normality and Normativity in experience, dans DOYON M., BREYER T. (dirs.), *Normativity in Perception*, Springer, pp. 128-139.

WEHRLE M., 2018. 'There Is a Crack in Everything'. Fragile Normality: Husserl's Account of Normality Re-Visited, *Phainomenon*, 28, 1, pp. 49-75.

YAEGASHI T., 2019. A Husserlian account of the affective cognition of value, dans WARREN N. DE, TAGUCHI S. (dirs.), *New Phenomenological Studies in Japan*, Springer, pp. 69-82.

ZAHAVI D., 1994. Beyond Realism and Idealism: Husserl's Late Concept of Constitution, *Danish Yearbook of Philosophy*, 29, 1, pp. 44-62.

ZAHAVI D., 2008. Husserl et la transformation intersubjective de la phénoménologie transcendantale, dans BENOIST J. (dir.), *Husserl*, traduit par BENOIST J., Paris, Les Éditions du Cerf, pp. 249-279.

ZAHAVI D., 2017. Phenomenology, empathy, and mindreading, dans MAIBOM H.L. (dir.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, London and New York, Routledge, pp. 33-43.

ZIRIÓN QUIJANO A., 2018. Colorations and moods in Husserl's *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (with a final hint towards the coloring of life), dans PARKER R.K.B., QUEPONS I. (dirs.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy XVI. Phenomenology of Emotions, Systematical and Historical Perspectives*, Routledge, pp. 41-75.

IV. *Phénoménologie et philosophie contemporaines, œuvres littéraires*

ANGELUS SILESIUS, 2015. *The Cherubic Wanderer*, traduit par CRAWFORD FLITCH J.E., HUGHES M. (dir.), The Out-of-Body Travel Foundation.

AUDI R., 2013. *Moral Perception*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

AYER A.J., 1952. *Language, Truth, and Logic*, New York, Dover Publications, Inc.

BARBARAS R., 2016. *Métaphysique du sentiment*, Paris, Éditions du Cerf.

BLAIR R.J.R., 1995. A cognitive developmental approach to morality: Investigating the psychopath, *Cognition*, 57, 1, pp. 1-29.

BOLLNOW O.F., 1953. *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main, Klostermann.

BRAHIMI, F. (dir.), 2008. *Les Affections sociales*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté.

BROOME M.R., CAREL H., 2009. The ubiquity of moods, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 16, 3, pp. 267-271.

CHAR R., 1967. *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard.

CHISHOLM R.M., 1989. *Theory of Knowledge*, 3^e édition, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall International.

CHURCHLAND P.M., 1995. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes, dans MOSER P.K., TROUT J.D. (dirs.), *Contemporary Materialism. A Reader*, New York, Routledge, pp. 155-186.

CLOUGH P.T., HALLEY J., 2007. *The affective turn: Theorizing the social*, Duke University Press.

COLOMBETTI G., 2010. Enaction, sense-making and emotion, dans STEWART J., GAPENNE O., DI PAOLO E.A. (dirs.), *Enaction: Toward a new paradigm for cognitive science*, MIT Press, pp. 145-164.

COLOMBETTI G., 2014. *The feeling body: Affective science meets the enactive mind*, MIT press.

COLOMBETTI G., KRUEGER J., 2015. Scaffoldings of the affective mind, *Philosophical Psychology*, 28, 8, pp. 1157-1176.

CORBIN, A., COURTINE, J.-J., VIGARELLO, G. (dirs.), 2016a. *Histoire des émotions*, Éditions du Seuil.

CORBIN, A., COURTINE, J.-J., VIGARELLO, G. (dirs.), 2016b. *Histoire des émotions*, Éditions du Seuil.

CORBIN, A., COURTINE, J.-J., VIGARELLO, G. (dirs.), 2017. *Histoire des émotions*, Éditions du Seuil.

COVA F., TERONI F., 2015. Le paradoxe de la fiction : le retour, dans RUEFF M., ZANETTA J. (dirs.), *L'expression des émotions : Mélanges en l'honneur de Patrizia Lombardo*, Genève.

DAMASIO A.R., 1994. *Descartes' Error: Emotion, Rationality and the Human Brain*, Avon Books, Putnam.

DAMASIO A.R., 2006. *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, traduit par BLANC M., Paris, Odile Jacob.

DE HAAN S., 2020. An enactive approach to psychiatry, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 27, 1, pp. 3-25.

DE SOUSA R., 1987. *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MA, MIT Press.

DELAMARE A., 2022a. L'émotion en pratique. La joie et la tristesse comme paradigmes d'une nouvelle conception conativiste de l'affectivité, dans DELAMARE A., DEUDON A., DEPRAZ N. (dirs.), *Le Corps en émoi*, Paris, Éditions des Compagnons d'humanité (Bibliothèque des temps présents).

DELAMARE A., 2023b. Les sentiments ne doivent rien au hasard. À la recherche d'une légalité affective a priori chez Michel Henry et au-delà, dans DEUDON A., DELAMARE A., DEPRAZ N. (dirs.), *Erôs, désir et sentiment*, Paris, en préparation avec les Éditions des Compagnons d'humanité.

DELAMARE A., DEUDON A., 2022. Donner corps à l'émotion : perspectives phénoménologiques, dans DELAMARE A., DEUDON A., DEPRAZ N. (dirs.), *Le Corps en émoi*, Paris, Éditions des Compagnons d'humanité (Bibliothèque des temps présents).

DEONNA J., TERONI F., 2012. *The Emotions: A Philosophical Introduction*, Routledge.

DEONNA J., TERONI F., 2015. Emotions as Attitudes, *Dialectica*, 69, 3, pp. 293-311.

DEPRAZ N., 2014. *Attention et Vigilance : À la Croisée de la Phénoménologie et des Sciences Cognitives*, Paris, PUF Épiméthée.

DEPRAZ N., 2022. La place de la surprise dans les émotions antinomiques. Effroi du beau, sobre ivresse, douloureuse joie, dans DEPRAZ N., GYEMANT M. (dirs.), *Phénoménologie des émotions*, Paris, Hermann, pp. 19-44.

DEWALQUE A., 2017a. Emotional Phenomenology: Toward a Nonreductive Analysis, *Midwest Studies in Philosophy*, 41, pp. 27-40.

DRUMMOND J.J., 2009. Feelings, Emotions, and Truly Perceiving the Valuable, *The Modern Schoolman*, 86, 3/4, pp. 363-379.

DRUMMOND J.J., 2015. Exceptional love?, dans UBIALI M., WEHRLE M. (dirs.), *Feeling and Value, Willing and Action*, Springer, pp. 51-69.

DRUMMOND J.J., 2020. The varieties of affective experience, dans SZANTO T., LANDWEER H. (dirs.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Routledge, pp. 239-249.

DUKES D., ABRAMS K., ADOLPHS R., AHMED M.E., BEATTY A., BERRIDGE K.C., BROOMHALL S., BROSCHE T., CAMPOS J.J., CLAY Z., CLÉMENT F., CUNNINGHAM W.A., DAMASIO A., DAMASIO H., D'ARMS J., DAVIDSON J.W., GELDER B. DE, DEONNA J., SOUSA R. DE, EKMAN P., ELLSWORTH P.C., FEHR E., FISCHER A., FOOLEN A., FREVERT U., GRANDJEAN D., GRATCH J., GREENBERG L., GREENSPAN P., GROSS J.J., HALPERIN E., KAPPAS A., KELTNER D., KNUTSON B., KONSTAN D., KRET M.E., LEDOUX J.E., LERNER J.S., LEVENSON R.W., LOEWENSTEIN G., MANSTEAD A.S.R., MARONEY T.A., MOORS A., NIEDENTHAL P., PARKINSON B., PAVLIDIS I., PELACHAUD C., POLLAK S.D., POURTOIS G., ROETTGER-ROESSLER B., RUSSELL J.A., SAUTER D., SCARANTINO A., SCHERER K.R., STEARNS P., STETS J.E., TAPPOLET C., TERONI F., TSAI J., TURNER J., REEKUM C.V., VUILLEUMIER P., WHARTON T., SANDER D., 2021. The rise of affectivism, *Nature Human Behaviour*, 5, 7, pp. 816-820.

EKMAN, P. (dir.), 1973. *Darwin and Facial Expressions*, New York, Academic Press.

ENGELSEN S., 2018. Feeling value: A systematic phenomenological account of the original mode of presentation of value, dans *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Routledge, pp. 231-247.

- FELDMAN BARRETT, L., LEWIS, M., HAVILAND-JONES, J.M. (dirs.), 2016. *Handbook of Emotions*, 4^e édition, New York, The Guilford Press.
- FENIGSEN J., WILCE J.M., 2020. *The Routledge Handbook of Language and Emotion*, PRITZKER S.E. (dir.), London/New York, Routledge.
- FRIJDA N.H., 1986. *The Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FUCHS T., 1995. Coenaesthesie. Zur Geschichte des Gemeingefühls, *Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie*, 43, pp. 103-112.
- FUCHS T., 2014. Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen, *Psychologische Medizin*, 25, 1, pp. 13-20.
- FUCHS T., 2016. Dépression, inter-corporéité et inter-affectivité, *Alter. Revue de phénoménologie*, 24, pp. 197-210.
- FUCHS T., 2022. Affectivité incarnée et interaffectivité, dans DELAMARE A., DEUDON A., DEPRAZ N. (dirs.), *Le Corps en émoi*, traduit par DELAMARE A., Paris, Éditions des Compagnons d'humanité, pp. 16-34.
- GOLDIE P., 2000. *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford, Oxford University Press.
- GREEN O.H., 1992. *The Emotions: A Philosophical Theory*, Dordrecht, Springer.
- GRIFFERO T., 2020. Emotional atmospheres, dans SZANTO T., LANDWEER H. (dirs.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Routledge, pp. 262-274.
- HEINÄMAA S., 2013. Transcendental Intersubjectivity and Normality: Constitution by Mortals, dans JENSEN R.T., MORAN D. (dirs.), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, Springer, pp. 83-103.
- HEINÄMAA S., 2020. Values of love: two forms of infinity characteristic of human persons, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 19, 3, pp. 431-450.
- HEINÄMAA S., HARTIMO, M., HIRVONEN, I. (dirs.), 2022. *Contemporary Phenomenologies of Normativity: Norms, Goals, and Values*, Routledge, 295 pp.
- HEINÄMAA S., TAIPALE J., 2018. Normality, dans STANGHELLINI G., BROOME M.R., FERNANDEZ A.V., FUSAR-POLI P., RABALLO A., ROSFORT R. (dirs.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Springer, pp. 284-296.
- HELM B., 2001. *Emotional reason. Deliberation, motivation, and the nature of value*, Cambridge, Cambridge University Press.
- IMBERT M., 2006. *Traité du cerveau*, Paris, Odile Jacob.
- JACKSON F., 1982. Epiphenomenal qualia, *The Philosophical Quarterly (1950-)*, 32, 127, pp. 127-136.
- JACOBSON D., 2011. Fitting Attitude Theories of Value, dans ZALTA E.N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2011, Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- KENNY A., 2003. *Action, Emotion and Will*, London and New York, Routledge.
- KRIEGEL U., 2015. *The Varieties of Consciousness*, Oxford, Oxford University Press.

- KRIEGEL U., 2016. Cognitivism about emotion and the alleged hyperopacity of emotional content, *Philosophical Studies*, 173, 2, pp. 315-320.
- LAURIA F., 2017. Désir (A), *L'Encyclopédie philosophique*, pp. 79-117.
- LEDoux J., 1996. *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York, London, Toronto, Sydney, Simon and Schuster Paperbacks.
- LEMMINGS D., BROOKS A., 2014. The Emotional Turn in the Humanities and Social Sciences, dans LEMMINGS D., BROOKS A. (dirs.), *Emotions and Social Change*, New York and London, Routledge, pp. 3-18.
- LEMPERT K.M., PHELPS E.A., 2016. Affect in Economic Decision Making, dans FELDMAN BARRETT L., LEWIS M., HAVILAND-JONES J.M. (dirs.), *Handbook of Emotions*, 4^e édition, New York, The Guilford Press, pp. 98-112.
- MACKIE J.L., 1990. *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London, Penguin Books.
- MARION J.-L., 2013. *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF.
- MARKS J., 1982. A Theory of Emotion, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 42, 2, pp. 227-242.
- MICKUNAS A., 1997. Emotion, dans EMBREE L.E., BEHNKE E.A., CARR D., EVANS J.C., HUERTAS-JOURDA J., KOCKELMANS J.J., MCKENNA W.R., MICKUNAS A., MOHANTY J.N., SEEBOHM T.M. (dirs.), *Encyclopedia of phenomenology*, Dordrecht, Springer, pp. 171-177.
- MITCHELL J., 2019. Pre-emotional awareness and the content-priority view, *The Philosophical Quarterly*, 69, 277, pp. 771-794.
- MORETTI L., PIAZZA T., 2018. Defeaters in current epistemology: introduction to the special issue, *Synthese*, 195, 7, pp. 2845-2854.
- MÜLLER J.M., 2019. *The World-Directedness of Emotional Feeling: on Affect and Intentionality*, Springer Nature.
- MÜLLER J.M., 2021a. The spontaneity of emotion, *European Journal of Philosophy*.
- MÜLLER J.M., 2021b. Knowing Value and Acknowledging Value, *Monthly Phenomenology*, Online, 12 novembre 2021.
- MULLIGAN K., 1998. From Appropriate Emotions to Values, *The Monist*, 81, 1, pp. 161-188.
- MULLIGAN K., 2009. On Being Struck by Value – Exclamations, Motivations and Vocations, dans MERKER B. (dir.), *Leben mit Gefühlen. Emotionen, Werte und ihre Kritik*, mentis, pp. 139-161.
- MULLIGAN K., 2010a. Emotions and Values, dans GOLDIE P. (dir.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford, Oxford University Press, pp. 475-500.
- NAGEL T., 1974. What Is It Like to Be a Bat?, *Philosophical Review*, 83, pp. 435-450.
- NEBLO M.A., 2020. Impassioned Democracy: The Roles of Emotion in Deliberative Theory, *American Political Science Review*, 114, 3, pp. 923-927.
- NOË A., 2004. *Action in Perception*, Cambridge, MA, The MIT Press.

- NUSSBAUM M.C., 2004. Emotions as Judgments of Value and Importance, dans SOLOMON R.C. (dir.), *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, New York, Oxford University Press, pp. 183-199.
- ODDIE G., 2005. *Value, Reality, and Desire*, Oxford, Oxford University Press.
- PANKSEPP J., 2005. Affective consciousness: Core emotional feelings in animals and humans, *Consciousness and cognition*, 14, 1, pp. 30-80.
- PRICE C., 2006. Affect without object: Moods and objectless emotions, *European Journal of Analytic Philosophy*, 2, 1, pp. 49-68.
- PRINZ J.J., 2008. *The Emotional Construction of Morals*, Oxford, Oxford University Press.
- RADFORD C., WESTON M., 1975. How can we be moved by the fate of Anna Karenina?, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 49, pp. 67-93.
- RATCLIFFE M., 2015. *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*, Oxford, Oxford University Press.
- RAWLS J., 1999. *A Theory of Justice*, 2^e édition, Cambridge, Harvard University Press.
- RAWLS J., 2009. *Théorie de la justice*, traduit par AUDARD C., Paris, Éditions Points.
- ROBERTS J.R., 2001. Mental illness, motivation and moral commitment, *The Philosophical Quarterly*, 51, 202, pp. 41-59.
- ROBERTS R.C., 2003. *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCARANTINO A., 2010. Insights and Blindspots of the Cognitivist Theory of Emotions, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 61, 4, pp. 729-768.
- SHEPPES G., SURI G., GROSS J.J., 2015. Emotion regulation and psychopathology, *Annual Review of Clinical Psychology*, 11, pp. 379-405.
- SLABY J., 2008. Affective intentionality and the feeling body, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8, pp. 429-444.
- SLABY J., PASKALEVA S.A., 2013. Enactive Emotion and Impaired Agency in Depression, *Journal of Consciousness Studies*, 20, 7-8, pp. 33-55.
- SLABY J., WÜSCHNER P., 2014. Emotion and Agency, dans ROESER S., TODD C. (dirs.), *Emotion and Value*, Oxford, Oxford University Press, pp. 212-228.
- SMITH B., 2013. Depression and motivation, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12, 4, pp. 615-635.
- SOLOMON A., 2001. *The noonday demon: An atlas of depression*, London, Vintage Books.
- SOLOMON R.C., 1976. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, New York, Anchor/Doubleday.
- STRASSER S., 1977. *Phenomenology of Feelings. An Essay of the Phenomena of the Heart*, traduit par WOOD R.E., Pittsburgh, Duquesne University Press.

SZANTO, T., LANDWEER, H. (dirs.), 2020. *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, London, Routledge, 620 pp.

TAPPOLET C., 2000. *Émotions et valeurs*, Paris, PUF.

TAPPOLET C., 2016. *Emotions, values, and agency*, Oxford, Oxford University Press.

TERONI F., 2007. Emotions and Formal Objects, *Dialectica*, 61, 3, pp. 395-415.

VENDRELL FERRAN I., 2022. Feeling as Consciousness of Value, *Ethical Theory and Moral Practice*, 25, 1, pp. 71-88.

L'affectivité dans la phénoménologie husserlienne

Mots-clefs : Edmund Husserl ; émotion ; sentiment ; affectivité ; phénoménologie ; valeur ; axiologie.

Résumé (français)

Comment accédons-nous aux étants mondains que sont les *valeurs* – la beauté d'une statue, la noblesse d'un comportement ? Telle est la question qui constitue la raison d'être fondamentale de la *philosophie husserlienne de l'affectivité*, dont nous tâchons, dans cette thèse, de présenter la cohérence et la systémativité. Aux yeux du fondateur de la phénoménologie, le sentiment (*Gefühl*) est en effet le type de vécu dans lequel s'effectue la donation subjective des réalités axiologiques – un pur être d'entendement y demeurant nécessairement aveugle. L'objectif de ce travail est ainsi de mettre au jour comment Husserl dégage, en vertu d'un examen descriptif approfondi, mené notamment dans les *Studien zur Struktur des Bewußtseins* récemment publiées, les structures d'une intentionnalité spécifiquement sentimentale permettant de rendre compte d'une telle donation. Ce faisant, nous révélons le rôle central joué par les *sentiments sensibles charnels* vis-à-vis de la problématique de l'*évidence affective* : une valeur est véritablement *connue*, pour Husserl, à la condition d'être authentiquement ressentie dans une *émotion incarnée* – et pas seulement dans un sentiment « froid ». Il n'y a donc aucune opposition, dans ce contexte, entre *raison* et *passion* : c'est sur la base de notre aptitude à *éprouver affectivement* que nous sommes en mesure d'édifier une raison *axiologique* parallélisant la raison logique traditionnelle. Le mythe d'un Husserl « intellectualiste » s'effondre donc définitivement : loin d'être secondarisée, la problématique du *Gefühl* apparaît comme une composante indispensable du projet transcendantal d'une raison rigoureusement *universelle*.

Abstract (English)

How do we access the worldly beings that are *values* – the beauty of a statue, the nobility of a behavior? This is the question that constitutes the fundamental *raison d'être* of the Husserlian philosophy of affectivity, the coherence and systematicity of which we aim to present in this dissertation. In the eyes of the founder of phenomenology, feeling (*Gefühl*) is indeed the type of lived experience in which the subjective givenness of axiological entities takes place – a purely intellectual being necessarily remains blind to it. The purpose of this work is to show how Husserl, through a thorough descriptive investigation, carried out in particular in the recently published *Studien zur Struktur des Bewußtseins*, reveals the structures of a specifically sentimental intentionality that accounts for such a givenness. In doing so, we reveal the central role played by *bodily sensuous feelings vis-à-vis* the issue of *affective evidence*: for Husserl, a value is genuinely *known* on the condition that it is authentically felt in an *embodied emotion* – and not just in a “cold” feeling. In this perspective, there is no opposition between *reason* and *passion*: it is on the basis of our capacity to experience affectively that we are able to build an axiological reason paralleling the traditional logical one. The myth of an “intellectualist” Husserl is thus definitively shattered: far from being neglected, the theme of the *Gefühl* appears as an indispensable component of the transcendental project of a rigorously *universal* reason.