



**HAL**  
open science

# INTENTIONNALITE DES EMOTIONS ET CONSCIENCE AFFECTIVE SELON FRANZ BRENTANO

Bruno Langlet

► **To cite this version:**

Bruno Langlet. INTENTIONNALITE DES EMOTIONS ET CONSCIENCE AFFECTIVE SELON FRANZ BRENTANO. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, A paraître, 3. hal-02397028

**HAL Id: hal-02397028**

**<https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-02397028>**

Submitted on 6 Dec 2019

**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.

INTENTIONNALITE DES EMOTIONS ET CONSCIENCE AFFECTIVE  
SELON FRANZ BRENTANO

( Preprint. Article à paraître dans la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 2019, n°3)

*The Intentionality of emotions and affective consciousness according to Franz Brentano*

One of the classical insights of Brentano's philosophy of intentional states is that there is a close relationship between intentionality and consciousness of mental states. As a consequence, this means that consciousness of emotions involves an immediate presentation of the presentation in which the "affective" mind is directed toward some object. Somehow differently, contemporary philosophical and psychological emotion theories are more interested in the experiential criterion of emotions, and, assuming that they acknowledge the intentionality criterion, the relation between conscious phenomenality and intentionality, in this case, is conceived of as an extrinsic relation. In this article, I propose an examination of Brentano's theory of affective states, and a short analysis of his criticisms against Hamilton's phenomenal view of affective states, in order to show that the Brentanian approach of the connexion between intentionality and consciousness could reveal difficulties and prejudices that contemporary theories have to face.

*Keywords* : intentionality, emotions, affective consciousness, qualia, unity of consciousness

1. *Introduction : Intentionnalité des états affectifs*

Un célèbre passage de la *Psychologie* de Franz Brentano<sup>1</sup> a contribué à faire de l'intentionnalité un concept clef de la philosophie contemporaine de l'esprit et de certains domaines de recherche de psychologie. Que l'intentionnalité soit tenue comme une « marque » du mental, autrement dit, comme une caractéristique dont la présence implique, pour l'état concerné, qu'il soit *ipso facto* un état mental, voilà qui est assurément une conception classique aujourd'hui, tout comme l'est celle qui fait du caractère conscient des épisodes psychiques (l'expérience subjective ou « effet que cela fait ») l'autre « marque » du mental – cette qualité de conscience étant aussi signalée par Brentano dans sa liste de critères des phénomènes mentaux.<sup>2</sup> De ce point de vue, et à la différence des états physiques, les pensées sont des états ou épisodes internes dirigés vers un objet et possédant une « phénoménalité » mentale, une texture psychique révélée par l'expérience, dont la qualité consciente est directement reconnaissable par le sujet qui voit ces épisodes mentaux se présenter « intérieurement ».

La théorie de l'intentionnalité affirme « l'inexistence intentionnelle » de l'objet d'une pensée – une existence *dans* la représentation (une *in*-existence en ce sens), au sein d'états mentaux où ce qui est pensé se présente en tant qu'objet. Par exemple, le centaure auquel je pense parfois a une inexistence intentionnelle, et en ce sens, cet objet de ma représentation « in-existe » : il est ce vers quoi la conscience est « tournée ». Sans cela, nous ne pourrions pas dire que la pensée *de* cet objet est bien une pensée visant *cet* objet. Ceci concerne de même les objets réels. Nous pouvons penser à la salle de cinéma de notre quartier : dans ce cas, nous avons une pensée dont le contenu est orienté vers cette salle – un objet « de » notre pensée, et « dans » notre pensée, puisque cette salle n'est pas actuellement devant nous. Celle-ci est tenue pour quelque chose d'existant, et nous affirmons aussi à ce titre sa réalité.

Les états affectifs, classiquement, n'échappent pas à ce critère : Brentano soutient que dans l'amour, il y a quelque chose qui est aimé, dans la haine, quelque chose qui est haï, dans la peur, quelque chose qui effraie. Cette relation d'une émotion à un objet a parfois été autrement théorisée par divers philosophes. Certains ont proposé des objets *formels* pour les émotions, autrement dit des traits généraux

<sup>1</sup> Franz Brentano, (2008, Tr.fr.), pp.101-104.

<sup>2</sup> Au livre III de sa *Psychologie*. Si la théorie de l'intentionnalité est enracinée dans les positions de philosophes médiévaux, le critère de la conscience est quant à lui plutôt hérité de la philosophie classique du XVIIème siècle.

« capturés » par essence par certaines émotions, comme la nouveauté ou l'inattendu le sont, par exemple, pour la surprise. Ainsi, Thomas d'Aquin soutenait-il que les passions concupiscibles (amour et haine ; désir et aversion ; joie et tristesse) tendent vers le plaisant et l'évitement du pénible, faisant du bien sensible leur objet formel, tandis que les passions irascibles (espoir et désespoir ; crainte et audace ; colère) ont pour objet formel le bien sensible en tant qu'il est *difficile* à atteindre<sup>3</sup>. Un autre exemple est la théorie cartésienne des passions qui proposait, pour les passions *en général*, les objets formels suivants : le nuisible, l'important et le profitable<sup>4</sup>, qui correspondent aux caractéristiques des situations du monde visée par les émotions. Ronald de Sousa, Plus récemment, a proposé une théorie des émotions qui fait la part belle à une analyse de l'intentionnalité des émotions<sup>5</sup>.

Parmi les épisodes psychiques, il est toutefois *très concevable* que l'affectivité apparaisse comme le domaine où la visée intentionnelle d'un objet peut être moins décisive, faute de la présence, au sein de ces états ou épisodes affectifs, de contenu représentationnel (la peur de l'araignée ne « représente » pas l'araignée). Les phénomènes affectifs illustreraient ainsi très mal la force du critère intentionnel, en raison de l'éminence de l'expérience interne, dont les caractéristiques phénoménologiquement très précises et diversifiées offrent au sujet un accès privilégié à ses propres états affectifs, qui se laisseraient alors mieux caractériser par cette dimension expérientielle révélant, à celui qui la vit, l'identité et les qualités de l'émotion qui lui est présente. Une telle conception non-intentionnaliste a ses défenseurs en philosophie des émotions, et elle frapperait donc de nullité la thèse brentanienne, laquelle généralise l'intentionnalité à tous les épisodes psychiques.

Il n'est toutefois pas aisé de se passer des informations que les traits d'intentionnalité fournissent aux théories des émotions, y compris à celles privilégiant leur dimension phénoménale. Si les deux « marques » peuvent alors bien coexister, la question de la nature de leur relation se pose. Les réponses contemporaines, sur ce point, tiennent intentionnalité et conscience comme des caractéristiques simplement co-présentes et n'entretenant qu'une relation extrinsèque. La position de Brentano se distingue de ces approches. Loin d'intellectualiser les émotions, elle porte en effet prioritairement sur la nature de la relation entre l'intentionnalité et la dimension consciente de l'épisode psychique affectif. Cette théorie, affirmant l'indispensabilité de l'intentionnalité pour les émotions, produit aussi une explication de l'intrinsécalité de la relation de cette intentionnalité et de la conscience affective. De ce point de vue, elle pose quelque défi aux perspectives contemporaines privilégiant la « phénoménalité » des sentiments, tant elle s'est construite contre des approches qui (au moins dans leur esprit) étaient similaires à ces perspectives contemporaines, dont elle contribue, on le verra, à faire apparaître les présupposés. En effet, une implication envisageable, pour les conceptions interprétant les émotions uniquement en termes phénoménaux, est d'être paradoxalement tenues pour incapables de rendre compte de la saisie consciente de ces émotions et de leur reconnaissance par le sujet qui les vit. Une conséquence de la position de Brentano, qui affirme la relation intrinsèque entre l'intentionnalité et la conscience, est donc de priver l'aspect phénoménal de l'émotion de tout statut exclusif.

Dans ce qui suit, nous présentons brièvement les conceptions phénoménalistes des émotions et les limites du critère unique de l'expérience qualitative, puis indiquons les conditions appartenant, selon Brentano, à toute conscience émotionnelle, en vertu de sa théorie de l'intentionnalité. A ce titre, les arguments qu'il oppose à Hamilton, dont la position comporte les mêmes présupposés généraux que les théories phénoménalistes contemporaines, illustrent le type d'objection que l'on peut fonder sur la théorie brentanienne, et mettent en relief la relation d'intrinsécalité qui se tient, selon Brentano, entre l'intentionnalité et la conscience des émotions.

## 2. *Phénoménalité des états affectifs*

Une manière de battre en brèche la théorie de l'intentionnalité des états mentaux est d'établir que les émotions peuvent être clairement conçues à partir du critère qualitatif de l'expérience consciente, qui

---

<sup>3</sup> *Somme théologique*, Questions 22-48.

<sup>4</sup> Article 52 des *Passions de l'âme*.

<sup>5</sup> Voir De Sousa (1987).

devient alors le trait suffisant et propre des émotions. Une telle approche semble tirer avantage du témoignage de l'expérience ordinaire. Les événements émotionnels que connaît un sujet se confondent avec la conscience émotionnelle elle-même : avoir une émotion revient à connaître un « ébranlement de l'âme », pour reprendre une formule cartésienne, ébranlement directement solidaire de la conscience de l'émotion et de l'identification de celle-ci par l'esprit où elle fait intrusion. Cet aspect phénoménal semble à première vue nécessaire et suffisant : il permet la reconnaissance directe de l'émotion et du degré d'intensité de sa manifestation. Cette approche a nombre de défenseurs, qui contestent la compréhension des émotions en termes de jugements ou de complexes de jugements, et la transposition de caractéristiques des états cognitifs à celles des affects.<sup>6</sup> Une telle expérience émotionnelle peut certes être tenue pour composée, par exemple par des sensations corporelles et certaines qualités hédoniques comme le plaisir et la peine. Cependant, ce contenu n'est pas toujours réductible à de sensations corporelles (par exemple, pour le regret) et, d'autre part, nombre d'émotions semblent dépourvues de qualités hédoniques (comme dans la surprise), ou bien en être pourvues sur un mode mixte, comme par exemple, pour la « douce peine » ou la « joie amère »<sup>7</sup>. Ceci est une limite que l'on rencontre lorsque l'on cherche à rendre compte des émotions par leur teneur expérientielle seulement. Il est possible de distinguer plus précisément entre le *quale* de l'émotion et l'émotion elle-même<sup>8</sup>. L'intentionnalité appartiendrait alors bien aux émotions, lesquelles possèdent aussi un ressenti solidaire de l'expérience des émotions, un *quale*, lequel n'est pas strictement identique à l'émotion elle-même. Cette différence apparaît lorsque l'on considère qu'une certaine normativité va de pair avec nos dispositions à avoir des émotions, tandis qu'elle n'a pas lieu d'être pour les *qualia* émotionnels. Inquiétude, regret, remords, colère, tristesse, joie, peuvent être sujets à une normativité servant de règle pour leur manifestation : on peut par exemple demander à quelqu'un pourquoi il est ému, ou lui reprocher d'avoir telle émotion dans certaines circonstances. On ne peut toutefois pas rechercher quelles sont les *raisons* d'un individu pour avoir tel ressenti caractéristique d'une émotion, ou le voir comme inapproprié : la tristesse produit un effet qui est ce qu'il est. Ce *quale* est donc autre chose que l'émotion elle-même ; la dimension qualitative de l'expérience même est ici impénétrable cognitivement.

Ces invariants expérientiels que sont les *qualia* et qui sont propres aux émotions ne semblent toutefois pas susceptibles de nous les faire parfaitement connaître. L'information caractéristique qu'ils proposent, vécue en première personne, ne permet pas de caractériser en propre toute occurrence d'une émotion. Comme le montre Ben-Ze'ev, on peut certes distinguer par leur teneur phénoménale certaines émotions, comme l'orgueil et la peine (la vexation égoïste diffère de la peine devant l'injustice), mais la dimension réellement distinctive de ces traits de phénoménalité est régulièrement contestable. Par exemple, la frontière phénoménale est mince entre le remords, le regret, la honte, la culpabilité. Certaines émotions combinent de plus diverses caractéristiques : on peut trouver dans l'amour une palette de ressentis divers, comme un plaisir spécial, un sentiment d'élection, un bonheur intense, une douleur dans l'absence de l'autre, des perceptions d'attentes à la teneur particulière, l'impression d'être spécial, le plaisir de la présence de l'autre, le plaisir de procurer un plaisir à l'autre grâce à notre présence propre, etc. Il semble outre cela que la connaissance de l'objet des émotions nous éclaire sur l'émotion même : sans savoir à propos de quoi nous sommes en colère, ou en joie, ou dans tout autre état affectif, nous perdons beaucoup d'informations sur notre propre état et nous sommes privés de données pour moduler notre état affectif. Le *quale* de l'émotion ne peut donc pas être dépositaire de toutes les informations qui rendent compte de cette émotion, de ce qui la détermine, et des conditions sous lesquelles elle apparaît.

Une question est alors d'établir quel type de lien, s'il s'en trouve, existe entre l'aspect phénoménal et

---

<sup>6</sup> C'est par exemple le cas de D. Pugmire (1998, 2005, 2006) ou, par exemple, de Heidegger dans *Sein und Zeit* : l'humeur y est considérée comme une tonalité affective qui traduit un « accord » du « *Dasein* » avec l'être, ce qui fait de l'aspect phénoménal de l'humeur le trait central : on « se trouve dans » une certaine humeur, laquelle nous fait « nous trouver » nous-mêmes, au sein de l'être et nous accorder à lui. Les émotions héritent leur intentionnalité de cette tonalité fondamentale présente sous la forme d'une expérience qui ne peut pas vraiment cesser.

<sup>7</sup> Qui se présentent par exemple respectivement lorsque j'échoue mais que mon ami réussit, ou lorsque je connais un succès là où un proche échoue en même temps. Sur ce point, voir Massin (2018)

<sup>8</sup> Cf Aaron Ben-Ze'ev (2010).

l'aspect intentionnel des émotions. Les partisans de théorie phénoménale qui reconnaissent la présence de la dimension intentionnelle soutiennent classiquement que le premier aspect accompagne le second. Cette approche, très répandue<sup>9</sup>, n'est pas identique à la théorie brentanienne qui soutient, vis-à-vis de l'occurrence et du contenu des émotions, que l'intentionnalité des émotions est une condition nécessaire à l'application du critère conscient. Ces deux critères ne sont donc pas simplement co-présents ici, mais connectés intrinsèquement. C'est ce qui fait le sel de la position de Brentano, que l'on peut utiliser pour questionner les présupposés des théories expérientielles des émotions et leur lien relâché, ou absent, avec l'intentionnalité.

### 3. *États fondés, intentionnalité et unité de conscience*

Une conception qui n'est pas insensée, à propos des émotions, est celle qui les tient pour inséparables d'une base cognitive : pour avoir peur de quelque chose, il faut bien d'abord avoir une représentation de ce quelque chose, et juger qu'il implique quelque danger, ou bien posséder des proto-croyances et anticipations qui font naître l'émotion en question, laquelle nous présente alors ce quelque chose *comme dangereux*. De ce point de vue, les émotions semblent survenir sur des pensées complexes qui reçoivent en retour une certaine coloration affective. C'est ce que Brentano concevait comme des relations de fondation d'états mentaux sur d'autres. Dans sa perspective, un jugement est fondé sur une représentation, et les états affectifs, désirs comme émotions, sont considérés comme fondés sur les jugements ou sur les représentations. Considérons l'exemple d'un archéologue amateur de plongée qui distingue une amphore dans une caverne sous-marine : via sa représentation, l'amphore est visée comme objet, et en la reconnaissant, il affirme son existence ainsi que sa qualité d'amphore relevant de telle ou telle période. Un ou plusieurs jugements sont ainsi fondés sur la représentation visant l'amphore. Si le plongeur sait que l'amphore est extrêmement rare, il a une émotion qui en affirme la valeur et la vise sous cet aspect, cette émotion étant fondée sur la représentation et le jugement précédents. Des désirs se greffent éventuellement à cette complexité : celui de la voir de plus près, ou qu'elle soit protégée, ou encore rechercher d'autres exemplaires, chercher à se l'approprier et à la revendre, etc. Si, chez Brentano, chaque type d'état mental est caractérisé par un type de relation spécifique à un objet, il entretient aussi des rapports de fondation avec d'autres, en vertu d'une certaine organisation entre ces états mentaux. De ce point de vue, l'émotion est *a minima* dépendante des états d'esprit sur lesquels elle est fondée, mais possède son intentionnalité propre. La conscience que nous avons du rapport, sur un mode émotionnel, à l'objet, en atteste pour Brentano, et il tient cela pour une évidence intrinsèque, car les émotions sont un mode, proprement affectif, du rejet et de l'acceptation d'un objet.

Dans la théorie brentanienne, la connexion entre l'intentionnalité et la conscience, découle du fait que la visée de l'esprit vers l'objet est indissociable d'une *conscience de cette visée même* de l'esprit vers l'objet. Une représentation dite « concomitante » est intrinsèquement liée à la représentation entendue dans sa relation « intentionnelle » à l'objet. Dans l'optique brentanienne, la première représentation vise un objet (dit primaire), la seconde représentation prend pour objet la première représentation *dans* sa relation à l'objet primaire, et ceux-ci (la première représentation, l'objet primaire et la relation de cette représentation à cet objet) constituent l'objet dit secondaire, mais non phénoménologiquement distinct, de la pensée : c'est ce qui fait que la pensée en question a une *unité de conscience*, autrement dit que l'objet est consciemment visé au sein d'une pensée unitaire ; l'objet visé est saisi consciemment *comme* objet de pensée dans le fait même de la visée, comme un objet que nous avons conscience de penser. Cette approche de la représentation concomitante s'applique aussi à la conscience des émotions. Cette théorie peut paraître analysable dans les termes d'une réflexivité<sup>10</sup> rendant possible la perception de l'objet au sein d'une unité de conscience, mais ce serait alors, à suivre Brentano, une réflexivité qui n'est ni contrôlée par l'attention ni perçue en tant que réflexivité : selon

---

<sup>9</sup> Par exemple, W. Lyons (1980), R. Lazarus (1991), R. Solomon (1993), K. Oatley & J. Jenkins (1995), M. Power & T. Dalgleish (1997), (A. Ben-Ze'ev (2000).

<sup>10</sup> Comme Marty, Husserl ou Meinong semblent l'avoir entendu.

lui, il est de l'essence de la pensée d'avoir une visée intentionnelle ainsi constituée et liée à la conscience de l'objet visé, sans reduplication ni régression à l'infini. C'est ainsi par le truchement de cette propriété de l'intentionnalité que nous pouvons connaître ce sur quoi porte notre émotion, mais aussi qu'une information supplémentaire est ici nécessairement présente, en vertu de laquelle est déterminée *notre conscience même* d'avoir telle ou telle émotion. L'intentionnalité des émotions se présente alors comme la condition pour que quiconque ayant une émotion ait par là-même accès à l'épisode conscient, précisément vécu sur le mode affectif, où il se saisit directement comme *ayant une émotion* à propos de quelque chose au sein d'une conscience unitaire. Il semble que sans cette condition, le phénomène affectif se réduise à une perturbation d'un sujet, perturbation que ce sujet ne pourrait paradoxalement ni reconnaître, identifier, ou percevoir comme une émotion même. Faute de le reconnaître, soutient Brentano, nous aurions par exemple une passion amoureuse où ce qui est aimé n'est pas présenté ; on peut ajouter que sa théorie implique que l'amour ne serait tout simplement pas reconnu comme tel : sans savoir quel est l'objet de l'amour, le sentiment, ici, ne peut pas être identifié. La caractéristique expérientielle de l'émotion, pour être une caractéristique saillante, est donc inféodée à la propriété d'intentionnalité des émotions. Dans la discussion Brentanienne des positions de Hamilton, apparaissent alors les limites et la nature de présupposé de la thèse de l'indépendance de l'expérience, à laquelle on ne peut donc pas faire appel comme à une évidence immédiate.

#### 4. Hamilton : la privation d'intentionnalité caractéristique du sentiment

Hamilton défend l'idée qu'à la différence des pensées et des désirs, les phénomènes affectifs n'ont pas d'intentionnalité<sup>11</sup>. De ce point de vue, il n'est pas excessif d'affirmer qu'ils se réduisent pour lui à leur phénoménalité<sup>12</sup>, même si l'on peut aussi chercher leurs causes<sup>13</sup>. Les états affectifs sont à ce titre distincts des cognitions (pensées) et des conations (désir et volonté), et sont totalement *internes* à la conscience, dont ils en font varier la « texture », précisément en l'affectant. Si les émotions consistent seulement en ces modifications occurrentes de la conscience, dotées d'une certaine phénoménalité, ces traits caractéristiques impliquent de nier que les états affectifs portent sur autre chose qu'eux-mêmes. Pour le philosophe écossais, l'affectif est ainsi « subjectivement subjectif » : tout phénomène affectif conscient se réduit à une pure modification interne d'un sujet pensant et il n'y a rien « d'objectif » à considérer ici, par quoi il faut entendre que *rien* ne s'y trouve visé sur le mode de la relation intentionnelle. Cette conception Hamiltonienne va de pair avec l'idée que les phénomènes affectifs ne font rien connaître du monde car ils n'en représentent rien. En effet, une émotion n'est pour lui pas « objective » car à la différence des pensées, elle n'a pas de rôle *représentationnel* : elle ne ferait donc rien connaître en tant qu'objet, contrairement aux représentations qui, elles, visent diverses choses. Les émotions ne portant pas sur des traits du monde, elles sont donc incapables de nous en faire connaître quoi que ce soit.

Elles ne jouent pas plus de rôle dans le cadre de la connaissance de soi, où nous avons affaire au mode de connaissance que Hamilton appelle « sujet-objet ». Cela renvoie par exemple à la connaissance que nous pouvons obtenir de nos états mentaux, émotions mises à part : ils relèvent du sujet mais sont « objectifiés » et connus par là. Nos émotions sont ici exclues, car pour Hamilton, il faudrait qu'elles soient représentables, ce qui est impossible car elles n'ont pas de contenu représentable direct. En effet, comment représenter objectivement quelque chose qui serait de la nature des *qualia*, comme par exemple *l'effet que cela fait* d'être joyeux ? L'expérience affective est ici considérée comme immédiatement présente au sujet et inséparable de celui-ci : elle ne consiste que dans une phénoménalité

---

<sup>11</sup> « The feelings being mere subjective states, involving no cognition or thought, and, consequently, no reference to any object, it follows that they cannot be classified by relation to aught beyond themselves ». W. Hamilton, 1870, lecture XLIV, p. 476.

<sup>12</sup> « .. it is of the very essence of pleasure and pain to be felt, and there is no feeling out of consciousness », *ibid*, p.442.

<sup>13</sup> Par exemple pour le Plaisir et la douleur : « Pleasure is, thus, the result of certain harmonious relations, - of certain agreements ; pain, on the contrary, the effect of certain unharmonious relations, - of certain disagreements. » *Ibid*. p. 440.

intérieurement expérimentée et n'implique pas de mise en regard d'un sujet et d'un objet, même via une « objectification », et l'intentionnalité lui ferait, de ce point de vue, défaut.

##### 5. *Le lien intrinsèque entre intentionnalité de l'émotion et conscience affective. Brentano critique de Hamilton*

La théorie de Brentano, au contraire, vise à établir que la propriété d'intentionnalité est tout aussi nécessaire à la description des états affectifs qu'à celle des autres états mentaux, et cela revient à battre en brèche la thèse affirmant, pour les émotions, que le critère expérientiel est totalement *indépendant* de celui de l'intentionnalité. Brentano oppose différents types d'arguments<sup>14</sup>, plus ou moins probants, à Hamilton. Brentano prend à témoin, rapidement, le langage ordinaire : nous avons bien peur de telle ombre, nous sommes surpris par un changement, nous détestons tel trait de caractère, aimons cette personne, et ainsi de suite. Nos expressions ordinaires attesteraient que les émotions sont dirigées vers le monde, ce qui nous permet en retour d'obtenir des informations sur les émotions elles-mêmes, informations qui ne sont donc pas contenues dans l'expérience *tout court*.

S'il est indéniable qu'une certaine connaissance de nos états émotionnels se révèle par là, il avance toutefois un autre argument – portant sur la fondation de certains états mentaux sur d'autres – qui conduit à attribuer à la position de Hamilton une incohérence interne. Soutenant, d'une part, qu'une représentation peut avoir une intentionnalité, ce dernier maintient, d'autre part, que l'émotion, née sur la base de la représentation en question, ne peut pas avoir d'intentionnalité, et donc qu'elle ne porte pas sur le moindre objet. Cela veut dire que si je pense par exemple à un ours, que je crois qu'il y a un ours dans tel bosquet, et que la peur de l'ours s'éveille tout à coup en moi, il me faudrait considérer, d'après Hamilton, que cette peur ne porte pas sur le même objet de représentation, car elle n'aurait tout simplement pas d'objet. Il faudrait donc dire que ce n'est pas une peur de l'ours. Si le jugement dépend de représentations, qu'une émotion dépend aussi d'une représentation, et qu'une représentation a un objet, comment une émotion peut-elle ne pas avoir d'objet alors qu'elle est fondée sur un état mental qui a quant à lui un objet ? C'est cette incohérence que signale Brentano, sans toutefois soulever la question de l'intentionnalité propre des émotions. Or un problème est de savoir si les émotions apparaissent suite aux visées des autres états mentaux sans avoir par elles-mêmes aucune intentionnalité (comme des types de réactions), ou bien si elles héritent d'une intentionnalité dérivée des autres états d'esprit sur lesquels elle est fondée, ou encore si elles possèdent une intentionnalité propre. De ce point de vue, l'argumentation de Brentano semble présupposer les deux derniers cas, et ne pas reconnaître la possibilité du premier. Brentano relève par ailleurs d'autres incohérences de la position de Hamilton, qui soutient par moments que le plaisir et la peine sont essentiellement reliés à l'objet qu'ils permettent, alors, d'évaluer, ce qui contrevient à sa thèse de la nature « subjectivement subjective » des sentiments<sup>15</sup>, ou encore lorsqu'il définit des sentiments par le rapport à autre chose qu'eux-mêmes, comme pour le remords et la honte – redécrits en « crainte et appréhension de s'attirer la mésestime d'autrui » – tout en leur refusant toujours un objet.<sup>16</sup>

De plus, la théorie hamiltonienne de la distinction entre pensées (représentations et jugements), sentiments, et puissances conatives (désir et volonté) est battue en brèche par Brentano<sup>17</sup>, qui lui oppose qu'il n'y a une différence de degré entre sentiment et volonté, et qu'ils appartiennent à une même classe de phénomènes mentaux. Selon Brentano, pour qu'il y ait action motivée, il faut qu'il y ait, pour le sentiment et la volonté (ou le désir), une même modalité de référence à l'objet apprécié, désiré et voulu. Il affirme donc ici que l'objet des émotions est aussi objet de volonté, car émotion et volonté se rapportent à l'objet sous une modalité ayant des éléments communs, qui font qu'ils se distinguent des modalités du rapport à l'objet caractéristiques des représentations et des jugements. Pour vouloir

---

<sup>14</sup> *Psychologie*, pp.102-104.

<sup>15</sup> *Psychologie*, p. 259.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 253, note 1.

<sup>17</sup> Tout au long, ou presque, du chapitre VIII du Livre II de la *Psychologie*.

un objet, il faut donc que cet objet soit aussi objet de sentiment, et donc qu'il y ait un objet du sentiment, ce sentiment n'étant alors pas uniquement caractérisable en termes de phénoménalité.

Enfin, l'argument essentiel de Brentano s'appuie sur le cas du plaisir de l'audition. Comment appréhender la conscience de l'audition et le plaisir pris à celle-ci ? Hamilton verrait ici une *fusion* du sentiment et de l'objet, car l'audition est une donnée psychologique *déjà* présente à l'esprit : entendre un son, c'est alors faire une expérience qui consiste dans un événement qualitatif déjà présent à la conscience. Le fait que l'audition du son soit solidaire d'un certain plaisir appelle-t-il une quelconque intentionnalité des émotions ? Hamilton semble avoir beau jeu de soutenir que le rapport entre plaisir et audition relèverait plutôt d'un phénomène de fusion, mêlant ici, dans une phénoménalité commune, l'expérience du son et celle du plaisir – ce qu'il nomme, on l'a vu, le « subjectivement subjectif ». Or, malgré cette situation de fusion « internalisée », Brentano soutient que le sentiment en question doit tout de même avoir une propriété d'intentionnalité.

Son argument porte d'abord sur la notion de fusion qui présuppose, comme toute fusion, une pluralité d'éléments qui la déterminent (ici ces éléments forment une dualité), sans quoi il est impossible de parler de fusion. C'est ce qui fait ressurgir le rapport intentionnel d'un sujet à un objet, au sein de la conscience même. L'argument brentanien a une conséquence forte : pour qu'une fusion existe, il faut bien *plusieurs* choses, et nier ici la présence d'un objet, même auditif, a pour conséquence de nier du même coup *le sujet* supposé expérimenter la fusion proprement dite en prenant plaisir à l'audition du son. Car la seule fusion que Brentano reconnaît ici est celle de la représentation concomitante et de l'objet, celle en vertu de laquelle la représentation qui accompagne un acte psychique et qui s'y rapporte fait partie de l'objet auquel elle se rapporte. C'est ce qui, ici, fait que le phénomène psychique conscient doit contenir la conscience de lui-même, ce qui passe par la théorie de la représentation concomitante.

Brentano peut donc ici montrer ce que présuppose Hamilton, comme peut-être tout partisan d'une thèse strictement expérientielle des émotions, lorsque l'un comme l'autre admettent immédiatement que le donné affectif pourrait être présenté par soi au sein d'une conscience unitaire, sans que soient établies les conditions nécessaires à l'unité de cette conscience. La théorie de Brentano établit précisément la condition que Hamilton ne voit pas : le « subjectivement subjectif » ne peut pas caractériser l'état du sujet, car à se priver de l'intentionnalité du sentiment, comme le fait Hamilton, on se prive de la conscience d'objet du sentiment, et donc de la conscience du sentiment tout court. Sans la représentation concomitante au sein de laquelle est phénoménalisée la conscience liée à la visée de l'objet, il n'y a pas de présentation consciente de l'état mental concerné. On aboutirait alors à une situation où le sentiment en question ne serait paradoxalement *pour personne*, à moins de présupposer l'existence d'un soi, d'une conscience substantialisée, dont l'expérience émotionnelle serait une modification par essence perceptible. L'existence d'une telle substance devrait donc d'abord être établie, et Brentano, qui en nie l'existence, a beau jeu de défendre l'idée que l'absence d'intentionnalité du sentiment priverait le sujet même de sa capacité à reconnaître « son » sentiment au sein d'une unité de conscience. Cela s'ajoute donc à l'incapacité qu'aurait le sujet de savoir sur quoi portent ses émotions : il ne pourrait pas savoir non plus qu'il a des émotions, et pourrait peut-être au mieux noter une perturbation passagère du courant de sa conscience, sans véritablement comprendre ce qui se passe. Si le sentiment n'a pas d'objet, il n'est donc pas possible de parler du ressenti « d'un sujet » comme le fait Hamilton : ce ne serait qu'une affection flottante non accessible en tant que telle au sujet. Ainsi, le refus de la relation du sujet à l'objet conduit Hamilton à se priver de la capacité d'affirmer *qu'un sujet fait* une expérience qualitative, et de même, pour toute approche phénoménaliste des émotions, dans cette optique, la dimension phénoménale de l'expérience affective ne peut pas être identifiée comme telle sans l'intentionnalité du phénomène affectif en question.

C'est donc un présupposé des théories perceptuelles des émotions qui est ici relevé, comme à rebours, car un phénomène affectif y est ordinairement conçu comme une expérience dotée d'une certaine transparence, où le sujet sait directement, en vertu des qualités de cette expérience, qu'il a une émotion et de laquelle il s'agit. Or la théorie brentanienne de la conscience suggère que cette connaissance qualitative ne peut se produire que si l'émotion a une propriété d'intentionnalité. De ce fait, les phénomènes affectifs, considérés comme analogues à tous les autres états mentaux ont alors la



même structure que ces derniers : celle d'un épisode mental qui inclut en lui-même l'orientation vers quelque chose, grâce à quoi il est ce qu'il est.

## Références

- Ben-Ze'ev, Aaron, 2000, *The Subtlety of Emotions*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Ben-Ze'ev, Aaron, 2010, « The thing called emotion » (in p. Goldie (ed.), *The oxford Handbook of philosophy of emotion*, Oxford.
- Brentano, Franz, 2008, *Psychologie du point de vue empirique*, Vrin.
- D'Aquin, Thomas, 1982, *Somme théologique*, éditions du Cerf.
- Descartes, René, 1988, *Les passions de l'âme*, Tel Gallimard.
- Deonna, Julien & Teroni, Fabrice, 2012, *The emotions. A philosophical introduction*. Routledge.
- Hamilton, William, 1870, *Lectures on metaphysics and logic*, vol.2., William Blackwood and Sons, Edinburgh, London.
- Lambie, J., & Marcel, A., 2002, « Consciousness and the variety of emotion experience: a theoretical framework ». *Psychological Review*, 109.
- Lazarus, Richard, 1991, *Emotion and Adaptation*. New York: Springer.
- Leighton, Stephen, 1985, « A new view of emotion ». *American Philosophical Quarterly*, 22 : 133–141.
- Lyons, William, 1980, *Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Massin, Olivier, 2018, « Bitter Joys and Sweet Sorrows ». in, Tappolet, C. ; Teroni, F. & Konzelmann Ziv, A. *Shadows of the Soul*, Routledge.
- Oatley, Keith & Jenkins, Jennifer M., *Understanding Emotions*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1995.
- Power, Mick & Dalgleish, Tim, 1997, *Cognition and Emotion. From Order to Disorder*. The Psychology Press.
- Pugmire, David, 1998, *Rediscovering emotions*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pugmire, David, 2005, *Sound sentiments*, Oxford University Press.
- Pugmire, David, 2006, « Emotion and emotion science », *European Journal of Analytic Philosophy*, 2(1), 7-27.
- Solomon, Robert C., 1993 *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*. Cambridge: Hackett Publishing.
- De Sousa, Ronald, 1987, *The Rationality of Emotion*. Cambridge : MIT Press.
- Textor, Mark, 2017, *Brentano's Mind*, Oxford University Press.