

JEAN-PAUL SARTRE

Paru dans Le Livre de Poche :

Alain Renaut :

SARTRE, LE DERNIER PHILOSOPHE

Jeannette Colombel :

JEAN-PAUL SARTRE

ESQUISSE
D'UNE THÉORIE
DES ÉMOTIONS

834

241

SAR 7
ESQ
TA



S 13 FEB. 01

Cet ouvrage a été publié par Hermann, pour la première fois, en 1938 dans la collection Actualités Scientifiques Industrielles.

INTRODUCTION

Psychologie, phénoménologie et psychologie phénoménologique

La psychologie est une discipline qui prétend être positive, c'est-à-dire qu'elle veut tirer ses ressources de l'expérience exclusivement. Nous ne sommes plus, certes, au temps des associationnistes et les psychologues contemporains ne se défendent pas d'*interroger* et d'*interpréter*. Mais ils veulent être en face de leur objet comme le physicien en face du sien. Encore faut-il limiter ce concept d'expérience, lorsqu'on parle de la psychologie contemporaine, car il peut y avoir, en somme, une foule d'expériences diverses et, par exemple, on peut avoir à décider s'il existe ou non une expérience des

7

essences ou des valeurs ou une expérience religieuse. Le psychologue n'entend utiliser que deux types d'expérience bien définis : celle que nous livre la perception spatio-temporelle des corps organisés, et cette connaissance intuitive de nous-mêmes qu'on nomme expérience réflexive. S'il existe entre les psychologues des débats de méthode, ils portent presque uniquement sur le problème suivant : ces deux types d'information sont-ils complémentaires ? doit-on subordonner l'un à l'autre ? ou faut-il écarter résolument l'un d'eux ? Mais ils sont d'accord sur un principe essentiel : leur enquête doit partir avant tout des *faits*. Si nous nous demandons ce que c'est qu'un fait, nous voyons qu'il se définit par ceci qu'on doit le *rencontrer* au cours d'une recherche et qu'il se présente toujours comme un enrichissement inattendu et une nouveauté par rapport aux faits antérieurs. Il ne faut donc pas compter sur les faits pour s'organiser d'eux-mêmes en une totalité synthétique qui livrerait d'elle-même sa signification. Autrement dit, si l'on appelle anthropologie une discipline

8

qui viserait à définir l'essence d'homme et la condition humaine, la psychologie — même la psychologie de l'homme — n'est pas et ne sera jamais une anthropologie. Elle n'entend pas définir et limiter *a priori* l'objet de sa recherche. La notion d'homme qu'elle accepte est toute empirique : il y a de par le monde un certain nombre de créatures qui offrent à l'expérience des caractères analogues. D'autres sciences, d'ailleurs, la sociologie et la physiologie, viennent nous apprendre qu'il existe certains liens objectifs entre ces créatures. Il n'en faut pas plus pour que le psychologue, avec prudence et à titre d'hypothèse de travail, accepte de limiter provisoirement ses recherches à ce groupe de créatures. Les moyens d'information dont on dispose sur elles, en effet, sont plus facilement accessibles puisqu'elles vivent en société, possèdent un langage et laissent des témoignages. Mais le psychologue ne s'engage point : il ignore si la notion d'homme n'est pas arbitraire. Elle peut être *trop vaste* : rien ne dit que le primitif australien peut être rangé dans la même classe psychologique

9

que l'ouvrier américain de 1939. Elle peut être *trop étroite* : rien ne dit qu'un abîme sépare les singes supérieurs d'une créature humaine. En tout cas le psychologue se défend rigoureusement de considérer les hommes qui l'entourent comme *ses semblables*. Cette notion de similitude, à partir de quoi l'on pourrait peut-être construire une anthropologie, lui paraît dérisoire et dangereuse. Il admettra volontiers, sous les réserves faites plus haut, qu'il est *un homme*, c'est-à-dire qu'il fait partie de la classe provisoirement isolée. Mais il considérera que ce caractère d'homme doit lui être conféré *a posteriori* et qu'il ne peut, en tant que membre de cette classe, être un objet d'étude privilégié, sauf pour la commodité des expériences. Il apprendra donc *des autres* qu'il est homme et sa nature d'homme ne lui sera pas révélée de façon particulière sous le prétexte qu'il *est* lui-même ce qu'il étudie. L'introspection ne fournira ici, comme là l'expérimentation « objective », que des faits. S'il doit y avoir plus tard un concept rigoureux d'*homme* — et cela même est douteux — ce concept ne peut

10

tend une science, ne peut fournir qu'une somme de faits hétéroclites dont la plupart n'ont aucun lien entre eux. Quoi de plus différent par exemple que l'étude de l'illusion stroboscopique et celle du complexe d'infériorité ? Ce désordre ne vient pas du hasard mais des principes mêmes de la science psychologique. Attendre le *fait*, c'est, par définition, attendre l'isolé, c'est préférer, par positivisme, l'accident à l'essentiel, le contingent au nécessaire, le désordre à l'ordre ; c'est rejeter, par principe, l'essentiel dans l'avenir : « c'est pour plus tard, quand nous aurons réuni assez de faits ». Les psychologues ne se rendent pas compte, en effet, qu'il est tout aussi impossible d'atteindre l'essence en entassant les accidents que d'aboutir à l'unité en ajoutant indéfiniment des chiffres à la droite de 0,99. S'ils n'ont pour but que d'accumuler les connaissances de détail, il n'y a rien à dire ; simplement on ne voit pas l'intérêt de ces travaux de collectionneur. Mais s'ils sont animés, dans leur modestie, de l'espoir louable en soi qu'on réalisera plus tard, sur la base de leurs monographies, une synthèse anthropolo-

être envisagé que comme couronnement d'une science faite, c'est-à-dire qu'il est renvoyé à l'infini. Encore ne serait-il qu'une hypothèse unificatrice inventée pour coordonner et hiérarchiser la collection infinie des faits mis en lumière. C'est dire que l'idée d'homme, si jamais elle prend un sens positif, ne sera qu'une conjecture visant à établir des connexions entre des matériaux disparates et qui ne tirera sa vraisemblance que de sa réussite. PIERCE définissait l'hypothèse : la somme des résultats expérimentaux qu'elle permet de prévoir. Ainsi l'idée d'homme ne pourra être que la somme des faits constatés qu'elle permet d'unir. Si pourtant certains psychologues usaient d'une certaine conception de l'homme *avant* que cette synthèse ultime ne fût possible, ce ne pourrait être qu'à titre rigoureusement personnel et comme fil conducteur ou mieux comme idée au sens kantien et leur premier devoir serait de ne jamais perdre de vue qu'il s'agit d'un concept régulateur.

Il résulte de tant de précautions que la psychologie, pour autant qu'elle se pré-

11

gique, ils sont en pleine contradiction avec eux-mêmes. On dira que c'est précisément la méthode et l'ambition des sciences de la nature. A cela il faut répondre que les sciences de la nature ne visent pas à connaître *le monde* mais les conditions de possibilité de certains phénomènes généraux. Il y a beau temps que cette notion de *monde* s'est évanouie sous la critique des méthodologistes et cela précisément parce qu'on ne saurait à la fois appliquer les méthodes des sciences positives et espérer qu'elles conduiront un jour à découvrir le sens de cette totalité synthétique qu'on appelle *monde*. Or *l'homme* est un être du même type que le *monde*, il est même possible, comme le croit HEIDEGGER, que les notions de monde et de « réalité-humaine » (*Dasein*) soient inséparables. Précisément pour cela la psychologie doit se résigner à manquer la réalité-humaine, si du moins cette réalité-humaine existe.

Appliqués à un exemple particulier, l'étude des émotions, par exemple, que vont donner les principes et les méthodes du psychologue ? Tout d'abord notre

connaissance de l'émotion s'ajoutera *du dehors* aux autres connaissances sur l'être psychique. L'émotion se présentera comme une nouveauté irréductible par rapport aux phénomènes d'attention, de mémoire, de perception, etc. Vous pouvez, en effet, inspecter ces phénomènes et la notion empirique que nous nous en faisons d'après les psychologues, les tourner et retourner à votre gré, vous n'y découvrirez pas la moindre liaison essentielle avec l'émotion. Toutefois, le psychologue admet que l'homme a des émotions parce que l'expérience le lui apprend. Ainsi l'émotion est d'abord et par principe un *accident*. Elle fait dans les traités de psychologie l'objet d'un chapitre après d'autres chapitres, comme le calcium dans les traités de chimie après l'hydrogène ou le soufre. Quant à étudier les conditions de possibilité d'une émotion, c'est-à-dire à se demander si la structure même de la réalité-humaine rend les émotions possibles et *comment* elle les rend possibles, cela paraîtrait au psychologue une inutilité et une absurdité : à quoi bon chercher si l'émotion est possible, puisque

que nous essaierons de relier ces trois types de facteurs dans un ordre irréversible. Si je suis partisan de la théorie intellectualiste, par exemple, j'établirai une succession constante et irréversible entre l'état intime considéré comme antécédent et les troubles physiologiques considérés comme conséquents. Si je pense, au contraire, avec les partisans de la théorie périphérique : « Une mère est triste parce qu'elle pleure », je me bornerai, au fond, à inverser l'ordre des facteurs. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que je ne chercherai pas l'explication ou les lois de l'émotion dans des structures générales et essentielles de la réalité humaine, mais au contraire *dans les processus de l'émotion même*, en sorte que, même dûment décrite et expliquée, elle ne sera jamais qu'un fait parmi d'autres, un fait fermé sur soi qui ne permettra jamais ni de comprendre autre chose que lui, ni de saisir à travers lui, la réalité essentielle de l'homme.

C'est par réaction contre les insuffisances de la psychologie et du psychologisme que s'est constituée, il y a environ

précisément elle *est* ? C'est à l'expérience également que le psychologue s'adressera pour établir les limites des phénomènes émotifs et leur définition. A vrai dire, il pourrait s'apercevoir ici qu'il a déjà une *idée* de l'émotion puisqu'après inspection des faits il tracera une ligne de démarcation entre les faits d'émotion et ceux qui ne sont point tels : comment l'expérience, en effet, pourrait-elle lui fournir un principe de démarcation s'il ne l'avait déjà ? Mais le psychologue préfère s'en tenir à la croyance que les faits se sont groupés d'eux-mêmes sous son regard. Il s'agit à présent d'*étudier* ces émotions qu'on vient d'isoler. Pour cela on conviendra de réaliser des situations émouvantes ou de s'adresser à ces sujets particulièrement émotifs que nous offre la pathologie. Nous nous appliquerons alors à déterminer les facteurs de cet état complexe, nous isolerons les *réactions corporelles*, que nous pourrons d'ailleurs établir avec la plus grande précision, les *conduites* et l'*état de conscience* proprement dit. A partir de là, nous pourrons formuler nos lois et proposer nos explications, c'est-à-dire

une trentaine d'années, une discipline nouvelle, la phénoménologie. Son fondateur, HUSSERL, a été frappé d'abord par cette vérité : il y a incommensurabilité entre les essences et les faits, et celui qui commence son enquête par les faits ne parviendra jamais à retrouver les essences. Si je cherche les faits psychiques qui sont à la base de l'attitude arithmétique de l'homme qui compte et qui calcule, je n'arriverai jamais à reconstituer les essences arithmétiques d'unité, de nombre et d'opérations. Sans toutefois renoncer à l'idée d'expérience (le principe de la phénoménologie est d'aller « aux choses elles-mêmes » et la base de sa méthode est l'intuition eidétique), au moins faut-il l'assouplir et faire une place à l'expérience des essences et des valeurs ; il faut reconnaître même que seules les essences permettent de classer et d'inspecter les faits. Si nous ne recourions implicitement à l'essence d'émotion, il nous serait impossible de distinguer, parmi la masse des faits psychiques, le groupe particulier des faits d'émotivité. La phénoménologie prescrira donc,

puisqu'aussi bien on a eu implicitement recours à l'essence d'émotion, d'y faire un recours explicite et de fixer une bonne fois par des concepts le contenu de cette essence. On conçoit assez que pour elle l'idée d'homme ne saurait être non plus un concept empirique, produit de généralisations historiques, mais que nous avons besoin, au contraire, d'utiliser sans le dire l'essence « *a priori* » d'être humain pour donner une base un peu solide aux généralisations du psychologue. Mais en outre la psychologie, envisagée comme science de certains faits humains, ne saurait être un commencement parce que les faits psychiques que nous rencontrons ne sont jamais premiers. Ils sont, dans leur structure essentielle, des réactions de l'homme contre le monde ; ils supposent donc l'homme et le monde et ne peuvent prendre leur sens véritable que si l'on a d'abord élucidé ces deux notions. Si nous voulons fonder une psychologie il faudra remonter plus haut que le psychique, plus haut que la situation de l'homme dans le monde, jusqu'à la source de l'homme, du monde et du psychique : la conscience

18

cherchant à atteindre et à élucider l'essence transcendantale de l'émotion comme type organisé de conscience. C'est également de cette proximité absolue de l'enquêteur et de l'objet enquêté que partira un autre phénoménologue, HEIDEGGER. Ce qui différenciera toute recherche sur l'homme des autres types de questions rigoureuses, c'est précisément ce fait privilégié que la réalité-humaine est *nous-mêmes* : « L'existant dont nous devons faire l'analyse, écrit HEIDEGGER, c'est nous-même. L'être de cet existant est *mien* »¹. Or, il n'est pas indifférent que cette réalité-humaine soit *moi* parce que, précisément pour la réalité-humaine, exister c'est toujours *assumer* son être, c'est-à-dire en être responsable au lieu de le recevoir du dehors comme fait une pierre. Et comme « la réalité-humaine » est par essence sa propre possibilité, cet existant peut se « choisir » lui-même en son être, se gagner, il peut se perdre »². Cette « assomption » de soi qui caractérise la réalité-humaine implique une

1. *Sein und Zeit*, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 41.

transcendantale et constitutive que nous atteignons par la « réduction phénoménologique » ou « mise du monde entre parenthèses ». C'est cette conscience qu'il faut interroger et ce qui donne du prix à ses réponses c'est qu'elle est précisément *mienne*. Ainsi HUSSERL sait tirer parti de cette proximité absolue de la conscience par rapport à elle-même, dont le psychologue n'avait pas voulu profiter. Il en tire parti à bon escient et avec une totale sécurité, puisque toute conscience existe dans la mesure exacte où elle est conscience d'exister. Mais, là comme plus haut, il se refuse à interroger la conscience sur des *faits* : nous retrouverions sur le plan transcendantal le désordre de la psychologie. Ce qu'il va tenter de décrire et de fixer par des concepts, ce sont précisément les essences qui président au déroulement du champ transcendantal. Il y aura donc, par exemple, une phénoménologie de l'émotion qui, après avoir « mis le monde entre parenthèses », étudiera l'émotion comme phénomène transcendantal pur, et cela, non pas en s'adressant à des émotions particulières, mais en

19

compréhension de la réalité-humaine par elle-même, si obscure que soit cette compréhension. « Dans l'être de cet existant, celui-ci se rapporte lui-même à son être »¹. C'est que, en effet, la compréhension n'est pas une qualité venue du dehors à la réalité-humaine, c'est sa manière propre d'exister. Ainsi la réalité-humaine qui est *moi* assume son propre être en le comprenant. Cette compréhension, c'est la *mienne*. Je suis donc d'abord un être qui comprend plus ou moins obscurément sa réalité d'homme, ce qui signifie que je me fais homme en me comprenant comme tel. Je puis donc m'interroger et, sur les bases de cette interrogation, mener à bien une analyse de la « réalité-humaine », qui pourra servir de fondement à une anthropologie. Ici non plus, naturellement, il ne s'agit pas d'introspection, d'abord parce que l'introspection ne rencontre que le fait, ensuite parce que ma compréhension de la réalité-humaine est obscure et inauthentique. Elle doit être explicitée et redressée. En tout cas l'herméneutique de l'existence va pouvoir

1. *Ibid.*, p. 43.

fonder une anthropologie et cette anthropologie servira de base à toute psychologie. Nous sommes donc dans la situation inverse de celle des psychologues puisque nous *partons* de cette totalité synthétique qu'est l'homme et que nous établissons l'essence d'homme *avant* de débiter en psychologie.

De toute façon, la phénoménologie est l'étude des phénomènes — non des faits. Et par phénomène il faut entendre « ce qui se dénonce soi-même », ce dont la réalité est précisément l'apparence. « Et cette "dénonciation de soi" n'est pas quelconque... l'être de l'existant n'est pas quelque chose "derrière quoi" il y a encore quelque chose "qui n'apparaît pas" ¹. En effet *exister* pour la réalité-humaine c'est, selon HEIDEGGER, assumer son propre être dans un mode existentiel de compréhension ; *exister* pour la conscience c'est *s'apparaître*, d'après HUSSERL. Puisque l'apparence est ici l'absolu, c'est l'apparence qu'il faut décrire et interroger. De ce point de vue, dans chaque attitude humaine — par exemple dans l'émotion,

1. *Sein und Zeit*, pp. 35-36.

sible, peut-être même pour qu'elle soit nécessaire ?

Nous pouvons comprendre, à présent, les raisons de la méfiance du psychologue pour la phénoménologie. La précaution initiale du psychologue consiste en effet à considérer l'état psychique de telle sorte qu'il lui ôte toute *signification*. L'état psychique pour lui est toujours un *fait* et, comme tel, toujours accidentel. Ce caractère accidentel est même ce à quoi le psychologue tient le plus. Si on demande à un savant : *pourquoi les corps s'attirent-ils selon la loi de NEWTON ?* il répondra : je n'en sais rien ; parce que c'est ainsi. Et si on lui demande : *et qu'est-ce que cette attraction signifie ?* il répondra : elle ne signifie rien, elle est. Pareillement le psychologue, interrogé sur l'émotion, est tout fier de répondre : « elle est ; pourquoi ? je n'en sais rien, je le constate simplement. Je ne lui connais pas de signification ». Au contraire, pour le phénoménologue, tout fait humain est par essence significatif. Si vous lui ôtez la signification vous lui ôtez sa nature de fait humain. La tâche d'un phénoménologue sera donc d'étudier la

puisque nous parlions d'elle tout à l'heure — HEIDEGGER pense que nous retrouverons le tout de la réalité-humaine, puisque l'émotion c'est la réalité-humaine qui s'assume elle-même et se « dirige-émue » vers le monde. HUSSERL, de son côté, pense qu'une description phénoménologique de l'émotion mettra au jour les structures essentielles de la conscience, puisqu'une émotion est précisément une conscience. Et réciproquement un problème se posera que le psychologue ne soupçonne même pas : peut-on concevoir des consciences qui ne comporteraient pas l'émotion dans leurs possibilités, ou bien faut-il voir en elle une structure indispensable de la conscience ? Ainsi le phénoménologue interrogera l'émotion *sur la conscience* ou *sur l'homme*, il lui demandera non seulement ce qu'elle est mais ce qu'elle a à nous apprendre sur un être dont un des caractères est justement qu'il est capable d'être ému. Et, inversement, il interrogera la conscience, la réalité-humaine sur l'émotion : qu'est-ce donc que doit être une conscience pour que l'émotion soit pos-

signification de l'émotion. Que faut-il entendre par là ?

Signifier c'est indiquer autre chose ; et l'indiquer de telle sorte qu'en développant la signification on trouvera précisément le signifié. Pour le psychologue l'émotion ne signifie rien parce qu'il l'étudie comme fait, c'est-à-dire en la coupant de tout le reste. Elle sera donc dès l'origine non-signifiante, mais si vraiment tout fait humain est signifiant, l'émotion par le psychologue est, par nature, morte, non-psychique, inhumaine. Si nous voulons faire de l'émotion, à la manière des phénoménologues, un véritable phénomène de conscience, il faudra au contraire la considérer comme signifiante d'abord. C'est-à-dire que nous affirmerons qu'elle *est* dans la stricte mesure où elle signifie. Nous ne nous perdrons pas d'abord dans l'étude des faits physiologiques parce que précisément, pris en eux-mêmes et isolément, ils ne signifient *presque* rien : ils sont, voilà tout. Mais, au contraire, nous tenterons, en développant la signification des conduites et de la conscience émue, d'explicitier le signifié.

Ce signifié nous savons dès l'origine ce qu'il est : l'émotion signifie à *sa manière* le tout de la conscience ou, si nous nous plaçons sur le plan existentiel, de la réalité-humaine. Elle n'est pas un accident parce que la réalité-humaine n'est pas une somme de faits ; elle exprime sous un aspect défini la totalité synthétique humaine dans son intégrité. Et par là il ne faut point entendre qu'elle est l'*effet* de la réalité-humaine. Elle est cette réalité-humaine elle-même se réalisant sous la forme « émotion ». Dès lors il est impossible de considérer l'émotion comme un désordre psycho-physiologique. Elle a son essence, ses structures particulières, ses lois d'apparition, sa signification. Elle ne saurait venir *du dehors* à la réalité-humaine. C'est l'homme au contraire qui *assume* son émotion et par conséquent l'émotion est une forme organisée de l'existence humaine.

Il n'entre pas dans notre intention de tenter ici une étude phénoménologique de l'émotion. Cette étude, si on devait l'esquisser, porterait sur l'affectivité comme mode existentiel de la réalité-

pas perdre de vue que cette anthropologie est réalisable et que, si un jour elle est réalisée, toutes les disciplines psychologiques devront y puiser leur source. Pour l'instant elle ne doit pas tant viser à récolter les faits qu'à interroger les *phénomènes*, c'est-à-dire précisément les événements psychiques dans la mesure où ils sont significations et non dans celle où ils sont faits purs. Par exemple elle reconnaîtra que l'émotion *n'existe pas* en tant que phénomène corporel, puisqu'un corps ne peut pas être ému, faute de pouvoir conférer un sens à ses propres manifestations. Elle recherchera tout de suite un au-delà aux troubles vasculaires ou respiratoires, cet au-delà étant le *sens* de la joie ou de la tristesse. Mais comme ce sens n'est précisément pas une qualité posée du dehors sur la joie ou la tristesse, comme il n'existe que dans la mesure où il s'apparaît, c'est-à-dire où il est « assumé » par la réalité-humaine, c'est la conscience même qu'elle interrogera, puisque la joie n'est joie qu'en tant qu'elle s'apparaît comme telle. Et, précisément parce qu'elle ne recherche pas les faits mais les

humaine. Mais nos ambitions sont plus limitées. Nous voudrions essayer de voir, sur un cas précis et concret, celui de l'émotion, justement si la psychologie pure peut tirer une méthode et des enseignements de la phénoménologie. Nous demeurons d'accord que la psychologie ne met pas l'homme en question ni le monde entre parenthèses. Elle prend l'homme dans le monde, tel qu'il se présente à travers une multitude de situations : au café, en famille, à la guerre. D'une façon générale ce qui l'intéresse c'est *l'homme en situation*. En tant que telle, elle est, nous l'avons vu, subordonnée à la phénoménologie, puisqu'une étude vraiment positive de l'homme en situation devrait avoir élucidé d'abord les notions d'homme, de monde, d'être-dans-le-monde, de situation. Mais enfin la phénoménologie est à peine née et toutes ces notions sont fort loin de leur élucidation définitive. La psychologie doit-elle attendre que la phénoménologie soit arrivée à maturité ? Nous ne le croyons pas. Mais si elle n'attend pas la constitution définitive d'une anthropologie, elle ne doit

significations, elle abandonnera les méthodes d'introspection inductive ou d'observation empirique externe pour chercher seulement à saisir et à fixer l'essence des phénomènes. Elle se donnera donc, elle aussi, pour une science eidétique. Seulement, à travers le phénomène psychique, elle ne visera pas le *signifié* en tant que tel, c'est-à-dire précisément la totalité humaine. Elle ne dispose pas des moyens suffisants pour tenter cette étude. Ce qui l'intéressera seulement c'est le phénomène *en tant qu'il signifie*. De même je puis chercher à saisir l'essence du « prolétariat » à travers le mot « prolétariat ». En ce cas je ferai de la sociologie. Mais le linguiste étudie le mot prolétariat *en tant qu'il signifie prolétariat* et il s'inquiétera des vicissitudes du mot en tant que porteur de signification. Une telle science est parfaitement possible.

Que lui manque-t-il pour être réelle ? D'avoir fait ses preuves. Nous avons montré que si la réalité-humaine apparaît au psychologue comme une collection de données hétéroclites, c'est que le psycho-

logue s'est placé volontairement sur le terrain où cette réalité devait lui apparaître comme telle. Mais cela n'implique pas nécessairement que la réalité-humaine soit autre chose qu'une collection. Ce que nous avons prouvé c'est seulement qu'elle ne peut pas apparaître autrement au psychologue. Reste à savoir si elle supporte en son fond une enquête phénoménologique, c'est-à-dire si l'émotion, par exemple, est véritablement un phénomène signifiant. Pour en avoir le cœur net, il n'est qu'un moyen, celui, d'ailleurs, que préconise le phénoménologue, « aller aux choses elles-mêmes ». Que l'on veuille bien considérer les pages qui suivent comme une *expérience* de psychologie phénoménologique. Nous allons essayer de nous placer sur le terrain de la signification et de traiter l'émotion comme *phénomène*.

Esquisse d'une théorie des émotions

I. Les théories classiques

On sait toutes les critiques qu'a soulevées la théorie périphérique des émotions. Comment expliquer les émotions fines ? La joie passive ? Comment admettre que des réactions organiques banales puissent rendre compte d'états psychiques qualifiés ? Comment des modifications quantitatives et, par là même, quasi continues dans les fonctions végétatives peuvent-elles correspondre à une série qualitative d'états irréductibles entre eux ? Par exemple, les modifications physiologiques qui correspondent à la colère ne diffèrent que par l'intensité de celles qui corres-

pondent à la joie (rythme respiratoire un peu accéléré, légère augmentation du tonus musculaire, accroissement des échanges biochimiques, de la tension artérielle, etc.) : et pourtant la colère n'est pas une joie plus intense, elle est autre chose, du moins en tant qu'elle se donne à la conscience. Il ne servirait à rien de montrer dans la joie une excitation qui prédispose à la colère, de citer ces idiots qui passent continûment (par exemple en se balançant sur un banc et en accélérant leur balancement) de la joie à la colère. L'idiot qui est en colère n'est pas « ultra joyeux ». Même s'il est *passé* de la joie à la colère (et rien ne permet d'affirmer qu'il n'y a pas eu entre-temps intervention d'une foule d'événements psychiques) la colère est irréductible à la joie.

Il me semble que le fond commun à toutes ces objections pourrait se résumer ainsi : W. JAMES distingue dans l'émotion deux groupes de phénomènes : un groupe de phénomènes physiologiques — un groupe de phénomènes psychologiques que nous appellerons, à sa suite, *l'état* de conscience ; l'essentiel de sa thèse c'est

24

dans pas seulement qu'elle se donne comme une qualité pure : elle se pose comme une certaine relation de notre être psychique avec le monde ; et cette relation — ou plutôt la conscience que nous prenons d'elle — n'est pas un lien chaotique entre le moi et l'univers ; c'est une structure organisée et descriptible.

Je ne vois pas que la sensibilité cortico-thalamique, récemment inventée par ceux mêmes qui font ces critiques à JAMES, permette une réponse satisfaisante à la question. D'abord la théorie périphérique de JAMES avait un gros avantage : elle ne tenait compte que des troubles physiologiques directement ou indirectement décelables. La théorie de la sensibilité cérébrale fait appel à un trouble cortical invérifiable. SHERRINGTON a fait des expériences sur des chiens et on peut louer, certes, sa dextérité d'opérateur. Mais ces expériences prises en elles-mêmes ne prouvent *absolument* rien. De ce qu'une *tête de chien* pratiquement isolée du corps donne encore des signes d'émotion, je ne vois pas qu'on ait le droit de conclure que le *chien* éprouve une

26

que l'état de conscience dit « joie, colère, etc. » n'est rien autre que la conscience *des* manifestations physiologiques — leur projection dans la conscience, si l'on veut. Or, tous les critiques de JAMES, examinant successivement « l'état » de conscience « émotion » et les manifestations physiologiques concomitantes, ne *reconnaissent* pas dans celui-là la projection, l'ombre portée de celles-ci. Ils y trouvent *plus* et — qu'ils en soient clairement conscients ou non — *autre chose*. *Plus* : on a beau pousser à l'extrême, en imagination, les désordres du corps on ne saurait comprendre pourquoi la conscience correspondante serait conscience *terrorisée*. La terreur est un état extrêmement pénible, insupportable même et il est inconcevable qu'un état corporel saisi pour lui-même et en lui-même apparaisse à la conscience avec ce caractère atroce. *Autre chose* : c'est qu'en effet, même si, objectivement perçue, l'émotion se présentait comme un désordre physiologique, en tant que fait de conscience elle n'est point désordre ni chaos tout pur, elle a un sens, elle signifie quelque chose. Et par là, nous n'enten-

25

émotion complète. En outre, à supposer même que l'existence d'une sensibilité cortico-thalamique fût établie, il faudrait poser à nouveau la question préalable : est-ce qu'un trouble physiologique, *quel qu'il soit*, peut rendre compte du caractère *organisé* de l'émotion ?

C'est ce que JANET a fort bien compris, mais exprimé sans beaucoup de bonheur lorsqu'il a dit que JAMES dans sa description de l'émotion avait manqué le psychique. Se plaçant sur un terrain exclusivement objectif, JANET ne veut enregistrer que les manifestations extérieures de l'émotion. Mais, à ne considérer même que les phénomènes organiques qu'on peut décrire et déceler de l'extérieur, il estime que ces phénomènes sont immédiatement susceptibles d'être classés en deux catégories : les phénomènes psychiques ou conduites, les phénomènes physiologiques. Une théorie de l'émotion qui voudrait restituer au psychique sa part prépondérante devrait faire de l'émotion une conduite. Mais JANET est sensible comme JAMES, malgré tout, à l'apparence de désordre que présente toute émotion.

27

Il fait donc de l'émotion une conduite moins bien adaptée, ou, si l'on préfère, une conduite de désadaptation, une conduite d'échec. Quand la tâche est trop difficile et que nous ne pouvons tenir la conduite supérieure qui s'y adapterait, l'énergie psychique libérée se dépense par un autre chemin : on tient une conduite inférieure, qui nécessite une tension psychologique moindre. Voici, par exemple, une jeune fille à qui son père vient de dire qu'il a des douleurs au bras et qu'il redoute un peu la paralysie. Elle roule par terre en proie à une violente émotion, qui revient quelques jours plus tard, avec la même violence et la contraint finalement à réclamer les secours des médecins. Au cours du traitement, elle avoue que l'idée de soigner son père et de mener une vie austère de garde-malade lui avait soudain paru insupportable. L'émotion représente donc ici une conduite d'échec, c'est le remplacement de la « conduite-de-garde-malade-ne-pouvant-être-tenue ». De même, dans son ouvrage sur *l'Obsession et la Psychasthénie*, JANET cite le cas de plusieurs malades qui, venus à lui pour

rien de plus qu'un changement de voie pour l'énergie nerveuse libérée.

Et pourtant que d'obscurités dans ces quelques notions, si claires en apparence. A mieux considérer les choses, on s'aperçoit que JANET ne parvient à dépasser JAMES qu'en usant implicitement d'une finalité que sa théorie repousse explicitement. Qu'est-ce en effet qu'une conduite d'échec ? Devons-nous entendre seulement par là le substitut automatique d'une conduite supérieure que nous ne pouvons tenir ? En ce cas, l'énergie nerveuse se déchargerait au hasard et selon la loi du moindre effort. Mais alors l'ensemble des réactions émotives serait moins une conduite d'échec qu'une absence de conduite. Il y aurait une réaction organique diffuse à la place d'une réaction adaptée, un désordre. Mais n'est-ce pas précisément ce que dit JAMES ? L'émotion n'intervient-elle pas précisément pour lui au moment d'une désadaptation brusque et ne consiste-t-elle pas essentiellement dans l'ensemble de désordres que cette désadaptation amène dans l'organisme ? Sans doute JANET met

se confesser, ne peuvent pas venir à bout de leur confession et finissent par éclater en sanglots, parfois même par prendre une crise de nerfs. Ici encore la conduite à tenir est trop difficile. Les pleurs, la crise de nerfs représentent une conduite d'échec qui se substitue à la première par dérivation. Il n'y a pas lieu d'insister, les exemples abondent. Qui ne se souvient d'avoir échangé des railleries avec un camarade, d'être resté calme tant que la partie paraissait égale et de s'être irrité au moment précis où il ne trouvait plus rien à répondre. Ainsi JANET peut-il se vanter d'avoir réintégré le psychique dans l'émotion : la conscience que nous prenons de l'émotion — conscience qui d'ailleurs n'est ici qu'un phénomène secondaire¹ — n'est plus le simple corrélatif de troubles physiologiques : c'est la conscience d'un échec et d'une conduite d'échec. La théorie paraît séduisante : elle est bien une thèse *psychologique* et elle demeure d'une simplicité toute mécaniste. Le phénomène de dérivation n'est

1. Mais non pas un épiphénomène : la conscience est conduite des conduites.

l'accent plus que JAMES sur *l'échec*. Mais que faut-il entendre par là ? Si nous considérons objectivement l'individu comme un système de conduites, et si la dérivation se fait automatiquement, l'échec n'est rien, il n'existe pas, il y a simplement remplacement d'une conduite par un ensemble diffus de manifestations organiques. Pour que l'émotion ait la signification psychique d'échec, il faut que la conscience intervienne et lui confère cette signification, il faut qu'elle retienne comme un possible la conduite supérieure et qu'elle saisisse l'émotion précisément comme un échec *par rapport* à cette conduite supérieure. Mais ce serait donner à la conscience un rôle constitutif, ce que JANET ne veut à aucun prix. Si l'on voulait garder un sens à la théorie de JANET, on serait logiquement conduit à adopter la position de M. WALLON. Dans un article de la *Revue des Cours et Conférences*, M. WALLON propose cette interprétation : il existerait un circuit nerveux primitif, chez l'enfant. L'ensemble des réactions d'un nouveau-né au chatouillement, à la douleur, etc. seraient toujours

commandées par ce circuit (frissons, contractions musculaires diffuses, accélérations du rythme cardiaque, etc.) et constitueraient ainsi une première adaptation organique, adaptation héritée, naturellement. Par la suite, nous apprendrions des conduites et réaliserions des montages nouveaux, c'est-à-dire de nouveaux circuits. Mais, lorsque, dans une situation neuve et difficile, nous ne saurions trouver la conduite adaptée qui lui convient, il se ferait un retour au circuit nerveux primitif. On voit que cette théorie représente la transposition des vues de JANET sur le plan de behaviourism pur, puisque, en somme, les réactions émotionnelles sont données non pas comme un pur désordre, mais comme une moindre adaptation : premier système organisé de réflexes défensifs, le circuit nerveux de l'enfant est désadapté par rapport aux besoins de l'adulte, mais en lui-même il est une organisation fonctionnelle, analogue au réflexe respiratoire par exemple. Mais on voit aussi que cette thèse ne se différencie de celle de JAMES que par la supposition d'une unité orga-

thénie ou l'affectivité, il insiste, nous l'avons dit, sur le caractère automatique de la dérivation. Mais dans beaucoup de ses descriptions il laisse entendre que le malade se jette dans la conduite inférieure *pour ne pas* tenir la conduite supérieure. Ici, c'est le malade lui-même qui proclame son échec, avant même d'avoir entrepris la lutte, et la conduite émotionnelle vient *masquer* l'impossibilité de tenir la conduite adaptée. Reprenons l'exemple que nous citons plus haut : une malade vient trouver JANET, elle veut lui confier le secret de ses troubles, lui décrire minutieusement ses obsessions. Mais elle ne le peut pas : c'est une conduite sociale trop difficile pour elle. *Alors* elle sanglote. Mais sanglote-t-elle *parce qu'elle* ne peut rien dire ? ses sanglots sont-ils des efforts vains pour agir, un bouleversement diffus qui représenterait la décomposition d'une conduite trop difficile ? ou bien sanglote-t-elle précisément *pour ne rien dire* ? Entre ces deux interprétations la différence semble mince au premier abord : dans les deux hypothèses il y a une conduite impossible à tenir, dans les deux

nique qui relierait toutes les manifestations émotionnelles. Il va sans dire que JAMES eût accepté sans embarras l'existence d'un pareil circuit, si elle avait été prouvée. Il aurait tenu cette modification à sa propre théorie pour peu importante parce qu'elle était d'ordre strictement physiologique. Ainsi donc JANET, si nous nous en tenons aux termes mêmes de sa thèse, est beaucoup plus proche de JAMES qu'il ne veut bien le dire, il a échoué dans sa tentative pour réintroduire le « psychique » dans l'émotion ; il n'a pas expliqué non plus pourquoi il y a *diverses* conduites d'échec ; pourquoi je peux réagir à une agression brusque par la peur *ou* par la colère. Les exemples qu'il cite d'ailleurs reviennent presque tous à des bouleversements émotionnels peu différenciés (sanglots, crise de nerfs, etc.) beaucoup plus proches du choc émotionnel proprement dit que de l'émotion qualifiée.

Mais il semble qu'il y ait chez JANET une théorie sous-jacente de l'émotion — et d'ailleurs des conduites en général — qui réintroduirait sans la nommer la finalité. Dans ses exposés généraux sur la psychas-

hypothèses il y a remplacement de la conduite par des manifestations diffuses. Aussi JANET passe-t-il aisément de l'une à l'autre : c'est ce qui fait l'ambiguïté de sa théorie. Mais, en réalité, un abîme sépare ces deux interprétations. La première, en effet, est purement mécaniste et — nous l'avons vu — assez voisine au fond des vues de JAMES. La seconde, au contraire, nous apporte vraiment du nouveau : elle seule mérite vraiment le titre de théorie psychologique des émotions, elle seule fait de l'émotion une conduite. C'est que, en effet, si nous réintroduisons ici la finalité, nous pouvons concevoir que la conduite émotionnelle n'est nullement un désordre : c'est un système organisé de moyens qui visent une fin. Et ce système est *appelé* pour masquer, remplacer, repousser une conduite qu'on ne peut ou qu'on ne veut pas tenir. Du même coup, l'explication de la diversité des émotions devient facile : elles représentent, chacune, un moyen différent d'échapper à une difficulté, une échappatoire particulière, une tricherie spéciale.

Mais JANET nous a livré ce qu'il pou-

vait : il est trop incertain, partagé entre un finalisme spontané et un mécanisme de principe. Ce n'est pas à lui que nous demanderons d'exposer cette théorie pure de l'émotion-conduite. On la trouve ébauchée chez des disciples de KÖHLER et notamment chez LEWIN¹ et DEMBO². Voici ce qu'écrit à ce sujet P. GUILLAUME dans sa *Psychologie de la Forme*³.

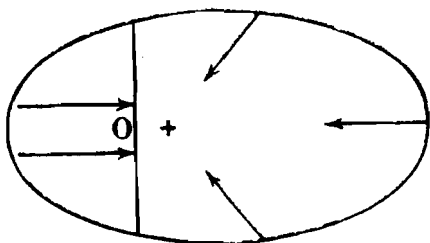
« Prenons l'exemple le plus simple : on propose au sujet d'atteindre un objet placé sur une chaise, mais sans mettre le pied en dehors d'un cercle tracé sur le sol ; les distances sont calculées pour que la chose soit très difficile ou impossible directement, mais on peut résoudre le problème par des moyens indirects... Ici la force orientée vers l'objet prend un sens clair et concret. D'autre part il y a dans ces problèmes un obstacle à l'exécution directe de l'acte ; l'obstacle peut être matériel ou moral ; c'est par exemple une règle qu'on s'est engagé à observer. Ainsi,

1. LEWIN, *Vorsatz, Wille und Bedürfnis*. *Psy. Forschung*, VII, 1926.

2. DEMBO, *Das Aenger als dynamisches Problem*. *Psy. Forsch.*, 1931, pp. 1-144.

3. *Bib. de Philosophie scientifique*, pp. 138-142.

ou s'ils n'apportent pas de résolution suffisante, la tension persistante se manifeste par la tendance à renoncer à l'épreuve, à s'évader du champ ou à se replier sur soi-même dans une attitude passive. Nous avons dit, en effet, que le sujet se trouve soumis à l'attraction positive du but et à l'action répulsive, négative de la barrière ; de plus, le fait d'avoir accepté de se soumettre à l'épreuve a conféré à tous les autres objets du champ une valeur négative, en ce sens que toutes les diversions étrangères à la tâche sont *ipso facto* impossibles. Le sujet est donc en quelque sorte enfermé dans une enceinte close de toutes parts : une seule issue positive existe, mais elle est fermée par la barrière spécifique. Cette situation correspond au diagramme ci-dessous.



dans notre exemple, le cercle qu'on ne doit pas franchir forme, dans la perception du sujet, une barrière d'où émane une force dirigée en sens contraire de la première. Le conflit des deux forces engendre dans le champ phénoménal une tension... La solution trouvée, l'acte réussi mettraient fin à cette tension... Il y a toute une psychologie de l'acte de remplacement ou de substitution, de l'Ersatz à laquelle l'école de LEWIN a apporté une intéressante contribution. Sa forme est très variable : les demi-résultats atteints peuvent contribuer à la fixer. Parfois le sujet facilite l'acte en s'affranchissant de quelques-unes des conditions imposées de quantité, de qualités de vitesse, de durée et même en modifiant la nature de sa tâche ; dans d'autres cas, il s'agit d'actes irréels, symboliques ; on fait un geste évidemment vain dans la direction de l'acte ; on décrit cet acte au lieu de l'accomplir, on imagine des procédés chimériques actifs (si j'avais... il faudrait...) en dehors des conditions réelles ou imposées qui permettraient de l'accomplir. Si les actes de substitution sont impossibles

L'évasion n'est qu'une solution brutale puisqu'il faut briser la barrière générale et accepter une diminution du moi. Le repli sur soi-même, l'*enkystement* qui élève entre le champ hostile et moi une barrière de protection, est une autre solution également médiocre.

La continuation de l'épreuve peut aboutir dans ces conditions à des désordres émotionnels, autres formes encore plus primitives de libération de tensions. Les accès de colère parfois très violents qui surviennent chez certaines personnes sont bien étudiés dans le travail de T. DEMBO. La situation subit une simplification structurale. Il y a dans la colère, et sans doute dans toutes les émotions, un affaiblissement des barrières qui séparent les couches profondes et superficielles du moi et qui, normalement, assurent le contrôle des actes par la personnalité profonde et la domination de soi-même ; un affaiblissement des barrières entre le réel et l'irréel. Par contre, du fait que l'action est bloquée, les tensions entre l'extérieur et l'intérieur continuent à augmenter : le caractère négatif s'étend uniformément à

tous les objets du champ qui perdent leur valeur propre... La direction privilégiée du but ayant disparu, la structure différenciée que le problème imposait au champ est détruite... Les faits particuliers notamment les réactions physiologiques variées qu'on s'est plu à décrire en leur attribuant une signification particulière ne sont intelligibles qu'à partir de cette conception d'ensemble de la topologie de l'émotion... »

Nous voici donc arrivés, au terme de cette longue citation, à une conception fonctionnelle de la colère. Certes, la colère n'est pas un instinct, ni une habitude, ni un calcul raisonné. Elle est une solution brusque d'un conflit, une façon de trancher le nœud gordien. Et nous retrouvons, certes, la distinction de JANET entre les conduites supérieures et les conduites inférieures ou dérivées. Seulement cette distinction, ici, prend tout son sens : c'est nous qui nous mettons nous-mêmes en état de totale infériorité, parce qu'à ce niveau très bas nos exigences sont moindres, nous nous satisfaisons avec moins de frais. Ne pouvant trouver, en

50

écoute et qu'il attend. Mais en même temps par son prestige, par sa personnalité, etc., il repousse cette confession. Il faut échapper à cette tension intolérable et la malade ne le peut qu'en exagérant sa faiblesse, son désarroi, en détournant son attention de l'acte à faire, pour la reporter sur soi (« que je suis malheureuse ») en transformant, par son attitude même, JANET de juge en consolateur, en extériorisant et en jouant l'impossibilité même où elle est de parler, en commuant la nécessité précise de donner tel ou tel renseignement en une pression lourde et indifférenciée que le monde exerce sur elle. C'est alors que les sanglots et la crise de nerfs vont apparaître. De même, il est facile de comprendre l'accès de colère qui me saisit, lorsque je ne sais plus que répondre à un railleur. La colère ici n'a pas tout à fait le même rôle que dans l'exemple de DEMBO. Il s'agit de transporter la discussion sur un autre plan : je n'ai pas pu être spirituel, je me fais redoutable et intimidant. Je veux faire peur. En même temps, j'use de moyens dérivés (Ersätze) pour vaincre mon adversaire :

état de haute tension, la solution délicate et précise d'un problème, nous agissons sur nous-mêmes, nous nous abaissons et nous nous transformons en un être tel que des solutions grossières et moins adaptées lui suffiront (par exemple déchirer la feuille qui porte l'énoncé du problème). Ainsi la colère apparaît ici comme une évocation : le sujet en colère ressemble à un homme qui, faute de pouvoir défaire les nœuds des cordes qui l'attachent, se tord en tout sens dans ses liens. Et la conduite « colère » moins bien adaptée au problème que la conduite supérieure — et impossible — qui le résoudrait est cependant précisément et parfaitement adaptée au besoin de rompre la tension, de secouer cette chape de plomb qui pèse sur nos épaules. On pourra comprendre, désormais, les exemples que nous citons plus haut : la psychasthénique qui vient voir JANET veut lui faire sa confession. Mais la tâche est trop difficile. La voici donc dans un monde étroit et menaçant qui attend d'elle un acte précis et qui le repousse en même temps. JANET lui-même signifie, par son attitude, qu'il

51

injures, menaces qui « valent pour » le trait d'esprit que je n'ai su trouver, et je deviens, par la transformation brusque que je m'impose, moins exigeant sur le choix des moyens.

Pourtant, au point où nous en sommes venus, nous ne saurions être satisfaits. La théorie de la conduite-émotion est parfaite, mais, dans sa pureté et dans la perfection même, nous pouvons voir son insuffisance. Dans tous les exemples que nous avons cités, le rôle fonctionnel de l'émotion est indéniable. Mais il est aussi, en tant que tel, incompréhensible. J'entends que pour DEMBO et les psychologues de la forme, le passage de l'état de recherche à l'état de colère s'explique par la rupture d'une forme et la reconstitution d'une autre forme. Et je comprends à la rigueur la rupture de la forme « problème sans solution » ; mais comment puis-je admettre l'apparition de l'autre forme ? Il faut songer qu'elle se donne nettement comme le substitut de la première. Elle n'existe que par rapport à la première. Il y a donc un seul processus qui est transformation de forme. Mais je ne puis com-

52

prendre cette transformation sans poser d'abord la conscience. Elle seule peut par son activité synthétique rompre et reconstituer des formes sans cesse. Elle seule peut rendre compte de la finalité de l'émotion. En outre, nous avons vu que toute la description de la colère faite par GUILLAUME d'après DEMBO nous montre celle-ci comme visant à transformer l'aspect du monde. Il s'agit « d'affaiblir les barrières entre le réel et l'irréel », de « détruire la structure différenciée que le problème imposait au champ ». A merveille, mais dès qu'il s'agit de poser un rapport du monde au moi, nous ne pouvons plus nous contenter d'une psychologie de la forme. Il faut de toute évidence recourir à la conscience. Et d'ailleurs n'est-ce pas à elle, en fin de compte, que GUILLAUME a recours lorsqu'il dit que le coléreux « affaiblit les barrières qui séparent les couches profondes et superficielles du moi » ? Ainsi la théorie physiologique de JAMES nous a conduit, par son insuffisance même, à la théorie des conduites de JANET, celle-ci à la théorie de l'émotion-forme fonctionnelle et celle-ci

54

nous renvoie enfin à la conscience. C'est par là que nous aurions dû commencer et il convient à présent de formuler le véritable problème.

II. La théorie psychanalytique

On ne peut comprendre l'émotion que si l'on y cherche une *signification*. Cette signification est par nature d'ordre fonctionnel. Nous sommes donc amenés à parler d'une finalité de l'émotion. Cette finalité, nous la saisissons d'une manière très concrète par l'examen objectif de la conduite émotionnelle. Il ne s'agit nullement d'une théorie plus ou moins obscure de l'émotion-instinct qui se fonderait sur des principes *a priori* ou des postulats. La simple considération des faits nous conduit à une intuition empirique de la signification finaliste de l'émotion. Si nous essayons d'autre part de fixer dans

une intuition pleine l'essence de l'émotion comme fait de l'interpsychologie nous saisissons cette finalité comme inhérente à sa structure. Et tous les psychologues qui ont réfléchi à la théorie périphérique de JAMES ont eu plus ou moins conscience de cette signification finaliste : c'est elle, par exemple, que JANET décore du nom de « psychique », c'est elle que les psychologues ou les physiologistes comme CANNON et SHERRINGTON essaient de réintroduire dans la description des faits émotifs avec leur hypothèse d'une sensibilité cérébrale, c'est elle encore que nous retrouvons chez WALLON ou, plus récemment, chez les psychologues de la Forme. Cette finalité suppose une organisation synthétique des conduites qui ne peut être que l'inconscient des psychanalystes ou la conscience. Or, il serait à la rigueur assez facile de faire une théorie psychanalytique de l'émotion-finalité. On pourrait sans trop de peine montrer la colère, ou la peur comme des moyens utilisés par des tendances inconscientes pour se satisfaire symboliquement, pour rompre un état de tension insupportable. On rendrait

58

d'auto-punition. Il renvoie alors au complexe premier dont le malade essaie de se justifier en se punissant. On voit qu'une théorie psychanalytique de l'émotion serait possible. N'existe-t-elle point déjà ? Cette femme a la phobie des lauriers. Voit-elle un massif de lauriers, elle s'évanouit. Le psychanalyste découvre dans son enfance un pénible incident sexuel lié à un buisson de laurier. Que sera donc ici l'émotion ? Un phénomène de refus, de censure. Non pas de refus *du laurier*. Un refus de revivre le souvenir lié au laurier. L'émotion ici est une fuite devant la révélation à se faire, comme le sommeil est parfois une fuite devant la décision à prendre, comme la maladie de certaines jeunes filles est, pour STECKEL, une fuite devant le mariage. Naturellement l'émotion ne sera pas toujours évasion. On peut déjà entrevoir chez les psychanalystes une interprétation de la colère comme assouvissement symbolique de tendances sexuelles. Et, certes, aucune de ces interprétations n'est à repousser. Que la colère puisse *signifier* le sadisme, cela n'est point douteux. Que l'évanouissement de la peur

compte ainsi de ce caractère essentiel de l'émotion : elle est *subie*, elle surprend, elle se développe selon ses lois propres et sans que notre spontanéité consciente puisse modifier son cours d'une façon très appréciable. Cette dissociation du caractère organisé de l'émotion, dont on rejetterait le thème organisateur dans l'inconscient — et de son caractère inéluctable, qui ne serait tel que pour la conscience du sujet, rendrait à peu près le même service sur le plan de la psychologie empirique que, sur le plan métaphysique, la distinction kantienne entre le caractère empirique et le caractère nouménal.

Il est de fait que la psychologie psychanalytique a été certainement la première à mettre l'accent sur la signification des faits psychiques ; c'est-à-dire que, la première, elle a insisté sur ce fait que tout état de conscience vaut pour autre chose que lui-même. Par exemple ce vol maladroit opéré par un obsédé sexuel n'est pas simplement « vol-maladroit ». Il nous renvoie à autre chose que lui-même, dès le moment où nous le considérons avec les psychanalystes comme phénomène

59

passive puisse signifier la fuite, la recherche d'un refuge, c'est certain, et nous essaierons d'en montrer la raison. Ce qui est en question ici, c'est le principe même des explications psychanalytiques. C'est lui que nous voudrions envisager ici.

L'interprétation psychanalytique conçoit le phénomène conscient comme la réalisation symbolique d'un désir refoulé par la censure. Notons que pour la conscience ce désir *n'est pas impliqué dans sa réalisation symbolique*. Pour autant qu'il existe par et dans notre conscience il est uniquement ce pour quoi il se donne : émotion, désir de sommeil, vol, phobie du laurier, etc. S'il en était autrement et si nous avions quelque conscience *même implicite* de notre véritable désir, nous serions de *mauvaise foi* et le psychanalyste ne l'entend pas ainsi. Il en résulte que la signification de notre comportement conscient est entièrement extérieure à ce comportement lui-même, ou, si l'on préfère, le *signifié* est entièrement coupé du *signifiant*. Ce comportement du sujet est en lui-même ce qu'il est (si nous appelons « en lui-même » ce qu'il

est *pour soi*) mais il est possible de le déchiffrer par des techniques appropriées, comme on déchiffre un langage décrit. En un mot le fait conscient est par rapport au signifié comme une chose, effet d'un certain événement, est par rapport à cet événement : par exemple comme les vestiges d'un feu allumé dans la montagne sont par rapport aux êtres humains qui ont allumé ce feu. Les présences humaines ne sont pas *contenues* dans les cendres qui demeurent. Elles y sont liées par un rapport de causalité : le rapport est *externe*, les vestiges du foyer sont *passifs* par rapport à cette relation causale comme tout effet par rapport à sa cause. Une conscience qui n'aurait pas acquis les connaissances techniques nécessaires ne pourrait pas saisir ces vestiges comme *signes*. En même temps ces vestiges sont ce qu'ils sont, c'est-à-dire qu'ils existent en soi en dehors de toute interprétation signifiante : ils *sont* des morceaux de bois à demi calcinés, voilà tout.

Pouvons-nous admettre qu'un fait de conscience puisse être comme une chose

62

dire seulement que nous ne devons pas interroger la conscience du dehors, comme on interroge les vestiges du foyer ou le campement, mais du dedans, qu'on doit chercher *en elle* la signification. La conscience, si le *cogito* doit être possible, est elle-même, le *fait*, la *signification* et le *signifié*.

A vrai dire ce qui rend difficile une réfutation exhaustive de la psychanalyse, c'est que le psychanalyste ne considère pas la signification comme conférée entièrement du dehors à la conscience. Il y a toujours pour lui une analogie interne entre le fait conscient et le désir qu'il exprime puisque le *fait conscient symbolise avec le complexe exprimé*. Et ce caractère de symbole, pour le psychanalyste, n'est évidemment pas extérieur au fait de conscience lui-même : il en est *constitutif*. Sur ce point nous sommes tout à fait d'accord avec lui : que la symbolisation soit constitutive de la conscience symbolique, cela ne fait aucun doute pour qui croit à la valeur absolue du *cogito* cartésien. Mais il faut s'entendre : si la symbolisation est constitutive de la conscience, il est loisible

64

par rapport à sa signification, c'est-à-dire la recevoir du dehors comme une qualité extérieure, — comme c'est une qualité extérieure pour le bois brûlé d'avoir été brûlé par des hommes qui voulaient se réchauffer ? Il semble que d'abord le premier résultat d'une semblable interprétation c'est de constituer la conscience en chose par rapport au signifié, c'est admettre que la conscience se constitue en signification sans être consciente de la signification qu'elle constitue. Il y a là une contradiction flagrante, à moins que l'on ne considère la conscience comme un existant du même type qu'une pierre ou qu'une bûche. Mais dans ce cas il faut entièrement renoncer au *cogito* cartésien et faire de la conscience un phénomène secondaire et passif. Pour autant que la conscience *se fait*, elle n'est jamais rien que ce qu'elle s'apparaît. Si donc elle possède une signification, elle doit la contenir en elle comme structure de conscience. Cela ne veut point dire que cette signification doive être parfaitement explicite. Il y a bien des degrés possibles de condensation et de clarté. Cela veut

63

de saisir un lien immanent de *compréhension* entre la symbolisation et le symbole. Seulement il faudra convenir de ce que la conscience *se constitue* en symbolisation. Dans ce cas, il n'y a rien derrière elle et le rapport entre symbole, symbolisé et symbolisation est un lien intrastructural de la conscience. Mais si nous ajoutons que la conscience est symbolisante sous la pression causale d'un fait transcendant qui est le désir refoulé, nous retombons dans la théorie précédemment signalée qui fait du rapport du signifié au signifiant un rapport causal. C'est la contradiction profonde de toute psychanalyse que de présenter *à la fois* un lien de causalité et un lien de compréhension entre les phénomènes qu'elle étudie. Ces deux types de liaison sont incompatibles. Aussi le théoricien de la psychanalyse établit-il des liens transcendants de causalité rigide entre les faits étudiés (une pelote à épingles *signifie* toujours dans le rêve des seins de femme, entrer dans un wagon *signifie* faire l'acte sexuel), tandis que le praticien s'assure des réussites en étudiant surtout les faits de conscience en

65

compréhension, c'est-à-dire en cherchant avec souplesse le rapport intra-conscient entre symbolisation et symbole.

Pour notre part nous ne repoussons pas les résultats de la psychanalyse lorsqu'ils sont obtenus par la compréhension. Nous nous bornons à nier toute valeur et toute intelligibilité à sa théorie sous-jacente de la causalité psychique. Et, par ailleurs, nous affirmons que, dans la mesure où le psychanalyste fait usage de *compréhension* pour interpréter la conscience, mieux vaudrait franchement reconnaître que tout ce qui se passe dans la conscience ne peut recevoir son explication que de la conscience elle-même. Nous voilà donc revenus à notre point de départ : une théorie de l'émotion qui affirme le caractère signifiant des faits émotifs doit chercher cette signification dans la conscience elle-même. Autrement dit c'est la conscience qui se *fait elle-même* conscience, émue pour les besoins d'une signification interne.

A vrai dire les partisans de la psychanalyse soulèveront aussitôt une difficulté de principe : si la conscience organise l'émo-

tion comme un certain type de réponse adaptée à une situation extérieure, comment se fait-il donc qu'elle n'ait pas conscience de cette adaptation ? Et il faut reconnaître que leur théorie rend parfaitement compte de ce décalage entre la signification et la conscience, ce qui ne doit pas nous étonner puisqu'elle est précisément faite pour cela. Mieux encore, diront-ils, dans la plupart des cas, nous luttons en tant que spontanéité consciente contre le développement des manifestations émotionnelles : nous essayons de maîtriser notre peur, de calmer notre colère, de réfréner nos sanglots. Ainsi non seulement nous n'avons pas conscience de cette finalité de l'émotion mais encore nous repoussons l'émotion de toutes nos forces et elle nous envahit malgré nous. Une description phénoménologique de l'émotion se doit de lever ces contradictions.

III. Esquisse d'une théorie phénoménologique

Ce qui nous aidera peut-être dans notre recherche, c'est une remarque préliminaire qui peut servir de critique générale à toutes les théories de l'émotion que nous avons rencontrées (sauf peut-être à la théorie de DEMBO) : tout se passe pour la plupart des psychologues comme si la conscience *de* l'émotion était d'abord une conscience réflexive, c'est-à-dire comme si la forme première de l'émotion en tant que fait de conscience était de nous apparaître comme une modification de notre être psychique ou, pour employer le langage commun, d'être sai-

sie d'abord comme un *état de conscience*. Et certes, il est toujours possible de prendre conscience de l'émotion comme structure affective de la conscience, de dire : je suis en colère, j'ai peur, etc. Mais la peur n'est pas originellement conscience *d'avoir* peur, pas plus que la perception de ce livre n'est conscience *de* percevoir le livre. La conscience émotionnelle est d'abord irréfléchie et, sur ce plan, elle ne peut être conscience d'elle-même que sur le mode non-positionnel. La conscience émotionnelle est d'abord conscience *du* monde. Il n'est même pas nécessaire de se rendre présente toute la théorie de la conscience pour comprendre clairement ce principe. Quelques observations simples peuvent suffire et il est remarquable que les psychologues de l'émotion n'aient jamais songé à les faire. Il est évident, en effet, que l'homme qui a peur, a peur *de* quelque chose. Même s'il s'agit d'une de ces angoisses indéfinies qu'on éprouve dans le noir, dans un passage sinistre et désert, etc., c'est encore *de* certains aspects de la nuit, du monde que l'on a peur. Et, sans doute, tous les psy-

70

à chaque instant, à travers tous ses actes. S'il échoue dans ses essais, s'il s'irrite, son irritation même est encore une façon dont le monde lui apparaît. Et il n'est pas nécessaire que le sujet, entre l'action qui échoue et la colère, fasse un retour sur soi, intercale une conscience réflexive. Il peut y avoir passage continu de la conscience irréfléchie « monde-agi » (action) à la conscience irréfléchie « monde-odieux » (colère). La seconde est une transformation de l'autre. Pour mieux comprendre le sens de ce qui va suivre, il est nécessaire que le lecteur se rende présente l'essence de *conduite-irréfléchie*. On a trop tendance à croire que l'action est un passage constant de l'irréfléchi au réflexif, du monde à nous-même. Nous saisissons le problème (irréflexion-conscience *du* monde) puis nous nous saisissons nous-même comme ayant le problème à résoudre (réflexion), à partir de cette réflexion nous concevons une action en tant qu'elle doit être tenue *par nous* (réflexion) et nous redescendons ensuite dans le monde pour exécuter l'action (irréfléchie) en ne considérant

chologues ont noté que l'émotion était déclenchée par une perception, une représentation-signal, etc. Mais il semble qu'ensuite pour eux, l'émotion s'éloigne de l'objet pour s'absorber en elle-même. Il ne faut pas beaucoup réfléchir pour comprendre au contraire que l'émotion revient à chaque instant sur l'objet et s'y alimente. On décrit la fuite, par exemple, dans la peur, comme si la fuite n'était pas avant tout une fuite *devant* un certain objet, comme si l'objet fui ne restait pas constamment présent dans la fuite même, comme son thème sa raison d'être, *ce devant quoi l'on fuit*. Et comment parler de la colère, où l'on frappe, injurie, menace sans mentionner la personne qui représente l'unité objective de ces insultes, de ces menaces et de ces coups ? En un mot le sujet ému et l'objet émouvant sont unis dans une synthèse indissoluble. L'émotion est une certaine manière d'appréhender le monde. C'est ce que DEMBO a seul entrevu, encore qu'il n'en donne pas la raison. Le sujet qui cherche la solution d'un problème pratique est dehors dans le monde, il saisit le monde

71

plus que l'objet agi. Ensuite, toutes les difficultés nouvelles, tous les échecs partiels qui exigent un resserrement de l'adaptation nous renverraient sur le plan réfléchi. De là, un va-et-vient constant qui serait constitutif de l'action.

Or, il est certain que nous pouvons réfléchir sur notre action. Mais une opération *sur* l'univers s'exécute le plus souvent sans que le sujet quitte le plan irréfléchi. Par exemple, en ce moment, j'écris mais je n'ai pas conscience d'écrire. Dirait-on que l'habitude m'a rendu inconscient des mouvements que fait ma main en traçant les lettres ? Ce serait absurde. J'ai peut-être l'habitude d'écrire, mais non point celle d'écrire *tels* mots dans *tel* ordre. D'une manière générale, il faut se méfier des explications par l'habitude. En réalité, l'acte d'écrire n'est nullement inconscient, c'est une structure actuelle de ma conscience. Seulement il n'est pas conscient *de* lui-même. Ecrire, c'est prendre une conscience active *des mots* en tant qu'ils naissent sous ma plume. Non pas des mots en tant qu'ils sont écrits *par moi* : j'appréhende intuitivement les mots

73

en tant qu'ils ont cette qualité de structure de sortir *ex nihilo* et cependant de n'être pas créateurs d'eux-mêmes, d'être passivement créés. Au moment même où j'en trace un, je ne prends pas garde isolément à chacun des jambages que ma main forme : je suis dans un état spécial d'attente, l'attente créatrice, j'attends que le mot — que je sais à l'avance — emprunte la main qui écrit et les jambages qu'elle trace pour se réaliser. Et certes, je ne suis pas conscient des mots de la même façon que lorsque je lis ce qu'écrit une personne en regardant pardessus son épaule. Mais cela ne veut pas dire que je sois conscient de moi comme écrivain. Les différences essentielles sont celles-ci : d'abord mon appréhension intuitive de ce qu'écrit mon voisin est du type « évidence probable ». Je saisis les mots que sa main trace bien avant qu'elle les ait tracés complètement. Mais, au moment même où, lisant « indép... » je saisis intuitivement « indépendant », le mot « indépendant » se donne comme une réalité probable (à la manière de la table ou de la chaise). Au contraire, ma

74

davantage. Et je puis bien *penser* les mots que trace mon voisin comme exigeant de lui leur réalisation : je ne *sens* pas cette exigence. Au contraire, l'exigence des mots que je trace est directement présente, pesante et sentie. Ils tirent et conduisent ma main. Mais non pas à la manière de petits démons vivants et actifs qui la pousseraient et tireraient en effet : ils ont une exigence passive. Quant à *ma main* j'en ai conscience, en ce sens que je la vis directement comme l'instrument par quoi les mots se réalisent. C'est un objet du monde, mais il est, en même temps, présent et vécu. Voici à présent que j'hésite : écrirai-je « donc » ou « par conséquent » ? Cela n'implique nullement un retour sur moi-même. Simplement les potentialités « donc » et « par conséquent » apparaissent — en tant que potentialités — et entrent en conflit. Nous essaierons ailleurs de décrire en détail le monde-agi. Ce qui importe ici, c'est seulement de montrer que l'action comme conscience spontanée irréfléchie constitue une certaine couche existentielle dans le monde, et qu'il n'est pas besoin d'être

76

saisie intuitive des mots que j'écris me les livre comme certains. Il s'agit d'une certitude un peu particulière : il n'est pas certain que le mot « certitude » que je suis en train d'écrire va apparaître (je peux être dérangé, changer d'idée, etc.), mais il est certain que, s'il apparaît, il apparaîtra tel. Ainsi l'action constitue une couche d'objets certains dans un monde probable. Disons, si l'on veut, qu'ils sont probables en tant qu'êtres réels futurs, mais certains en tant que potentialités du monde. En second lieu, les mots qu'écrit mon voisin n'exigent rien, je les contemple dans leur ordre d'apparition successif, comme je regarderais une table ou un portemanteau. Au contraire, les mots que j'écris sont des *exigences*. C'est la façon même dont je les saisis à travers mon activité créatrice qui les constitue comme tels : ils apparaissent comme des potentialités *devant être réalisées*. Non pas devant être réalisées *par moi*. Le moi n'apparaît point ici. Je sens simplement la traction qu'ils exercent. Je sens objectivement leur exigence. Je les vois se réaliser et en même temps réclamer de se réaliser

75

conscient de soi comme agissant pour agir — bien au contraire. En un mot, une conduite irréfléchie n'est pas une conduite inconsciente, elle est consciente d'elle-même non-thétiquement, et sa façon d'être thétiqument consciente d'elle-même c'est de se transcender et de saisir sur le monde comme une qualité de choses. Ainsi peut-on comprendre toutes ces exigences et ces tensions du monde qui nous entoure, ainsi peut-on dresser une carte « hodologique »¹ de notre *Umwelt*, carte qui varie en fonction de nos actes et de nos besoins. Seulement, dans l'action normale et adaptée, les objets « à réaliser » apparaissent comme devant être réalisés par de certaines voies. Les moyens apparaissent eux-mêmes comme des potentialités qui réclament l'existence. Cette appréhension du moyen comme l'unique chemin possible pour parvenir au but (ou s'il y a *n* moyens, comme les *n* moyens seuls possibles, etc.) on peut l'appeler l'intuition pragmatiste du déterminisme du monde. De ce point de vue le monde qui nous entoure — ce

1. Expression de LEWIN.

77

que les Allemands appellent Umwelt — le monde de nos désirs, de nos besoins et de nos actes apparaît comme sillonné de chemins étroits et rigoureux qui conduisent à tel ou tel but déterminé, c'est-à-dire à l'apparition d'un objet créé. Naturellement, çà et là, un peu partout sont des pièges et des embûches. On pourrait comparer ce monde aux plateaux mobiles des appareils à sous sur lesquels on fait rouler des billes : il y a des chemins tracés par des haies d'épingles et souvent, aux croisements des chemins, on a percé des trous. Il faut que la bille parcoure un trajet déterminé en empruntant des chemins déterminés et sans tomber dans les trous. Ce monde est *difficile*. Cette notion de difficulté n'est pas une notion réflexive qui impliquerait un rapport à moi. Elle est là, sur le monde, c'est une qualité du monde qui se donne dans la perception (exactement comme les chemins vers les potentialités et les potentialités elles-mêmes et les exigences des objets : livres devant être lus, souliers devant être ressemelés, etc.), c'est le corrélatif noématique de notre activité entreprise ou seulement conçue.

78

dans la direction de la conscience n'a rien d'étrange. Nous trouvons mille exemples de pareilles transformations dans l'activité et dans la perception. Chercher, par exemple, un visage dissimulé dans une gravure-devinette (« où est le fusil ? ») c'est nous conduire perceptivement devant la gravure d'une façon nouvelle, c'est nous comporter en face des branches d'arbre, des poteaux télégraphiques, de l'image *comme* en face d'un fusil, c'est réaliser les mouvements des yeux que nous ferions en face d'un fusil. Mais nous ne saisissons pas ces mouvements comme tels. A travers eux une intention qui les transcende et dont ils constituent la hylé se dirige sur les arbres et les poteaux qui sont saisis comme « fusils possibles » jusqu'à ce que soudain la perception cristallise et que le fusil apparaisse. Ainsi à travers un changement de l'intention, comme dans un changement de conduite, nous appréhendons un objet nouveau ou un objet ancien d'une façon nouvelle. Il n'est pas besoin de se placer d'abord sur le plan réflexif. La légende de la vignette sert de motivation directement. Nous

A présent nous pouvons concevoir ce qu'est une émotion. C'est une transformation du monde. Lorsque les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemin, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile. Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'un jeu : nous y sommes acculés et nous nous jetons dans cette nouvelle attitude avec toute la force dont nous disposons. Entendons aussi que cet essai n'est pas conscient en tant que tel, car il serait alors l'objet d'une réflexion. Il est avant tout la saisie de rapports nouveaux et d'exigences nouvelles. Simplement la saisie d'un objet étant impossible ou engendrant une tension insoutenable, la conscience le saisit ou tente de le saisir autrement, c'est-à-dire qu'elle se transforme précisément pour transformer l'objet. En soi ce changement

79

cherchons le fusil sans quitter le plan irréflecti. C'est-à-dire qu'un fusil potentiel apparaît, vaguement localisé dans l'image. Il faut concevoir le changement d'intention et de conduite qui caractérise l'émotion sur le même mode. L'impossibilité de trouver une solution au problème, appréhendée objectivement comme une qualité du monde, sert de motivation à la nouvelle conscience irréflectie qui saisit maintenant le monde autrement et sous un aspect neuf et qui commande une nouvelle conduite — à travers laquelle cet aspect est saisi — et qui sert de hylé à l'intention nouvelle. Mais la conduite émotive n'est pas sur le même plan que les autres conduites, elle n'est pas *effective*. Elle n'a pas pour fin d'agir réellement sur l'objet en tant que tel par l'entremise de moyens particuliers. Elle cherche à conférer à l'objet par elle-même, et sans le modifier dans sa structure réelle, une autre qualité, une moindre existence, ou une moindre présence (ou une plus grande existence, etc.). En un mot dans l'émotion, c'est le corps qui, dirigé par la conscience, change ses rapports au

monde pour que le monde change ses qualités. Si l'émotion est un jeu c'est un jeu auquel nous croyons. Un exemple simple fera comprendre cette structure émotive : j'étends la main pour prendre une grappe de raisins. Je ne puis l'attraper, elle est hors de ma portée. Je hausse les épaules, je laisse retomber ma main, je murmure « ils sont trop verts » et je m'éloigne. Tous ces gestes, ces paroles, cette conduite ne sont point saisis pour eux-mêmes. Il s'agit d'une petite comédie que je joue *sous* la grappe pour conférer à travers elle aux raisins cette caractéristique « trop verts » qui peut servir de remplacement à la conduite que je ne puis tenir. Ils se présentaient d'abord comme « devant être cueillis ». Mais cette qualité urgente devient bientôt insupportable, parce que la potentialité ne peut être réalisée. Cette tension insupportable, à son tour, devient un motif pour saisir sur le raisin une nouvelle qualité « trop vert », qui résoudra le conflit et supprimera la tension. Seulement cette qualité je ne puis la conférer chimiquement aux raisins, je ne puis agir par les voies ordinaires sur la

82

autant qu'il était en mon pouvoir. Ce sont là les limites de mon action magique sur le monde : je peux le supprimer comme objet de conscience mais je ne le puis qu'en supprimant la conscience elle-même¹. Qu'on ne croie point que la conduite physiologique de la peur passive soit pur désordre. Elle représente la réalisation brusque des conditions corporelles qui accompagnent ordinairement le passage de la veille au sommeil.

La fuite dans la peur active est tenue à tort pour une conduite rationnelle. On y voit le calcul, court à vrai dire, de quelqu'un qui veut mettre entre soi et le péril la plus grande distance possible. Mais c'est mal comprendre cette conduite qui ne serait alors que prudence. Nous ne fuyons pas pour nous mettre à l'abri : nous fuyons faute de pouvoir nous annihiler dans l'évanouissement. La fuite est un évanouissement joué, c'est une conduite magique qui consiste à nier l'objet dangereux avec tout notre corps,

1. Ou du moins en la modifiant : l'évanouissement est passage à une conscience de rêve, c'est-à-dire « irréaliste ».

grappe. Alors je saisis cette âcreté du raisin trop vert à travers une conduite de dégoût. Je confère magiquement au raisin la qualité que je désire. Ici cette comédie n'est qu'à demi sincère. Mais que la situation soit plus urgente, que la conduite incantatoire soit accomplie avec sérieux : voilà l'émotion.

Soit par exemple la peur passive. Je vois venir vers moi une bête féroce, mes jambes se dérobent sous moi, mon cœur bat plus faiblement, je pâlis, je tombe et je m'évanouis. Rien ne semble moins adapté que cette conduite qui me livre sans défense au danger. Et pourtant c'est une conduite *d'évasion*. L'évanouissement ici est un refuge. Mais qu'on ne croie pas que ce soit un refuge *pour moi*, que je cherche à *me* sauver, à *ne plus voir* la bête féroce. Je ne suis pas sorti du plan irréflecti : mais faute de pouvoir éviter le danger par les voies normales et les enchaînements déterministes, je l'ai nié. J'ai voulu l'anéantir. L'urgence du danger a servi de motif pour une intention annihilante qui a commandé une conduite magique. Et, par le fait, je l'ai anéanti

83

en renversant la structure vectorielle de l'espace où nous vivons en créant brusquement une direction potentielle, de *l'autre côté*. C'est une façon de l'oublier, de le nier. C'est de la même façon que les boxeurs novices se jettent sur l'adversaire en fermant les yeux : ils veulent supprimer l'existence de ses poings, ils refusent de les percevoir et par là suppriment symboliquement leur efficacité. Ainsi le véritable sens de la peur nous apparaît : c'est une conscience qui vise à nier, à travers une conduite magique, un objet du monde extérieur et qui ira jusqu'à s'anéantir, pour anéantir l'objet avec elle.

La tristesse passive est caractérisée, on le sait, par une conduite d'accablement ; il y a résolution musculaire, pâleur, refroidissement des extrémités ; on se tourne vers une encoignure et on reste assis, immobile, en offrant au monde le moins de surface possible. On préfère la pénombre à la pleine lumière, le silence aux bruits, la solitude d'une chambre à la foule des lieux publics ou des rues. « Pour rester seul, dit-on, avec sa douleur ». Cela n'est point vrai ; il est de bon ton, en effet,

de paraître méditer profondément sur son chagrin. Mais les cas sont assez rares où l'on chérit vraiment sa douleur. La raison est tout autre : une des conditions ordinaires de notre action ayant disparu, le monde exige de nous que nous agissions en lui et sur lui *sans elle*. La plupart des potentialités qui le peuplent (travaux à faire, gens à voir, actes de la vie quotidienne à accomplir) sont demeurés les mêmes. Seulement les moyens pour les réaliser, les voies qui sillonnent notre « espace hodologique » ont changé. Par exemple si j'ai appris ma ruine, je ne dispose plus des mêmes moyens (auto privée, etc.) pour les accomplir. Il faut que je leur substitue des intermédiaires nouveaux (prendre l'autobus, etc.) ; c'est là précisément ce que je ne veux point. La tristesse vise à supprimer l'obligation de chercher ces nouvelles voies, de transformer la structure du monde en remplaçant la constitution présente du monde par une structure totalement indifférenciée. Il s'agit en somme de faire du monde une réalité affectivement neutre, un système en équilibre affectif total, de décharger les

formes. Mais celle que cite JANET (la psychasthénique qui prend une crise de nerfs parce qu'elle ne veut pas faire sa confession) peut se caractériser comme un *refus*. Il s'agit avant tout d'une conduite négative qui vise à nier l'urgence de certains problèmes et à les remplacer par d'autres. La malade veut émouvoir JANET. Cela signifie qu'elle veut remplacer l'attitude d'attente impassible qu'il prend par une attitude d'empressement affectueux. Elle le veut et use de son corps pour l'y amener. En même temps, en se mettant dans un état tel que la confession serait impossible, elle rejette l'acte à faire hors de sa portée. A présent, tant qu'elle sera secouée de larmes et de hoquets, toute possibilité de parler lui est ôtée. Ici donc, la potentialité n'est pas supprimée, la confession demeure « à faire ». Mais elle a reculé hors de la portée du malade, il ne peut plus *vouloir* la faire, mais seulement *souhaiter* la faire un jour. Ainsi le malade s'est-il délivré du sentiment pénible que l'acte était *en son pouvoir*, qu'il était libre de le faire ou non. La crise émotionnelle est ici abandon de responsabilité. Il y a

objets à forte charge affective, de les amener tous au zéro affectif et, par là même, de les appréhender comme parfaitement équivalents et interchangeables. Autrement dit, faute de pouvoir et de vouloir accomplir les actes que nous projetions, nous faisons en sorte que l'univers n'exige plus rien de nous. Nous ne pouvons pour cela qu'agir sur nous-mêmes, que nous « mettre en veilleuse » — et le corrélatif noématique de cette attitude c'est ce que nous appellerons le *Morne* : l'univers est morne, c'est-à-dire : à structure indifférenciée. En même temps cependant, nous prenons naturellement la position repliée, nous nous « blottissons ». Le corrélatif noématique de cette attitude c'est le *Refuge*. L'univers tout entier est morne mais précisément parce que nous voulons nous protéger de sa monotonie effrayante et illimitée, nous constituons un lieu quelconque en « coin ». C'est la seule différenciation dans la monotonie totale du monde : un pan de mur, un peu d'obscurité, qui nous dissimule son immensité morne.

La tristesse active peut prendre bien des

exagération magique des difficultés du monde. Celui-ci conserve donc sa structure différenciée, mais il apparaît comme injuste et hostile, parce qu'il exige *trop* de nous, c'est-à-dire plus qu'il n'est possible humainement de lui donner. L'émotion de tristesse active en ce cas est donc comédie magique d'impuissance, le malade ressemble à ces domestiques qui, après avoir introduit des voleurs chez leur maître, se font ligoter par eux, pour qu'on voie bien qu'ils ne pouvaient pas empêcher ce vol. Seulement ici, le malade se ligote lui-même par mille liens tenus. On dira peut-être que ce sentiment pénible de liberté dont il veut se débarrasser est forcément de nature réflexive. Mais nous n'en croyons rien et il suffit de s'observer pour s'en rendre compte : c'est l'objet qui se donne comme devant être créé *librement*, la confession qui se donne *devant et pouvant* à la fois être faite. Il y a naturellement d'autres fonctions et d'autres formes de la tristesse active. Nous n'insisterons pas sur la colère, dont nous avons si longuement parlé et qui est peut-être, de toutes les émotions, celle dont le rôle

fonctionnel est le plus évident. Mais que dire de la joie ? Rentre-t-elle dans notre description ? A première vue, il ne le semble pas puisque le sujet joyeux n'a pas à se défendre contre un changement amoindrissant, contre un péril. Mais tout d'abord il faut d'abord distinguer entre la joie-sentiment, qui représente un équilibre, un état adapté, et la joie-émotion. Or, celle-ci, à bien la considérer, se caractérise par une certaine impatience. Entendons par là que le sujet joyeux se conduit assez exactement comme un homme en état d'impatience. Il ne tient pas en place, fait mille projets, ébauche des conduites qu'il abandonne aussitôt, etc. C'est qu'en effet sa joie a été provoquée par l'apparition de l'objet de ses désirs. On lui annonce qu'il a gagné une somme importante, ou bien il va revoir quelqu'un qu'il aime et qu'il n'a pas revu depuis longtemps. Mais bien que cet objet soit « imminent » il n'est pas encore là, il n'est pas encore à *lui*. Une certaine durée le sépare de l'objet. Et même s'il est là, même si l'ami tant désiré apparaît sur le quai de la gare, encore est-ce un objet qui

90

vers elles, l'objet — qu'on ne saurait posséder réellement que par des conduites prudentes et malgré tout difficiles — est possédé d'un coup et symboliquement. C'est ainsi, par exemple, qu'un homme à qui une femme vient de dire qu'elle l'aimait peut se mettre à danser et à chanter. Ce faisant il se détourne de la conduite prudente et difficile qu'il devrait tenir pour mériter cet amour et le faire grandir, pour en réaliser la possession lentement et à travers mille petits détails (sourires, petites attentions, etc.). Il se détourne même de la femme qui représente, comme réalité vivante, précisément le pôle de toutes ces conduites délicates. Il se donne un répit : plus tard il les tiendra. Pour l'instant il possède l'objet par magie, la danse en mime la possession.

Toutefois nous ne saurions nous contenter de ces quelques remarques. Elles nous ont permis d'apprécier le rôle fonctionnel de l'émotion, mais nous ne savons pas grand-chose encore sur sa nature.

Il nous faut d'abord remarquer que les quelques exemples que nous venons de

91

ne se livre que peu à peu, bientôt le plaisir que nous avons à le revoir va s'émousser : jamais nous n'arriverons à le tenir là, devant nous, comme notre propriété absolue et à le saisir d'un coup comme une totalité (jamais non plus nous ne réaliserons d'un coup notre nouvelle richesse, comme une totalité instantanée. Elle se livrera à travers mille détails et, pour ainsi dire, par « Abschattungen »). La joie est une conduite magique qui tend à réaliser par incantation la possession de l'objet désiré comme totalité instantanée. Cette conduite est accompagnée de la certitude que la possession sera réalisée tôt ou tard, mais elle cherche à anticiper sur cette possession. Les diverses activités de la joie, ainsi que l'hypertonus musculaire, la vaso-dilatation légère, sont animées et transcendées par une intention qui vise à travers elles le monde. Celui-ci apparaît comme facile, l'objet de nos désirs apparaît comme proche et aisé à posséder. Chaque geste est une approbation plus poussée. Danser, chanter de joie, représentent des conduites symboliquement approximatives, des incantations. A tra-

91

citer sont loin d'épuiser la variété des émotions. Il peut y avoir beaucoup d'autres peurs, beaucoup d'autres tristesses. Nous affirmons seulement que toutes reviennent à constituer un monde magique en utilisant notre corps comme moyen d'incantation. Dans chaque cas le problème est différent, les conduites sont différentes. Pour en saisir la signification et la finalité, il faudrait connaître et analyser chaque situation particulière. D'une manière générale il n'y a pas quatre grands types d'émotions. Il y en a beaucoup plus et ce serait un travail utile et fécond que de les classer. Par exemple, si la peur du timide se mue soudain en colère (changement de conduite motivé par un changement de situation), cette colère n'est pas une colère du type banal : elle est *peur dépassée*. Cela ne veut point dire qu'elle soit réductible en quelque manière à la peur. Simplement, elle retient la peur antérieure et la fait entrer dans sa propre structure. Mais c'est seulement lorsqu'on se sera persuadé de la structure fonctionnelle de l'émotion, qu'on parviendra à comprendre l'infinie

92

variété des consciences émotionnelles. D'autre part, il convient d'insister sur un fait capital : les conduites pures et simples *ne sont pas* l'émotion, pas plus que la pure et simple conscience de ces conduites. S'il en était ainsi, en effet, le caractère finaliste de l'émotion apparaîtrait bien plus clairement et, d'autre part, la conscience pourrait facilement s'en libérer. D'ailleurs, il y a des émotions fausses qui ne sont que des conduites. Si l'on me fait un cadeau qui ne m'intéresse qu'à demi, il se peut que j'extériorise une joie intense, que je batte des mains, que je saute et que je danse. Il s'agira cependant d'une comédie. Je m'y laisserai un peu prendre et il serait inexact de dire que je *ne suis pas* joyeux. Cependant ma joie n'est pas vraie, je la quitterai, je la rejeterai de moi dès que mon visiteur sera parti. C'est exactement ce que nous conviendrons d'appeler une joie *fausse* en nous rappelant que la fausseté n'est pas une caractéristique logique de certaines propositions, mais une qualité existentielle. De la même façon, je peux avoir de fausses peurs, de fausses tristesses. Ces états faux se distinguent

La véritable émotion est tout autre : elle s'accompagne de croyance. Les qualités intentionnées sur les objets sont saisies comme vraies. Que faut-il au juste entendre par là ? Ceci, à peu près : c'est que l'émotion est subie. On ne peut pas en sortir à son gré, elle s'épuise d'elle-même mais nous ne pouvons l'arrêter. En outre, les conduites réduites à elles seules ne font que dessiner schématiquement sur l'objet la qualité émotionnelle que nous lui conférons. Une fuite qui serait simplement course ne suffirait pas à constituer l'objet comme horrible. Ou plutôt elle lui conférerait la qualité formelle d'*horrible*, mais non pas la matière de cette qualité. Pour que nous saisissions vraiment l'horrible, il ne faut pas seulement le mimer, il faut que nous soyons envoûtés, débordés, par notre propre émotion, il faut que le cadre formel de la conduite soit rempli par quelque chose d'opaque et de lourd qui lui serve de matière. Nous comprenons ici le rôle des phénomènes purement physiologiques : ils représentent le *sérieux* de l'émotion, ce sont des phénomènes de croyance. Certes, ils ne doivent pas être

malgré tout de ceux de l'acteur. L'acteur mime la joie, la tristesse, mais il *n'est pas* joyeux, ni triste parce que ces conduites s'adressent à un univers fictif. Il mime la conduite, mais il ne se conduit pas. Dans les différents cas d'émotions fausses que je viens de citer, les conduites ne sont soutenues par rien, elles existent seules et sont volontaires. Mais la situation est vraie et nous la concevons comme exigeant ces conduites. Aussi, à travers ces conduites, intentionnons-nous magiquement certaines qualités sur des objets vrais. Mais ces qualités sont fausses.

Il ne faut pas entendre par là qu'elles soient imaginaires, ni non plus qu'elles doivent forcément s'anéantir plus tard. Leur fausseté vient d'une faiblesse essentielle qui *se donne* pour violence. L'agrément de l'objet qu'on vient de me donner existe beaucoup plus comme exigence que comme réalité ; il a une sorte de réalité parasitaire et tributaire que je sens fort bien, je sais que je le fais apparaître sur l'objet par une manière de fascination ; que je cesse mes incantations, il disparaîtra aussitôt.

séparés de la conduite : d'abord ils présentent avec elle une certaine analogie. Les hypotonus de la peur ou de la tristesse, les vaso-constrictions, les troubles respiratoires symbolisent assez bien, avec une conduite qui vise à nier le monde ou à le décharger de son potentiel, la frontière entre les troubles purs et les conduites. Enfin ils entrent avec la conduite dans une forme synthétique totale et ne sauraient être étudiés pour eux-mêmes : c'est précisément l'erreur de la théorie périphérique de les avoir considérés isolément. Et pourtant ils ne sont pas réductibles à des conduites : on peut s'arrêter de fuir, non de trembler. Je puis, par un violent effort, me lever de ma chaise, détourner ma pensée du désastre qui m'accable et me mettre au travail : mes mains resteront glacées. Il faut donc considérer que l'émotion n'est pas simplement jouée, ce n'est pas un comportement pur ; c'est le comportement d'un corps qui est dans un certain état : l'état seul ne provoquerait pas le comportement, le comportement sans l'état est comédie ; mais l'émotion paraît dans un corps bouleversé

qui tient une certaine conduite. Le bouleversement peut survivre à la conduite mais la conduite constitue la forme et la signification du bouleversement. D'autre part sans ce bouleversement la conduite serait signification pure, schème affectif. Nous avons bien affaire à une forme synthétique : *pour croire* aux conduites magiques il faut être bouleversé.

Pour comprendre clairement le processus émotionnel à partir de la conscience il faut se rappeler ce caractère double du corps, qui est d'une part un objet dans le monde et d'autre part le vécu immédiat de la conscience. Dès lors nous pouvons saisir l'essentiel : l'émotion est un phénomène de croyance. La conscience ne se borne pas à projeter des significations affectives sur le monde qui l'entoure : elle *vit* le monde nouveau qu'elle vient de constituer. Elle le vit directement, elle s'y intéresse, elle souffre les qualités que les conduites ont ébauchées. Cela signifie que, lorsque toutes voies étant barrées, la conscience se précipite dans le monde magique de l'émotion, elle s'y précipite tout entière en se dégradant ; elle est nou-

98

plement un obscurcissement du point de vue de la conscience sur les choses *en tant que* la conscience réalise et *vit spontanément* cet obscurcissement. Il convient naturellement d'entendre cet obscurcissement comme un phénomène synthétique et sans parties. Mais comme d'autre part le corps est chose parmi les choses, une analyse scientifique pourra distinguer dans le corps-biologique, dans le corps-chose, des troubles localisés de tel ou tel organe.

Ainsi l'origine de l'émotion c'est une dégradation spontanée et vécue de la conscience en face du monde. Ce qu'elle ne peut supporter d'une certaine manière, elle essaie de le saisir d'une autre manière, en s'endormant, en se rapprochant des consciences du sommeil, du rêve et de l'hystérie. Et le bouleversement du corps n'est rien autre que la croyance vécue de la conscience, en tant qu'elle est vue de l'extérieur. Seulement il faut noter :

1. Que la conscience n'a pas théti-
quement conscience d'elle-même comme se dégradant pour échapper à la pression du monde : elle a seulement conscience posi-

100

velle conscience en face du monde nouveau et c'est avec ce qu'elle a de plus intime en elle qu'elle le constitue, avec cette présence à elle-même, sans distance, de son point de vue sur le monde. La conscience qui s'émeut ressemble assez à la conscience qui s'endort. Celle-ci, comme celle-là, se jette dans un monde nouveau et transforme son corps, comme totalité synthétique, de façon qu'elle puisse vivre et saisir ce monde neuf à travers lui. Autrement dit la conscience change de corps ou, si l'on préfère, le corps — en tant que point de vue sur l'univers immédiatement inhérent à la conscience — se met au niveau des conduites. Voilà pourquoi les manifestations physiologiques sont au fond des troubles d'une grande banalité : ils ressemblent à ceux de la fièvre, de l'angine de poitrine, de la surexcitation artificielle, etc. Ils représentent simplement le bouleversement total et vulgaire du corps en tant que tel (la conduite seule décidera si le bouleversement sera en « diminution de vie » ou en « accroissement »). En lui-même il n'est rien, il représente tout sim-

99

tionnelle de la dégradation du monde qui passe au niveau magique. Reste qu'elle est conscience non-thétique d'elle-même. C'est dans cette mesure, et dans cette mesure seulement, qu'on peut dire d'une émotion qu'elle n'est pas sincère. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la finalité de l'émotion ne soit pas posée par un acte de conscience au sein de l'émotion même. Cette finalité n'est pourtant pas inconsciente : elle s'épuise dans la constitution de l'objet ;

2. Que la conscience est victime de son propre piège. Précisément parce qu'elle vit le nouvel aspect du monde en y *croyant*, elle est prise à sa propre croyance, exactement comme dans le rêve, l'hystérie. La conscience de l'émotion est captive, mais il ne faut pas entendre par là qu'un existant quelconque extérieur à elle l'aurait enchaînée. Elle est captive d'elle-même, en ce sens qu'elle ne domine pas cette croyance, qu'elle s'efforce de vivre, et cela, précisément parce qu'elle la vit, parce qu'elle s'absorbe à la vivre. Il ne faut pas imaginer la spontanéité de la conscience en ce sens qu'elle

101

serait toujours libre de nier quelque chose au moment même où elle poserait ce quelque chose. Une pareille spontanéité serait contradictoire. La conscience se transcende, par essence ; il lui est donc impossible de se retirer en elle pour douter qu'elle est dehors dans l'objet. Elle ne se connaît que sur le monde. Et le doute ne peut être, par nature, que la constitution d'une qualité existentielle de l'objet : le *douteux*, ou une activité réflexive de réduction, c'est-à-dire le propre d'une nouvelle conscience dirigée sur la conscience positionnelle. Ainsi donc comme la conscience vit le monde magique où elle s'est jetée, elle tend à perpétuer ce monde où elle se captive : l'émotion tend à se perpétuer. C'est en ce sens qu'on peut la dire subie : la conscience s'émeut sur son émotion, elle renchérit. Plus on fuit, plus on a peur. Le monde magique se dessine, prend forme, puis se resserre sur la conscience et l'étreint : elle ne peut pas vouloir y échapper, elle peut chercher à fuir l'objet magique, mais le fuir, c'est lui donner une réalité magique plus forte encore. Et ce caractère même

possédant des *qualités*. Or toute qualité n'est conférée à un objet que par un passage à l'infini. Ce gris par exemple représente l'unité d'une infinité d'*Abschattungen* réelles et possibles dont certaines seront gris-vert, gris vu à une certaine lumière, noir, etc. Pareillement les qualités que l'émotion confère à l'objet et au monde, elle les leur confère *ad æternum*. Certes si je saisis brusquement un objet comme horrible, je n'affirme pas explicitement qu'il restera horrible pour l'éternité. Mais la seule affirmation de l'horrible comme qualité substantielle de l'objet est déjà en elle-même un passage à l'infini. Maintenant l'horrible est dans la chose, au cœur de la chose, c'est sa texture affective, il en est constitutif. Ainsi à travers l'émotion, une qualité écrasante et définitive de la chose nous apparaît. Et c'est là ce qui dépasse et maintient notre émotion. L'horrible n'est pas seulement l'état actuel de la chose, il est menacé pour le futur, il s'étend sur tout l'avenir et l'obscurcit, il est révélation sur le sens du monde. « L'horrible », c'est précisément que l'horrible soit une qualité substan-

de *captivité*, la conscience ne le réalise pas en elle-même, elle le saisit sur les objets, les objets sont captivants, enchaînants, ils se sont emparés de la conscience. La libération doit venir d'une réflexion purifiante ou d'une disparition totale de la situation émouvante.

Cependant, et telle quelle, l'émotion ne serait pas si absorbante si elle n'appréhendait sur l'objet *que* l'exacte contrepartie de ce qu'elle est noétiquement (par exemple à *cette heure-ci*, sous *cet* éclairage, dans *telles* circonstances cet homme est terrifiant). Ce qui est constitutif de l'émotion c'est qu'elle saisit sur l'objet quelque chose qui la déborde infiniment. En effet il y a un monde de l'émotion. Toutes les émotions ont ceci de commun qu'elles font apparaître un même monde, cruel, terrible, morne, joyeux, etc., mais dans lequel le rapport des choses à la conscience est toujours et exclusivement magique. Il faut parler d'un monde de l'émotion comme on parle d'un monde du rêve ou des mondes de la folie. Un monde, c'est-à-dire des synthèses individuelles, entretenant entre elles des rapports et

tielle, c'est qu'il y ait de l'horrible dans le monde. Ainsi, dans chaque émotion, une foule de protensions affectives se dirigent vers l'avenir pour le constituer sous un jour émotionnel. Nous vivons émotivement une qualité qui nous pénètre, que nous souffrons et qui nous dépasse de toute part. Du coup l'émotion est arrachée à elle-même, elle se transcende, elle n'est pas un banal épisode de notre vie quotidienne, elle est intuition de l'absolu.

C'est ce qui explique les émotions fines. Dans celles-ci, à travers une conduite à peine esquissée, à travers une légère oscillation de notre état physique, nous appréhendons une qualité objective de l'objet. L'émotion fine n'est point appréhensive d'un déplaisant léger, d'un admirable réduit, d'un sinistre superficiel : c'est un déplaisant, un admirable, un sinistre *entrevu*, saisis à travers un voile. C'est une intuition obscure et qui se donne pour telle. Mais l'objet est là, il attend et demain, peut-être, le voile s'écartera, nous le verrons en pleine lumière. C'est ainsi qu'on peut être assez peu ému, si l'on entend par là les bouleversements du

corps ou les conduites, et cependant à travers une dépression légère, appréhender notre vie tout entière comme sinistre. Le sinistre est total, nous le savons, il est profond mais pour aujourd'hui nous l'entrevoions seulement. En ce cas et dans beaucoup d'autres semblables l'émotion se donne pour beaucoup plus forte qu'elle ne l'est réellement, puisque, malgré tout, nous saisissons un sinistre profond à travers elle. Naturellement les émotions fines diffèrent radicalement des émotions faibles qui sont saisies d'un caractère affectif léger sur la chose. C'est l'intention qui différencie émotion fine et émotion faible, car la conduite et l'état somatique peuvent être identiques dans l'un et l'autre cas. Mais cette intention, à son tour, est motivée par la situation.

Cette théorie de l'émotion n'explique pas certaines réactions brusques d'horreur et d'admiration qui nous saisissent parfois devant des objets apparus tout à coup. Par exemple un visage grimaçant apparaît soudain et se colle à la vitre de la fenêtre ; je me sens envahi de terreur. Ici évidemment, il n'y a pas de

106

quer que la catégorie « magique » régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui. Le magique, c'est l'« esprit traînant parmi les choses », comme dit Alain, c'est-à-dire une synthèse irrationnelle de spontanéité et de passivité. C'est une activité inerte, une conscience passivée. Or c'est précisément sous cette forme que nous apparaît autrui, et cela non pas à cause de notre position par rapport à lui, non pas par l'effet de nos passions, mais par nécessité d'essence. En effet la conscience ne peut être objet transcendant qu'en subissant la modification de passivité. Ainsi le sens d'un visage c'est d'abord *de la conscience* (et non pas un signe de la conscience) mais une conscience altérée, dégradée, qui est précisément passivité. Nous reviendrons plus tard sur ces remarques et nous espérons montrer qu'elles s'imposent à l'esprit. Ainsi l'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique. Il n'est pas impossible de prendre du monde interpsychologique une vue déterministe ni de construire sur

106

conduite à tenir, il semble que l'émotion n'ait point de finalité. D'une façon générale d'ailleurs, la saisie de l'horrible sur des situations ou des visages a quelque chose d'immédiat et ne s'accompagne ordinairement pas de fuite ou d'évanouissement. Ni même de sollicitations à la fuite. Pourtant si l'on y réfléchit il s'agit de phénomènes très particuliers mais susceptibles de recevoir une explication qui cadre avec les idées que nous venons d'exposer. Nous avons vu que dans l'émotion, la conscience se dégrade et transforme brusquement le monde déterminé où nous vivons en un monde magique. Mais il y a une réciproque : c'est ce monde lui-même qui parfois se révèle à la conscience comme magique au lieu qu'on l'attendait déterminé. Il ne faut pas croire en effet que le magique soit une qualité éphémère que nous posons sur le monde au gré de nos humeurs. Il y a une structure existentielle du monde qui est magique. Nous ne voulons pas nous étendre ici sur ce sujet que nous nous réservons de traiter ailleurs. Toutefois nous pouvons dès à présent faire remar-

107

ce monde magique des superstructures rationnelles. Mais cette fois ce sont elles qui sont éphémères et sans équilibre, ce sont elles qui s'écroulent dès que l'aspect magique des visages, des gestes, des situations humaines est trop fort. Qu'arrive-t-il donc lorsque les superstructures laborieusement construites par la raison s'écroulent et que l'homme se trouve brusquement replongé dans la magie originelle ? Cela est facile à deviner : la conscience saisit le magique comme magique, elle le vit avec force comme tel. Les catégories de « louche », d'« inquiétant », etc., désignent le magique en tant qu'il est vécu par la conscience, en tant qu'il sollicite la conscience de le vivre. Le passage brusque d'une appréhension rationnelle du monde à une saisie du même monde comme magique, s'il est motivé par l'objet lui-même et s'il s'accompagne d'un élément désagréable, c'est l'horreur ; s'il s'accompagne d'un élément agréable, ce sera l'admiration (nous citons ces deux exemples, il y a naturellement beaucoup d'autres cas). Ainsi y a-t-il deux formes d'émotion, suivant que c'est

107

nous qui constituons la magie du monde pour remplacer une activité déterministe qui ne peut se réaliser, ou que c'est le monde lui-même qui ne peut se réaliser, ou que c'est le monde lui-même qui se révèle brusquement comme magique autour de nous. Dans l'horreur, par exemple, nous saisissons soudain le renversement des barrières déterministes : ce visage qui apparaît derrière la vitre, nous ne le prenons pas d'abord comme appartenant à un homme qui devrait pousser la porte et faire trente pas pour arriver jusqu'à nous. Mais au contraire il se donne, passif comme il est, comme agissant à distance. Il est en liaison immédiate par-delà la vitre avec notre corps, nous vivons et subissons sa signification et c'est avec notre propre chair que nous la constituons, mais en même temps elle s'impose, elle nie la distance et entre en nous. La conscience plongée dans ce monde magique y entraîne le corps en tant que le corps est croyance. Elle y croit. Les conduites qui donnent son sens à l'émotion ne sont plus les *nôtres* : c'est l'expression du visage, ce sont les mouve-

magique d'une façon ou de l'autre, il se peut que la conscience précise et achève la constitution de cette magie, la diffuse partout, ou au contraire, la ramasse et la renforce sur un seul objet.

De toute façon il faut noter que l'émotion n'est pas une modification accidentelle d'un sujet qui serait plongé, par ailleurs, dans un monde inchangé. Il est facile de voir que toute appréhension émotionnelle d'un objet apeurant, irritant, attristant, etc., ne peut se faire que sur le fond d'une altération totale du monde. Pour qu'un objet apparaisse comme *redoutable*, en effet, il faut qu'il se réalise comme présence immédiate et magique *devant* la conscience. Par exemple, il faut que ce visage apparue à dix mètres de moi derrière la fenêtre soit vécu comme immédiatement présent à moi dans sa menace. Mais cela n'est possible précisément que dans un acte de conscience qui détruit toutes les structures du monde qui peuvent *repousser* le magique et réduire l'événement à des justes proportions. Par exemple, il faut que la fenêtre comme « *objet qui doit*

ments du corps de l'autre qui viennent former un tout synthétique avec le bouleversement de notre organisme. Nous retrouvons donc ici les mêmes éléments et les mêmes structures que celles que nous décrivions tout à l'heure. Simple-ment la magie première et la signification de l'émotion viennent du monde, non de nous-même. Naturellement la magie comme qualité réelle du monde n'est pas strictement limitée à l'humain. Elle s'étend aux choses, en tant qu'elles peuvent se donner comme humaines (sens inquiétant d'un paysage, de certains objets, d'une chambre qui garde la trace d'un visiteur mystérieux) ou qu'elles portent la marque du psychique. Naturellement aussi cette distinction entre deux grands types d'émotion n'est pas absolument rigoureuse : il y a souvent des mélanges des deux types et la plupart des émotions sont impures. C'est ainsi que la conscience en réalisant par finalité spontanée un aspect magique du monde peut créer l'occasion de se manifester pour une qualité magique réelle. Et réciproquement si le monde se donne comme

d'abord être brisé », les dix mètres comme « *distance qui doit d'abord être franchie* » soient anéantis. Cela ne veut point dire que la conscience dans sa terreur *rap-proche* le visage au sens où elle *réduirait* la distance de ce visage à mon corps. Réduire la distance, c'est encore penser selon la distance. De même, encore que le sujet apeuré puisse penser de la fenêtre : « on peut la briser facilement, on peut l'ouvrir du dehors », ce ne sont que des interprétations rationnelles qu'il propose de sa peur. En réalité la fenêtre et la distance sont saisies « *en même temps* » dans l'acte par lequel la conscience saisit le visage derrière la fenêtre. Mais dans cet acte même de le saisir, elles sont désarmées de leur caractère *d'ustensiles* nécessaires. Elles sont saisies autrement. La distance n'est plus saisie comme distance, parce qu'elle n'est plus saisie comme « *ce qui se doit parcourir d'abord* ». Elle est saisie comme *fond* unitaire de l'horrible. La fenêtre n'est plus saisie comme « *ce qui doit être d'abord ouvert* ». Elle est saisie comme le *cadre* du visage terrible. Et d'une façon générale, des régions s'orga-

nisent autour de moi à *partir desquelles* l'horrible s'annonce. Car l'horrible *n'est pas possible* dans le monde déterministe des ustensiles. L'horrible ne peut paraître que sur un monde tel que ses existants soient magiques dans leur nature et que les recours possibles contre les existants soient magiques. C'est ce que montre assez bien l'univers du rêve où portes, serrures, murailles, armes ne sont pas des recours contre les menaces du voleur ou de la bête fauve parce qu'elles sont saisies dans un acte unitaire d'horreur. Et comme l'acte qui les désarme est le même que celui qui les crée, nous voyons les assassins traverser ces murs et ces portes, nous pressons en vain la gâchette de notre revolver, le coup ne part pas. En un mot, saisir un objet quelconque comme horrible, c'est le saisir sur le fond d'un monde qui se révèle comme étant *déjà* horrible.

Ainsi la conscience peut « être-dans-le-monde » de deux façons différentes. Le monde peut lui apparaître comme un complexe organisé d'ustensiles tels que si l'on veut produire un effet déterminé il faut agir sur des éléments déterminés du

114

brusque de la conscience dans le magique. Ou si l'on préfère, il y a émotion quand le monde des ustensiles s'évanouit brusquement et que le monde magique apparaît à sa place. Il ne faut donc pas voir dans l'émotion un désordre passager de l'organisme et de l'esprit qui viendrait troubler *du dehors* la vie psychique. C'est au contraire le retour de la conscience à l'attitude magique, une des grandes attitudes qui lui sont essentielles, avec apparition du monde corrélatif, le monde magique. L'émotion n'est pas un accident, c'est un mode d'existence de la conscience, une des façons dont elle *comprend* (au sens heideggérien de « *Verstehen* ») son « être-dans-le-monde ».

Sur l'émotion, une conscience réfléchie peut toujours se diriger. En ce cas l'émotion apparaît comme structure de la conscience. Elle n'est pas qualité pure et indicible, comme est le rouge brique ou l'impression pure de douleur — et comme elle devrait être d'après la théorie de JAMES. Elle a un sens, elle *signifie quelque chose pour ma vie psychique*. La réflexion purifiante de la réduction phénoméno-

115

complexe. Dans ce cas, chaque ustensile renvoie à d'autres ustensiles et à la totalité des ustensiles, il n'y a pas d'action absolue ni de changement radical qu'on puisse introduire immédiatement dans ce monde. Il faut modifier un ustensile particulier et ceci au moyen d'un autre ustensile qui renvoie à son tour à d'autres ustensiles et ainsi de suite à l'infini. — Mais le monde peut aussi lui apparaître comme une totalité non-ustensile, c'est-à-dire modifiable sans intermédiaire et par grandes masses. En ce cas les classes du monde agiront immédiatement sur la conscience, elles lui sont présentes *sans distance* (par exemple, ce visage qui nous fait peur à travers la vitre, il agit sur nous *sans ustensiles*, il n'est pas besoin qu'une *fenêtre* s'ouvre, qu'un homme saute dans la *chambre*, marche sur le *plancher*). Et réciproquement, la conscience vise à combattre ces dangers ou à modifier ces objets sans distance et sans ustensiles par des modifications absolues et massives du monde. Cet aspect du monde est entièrement cohérent, c'est le monde *magique*. Nous appellerons émotion une chute

115

logique peut saisir l'émotion en tant qu'elle constitue le monde sous forme de magique. « Je le trouve haïssable *parce que* je suis en colère. » Mais cette réflexion est rare et nécessite des motivations spéciales. A l'ordinaire, nous dirigeons sur la conscience émotive une réflexion complice qui saisit, certes, la conscience comme conscience, mais en tant que motivée par l'objet : « Je suis en colère *parce qu'il* est haïssable. » C'est à partir de cette réflexion que la passion va se constituer.

CONCLUSION

La théorie de l'émotion que nous venons d'esquisser était destinée à servir d'expérience pour la constitution d'une psychologie phénoménologique. Naturellement, son caractère d'*exemple* nous a empêchés de lui donner les développements qu'elle devait comporter¹. D'autre part, comme il fallait faire table rase de théories psychologiques ordinaires de l'émotion, nous nous sommes élevés graduellement des considérations psychologiques de JAMES à l'idée de signification.

1. Nous souhaiterions notamment de ce point de vue que nos suggestions permettent d'amorcer des études monographiques complètes de la joie, de la tristesse, etc. Nous n'avons fourni ici que les directions schématiques de semblables monographies.

Une psychologie phénoménologique qui serait sûre d'elle-même et qui aurait préalablement fait place nette débiterait de prime abord par fixer dans une réflexion eidétique l'essence du fait psychologique qu'elle interroge. C'est ce que nous avons tenté pour *l'image mentale* dans un ouvrage qui paraîtra bientôt. Mais, malgré ces réserves de détail, nous espérons être parvenu à montrer qu'un fait psychique comme l'émotion, ordinairement tenu pour un désordre sans loi, possède une signification propre et ne peut être saisi en lui-même, sans la compréhension de cette signification. Nous voudrions à présent marquer les limites de cette recherche psychologique.

Nous avons dit, dans notre introduction, que la signification d'un fait de conscience revenait à ceci qu'il indiquait toujours la réalité-humaine totale qui *se faisait* émue, attentive, percevante, voulante, etc. L'étude des émotions a bien vérifié ce principe : une émotion renvoie à ce qu'elle signifie. Et ce qu'elle signifie c'est bien, en effet, la totalité des rapports de la réalité-humaine au monde. Le pas-

conditions d'user simultanément de ces deux disciplines. La phénoménologie pure suffirait semble-t-il. Mais, si la phénoménologie peut prouver que l'émotion est une réalisation d'essence de la réalité-humaine en tant qu'elle est *affection*, il lui sera impossible de montrer que la réalité-humaine doive se manifester nécessairement dans *de telles* émotions. Qu'il y ait telle et telle émotion et celles-là seulement, cela manifeste sans aucun doute la *facticité* de l'existence humaine. C'est cette facticité qui rend nécessaire un recours réglé à l'empirie ; c'est elle qui empêchera vraisemblablement que la régression psychologique et la progression phénoménologique se rejoignent jamais.

sage à l'émotion est une modification totale de « l'être-dans-le-monde » selon les lois très particulières de la magie. Mais nous voyons aussitôt les limites d'une pareille description : la théorie psychologique de l'émotion suppose une description préalable de l'affectivité en tant que celle-ci constitue l'être de la réalité-humaine, c'est-à-dire en tant qu'il est constitutif pour *notre* réalité-humaine d'être réalité-humaine affective. Dans ce cas, au lieu de partir d'une étude de l'émotion ou des inclinations qui indiquerait une réalité-humaine non encore élucidée comme le terme ultime de toute recherche, terme idéal d'ailleurs et vraisemblablement hors d'atteinte pour qui débute par l'empirie, la description de l'affect s'opérerait à *partir* de la réalité-humaine décrite et fixée par une intuition *a priori*. Les diverses disciplines de la psychologie phénoménologique sont *régressives*, encore que le terme de leur régression soit, *pour elles*, un pur idéal ; celles de la phénoménologie pure, au contraire, sont *progressives*. On demandera sans doute pourquoi il convient dans ces

Table

Introduction	5
Esquisse d'une théorie des émotions	31
Conclusion	119