

Esquisse d'une théorie des émotions chez Bergson

Kôki TAMURA

1. Introduction : questions philosophiques des émotions

Comment les philosophes ont-ils envisagé les émotions jusqu'à présent ? On pourra trouver diverses formes de question, mais il semble qu'il y ait au moins trois formes typiques. D'abord, des philosophes ont clarifié le rôle propre des émotions en le comparant avec d'autres états psychologiques : par exemple, la perception, la sensation, la raison, la volonté, l'imagination, etc. A la place des données anatomiques, des philosophes de notre temps se sont fondés sur les enregistrements des neurosciences lorsqu'ils ont analysé les relations des émotions avec le corps et le cerveau, en particulier l'hippocampe et sa périphérie. Ensuite, afin de recueillir des émotions particulières et d'organiser un système d'émotions, les philosophes les ont classées. Ils établissaient donc souvent une hiérarchie des émotions de diverses manières ; c'est bien connu que Descartes a défini six émotions primitives : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse¹⁾. La clarification et la classification seraient donc les deux manières principales de penser les émotions dans l'histoire de la philosophie. En outre certains d'entre eux ont attaché leur attention aux émotions spéciales : Platon et Aristote ont donné une sorte de priorité à la surprise qui fait tourner notre vie quotidienne vers la pensée

¹⁾ Cf. René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 69, in *Œuvres de Descartes*, par Charles ADAM et Paul TANNERY, réédition Vrin-CNRS, 1964-1974, AT XI, p. 380.

philosophique²⁾, et les existentialistes ont remarqué notamment l'inquiétude ou l'angoisse.

Maintenant, tournons notre regard vers la philosophie de Bergson. Comment envisage-t-il les émotions ? Quelle est la manière bergsonienne de poser la question sur les émotions ? C'est en fait une question délicate. Ceux qui attendaient de pouvoir y découvrir une certaine façon philosophique voire une théorie originale des émotions seront sûrement embarrassés quand ils consulteront le bergsonisme. Ou plutôt ils auront l'impression que Bergson adopte une façon contraire à celle de la majorité des philosophes. Sans doute, en interprétant les études de la physiologie et de la psychologie de l'époque, Bergson distingue l'émotion ou le sentiment de la sensation. Malgré cela, dans *Matière et Mémoire*, il réduit ces états si différents à un seul état : l'affection. D'autre part, il est vrai que Bergson se met enfin à classer les émotions dans sa dernière œuvre principale, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Pourtant sa classification des émotions est très loin d'une systématisation ; il est étonnant qu'il ne se contente que de deux seules catégories d'émotions, à savoir l'émotion infra-intellectuelle et l'émotion supra-intellectuelle. Bien plus, on le verra plus loin, l'émotion supra-intellectuelle est ce qui nous donnera du souci. On pourra se rendre compte sans peine de l'émotion infra-intellectuelle, en remarquant qu'elle se soumet rigoureusement au principe de causalité ; l'émotion qui s'appelle infra-intellectuelle est due à la perception des objets dans le monde extérieur ou à la représentation plus ou moins intellectuelle. Mais il nous semble que Bergson exprime sous le mot « émotion supra-intellectuelle » ou « émotion créatrice » un événement radicalement différent qui aura lieu en dehors de la relation ordinaire de cause à effet. Si cette sorte d'émotion existait par elle-même, à quelle condition existerait-

²⁾ Cf. PLATON, *Théétète*, 155d ; ARISTOTE, *Métaphysique*, 982b.

elle ?

De là, notre objet commence à prendre forme de plus en plus. Certes, Bergson mentionne de temps en temps des émotions particulières et, en effet, ce ne sera pas difficile à retrouver des exemples qu'il traite dans ses œuvres. Mais ces exemples ne se sont pas systématisés et il n'a jamais écrit d'ouvrage à propos de l'émotion générale, de sorte que l'on n'arrive pas à juger si ses arguments constituent un ensemble cohérent. C'est pourquoi, dans cet article, nous nous proposons de formuler une hypothèse pour comprendre globalement la théorie des émotions chez Bergson. Si tout se passe bien, nous nous permettrons de l'appliquer à l'analyse des émotions particulières. Toutefois nous vous prévenons par avance que les exemples étant très nombreux, nous nous bornons pour le moment à suggérer un commencement commun à l'analyse des différentes émotions.

Or, c'est l'affection de *Matière et Mémoire* qui nous servira de fil conducteur dans notre recherche. Par conséquent nous devons tout d'abord examiner la différence entre les trois états – l'affection, la sensation et le sentiment – dans le second essai de Bergson qui vise à déterminer le rapport du corps à l'esprit.

2. Affection, sensation ou sentiment

On s'aperçoit que Bergson admet d'un bout à l'autre de ses œuvres une différence de nature entre la sensation et le sentiment. Examinons son premier livre, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. D'après Bergson, « l'effort s'accompagne d'une sensation musculaire, et les sensations elles-mêmes sont liées à certaines conditions physiques qui entrent vraisemblablement pour quelque chose dans l'appréciation de leur intensité [...]. Mais

certains états de l'âme nous paraissent, à tort ou à raison, se suffire à eux-mêmes : telles sont les joies et les tristesses profondes, les passions réfléchies, les émotions esthétiques » (DI, 6). Dans *Les Deux Sources*, il écrit aussi que les sentiments ou les émotions sont « des états affectifs distincts de la sensation » et qu'elles sont irréductibles « à la transposition psychologique d'une excitation physique » (MR, 40). Néanmoins dans *Matière et Mémoire*, cette différence n'est pas claire parce que les deux états s'y confondent avec l'affection comme suit :

J'interroge enfin ma conscience sur le rôle qu'elle s'attribue dans l'affection : elle répond qu'elle assiste en effet, sous forme de sentiment ou de sensation, à toutes les démarches dont je crois prendre l'initiative, qu'elle s'éclipse et disparaît au contraire dès que mon activité, devenant automatique, déclare ainsi n'avoir plus besoin d'elle (MM, 12).

Dans l'affection, dit Bergson, notre conscience joue au moins deux rôles : tantôt le sentiment, tantôt la sensation. Ces deux états psychologiques sont équivalents dans la mesure où notre conscience peut prendre chaque forme lorsqu'elle se réveille. Bien qu'ils s'équivaillent en un sens, il ne s'agit pas ici de la durée interne dans les profondeurs de la conscience où tous les états différents qualitativement s'interpénétreraient, mais plutôt des états plus ou moins vagues du corps extérieur. Permettre à la conscience de prendre des formes différentes selon les circonstances, c'est une fonction de l'affection du corps. Envisagée de ce point de vue, l'affection donnerait à la conscience le lieu où elle peut apparaître ou disparaître. Pour mieux comprendre cette fonction de l'affection, nous allons regarder de plus près comment elle se rattache au sentiment et à la sensation.

Commençons par examiner la sensation. Bergson la remet en question à travers l'analyse du rôle du corps dans le premier chapitre de *Matière et Mémoire*. Par des perceptions, nous pouvons connaître des choses en dehors de notre corps. Dès que nous voyons ou touchons quelque chose, nous nous demandons ce que nous devons choisir comme réaction adéquate en proportion des risques. Si nous apercevons un objet dangereux, nous déciderons soit de le fuir, soit de l'affronter, soit de le laisser faire et voir comment cela se passe. C'est de là que Bergson conclut ceci : « la perception [...] mesure notre action possible sur les choses et par là, inversement, l'action possible des choses sur nous » (MM, 57). Et pourtant, il y a dans le monde extérieur le corps privilégié : le corps qui s'appelle notre corps. Pourquoi est-ce que notre corps est à part ? Parce que nous ne le connaissons « pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi dedans par des affections » (MM, 11). Il en est différemment lorsque nous ressentons notre corps par nous-mêmes. Prenons l'exemple favori de l'auteur, celui de la transition de la perception à la sensation. Bergson explique ainsi : « il n'y a guère de perception qui ne puisse, par un accroissement de l'action de son objet sur notre corps, devenir affection et plus particulièrement douleur. Ainsi, on passe insensiblement du contact de l'épingle à la piqûre » (MM, 53). Dans *Les Données immédiates*, il décrit le même exemple plus en détail : « vous sentirez d'abord comme un chatouillement, puis un contact auquel succède une piqûre, ensuite une douleur localisée en un point, enfin une irradiation de cette douleur dans la zone environnante » (DI, 32). Dans ce cas, la perception visuelle se change en perception tactile lors du contact d'un objet extérieur avec le corps, et puis celle-ci se transforme en douleur au moment où le corps ne peut plus absorber l'action plus ou moins violente de cet objet. Autrement dit, la sensation ou la douleur surgit à un moment déterminé. Quand nous

éprouvons une sensation, plus précisément quand notre conscience apparaît sous forme de sensation dans une affection, quelque chose étant la cause de cette affection doit agir ou avoir déjà agi sur notre corps. Ainsi la perception est une « action possible ou virtuelle » des choses et de notre corps, mais la sensation est « une action réelle » (MM, 58).

Passons au sujet suivant : le sentiment dans l'affection. En fait, il y a peu d'exemples concernant le sentiment dans *Matière et Mémoire*. Cela nous semble un peu bizarre parce que nous savons que ce même auteur donnait dans son livre précédent divers exemples³⁾ : non seulement les sentiments fondamentaux mais aussi même le sentiment de la grâce et celui du beau (cf. DI, 9-10, 12). Cette fois, au contraire, Bergson ne cite que des sentiments particuliers à la reconnaissance, c'est-à-dire le sentiment du « déjà vu » et celui de la familiarité. Mais pourquoi Bergson limite-il ses exemples au sentiment de la reconnaissance ? C'est sans doute parce qu'il a essayé d'établir une théorie de la mémoire dans les deux chapitres centraux de *Matière et Mémoire*. Mais ce ne serait pas tout. Lisons l'exemple de reconnaissance que prend Bergson :

Je me promène dans une ville [...] pour la première fois. À chaque tournant de rue, j'hésite, ne sachant où je vais. Je suis dans l'incertitude, et j'entends par là que des alternatives se posent à mon corps, que mon mouvement est discontinu dans son ensemble, qu'il n'y a rien, dans une des attitudes, qui annonce et prépare les attitudes à venir. Plus tard, après un long séjour dans la ville, j'y circulerai machinalement, sans avoir la

³⁾ Bergson ne s'interroge pas sur le contenu concret des affections mais sur leurs quatre fonctions dans *Matière et Mémoire*. Cf. Frédéric WORMS, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1997, pp. 23-24.

perception distincte des objets devant lesquels je passe (MM, 100).

Au début, sa conscience se concentre sans cesse sur des perceptions, et à la fin « je n'ai plus guère conscience que de mon automatisme » (MM, 101). Entre ces deux états, il y a un état intervallaire et mixte où une perception fait adopter une attitude adéquate. Et à ce moment, notre corps se transforme de plus en plus en quasi-automatisme qui peut prendre une attitude pour préparer des réactions à venir. Bergson suppose de là que cette attitude du corps serait à la base de la reconnaissance, qu'il y aurait, « à la limite, [...] une reconnaissance dont le corps tout seul est capable, sans qu'aucun souvenir explicite intervienne » (MM, 100) et que « la conscience d'un accompagnement moteur bien réglé, d'une réaction motrice organisée », c'est-à-dire la conscience d'une attitude du corps serait « le fond du sentiment de la familiarité » (MM, 101). Rappelons le rôle de notre conscience dans l'affection : elle peut y assister une fois sous forme de sentiment. Si un sentiment propre à la reconnaissance se produit, le corps prenant une certaine attitude devrait ressentir une affection en même temps. Allons plus loin : s'il est possible d'adopter une attitude par le corps tout seul, notre corps seul suffirait de faire naître des affections sur lesquelles notre conscience apparaît sous forme de sentiment⁴). En fait comme la perception présente est de plus en plus intervenue et complétée par « le souvenir de la perception antérieure qui lui ressemble » (MM, 97), le sentiment de la reconnaissance est aussi renouvelé plusieurs fois par l'intervention de notre conscience pour

⁴) Sans doute notre corps est susceptible de ressentir une affection et de préparer le sentiment de la reconnaissance. Mais, à ce niveau, le sentiment est indépendant de la personnalité parce qu'il n'est pas encore complété par nos souvenirs. Cf. Naoki SUGIYAMA, *Bergson, auscultateur de l'expérience*, Shôbunsha, 2006, pp. 149-153.

qu'il se forme en tel ou tel sentiment. D'autre part, ces exemples du sentiment de la reconnaissance sont suffisants pour que Bergson constate que le corps peut susciter des affections, bases des sentiments, sans l'intervention de la conscience. Il ne traite donc que des exemples de ce genre.

Résumons brièvement. Notre conscience se présente en tant que sensation ou sentiment dans un état propre au corps : l'affection. Si nous éprouvons une sensation ou un sentiment, il y a toujours une certaine affection. Pourtant, même si notre corps a une affection, il n'y a pas forcément la conscience de cette affection.

3. Causalité et intentionnalité des émotions

Dans *Les Deux Sources*, Bergson modifie, en apparence, cette définition des sentiments, ou au moins y ajoute une nouvelle théorie. Il déclare ainsi : « Il faut distinguer deux espèces d'émotion, deux variétés de sentiment, deux manifestations de sensibilité » (MR, 40). Et il explique le pourquoi :

Dans la première, l'émotion est consécutive à une idée ou à une image représentée ; l'état sensible résulte bien d'un état intellectuel [...]. Mais l'autre émotion n'est pas déterminée par une représentation dont elle prendrait la suite et dont elle resterait distincte. Bien plutôt serait-elle, par rapport aux états intellectuels qui surviendront, une cause et non plus un effet. [...] La première est infra-intellectuelle [...]. Mais de l'autre nous dirions volontiers qu'elle est supra-intellectuelle, si le mot n'évoquait tout de suite, et exclusivement, l'idée d'une supériorité de valeur ; il s'agit aussi bien d'une antériorité dans

le temps, et de la relation de ce qui engendre à ce qui est engendré (MR, 40-41).

C'est la première fois que Bergson introduit dans sa philosophie une distinction terminologique entre « infra-intellectuelle » et « supra-intellectuelle ». Pour percevoir en globalité la théorie des émotions chez Bergson, nous devons nous demander quelle est pour ainsi dire le point de jonction de la théorie des émotions dans *Les Deux Sources* avec ses théories antérieures.

Reprenons la dernière phrase ci-dessus. Bergson montre là les trois raisons pour lesquelles il appelle une certaine émotion « supra-intellectuelle » : 1° il n'est pas question de valeur. L'émotion supra-intellectuelle n'est pas supérieure ni à l'intelligence ni à l'émotion infra-intellectuelle. De là, bien que le titre du dernier livre principal de Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, nous explicite bien ses sujets, il refuse de présenter une « morale de sentiment » (MR, 44). Au contraire, il admet nettement l'utilité pratique de la raison ou de l'intelligence. En effet, il croit que l'on peut élaborer les règles préférables de la morale en comparant l'une à l'autre par l'intelligence (*cf.* MR, 63) ; 2° il s'agit du temps, ou plutôt de l'ordre temporel. S'il y a une représentation plus ou moins intellectuelle, il y avait nécessairement une émotion supra-intellectuelle avant la manifestation de cette représentation. Mais une émotion de ce genre ne peut pas précéder n'importe quelle représentation ; 3° l'émotion supra-intellectuelle doit être une des conditions nécessaires pour engendrer des représentations créatrices : par exemple les découvertes scientifiques, ou les œuvres littéraires et artistiques, sont celles qui viennent de l'émotion supra-intellectuelle (*cf.* MR, 42-44).

Mais, en un sens, ces deux derniers points concernent aussi l'émotion infra-intellectuelle. Dans ce cas d'ailleurs, une émotion

suit une quelconque représentation et n'est plus une cause mais un effet des représentations. Il nous faudra déterminer la position exacte de ces deux émotions radicalement différentes dans une théorie des émotions. Toutefois il vaut mieux d'abord mettre en lumière l'émotion infra-intellectuelle que d'aborder l'émotion supra-intellectuelle, car on peut distribuer sans peine celle-là dans le bergsonisme ; si Bergson introduit une nouvelle terminologie, au moins en ce qui concerne l'infra-intellectuelle, il n'en est pas moins question du rapport de cause à effet.

Rappelons encore que notre conscience de l'affection se présente sous forme de sentiment ou de sensation et que nous éprouvons tel ou tel sentiment lorsque notre corps prend une attitude pour réagir à l'action possible des choses extérieures. Dans *Matière et Mémoire*, Bergson tient cette action possible pour de la perception, et en plus il l'exprime en un autre mot : « représentation » (MM, 35). Pourtant cela ne signifie en aucun cas que Bergson employait toujours le mot « représentation » pour dénoter l'action possible des choses extérieures sur nous. Autrement dit, dans le bergsonisme, la représentation qui nous fait prendre des attitudes et de laquelle résultent nos émotions, ce n'est pas toujours la représentation des choses qui existent réellement dans le monde extérieur ; elle peut être tantôt imaginaire, tantôt hallucinatoire. De fait, on s'apercevra rapidement qu'il s'agit de l'imagination ou « la fantaisie comique » dans *Le Rire*. Bergson écrit : « Une des formes essentielles de la fantaisie comique consiste à nous représenter l'homme vivant comme une espèce de pantin articulé » (R, 83). C'est une représentation imaginaire, non pas simplement perceptive, qui est une condition nécessaire du « plaisir de rire » (R, 104). Ou encore, l'auteur des *Deux Sources* prétend que l'inquiétude vient de la représentation intellectuelle et que la dissipation de cette émotion peut s'accomplir par des « représentations fantasmatisques » (MR,

111) ou des « images quasi hallucinatoires » (MR, 114). D'après Bergson, « l'être intelligent ne vivait plus seulement dans le présent ; il n'y a pas de réflexion sans prévision, pas de prévision sans inquiétude, pas d'inquiétude sans un relâchement momentané de l'attachement à la vie » (MR, 222). Voilà le processus de manifestation de l'inquiétude et voici celui de la résolution : « Quand le péril est extrême, quand la crainte atteindrait son paroxysme et deviendrait paralysante, une réaction défensive de la nature se produit contre l'émotion qui était également naturelle. [...] l'intelligence, sous la poussée de l'instinct, [...] suscite l'image qui rassure » (MR, 164-165).

A partir d'ici on se demandera naturellement quelle est la différence entre la perception et l'imagination et comment une représentation fantasmatique peut se prolonger en réaction comme celle des choses extérieures. Mais nous n'allons pas nous engager dans une étude des représentations bergsoniennes, sans quoi nous nous écarterions du sujet. Cependant nous avons envie seulement d'examiner la causalité des émotions sous un autre aspect. Sans doute, Bergson admet que n'importe quelle représentation précède temporellement l'émotion (soit le plaisir, soit l'inquiétude, soit la sérénité) et que la représentation et l'émotion se rattachent causalement l'une à l'autre. Mais sur quoi se fonde-il pour énoncer cette relation ? Répondre à cette question nous permettra de confirmer une même structure d'argumentation dans le bergsonisme. Lisons donc un texte dans lequel Bergson discute d'un rapport de l'émotion à l'effort d'apprendre, de comprendre, de se souvenir, ou de créer, en un mot, à « tout effort intellectuel » :

On conçoit que cette indécision de l'intelligence se continue en une *inquiétude* du corps. Les sensations caractéristiques de l'effort intellectuel exprimeraient cette suspension et cette

inquiétude mêmes. D'une manière générale, ne pourrait-on pas dire que les sensations périphériques que l'analyse découvre dans une émotion sont toujours plus ou moins symboliques des représentations auxquelles cette émotion se rattache et dont elle dérive ? (ES, 183-184)

Il nous semble que Bergson s'empêche avec prudence d'affirmer qu'une émotion indique une ou plusieurs représentations comme un effet prouve directement sa cause. A la place, en employant des mots comme « exprimeraient » et « symboliques », il remarque le troisième terme : sensation. En d'autres mots, c'est bien la sensation qui nous montrait la présence de la représentation et la causalité entre la représentation et l'émotion qui nous saisit. Pourquoi la sensation est-elle capable de servir cette indication ?

En fait, nous avons déjà obtenu une sorte de schème pour répondre à cette question. Comme il a été dit plus haut, notre corps éprouve une affection lorsqu'il prend une attitude pour réagir à l'action possible, c'est-à-dire à la représentation des objets extérieurs ; et puis, notre conscience peut y assister sous forme de sentiment, c'est-à-dire d'émotion, ou de sensation. Or, la différence entre l'émotion et la sensation consiste dans la possibilité de se réduire à une excitation physique. En interprétant cette analyse de Bergson, la sensation serait la conscience du changement d'affection du corps par l'excitation physique, mais, en revanche, l'émotion serait celle de l'affection même en tant qu'état qui a résulté de ce changement. Si bien que l'émotion étant la conscience de l'effet du changement d'affection ne nous ferait connaître que cet effet tandis que la sensation étant la conscience du changement même pourrait nous indiquer non seulement l'effet mais aussi la cause.

Revenons à la citation ci-dessus. Si une sensation exprime une émotion quelconque, et si l'on découvre des sensations dans une émotion, c'est parce que ces deux états sont des formes que notre conscience peut prendre en même temps dans une *seule* affection. Et comme une sensation nous transmet non seulement une affection mais aussi la cause du changement d'affection, on peut dire que les sensations sont « symboliques » des présences de cette cause, à savoir des « représentations ». Voilà un autre aspect de la causalité des émotions ou une sorte d'intentionnalité des émotions⁵⁾. En insérant un troisième terme, la sensation, dans le rapport de la représentation à l'émotion, cette causalité s'éclaircit ; par l'intermédiaire de la sensation, l'émotion peut indiquer indirectement la représentation. Par conséquent, ce n'est pas parce qu'une émotion montre une représentation déterminée qu'on peut affirmer la valeur épistémique de l'émotion à base de causalité, – en effet, celui qui nous irrite peut faire plaisir aux autres, ou nous ne concevons pas toujours de l'amour pour la seule et même personne, etc. – mais parce qu'une émotion indique une attitude définie lors de la représentation des objets déterminés⁶⁾.

Ainsi nous venons de retourner au schème de *Matière et Mémoire*. En supposant une distinction entre l'affection, le sentiment ou l'émotion, et la sensation, on peut retrouver une autre relation autour de la causalité des émotions infra-intellectuelles

⁵⁾ À vrai dire, Bergson n'a jamais dit l'« intentionnalité ». Sur l'intentionnalité des émotions, on se reportera aux études suivantes : cf. Peter GOLDIE, *The Emotions : A Philosophical Exploration*, Oxford University Press, 2000, pp. 16-28 ; Aaron BEN-ZE'EV, *The Subtlety of Emotions*, The MIT Press, 2001, pp. 49-67.

⁶⁾ Nous ne suggérons ici que la valeur épistémique de l'émotion infra-intellectuelle, mais l'étude suivante concernant la valeur épistémique de l'émotion supra-intellectuelle nous a été bien utile : cf. Tatsuya MURAYAMA, « L'émotion comme connaissance ? La preuve bergsonienne de l'existence de Dieu », in *Shisaku*, n° 46, The Association of the Philosophical Studies Tohoku University, 2013, pp. 1-28.

dans *Les Deux Sources* : c'est ce que l'on peut appeler l'intentionnalité des émotions. Il nous reste maintenant à fixer dans le schème la position précise de l'émotion appelée supra-intellectuelle ou créatrice. Mais n'y a-t-il aucune place pour l'émotion singulière qui n'obéit pas, par hypothèse, à la causalité ordinaire des émotions ?

4. Emotion sans émotions ?

Avant de nous occuper de la question, nous devons réaffirmer ceci : dans *Les Deux Sources*, Bergson distingue deux sortes d'émotion. Il y a une différence de nature, non pas de degré, entre l'émotion infra-intellectuelle et l'émotion supra-intellectuelle. Bien sûr, la différence de nature ne signifie pas tout de suite l'indépendance de ces deux émotions. Mais on souligne trop souvent cette différence et on n'essaye que de découvrir la signification toute exceptionnelle de l'émotion supra-intellectuelle. On peut soutenir cette interprétation en insistant sur la particularité de la dernière œuvre majeure de Bergson. En effet, c'est seulement dans *Les Deux Sources* qu'il décrit des héros et des mystiques qui ont témoigné de leur expérience émotionnelle, originelle et, en un sens, religieuse. Toutefois des questions demeurent. Pourquoi Bergson emploie-t-il le même mot pour parler de deux cas si différents ? Quel est le critère bergsonien pour juger l'essence de l'émotion ?

Citons un exemple concret dans lequel Bergson compare deux genres d'émotion en condamnant un certain psychologue :

Une psychologie trop purement intellectualiste [...] définira sans doute les états d'âme par les objets auxquels ils sont

attachés : amour de la famille, amour de la patrie, amour de l'humanité [...]. Le fait que ces états d'âme se traduisent au dehors par la même attitude ou le même mouvement [...] nous permet de les grouper sous le concept d'amour et de les exprimer par le même mot [...]. Mais [...], la conscience aperçoit entre les deux premiers sentiments et le troisième une différence de nature. Ceux-là impliquent un choix et par conséquent une exclusion : ils pourront inciter à la lutte ; ils n'excluent pas la haine. Celui-ci n'est qu'amour (MR, 34-35).

L'amour de la famille et celui de la patrie se lient pour ainsi dire aux objets intentionnels propres à eux-mêmes, par conséquent le reste de leurs objets sont exclus. Mais, d'autre part, l'amour de l'humanité, exemple de l'émotion supra-intellectuelle, n'est pas attaché à un objet déterminé. En d'autres mots, elle pourra être attachée à n'importe quel objet, parce que, d'après Bergson, cet « amour s'étendra aux animaux, aux plantes, à toute la nature » (MR, 34). Voilà la différence de nature de ces deux émotions. Et pourtant l'auteur n'oublie pas de nous montrer avec précision leur point commun : les trois amours se traduisent au dehors par *la même attitude*. Nous sommes conduits de là à penser cette différence différemment.

Revenons donc encore une fois au schème de *Matière et Mémoire* : la conscience peut assister sous forme de sentiment ou de sensation dans l'affection ; on a un sentiment ou une sensation lorsque l'on perçoit ou représente des objets extérieurs et lorsque cela fait changer les attitudes et les affections de son corps. Or, nous avons admis plus haut que si nous éprouvons un sentiment, à savoir une émotion, et une sensation, il y a toujours de l'affection. Mais nous n'avons jamais considéré l'inverse. Effectivement nous le refusons. Nous supposons donc que toutes les affections ne sont pas

sentiments ni sensations. C'est-à-dire, il y aura au moins une affection qui ne sera ni sentiment ni sensation, puisqu'il est possible que se produisent des affections par le corps tout seul, sans la conscience. N'est-ce pas une telle affection que Bergson admettrait comme essence de l'émotion, quand même il ne la tiendrait pas pour de l'émotion supra-intellectuelle même ?

De fait, il nous semble que l'on ne pourrait pas expliquer les propriétés de l'émotion supra-intellectuelle, s'il n'y avait pas une affection sans conscience. L'émotion supra-intellectuelle est, d'après Bergson, « une certaine exigence d'action » qui « ne rencontrera pas de résistance » (MR, 36). Mais pourquoi ? Parce que notre corps ressentant une affection a *déjà* pris une attitude et commencé une action quelconque, avant que notre conscience apparaisse pour choisir une réaction à venir. L'émotion supra-intellectuelle ne rencontre donc aucune résistance dans la mesure où la conscience ne se présente pas dans l'affection. De plus, Bergson expose que cette émotion unique qui s'appelle « une exigence de création » existera aussi continuellement : « l'esprit où elle [= exigence de création] siège a pu ne la sentir pleinement qu'une fois dans sa vie, mais elle est toujours là » (MR, 269). Que veut dire ce « toujours » ? On remarquera que le philosophe ne parle pas de la conscience, mais de l'esprit. Il y a, selon Bergson, une différence entre la conscience et l'esprit parce que la conscience peut apparaître ou disparaître, tandis que l'esprit ne peut pas s'empêcher d'exister sans cesse pendant que le corps est là : par exemple, notre conscience s'éclipse dans le sommeil profond, mais notre esprit ainsi que notre corps demeurent là certainement (*cf.* ES, 100-108). Par conséquent, tant que le corps ne disparaît pas, l'émotion supra-intellectuelle pourra exister *toujours*.

En résumé, la différence de nature de ces deux émotions provient de la présence de la conscience. En excluant alors quelque

chose de conscient de l'émotion infra-intellectuelle, nous pourrions retrouver le fondement commun aux deux émotions : l'affection sans conscience, ou, dans un certain sens, la base d'une émotion sans émotions. Ce serait pourquoi ces trois amours-là peuvent se traduire au dehors par la même attitude ou le même mouvement, et que, peut-être, la joie enveloppe et résorbe le plaisir qui ne l'implique jamais (*cf.* MR, 49).

Voilà l'hypothèse que nous proposons pour comprendre entièrement la théorie des émotions chez Bergson. Si l'on l'intègre dans le schème de *Matière et Mémoire*, on peut y situer à la fois ces deux émotions radicalement différentes. Bien sûr, il faudra vérifier la validité de notre hypothèse en réfléchissant davantage aux émotions particulières. Mais, d'autre part, la pensée synthétique, comme nous le supposions jusqu'ici, nous amène naturellement à une autre question.

Certes, il est possible que Bergson se fonde sur le même schème de *Matière et Mémoire* en envisageant les deux émotions dans *Les Deux Sources*. Mais pourquoi Bergson commence-t-il à nouveau à mettre en valeur l'existence d'une certaine affection dont il s'est aperçu autrefois ? Ici, si l'on se reporte à l'étude de Gouhier, on peut obtenir une vue de l'histoire de la pensée bergsonienne⁷⁾ : à partir de 1903, Bergson a commencé à employer positivement le mot « création » à l'opposé de « causalité » ; il y a eu ce moment décisif entre *Matière et Mémoire*, paru en 1896, et *Les Deux Sources*, en 1932. Puisque nous savons que Bergson constate la causalité des émotions infra-intellectuelles et qu'il exprime même que « création signifie, avant tout, émotion » (MR, 42), nous ne pouvons pas nous empêcher de suggérer que le concept de création incitait Bergson à

⁷⁾ Au début, Bergson a distingué les deux causalités : la causalité physique et la causalité psychologique. Vers 1903, il a commencé à utiliser le concept de création en remplacement de la causalité psychologique. *Cf.* Henri GOUHIER, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989, pp. 43-50.

repenser à une affection fondamentale. En quoi donc la créativité d'émotion consiste-elle ? Il dépend de ceci que nous puissions élucider pourquoi Bergson tient des certaines émotions pour « génératrices de pensée » (MR, 40 ; cf. 41).

Voyons des passages dans lesquels Bergson dessine dualistiquement, comme d'habitude, un acte qui pourrait s'appeler acte créateur. D'un côté, un écrivain « se tient d'ordinaire, quand il écrit, dans la région des concepts et des mots ». A ce niveau, « il combine d'une manière nouvelle » des idées déjà « élaborées par ses prédécesseurs », et son résultat donnera une émotion infra-intellectuelle (MR, 269 ; cf. 44). Mais, d'un autre côté, « l'écrivain tentera [...] de réaliser l'irréalisable. Il ira chercher l'émotion simple, forme qui voudrait créer sa matière, et se portera avec elle à la rencontre des idées déjà faites, des mots déjà existants, enfin des découpures sociales du réel » (*ibid.*). Le premier cas n'est qu'un changement de disposition des idées ou des mots ; le second est proprement dit un acte créateur : réaliser l'irréalisable, c'est bien la création bergsonienne. Toutefois, en fait, des matières irréalisées qui pourront se réaliser existaient déjà là. En un mot, si l'on croit qu'une émotion est créatrice, c'est parce qu'elle lui rappelle les souvenirs irréalisables. Tel est le point de vue de Deleuze qui relève en effet que l'actualisation de la mémoire très active est bien la création⁸⁾.

Mais nous pouvons nous demander d'une autre façon pourquoi Bergson conçoit la créativité d'émotion. Nous aussi remarquons la mémoire. « Le fond même de notre existence consciente, selon Bergson, est mémoire » (EC, 16). D'autre part,

⁸⁾ « Qu'est-ce que cette émotion créatrice, sinon précisément une Mémoire cosmique, qui actualise à la fois tous les niveaux, qui libère l'homme du plan ou du niveau qui lui est propre, pour en faire un créateur, adéquat à tout le mouvement de la création ? » (Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, PUF, coll. « Quadrige », 1966/2014, p. 117 ; cf. *ibid.*, p. 101).

comme nous le disions, il y aura une affection qui pourra naître par notre corps tout seul. Si la mémoire ne conserve pas seulement les événements que notre conscience a éprouvés mais aussi « tous les événements de notre vie quotidienne » (MM, 86) comprenant des affections jamais concernées par notre conscience, il y a alors quelque chose d'inconscient au fond de notre existence consciente. Et au cas où cet inconscient s'actualiserait, nous ressentirions nécessairement la nouveauté et même la créativité de nous-mêmes. Bref, en tenant compte de la distinction de *Matière et Mémoire*, il est possible de dire qu'une expérience affective, par conséquent essentiellement passive, soit un commencement de création. Cependant, notre question ne se limitera pas au bergsonisme. D'une part, en analysant des textes de Bergson⁹⁾, et d'autre part, en consultant des données de la biologie de la mémoire, nous devons poursuivre le chemin de notre hypothèse.

5. Conclusion

Résumons, pour conclure, notre analyse. Il y a sans doute une différence de nature entre l'émotion infra-intellectuelle et l'émotion

⁹⁾ Nous pouvons prendre pour le moment les deux preuves indirectes : 1° Bergson dit que « toute sensation est accompagnée d'une augmentation de force musculaire », mais « cette augmentation ne frappe guère la conscience » (DI, 31). Bref, notre conscience ne peut pas s'apercevoir de tout ce que notre corps éprouve ; 2° Bergson parle de rapport de l'expérience vécue au rêve en citant un exemple : « Je suis dans la rue; j'attends le tramway; il ne saurait me toucher puisque je me tiens sur le trottoir : si, au moment où il me frôle, l'idée d'un danger possible me traverse l'esprit, – que dis-je ?, *si mon corps recule instinctivement sans que j'aie même conscience d'avoir peur, je pourrai rêver, la nuit suivante, que le tramway m'écrase.* » (ES, 107 ; nous soulignons). Selon Bergson, puisque « le souvenir-fantôme, se matérialisant dans la sensation qui lui apporte du sang et de la chair, devient [...] un rêve » (ES, 97), l'expérience du corps peut se graver sans l'aide de la conscience dans la mémoire, tandis que la conscience peut se rappeler cette expérience.

supra-intellectuelle, comme le dit Bergson, mais ces deux émotions possèdent l'affection du corps en tant que base commune. En un sens, notre conscience y intervenant, une émotion devient notre émotion, l'émotion infra-intellectuelle ne peut plus revenir en arrière, et l'occasion de la création, au sens bergsonien, se perd naturellement. Si bien que l'on pourra avoir une expérience de l'émotion supra-intellectuelle et créatrice, soutenue par toute sa mémoire, mais il est strictement impossible de l'avoir comme *son* expérience.

Il est clair que nous arrivons maintenant au problème d'une sorte d'« extériorité » chez Bergson. Toutefois, il n'est sans doute pas question de la théorie bien connue de la perception pure (*cf.* MM, 69). La nécessité d'admettre l'existence d'une telle extériorité en nous-mêmes, c'est la question. A vrai dire, les avis sont partagés sur les hypothèses bergsoniennes, et il y a certainement celles que l'on ne pourra pas admettre facilement : par exemple, « l'hypothèse d'un élan originel » dans l'évolution de la vie (EC, 103), encore moins celle de la « toute-puissance divine » et d'« une puissance de créer et d'aimer qui passe toute imagination » (MR, 279). Mais, d'autre part, comme nous l'avons vu jusqu'ici, notre corps pourra être une extériorité pour nous. Il est à noter que Bergson n'a pas écrit simplement « mon corps » : il a répété « image que j'appelle mon corps » (MM, 13-16, 47, 168, 254, 257 ; *cf.* 18-19, 36). De là, en soulignant cette nuance, nous sommes conduits à supposer qu'il y a des souvenirs des affections dans lesquelles la conscience ne s'est jamais présentée. Il nous faudra, comme nous le disions, vérifier des données positives sur cette supposition. De toute façon, nous ne pourrions pas ne pas admettre les deux points suivants, à moins de n'être qu'un idéaliste extrême : d'abord, les objets que nous percevons et sentons dans le monde extérieur existent là sans aucun doute, ensuite, une partie de ce monde est l'objet qui s'appelle notre

corps. Quand nous envisagerons les émotions, surtout les émotions bergsoniennes, nous devons avant tout nous demander ce que ce dernier objet peut faire par lui-même.

(Doctorant, Université du Tôhoku)

Table des abréviations

Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, coll. « Quadrige grands textes », 1889/2013 : DI.

–, *Matière et mémoire*, PUF, coll. « Quadrige grands textes », 1896/2010 : MM.

–, *Le rire*, PUF, coll. « Quadrige grands textes », 1900/2007 : R.

–, *L'évolution créatrice*, PUF, coll. « Quadrige grands textes », 1907/2013 : EC.

–, *L'énergie spirituelle*, PUF, coll. « Quadrige grands textes », 1919/2009 : ES.

–, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, coll. « Quadrige grands textes », 1932/2013 : MR.