

# Sarafidis, Karl

---

## Les deux sources de l'émotion et du logique

---

Organon 36, 183-198

---

2007

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



*Karl Sarafidis* (Paris, France)

## LES DEUX SOURCES DE L'EMOTION ET DU LOGIQUE

Selon la version spiritualiste de la métaphysique, le sens de l'être se donne à lire à même la *psyché*. Mais la psychologie comme science de l'étant psychique reste distincte de la métaphysique comme science de l'être, même si toutes deux traitent de questions conjointes, par exemple: le problème de la liberté qui nous installe à la croisée de ces deux sciences. Il en va de même pour l'étude des émotions: on peut les étudier naturellement comme objets de la psychologie ou de la psychophysique et selon un axe qui relève de la métaphysique. Mais ces deux tendances de la recherche se trouvent en rivalité dans la mesure où le traitement du même problème répond à des intérêts divergents et conduit à des solutions opposées. Car la science ne peut que déplier un fil conducteur logique par lequel une pensée toute faite se réfracte avec ses objets dans un déterminisme langagier, celui en somme d'une intelligence naturelle, qui s'exerce en appliquant au réel une logique de l'espace, c'est-à-dire un mode du penser homogénéisant et spatialisant. On prétend ainsi nier la liberté ou faire participer les émotions à l'extériorité des choses extérieures, l'objectivité scientifique n'ayant qu'à les ramener à des formulations stables, aux classifications et à la mesure. Ce qui contribue finalement à rendre inconnaissable la vie, c'est-à-dire la spiritualité de l'âme, ce qui en elle est ouverture à l'Être. Pourtant Bergson, qui a tout fait pour séparer ses recherches psychiques, tout comme sa métaphysique, de toute logique et de toute dialectique, ne traite pas des émotions comme de sautes d'humeur qui ponctueraient de manière à la fois distincte et obscure la vie de l'âme en interrompant sa continuité *normale*. C'est dans la métamorphose incessante de la vie psychique originale que les émotions seront d'abord ressaisies pour être comprises. La (con)fusion des sentiments acquiert par là une clarté remarquable: c'est une multiplicité de fusion qui nomme le mode d'être même de l'âme. Autrement dit, il n'est pas juste de dire de l'âme qu'elle a des émotions, elle *est* elle-même ses émotions.

Ira-t-on cependant jusqu'à réduire les émotions à de simples événements psychiques? Rien n'est moins certain surtout lorsqu'on découvre l'émotion prendre un tout autre sens, un sens tout à fait inédit pour la tradition: beaucoup plus et autrement que la disposition intérieure d'un sujet individuel, l'émotion se confondra finalement avec le *tout cosmique* – et c'est à cette condition

qu'un moi, d'ailleurs plus *personnel* qu'*individuel*<sup>1</sup>, sera capable de l'éprouver et de la communiquer aux autres. La conception psychologique de l'émotion reposait sur une conception psychologiste de la Durée. Il aura fallu tout l'itinéraire de Bergson depuis l'*Essai sur les données immédiates* jusqu'aux *Deux sources de la morale et de la religion* pour affirmer le caractère non fondamentalement psychologique de l'émotion. Cela n'aura été possible qu'une fois la spiritualité de l'âme dévoilée et la Durée affectée de l'indice ontologique, c'est-à-dire lorsque sera affirmé le rapport de l'Être et de la Durée.

On observe dès lors un renversement sensible à l'intérieur du bergsonisme: ayant d'abord soutenu le caractère inexprimable et incommunicable de l'émotion individuelle (tant sur le plan logique de l'intelligence que sur le plan dialectique de la conversation sociale), Bergson en arrive dans sa dernière œuvre à penser sa communion active sur le plan de l'histoire grâce à des personnalités libres et libératrices, artistes et créatrices: avec l'exemple du héros mystique – qu'on peut appeler figure historique – et non historique, au sens de la distinction proposée par Heidegger entre *geschichtlich* et *historisch* – entre ce qui tombe dans l'histoire et constitue l'objet de la science et ce qui donne à chaque fois le coup d'envoi du destin historique d'une société, d'un peuple.

Ce sera justement l'occasion d'expérimenter une lecture heideggérienne de Bergson dans le cadre de la question d'une *logique des émotions*. L'émotion ne relèverait pas de la logique au sens du domaine du discours droit et distinct. Mais on peut rapporter au logique toute explicitation du vrai. On peut aussi entendre par *logique* le fonctionnement, le *comment ça marche*: que les émotions soient une fonction, voilà qui devrait les rapporter à un type d'activité spontanée, mais c'est ce que la tradition rationaliste lui refuse et dont elle la prive injustement. Ainsi selon Kant, l'entendement, quand il pense, fonctionne parce qu'il est pure spontanéité. Même l'émotion esthétique est dépendante de l'entendement pour ce qui est de sa spontanéité car ce qui pour Kant vaut pour la pensée ne vaut pas pour l'affectivité qui, elle, est purement réceptrice.

Or Bergson et Heidegger nous ont tous deux habitués:

- à l'idée que penser ne se confond pas avec l'exercice de fonctions logiques, mais se découvre comme toujours déjà (c'est-à-dire fondamentalement) tonalement accordé,

- et au fait que les émotions nomment autre chose que de simples dispositions subjectives, de faits psychiques qui se dérouleraient dans une intériorité passive, mais qu'elles constituent l'ouverture du/au/dans le monde.

Ce sont ces deux thèses que nous nous proposons de parcourir. Elles signifient qu'il y a une vérité proprement affective qui n'est pas réductible à la vérité logique, c'est-à-dire à la vérité qui trouve son site dans le jugement, la proposition. Et le chemin pour y parvenir consiste de part et d'autre dans l'*approfondissement* analytique d'une émotion.

Dans un premier temps nous chercherons à dégager le noyau *émotif* de la méthode, laquelle est irréductible à la logique traditionnelle. Et dans la suite,

<sup>1</sup> Il y a une différence entre ce qui est personnel et l'individuel: être un individu c'est aussi vivre de façon impersonnelle, sur le mode du *On*.

nous chercherons à identifier les limites à partir desquelles le discours psycho-logique cesse de rendre compte de la portée et de l'amplitude des émotions.

### Affection et vérité

Un point commun fondamental à Bergson et à Heidegger est qu'ils nous mènent loin d'un certain rationalisme qui voit dans les mouvements affectifs un lieu d'errance, où la vérité ne se dévoile pas. Au contraire, la vérité est originellement affective. Toute doctrine logique, aussi abstraite soit-elle, est la cristallisation d'une émotion. Heidegger dira: même la plus pure théorie, aussi insensible qu'elle puisse être, comporte une certaine *Stimmung*. Autant parler ici d'émotion de la logique plutôt que d'une logique de l'émotion. Pour cela, le fondamental dans la méthode philosophique doit être à chaque fois une émotion, une tonalité affective: *Grund-stimmung*. Tout comme la *méthode questionnante* chez Heidegger est toujours explicitement accordée à une tonalité particulière (étonnement, angoisse, ennui profond, sérénité), la *méthode problématisante* se fonde sur l'intuition, qui est définie en termes d'émotion et d'affectivité<sup>1</sup>. L'intérêt de ces méthodes, c'est justement (comme le remarque Deleuze chez Bergson) qu'elles déplacent l'épreuve du vrai dans les questions et les problèmes. Il y a des vraies et des fausses questions, il y a des vrais et des faux problèmes. Et il y a les unes et les autres dans la mesure où celui qui questionne est provoqué, ému, engagé affectivement dans une correspondance à la question, dans la résolution du problème.

Si les problèmes philosophiques procèdent d'une émotion ou d'une intuition originale c'est déjà parce que le problématique en tant que tel marque une *motivation affective*:

*Disons que le problème qui a inspiré de l'intérêt est une représentation doublée d'une émotion, et que l'émotion, étant à la fois la curiosité et la joie anticipée de résoudre un problème déterminé, est unique comme la représentation. C'est elle qui pousse l'intelligence en avant, malgré les obstacles. C'est elle surtout qui vivifie, ou plutôt qui vitalise, les éléments intellectuels avec lesquels elle fera corps, ramasse à tout moment ce qui pourra s'organiser avec eux, et obtient finalement de l'énoncé du problème qu'il s'épanouisse en solution.*<sup>2</sup>

C'est l'intelligence dans un mouvement rétrograde qui va penser la solution comme préexistant au problème, comme si tout était donné d'avance alors que la solution n'en est que l'épanouissement naturel. Il ne s'agit pas d'une simple métaphore. Il y a des problèmes vivants ou qui du moins se posent à la vie elle-même. L'intelligence et l'instinct nomment justement deux solutions au

<sup>1</sup> Sur la différence entre questions et problèmes et le mouvement de pensée qu'ils impliquent cf. G. Deleuze, *Différence et Répétition*. Plutôt que de partir de l'hypothétique pour atteindre l'anhypothétique, le vrai mouvement de la pensée parcourt le trajet qui conduit du problème à la question.

<sup>2</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* in: H. Bergson, *Œuvres*, p. 1013.

même problème vital: *deux développements divergents d'un même principe qui, dans un cas, reste intérieur à lui-même, dans l'autre cas s'extériorise et s'absorbe dans l'utilisation de la matière brute*<sup>1</sup>. On voit en quoi le même problème (*l'utilité* de la matière pour le vivant) peut donner et recevoir deux solutions également élégantes: l'intelligence va *fabriquer* et *utiliser* des instruments inorganiques, l'instinct se caractérisant plutôt par l'utilisation d'instruments organiques<sup>2</sup>.

La genèse de l'intelligence et de l'instinct retracée par Bergson peut être lue comme une réponse au problème kantien de cet art caché dans les profondeurs de l'âme humaine. La question de Kant est celle de la racine commune de la réceptivité et de la spontanéité de la subjectivité transcendante. Ici c'est une autre profondeur que celle de l'âme humaine qui joue: c'est celle d'une source commune à deux courants divergents de la vie – profondeur de l'évolution créatrice: nous entrons *dans les plus obscures régions de la métaphysique*<sup>3</sup>. Nul n'entre ici s'il n'est ému et seule une philosophie intuitive va permettre d'établir une *communication sympathique [...] entre nous et le reste des vivants*<sup>4</sup>. Autant l'intuition doit se contracter pour se ressaisir en un point de tension, autant la sympathie est vécue comme une dilatation de la conscience, rendue coextensive à la Vie. Cette forme sympathique de l'intuition va constituer une solution au problème qui se pose à la vie alors qu'elle s'est scindée en intelligence et en instinct. Mais tandis que dans *L'évolution créatrice* le problème de l'écart de l'intelligence et de l'instinct est posé par l'intuition, selon les vecteurs d'une spéculation métaphysique sur la *vie*, il aura dans *Les deux sources* comme horizon pratique, l'histoire des hommes, et comme solution, l'émotion. L'écart entre l'instinct et l'intelligence sera cette fois interprété comme donnant à l'émotion l'occasion de s'insérer pour rompre le cercle dans lequel aura fini par nous enfermer *la double direction de l'individualité et de l'association*<sup>5</sup>, c'est-à-dire l'intelligence égoïste et l'instinct social. L'émotion va constituer une solution au problème de la clôture du monde à laquelle nous aura menés *l'évolution de la vie*. Nous y reviendrons lorsqu'il sera question du statut cosmologique de l'émotion.

En la distinguant de l'intelligence logique, Bergson rapporte l'intuition à l'instinct. Mais l'instinct caractérise l'état rétréci de l'intuition: le vivant ne se rapporte qu'au cercle clos de son intérêt. L'intuition c'est l'instinct devenu désintéressé, qui a dépassé l'horizon bouché d'un donné immédiat. C'est un instinct donateur et créateur. C'est pourquoi Deleuze n'a pas tort de lire l'intuition bergsonienne comme l'art de la position et de la *création* des problèmes: les problèmes sont créés par l'intuition: *L'idée que nous pourrions*

<sup>1</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice* in: H. Bergson, *Œuvres*, p. 637.

<sup>2</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, pp. 612–614.

<sup>3</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 652.

<sup>4</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 646.

<sup>5</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 716. Cf. aussi H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1144: *Individu et société se conditionnent donc, circulairement. Le cercle, voulu par la nature, a été rompu par l'homme le jour où il a pu se replacer dans l'élan créateur, poussant la nature humaine en avant, au lieu de la laisser pivoter sur place.*

avoir à créer de toutes pièces, pour un objet nouveau, un nouveau concept, peut-être une nouvelle méthode de penser, nous répugne profondément.<sup>1</sup> Cette répugnance est le fait de notre intelligence car les problèmes qu'elle se pose sont d'un tout autre ordre: ils ne relèvent pas du domaine de la vie, mais de celui de la matière, du solide, de l'inorganique. C'est pourquoi notre logique est une logique de solides. Elle ne dit pas le flux du devenir<sup>2</sup>. Qu'est-ce à dire? Suffirait-il de remplacer le solide par du liquide, du consistant par du fluide pour obtenir une bonne image de l'être?

Moins qu'une différence entre deux termes, il s'agit ici d'une différence entre deux manières de faire la différence:

– par l'intuition, dans le flux de la durée, avec une *sensibilité* aux différences de nature, c'est la méthode intuitive de découverte des différenciations ou multiplicités qualitatives, hétérogènes, continues,

– et par l'entendement, dans l'espace, avec une *intelligence* des différences de degrés, c'est la méthode scientifique et logique d'établissement des distinctions ou multiplicités quantitatives, homogènes, nettes et tranchées.

Avec cette différence entre deux types de différences, Bergson donne sa contribution au problème philosophique de la différence<sup>3</sup>. La différence ontologique est *problématisée* et *questionnée* dans un effort pour rétablir le sens *verbal* d'être. Bergson et Heidegger s'élèvent ensemble contre sa compréhension substantiviste: par delà la distinction entre être et devenir, il s'agit de penser l'être non pas comme immobile et éternel, au sens *logique*, mais l'être temporel: ontochronie. Il n'est pas exagéré de dire que la question de la différence ontologique (entre être et l'étant) chez Heidegger correspond au problème de la différence entre la durée et l'extension chez Bergson – sauf à préciser que la différence ontologique reste recouverte chez ce dernier par une distinction métaphysique: la matière qui cependant nomme l'actualité, l'être-présent, et la mémoire qui renvoie au tout virtuel qui n'est pas un étant-présent, au sens d'un existant actuel<sup>4</sup>. Bergson serait-il encore soumis au dualisme ontique d'origine cartésienne de l'esprit et de la matière? Mais leur réinterprétation en termes de deux types de multiplicité, multiplicité continue, de fusion d'une part, et multiplicité discontinue, de juxtaposition d'autre part, c'est-à-dire selon la durée et l'espace, est tout à fait originale: cette distinction entre deux types de multiplicités fournit un instrument critique de relecture de l'histoire de la philosophie comme ensemble de problèmes mal posés.

<sup>1</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 535.

<sup>2</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 489.

<sup>3</sup> Lorsque Derrida voudra définir son concept de la différance, il le fera en rappelant qu'elle est plus vieille que la différence ontologique et antérieure à la différence entre différences de degré et de nature Cf. J. Derrida, *On reading Heidegger ...*, pp. 181–182: *In the difference between the difference of degree and the difference of kind another difference is blurred. That is what I call différance, with an a, which is not a distinction, not a difference, either in essence or in degree.* Cf. aussi J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 77: *Il y aurait une différence plus impensée encore que la différence entre l'être et l'étant.*

<sup>4</sup> G. Deleuze, *Le bergsonisme*, pp. 51–52: *Il y a donc un passé en général qui n'est pas le passé particulier de tel ou tel présent, mais qui est comme un élément ontologique, un passé éternel et de tout temps, condition pour le passage de tout présent particulier, c'est-à-dire l'être de l'étant.*

Bergson ne cesse de nous mettre en garde contre la confusion de la durée et de l'espace, fruit de toute la tradition – tout comme pour Heidegger l'assimilation de l'être à l'étant suprême marque l'histoire de l'oubli de l'être du sceau de l'onto-théologie. Mais tandis que l'un entend, sur la base d'une problématisation de la question, mener la *Destruction* de la métaphysique, chez l'autre le projet de mise en question des problèmes se constitue comme *restauration* de celle-ci. Que Heidegger commence par une destruction de la tradition, c'est, comme il le prétend, pour en libérer les possibilités originales et par là actualiser son dépassement – son *surmontement* dans ce qu'il appelle la *pensée*: car jusque-là, malgré toute notre logique, l'on ne pense pas encore. On ne cor-répond pas encore à ce qui est à penser<sup>1</sup>. Avec Bergson seront distingués deux sens, deux tendances, de la métaphysique:

- la métaphysique *naturelle* de l'intelligence,
- la métaphysique restaurée qui demande un effort d'intuition.

Ce qui est restauré, c'est l'intuition recouverte par les exigences de l'intelligence, le noyau émotif, l'élan d'où la pensée déchoit pour s'étendre dans l'espace et entrer dans son devenir-logique<sup>2</sup>.

Mais l'intuition ne doit pas pour autant nous évoquer une faculté vague, puisqu'elle nomme l'élan même du penser, l'effort d'une pensée qui ne cherche plus à trouver la clef de résolution de tous les problèmes mais qui vise à les poser les uns après les autres, espérant ainsi se frayer un accès aux choses elles-mêmes: la conscience psychologique dans l'*Essai*, l'esprit et la matière dans *Matière et mémoire*, l'élan vital dans *L'évolution créatrice*, l'ouverture et la clôture du monde – l'histoire – dans *Les deux sources*, l'être dans *La pensée et le mouvant*. *Penser intuitivement est penser en durée*.<sup>3</sup> Et c'est en ce sens élargi de *logique* qu'on peut parler d'un *logos* du *noiein*, comme puissance de dévoilement.

On aurait donc deux formes de logiques: une logique de l'intelligence et une logique de l'émotion – les raisons de la raison et le *legein* du cœur. L'histoire de la philosophie témoigne d'une telle lutte aux yeux de Bergson: *Mais à côté ou plutôt au-dessous de la tendance rationaliste, recouvert et souvent dissimulé par elle, il y a un autre courant qui traverse la philosophie*

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 129: Depuis que la philosophie, la pensée est affaire d'école règne la logique, c'est-à-dire la pensée calculante qui gouverne le penser et le dire: *La logique est née dans les perspectives du fonctionnement scolastique des écoles platoniciennes et aristotéliennes. Elle est une invention des maîtres d'école et non des philosophes. Elle a déterminé la conception grammaticale de la langue, et par suite la position fondamentale de l'Occident quant au langage*, p. 130: *Penser se dit en latin intelligere. C'est l'affaire de l'intellectus. et p. 131: Dépasser la logique traditionnelle, cela ne signifie pas la suppression du penser et le règne de simples sentiments, mais un penser plus originaire, plus rigoureux, dans l'obéissance de l'être. Obéissance qui ne va pas sans un accord affectif à distinguer du pur sentiment.*

<sup>2</sup> H. Bergson, [conférence] *L'intuition philosophique* in: *La Pensée et le Mouvant* in: H. Bergson, *Œuvres*, p. 1357: *Prenons tout ce que le philosophe a écrit, faisons remonter ces idées éparpillées vers l'image d'où elles étaient descendues, haussons-les, maintenant enfermées dans l'image, jusqu'à la formule abstraite qui va se grossir de l'image et des idées, attachons-nous alors à cette formule et regardons-la, elle si simple, se simplifier encore, d'autant plus simple que nous aurons poussé en elle un plus grand nombre de choses, soulevons-nous enfin avec elle, montons vers le point où se resserrerait en tension tout ce qui était donné en extension dans la doctrine: nous nous représenterons cette fois comment de ce centre de force, d'ailleurs inaccessible, part l'impulsion qui donne l'élan, c'est-à-dire l'intuition même.*

<sup>3</sup> H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 1275.

moderne. C'est celui qu'on pourrait appeler sentimental, à condition de prendre le mot 'sentiment' dans l'acception que lui donnait le XVII<sup>ème</sup> siècle, et d'y comprendre toute connaissance immédiate et intuitive.<sup>1</sup>

Inversement, on devrait toujours retrouver chez Bergson deux types d'émotions, les émotions profondes, dynamiques, fluides, essentielles, durant, objets de sensibilité, d'intuition, mais elles-mêmes sans objet, et aussi des émotions de surface, statiques, solidifiées, cristallisées, matérialisées, spatiales, objets de géométrie et de logique. Les émotions-fonctions biologiques et les émotions personnelles, les émotions naturelles et les émotions-crétions.

### Cosmologie de l'émotion

En tant que telle, l'intuition désigne bien une *connaissance*. Mais elle délivre la pensée de la stricte rigueur logique fondée sur le principe d'identité, et surtout des oppositions abstraites et artificielles de la logique des contraires, c'est-à-dire du soi-disant mouvement, le mouvement dialectique – tel qu'il a été initié par le disciple de Parménide: Zénon chez qui Bergson trouve le coup d'envoi de la métaphysique occidentale, tandis que Heidegger verra son instigation chez le maître Eléate. La métaphysique pour Bergson est connatuelle à l'intelligence: celle-ci est incapable de se représenter le mouvement autrement que comme une succession d'immobilité. C'est pourquoi elle n'a affaire qu'à de l'immobile et à du faux mouvement. Il faudrait dire plus: le mouvant n'est pas à proprement parler représentable. Ce qui y conduit, c'est une méthode dynamique. Non pas une faculté statique de représentation, intérieure au sujet pensant (le prétendu œil de l'esprit) – mais une *é-motion*, en tant qu'elle nous transporte et nous meut dans autre chose: *On appelle intuition cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et d'inexprimable.*<sup>2</sup> C'est un contact émotif et ineffable: notre langage n'y a pas prise car notre logique nous condamne à spatialiser la durée, à solidifier le mouvant, à distinguer dans ce qui se différencie, à ramener le toujours nouveau à l'ancien, le se faisant au fait, l'intensif à l'extensif, le constituant au constitué, le mouvement au trajet, l'être à un étant.

Comme méthode philosophique de création des problèmes, l'intuition témoigne de la constitution chez Bergson d'un empirisme supérieur à la recherche de contacts avec quelque chose de simple: quelque chose qui n'a pas encore été compliqué par notre appréhension intelligente et notre logos destinés à agir sur le réel. *L'immédiat* est sauf de toute référence à un cadre qui en médiatiserait l'appréhension. C'est le moment où le réel coïncide avec son apparition, où l'être et la pensée entrent en contact, sans se mélanger avec le cadre représentatif que notre conscience intelligente impose aux choses. Partir des éléments purs, des données immédiates, c'est contrairement à ce qu'on pourrait croire, partir d'un immédiat qui n'est pas lui-même donné:

<sup>1</sup> Cf. H. Bergson, *La philosophie française*, p. 1160.

<sup>2</sup> H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, p. 1357. Cf. aussi p. 1460: *Dans la page qu'elle a choisie du grand livre du monde, l'intuition voudrait retrouver le mouvement et le rythme de la composition, revivre l'évolution créatrice en s'y insérant sympathiquement.* [nous soulignons]

c'est dire qu'on ne se borne pas à le recevoir passivement. Car pour Bergson, la sensibilité n'est pas passivité ou pure réceptivité. Elle n'est pas féminine au sens traditionnel. Cette *large place donnée à la sensibilité*<sup>1</sup> implique une inversion de la compréhension traditionnelle de la différence sexuelle. Bergson se défend de donner une philosophie efféminée en soulignant la virilité de l'intuition par rapport à la féminité de l'intelligence. L'intelligence est féminine, l'intuition est virile. L'intuition est dé-féminisée par Bergson qui réserve à la femme l'intelligence<sup>2</sup> – c'est-à-dire cette faculté d'homogénéiser, *de tout voir dans l'espace; de tout expliquer par la matière*<sup>3</sup>. Mais il faut atténuer la portée révolutionnaire de cette inversion en ce que finalement l'intelligence se sépare de l'intuition comme la matière de l'esprit. C'est parce qu'elle est moulée sur la matière, destinée à travailler l'étendue que l'intelligence n'est à l'aise que parmi les solides: *Notre intelligence est le prolongement de nos sens*.<sup>4</sup> Et encore: *L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie*.<sup>5</sup> Sous sa forme pure, non redoublée d'émotion, l'intelligence est incapable de *comprendre*. Aussi, chez Heidegger, la compréhension se fonde sur une *Befindlichkeit* (le *sentiment-de-la-situation*), tout comme la *Befindlichkeit* constitue le *Verstehen* (le *comprendre*). Seule l'intuition qui se contracte dans la durée est compréhension du *mouvant*. C'est par elle seulement que nous accéderons aux mouvements des profondeurs.

<sup>1</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1012: *On ne s'en rend pas compte quand on traite de féminine, avec une nuance de dédain, une psychologie qui fait une place si large et si belle à la sensibilité. Ceux qui parlent ainsi ont pour premier tort de s'en tenir aux banalités qui ont cours sur la femme, alors qu'il serait si facile d'observer. Nous n'allons pas nous engager, à seule fin de corriger une expression inexacte, dans une étude comparée des deux sexes. Bornons-nous à dire que la femme est aussi intelligente que l'homme, mais qu'elle est moins capable d'émotion, et que si quelque puissance de l'âme se présente chez elle avec un moindre développement, ce n'est pas l'intelligence, c'est la sensibilité. Il s'agit bien sûr de la sensibilité profonde et non pas de l'agitation en surface. On trouve aussi chez Heidegger, une opposition à la thèse du caractère féminin de la *Stimmung*. Cf. M. Heidegger, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, p. 155: *On a coutume de concevoir les dispositions affectives comme étant certaines additions aux facultés de l'âme qui sont proprement les siennes, penser et vouloir. C'est ce qui donne pour ainsi dire une couleur et une tonalité aux vécus, ce sont des espèces d'états concomitants, qui suivent du côté des fluctuations du cœur. Une telle conception revient à méconnaître l'essence interne de la disposition affective et sa puissance. D'où provient le malentendu selon lequel les hommes à la volonté soi-disant forte, les hommes d'action, les hommes qui pensent en gardant la tête froide, sont affranchis de toute disposition affective: la disposition serait quelque chose de féminin, elle serait uniquement l'affaire des prétendus êtres de sentiment, qui passent continuellement d'une disposition affective à l'autre et en sont toujours dépendants. D'où la distinction entre la grande et la petite disposition affective analogue à la différence bergsonienne entre émotions de surface et émotions profondes: le grand art prendrait sa source dans la première: la différence entre les grandes dispositions affectives et les petites tient à ceci que les grandes dispositions de fond, plus elles sont puissantes, plus elles opèrent en secret. Elles sont d'autant plus puissantes, lorsqu'elles viennent à se révéler dans la création singulière de celui qui fait une grande action, ou une œuvre. Une grande œuvre ne peut sortir que d'une Grundstimmung, et en dernière instance de la Grundstimmung d'un peuple. Le grand art aussi n'est possible que quand il prend sa source dans une Grundstimmung. Alors qu'en l'homme la grande disposition affective reste enfermée et qu'en l'œuvre elle se tait, la petite se donne continuellement en spectacle, qu'il soit de larmes ou d'insipide exubérance.**

<sup>2</sup> Il est sous-entendu que dans la tradition occidentale, la différence sexuelle est pensée sur le modèle de la distinction ontique du sensible et de l'intelligible.

<sup>3</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1242.

<sup>4</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1279.

<sup>5</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 635.

Telle est déjà la leçon de l'*Essai sur les données immédiates*: les états psychologiques, les émotions, ne peuvent pas être traités comme des termes extérieurs, homogènes (multiplicité quantitative), mais en tant qu'états intérieurs ils sont hétérogènes, différents par nature les uns des autres: car la conscience est durée. Qu'est-ce que cela signifie concrètement? Prenons ma joie d'hier et celle d'aujourd'hui. Il y a entre les deux émotions une différence réelle, de nature. Et pourtant, celle d'aujourd'hui s'est enrichie par la teinte de celle d'hier, mais on ne peut pas dire pour autant qu'elle la contienne à titre de contenant (le rapport entre états psychologiques n'est pas un rapport de contenant à contenu) ou qu'elles se soient simplement accumulées, par juxtaposition. Le rapport serait un rapport d'enrichissement, mais il ne s'agit pas d'un accroissement quantitatif. Il faut considérer cet enrichissement comme un devenir qualitatif. Dans cette économie des émotions, l'enrichissement n'est pas synonyme d'accumulation mais de transformation et de métamorphose. Par lui-même, le devenir est un enrichissement, indépendamment de ce qui le remplit, de ce qu'il gagne ou perd. Economie intensive et non extensive. C'est le langage spatialisant qui fait appeler d'un même mot des états différents et qui introduit la croyance en un plus et un moins entre les différents états de conscience: *je suis moins joyeux qu'hier* n'en témoigne pas moins d'un enrichissement de ma joie. Ma joie a pris une nouvelle tonalité qu'elle n'avait pas auparavant. Même quand je dis *ma joie* ce que je nomme au singulier d'un mot unique c'est quelque chose de multiple, en fusion, de dynamique et qualitatif. Mais surtout qui comprend et organise divers états de conscience – par exemple: sensations, sentiments, passions, efforts.

C'est cette différence de nature entre les divers états de conscience qui est soulignée par Bergson: entre le sentiment, l'effort et la sensation: *Nous appelons du même nom et nous représentons de la même manière des intensités de nature très différente.*<sup>1</sup> C'est que le langage et l'intelligence représentative confondent:

– ce qui se passe à la surface de l'âme (effort et sensations liés à des conditions physiques)

– avec les sentiments profonds.

Rappelons que pour la représentation vulgaire sur laquelle se fondent aussi bien la théorie psychophysique (science dont l'objet est un mixte mal analysé corps/esprit) que ses adversaires, on peut imposer la mesure et le nombre aux opérations de l'esprit comme aux phénomènes physiques et déterminer ainsi objectivement le plus et le moins dans les états de conscience. On pense pouvoir mesurer l'intensité d'une émotion et en donner une traduction logique et symbolique adéquate, s'autorisant par là à traiter l'intensif comme de l'étendu, sans remarquer qu'on succombe au langage public comme aux nécessités de la logique et de l'intelligence naturelle.

D'où la nécessité non pas de rejeter, mais d'épurer la notion d'intensité de toute contamination par l'étendue. L'intensité se fait en *profondeur*, elle est approfondissement: la dimension de la profondeur renvoie à l'émotion *fonda-*

<sup>1</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* in: H. Bergson, *Œuvres*, p. 9.

*mentale*. Il faut entendre cette expression de manière musicale: c'est elle qui donne le ton fondamental. A propos de l'intensité à ce niveau infra-extensif: *Nous allons voir, en effet, qu'elle se réduit ici à une certaine qualité ou nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychiques, ou, si l'on aime mieux, au plus ou moins grand nombre d'états simples qui pénètrent l'émotion fondamentale.*<sup>1</sup> L'émotion fondamentale présente une pure multiplicité qualitative avec des nuances et chaque état simple qui la pénètre, la modifie: la variation est elle-même qualitative, il n'y a aucun accroissement: chaque état simple est hétérogène. Le sentiment est *profond* ou *fondamental* en ce sens qu'il fonde les sensations et les idées. La passion des martyrs efface la douleur, de même que celle du masochiste.

La mise en évidence de l'intensité pure doit se définir dans des *cas simples*<sup>2</sup> qui excluent toute référence à l'extensif. Nous sommes renvoyés par Bergson à l'ordre du vécu individuel, singulier, subjectif où la mesure n'est pas applicable: et nous sommes conduits au niveau des *faits psychologiques profonds, qui émanent de nous et non plus d'une cause extérieure*<sup>3</sup>. Etudier la conscience pure, indépendamment du corps, mais surtout sans présupposer rien quant à la nature de leur rapport. Il y a en effet incommensurabilité progressive entre les deux types de multiplicités, entre l'étendu et l'inétendu, l'extensif et l'intensif: *Plus on descend dans les profondeurs de la conscience, moins on a le droit de traiter les faits psychologiques comme des choses qui se juxtaposent.*<sup>4</sup> L'examen des émotions profondes nous découvre un mouvement purement qualitatif sans rapport à des faits externes objectivables et mesurables. C'est ainsi que Bergson va distinguer au deuxième chapitre de l'*Essai* entre deux niveaux du Moi, le moi profond ou fondamental qui dure et le moi superficiel livré à la spatialisation (c'est-à-dire l'individu impersonnel).

L'intensité va se définir comme une multiplicité *symphonique* de faits psychiques simples, attestant de l'originalité de l'émotion, irréductible aux termes déjà connus dans laquelle on cherche à la traduire, que ce soit pour la mesurer ou tout simplement pour la nommer, les deux processus témoignant dans les deux cas, de sa spatialisation. Cette multiplicité musicale est *organisée* autour d'un état fondamental, qui donne le ton. L'émotion fondamentale nomme la tonalité de la mélodie de la conscience. C'est elle qui donne le ton à la création d'un soi qui s'exprime tout entier dans ses actes, ceux que Bergson appelle *libres*. Mais ces actes dits libres ne semblent rien créer d'autre qu'une existence individuelle. C'est que la durée est pensée comme étant d'essence psychologique: elle désigne seulement la temporalité de la conscience. La question se posera dans le deuxième ouvrage de Bergson, *Matière et Mémoire*, de savoir si les choses extérieures participent de ma durée et si nous participons tous ensemble d'une même durée cosmique. L'élargissement de la Durée à un tout ouvert, c'est-à-dire en devenir, conduira Bergson à revoir les

<sup>1</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 9.

<sup>2</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 9.

<sup>3</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 7.

<sup>4</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 10.

rapports de l'émotion au dehors et à l'espace. Jusque-là les émotions n'avaient qu'un aspect fugitif et délicat, risquant perpétuellement d'être brutalisées par un dehors massif, que ce soit celui de l'extériorité matérielle, celui du langage ou celui de nos idées; elles ne passent pas encore dans le monde et à travers lui mais ne font qu'exprimer l'intériorité profonde d'un individu ou en dessiner les contours à la surface.

Mais le temps de l'âme ne rend pas compte de la temporalité de l'esprit. Telle qu'elle est décrite dans l'*Essai*, cette durée psychologique apparaît rétrospectivement comme un cas particulier d'une unique *Durée cosmique*, au rythme de laquelle chaque chose constitue un battement original. Ce qui était décrit en termes d'histoire individuelle se résorbe désormais dans un temps historial qui n'est pas cependant à comprendre, à son tour, sur le mode de la rupture avec le temps de la nature, mais sur celui d'un *saut* brusque dans l'immanence de l'évolution créatrice, par la reprise héroïque de l'élan vital: en ouvrant l'Histoire, le héros mystique relance l'évolution créatrice dans une nouvelle dimension<sup>1</sup>. Dans *Les deux sources* Bergson considère ainsi le sentiment dans son caractère propulsif<sup>2</sup>: l'émotion jette en avant et l'avant dans lequel elle engouffre l'humanité entière c'est l'Oouvert, c'est-à-dire le monde.

Si le sentiment ne nous renvoie plus à une simple intériorité psychique et si la profondeur d'une émotion ne se mesure plus à son intensité subjective mais à l'ouverture qu'elle promet, c'est parce que le site de l'émotion n'est plus l'âme individuelle. Autrement dit, l'émotion n'est pas fondamentalement psycho-logique. Elle est définie par son épanchement: elle parcourt tous les êtres, n'ayant pas d'objet sur lequel se fixer. C'est l'essence elle-même qui se répand dans son déploiement constitutif<sup>3</sup>. Bergson souligne ce caractère non-intentionnel de l'émotion profonde et mystique en montrant qu'elle ne s'arrête à aucun étant particulier. C'est de cela que dépend sa force d'expansion. De même que chez Heidegger l'angoisse, l'ennui, la sérénité, trois tonalités qui (dé)couvrent le monde, n'ont pas pour objet un étant, ces tonalités cosmiques accordent à l'être comme à ce qui n'est rien d'étant.

Tout commence avec le cercle clos dans lequel nous enferment ces tendances contradictoires que sont l'instinct et l'intelligence. L'émotion devra pour le rompre se glisser dans l'écart qui s'est ouvert entre les deux, entre ce qui rapporte l'individu à son espèce (l'instinct) ou à soi (l'intelligence)<sup>4</sup>. Il n'est pas exagéré de voir que l'angoisse devant-la-mort, dans *Sein und Zeit*, délivre aussi le *Dasein* de deux tendances inverses mais qui reviennent au même, c'est-à-dire, à la fermeture du monde: l'esseulement égocentrique et la publicité anonyme. La clôture dans tous les cas a pesé comme une menace sur le caractère d'ouverture du monde: l'enfermement a lieu dans le cercle instinct/intelligence, espèce/individu, on/moi.

<sup>1</sup> Dans le dimensionnel pur et simple.

<sup>2</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1008.

<sup>3</sup> Rappelons que pour traduire l'expression heideggerienne *Wesen der Sprache*, le traducteur propose le *déploiement de la parole*.

<sup>4</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1018: [...] l'émotion particulière d'une âme qui s'ouvre, rompant avec la nature qui l'enfermait à la fois en elle-même et dans la cité.

*En vertu de la Stimmung, nous sommes exposés au-dehors dans l'être, qui nous oppresse ou nous exalte. Nous ne sommes pas d'abord retranchés dans un je enroulé et enrôlé en soi, qui après coup entre en rapport avec les choses; mais nous sommes à chaque fois déjà dans une disposition affective, qui par avance nous expose au-dehors, dans l'étant même*<sup>1</sup>. La profondeur, ou le caractère fondamental de l'affect, est pensée comme accord au tout plutôt que comme la coloration intérieure d'un vécu. Affect, émotion ne sont donc pas à comprendre comme des expériences passives et intérieures, subjectives, mais à travers ce qui en fait des expériences personnelles, Heidegger dirait *authentiques*. Si la personnalité authentique du héros va, pour ainsi dire faire bouger les choses, c'est en mettant en mouvement le tout d'où il a puisé son mouvement<sup>2</sup>.

Si ce caractère d'ouverture du tout semble constituer un point commun fondamental à Heidegger et à Bergson, c'est parce que dans les deux cas, le tout du monde ne désigne aucun donné présent. Le monde nomme le virtuel. En effet, que Tout ne soit pas actuel signifie que l'être ne se réduit pas à l'étant-présent: le *se faisant* ne cesse de se différencier du *tout fait*. C'est aussi par là que l'émotion pour Bergson identifiée à la création<sup>3</sup>, devient une caractéristique fondamentale du tout: *L'univers dure. Plus nous approfondissons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau*<sup>4</sup>. Si le tout est émotion, c'est d'abord parce qu'il n'est jamais donné mais *doit* sans cesse se créer et se recréer.

La dimension cosmogonique de l'émotion s'exprime dans sa puissance d'instituer et de créer une morale ouverte. Il y aurait dès lors un unique devoir: celui de créer, ou à défaut, de se laisser emporter par l'élan créateur: *La propulsion exercée par le sentiment peut d'ailleurs ressembler de près à l'obligation*.<sup>5</sup> Car c'est finalement une morale de créateurs que nous donnent les créateurs d'une morale ouverte. Aussi, l'esthétique de Bergson se serait accomplie dans son livre sur la morale et la religion. La question de savoir pourquoi ce ne serait pas au Rire de tenir lieu de l'esthétique bergsonienne, trouve sa réponse dans le fait que *le rire n'a pas de plus grand ennemi que l'émotion*<sup>6</sup>. Le rire n'est pas un affect, c'est la pure expression de l'absence de toute émotion. En effet, le rire a lieu à l'occasion d'une anesthésie du cœur, qui explique que seul un être intelligent peut rire: *dans une société d'intelligences pures on ne pleurerait probablement plus, on continuerait à rire*<sup>7</sup>. Or,

<sup>1</sup> M. Heidegger, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, p. 180.

<sup>2</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1019: *L'héroïsme, d'ailleurs, ne se prêche pas; il n'a qu'à se montrer, et sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement. C'est qu'il est lui-même, retour au mouvement, et qu'il émane d'une émotion – communicative comme toute émotion – apparentée à l'acte créateur.*

<sup>3</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1013.

<sup>4</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 503.

<sup>5</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1008.

<sup>6</sup> H. Bergson, *Le rire* in: H. Bergson, *Œuvres*, p. 388.

<sup>7</sup> H. Bergson, *Le rire*, p. 388.

que serait une telle société, sinon close? Le rapport entre morale ouverte et esthétique apparaît justement dans ces descriptions de l'émotion musicale où pleurer s'interprète comme l'expérience d'un devoir singulier, celui de ressentir l'émotion suggérée par une musique: *C'est ce qui arrive dans l'émotion musicale, par exemple. Il nous semble, pendant que nous écoutons, que nous ne pourrions pas vouloir autre chose que ce que la musique nous suggère.*<sup>1</sup> Mais si elle impose quelque chose, elle *n'imposera que du consenti*<sup>2</sup>. La musique me crée une obligation de pleurer avec elle, parce que *quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle*<sup>3</sup>.

On voit dès lors que l'émotion ne s'arrête à aucun étant particulier et c'est d'une même phrase que Bergson écarte le présupposé intentionnaliste et intellectualiste de l'émotion: *C'est par excès d'intellectualisme qu'on suspend le sentiment à un objet et qu'on tient toute émotion pour la répercussion dans la sensibilité, d'une représentation intellectuelle.*<sup>4</sup> L'émotion n'est pas produite par un étant. Je *n'ai pas une émotion, je suis des émotions, ou faut-il dire que c'est l'émotion qui me possède: Que la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu'elle exprime.*<sup>5</sup> Bergson se pose la question de savoir ce qui se passe au fond, lorsque je suis ému à l'écoute d'une musique? Est-ce que le musicien me fait éprouver des émotions que je connaissais déjà pour les avoir vécues? La réponse est sans appel: non, car l'émotion n'est pas déterminée par un objet particulier, comme si l'art devait nous rappeler un vécu, du *déjà vu*, un ancien présent. L'art n'a pas à extraire les émotions de la vie réelle. Même si on dit que telle musique donne de la joie, tristesse, pitié, cela reste des mots exprimant des généralités. C'est un processus de nomination qui intervient ici pour rapprocher les sentiments créés par l'artiste de ce qui leur ressemble le plus dans la vie. Or, à *chaque musique nouvelle adhèrent des sentiments nouveaux, créés par cette musique et dans cette musique, définis et délimités par le dessin même, unique en son genre, de la mélodie ou de la symphonie*<sup>6</sup>.

L'opposition n'est plus entre émotions profondes et superficielles, mais entre les émotions–créations et les émotions–sensations, les émotions nouvelles et les émotions naturelles. Ces dernières avoisinent la sensation en ce qu'elles sont liées à des objets mais cela ne les empêche pas d'attirer des émotions qui ont dû être antérieurement créées. Du seul type d'émotions instituées par la nature, on peut dire qu'elles sont causées par les choses. Et encore elles témoignent de la clôture obnubilée de l'instinct: elles corres-

<sup>1</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1008.

<sup>2</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1008. Cf. de même p. 1006 où l'expression *atmosphère d'émotion* suggère fortement la notion de *Stimmung*: *Mais si l'atmosphère d'émotion est là, si je l'ai respirée, si l'émotion me pénètre, j'agirai selon elle, soulevé par elle.*

<sup>3</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1008. Sur la logique des émotions musicales cf. l'article de S. Darsel dans le présent volume.

<sup>4</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1008.

<sup>5</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1008.

<sup>6</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1009.

pondent au nombre limité des fonctions biologiques, nous poussant à des actions répondant à des besoins déterminés. A l'opposé, les premières émotions sont *de véritables inventions, comparables à celles du musicien, et à l'origine desquelles il y a un homme*<sup>1</sup>. Bergson prend l'exemple de Rousseau devant la montagne: l'homme nous fait éprouver des sentiments *autant et plus que la montagne*<sup>2</sup>. Dans son usage du *logos*, l'écrivain fait œuvre de musicien: il crée un agencement entre *l'émotion nouvelle* et *les sentiments voisins de la sensation* réduisant ces derniers à des harmoniques élémentaires, dont le timbre lui, est entièrement objet de création.

C'est donc toujours *quelqu'un* qui est à l'origine de la création d'une émotion nouvelle. Mais la façon dont elle se communique signale un espace de communion hors de toute intériorité psychique: l'émotion n'est pas *en* chacun de nous pris par elle, mais elle est *entre* nous. Elle est le milieu où nous nous tenons ensemble. Par sa musicalité et par l'élan qu'elle insuffle elle fait entrer toute chose dans une danse cosmique. Et sans doute on peut voir dans la danse la manière la plus appropriée pour exprimer qu'une musique *fait son effet* sur une assemblée – plutôt que de renvoyer comme Kant le croyait à un plaisir impur qui implique la participation contagieuse du corps – *à vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passant qu'on pousserait dans une danse*.<sup>3</sup> Cette fonction chorégraphique de l'émotion résout en un sens la tension née de l'opposition entre la durée et l'espace. La danse déploie un espace qui ne s'oppose plus à la durée. L'émotion ne s'oppose plus au dehors qui l'écrase: avec elle a lieu la constitution d'un *espace thymique*<sup>4</sup> qui n'est pas l'espace homogène et géométrique de la science<sup>5</sup> mais qui s'apparente plus à l'espace de la danse.

Partis d'une opposition entre affect et spatialité, entre logique et émotion, nous avons rencontré des émotions spatialisées, nous voici arrivés à un espace de l'émotion, celui dont les vers de Goethe cités par Binswanger<sup>6</sup>, font état de la meilleure manière:

*O Dieu, comme le monde et le ciel se resserrent  
Quand notre cœur se serre dans ses limites.*

En soulignant le rapport de réciprocité qui existe entre l'émotion et l'espace, le poète découvre le serrement du cœur comme resserrement du monde et inversement, le resserrement du monde comme serrement du cœur,

<sup>1</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1009.

<sup>2</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1009.

<sup>3</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1008.

<sup>4</sup> *De thumos*, terme qui dit à la fois l'émotion et son siège, en grec. En allemand, *das gestimmte Raum*. Cf. L. Binswanger, *Le problème de l'espace en psychopathologie*. C'est précisément pour n'avoir retenu que cette version de l'espace que Bergson y est critiqué dans une note p. 46 qui l'oppose à la découverte heideggérienne d'un espace thymique.

<sup>5</sup> L. Binswanger, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, p. 46.

<sup>6</sup> L. Binswanger, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, p. 90.

de sorte qu'on peut dire que c'est au cœur du monde que l'émotion a lieu.

Mais la critique phénoménologique de la conception bergsonienne de l'espace a cependant perdu de vue l'essentiel du propos de Bergson: l'étendue qui se découvre à la conscience n'est jamais homogène puisque tout est en fait pénétré de Durée, l'expérience ayant lieu dans le pli du mixte. *L'Espace pur n'est qu'une fiction logique, un idéal qui accompagne la pensée instrumentale dans son application pragmatique et technique.*<sup>1</sup> Car si c'est en vertu du même instinct que nous ouvrons indéfiniment devant nous l'espace et que nous referons derrière nous le temps à mesure qu'il s'écoule<sup>2</sup>, cela signifie qu'une même source vitale est à l'œuvre, nous donnant mieux qu'un accès: une place dans la Dimension, cet espace-de-jeu-du-temps (*Zeitspielraum*) auquel Heidegger finira par consacrer sa pensée et dont la mesure ne peut être œuvre du logicien, mais de cet autre habitant du langage qu'est le poète-musicien<sup>3</sup>.

### Bibliographie

- Bergson H., *La philosophie française* in: *Mélanges*, PUF, Paris 1972, pp. 1157–1189
- Bergson H., *Œuvres*, PUF, Paris 1959
- Binswanger L., *Le problème de l'espace en psychopathologie*, trad. C. Gros-Azorin, PUM, Toulouse 1994
- Deleuze G., *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966
- Deleuze G., *Différence et Répétition*, PUF, Paris 1968
- Derrida J., *Marges de la philosophie*, Ed. de minuit, Paris 1972
- Derrida J., *On reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium* in: *Research in Phenomenology* 17, 1987, pp. 171–188
- Heidegger M., *Hebel, l'ami de la maison*, trad. J. Hervier in: M. Heidegger, *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 45–64
- Heidegger M., *Sérénité*, trad. A. Préau in: M. Heidegger, *Questions III*, Gallimard, Paris 1966, pp. 133–148
- Heidegger M., *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, NRF, Gallimard, Paris, 1967
- Heidegger M., *Etre et Temps*, trad. [hors-commerce du texte de la dixième édition par] E. Martineau, Paris 1984
- Heidegger M., *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Gallimard, Paris 1992

<sup>1</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 628: *Un milieu de ce genre n'est jamais perçu; il n'est que conçu. Ce qui est perçu, c'est l'étendue colorée, résistante, divisée selon les lignes que dessinent les contours des corps réels ou de leurs parties réelles élémentaires. Mais quand nous nous représentons notre pouvoir sur cette matière, c'est-à-dire notre faculté de la décomposer et de la recomposer comme il nous plaira, nous projetons, en bloc, toutes ces décompositions et ces recompositions possibles derrière l'étendue réelle, sous forme d'un espace homogène, vide et indifférent, qui la sous-tendrait. Cet espace est donc, avant tout, le schéma de notre action possible sur les choses, encore que les choses aient une tendance naturelle (...) à entrer dans un schéma de ce genre: c'est une vue de l'esprit.*

<sup>2</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire* in: H. Bergson, *Œuvres*, p. 286.

<sup>3</sup> Cf. M. Heidegger, *Hebel, l'ami de la maison*, p. 63: *La parole en tant que sens sensible mesure l'espace qui s'étend de la terre jusqu'au ciel. La langue maintient ouvert le domaine où l'homme, sur terre et sous le ciel, habite la maison du monde. La dimension entre ciel et terre nomme précisément l'espace-de-jeu-du-temps.*

- Heidegger M., *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, trad. F. Bernard, NRF, Gallimard, Paris 2008
- Kant E., *Critique de la Raison pure* in: E. Kant, *Œuvres Philosophiques*, trad. J.-L. Delamarre et F. Marty, Gallimard, Paris 1980
- Kant E., *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Vrin, Paris 1993