

Bergson, philosophe de l'émotion

Anthony Feneuil, Ghislain Waterlot

► **To cite this version:**

Anthony Feneuil, Ghislain Waterlot. Bergson, philosophe de l'émotion. A. Feneuil; A. François; C. Riquier; G. Waterlot. *Annales bergsoniennes VIII*, 8, PUF, pp.51-60, 2017, *Annales bergsoniennes*. <hal-01429437>

HAL Id: hal-01429437

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-01429437>

Submitted on 20 Jul 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Bergson, philosophe de l'émotion

ANTHONY FENEUIL
GHISLAIN WATERLOT

Introduction au dossier des *Annales bergsoniennes VIII*, éd. A. François et C. Riquier, coéd. A. Feneuil et G. Waterlot, Paris, PUF, 2017, p. 51-60.

1. De la philosophie émotionnelle à la philosophie de l'émotion

Personne ne songerait à nier qu'il existe une relation étroite de la philosophie de Bergson à l'émotion, et pourtant cette relation n'a pas fait l'objet d'un traitement direct, moins encore systématique, parmi les commentateurs de Bergson. Faut-il s'en étonner ? Ce qui paraît aujourd'hui central dans l'œuvre de Bergson aurait-il pu sembler marginal aux plus sagaces de ses lecteurs ? À moins que l'absence d'un traitement explicite de la question de l'émotion dans les études bergsoniennes ne tienne justement pas à son invisibilité, mais au contraire à sa trop grande prégnance au cours des premières réceptions de Bergson. C'est en effet sur Bergson penseur, non pas *de l'émotion*, mais penseur *émotionnel*, que se sont concentrées les premières critiques, philosophiques ou non, de son œuvre. Penseur émotionnel et non rationnel, ou conceptuel. Que l'on pense par exemple à Julien Benda¹, dont l'attaque est emblématique, mais pas isolée, [52] et qui recoupe d'ailleurs celles qui viennent à la même époque du milieu catholique. En raison de ces attaques, et sans doute plus généralement de la méfiance née de la popularité du professeur au Collège de France, voire des rumeurs concernant les défaillances, lors de ses cours, de certaines dames trop émotives, il fallait d'abord que ses défenseurs entreprissent de restituer au bergsonisme toute sa rigueur. De le réhabiliter comme philosophe *rationnel*, quitte peut-être à minorer parfois son apport comme philosophe *de l'émotion*. Ainsi Jankelevitch, Chevalier, puis encore Deleuze ou Trotignon se sont-ils attachés d'abord au terme d'intuition, dont la dimension cognitive est évidente, plutôt qu'à celui d'émotion, et justement pour tenter de l'arracher à toute

¹Sur la critique de Bergson par Benda, on pourra se reporter à l'examen de Pascal Engel, « Benda contre Bergson », dans *Bergson en bataille*, Paris, Minit, 2008, p. 384-397. Cette contribution présente l'intérêt de donner tout leur poids aux arguments de Benda, souvent présentés trop rapidement par des défenseurs de Bergson, même si la réhabilitation que propose Engel de sa critique peut elle-même être critiquée (cf. Anthony Feneuil, « L'oscillation cartésienne : enjeux de l'interprétation bergsonienne de la philosophie de Descartes », dans D. Kolesnik-Antoine, *Qu'est-ce qu'être cartésien*, Lyon, ENS-Éditions, p. 549-565).

lecture trop émotionnelle, et en souligner toujours la dimension rigoureuse et méthodique, comme d'ailleurs Bergson lui-même avait commencé de le faire en insistant si fortement sur l'effort requis par sa philosophie². Autrement dit, le lien de la philosophie de Bergson à l'émotion était si fort qu'il fallait tout d'abord le mettre à distance, pour montrer comment le bergsonisme pouvait être considéré comme une philosophie à part entière, et non seulement comme une pensée émotive, artistique ou religieuse. C'est seulement une fois cette mise à distance opérée, une fois l'intuition saisie dans toute sa rigueur, qu'il devient possible de revenir sur la centralité de l'émotion dans la philosophie de Bergson. C'est seulement une fois contrée la perception du bergsonisme comme philosophie émotionnelle, qu'il peut être rendu à lui-même comme philosophie de l'émotion.

Et il y a aujourd'hui bien des raisons pour redécouvrir la philosophie bergsonienne de l'émotion. Soulignons-en deux, qui ont guidé l'élaboration de l'architecture du dossier, et qui tiennent au rapport de la pensée de Bergson à l'étude contemporaine des émotions. D'une part, il faut bien constater que la philosophie bergsonienne des émotions anticipe en [53] grande partie les développements actuels des *sciences affectives* qui, dans la perspective notamment du développement de ce que l'on appelle l'intelligence artificielle, insistent sur le rôle structurant des émotions dans les processus cognitifs, mais également dans les prises de décisions morales. Bergson est en effet l'un de ceux qui a le plus insisté sur le caractère souvent secondaire de la raison, et sur l'illusion intellectualiste qui consiste à interpréter les phénomènes humains (perception, obligation, création y compris scientifique) comme autant de résultats de sa faculté de raisonner. La psychologie expérimentale contemporaine semble bien confirmer ces thèses. Mais d'autre part, Bergson distingue les émotions de surface de l'émotion profonde. Il insiste sur la singularité des émotions effectivement vécues, sur leur irréductibilité à toute appréhension linguistique, et sur le caractère structurant d'une émotion profonde pour l'ensemble de la personnalité, au point qu'en certains cas, la personne finit par n'être rien d'autre que son émotion. La prise au sérieux de ces distinctions et de cette compréhension de l'émotion profonde ainsi que de son rapport à la personnalité pourrait permettre de mettre en question la tendance classificatrice de ces *sciences affectives*, et surtout de discuter ce que sont exactement les émotions qu'elles étudient, répertorient et s'attachent à faire reconnaître par des machines, pour

²PM, p. 95.

penser leur rapport avec ce que l'émotion peut avoir de plus déterminant pour une personne, et de plus créateur pour un groupe ou une société.

2. Bergson et les autres

Pour bien saisir la spécificité de la théorie bergsonienne de l'émotion, il fallait d'abord la replacer dans l'histoire des philosophies de l'émotion, et c'est tout le sens de la première partie de ce dossier, « figures croisées de l'émotion », qui s'ouvre logiquement par une mise au point des rapports entre la conception bergsonienne de l'émotion, eu égard notamment à son rôle moral, et la tradition de ce que Bergson lui-même appelle les « morales du sentiment », dont Hume [54] constitue l'un des représentants les plus éminents. Arnaud François part d'une bizarrerie du texte bergsonien : alors que les proximités entre la thèse humienne et les positions bergsoniennes concernant le rapport de l'émotion à l'action morale sont nombreuses et évidentes, comment expliquer qu'il ait explicitement cherché à s'en distinguer ? Envisager le rapport de Bergson à Hume sur le fond de cette question permet à Arnaud François d'insister sur les proximités entre les deux auteurs pour mieux faire apparaître l'originalité profonde de Bergson : son refus de comprendre l'émotion comme un motif sur le même plan que d'autres, éventuellement rationnels, et en vis-à-vis d'une volonté neutre et vierge de mouvement, bref hors du tissu de la durée. Au contraire, Bergson, notamment par sa théorie de l'émotion supra-intellectuelle, conçoit une émotion qui n'est pas, comme dans le schéma de la délibération volontaire, une représentation parmi d'autres (idées ou sentiments), mais toujours en amont des représentations, qui les structure, ainsi que la volonté elle-même, avant toute délibération, puisque l'émotion supra-intellectuelle n'est pas seulement distinctes des représentations idéelles, mais elle est *créatrice* d'idées.

Cette conception de l'émotion non comme un certain type d'éléments psychiques face à d'autres, idées ou représentations, mais comme une force créatrice et structurante des idées et des représentations, si elle distingue Bergson de Hume, le rapproche évidemment d'autres théoriciens de son temps, allemands en particulier. Jean-Louis Vieillard-Baron s'attache à mettre en évidence ces proximités, mais également les cas d'influence réciproque, entre Bergson et certains penseurs allemands, pour faire apparaître les lignes de convergence et de divergence, dont il montre bien comment les tracés doivent en être redessinés à mesure que la philosophie de Bergson évolue, de

l'Essai sur les données immédiates de la conscience jusqu'aux *Deux Sources*, en même temps que tout le contexte européen.

La proximité de Bergson et de l'Allemagne sur la théorie de l'émotion pourrait d'ailleurs participer à expliquer un autre rapprochement remarquable, exploré dans toutes ses dimensions par Brigitte Sitbon, celui de Bergson et de Sartre. Brigitte Sitbon montre comment la théorie de l'émotion, et en particulier, quoique cela puisse sembler étonnant, celle développée dans *Les Deux Sources*, passe très largement de Bergson au premier Sartre. Pourtant, il n'est pas question d'émotion mystique chez Sartre : B. Sitbon détaille les conditions et les mécanismes de ce passage de la théorie d'un philosophe à l'autre. Elle montre que si un tel passage est possible, c'est que bien que la mystique n'intéresse pas directement Sartre, c'est malgré tout la conception bergsonienne de la mystique, et son souci notamment de ne pas la réduire à la psychologie, qui lui permet d'atteindre à un concept d'émotion non psychologique susceptible d'une reprise sartrienne.

Enfin, l'examen du rapport de fidélité critique de T. S. Elliott à Bergson, mené par Ioulia Podoroga, fait prendre la mesure de la fécondité de la théorie bergsonienne de l'émotion, au-delà même de la sphère strictement philosophique et jusque dans la critique littéraire. Elle constitue également un cas emblématique pour réfléchir au rapport entre philosophie de l'art et critique, et sur les difficultés d'un discours conceptuel relatif à l'émotion. Ainsi s'opère le passage, creusé par la deuxième partie du dossier et favorisé par la riche plasticité du concept d'émotion, de la philosophie de la connaissance à la philosophie de l'art.

3. Un nouveau Bergson ?

La nécessité d'une mise à distance de la dimension émotionnelle du bergsonisme, après son fameux purgatoire, pour qu'il devienne enfin possible de s'intéresser à sa philosophie de l'émotion, n'est pas la seule raison de la venue différée d'une étude systématique de cette philosophie. Car si, dans l'appropriation de la pensée de Bergson par ses commentateurs du XX^e siècle, le concept d'émotion n'a pas été aussi central qu'il l'aurait pu, c'est que, bien que le terme d'émotion traverse toute l'œuvre publiée, c'est uniquement dans le dernier livre³, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, publié en 1932, qu'il est pleinement thématiqué, à [56] travers la notion d'émotion créatrice et

³Puisque *La Pensée et le mouvant*, publié en 1934, est un recueil de textes antérieurs.

via l'importante distinction, déjà mentionnée et sur laquelle reviennent plusieurs des contributions de ce dossier, entre émotions infra- et supra-intellectuelles. De sorte qu'envisager Bergson comme un philosophe de l'émotion oblige à déplacer le centre de gravité de son œuvre. Il était en effet habituel de le situer quelque part dans les années 1900, entre *Matière et mémoire* (1896) et *L'Évolution créatrice* (1907). La publication tardive, vingt-cinq ans plus tard, des *Deux Sources*, mais aussi la difficulté de certains de ses passages les plus importants, relatifs en particulier à l'introduction de la mystique en philosophie, considérée pourtant par Bergson comme l'apport majeur de ce livre⁴, avaient pu conduire à n'y voir qu'un appendice de *L'Évolution créatrice*, l'explicitation d'une morale qui y était déjà contenue, accompagnée d'un ralliement définitif du philosophe à l'ordre bourgeois catholique. Mais dès lors que l'on porte une attention spéciale au concept d'émotion, il devient impossible de négliger le poids théorique propre des *Deux Sources*, comme d'ignorer les nouveautés qu'apporte ce livre. On n'est pas obligé d'interpréter ces nouveautés comme autant de rupture par rapport à la doctrine antérieure⁵, car elles sont aussi l'exaucement de ses virtualités. Mais du moins faut-il, comme le font les contributeurs de ce dossier, accepter les nouvelles perspectives sur l'ensemble de l'œuvre, que la lumière jetée sur elle par *Les Deux Sources* permet d'ouvrir. Ainsi, ce dossier, qui reprend les actes d'un colloque tenu en 2011 à l'Université de Genève⁶, participe-t-il d'une entreprise plus générale de réévaluation de l'importance des *Deux Sources de la morale et de la religion* dans l'œuvre de Bergson, dans la suite, notamment, des *Annales bergsoniennes I*⁷, du livre [57] collectif *Bergson et la religion : nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*⁸, ainsi que d'une série d'autres publications⁹.

⁴Voir Ghislain Waterlot, « L'ellipse : une difficulté majeure du troisième chapitre des *Deux Sources de la morale et de la religion*, dans *Lire Bergson*, dir. C. Riquier et F. Worms, Paris, PUF, 2011, p. 185-200.

⁵C'est toutefois possible, et tentant à certains égards, comme en témoigne l'article de Jean Nabert, « L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu » (1941), dans *L'expérience intérieure de la liberté. Et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, p. 349-367 (cf. A. Feneuil, « De l'immédiatement donné au "détour de l'expérience mystique" : remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson », *Philosophos*, vol. 17/1 [2012], p. 31-54).

⁶« Bergson : sensibilité et émotion », dans le cadre de l'Institut romand de systématique et d'éthique (IRSE) de la Faculté de théologie, du 18 au 20 mai 2011.

⁷Dir. F. Worms, Paris, PUF, 2002.

⁸Dir. G. Waterlot, Paris, PUF, 2008.

⁹Outre celles des deux coordinateurs de ce dossier, citons les livres de F. Worms (*Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004), C. Riquier (*Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009) ou encore N. Y. Kisukidi (*Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS Éditions, 2013), parmi de nombreux articles.

Ces nouvelles perspectives sur la philosophie de Bergson concernent principalement deux champs. D'abord, la morale et la philosophie de l'art (deuxième partie du dossier). Le rapprochement de ces deux dimensions est autorisé par Bergson lui-même qui confiait, après avoir publié *L'Évolution créatrice*, hésiter entre l'écriture d'une esthétique et celle d'une morale. C'est que la théorie bergsonienne de l'émotion, ainsi que le montre l'article de Johannes Schick, est à cheval entre la théorie de la connaissance (intuitive) et l'anthropologie. Si bien qu'en démêlant les rapports complexes de l'intuition à l'émotion (et du coup, en filigrane, de l'une et l'autre à l'intelligence), c'est toute une théorie de l'action humaine qui se fait jour, non seulement – et c'est le grand intérêt de l'article de Johannes Schick que de montrer – de l'action humaine exceptionnelle (artistique ou morale), mais tout aussi bien de l'action habituelle, au point qu'il devient possible, à partir de Bergson et de sa théorie de l'émotion, d'élaborer comme une petite psychopathologie de la vie quotidienne.

Reste que l'analyse bergsonienne des sommets esthétiques et moraux de l'humanité constitue la part la plus explicite de sa compréhension de l'émotion. Si bien que la question de leurs rapports doit être envisagée frontalement. C'est ce que font les articles de Nadia Yala Kisukidi et Anne-Laure Ledoux. Morale et esthétique se touchent et parfois se superposent parce qu'elles sont toutes les deux affaire d'émotion. Reste à déterminer précisément où l'émotion esthétique (envisagée par Bergson dès *l'Essai*), et l'émotion morale, plus directement objet des *Deux Sources*, se croisent et se séparent. La question, directement posée par Nadia Yala Kisukidi, est de savoir ce que la théorie de l'émotion apportée par *Les Deux Sources* peut changer à la philosophie bergsonienne de l'art, alors même que celle-ci est globalement constituée avant 1932. Deux choses au moins. D'une part, elle permet de conceptualiser le lien entre esthétique de la production artistique [58] (*poïétique*) et esthétique de la réception, au sein d'une théorie plus générale de la création qui fait de la conception bergsonienne de l'art un moment de la philosophie de la nature. D'autre part, mais dans le même mouvement, elle assigne à l'art des limites plus précises quant à ses potentialités créatrices, en regard de l'action morale: l'art n'est pas (plus ?) dans *Les Deux Sources* le *nec plus ultra* de l'action humaine créatrice, l'artiste étant dépassé, dans son pouvoir créateur, par le « grand homme de bien »¹⁰ – bien qu'il reste le modèle à partir duquel il nous est possible de le penser. À quoi tient cette limite tient-elle exactement, demande Anne-Laure Ledoux, car l'artiste véritable n'est-il pas

10 ES, p. 25.

celui dont l'œuvre crée son public, et son pouvoir de suggestion, de transformation des consciences et par conséquent d'entraînement vital n'est-il pas aussi fort que celui des héros ? Bref, l'art n'*émeut*-il pas au même titre que la morale ? Pour répondre, il faut ne pas s'en tenir à la forme de l'émotion artistique, mais à son contenu, à ce qui lui donne valeur universelle de connaissance, alors même qu'elle est absolument singulière. Or ce contenu de connaissance propre à l'art, c'est le pouvoir humain de création, la possibilité même de créer du singulier – en ce sens, l'œuvre d'art est bien vivante, puisqu'elle manifeste à chacun son pouvoir créateur. Mais les limites que Bergson assigne à la portée de l'activité artistique indiquent que cette création humaine du singulier n'est pas la plus haute forme de création qui se puisse éprouver, et qu'il y a une création d'un autre ordre, saisie par le mystique dans une émotion qui n'est plus artistique mais religieuse. Que Bergson soit un penseur de l'émotion morale et artistique, et même religieuse, ne fait pas de lui un penseur de l'individu uniquement, dont le seul intérêt serait métaphysique. Florence Caeymaex s'attache au contraire à montrer que sa théorie de l'émotion est indissociable d'une théorie sociale, et très exactement d'une théorie des rapports entre le social, le psychologique et l'historique, qui rejoint les préoccupations non pas seulement des sociologies dont Bergson s'inspire (Durkheim, Lévy-Bruhl), mais également les renouvellements de l'historiographie qui lui sont contemporains ou qui lui succéderont (Wallon, Febvre).

On ne peut donc faire l'économie d'une réflexion sur l'émotion qui fait l'objet spécifique du dernier livre de Bergson, l'émotion *religieuse*, si [59] l'on veut en percevoir toute la nouveauté. C'est ce qu'entreprennent les articles de la troisième et dernière partie du dossier. Les propositions qui y sont faites portent toutes le bergsonisme à ses limites, puisque ce que Bergson considérait comme le cœur de son dernier livre, l'introduction de la mystique, de l'émotion mystique, en philosophie, est aussi ce qui, riche de tant de promesses de renouvellement voire de bouleversement, est resté inscrit dans son œuvre dans un état presque virtuel.

L'article d'Arnaud Bouaniche permet d'abord d'approcher la spécificité de l'émotion mystique que Bergson dit accomplie, celle qui traverse la mystique chrétienne, notamment par rapport aux mystiques inaccomplies, mais aussi par rapport à une émotion dont Bergson n'est pas sûr qu'elle soit mystique, mais qui pourtant se trouve à la source de l'émotion la plus mystique, à savoir l'exigence prophétique de justice telle qu'elle s'éprouve dans l'Ancien Testament.

Ghislain Waterlot quant à lui s'intéresse à la place de la joie dans l'œuvre de Bergson, joie marquant l'inscription des personnes au cœur du réel qu'elles vivent d'ordinaire dans le sens de l'inversion du mouvement de création. Le retour au mouvement s'exprime dans la joie. Mais la joie elle-même est le signe d'une présence, présence de l'amour qui, « d'essence métaphysique encore plus que morale »¹¹, est le mouvement créateur de la vie. Mais l'amour n'est pas une réalité simple, puisque le déploiement de la vie produit la tension de deux mouvements de sens inverse. C'est à dénouer ces deux significations de l'amour (entre plaisir et joie), toujours articulées au désir mais différentes tant dans la forme que dans le fond, que la fin de l'article s'emploie.

À partir d'une page aussi dense que mystérieuse des *Deux Sources*, et qui propose une définition de la personne à partir de l'émotion, Anthony Feneuil fait peser tout le poids de cette définition sur la pensée de Bergson, en tâchant de la comparer à sa conception antérieure, pour en dégager la nouveauté irréductible, et en indiquer quelques conséquences tant pour sa théorie de la personne humaine que pour sa conception de Dieu et même de la philosophie. En même temps que cela peut conduire à porter sur Bergson un regard inhabituel, jusqu'à peut-être en décaler le [60] point d'inscription dans l'histoire de la philosophie, cela permet d'isoler une théorie originale de la personnalité, comme immédiatement relationnelle et communicative.

Cette double dimension de l'émotion, d'ailleurs souvent signalée dans les diverses contributions, permet de comprendre l'origine d'une déclaration orale et lapidaire de Bergson, objet de l'enquête d'Emmanuel Falque : « je trouve beaucoup de philosophie dans le dogme de la communion des saints ». Emmanuel Falque examine le sens exact de cette déclaration, d'une part en en dégageant la signification proprement bergsonienne, sans annexer théologiquement la philosophie de Bergson, mais d'autre part, en considérant cette déclaration comme une porte d'entrée possible dans la philosophie de Bergson *depuis la théologie*, moins pour la critiquer voire l'amender, que pour en faire surgir des possibles que Bergson, pour sa part, n'y avait pas mis, mais auxquels la structure de sa pensée reste ouverte.

Quant à Camille Riquier, il propose, d'après Ricœur, de réfléchir aux limites de la compréhension bergsonienne de l'émotion mystique, relatives tout spécialement à sa critique abrupte des notions de révélation et de tradition, auxquelles il dénie tout dynamisme, peut-être en raison d'un manque d'attention au mouvement herméneutique

11 DS, p. 248.

qu'elles engagent. Camille Riquier envisage le versant positif de ce travail critique : il permet en effet de se rendre attentif à certaines tensions dans *Les Deux Sources*, notamment autour du rapport de Bergson au « Christ des Évangiles », qui là encore conduisent à identifier dans le texte des potentialités théoriques inaccomplies sans doute, mais assurément fructueuse. Si bien que la pensée bergsonienne de l'émotion, telle qu'elle culmine dans la théorie de l'émotion religieuse des *Deux Sources*, apparaît, au terme du parcours, non pas seulement, suivant l'opposition de Merleau-Ponty, comme une pensée se faisant plutôt qu'une pensée toute faite, mais même comme une pensée à faire.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Présentation générale, par Arnaud François et Camille Riquier.</i>	7
---	---

I. INÉDITS

1. <i>Un inédit de Bergson : le compte rendu de la Psychologie de la croyance de Camille Bos.</i>	13
Gabriel Meyer-Bisch : « Présentation du texte de Bergson ».	
Henri Bergson : « Compte rendu de la <i>Psychologie de la croyance</i> de Camille Bos ».	13
2. <i>Deux lettres de Delfim Santos à Bergson.</i>	31
Magda Costa Carvalho : « Présentation des lettres de Delfim Santos à Bergson ».	31
Lettres de Delfim Santos à Bergson.	45

II. DOSSIER :

BERGSON, PHILOSOPHE DE L'ÉMOTION

Anthony Feneuil et Ghislain Waterlot : « Bergson, philosophe de l'émotion. Présentation du dossier ».	51
---	----

1. D'une philosophie émotionnelle à la philosophie de l'émotion.	51
2. Bergson et les autres.. . . .	53
3. Un nouveau Bergson?	55
<i>1. Figures croisées de l'émotion.</i>	<i>61</i>
Arnaud François : «Sensibilité et émotion chez Bergson et Hume»	61
Jean-Louis Vieillard-Baron : «Le rôle de l'Allemagne dans l'interprétation des émotions par Bergson».	77
1. Les sources allemandes dans la théorie bergsonienne de l'émotion.	80
2. L'intuition est-elle une émotion?	82
3. Héroïsme et création.	86
4. L'émotion religieuse, l'âme et l'énergie spirituelle.	91
Brigitte Sitbon : «Bergson et Sartre. Vers une phénoménologie de l'émotion».	97
Introduction.	97
1. L'émotion comme expérience intégrale de la conscience.	101
2. Émotion et action.	105
3. Finalité éthique de l'émotion.	110
Conclusion.	116
Ioulia Podoroga : «L'émotion poétique: Henri Bergson et T. S. Eliot».	119
1. Dépasser la personnalité: Eliot <i>contra</i> Bergson.	121
2. L'«équivalent émotionnel» : une tentative commune d'objectivation.	128
3. De la personnalité multiple à l'émotion créatrice.	133
<i>2. L'émotion: philosophie de l'art, morale et politique.</i>	<i>141</i>
Johannes F. M. Schick : «Intuition et émotion: une relation méconnue».	141
1. L'intuition comme sympathie.	143
2. Rationalité des émotions?	147
3. L'émotion comme jeu entre représentation et expression.	149
4. Deux espèces d'émotions.	151

PRÉSENTATION DES AUTEURS

363

5. Les fissures de l'expérience.	154
6. L'art, la science, la philosophie : l'intuition comme négation et position.	157
7. Émotion et morale : la possibilité de l'intersubjectivité. . . .	160
Nadia Yala Kisukidi : «La poïétique bergsonienne : émotion créatrice et fabrication comme genèses de l'œuvre d'art».	169
Introduction.	169
1. L'émotion créatrice au fondement d'une poïétique ou de l'analogie entre l'art et la vie.	172
2. Emotion créatrice et conversion : puissances et limites métaphysiques de l'art.	183
Anne-Laure Ledoux : «La fécondité créatrice de l'émotion esthétique».	191
1. Les ambiguïtés du concept de sympathie.	193
2. La tendance de la conscience à la création.	196
3. Les limites de l'impulsion à la création.	200
Florence Caeymaex : «A propos de l'émotion créatrice. Vie, institution et histoire dans <i>Les Deux Sources</i> ».	205
1. Forces de pression : instinct et habitude.	208
2. Forme de l'impératif, force de la sensibilité.	213
3. En quel sens l'émotion peut-elle être dite «créatrice»?	218
4. Obligation morale, création morale.	221
5. Dualité de la morale selon Durkheim et selon Bergson et rôle de la religion.	225
6. Vie, histoire, institutions.	230
7. La sensibilité dans l'histoire.	236
3. <i>Émotion et religion</i>	241
Arnaud Bouaniche : «La "passion de la justice". Judaïsme et christianisme dans <i>Les Deux Sources de la morale et de la religion</i> ».	241
Ghislain Waterlot : «Vivre le réel. Que nous apprennent, dans leur différence, l'amour et la joie?».	255
1. Du plaisir à la joie, ou de la nature à la vie.	255
2. Un amour ou des amours?	261

3. Amour et joie.	266
4. La conversion du désir.	267
Anthony Feneuil : «Un autre Bergson? Sur la théorie de la personne comme émotion, nouveauté des <i>Deux Sources</i> ». . . .	271
1. De la nouveauté dans la philosophie de Bergson.	271
2. De la mélodie continue à l'intuition originelle: deux conceptions de la personne.	278
3. Émotion, individualité, personnalité.	181
Emmanuel Falque : «Emotion et communion chez Bergson». . . .	287
1. Une phénoménologie de l'émotion.	293
2. Cristallisation et communion.	297
3. Mysticisme et christianisme.	301
Camille Riquier : «La puissance émotionnelle du kérygme – De Bergson à Ricœur».	309
1. <i>Les Deux Sources</i> : un livre lui-même ouvert? L'annonce d'une suite.	311
2. Émotion et langage: vers une poïétique de la volonté. . . .	319

III. VARIA

Joël Dolbeault : «Automatisme, rêve et tension mnésique chez Bergson».	335
1. L'expérience de l'automatisme.	336
2. L'expérience du rêve.	339
3. Tension de la durée, tension sensori-motrice et tension de la mémoire.	345
Travaux publiés et thèses soutenues par les membres de la Société des amis de Bergson (2014-2016).	353
Présentation des auteurs.	357