

UNIVERSITÉ DE YAOUNDE I

\*\*\*\*\*

CENTRE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES ET  
ÉDUCATIVES

\*\*\*\*\*

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

\*\*\*\*\*

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

\*\*\*\*\*



UNIVERSITY OF YAOUNDE I

\*\*\*\*\*

POST GRADUATESCHOOL FOR  
HUMAN, SOCIAL AND EDUCATIONAL  
SCIENCES

\*\*\*\*\*

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR  
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

\*\*\*\*\*

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

\*\*\*\*\*

## TEMPS ET DURÉE

**DANS L'ESSAI SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES  
DE LA CONSCIENCE (1889) D'HENRI BERGSON.  
IMPLICATION POUR L'ÊTRE-DANS-LE-MONDE DE L'HOMME.**

**MEMOIRE PRÉSENTÉ ET SOUTENU LE 19 JANVIER 2023, EN VUE DE  
L'OBTENTION DU DIPLÔME DE MASTER EN PHILOSOPHIE**

SPECIALITE

ONTOLOGIE ET METAPHYSIQUE

Présenté par

**M. MBEY UM Dieudonné**  
Matricule : 18Z617  
*Licencié en Philosophie*



## JURY

### QUALITE

### NOMS ET PRENOMS

### UNIVERSITE

**PRESIDENT:** M. OWONO ZAMBO Nathanaël, MC

YAOUNDE I

**RAPPORTEUR:** M. KENMOGNE Emile, Pr

YAOUNDE I

**MEMBRE :** M. NGUEMETA Philippe, CC

YAOUNDE I

**À mes chers et tendres parents.**

## REMERCIEMENTS

- ♥ A mon directeur de mémoire, le Professeur Emile KENMOGNE dont la rigueur professionnelle et méthodologique, ainsi que la générosité et la disponibilité exceptionnelles et paternelles ont aidé à conduire à son terme ce travail de recherche,
- ♥ Ma reconnaissance va également à mes enseignants du département de philosophie de l'Université de Yaoundé I dont les enseignements et les compétences méthodologiques ont modelé ce travail de recherche,

Au terme de ce parcours, je ne saurais oublier ceux avec qui le chemin a été fait au quotidien :

- ♥ Mes camarades de master II pour les échanges et les orientations constants,
- ♥ Les membres du Cercle de philosophie de l'Université de Yaoundé I et leur président que je remercie profondément pour leur disponibilité.
- ♥ Je remercie particulièrement mes parents : UM MBEY Jean-Pierre et NGO NYABA Odette, mes sœurs : Suzie, Rosalie, Désirée et Kévine sans oublier ma tante NGO MANDENG Odette, ainsi que mon cousin Francky.

De nombreuses personnes ne sont pas nommées, pourtant leurs conseils, leurs encouragements et leurs soutiens n'ont pas été les moindres dans la réalisation de ce travail. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma sincère gratitude.

## RESUMÉ

En ces temps contemporains, la double question : « Qu'est-ce que le temps et comment nous vivons le temps aujourd'hui ? » apparaît très décisive. C'est dans ce sens que dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, l'intuition décisive et fondamentale de Bergson portera sur l'idée du temps, à laquelle, en s'appuyant sur des données socio-humanistes, il donnera une dimension métaphysique appelée : durée. Le présent travail se propose d'examiner l'épineux problème de la distinction entre le temps et la durée chez Henri Bergson. Plus précisément, dans ce travail de recherche nous nous préoccupons de la question de savoir comment la dualité du rapport de l'homme au temps, sous la double appréhension du temps objectif et de la durée subjective, impacte de nos jours son être-dans-le-monde. De cela, il se dégage l'ambitieuse question de savoir s'il est possible de réduire cette dualité à partir des catégories de la pensée et de l'action pratique.

Pour venir à bout de cette préoccupation cruciale, nous recourons à la démarche à analytique et herméneutique. Cela a permis d'élaborer une conception du temps fondée sur le vécu de l'homme, c'est-à-dire la particularité avec laquelle chacun fait l'expérience du temps aussi bien sur le plan intime que dans la vie sociale. Car pour l'homme, le temps est une sensation, une condition de l'expérience à laquelle nous sommes soumis universellement, et sur laquelle notre nature d'être conscient peut faire un retour. Ainsi, la conscience nous permet de faire obstruction au calcul du temps, de le refuser, le déplorer ou d'y adhérer. Au total, par rapport à l'analyse bergsonienne du temps développée dans l'*Essai*, la confrontation quotidienne entre le temps et la durée va permettre à l'homme non seulement de saisir sa fraîcheur temporelle, c'est-à-dire sa singularité temporelle qui est durée, mais également d'impulser une dynamique créatrice à ses nombreuses actions dans la société.

**Mots clés :** Temps – Durée – Métaphysique – Conscience – Être-dans-le-monde – Homme.

## ABSTRACT

In these contemporary times, the double question: “What is time and how do we experience time today?” appears very decisive. It's in this reflexive vein that in the *Essay on the immediate data of conscience* Bergson's decisive and fundamental intuition will relate to the idea of time, to which based on socio-humanist data, it will give a dimension called metaphysics: duration. The present work proposes to treat the spine problem of the distinction between time and duration in Henri Bergson. More specifically, in this research work we are concerned with the question of how the duality of the relation of the man in time, under the dual apprehension of objective time and duration subjective, nowadays impacts his being-in-the-world. From this, he emerges the ambitious question of whether it is possible to reduce this duality from categories of thought and practical action. Thus within the framework of this work categories of thought and practical action.

To overcome this crucial concern, we use the analytical and hermeneutical approach. This allowed us to develop a conception of time based on the experience of man, that is to say the particularity with which everyone experiences time both privately and socially. Because for man, time is a sensation, a condition of experience to which we are subjected universally, and on which our nature of being conscious can make return. So, the conscience allows us to obstruct the calculation of time, refuse, deplore it or adhere to it. Therefore, in relation to the bergsonian analysis of time developed in the *Essay*, the daily confrontation between time and duration will allow man not only to grasp his temporal freshness, it is to say its temporal singularity which is duration, But also to stimulate a creative dynamic in its many actions in society.

**Keywords:** Time – Duration – Metaphysics – Conscience – Being-in-the-world – Man.

## **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

L'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, rédigé entre 1883 et 1887, soutenu à la Sorbonne puis publié en 1889 est à la fois la thèse et le tout premier grand ouvrage du philosophe français Henri Bergson. Ce premier ouvrage n'est pas seulement un chef d'œuvre de finesse et de clarté, mais l'affirmation d'une doctrine, d'un parti pris avec une énergie discrète contre les entrainements du moment, et plus précisément ceux du XIX<sup>ème</sup> siècle finissant et du XX<sup>ème</sup> siècle naissant. C'est à juste titre que l'*Essai* représente la première grande intuition philosophique de Bergson, comme il le dit lui-même dans une lettre adressée à William James en ces termes : « J'ai résumé dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* ces considérations sur le temps scientifiques qui déterminent mon orientation philosophique et auxquelles se rattachent toutes les réflexions que j'ai pu faire depuis »<sup>1</sup>. À l'évidence, à travers l'*Essai*, Bergson jette les jalons d'une philosophie profondément novatrice et originale, en réaction aux courants de pensée de son temps et même d'aujourd'hui. Pour Frédéric Worms, Bergson est unanimement classé aujourd'hui parmi les maîtres de la pensée, tout en étant l'une des figures les plus emblématiques de la pensée philosophique de ce qu'il appelle : « le moment 1900 »<sup>2</sup>. Dans le même sillage, le philosophe et historien de la philosophie Étienne Gilson pense que le premier tiers du vingtième siècle était « l'âge de Bergson »<sup>3</sup>. C'est dans cette veine réflexive que dans l'*Essai*, l'intuition décisive et fondamentale de Bergson portera sur l'idée du temps, à laquelle il donnera une dimension métaphysique ou mieux psychologique dont la « zone mouvante »<sup>4</sup> c'est la conscience. Mais qu'est-ce donc que le temps dont Henri Bergson est l'un des penseurs emblématiques ?

S'il est admis que la notion du temps est polysémique et polymorphe, il n'en demeure pas moins que penser philosophiquement le temps, c'est-à-dire réfléchir non seulement sur sa réalité physique, mais également sur la manière propre à chaque individu de le concevoir recèle d'énormes difficultés. Néanmoins, selon l'expérience communément admise, le temps est une dimension de notre existence, qui se manifeste dans l'écoulement et l'irréversibilité, dans la logique que toutes les choses ne cessent de devenir autres que celles qu'elles étaient avant. Ainsi compris, quand on veut penser le temps, on pense aux choses qui changent, à celles qui vieillissent et meurent. A côté de cela, le temps semble être en même temps une métrique, une mesure. Nous comptons les jours, les heures, les minutes, les secondes et parfois même encore plus précisément, la microseconde ou la nanoseconde. Le temps, dans cette perspective, est

---

<sup>1</sup> H. Bergson, « Lettre à William James, 9 mai 1908 », in *Ecrits et paroles. Cours III*, Paris, PUF, 1957, p. 25.

<sup>2</sup> F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 300.

<sup>3</sup> E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960, p. 122

<sup>4</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, 86<sup>ème</sup> éd, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1959, p. 13.

décompté par nos horloges et nos montres. En outre, le temps est associé au mouvement sur l'espace. Certaines expressions communes en font pertinemment foi : nous parcourons tant de kilomètres et tant de temps, ou encore le temps c'est de l'argent, etc. Dès lors, le temps passe d'un ressenti, d'un sentiment, à une donnée chiffrée ou chiffrable. Le temps serait alors, en ce moment une donnée scientifique, plus qu'une réalité vécue, un temps écoulé, plus qu'un temps qui s'écoule, un temps mesuré plus qu'un temps qui dure. Ainsi, ce double constat entraîne de nouvelles interrogations, principalement celles de savoir comment concevoir le temps dans le vécu quotidien de l'homme ? Peut-on penser le temps de façon absolue, en tant que « concept » mathématique et physique, ou doit-on plutôt réfléchir sur la nature du temps dans sa relation intime aux êtres qui lui sont soumis et aux consciences qui le vivent ?

En effet, parler du temps en philosophie et en science renvoie à deux histoires, celle de la philosophie et celle de la science. En philosophie, depuis la Grèce antique, les philosophes qui se sont penchés sur la question du temps ont cherché à étudier ses effets sur l'existence en général et l'homme en particulier. L'un des premiers effets observés est alors le rapport entre le temps, le mouvement et le nombre. Platon et Aristote sont les premiers à développer une réelle conception philosophique du temps. Platon définit le temps comme « le mouvement mobile de l'éternité immobile »<sup>5</sup>. Pour lui, le temps est une réalité fictive dont on ne peut que constater la difficulté à la saisir. Aristote quant à lui, conçoit le temps comme « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur »<sup>6</sup>. De ces deux définitions, le temps tient son caractère de grandeur nombrée qui ne se laisse saisir que par la mesure du mouvement selon l'avant et l'après. De fait, si nous remontons jusqu'à Platon et Aristote, c'est parce que Bergson considère leurs conceptions du temps comme la principale source d'inspiration de la construction scientifique du temps – qui se développera davantage dans la période moderne avec principalement Galilée et Isaac Newton – contre laquelle il s'insurge dans *l'Essai*.

Cependant, à partir de la publication de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Henri Bergson développe une pensée originale sur le temps qui rompt avec la tradition philosophique héritée des philosophes grecs de l'antiquité. D'après Bergson, il y a une incompréhension sur la nature même du temps en philosophie. Ainsi, nous pouvons montrer que pour avoir une bonne compréhension de la nature du temps il faut partir de l'expérience du temps elle-même, car se contenter d'« analyser » le concept de temps dans la pensée commune ou scientifique risque de nous faire passer à côté de son essence réelle. Ceci va l'amener à « dé-

---

<sup>5</sup> Platon, *Timée, Critias*, Traduit par Luc Editeur scientifique Brisson, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 14.

<sup>6</sup> Aristote, *La Physique. Livre IV*, Traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles lettres, 1966, p. 67.



couvrir » la dichotomie qui existe dans la nature réelle du temps. Dans cette logique, en opérant une distinction nette entre deux mesures du temps à savoir : celle de la technique et celle de la conscience, Bergson remarque que lorsque nous parlons généralement du temps : « nous pensons le plus souvent à un milieu homogène, où nos faits de conscience s'alignent, se juxtaposent comme dans l'espace, et réussissent à former une multiplicité distincte. »<sup>7</sup> Ainsi compris: « Le temps ne serait-il pas à la multiplicité de nos états psychiques, [...] un symbole absolument distinct de la vraie durée ? »<sup>8</sup>

Cette conception du temps est le propre de la science, dont le stratagème consiste à nous livrer du monde une image purement symbolique, dans lequel le temps se confond avec l'espace, et peut de ce fait, être compté, mesuré et calculé à travers l'horloge. Plus significative est cette affirmation de Bergson dans l'*Essai* : « Il est à présumer que le temps, entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte n'est que de l'espace. »<sup>9</sup> Autrement dit, c'est parce que nous sommes en permanence amenés à faire correspondre nos états intérieurs à des événements extérieurs, que nous voyons en le temps, comme en l'espace, un milieu homogène, un cadre dans lequel prennent place des entités temporelles dont la décomposition et recomposition à l'infini assure la possibilité de mesurer et de rendre compte des « phénomènes temporels. »<sup>10</sup> Dit autrement, le temps de la science ici est celui de la montre, des instruments de mesure ; il vise l'universalité et la constance, il est donc commun à tous. De plus, cette commodité convient aux exigences de la vie sociale, car il faut bien être à l'heure à ses rendez-vous, fixer ses repères au quotidien, entre autre. De là, le temps objectif tient son référent qu'est l'espace. Avec l'espace, le temps apparaît comme le cadre de tout ce qui existe dans l'univers. Pour ainsi dire, la science soutient l'idée d'une symétrie entre le temps et l'espace, c'est-à-dire que l'on ne peut pas penser le temps sans penser au mouvement qui anime les corps par rapport auxquels on considère ce temps.

Or, face à cette objectivation du temps, Bergson développe un autre concept, celui de la durée, dans l'optique d'analyser la particularité du temps tel que nous le vivons. Cette analyse renvoie ainsi à la temporalité de l'existence, c'est-à-dire une vie où chacun expérimente la différence entre le temps objectif et le temps subjectif. Un même laps de temps peut ainsi sembler très rapide, s'il est agréablement occupé par exemple, ou très long, lorsqu'on s'ennuie.

---

<sup>7</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 144<sup>ème</sup> édition, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1970, p.44.

<sup>8</sup> *Id.*

<sup>9</sup> *Id.*

<sup>10</sup> Par phénomènes temporels, on entend l'ensemble du réel chez Bergson, ce qui est sujet de durée.

Notons que par rapport au mot temps, le terme « temporalité » indique la dimension subjective du temps et son rapport à la conscience. Or, pour Bergson, la vraie temporalité émane de la profondeur du « moi », c'est-à-dire du sujet et est seulement accessible à qui est capable de la saisir par un effort soutenu d'« intuition »<sup>11</sup>; c'est donc un flux continu et indécomposable de la succession de nos états de conscience. Du coup, le temps vrai est durée réelle et pure, où chaque état conserve quelque chose de l'état qui le précède, et apporte quelque chose à l'état qui le suit. En cela, la durée pure s'entend chez Bergson comme : « la forme que prend la succession de nos états de conscience, quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. »<sup>12</sup> La durée n'est plus ni moins que la forme de la succession sur les états de la conscience. La conscience, la vie et même la matière durent. Impossible de faire l'impasse sur ce concept. Tout concept bergsonien le suppose ou s'y oppose. C'est d'ailleurs ce que Bergson indique à Harald Höffding en ces termes :

*A mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée. La représentation d'une multiplicité de pénétration réciproque. Toute différente de la multiplicité numérique – la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice – est le point d'où je suis parti et le point où je suis constamment revenu.*<sup>13</sup>

De plus, cette succession qu'implique la durée, ne se présente pas à notre conscience comme la distinction d'un avant et d'un après juxtaposés, car ici, on conçoit la succession « sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une organisation intime d'éléments. »<sup>14</sup>

Vue sous cet angle, chez Bergson, la durée se conçoit à l'aune de la conscience vivante. Elle a de ce fait, un caractère éminemment variable et subjectif. Cette variation étant qualitative, n'implique aucune comparaison quantitative. De plus, ce qui fait la spécificité des êtres vivants, c'est que ce sont des existants qui présentent une durée certaine ; ce sont des êtres temporels au sens propre du terme dont le temps vécu est irréversible et changeant ; un temps qu'on ne peut pas défaire ; bref, un temps qui dure. Ainsi, l'expérience journalière de la durée nous prouve que nous ne mesurons plus cette dernière, mais plutôt : « nous la sentons ; de quantité elle revient à

---

<sup>11</sup> Nous définissons ici l'intuition bergsonienne comme la connaissance immédiate, en toute chose de la durée comme réalité ultime.

<sup>12</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.48.

<sup>13</sup> H. Bergson, *Ecrits et paroles*, III, p. 456.

<sup>14</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 48.

l'état de qualité ; l'appréciation mathématique du temps écoulé ne se fait plus. »<sup>15</sup> C'est donc bien une loi non seulement d'expérience, mais vitale que toute chose dure. C'est d'ailleurs ce que souligne Jean Pucelle en ces termes : « Tous les phénomènes naturels se produisent dans le temps, ils ont un commencement et une fin, une durée. »<sup>16</sup> Autrement dit, chaque chose, chaque événement a son rythme de durée dont la lenteur nous irrite ou nous enchante assurément. Bergson démontre cette réalité de la manière suivante : « Tous les jours j'aperçois les mêmes objets, [...] Au bout d'un assez long temps, je m'étonne du changement singulier, inexplicable et inexprimable qui s'est accompli en eux [...] Comme moi, ils ont vécu, et comme moi vieilli. »<sup>17</sup> En cela, la durée constitue la trame de l'être-au-monde de l'homme.

On entend par « être-dans-le-monde », l'ensemble des activités quotidiennes, culturelles, historiques et donc vitales de l'homme dans le monde, dans sa conquête permanente d'un surplus d'humanité ; activités traçant ainsi ses itinérances et les polarités de l'esprit particulier de l'homme. Dans cet ordre d'idée, l'homme éprouve continuellement l'épaisseur du temps réel, c'est-à-dire l'œuvre du passé qui s'enroule continuellement dans l'intimité du présent, c'est-à-dire l'œuvre de la mémoire. Plus significative est cette affirmation de Bergson : « La vie, c'est un enroulement continu comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route ; et conscience signifie mémoire »<sup>18</sup>. Faire quotidiennement l'expérience du temps c'est faire l'expérience même de la durée dans ses doubles aspects aussi bien de l'intériorité que de l'extériorité. Nous vivons dans la durée, et cette dernière nous ouvre à l'aperception intime et originale de la vie ; elle nous fait découvrir la réalité comme continue et indivisible et nous fait voir toute chose dans le monde sous l'étoffe de la durée. Ainsi, en amenant la philosophie à repenser l'essence de la vie, Bergson établit un lien indélébile, voire ontogénétique, entre le temps réel, la durée et le devenir existentiel de l'homme.

Dans cette perspective, en découvrant que le temps est l'expérience d'un mixte à la fois de temps objectif et de durée pure, la doctrine bergsonienne nous permet de comprendre mieux la place du phénomène social. En effet pour l'homme, le temps est une sensation, une condition de l'expérience à laquelle nous sommes soumis universellement, et sur laquelle notre nature d'être conscient peut faire retour à travers un effort rigoureux d'intuition. La conscience nous permet de faire obstruction à la mesure du temps, de la refuser, de la déplorer ou d'y adhérer. De

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.58.

<sup>16</sup> J. Pucelle, *Le temps*, Paris, PUF, 1972, p.40.

<sup>17</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.59.

<sup>18</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, 79<sup>ème</sup> édition, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1969, p. 101.

ce fait, la temporalité protéiforme et différenciée de l'être conscient va déboucher sur d'après implications d'ordre sociale, morale, culturel, économique et sans doute influencer particulièrement la condition de l'homme à travers l'évolution technologique de la société à laquelle il appartient. A travers l'expérience du mixte temporel de temps objectif et de durée qu'étudie Bergson, et dont l'homme fait l'objet au quotidien, nous remarquons que la notion du temps est la chose du monde la plus partagée. Chaque peuple, homme, société, a pour ainsi dire, une perception du temps qui lui est propre, partant, fait son originalité ou mieux sa singularité, en tant qu'individu, peuple ou société, pris pour soi, comme un existant libre. C'est cette temporalité liée à chaque être que Bergson appelle la durée. A côté de cela, il y a une temporalité culturelle liée à un peuple qui, elle-même peut varier d'un peuple à un autre, d'une civilisation à une autre, et en fonction de l'organisation des activités que chaque peuple se donne à chaque moment de son évolution. Car, il faut bien s'installer dans cette logique du devenir, c'est-à-dire celle de la transformation permanente des sociétés humaines, transformation assurée par ce que Bergson conçoit comme le principe explicatif de l'existence entière de l'homme : l'élan vital.

De plus, dans *l'Essai*, on se rend à l'évidence que Bergson conçoit l'homme dans une dualité de temps objectif et de durée, qu'il associe à sa mise en évidence des deux aspects du Moi à savoir : le moi profond et le moi de surface. A chacun de ces moi, correspond une vision temporelle, d'autant plus qu'ils semblent importants, car ils révèlent le rôle du moi dans la perception du temps. Cette distinction établit un pont, ou mieux un rapport entre « la durée-qualité, celle que la conscience atteint immédiatement [...], et le temps pour ainsi dire matérialisé, le temps devenu quantité par un développement dans l'espace »<sup>19</sup>. Ainsi dit, le moi de surface représente le faisceau de durée projetée dans la surface qui nous pousse à l'action et nous permet de nous adapter dans le monde. Le moi profond est la sphère du flux intérieur temporel qui est durée, et qui caractérise chaque homme, pris singulièrement comme un individu libre. Pour Bergson, l'homme ne perçoit son écoulement individuel, sa durée que par une méthode rigoureuse de la pensée que constitue l'intuition originelle. C'est l'intuition qui permet de saisir non seulement notre propre moi dans sa durée, mais également elle permet à la pensée de sympathiser avec d'autres durées hors de nous. De là, on perçoit le sens et la portée de la dualité temps et durée sur la pensée et l'action humaines. Et de concevoir que toute action humaine est une intrication d'expérience de durée et de temps objectif. La « pensée en durée » donne un sens à l'action.

---

<sup>19</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 58.

De cela se dégage le problème fondamental de la distinction entre le temps et la durée chez Bergson. Dès lors il y a lieu de se demander : le temps scientifique et objectif influence-t-il ma conscience du temps et la manière dont je pose le problème du temps en moi ? Cette interrogation en appelle une autre, comment percevons-nous l'existence de l'homme, sa vie quotidienne et sociale, et même son devenir, dans la confrontation entre le temps et la durée ? Si pour Bergson la durée transcende le cadre simplement technique ou physique du temps objectif pour s'enraciner dans une dimension purement intime, quelle en est la structure ? Bien plus, si la durée bergsonienne s'entend comme une donnée immédiate de la conscience, c'est-à-dire comme une expérience psychologique, dans quelle mesure pouvons-nous démontrer qu'elle constitue l'étoffe de l'existant, c'est-à-dire qu'elle gouverne la condition de l'homme dans le monde ? Bref, qu'est-ce qui implique pour le vécu de l'homme la considération du temps objectif et de la durée pure ? Pour le savoir, notre démarche se veut analytique et critique ; méthode chère à la philosophie. C'est dans cet élan que nous avons conçu trois parties pour notre travail.

Dans la première partie de notre travail, nous tenterons de cerner la distinction bergsonienne entre le temps et la durée. Dans cette partie, il sera question premièrement d'analyser les origines de la construction scientifique du temps dans l'histoire de la philosophie. Deuxièmement, nous allons examiner l'idée de temps scientifique suivant les analyses bergsoniennes déployées dans l'*Essai*. Ceci nous permettra troisièmement d'analyser la définition bergsonienne de l'idée de durée, ainsi que sa structure interne et ses caractéristiques.

Après avoir épuré la notion de durée en la débarrassant de l'obsession de l'idée du temps abstrait de la technique, notre quête heuristique consistera dans la deuxième partie, à faire une réflexion sur la condition de l'homme moderne par rapport à ses rapports au temps. Nous tenterons d'abord d'analyser les concepts aux fondements du *temps-durée* bergsonien comme principe vital de la condition de l'homme. Ensuite, nous réfléchirons sur l'expérience de la durée comme fondement des relations sociales et morales entre les hommes. Cela nous conduira à exposer la diversité culturelle par rapport au temps suivant l'organisation sociale propre à chaque système temporel.

Dans la troisième partie de notre travail, nous allons décerner l'enjeu de la considération du temps objectif et de la durée pure sur la pensée et l'action humaine. Bien entendu, nous commencerons d'abord, par présenter les rouages de la conception bergsonienne de la temporalité comme un mixte de temps objectif et de durée pure. Ensuite, cela mettra en exergue

l'enjeu de l'expérience de la durée sur la pensée, à travers la méthode intuitive. A cet égard, nous verrons enfin comment l'action humaine est une représentation de l'expérience temporelle à la fois du temps scientifique et de la durée pure.

**PARTIE I**

**TEMPS ET DURÉE DANS L'ESSAI SUR LES DONNÉES  
IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE D'HENRI BERGSON**

## INTRODUCTION PARTIELLE

La philosophie de Bergson se construit au fil de l'histoire intellectuelle et sociale de son époque, qui se décline à la lecture chronologique de ses écrits. Entre sa thèse publiée en 1889 sous l'intitulé *Essai sur les données immédiates de la conscience* et *Les deux sources de la morale et de la religion* publié en 1932, Bergson aborde plusieurs questions d'ordres métaphysiques, ontologiques, épistémologiques, psychologiques et morales. Pour saisir leur portée existentielle, il fait recours à la durée. Ce recours à la durée n'étant rien d'autre chez lui qu'une méthode pour établir la distinction entre le temps objectif et la durée pure intérieure.

En partant du problème du temps, Bergson parcourt toute la philosophie y relative, depuis Platon et Aristote, jusqu'à la période moderne pour déceler la source de la négation, ou mieux de ce qu'on pourrait appeler l'oubli du temps réel. Dès lors, Bergson considère les conceptions de Platon et Aristote relatives au temps, comme la principale source d'inspiration de la science physique moderne contre laquelle il s'insurge. Dès lors, en concevant le temps par rapport à la mesure du mouvement de l'avant et de l'après d'une part, et d'autre part comme une tension vers l'éternité, la métaphysique antique déblayait déjà le chemin à la construction scientifique du temps qui sera parachever plus tard par Galilée et Newton. Dans cette perspective, la construction scientifique du temps dans la période moderne s'inscrivait dans la dynamique visant à transformer le temps en une chose calculable et mesurable. Et de cette modalité, Bergson conçoit le temps scientifique sous la forme d'un espace, un milieu bien précis, ou encore une quatrième dimension de l'espace qui influence le sujet temporel. Or, une telle conception du temps dénature ce dernier. C'est alors qu'il va opérer une sorte de rupture épistémologique dans l'optique de réhabiliter le temps réel qui est durée pure.

Pour y parvenir, Bergson part de l'idée d'une intrication entre le temps scientifique, l'espace et le nombre. Il démontre à juste titre le caractère indissociable du temps scientifique avec les idées d'espace et de nombre. A cause de son rapport avec l'espace et le nombre, le temps scientifique devient un temps qui se développe dans l'espace homogène et étendu, et de ce fait est en proie à la simultanéité, simultanéité qui implique à son tour le calcul. De cette évidence, se dégage le problème de la véritable essence du temps. La durée bergsonienne se distingue-t-elle du temps scientifique ? Comment Bergson définit-il la durée pure ? Et quelle est sa structure ? Les réponses à ces questions feront l'objet de cette première partie de notre recherche.



## **CHAPITRE I**

### **DU TEMPS SCIENTIFIQUE AU TEMPS VECU: LES FONDEMENTS DE LA PHILOSOPHIE BERGSONIENNE DE LA DUREE**

## I. LA CONSTRUCTION SCIENTIFIQUE DU TEMPS

### I.1. Le temps aristotélien, la marque du concept

D'emblée, en cherchant à (re)penser le temps comme durée pure contre le sens spatial ou mécaniciste dérivé, Bergson cherche à échapper à la conception traditionnelle du temps telle qu'elle s'est maintenue depuis Aristote.

En réalité, Heidegger a montré comment Aristote a marqué le concept traditionnel du temps. Toutes les conceptions ultérieures jusqu'à Bergson même, demeurent des variations, des paraphrases des pages du livre IV de *La Physique* consacrées à l'analyse du temps. Car, c'est un débat avec Aristote qui est en réalité conduit dans le chapitre deux de *l'Essai*.

La définition aristotélienne du temps se formule comme suit : « Ce qu'est exactement le temps, c'est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur »<sup>20</sup>. En définissant le temps par rapport au mouvement, Aristote pense que le temps ne peut pas se concevoir en dehors du mouvement. Le mouvement est ainsi une condition nécessaire à l'existence du temps. Plus significative est cette affirmation :

*Quand donc nous sentons l'instant comme unique, au lieu de le sentir ou bien comme antérieur et postérieur dans le mouvement, ou bien encore comme identique, mais comme fin de l'antérieur et commencement du postérieur, il semble qu'aucun temps ne s'est passé parce qu'aucun mouvement ne s'est produit. Quant au contraire nous nous percevons l'antérieur et le postérieur, alors nous disons qu'il y a temps.*<sup>21</sup>

En d'autres termes, dans sa définition du temps, le Stagirite conçoit le mouvement ou mieux le changement comme l'essence du temps ; celui-ci en retour étant un élément du mouvement. Cependant, par le truchement de cette approche, Aristote démontre la difficulté à saisir le temps. La sensation unique de l'instant ne nous permet pas d'appréhender le mouvement à cause de l'aspect statique de l'instant. Cet aspect exclut dès lors le mouvement. Ce dernier quant à lui réside dans l'enchaînement des instants. Ainsi selon l'auteur de *La Physique*, partant de l'instant antérieur à l'instant postérieur et indéfiniment, quand cette croissance réelle des instants est effectuée, elle se déroule vraiment dans un temps.

Lorsqu'elle n'est pas réalisée par l'absence de dynamisme, que détient par ailleurs le mouvement, l'on ne peut pas parler de temps sous l'optique aristotélien. Dès lors, le temps se présente comme une expérience à posteriori du mouvement. En d'autres termes, pour qu'on

---

<sup>20</sup> Aristote, *La Physique. Livre IV*, Traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles lettres, 1966, p. 67

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 65

puisse parler du temps, il faut qu'il y ait d'abord mouvement. De plus, Aristote dans le cheminement de sa pensée, tient à marquer une légère différence entre le temps et le mouvement. Pour lui, le temps n'est pas le mouvement, mais représente la condition nécessaire à la mesure du temps : « Le temps en effet, ne peut se concevoir sans le mouvement »<sup>22</sup>, souligne Régis Jolivet dans son *Traité de philosophie*.

De plus, dans sa réflexion philosophique relative au temps, le disciple dissident de Platon met un accent particulier sur l'instant. C'est dans ce sens qu'il affirme : « Si donc l'instant n'était pas différent mais identique et unique, il n'y aurait pas temps, de même quand sa variation échappe, il ne semble pas qu'il y ait un temps intermédiaire »<sup>23</sup>. A partir de l'analyse aristotélicienne, il se précise que l'instant est un concept essentiellement. En son sein, il admet la cohabitation des termes antithétiques et de dimensions opposées. De là, l'instant étant constitué de l'unicité, il permet par le fait même de limiter le temps. Dès lors à travers l'instant, on peut évoluer dans le temps, en passant du temps d'avant au temps d'après. Entre le temps d'avant et celui d'après, la limite que nous avons comme moyen de séparation, comme intermédiaire, c'est l'instant qui permet de différencier les temps les uns des autres. Ainsi, c'est grâce à l'instant que la succession des temps peut être rendue possible. Expliquant la complexité de l'instant, Aristote approuvait déjà que : « l'instant est une limite, et il est possible de prendre un temps fini »<sup>24</sup>. En outre, il faudrait bien lever l'équivoque dans la conception aristotélicienne du temps, car si ce dernier se définit par rapport au mouvement, cela laisse entendre que le temps n'est pas le mouvement. Mais à partir du mouvement, le temps intègre désormais la notion de nombre, laquelle est contenue dans le mouvement.

Par le nombre, « nous pouvons désormais distinguer le plus et le moins, et le temps, le plus et le moins de mouvement »<sup>25</sup>. C'est dans cette veine réflexive qu'Aristote conçoit le temps comme un élément qui est susceptible d'être compté. Dans ce sens qu'il affirme que : « Le temps est donc une espèce de nombre. Mais le temps s'entend de deux façons : il y a en effet, le nombre comme nombré et nombrable, et le nombre comme moyen de nombrer. Or, le temps, c'est le nombré, non le moyen de nombrer »<sup>26</sup>. De cette assertion, Aristote met en relief un temps objectif et mesurable, prompt à la quantification. Par-là, le temps peut être désigné par le

---

<sup>22</sup> R. Jolivet, *Traité de philosophie*, Paris, Emmanuel Vitte, 1949, p. 343

<sup>23</sup> Aristote, *La Physique. Livre IV*, p. 64

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 63

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 65

<sup>26</sup> *Id.*

nombre, qui est le nombré lui-même, et ne se pose pas en intermédiaire pour atteindre un but. Ainsi, Aristote met en évidence le moyen de nombrer et le nombre.

En outre, Aristote conçoit le temps comme une dimension passée ou projetée vers l'avenir. Et c'est par le truchement de deux dimensions phares qu'il situe le temps : le divisible et l'indivisible. Selon lui, le temps est indivisible en acte, mais divisible en puissance. Si nous concevons que tous les mouvements s'effectuent dans le temps et que tout temps est divisible, dès lors nous pouvons établir des relations telles qu'à un petit temps par exemple, correspond un petit mouvement. C'est ce qu'il développe en ces termes : « Une autre division se fait selon le temps ; car comme tout mouvement est dans le temps, que tout mouvement est divisible et qu'à un temps moindre correspond un mouvement moindre, nécessairement tout mouvement est divisé selon le temps »<sup>27</sup>. Cette réciprocité entraîne la conséquence suivante, qui est une suite logique à la première alternative : « Or, puisque pour tout mû il y a un domaine et un temps du mouvement et que le mouvement est de tout le mû, nécessairement seront identiques les divisions du temps, du mouvement, du fait d'être mû, de la chose mue et du domaine du mouvement »<sup>28</sup>.

En clair, chez Aristote, le changement est généralisé, il n'épargne aucun étant et se déploie dans un contexte spatio-temporel bien déterminé. Il s'en suit donc que le résultat du changement est le mouvement. Ce dernier et le changement entretiennent d'ailleurs une relation de réciprocité, ainsi que les divisions du temps dans le domaine du mouvement. Par contre, les choses indivisibles se pensent dans un temps divisible. C'est ce qui constitue l'unité logique du temps de la longueur : « c'est cette sorte d'indivisibilité qui se retrouve même dans un sens dans les indivisibles en acte, les continus »<sup>29</sup>.

En somme, retenons que pour Aristote, le temps s'appréhende par rapport au mouvement. En outre, selon lui, le temps est une grandeur nombrée, que nous saisissons par la mesure du mouvement selon l'avant et l'après. De cette modalité, Aristote déblayait déjà le chemin à la construction scientifique du temps qui commence à prendre véritablement forme avec Galilée.

## **I.2. La révolution galiléenne ou la mathématisation conceptuelle du temps**

Soulignons d'entrée de jeu que la construction scientifique du temps n'est qu'une résonance de la construction scientifique de ce qu'on appelle « l'abstraction du temps

---

<sup>27</sup> Aristote, *La Physique*, p. 92.

<sup>28</sup> *Id.*

<sup>29</sup> Aristote, *Traité de l'âme*, Traduit par Henri Carteron, Paris, Ernest Leroux, 1900, p. 187.

objectif »<sup>30</sup>, c'est-à-dire la mise en rapport du temps avec les phénomènes du monde physique. Certes, cette opération de spatialisation du temps a commencé bien avant le XVII<sup>e</sup> siècle, notamment par les paradoxes de Zénon d'Elée et la conception aristotélicienne du temps comme nombre dans la Grèce antique. Mais il n'en demeure pas moins qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, un mathématicien et physicien italien, dans la construction du temps objectif, franchit le pas décisif. En effet, c'est Galiléo Galiléi dit Galilée, puisqu'il s'agit bien de lui, qui formula la première loi dynamique de la physique, en y faisant, précisément, figurer le temps. Bien entendu, par la dynamique on entend ici une loi et même une théorie mathématisée, (exprimée par une relation entre des grandeurs mathématiques à signification physique), de certains phénomènes physiques. De là, il va considérer le temps à l'instar de l'espace comme également passible d'un traitement mathématique. Autrement dit, Galilée fait du temps mis à parcourir un espace une variable analogue à celle de l'espace parcouru, pour étudier le mouvement d'un corps.

En effet, à l'âge de vingt ans, observant le balancement des lampes dans la Cathédrale de Pise, Galilée fera une découverte qui le rendra célèbre : « Il note que les oscillations s'effectuent toujours dans le même temps, bien que leur amplitude diminue [...] »<sup>31</sup>. Par la suite, examinant d'autres lampadaires, « il remarque que la période de leurs oscillations ne dépend pas du poids du lustre, mais seulement de la longueur de la chaîne en suspension [...] »<sup>32</sup>.

Dans ses analyses relatives au temps, le souci permanent de Galilée a toujours été celui de procéder à une mathématisation du temps. Il veut exprimer quantitativement, mais alors objectivement les réalités physiques, avons-nous dit plus haut. De là, cette interpénétration donne lieu à la mécanisation du réel. Pour Galilée, la représentation conceptuelle est inefficace à restituer de façon positive les phénomènes. Dès lors, en découvrant la loi de la chute des corps, Galilée remarque que le temps intègre cette dernière. C'est ainsi qu'« il s'aperçut que la bonne variable n'était pas la distance, mais le temps »<sup>33</sup>. En d'autres termes, le mouvement de chute des corps est uniformément accéléré, c'est-à-dire que la progression des distances de chute est proportionnelle au carré de temps. De là, il arrive à la conclusion selon laquelle : « Pour substituer une dynamique rationnelle et universelle à la dynamique empirique et qualitative de la

---

<sup>30</sup> V. Le Ru, « La construction scientifique du temps », in *Fabula / Les colloques, L'art, machine à voyager dans le temps*, URL : <http://www.fabula.org/colloques/document4697.php>, page consultée le 19 mars 2022.

<sup>31</sup> F. Guesclin, *Encyclopédie Française*, Paris, Librairie Larousse, 1974, p. 5250.

<sup>32</sup> *Id.*

<sup>33</sup> M. Paty, « Réflexion sur le temps », in *Revue de philosophie*, 2001, p. 66.

philosophie traditionnelle, une deuxième initiative est ainsi nécessaire dans laquelle le raisonnement prolongera l'expérience défaillante »<sup>34</sup>.

C'est un résultat capital, d'autant plus qu'il vient miner la crédibilité de la théorie d'Aristote concernant le mouvement local qui prévalait déjà depuis deux millénaires. En effet, jusque-là, plus un corps était massif, plus sa vitesse de chute était élevée. C'est dans ce sens qu'Aristote écrivait :

*Faisons d'abord les distinctions qui sont manifestes pour tout le monde : l'absolument pesant c'est ce qui est au-dessous de tout le reste, et l'absolument léger ce qui est à la surface de tout. Quand je dis « absolu », je considère le genre et sans considérer les corps qui ont l'un et l'autre attribut. Ainsi il est manifeste que n'importe quelle quantité de feu se transporte vers le haut, s'il ne trouve rien d'autre pour l'empêcher, et que la terre va vers le bas. Et une quantité supérieure fait de même, mais plus vite.*<sup>35</sup>

Contrairement à Aristote, Galilée renonce à s'interroger sur la nature du temps. Non pas que la question soit dépourvue de sens, mais puisque deux mille ans n'ont pas suffi à résoudre cette énigme, il préfère s'intéresser à la question du « comment ? », méthode chère à la science. Il préfère chercher à savoir comment se représente le temps pour en faire un outil, un paramètre permettant d'expliquer les différents événements et phénomènes dans le monde. De cela, se dégage clairement que la nature du temps n'est pas susceptible d'un traitement par la science.

Ainsi, laissant de côté cette préoccupation et s'intéressant aux mouvements des corps, l'approche de Galilée ouvre et dévoile l'extériorité sur laquelle s'appuie la science pour appréhender le temps. C'est à juste titre qu'Edmund Husserl nous démontrera plus tard à travers sa critique que cette méthode initiée par Galilée est lourde de conséquences, car elle exclut systématiquement toute « question qui porte sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine »<sup>36</sup>. Avec Galilée, le monde entre dans l'univers de la précision et du calcul du temps. En d'autres termes, ce que permet la mathématisation du temps chez Galilée, lorsqu'elle est intégrée et appliquée à l'environnement vital, c'est l'art de la mesure dudit temps, la capacité d'anticiper, voire même de calculer certains phénomènes et événements dont les mesures nous sont encore inconnues et qui, pour certains, ne seront jamais accessibles à la mesure directe.

---

<sup>34</sup> Galilée, *Discours concernant deux sciences nouvelles*, Traduction de Maurice Clavelin, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Epiméthée », 1995, p. 120

<sup>35</sup> Aristote, *Traité du ciel*, Traduit par Henri Carteron, Paris, GF Flammarion, 2004, 311 a 16-21.

<sup>36</sup> E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.

Cette opération de mathématisation du temps qu'entreprend Galilée s'inscrit dans la dynamique propre à la science que Bergson récusait déjà à l'éveil de sa philosophie de la durée, c'est-à-dire celle de substituer le temps réel par celui perçu par l'expérience mathématique, et élevé à titre de seul temps réel et objectif. Plus significatifs sont ces écrits d'Husserl :

*Le vêtement d'idées : « mathématique et science mathématique de la nature », ou encore le vêtement de symboles, de théories mathématico-symboliques, comprend tout ce qui pour les savants et les hommes cultivés, se substitue au monde de la vie et le travestit. C'est le vêtement d'idées qui fait que nous prenons pour l'Être vrai ce qui est Méthode.<sup>37</sup>*

En somme, la construction scientifique du temps débute véritablement avec Galilée. Grâce à son entreprise de mathématisation du temps, Galilée permet ainsi de calculer les mouvements des corps. Cependant, en laissant de côté les questions de nature du temps pour ne s'intéresser qu'aux mobiles qui permettent de mesurer ce dernier, Galilée conçoit le temps « sous la forme d'un milieu indéfini et homogène, et qui n'est que le fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie »<sup>38</sup>. C'est cette même dynamique que suivra Newton par la suite, quand il fera du temps une réalité absolue chez l'Homme.

### **I.3. Le temps comme référentiel absolu chez Newton**

Dans son ouvrage intitulé : *Les principes mathématiques de la philosophie naturelle*, le mérite qui revient à Isaac Newton est d'avoir, à la suite de Galilée, su mathématiser le temps, faisant ainsi de ce paramètre, un outil de précision et de repérage dans un milieu précis.

D'emblée, sous le sillage de Newton, toute chose vivante ou non, est soumise au temps. Aussi bien pour lui que dans le cadre des études physiques, le temps est un facteur à considérer sur l'étude, par exemple du mouvement des corps. C'est dire que chez Newton, l'étude du temps est tributaire à la compréhension de la nature qui nous entoure. Mais intéressons-nous plutôt sur l'idée principale qui subjugue les analyses de Newton, à savoir : sa définition du temps.

En effet, l'objectif ou mieux l'intention de Newton était non pas de sonder la nature du temps et de l'espace qui lui est symétrique, mais plutôt de définir les concepts de temps, d'espace et de mouvement, à l'intérieur d'une matrice, et permettant ainsi de résoudre les problèmes mécaniques. Toutefois, on remarque qu'il y a deux temps qui sont à discerner dans la conception mécaniciste de Newton à savoir : le temps absolu et le temps relatif. Ainsi,

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>38</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 48.

s'opposant à la conception aristotélicienne du temps, le temps absolu newtonien est une idéalité, il figure dans les principes de la dynamique galiléenne précédemment exposée ; c'est un temps vrai, mathématique et dépourvu de relation à quoi que ce soit qui lui soit extérieur. Intrinsèquement mathématique, le temps absolu coule de façon homogène et uniforme. Quant à lui, le temps relatif n'est autre chose que la mesure physique ou astronomique telle que mesuré par une horloge ou tout autre instrument de mesure. Cependant, en faisant du temps et de l'espace des réalités absolues à toute chose, Newton fait ainsi de ces derniers des réalités intelligibles et indépendantes du mouvement, d'autant plus que leur absolutisme est la condition de leur mathématisation. De cela, se dégage cette affirmation de Newton : « Le temps absolu, vrai et mathématique, en lui-même et de sa propre nature, coule uniformément sans relation à rien d'extérieur et d'un autre nom est appelé durée. Les temps et les espaces n'ont pas d'autres lieux qu'eux-mêmes, ils sont les lieux de toutes les choses »<sup>39</sup>. Dans cette définition, Newton établit le temps comme cadre des phénomènes et des corps, de même que l'espace, symétriquement. Le temps dans cette acception, préexiste aux phénomènes.

Tout bien pesé, Newton adopte une approche réaliste du temps. En le concevant comme une réalité absolue, il le définit implicitement comme le milieu dans lequel chaque chose tient son existence, au même titre que la terre est le milieu de l'espace humain. Pour lui, le temps existe indépendamment des existants.

## **II. DE LA RUPTURE ÉPISTEMOLOGIQUE BERGSONNIENNE ET LA REHABILITATION DE LA PHILOSOPHIE DE LA DURÉE**

### **II.1. Le temps-illusion de Platon**

D'entrée de jeu, notons que si Bergson remonte à Platon, c'est parce qu'il considère sa conception du temps comme la principale source d'inspiration de la philosophie et de la science moderne contre lesquelles il s'insurge. Pour lui en effet, leur négation du temps réel n'est qu'un héritage de l'intellectualisme platonicien. De fait, Platon est le premier à introduire dans sa cosmologie une définition explicite du temps, c'est-à-dire à donner au temps une certaine réalité dans la pensée, bien que cette conciliation entre la pensée et le temps soit problématique. Bien entendu la doctrine de Platon sur le temps passe à juste titre pour obscure et difficile tant qu'on en reste aux spéculations du *Parménide* sur l'instant. Le *Timée* semble en revanche s'offrir

---

<sup>39</sup> I. Newton, *Les principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. La Marquise du Châtelet, Paris, Dunod, 2005, p. 10.



comme un refuge commode, à cause de son style moins spéculatif, et surtout parce qu'il a au moins l'avantage de fournir de ce concept une définition. C'est ainsi que dans ledit *Timée*, Platon définit le temps comme une réalité fictive dont on ne peut que constater la difficulté à la saisir. Mais cette difficulté ne relève-t-elle pas de la nature évanescence du temps ?

De prime abord, la définition platonicienne du temps s'inscrit dans son dualisme monde sensible / monde intelligible. Dans cette clairière, il est important de souligner que la question de symétrie entre le monde sensible et le monde intelligible reste cruciale, puisque la conformité entre ces deux mondes est signe de perfection, car plus une copie ressemble à son modèle, plus sa représentation est parfaite et belle. La création du temps par le Démonstrateur est ainsi dans cette logique de perfection. En fait, ce divin artisan avait l'intention de créer un monde sensible sur le modèle déjà existant : le monde éternel des dieux. Afin de rendre l'univers identique au modèle, il décida de faire du sensible une émanation d'un mouvement divin. Il conçut la nature comme une représentation du « Vivant en soi » doté d'un mouvement indéfini, ce qui explique l'origine de la mobilité universelle des choses sensibles. Ainsi, l'univers modelé devient un intellect qui se meut. Mais il n'est pas encore conforme au modèle qui « se trouve un vivant éternel »<sup>40</sup>. De cela, se pose la question de savoir: comment rendre le sensible semblable au modèle éternel, puisqu'il est soumis au changement permanent ?

C'est grâce à la création du temps, cette machination du Démonstrateur, voire de Platon, que le paradoxe est surmonté. Parce qu'il est indispensable de créer pour l'éternité cette représentation, afin de garantir la perfection de la création du Démonstrateur puisqu'il est bon, la bonté étant liée, chez Platon, à la rationalité, son œuvre ne peut qu'être parfaite. Toutefois, le temps n'est conçu qu'en tant qu'« image mobile de l'éternité »<sup>41</sup>, c'est-à-dire une copie mobile de l'éternité. Ainsi le temps, à défaut d'être identique à l'éternité, imite quelques aspects de celle-ci.

Pour asseoir sa thèse, Platon conçoit une temporalité cyclique, qui revient toujours au point initial, entraînant les êtres dans son mouvement. Pour justifier la circularité du temps, le disciple fidèle de Socrate établit une coexistence entre le temps et les astres, en le faisant naître en même temps que le ciel. Ainsi, ce temps platonicien entretient une étroite relation avec les révolutions célestes, dont le mouvement circulaire assure une certaine constance aux êtres. Tout compte fait, dans son flux permanent, le monde sensible se conserve non pas en restant le même,

---

<sup>40</sup> Platon, *Timée, Critias*, Traduit par Luc Editeur scientifique Brisson, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 127

<sup>41</sup> *Id.*

mais en se répétant. Derrière cette répétition, demeure une certaine stabilité, car les idées, c'est-à-dire les archétypes ou pour parler comme Nietzsche les Arrières-mondes, que reproduit le sensible lui assurent une certaine immuabilité dans le temps.

Ce temps platonicien se confond, en réalité, avec la trajectoire des corps célestes. Il représente la durée du trajet que parcourent les astres pour revenir à leur point de départ. Plus précisément, ce temps n'est qu'une projection du mouvement des astres dans l'espace. Si l'on considère la relation que Platon établit entre le temps et le mouvement, le temps platonicien est certes irréductible au mouvement, mais analogue à l'espace. De plus, le disciple de Socrate ne nie pas la corrélation entre le temps et le mouvement, puisqu'il les distingue tout en soutenant l'antériorité du mouvement. Pour lui, en effet, le matériau qui a servi à créer l'univers était doté d'un mouvement chaotique avant que le démiurge ne l'ordonne. De là, nous pouvons conclure que l'existence d'un mouvement incréé est antérieure à la naissance du temps.

En somme, retenons que le temps platonicien est plus opérationnel que réel comme en témoigne son assertion : « Jusque-là tout, y compris la naissance du temps, se trouve réalisé de façon à ressembler à son modèle, mais le monde ne le comprenait pas encore. »<sup>42</sup> Le rôle essentiel qu'il joue dans la cosmologie platonicienne est d'imiter l'éternité pour rendre parfaite l'œuvre démiurgique, unique souci qui anime le dieu quand il crée le temps. Nous pouvons même imaginer que sans cette image la création de l'univers serait défectueuse, car elle assure à la matière une certaine participation à l'éternité. Ainsi compris, le temps platonicien se définit comme une tension vers l'éternité et, donc, ne peut se concevoir sans l'éternité.

Par ailleurs, le temps platonicien qui se présente comme une image, demeure une illusion de l'âme, que Bergson qualifie d'ailleurs d'image trompeuse et mobile de l'éternité immobile. Il faut préciser que pour Platon qui recherche les essences immuables et les vérités éternelles, le temps est théoriquement négligeable, car la durée d'une chose ne manifeste que la dégradation de son être. Or, l'être assujetti au devenir ne coïncide plus avec son essence. Par conséquent, tout ce qui appartient au monde sensible, y compris le temps, ne peut être objet du *logos*. On comprend dès lors que sa théorie du monde des idées se détourne de la réalité mouvante pour s'attacher aux réalités immuables, ce qui explique que sa métaphysique pense les essences immuables et toute la réalité « *sub specie aeternitatis* »<sup>43</sup>. Dans *La pensée et le mouvant*, Bergson résume ce principe platonicien avec concision en ces termes : « Il y a plus dans l'immuable que

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>43</sup> Sous la forme de l'éternité.

dans le mouvant, et l'on passe du stable à l'instable par une simple diminution. »<sup>44</sup> Il reproche ainsi à Platon de faire correspondre la réalité au monde intelligible et le sensible au monde des illusions, inversant ainsi la démarche de l'esprit humain. Cette inversion de la démarche intellectuelle ouvre la brèche sur le problème de la connaissance du devenir et de l'être.

Certes Platon a conscience de l'existence du devenir, mais sa préoccupation philosophique, c'est-à-dire la réfutation du relativisme des sophistes, l'oblige à se consacrer à la quête de principes immuables garants de la vérité, en faisant des idées son principe explicatif du réel. Aussi, il leur accorde le primat et les considère comme étant objets de connaissance rationnelle. La matière sensible par contre ne peut être saisie par intuition intellectuelle, c'est pour cette raison que Platon envisage de l'appréhender autrement. Il recourt aux mathématiques qui deviennent de ce fait l'instrument de vérité pour accéder à l'essence des choses sensibles. Il montre ainsi le côté irrationnel du réel que seules les mathématiques peuvent saisir.

Pour récapituler, disons que la conception d'un temps-illusion, en philosophie depuis l'antiquité grecque jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle, s'explique par l'intellectualisme grec et par l'influence de la science. A l'origine de cette conception erronée, Bergson décèle un problème de méthode d'approche du réel chez les philosophes et chez les scientifiques. Pour rétablir le temps réel, il remonte à la source même de la connaissance, l'intelligence, d'où son changement d'orientation, puisque ce problème est d'ordre épistémologique, choix que Kant avait fait avant lui.

## **II.2. La critique bergsonienne de la subordination kantienne du temps à l'espace**

Dans ses cours données au lycée Henry IV portant sur la *Critique de la raison pure* de Kant, Bergson lui reproche principalement d'avoir pensé le temps en face de l'espace, c'est-à-dire d'avoir fait du temps un simple reflet de l'espace. C'est dans ce sens qu'il affirme : « Kant réunit constamment le temps et l'espace ; entre ces deux formules il établit un parallélisme constant. Il y a là une identification, ou mieux un rapprochement dont la légitimité est loin d'être évidente. »<sup>45</sup> Même si Bergson lui reconnaît le mérite de percevoir séparément le temps et l'espace, en les considérant comme des formes a priori de la connaissance, il rejette néanmoins sa représentation de l'espace. Celle-ci renvoie à une abstraction pure, autrement dit à un cadre

---

<sup>44</sup> Platon, *Timée, Critias*, p. 132

<sup>45</sup> H. Bergson, *Cours. III*, « Leçons d'histoire de la philosophie moderne ; Théories de l'âme », Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Epiméthée », 1995, p. 151.

vide et homogène, où peuvent prendre place plusieurs sensations identiques et simultanées, ce qui permet de les quantifier. Bergson résume cette erreur de Kant dans *L'Essai* en ces termes :

*L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. Il ne paraît pas avoir remarqué que la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres, et que lorsqu'elle revêt la forme d'un tout homogène, c'est qu'elle s'exprime en espace. Ainsi la distinction même qu'il établit entre l'espace et le temps revient, au fond, à confondre le temps avec l'espace, et la représentation symbolique du moi avec lui-même<sup>46</sup>.*

C'est par la notion d'homogénéité que se met en place, dans le chapitre deux de *l'Essai*, la critique de la conception paralléliste de l'espace et du temps. Pour Bergson même si « Kant a détaché l'espace de son contenu »<sup>47</sup>, c'est-à-dire de la sensibilité, cette homogénéité de l'espace est aussi appliquée au temps. Ainsi, même si le philosophe allemand conçoit le temps différent de l'espace, il représente pourtant l'homogène comme lui.

De fait, dans le cours de ses analyses dans *l'Essai*, Bergson ramène le procédé de la numération à l'une des expressions de cet acte *sui generis* de l'esprit humain qu'est la conception d'un milieu vide et homogène. Mais parce que, depuis le début de sa démonstration, Bergson a opposé à cet espace homogène le champ de l'hétérogénéité qualitative – les sentiments profonds, la multiplicité qualitative –, il doit démontrer que cette dualité existentielle, observable à chaque étape de notre appréhension de la réalité, se ramène à la différence irréductible et changeante, dont la forme se confond avec le contenu. De plus, cette observation sur le caractère nécessairement unifiée de notre représentation de l'homogénéité intervient après la définition, par Bergson, de l'espace comme forme de l'homogène. Mais ce n'est pas une discussion directe et explicite avec la théorie de Kant qui suit, alors que, celui-ci a été évoqué à de nombreuses reprises à propos de la conclusion nous autorisent à chercher dans une opposition à la philosophie kantienne les résonances de l'analyse conduite dans le chapitre deux de *l'Essai*. Dans la mesure où Bergson entend démontrer que le temps réel, celui de la durée pure, n'est aperçu qu'à travers un prisme spatialisant qui le change en milieu homogène au sein duquel on se représente les événements du monde extérieur et nos états de conscience comme des unités juxtaposées ; que les figures même qui nous servent à nous représenter les rapports temporels – succession, simultanéité, permanence – sont toujours déjà contaminées par la figuration spatiale. De plus, ces différentes formes de confusion entre l'espace et le temps ont des conséquences considérables sur la représentation et l'étude psychologique du moi et de ses états de

---

<sup>46</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 102.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 45.

conscience ; confédérations allant à l'encontre de la philosophie kantienne du temps. Pour s'en convaincre définitivement, reportons-nous une fois de plus aux cours professés à Henry IV :

*Ce que Kant dit du temps ne s'appliquerait guère, croyons-nous, qu'au temps traduit sous forme d'espace, et c'est ainsi que nous apercevons d'ordinaire le temps. Mais sa critique ne vaudrait plus pour le temps vu du dedans, tels que la conscience le présente, le temps représenté comme un prolongement des états de conscience les uns dans les autres, le temps envisagé comme qualité et non comme quantité.*<sup>48</sup>

Plus simplement encore, dans la mesure où Bergson va s'efforcer de montrer qu'aucune caractéristique attribuée à l'espace ne peut s'appliquer au temps sans immédiatement le dénaturer en spatialisant l'hétérogénéité qualitative de la conscience pure, et dans la mesure où les caractéristiques attribuées à l'espace sont issues, d'après Bergson du kantisme, c'est bien le concept kantien de temps pensé par « analogie »<sup>49</sup> avec l'espace qui incarne le mieux en philosophie, la confusion de l'espace et du temps, et le recouvrement de la première par le second.

A l'évidence, le temps kantien comme l'espace, reste une forme a priori de la connaissance, un cadre homogène que Bergson qualifie avec ironie de « fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie »<sup>50</sup>. Toutefois, nous convenons avec Gilles Deleuze que : « Kant est le premier à avoir défini le temps en fonction du sens intime. Le temps ne suppose pas le mouvement, mais au contraire c'est le mouvement qui suppose le temps (à l'inverse des Grecs). »<sup>51</sup> En fait, la négation kantienne de la durée vient donc, selon Bergson, d'une erreur de méthode, car sa démarche inverse le processus de la connaissance. En effet, d'après Kant, c'est l'objet qui entre dans les catégories de l'entendement du sujet, c'est lui qui vient frapper les sens du sujet. Or, c'est plutôt le sujet qui se transporte à l'intérieur de l'objet, dans le but de coïncider avec ce que l'objet a d'inexprimable, et non plus l'objet qui est projeté dans le sujet de la connaissance, tel est le sens que Bergson attribue à son intuition originelle. Bien plus, ce mouvement qui fait coïncider le sujet avec l'objet permet de saisir le réel, c'est-à-dire la durée pure inscrite dans toutes choses.

En définitive, on peut admettre que la conception du temps homogène ait berné toute la philosophie moderne, pourtant si révolutionnaire et si critique à l'égard de la philosophie

---

<sup>48</sup> H. Bergson, *Ecrits et paroles*, p. 152.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>50</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 46.

<sup>51</sup> F. Worms. (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 174.

classique. Dès lors, Bergson s'attache à montrer que toute entreprise philosophique et scientifique doit renoncer à l'intellectualisme pur et retourner aux choses-mêmes, à la réalité. Ce retour à la réalité grâce à l'intuition permet d'élaborer une vraie philosophie du temps vécu que l'on peut qualifier de métaphysique de la durée.

## **CHAPITRE II**

### **L'IDÉE DE TEMPS OBJECTIF CHEZ BERGSON**

# I. ANALYSE DE L'INTRICATION ENTRE LE TEMPS, L'ESPACE ET LE NOMBRE

## I.1. La définition du nombre chez Bergson

La définition bergsonienne du nombre dans l'*Essai* est une sorte de ce que nous pourrions appeler d' « ontologie du nombre », d'autant plus que la pensée de Bergson sur le nombre constitue une sagesse du nombre.

Dans ses investigations relatives à la notion de nombre, l'intention de Bergson était de mettre en évidence le caractère indissociable du nombre avec le temps et l'espace ; toute construction du nombre se fait dans l'espace et non dans la durée comme on pourrait d'abord le penser. Ceci lui permet d'aboutir sur l'incompatibilité entre le nombre et les faits de conscience qui ne se développent pas dans l'espace, mais dans la durée, et de contester à la méthode quantitative toute prétention à parler correctement de la vie intérieure.

D'entrée de jeu, le nombre chez Bergson est la fois unité et multiplicité. C'est dans ce sens qu'il affirme : « Le nombre est une collection d'unités, ou pour parler avec plus de précision, la synthèse de l'un et du multiple. »<sup>52</sup> De cette définition, se dégage que le nombre est « un » parce que nous l'appréhendons par une intuition simple d'esprit et que nous lui donnons un nom. Pourtant, cette unité qui constitue le nombre n'est pas une unité simple, c'est l'unité d'un tout. Pour la produire, il faut faire la somme des unités qui la composent et que nous pensons séparément, mais alors indistinctement les uns des autres, suivant par exemple le chiffre 3 : « 1+1+1 »<sup>53</sup>. De plus, ces unités qu'il faut additionner pour former un nombre, c'est-à-dire un tout, doivent être rigoureusement identiques entres-elles, ou que tout au moins, on en retienne que ce qui les rend semblables. Les deux exemples que Bergson donne sont tout à fait parlants à ce sujet :

*Quand le berger compte, sans doute, les moutons de son troupeau, aucun mouton n'est absolument identique à l'autre, mais on ne retient que ce par quoi ils se ressemblent : le fait d'être des moutons. De même quand on fait l'appel des soldats d'un bataillon, on s'intéresse à chacun pris séparément, alors que lorsqu'on les compte on ne s'intéresse qu'au fait qu'ils sont tous des soldats.*<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 38.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 39.



A partir de ces exemples empiriques, c'est à juste titre que Bergson renchérit : « L'idée de nombre implique l'intuition simple d'une multiplicité de parties ou d'unités semblables les unes aux autres »<sup>55</sup>.

Cependant, à travers la définition du nombre comme une synthèse de l'un et du multiple, Bergson montre que l'idée de nombre implique la représentation de quelque chose d'autre, celle de l'espace. Dans cette perspective, le fait de compter implique l'effacement des particularités individuelles des objets comptés, qu'il s'agisse des moutons ou des soldats précédemment cités en exemples, réduits à des unités semblables entre-elles. Mais, pour qu'elles se distinguent entre-elles, ces unités doivent être situées en des points différents d'un espace ; elles se différencient au moins par un point : elles n'occupent pas la même place dans l'espace. C'est cette dimension de l'espace qui va devenir pour Bergson la dimension essentielle dans la constitution du nombre. Ainsi, l'espace constitue le point de différence des unités. Eu égard à cet état des choses : « on nous accordera sans peine que toute opération par laquelle on compte des objets, implique la représentation simultanée de ces objets, et que, par là-même, on les laisse dans l'espace »<sup>56</sup>, affirme Bergson. En d'autres termes, pour compter, il faut situer les unités qui s'additionnent dans l'espace et non dans la durée pure. De là, il paraît clairement que l'intuition de l'espace chez Bergson, accompagne toute idée de nombre.

En somme, l'analyse bergsonienne du nombre révèle que c'est dans l'espace que le nombre tient sa représentation, et par ce fait, rend possible le processus d'énumération des objets, si tant que c'est dans l'espace qu'il y a addition qui aboutisse à une somme. Pour nombrer, force est de revenir à l'étendue, c'est-à-dire pour qu'un élément quel qu'il soit, objet, image, s'ajoute à un autre, il faut que le précédent subsiste quand on passe au suivant. C'est à juste titre que : « toute idée claire du nombre implique une vision de l'espace »<sup>57</sup>, et l'ensemble des nombres sont des parties de l'espace, espace étant la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où la pensée le place.

## **I.2. Les propriétés et caractères de l'espace chez Bergson**

Quoique nous ayons analysé, précédemment au premier chapitre de cette partie, une opposition nette entre l'espace kantien et l'espace bergsonien, cette opposition se réduit uniquement à deux points à savoir : celui de la genèse de l'espace et celui de son extension. Cependant, génétiquement l'espace bergsonien n'est pas comme l'espace kantien née de la

---

<sup>55</sup> *Id.*

<sup>56</sup> *Id.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 40.

spéculation ou de la connaissance, mais des nécessités de l'action sociale. Marion Ségaud ne s'éloigne pas du même couloir analytique que celui de Bergson quand il affirme : « La cause du soleil, la position des astres, mais aussi le mouvement des courants (fluviaux ou maritimes), le vent dominant et plus tard l'aiguille aimantée [...] ont favorisé la construction par les hommes, de direction qui organisent leur rapport à l'espace »<sup>58</sup>. Quelles sont donc les propriétés de l'espace, nonobstant ces prérequis que nous venons d'évoquer ?

Nous en avons noté trois. La première propriété est l'idéalité de l'espace, dans la mesure où cette notion n'est pas une réalité en soi, mais une forme issue de l'esprit humain. La deuxième propriété de l'espace est son homogénéité, dans la mesure où il n'existe pas de différence qualitative entre les parties de l'espace, toutes ses parties étant de même nature, identiques l'une par rapport à l'autre. Cette homogénéité spatiale conduit à sa divisibilité, étant donné que l'espace est une forme dans laquelle nous découpons infiniment et indéfiniment ce qui semble nécessaire à nos actions. Revenons néanmoins plus extensivement sur ces propriétés.

### **I.2.1. L'idéalité de l'espace**

D'emblée, l'idéalité de l'espace consiste à distinguer la forme de son contenu. Cette distinction qui refuse à l'espace une réalité absolue, consiste à faire naître cette forme de l'esprit humain. L'espace n'existe pas en soi, il n'est rien en dehors de la possibilité qu'a l'esprit d'agir. L'idée de l'espace suppose donc un acte de l'esprit. En cela, Bergson est bien l'héritier de Kant. Ce dernier est le philosophe qui a systématisé l'idéalité de l'espace : « La théorie qu'il développe dans *l'Esthétique transcendantale* consiste à doter l'espace d'une existence indépendante de son contenu, à déclarer isolable en droit ce que chacun de nous sépare en fait »<sup>59</sup>, affirme Bergson dans *l'Essai*. Cet acte de l'esprit consiste en la conception d'un milieu vide et homogène.

### **I.2.2. L'homogénéité de l'espace**

L'espace est une réalité homogène où n'existent pas de différences qualitatives. Défini, un triangle équilatéral a les mêmes qualités quelle que soit sa grandeur. Prise en soi, une portion de l'espace est absolument identique à une autre. L'espace est unique et un. C'est cette homogénéité qu'exprime Kant quand il écrit :

*On ne peut se représenter qu'un seul espace, et quand on parle de plusieurs espaces, on entend par-là que les parties d'un seul et même espace. Ces parties ne sauraient non plus être antérieures à cet espace unique qui comprend tout, comme*

---

<sup>58</sup> M. Ségaud, *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 56.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 45.

*si elles en étaient les éléments, [...] elles ne sont pensées au contraire qu'en lui. Il est essentiellement un.*<sup>60</sup>

C'est cette propriété que Bergson attribuait à l'espace dans l'*Essai* lorsque successivement, il déclarait :

*Nous connaissons deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace [...]. Or, si l'espace doit se définir d'homogène, il semble qu'inversement tout milieu homogène et indéfini sera l'espace. Car l'homogénéité consistant, ici dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas comment deux formes de l'homogénéité se distingueraient l'une de l'autre.*<sup>61</sup>

### **I.2.3. La divisibilité infinie de l'espace**

Réalité homogène, l'espace est en même temps considéré comme réalité infinie. Bergson note qu'on ne peut concevoir un espace fini car, « à un espace fini, nous donnerons un autre espace pour barrière, et sous les parties hétérogènes d'espace, nous imaginons un espace homogène comme support. Dans les deux cas, c'est à l'espace homogène et indéfini que nous reviendrons nécessairement. »<sup>62</sup> Etant à la fois infini et le schème de notre action sur les choses, l'espace se livrera à un découpage infini et indéfini : continu parce qu'homogène, discontinu parce que divisible. C'est pourquoi Bergson conçoit la matière comme « une étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrions, et le recoudre comme il nous plaira. »<sup>63</sup> C'est de cet acte que naît l'espace, c'est ce pouvoir de découper et de recoudre que nous affirmons quand nous disons qu'il y a un espace, c'est-à-dire « un milieu vide et homogène »<sup>64</sup>, indéfini et infiniment divisible, se prêtant indifféremment à n'importe quel mode de décomposition.

Telles sont exposées les principales propriétés de l'espace bergsonien. Il convient maintenant de montrer comment l'espace exprime le temps, et celui-ci en s'exprimant suscite l'espace. Mais en s'exprimant le temps réel est trahi, transgressé. Il ne se représente plus dans la réalité originale et essentielle qui est qualité et succession. Il est plutôt quantifié, mesuré, immobilisé. C'est ce que Bergson appelle la spatialisation du temps en science, qu'il fera passer au tribunal de la conscience.

---

<sup>60</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, traduit par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, pp. 84-85.

<sup>61</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 47.

<sup>62</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 72<sup>ème</sup> édition, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1965, pp. 217-218.

<sup>63</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 157.

<sup>64</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 46.

## II. ETUDE DU RAPPORT ENTRE L'ESPACE ET LE TEMPS CHEZ BERGSON

### II.1. Le problème de la simultanéité dans la conception scientifique du temps

Bergson définit le temps non par ce qu'il est, mais par ce qu'il fait. Mais la question à tiroir qu'on peut se poser ici est : que fait le temps ? A cette question, répondent Marlène Aumand et Guillaume Pigéard de Gurbert en ces termes : « Le temps fait la différence. Ou plus exactement, le temps fait les différences. »<sup>65</sup> Car il y a deux façons différentes pour le temps de faire la différence. Il y a la différence entre l'antérieur et le postérieur que crée le temps qui passe : c'est la différence produite par la succession, la différence successive. Cette différence temporelle fait que ce qui arrive après n'est pas la simple répétition à l'identique de l'avant mais l'apparition d'autre chose. La succession temporelle crée la nouveauté. Mais la simultanéité, elle, crée une différence différente de la nouveauté, à savoir la diversité qui est l'existence dans le même temps de deux choses différentes. C'est le divers simultané. La diversité appartient à cette autre façon que le temps a de créer de la différence, qui ne relève pas de la succession mais de la simultanéité. Le temps crée en effet la différence non seulement par la différence des temps (aujourd'hui diffère d'hier, demain est un jour autre), mais encore par l'identité du temps. L'identité du temps crée la différence des coexistences.

Or, Bergson dans la différenciation entre le temps et la durée, élabore une autre différence, à savoir : la différence entre la différence successive et la différence simultanée. Pour lui : « La simultanéité serait précisément la possibilité pour deux ou plusieurs événements d'entrer dans une perception unique et instantanée »<sup>66</sup>. Dit autrement, la simultanéité s'entend chez Bergson comme un milieu identique qui ne connaît de multiplicité que quantitativement, laquelle se réduit à « une différence de situation »<sup>67</sup>, c'est-à-dire de position dans l'espace. C'est d'ailleurs dans cette perspective que Kant affirmait déjà que : « La simultanéité est donc l'existence du divers dans le même temps »<sup>68</sup>.

En effet, à ce sujet, Bergson ne s'éloigne pas du même couloir analytique que Kant. C'est dans ce sens qu'il pose explicitement l'équation entre la simultanéité, l'espace et le temps de la science. Pour ce faire, autant il parle d'abord de l'espace comme un milieu homogène pour

---

<sup>65</sup> <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2018-4-page-495.htm>. Page consultée le 26 avril 2022.

<sup>66</sup> H. Bergson, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Paris, Librairie Félix Alcan, p. 59

<sup>67</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 46.

<sup>68</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 195.

affirmer ensuite que « tout milieu homogène et indéfini est l'espace »<sup>69</sup>, autant il aboutit à l'évidence selon laquelle l'espace est la condition de possibilité du temps mesurable des simultanés. Dans l'optique de mieux clarifier son analyse, Bergson fait recours à plusieurs exemples, mais principalement deux. Premièrement, il prend l'analyse du balancier de l'horloge. Dans cette analyse, Bergson ne mesure non pas de la durée, contrairement aux apparences, mais : « il se borne à compter des simultanés. »<sup>70</sup> A travers cet exemple, et suivant l'expérience commune du temps, il est admis qu'en dehors du « moi », c'est-à-dire le sujet conscient, le mouvement du balancier est toujours le même ; c'est en le « moi », pour et par la conscience que ces mouvements identiques à eux-mêmes tiennent leur organisation et leur interpénétration. Ce n'est que la conscience qui, en reliant les instants successifs, introduit la durée ; si inversement, on supprime le balancier de l'horloge, il subsiste la durée pure, un temps sans rapport avec le nombre et la mesure, car : « la succession existe seulement pour un spectateur conscient qui se remémore le passé, »<sup>71</sup> affirme Bergson.

On a ainsi d'un côté le temps de la science manifesté par la simultanéité qui prévaut dans l'espace, et de l'autre côté la durée caractérisée par la succession sans simultanéité. Il y a donc entre l'espace et le temps une sorte de contamination, un échange que Bergson compare au phénomène de « l'endosmose »<sup>72</sup> décrit par les physiciens. C'est de là qu'a émergée chez Bergson, l'idée d'une distinction entre le temps et la durée. L'analyse stricte de cette distinction nous révèle que de la comparaison de ces deux réalités naît : « Une représentation symbolique de la durée, tirée de l'espace. La durée prend ainsi la forme illusoire d'un milieu homogène, et le trait d'union entre ces deux termes : espace et durée est la simultanéité, qu'on pourrait définir l'intersection du temps avec l'espace. »<sup>73</sup>

Deuxièmement, Bergson examine la manière avec laquelle la science s'y prend pour mesurer la durée d'un événement, par exemple le temps mis par un coureur sur le stade pour franchir cent mètres. On note la simultanéité de la détente du coureur et d'une position quelconque de l'aiguille du chronomètre et, à l'arrivée, une simultanéité du même genre. Dans l'intervalle, on pourra noter de même, à chaque passage de l'aiguille sur une division du cadran

---

<sup>69</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 46.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>71</sup> *Id.*

<sup>72</sup> *Id.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 52.

d'autres simultanités. C'est dans ce sens que François Meyer écrit: « Mesurer le temps de course, c'est compter un certain nombre de simultanités »<sup>74</sup>.

De ces deux exemples, il ressort que le problème du temps en science c'est la simultanéité. Selon Bergson, la science n'opère sur le temps et le mouvement qu'en supprimant à chaque fois la qualité essentielle. Dit autrement, du temps, la science élimine la durée, et du mouvement, la mobilité. Au regard de ces données, la science appréhende le temps comme l'intervalle entre un instant initial et un instant final. Et chacun de ces extrémités d'instant est définit par la simultanéité d'un changement extérieur avec un état de notre conscience. Fort de cela, Bergson affirme qu' : « il n'est pas question ici de durée, mais seulement d'espace et de simultanéité »<sup>75</sup>. La durée située à l'intérieur de cet intervalle de temps mesuré par la science, n'existe que pour notre conscience, dont les états successifs s'interpénètrent formant une continuité. C'est dire qu'en dehors de la conscience, on ne trouve que de l'espace, et par conséquence des simultanités. De plus, ces différentes simultanités ne s'inscriraient pas dans la succession qui n'existe que par le sentiment du passage du temps ; sentiment qui émane d'une conscience. Preuve que : « la science se désintéresse systématiquement de la durée réelle pour lui substituer un temps abstrait qui peut être théoriquement accéléré, »<sup>76</sup> renchérit François Meyer.

En définitive, on peut admettre que la conception scientifique du temps réponde à un besoin de précision et de repérage dans les différentes activités de l'homme dans la société en particulier, et de sa condition en générale. Pourtant, ce temps définit par la science n'est qu'une représentation symbolique du temps réel, qu'est la durée. Ainsi pour Bergson, le temps de la science n'est qu'un temps qui se déploie dans l'espace, en proie à la mesure et à la simultanéité. C'est d'ailleurs la quintessence dans sa critique qu'il adresse au temps de la Relativité d'Einstein.

## **II.2. La critique bergsonienne du temps de la Relativité**

Ce que Bergson dénonce à travers la distinction entre le temps et la durée, c'est la transposition du temps en espace. A chacun des domaines de l'être, il attribue une originalité essentielle. Or la révolution relativiste consiste à dire que l'espace et le temps, fondu en un seul système, forme une quatrième dimension de l'espace. Le temps recousu et reformulé par la

---

<sup>74</sup> F. Meyer, *Pour connaître Bergson*, Paris, Bordas, 1985, p. 13.

<sup>75</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 54.

<sup>76</sup> F. Meyer, *Pour connaître Bergson*, p. 14.

théorie de la relativité est un temps scientifique et, par cela même, il se démarque des thèses bergsoniennes selon lesquelles le temps est durée pure, et ne saurait être saisi par la science.

En effet, la science opère exclusivement dans l'espace. Lorsqu'on prétend maintenant mesurer la durée, c'est qu'on la transpose sur le plan scientifique, on la spatialise. C'est ce temps mesuré, ce temps scientifique, qu'il s'agit de confronter ici à la durée bergsonienne. Le problème est donc de savoir si le temps considéré par la théorie de la relativité, plutôt qu'un temps comme durée pure, ne serait donc simplement que ce « concept bâtard, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure, »<sup>77</sup> dont nous parle Bergson dans l'*Essai*. Car, toutes tentatives entreprises par les savants pour parler scientifiquement du temps revient à le spatialiser. Dans cette mesure, le temps dont veut-nous rendre compte Einstein dans ses analyses ne serait donc qu'un espace-temps, c'est-à-dire un temps spatialisé. C'est à cette réduction ou non-réduction que revient la confrontation qui est la vérification scientifique d'une hypothèse philosophique alors proposée par Bergson. L'hypothèse bergsonienne ne serait vérifiée que si le temps de la relativité n'est pas un temps effectivement réel, mais un temps abstrait, spatialisé.

### **II.2.1. Appréhension bergsonienne de la théorie de la Relativité**

En prenant l'exemple du voyageur en boulet du physicien Pierre Langevin dans *Durée et simultanéité*, Bergson remarque qu'à un seul événement, on a attribué deux temps. L'un à Pierre qui est du système S et un autre à Paul qui est du système S'. La prémisse principale de Bergson face à cette argumentation est qu'il n'y a qu'un seul et même temps réel vécu par toutes les consciences. C'est dire que toutes les consciences vivraient une durée équivalente pour un événement qui se déroule dans une certaine épaisseur de temps. C'est cette durée que Bergson appelle le temps réel, par opposition au temps abstrait, qui est un temps simplement scientifique, spatialisé. Ainsi, si dans l'exemple du voyageur en boulet on parle de deux temps qui occupent une inégale durée, ce serait tout simplement parce que des deux temps vécus par la conscience, l'un est effectivement un temps réel et l'autre est un temps abstrait. Suivons cependant, l'argumentation de Bergson sur ce point délicat de l'interprétation de la théorie de la relativité.

Contre la pluralité des temps en relativité, Bergson emploie une très riche argumentation qui occupe les chapitres IV, V et VI de son ouvrage *Durée et simultanéité*. Dans la théorie de la relativité, toute évaluation temporelle ou spatiale est relative à aucun système de référence précis. Chaque personne est donc tributaire d'un système de référence, et c'est par rapport à lui qu'il mesure et qu'il évalue tous les autres faits. Du point de vue relativiste, il est donc impossible d'évaluer ou de mesurer un temps absolu, valable identiquement pour toutes les

---

<sup>77</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 66.

consciences humaines. Le temps que je mesure pour n'importe quel autre système est un temps par rapport à celui que je vis, de même que celui que je vis est relatif pour un autre. Le temps en soi n'admet donc pas un étalon absolu, mais il est hétérogène et pluralité.

Bergson reconnaît le bien-fondé de cette argumentation, mais, remarque-t-il, celle-ci ne vaut que dans la science et ne vaut donc pas absolument. Or la science porte sur l'espace, aussi il arrive à la constatation que l'hypothèse relativiste ne vaut que dans l'espace et non pas dans la durée. Les temps qui sont attribués à Pierre et Paul « sont-ils, l'un et l'autre, un seul et même temps ? Sont-ce des temps différents ? Se demande Bergson. Nous allons démontrer qu'il s'agit du même temps dans les deux cas »<sup>78</sup>, écrit-il fermement.

L'argumentation de Bergson au sujet de la théorie de la relativité est claire. La procédure de réciprocity à laquelle il fait allusion consiste à prendre part, séparément, à dissocier l'un et l'autre des personnages de Pierre et Paul y concernés ; aussi Bergson arrive-t-il à la constatation selon laquelle :

*Nos deux personnages (Pierre et Paul) nous sont apparus en effet comme vivant un seul et même temps, deux cents ans parce que nous nous plaçons et au point de vue de l'un et au point de vue de l'autre. Il le fallait, remarque Bergson, pour interpréter philosophiquement la thèse d'Einstein, [...] qui implique qu'à n'aucun moment, on ne perdra de vue l'idée de réciprocity et que par conséquent, on ira sans cesse de Pierre à Paul et de Paul à Pierre, [...] les tenant pour interchangeables.*<sup>79</sup>

Bergson arrive donc à la conclusion selon laquelle :

*Le temps vécu et compté par Pierre dans le système, et le temps compté et vécu par Paul, sont l'un et l'autre des temps réels, [...] car il est évident que le temps vécu et noté par le second physicien – qui se substitue à Paul – pendant son expérience dans le système S, jugé par lui immobile, est identique au temps vécu et noté par le premier – qui se substitue à Pierre dans notre exemple – dans le système S également censé immobile puisque S et S', une fois immobilisés sont interchangeables. Donc le temps vécu et compté dans le système, le temps intérieur et immanent au système, le temps réel enfin, est le même pour S et S'.*<sup>80</sup>

Mais alors, dans cette mesure « comment expliquer l'attribution à l'un des deux personnages un temps différent de celui qui le lui attribue ? Pourquoi dire de Pierre qu'il a vécu

---

<sup>78</sup> H. Bergson, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, p. 72.

<sup>79</sup> *Ibid*, pp. 77-78.

<sup>80</sup> *Ibid*, pp. 72-73.



deux cents ans alors que Paul n'en a vécu que deux ? »<sup>81</sup> C'est pour répondre à cette question que Bergson revient imperturbablement sur sa doctrine philosophique. Lorsque Pierre, qui est référant, attribue un temps à Paul qui est le référé, le temps ainsi attribué à Paul n'est pas par lui vécu, car dit Bergson : « Il y a un seul temps réel, et les autres sont fictifs »<sup>82</sup>. Le temps fictif est donc celui que Pierre référant, attribue à Paul alors référé. C'est ce temps fictif ou mieux abstrait que Bergson critique dans la théorie de la relativité.

### **II.2.2. La critique bergsonienne du temps de la théorie de la relativité**

D'entrée de jeu, si le temps réel qui est le temps vécu par la conscience s'identifie entièrement à la notion bergsonienne de durée, le temps fictif est tout ce que Bergson rejette absolument de la durée pure. Le temps fictif est justement ce bâtard dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure. Pour utiliser le langage de la relativité, cette intrusion du concept d'espace dans le domaine du temps constitue ce que Bergson appelle la quatrième dimension ou espace-temps.

Bergson récuse ainsi l'idée d'une quatrième dimension de l'espace. Dans cet élan, il nie d'abord sa réalité effective. Pour lui, on ne peut vivre dans un espace à plus de trois dimensions, « car un espace à plus de trois dimensions est une pure conception de l'esprit et ne peut correspondre à aucune réalité »<sup>83</sup>. L'idée d'une quatrième dimension naît simplement, pense Bergson, d'une torsion de l'espace et du temps réel. Ainsi, « le temps et l'espace ne commencent à s'entrelacer qu'au moment où ils deviennent l'un et l'autre fictif »<sup>84</sup>, car « la quatrième dimension de l'espace est suggérée par toute spatialisation du temps »<sup>85</sup>.

Pour que la notion relativiste d'espace-temps requière un statut de réalité effective, Bergson pense qu'il faudrait y désolidariser l'espace du temps, les séparer et les distinguer. C'est dans ce sens qu'il affirme :

*L'espace et le temps de la théorie de la relativité est celui de tout le monde. [...] Mais, dans cet espace-temps, le temps et l'espace resteraient distincts : ni l'espace ne pourrait dégorger du temps, ni le temps rétrocéder de l'espace. S'ils mordent l'un sur l'autre [...], il ne s'agit plus que d'un espace-temps virtuel [...]. De sorte qu'un espace qu'ingurgite du temps, un temps qui absorbe à son tour de l'espace*

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 151

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 149.

*sont un temps ou un espace toujours virtuels et simplement pensés, jamais actuels et réalisés.*<sup>86</sup>

Plus loin, Bergson reprend cette importante idée, mais en précisant que :

*Cet espace et ce temps qui s'interpénètrent ne sont l'espace et le temps d'aucun physicien réel ou conçu comme tel [...]. Temps et espace y restent distincts, impénétrables l'un à l'autre. Espace et temps ne se pénètrent que dans les systèmes en mouvement où le physicien réel n'est pas, où n'habitent que des physiciens imaginés.*<sup>87</sup>

Il y aurait donc pour Bergson, une nécessité de distinguer un espace en soi à côté d'un temps en soi. Tout entrelacement, toute fusion, ou toute combinaison de ces deux réalités reviendrait à un escamotage, à une torsion de ces deux concepts, ce qui leur enlèverait leur caractère de réalité effective, que leur reconnaît Bergson dans toute son œuvre. C'est pourquoi, il dénonce toute tentative de conversion du temps à l'espace, et réciproquement. C'est à juste titre qu'il affirme : « De l'espace convertit en temps et temps convertit en espace, nous répétons ce que nous avons simplement dit de la pluralité des temps, de la succession et de la multiplicité tenues pour inchangeables. Et c'est tout naturel, puisqu'il s'agit de la même chose dans les deux cas »<sup>88</sup>.

Tout comme Bergson, Poincaré récuse également la mesure du temps, car selon lui, la saisie et la mesure du temps détruirait des parties de ce dernier. D'une manière assez similaire à Bergson, Poincaré insiste sur le fait que les scientifiques, en mesurant le temps, ils « le découpent en morceaux qu'ils déclarent identiques, afin que leurs équations soient aussi simples que possibles »<sup>89</sup>. C'est également ce que souligne le philosophe américain Lee Smolin, quand il conteste l'approche par les sciences dans l'appréhension du temps par rapport à l'espace, en ces termes : « Quand on représente graphiquement un mouvement dans l'espace, le temps est représenté comme s'il n'était qu'une autre dimension spatiale. Le temps est gelé [...]. Il faudrait trouver une manière de dégeler le temps, de le représenter sans le transformer en espace »<sup>90</sup>.

En résumé, le propos que tient Bergson dans l'interprétation de la théorie de la relativité reviendrait tout simplement à dire que le temps étudié par cette théorie n'est pas le temps réel, mais un temps abstrait, imaginaire, parce que spatialisé. Bien plus, Bergson revient ici à ses

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>88</sup> *Id.*

<sup>89</sup> M. Souriau, « Le temps », in *Nouvelle Encyclopédie philosophique*, Paris, Félix Alcan, 1937, p. 10.

<sup>90</sup> L. Smolin, *Rien ne va plus en physique !*, Paris, Dunod, 2010, pp. 336-337.

thèses développées dans l'*Essai*, selon lesquelles toute tentative, tout essai d'approche scientifiquement du temps réel, de la durée pure, revient à une symbolisation de cette réalité. La théorie de la relativité ne serait donc qu'une confirmation de la thèse selon laquelle le temps réel est une donnée immédiate de la conscience.

### **CHAPITRE III**

## **L'IDÉE DE DURÉE COMME DONNÉE IMMÉDIATE DE LA CONSCIENCE CHEZ BERGSON**

# I. LA NOTION DE CONSCIENCE, RECEPTACLE DE NOS ETATS INTERIEURS

## I.1. L'immanence de la conscience chez Jean-Paul Sartre

Comme Henri Bergson, Jean-Paul Sartre a abordé la question de la conscience. Elle apparaît comme le socle de réception de nos états immanents, partant de l'intériorité de tout individu. Cette appréhension immédiate, sans une quelconque intercession, se présente comme une connaissance à priori, c'est-à-dire une connaissance qui précède l'expérience. Cette connaissance immédiate peut s'assimiler à l'intuition bergsonienne que nous étudierons dans la troisième partie de notre travail. C'est dans ce sens que Sartre écrit : « Mais je puis sentir le temps qui coule, et me sentir moi-même comme unité de succession. En ce cas, j'ai conscience de durer. »<sup>91</sup>

À partir de ce mouvement introspectif effectué par la conscience et vécu dans celle-ci, il se précise qu'une telle conscience peut facilement s'assimiler à la connaissance et par ricochet, à l'intuition bergsonienne. Sartre l'a défini comme : « Une connaissance thétique. »<sup>92</sup> Celle-ci s'oppose à la « connaissance non thétique »<sup>93</sup>, qui par contre ne peut s'assimiler à la connaissance immédiate, encore moins à l'intuition. Pour être plus explicite, Sartre renchérit : « Le pour-soi est déjà conscience non-thétique de soi. »<sup>94</sup> En établissant la différence entre la réflexion et le pour soi, Sartre affirme ce qui suit :

*Mais la réflexion est un être, tout comme le pour-soi, irréfléchi, non une addition d'être, un être qui a à être son propre néant ; ce n'est pas l'apparition d'une conscience neuve dirigée sur le pour-soi, c'est une modification intra-structurale que le pour-soi réalise en soi, en un mot, c'est le pour-soi lui-même qui se fait exister sur le mode réflexif – réfléchi au lieu d'être simplement sur le mode reflet – reflétant.<sup>95</sup>*

Dans la conscience de soi, la réflexion et le pour-soi coexistent ensemble, chacun dans sa spécificité. L'un ne se confond pas à l'autre, et vice versa. Consécutivement à ce *statu quo*, il n'existe pas d'assimilation possible entre la réflexion et le pour-soi. Ce d'autant plus que le pour-soi est également mu par un dynamisme interne. Chaque état renvoie ainsi à une présence et à une absence. Le pour-soi doit son existence à lui-même, et à rien d'autre. C'est grâce à cette mouvance qu'il peut être projeté vers le réflexif, dépassant pour ainsi dire le reflet.

---

<sup>91</sup> J.P Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 196.

<sup>92</sup> *Id.*

<sup>93</sup> *Id.*

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 197

<sup>95</sup> *Id.*

Il s'agit en somme, chez Sartre, d'une opération qui se déploie de l'apparence vers la transparence, dans l'immanence de la conscience. De là, se dégage aussi la dimension intrinsèque de la conscience développée par Edmund Husserl.

## **I.2. Temps et conscience chez Edmund Husserl**

### **I.2.1. Importance de l'analyse du temps chez Husserl**

Edmund Husserl a toujours décrit l'analyse du temps comme le plus important de tous les problèmes phénoménologiques, car elle dévoile la relation entre l'homme et les choses, entre la conscience et le monde, de telle façon qu'il ne s'agit pas seulement d'une investigation parmi d'autres. Dans son œuvre de 1913 intitulée : *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, le philosophe allemand affirme l'importance d'une telle investigation, même si la temporalité n'est pas le thème central de ce texte:

*Le temps, comme le montreront les études ultérieures, est d'ailleurs un titre qui couvre tout un ensemble de problèmes parfaitement délimités et d'une difficulté exceptionnelle [...]. La propriété eidétique qu'exprime le terme général de temporalité appliqué aux vécus en général, ne désigne pas seulement un caractère que possède de façon générale chaque vécu pris séparément, mais une forme nécessaire qui lie des vécus à des vécus. Tout vécu réel (nous formons cette évidence en nous fondant sur la claire intuition d'une réalité vécue) est nécessairement un vécu qui dure; et avec cette durée il s'ordonne à un continuum sans fin de durées, à un continuum rempli.<sup>96</sup>*

Ainsi, non seulement le monde semble être dans le temps, mais aussi chaque acte de la conscience puisque ces actes rendent possible l'expérience, et à travers celle-ci ils présentent quelque chose qui *dure*. De ce fait, l'analyse du temps chez Husserl se concentrera sur deux perspectives: la perspective du temps comme objet constitué et la perspective de la conscience, qui constitue ce temps à travers des actes qui sont tout aussi bien temporels. Dès lors, il s'agit de comprendre non seulement la conscience du temps (le temps étant notre objet d'investigation), mais le fait que la conscience elle-même est temporelle et que pour cette raison quel que soit le type d'objet qu'elle veut appréhender, il y aura toujours une dimension temporelle intrinsèque à cette constitution. La question du temps est donc en rapport à la fois à l'objet constitué, mais aussi au sujet qui le constitue. En ce sens, la temporalité se montrera chez Husserl comme condition formelle de possibilité de la constitution de tout objet et de la conscience elle-même.

---

<sup>96</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1950, pp. 274-275.

Les écrits les plus connus de la théorie husserlienne du temps se trouvent dans les *Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience Intime du Temps*. Dans ces premiers textes sur la temporalité, Husserl développe son analyse du temps à partir de la description de la constitution perceptive des objets. Dit autrement, il se concentre sur la performance de l'acte de perception et comment, dans son effectuation, il constitue une temporalité immanente à travers la constitution des objets, cette constitution se déroulant elle-même de manière temporelle. Dans le cadre de cette analyse, le souvenir apparaît comme un acte présent qui reproduit justement l'acte de perception passé et en ce sens il a une importance cruciale. Le souvenir non seulement reproduit un acte passé avec sa temporalité propre (sa durée, ses rapports de successions, etc), mais vu qu'il est aussi un acte intentionnel, il a sa manière propre de constitution, car même s'il reproduit un maintenant passé, l'acte de souvenir est un acte présent qui a une durée et un contenu propres et constitue donc un type spécifique de vécu dans la conscience. Pour comprendre pourtant comment le concept de souvenir se développe en liaison avec le problème du temps, il faut d'abord que l'on comprenne le développement de l'analyse de la temporalité chez Husserl.

### **I.2.2. De la conscience constitutive du temps au flux absolu de la conscience**

D'emblée, dans l'investigation husserlienne sur le temps, nous trouvons trois niveaux différents de constitution, chacun avec sa temporalité propre : les choses dans le temps objectif, les unités immanentes dans le temps subjectif et la conscience constitutive du temps dans le temps pré-immanent. Cependant, cette investigation demande une réduction<sup>97</sup> du temps objectif. Ici, la réduction proposée est phénoménologique, de sorte que les considérations à propos du temps objectif, celui de l'horloge doivent être réduites, puisque comme Bergson, Husserl soutient l'idée selon laquelle quand il s'agit des expériences faites par une conscience, le temps qui est concerné est le temps immanent de la donation de cette expérience à la conscience. De plus chez Husserl, la conscience du temps est la conscience des objets et des événements transcendants qui apparaissent dans une succession de phases qui écoulent. Tels objets sont constitués par la conscience à travers des actes intentionnels comme la perception, le souvenir ou l'attente. Ces derniers sont donc des actes constitutifs du temps, car dans l'effectuation de leur appréhension d'un objet, ils constituent une temporalité propre à la donation de cet objet.

Cependant, il s'agit maintenant d'investiguer ces actes eux-mêmes, car notre perception des objets est elle-même temporellement constituée, comme Husserl nous le montre : « Il est évident que la perception d'un objet temporel comporte elle-même de la temporalité, que la

---

<sup>97</sup> L'idée de réduction ici se trouve dans le sens husserlien de réaliser une époque ou « mettre hors circuit » ce dont nous n'avons pas d'évidence.

perception de la durée présuppose elle-même une durée de la perception, que la perception d'une forme temporelle quelconque possède elle-même une forme temporelle »<sup>98</sup>. Le temps qui concerne ces actes établit un niveau de temporalité qu'Hanna Trindade appelle : « le flux absolu de la conscience »<sup>99</sup>, puisqu'il concerne l'endroit où chaque acte de la conscience – qui constitue le temps immanent – sera à son tour constitué comme unité.

Dans cette perspective husserlienne, la conscience joue un très grand rôle, elle est la forme qui constituerait le flux temporelle de façon originaire et absolue. De ce fait, la conscience absolue est responsable pour la constitution des actes de la conscience dans le flux. C'est donc l'appréhension des actes de la conscience – en tant qu'une unité – à travers la conscience absolue, ce qui fera apparaître un nouveau type de temporalité à savoir : la temporalité des actes dans le flux, c'est-à-dire le temps pré-immanent. A travers la conscience interne du temps, nous sommes conscients non seulement du flux de la conscience, c'est-à-dire le flux des vécus dans lequel les objets intentionnels se donnent à nous, mais nous sommes aussi conscients des actes que constituent ces objets temporels dans le temps subjectif. L'unité de l'objet et l'unité de l'acte se font dans un même flux. Comment cela est-il possible ?

D'après les *Leçons*, chaque vécu de la conscience est accompagné par une sorte d'auto-conscience irréfléchie de soi, laquelle Husserl nomme justement : conscience absolue. C'est dire que lorsque nous avons un vécu, la conscience ne serait pas seulement conscience – thématique – de l'objet visé par un acte, mais tout aussi bien conscience – non-thématisée – de cet acte même ou, en d'autres mots, conscience de son propre vécu, de sa propre expérience. De cette manière, le deuxième flux (le flux des actes) ne serait pas un acte intentionnel ou un objet immanent, mais une caractéristique intrinsèque de notre conscience. Dès lors, cette conscience interne ou absolue dans laquelle se constitue la temporalité des actes intentionnels n'est pas elle-même un acte intentionnel. Parce que la conscience se caractérise donc comme auto-consciente non-thématisée de soi-même, elle est passive. Mais la caractéristique la plus important de la conscience absolue est qu'elle est une appréhension du temps, ou plus exactement des actes en tant que temporels, et pourtant elle-même n'est plus dans le temps.

Dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps, nous trouvons deux flux: dans le premier, l'unité de l'objet est constituée dans le temps immanent et dans le deuxième flux, à

---

<sup>98</sup> E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Traduit par Henri Dussort. Paris, PUF, 2007, p. 36.

<sup>99</sup> H. Trindade, « Temps et souvenir chez E. Husserl : Retour d'une conscience, conscience d'un retour. » in *Eikasia, Revista de filosofia*, p. 11.



savoir celui qu'on vient de définir, l'unité du flux lui-même est constituée. Selon Husserl, cependant, il n'y a qu'un seul flux dans lequel les deux unités se constituent. Cette constitution se passe de cette manière à cause d'une structure complexe que Husserl appelle «*intentionnalité*» du flux. La deuxième intentionnalité est celle qui place le vécu dans le flux de la conscience à travers la constitution de l'unité de la conscience elle-même. Ainsi, l'intentionnalité longitudinale est celle qui rend surtout possible l'expérience d'un *vécu* par la conscience, puisque c'est elle qui nous permet d'avoir une auto-conscience des actes mêmes de la conscience et c'est cette caractéristique non-réflexive de la conscience qui fait qu'elle puisse se constituer elle-même comme unité. Ainsi, à travers l'intentionnalité longitudinale, le flux se révèle à lui-même dans son écoulement:

*Le flux de la conscience qui constitue le temps immanent non seulement existe, mais est façonné d'une manière si remarquable, et pourtant intelligible, que l'auto-apparition du flux nécessairement existe en lui et par conséquent le flux lui-même doit être nécessairement appréhendable dans son écoulement.<sup>100</sup>*

En somme, en amorçant l'étude du temps, en tant que donnée pure de la conscience, nous avons examiné avec Husserl, la dimension intrinsèque et immanente du temps. A travers la constitution du temps immanent, la conscience se constitue soi-même en tant qu'une unité d'expériences, en tant que flux unitaire où chaque vécu trouve sa place. C'est dire que Husserl rejoint Bergson sur le fait que la conscience s'identifie à « notre attention qui est le point le mieux éclairé d'une zone mouvante, qui à son tour, comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes en fin à un moment donné. »<sup>101</sup> La conscience est donc une zone qui constitue en réalité, notre état ; elle est non seulement le réceptacle de nos états internes, mais également flux temporelle et originaire.

## **II. LA DURÉE COMME DONNÉE IMMÉDIATE DE LA CONSCIENCE CHEZ BERGSON**

### **II.1. Les états de conscience**

Pour mieux appréhender la philosophie bergsonienne du temps comme durée, nous devons définir au préalable les états de conscience. Ce sont en effet, des états purement internes tels que les sensations, les sentiments, les passions ou les efforts. Ils peuvent varier d'intensité, ainsi il y a vraisemblablement des différences de « quantité » entre plusieurs sensations. Ce sont

---

<sup>100</sup> E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p. 39

<sup>101</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 13.

justement les premiers mots de Bergson dans son *Essai* : « On admet d'ordinaire que les états de conscience, sensations, sentiments, passions, efforts, sont susceptibles de croître et de diminuer ; quelques-uns assurent même qu'une sensation peut être dite deux, trois, quatre fois plus intense qu'une autre sensation de même nature »<sup>102</sup>.

Cette assertion pointe du doigt la première confusion à propos des états de conscience lorsque Bergson annonce que certaines personnes – et nous savons qu'il accuse ici, entre autres, les psychophysiciens – ont tendance à quantifier ces états selon un ratio de plus ou de moins. Autrement dit, nous avons tendance à les quantifier de la même manière qu'une chose étendue. Effectivement, lorsque nous voulons quantifier un objet matériel, nous le dirons grand ou petit en fonction de la place qu'il occupe dans l'espace, ou en fonction de la quantité déjà observée des objets similaires à celui de notre jugement. Selon Bergson, mais aussi par simple examen de notre mode de fonctionnement quotidien, il apparaît en effet que nous avons tendance à faire de même avec nos émotions ou nos sensations. Par exemple, lorsque nous ressentons de la douleur, nous allons instinctivement la quantifier comme un objet matériel en cherchant à l'exprimer de façon plus ou moins intense en comparaison des autres douleurs que nous avons ressenties auparavant. Le terme intense est ici davantage entendu comme une quantité – grande ou petite – qu'une qualité. C'est de cette manière que nous traduisons l'intensif en extensif.

D'autre part, notre conscience sera généralement plus affectée par l'intensité de l'effet que celle de sa cause. Ainsi, pour ces effets qui se produisent en nous mais émanent d'une cause extérieure – en particulier ce qui touche aux sensations –, nous prétendons qu'ils sont apparentés à une précédente cause que nous avons alors saisie de manière distincte. C'est une corrélation hasardeuse fondée sur un lien de causalité qui apparaît à l'esprit comme évident, conformément à l'intensité de l'effet et au nombre et à la nature de la cause saisis antérieurement. Bergson utilise l'exemple comparatif de la source lumineuse. En effet, nous jugeons bien volontiers, et souvent de manière juste et fondée, qu'une soudaine sensation plus vive de lumière est due à la plus grande quantité de sources lumineuses présentes. C'est en somme tout ce qu'il y a de plus logique, voire scientifique.

En effet, nous y verrons mieux dans une ruelle éclairée par trois lampadaires, et moins bien dans cette même ruelle si elle n'était éclairée que d'un seul lampadaire. Nous déterminons donc l'intensité de notre sensation de lumière selon la quantité plus ou moins grande de lampadaires. Maintenant, bifurquons légèrement dans notre raisonnement et supposons que nous

---

<sup>102</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 8.

passions dans une autre ruelle, mieux éclairée encore que la précédente qui comportait trois lampadaires. Mais cette fois-ci, nous ne sommes pas en mesure de percevoir la source lumineuse. Que va donc émettre notre esprit comme jugement ?

Sans aucun doute, nous allèguerons que notre sensation de lumière étant plus intense que la précédente, il y a donc plus de sources lumineuses qu'avant. Bergson affirme que ces allégations de l'esprit sont vaines : « En vain on alléguera que nous comparons alors l'état actuel du moi à quelque état antérieur où la cause a été perçue intégralement en même temps qu'on en éprouvait l'effet. Nous procédons sans doute ainsi dans un assez grand nombre de cas [...] »<sup>103</sup>, dit-il. Ce que nous saisissons est un flux continu de sensations mais nous évaluons ce tout comme composé d'éléments singuliers que nous rattachons à un autre élément singulier par une apparente ressemblance de l'un avec l'autre. Puis nous calquons cet amas de causes et d'effets biaisé derrière un concept (et Bergson expliquera plus tard qu'il s'agit ici d'une défaillance du langage sur l'esprit et montrera que la pluralité du moi est en cause). Bergson montre donc que cette confusion de l'esprit qui tend à traduire l'intensif en extensif est due à la notion d'espace.

Une autre cause qui nous pousse à voir l'intensif comme de l'extensif est notre capacité à juger de ces sensations et autres états de conscience, grâce à la conscience elle-même. Cette dernière transmet les sensations ; elle permet à l'individu de les saisir quand elles se manifestent dans le corps ou dans l'esprit. Bergson n'ajoute rien ici : la conscience permet de prendre connaissance d'une chose en la mettant en lumière. Dès lors, nous saisissons l'intensité de cette sensation en même temps que la sensation elle-même. Et nous émettons un jugement sur cette intensité, jugement qui nous pousse à dire quelle quantité de travail a été accomplie dans notre être :

*[...] Il est possible que l'intensité d'une sensation témoigne d'un travail plus ou moins considérable accompli dans notre organisme ; mais c'est la sensation qui nous est donnée par la conscience, et non pas ce travail mécanique. C'est même à l'intensité de la sensation que nous jugeons de la plus ou moins grande quantité de travail accompli : l'intensité demeure donc bien en apparence au moins, une propriété de la sensation<sup>104</sup>.*

Ceci prouve que l'intensité est une propriété de la sensation et que nous la quantifions par le biais de notre organisme. Or, c'est la conscience qui produit la sensation. Par conséquent, c'est la sensation qui détermine le degré d'intensité. Le problème demeure donc dans le fait que nous

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>104</sup> *Id.*

continuons de dire d'une sensation d'intensité supérieure à une autre qu'elle est plus grande, ou plus petite à l'inverse. De cette manière, nous persistons à tout quantifier en termes d'espace.

## **II.2. Bergson et la question du retour aux données immédiates de la conscience**

Le terme « données » chez Bergson, ne tient pas au double lexique de la donation et de la réceptivité. Il désigne plutôt le mode d'être propre de la conscience, et il est en cela, plus proche du concept informatique de « données » au sens des éléments ultimes d'une multiplicité. Dès lors, si le temps est une donnée immédiate, c'est précisément par sa capacité à modeler l'esprit, plutôt qu'à former des données pour la sensibilité.

Il ne s'agit donc pas de ce qui est « donné » à une conscience, mais bien de ce qui « donne » la conscience, de ce qui la constitue du dedans : l'ensemble des faits psychologiques en tant qu'ils durent, c'est-à-dire en tant qu'ils « se font ». Par ces données, se détermine ainsi l'organisation qualitative des états psychologiques en tant que totalité organique et dynamique, et non en tant que juxtaposition d'atomes extérieurs les uns aux autres. Quant à l'immédiateté des données, elle consiste en ce qu'elles ne peuvent pas être dissociées les unes des autres de la totalité organique qu'est la conscience.

L'*Essai* est une première occasion pour Bergson non seulement de traiter de la conscience, mais également de l'aborder à partir du vécu psychique, qui est essentiellement, selon lui, temporel. La conscience ou le psychisme est d'abord, pris au niveau du vécu, une succession, un flux, dans la mesure où il se donne toujours avec une certaine durée. C'est à juste titre que Bergson affirme : « La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience, quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs »<sup>105</sup>. A travers cette affirmation, Bergson conçoit le temps comme une dimension de la conscience. De ce fait, il remet en question la conception du temps partagée par le sens commun et la science. Il montre que l'écoulement du temps est autant, sinon davantage une propriété liée à la perception individuelle du sujet, qu'une dimension mesurable de la réalité spatiale. Ainsi, la durée éprouvée par la conscience est différente du temps des horloges, parce qu'elle est propre à l'individu, à un état d'esprit, à une certaine circonstance ou à un mode de vie particulier. Elle est pour Bergson le temps véritable, si tant qu'elle est inaccessible aux calculs scientifiques.

---

<sup>105</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 48.

En effet, face à la thèse bergsonienne selon laquelle la conscience est immédiatement durée, le problème à tiroir soulevé ici tient du fait que le sens commun et ordinaire, que notre compréhension naturelle et la psychologie qui se fonde la plupart du temps sur celle-ci ne saisit précisément pas la durée elle-même. Dès lors, nous avons tendance à présenter la vie de la conscience comme une juxtaposition d'états successifs, alignés sur la flèche du temps. On la présente comme une addition d'états successifs, comme la somme d'une suite d'instant. En outre, on qualifie ces états de conscience selon leur intensité quantitative, qu'il s'agisse d'une perception auditive plus ou moins forte, une perception visuelle plus ou moins vive, une émotion plus ou moins grande<sup>106</sup>. Ainsi, notre tendance naturelle réduit constamment la vie de la conscience à quelque chose de mesurable et de quantifiable. A ce moment, les phénomènes psychiques sont traités comme des phénomènes physiques extérieurs à nous.

Mais Bergson nous invite à « nous tourner vers nous-même, à rentrer en soi, se totaliser, à ne pas perdre ce qui fait de nous, en tant que des individus, chacun pris pour soi, un être singulier et libre. »<sup>107</sup> C'est un effort dont le but est de nous aider à retrouver ce qui est en vérité la donnée immédiate de la conscience. Pour mieux clarifier cette idée, tirons de l'*Essai* l'exemple d'une expérience auditive aussi banale qu'elle en a l'aire : « Quand nous entendons une série de coup de marteau, les sons forment une mélodie indivisible en tant que sensation pures et donnent [...] lieu à [...] un progrès dynamique. »<sup>108</sup> Ce que nous expérimentons, de manière immédiate, au niveau de nos pures sensations, c'est un écoulement et une continuité qui est celle de notre vie intérieure :

*Ce que nous sentons n'a rien à voir avec une addition successive de moments : nous expérimentons quelque chose comme une modification incessante d'ordre qualitatif, une interprétation des états les uns avec les autres, une sorte d'indistinction, un développement irréductible à un simple accroissement quantitatif. Une continuité pure, et non pas l'engrenage mécanique d'instant distincts.*<sup>109</sup>

Telle est l'expérience immédiate qu'a lieu en nous, en notre conscience : c'est l'expérimentation de la durée. Nous pouvons ainsi voir dans cette considération du temps en rapport avec la conscience à l'opposé des considérations de Newton et Kant, tout comme elle est

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>107</sup> H. Mono Ndjana, « Entretien avec le Pr. Ebénézer Njoh Mouelle », *Médiasophie*, Paris, Edition du Carrefour, 1983, N° 18.

<sup>108</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 83.

<sup>109</sup> E. Caeymaex, « Vie, durée et conscience selon Bergson », exposé au *Cours de philosophie* (dir. Prof. A. Motte), 2015, p.3

éloignée de la conception aristotélicienne selon laquelle le temps était : « le nombre ou la mesure de l'antérieur et du postérieur »<sup>110</sup>.

De manière succincte, notons que la science ne nous offre que la représentation d'un temps dénaturé, standardisé, normalisé, bref « un temps qui ne dure pas »<sup>111</sup>. Par contre, la conscience nous offre le temps tel que nous le ressentons, le temps qui dure. Le temps réel tient ainsi son originalité et sa définition dans la durée pure. De ce fait, la durée est inséparable de l'être qui dure, car « on ne peut pas parler d'une réalité qui dure sans y introduire de la conscience »<sup>112</sup>. Bref, la durée se perçoit comme un tout à l'aune de la conscience vivante. Il convient maintenant d'étudier la structure interne de cette durée bergsonienne.

### **II.3. La structure interne de la durée bergsonienne**

Véritable giron de la doctrine bergsonienne, la durée est à la fois la vérité-même et le plus intime des objets à intuitionner, dans une compréhension de la dimension intuitive de la durée chez Bergson. André Robinet s'est d'ailleurs efforcé de montrer à quel point ce concept se métamorphose<sup>113</sup>. Néanmoins, « la rigueur argumentative fine et rigoureuse »<sup>114</sup> déployée par Bergson dans l'*Essai*, permet de cibler certains fils d'Ariane dans son analyse, et l'on ne s'égarerait pas en attribuant à la durée quelques traits essentiels à savoir : la subjectivité mémorielle et la continuité, l'hétérogénéité qualitative, l'irréversibilité et l'incompressibilité, la créativité et l'imprévisibilité, et enfin l'absoluité.

#### **II.3.1. La subjectivité mémorielle et la continuité**

D'entrée de jeu, Bergson fait de la durée une réalité qui implique une subjectivité mémorielle couplée avec la succession continue. En effet, Bergson prend l'exemple d'un homme qui fait face au cadran d'une horloge : cette horloge comprend un pendule, et ce pendule oscille, ajoutant sans arrêt au passé un moment nouveau. « Or, signale Bergson, supprimons pour un instant le moi qui pense ces oscillations dites successives ; il n'y aura jamais qu'une seule oscillation du pendule, une seule position même de ce pendule, point de durée par conséquent »<sup>115</sup>. Corrélativement, ajoute Bergson : « La durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent [...] Sans cette survivance du passé dans le présent, il n'y

---

<sup>110</sup> Aristote, *La Physique. Livre IV*, p. 69.

<sup>111</sup> F. Meyer, *Pour connaître Bergson.*, p. 8.

<sup>112</sup> H. Bergson, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, p. 45.

<sup>113</sup> A. Robinet, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965.

<sup>114</sup> A. Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf, 1994, p. 52

<sup>115</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 51-52.

aurait pas de durée, mais seulement de l'instantanéité »<sup>116</sup>. Si la durée doit être associée à un *moi* qui mémorise et enregistre l'expérience, c'est donc que la subjectivité mémorielle assure au temps son caractère de succession. Dans *La pensée et le mouvant*, Bergson définit cette succession comme : « une continuité d'écoulement d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède »<sup>117</sup>. De ce fait, le caractère mémoriel de la durée rend possible un cumul des moments et une fusion des uns dans les autres ; de sorte que le sujet peut évoluer dans l'écoulement temporel plutôt que dans un éternel présent.

De plus, intriquée à cette subjectivité mémorielle, la durée oscille aussi entre continuité et indivisibilité pures. C'est bien connu, Bergson veut soustraire l'esprit humain à la fâcheuse tendance de confondre le temps et l'espace et d'appréhender l'un à travers le prisme de l'autre. Maurice Boudot ne s'écarte pas de ce couloir analytique quand il affirme que : « L'espace est ce qui crée les divisions nettes »<sup>118</sup>, alors que la durée réelle est ce que l'on a toujours appelé le temps, mais le temps perçu comme indivisible. A ce niveau, au moins une raison majeure incite Bergson à poser la durée comme fondamentalement continue. Cette raison fait écho à celle invoquée plus haut selon laquelle il faut pouvoir rendre compte de l'écoulement temporel. Si l'on admettait que la durée fût divisible en moments distincts, on se condamnerait à creuser des fossés infranchissables entre le passé et le présent, on ne pourrait expliquer le passage qui s'effectue entre ce qui était et ce qui est. Mais en réalité, le caractère continu de la durée tient du fait qu'il y a empiètement entre le passé, le présent et l'avenir, le présent ne surgissant que pour autant qu'il continue le passé et se prolonge dans l'avenir.

### II.3.2. L'hétérogénéité qualitative

Parlant de l'hétérogénéité, Jean-Louis Vieillard Baron la définit comme : « une multiplicité sans quantité, ne contenant le nombre qu'en puissance. Et cependant, elle est la condition *siné qua non* de l'idée d'une multiplicité sans qualité purement numérique. »<sup>119</sup> A partir de cette affirmation, il apparaît clairement que ce qui est hétérogène « ne peut engendrer une unité »<sup>120</sup>. Ainsi, nous pouvons relever que, la durée pure ou le temps vécu se présente à la conscience comme une hétérogénéité qualitative dans la mesure où cette entité ne peut être quantitativement appréhendée. Elle est « rebelle » à la mesure. De plus, l'hétérogénéité qui se veut qualitative et subjective, s'oppose à l'homogénéité quantitative dont le caractère est attaché

---

<sup>116</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, p. 100.

<sup>117</sup> *Ibidem.*, p. 101.

<sup>118</sup> M. Boudot, « L'espace selon Bergson », p.342, in *Revue de métaphysique et de morale*, no 1, janv-Mars 1980, pp. 332-356.

<sup>119</sup> J.L. Vieillard Baron, *Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Que sais-je ? », 1991, p. 39.

<sup>120</sup> *Dictionnaire Le Robert*, Paris, J.P Colin, 1993, p. 267.

à l'objectivité scientifique. De là, l'hétérogénéité suppose un temps intériorisé, qui se vit dans et par la conscience, ne pouvant pas être quantitativement évalué, faisant fi de la dimension objective du temps.

En posant la durée comme psychologique et impliquant la conscience subjective, Bergson s'engage en effet à dire que les moments temporels s'ajoutent les uns aux autres, qu'ils s'additionnent au gré de l'expérience mais qu'ils ne peuvent être nombrés quantitativement, la divisibilité étant associée à la quantité, et l'indivisibilité à la qualité. Bergson traduit cette réflexion lorsqu'il suggère que des sensations successives, une fois fondues dans l'expérience, coexistent, se nuancent, s'interpénètrent toutes pour former « une synthèse pour ainsi dire qualitative, une organisation graduelle de nos sensations successives les unes avec les autres, une unité analogue à celle d'une phrase mélodique »<sup>121</sup>. Il exprime une idée semblable par le concept de « multiplicité qualitative »<sup>122</sup>, à distinguer soigneusement de la multiplicité numérique, et qui « ne se divise pas sans changer de nature »<sup>123</sup>.

### II.3.3. L'irréversibilité et l'incompressibilité

Dans ses investigations relatives à la durée, Bergson accole à cette dernière le double facteur d'irréversibilité et d'incompressibilité. Pour mieux souligner la pertinence de ses idées, Bergson affirme dans *L'Evolution créatrice* ce qui suit :

*De la survivance du passé résulte l'impossibilité, pour une conscience, de traverser plusieurs fois le même état. Les circonstances ont beau être les mêmes, ce n'est plus sur la même personne qu'elles agissent, puisqu'elles la prennent à un nouveau moment de son histoire. Notre personnalité, qui se bâtit à chaque instant avec de l'expérience accumulée, change sans cesse. En changeant, elle empêche un état, fût-il identique à lui-même en surface, de se répéter jamais en profondeur.*<sup>124</sup>

Résumé par une formule laconique, le raisonnement de Bergson va comme suit : puisque le temps implique une mémoire qui enregistre l'ensemble de l'expérience d'un sujet, il sera impossible pour ce sujet de revivre fidèlement dans le futur ce qu'il a vécu par le passé, toute tentative de retour en arrière devant représenter, pour le sujet qui l'effectue, non pas un retour réel mais bien plutôt une déportation vers l'avenir, un ajout d'expérience par rapport au passé. Car, « le temps n'est pas une ligne sur laquelle on repasse »<sup>125</sup>.

---

<sup>121</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 52.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>123</sup> G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 36.

<sup>124</sup> H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, pp. 5-6.

<sup>125</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 81.



Dans cette perspective, la durée bergsonienne se trouve aussi impartie au caractère d'incompressibilité. Par incompressibilité de la durée, on entend le fait de cette réalité d'être hors de la portée d'une quelconque réduction à la mesure ou au calcul. Alors que le temps scientifique est compté par les horloges et qu'il présente un rythme variable, la durée vécue est un ordre de succession d'une nature unique. De ce fait, elle coïncide avec l'impatience, l'impuissance, la structure humaine d'attente dont on ne peut changer le rythme. Loin d'être malléable, elle ne tolère pas qu'on la comprime, qu'on l'accélère ou qu'on la ralentisse ; elle est intransigeante et impose sa propre loi. C'est ce qu'explique Bergson dans cet extrait de la fonte du sucre dans un verre d'eau, déjà mille fois commenté :

*Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, alors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une portion de ma durée à moi, qui n'est allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est plus du pensé, c'est du vécu.<sup>126</sup>*

#### **II.3.4. La créativité et l'imprévisibilité**

Bergson prête à la durée deux autres traits d'importance, à savoir la créativité couplée avec l'imprévisibilité. Premièrement, la durée se définit par la créativité dans la mesure où chaque moment de durée est pur surgissement, le tout est à chaque fois nouveauté radicale, naissant. C'est dans ce sens que Bergson affirme dans l'*Essai* qu'« il est de l'essence même de la durée et du mouvement, tels qu'ils apparaissent à notre conscience, d'être sans cesse en voie de formation »<sup>127</sup>. D'une manière semblable à celle de Bergson, Madeleine Barthélémy-Madaule pense que l'idée de durée comme créativité renvoie à l'idée que « l'événement a son poids »<sup>128</sup>, c'est-à-dire que le temps est capable de faire naître du nouveau, du mouvement, un changement irréductible au passé. Vue sous cet angle, le temps serait chez Bergson un « temps-invention » plutôt qu'un « temps-longueur », à savoir un temps qui crée plutôt qu'un temps qui se divise »<sup>129</sup>.

A travers cette assertion, Bergson se conforme ici au principe pragmatique qui stipule, d'après le mot de Peirce cité par William James ce qui suit: « Considérer quels sont les effets

---

<sup>126</sup> H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 17.

<sup>127</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 55.

<sup>128</sup> M. Barthélémy-Madaule, *L'idéologie du hasard et de la nécessité*, Paris, Seuil, 1972, p. 116.

<sup>129</sup> L. Housson, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947, p. 95.

pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet »<sup>130</sup>. Pour Peirce et James, la signification d'une réalité se réduit à l'ensemble des effets pratiques que possède cette réalité. Dit autrement, si une chose n'a par définition aucune conséquence pratique, alors elle est dépourvue de sens. Bergson ne saurait admettre que le temps soit dépourvu de sens. Pour cela, il soutient que l'écoulement temporel a pour effet d'imprégner les objets du monde et de leur insuffler un changement, qu'il les inscrit dans l'inachèvement constant, la créativité. Henri Gouhier l'a bien vu : « Tout le bergsonisme apparaît comme un effort pour voir dans l'acte de créer une évidence expérimentale, tout aussi évidente que l'évidence rationnelle, quoique complètement différente »<sup>131</sup>.

Cependant, l'acte créateur de la durée bergsonienne tient son originalité dans le fait qu'il se déroule de manière imprévisible. On dit d'un phénomène qu'il est imprévisible s'il se dérobe à la maîtrise et dérouté ses spectateurs, s'il arrive comme un cheveu dans la soupe, produisant une nouveauté telle qu'elle n'est pas qu'un « réarrangement du passé »<sup>132</sup>. Étant donné que la durée est créative et que la créativité implique que des changements surviennent sans cesse dans le monde, on comprend sans peine que Bergson voit dans le temps un gage d'imprévisibilité.

### II.3.5. L'absoluité

L'ultime caractéristique que Bergson attribue à la durée correspond quant à elle à l'absoluité. Il faut entendre par là que la durée a quelque chose de substantiel, car elle imprègne sans relâche l'univers tout entier, autant le domaine de l'esprit que celui de la matière. Sans doute, dans l'*Essai*, Bergson disait d'elle qu'elle caractérise la conscience et non pas la matière. Mais le philosophe se ravise, et c'est à l'ensemble de l'univers qu'il étend par la suite l'effet de la durée. La durée étant créative, elle explique d'après Bergson pourquoi la conscience est un principe capable de générer du nouveau. Et il n'y a pas que la conscience qui témoigne d'un travail de renouvellement : « De l'organisme pluricellulaire de l'homme à l'organisme unicellulaire de l'Infusoire »<sup>133</sup>, on note aussi des changements, ou mieux des vieillissements ; on voit s'animer un dynamisme qui conduit la matière à prendre des formes diverses et qui confirme l'existence d'un élan vital.

---

<sup>130</sup> W. James, *Le pragmatisme*, trad. de N. Ferron et prés. de S. Madelrieux, Paris, Flammarion, 2007, p. 19.

<sup>131</sup> H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, p. 57.

<sup>132</sup> J-F. Marquet, « Durée bergsonienne et temporalité », in J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, pp. 95-96.

<sup>133</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 20.

Parlant de l'élan vital, Bergson utilise ce concept pour traduire une réalité ontologique et biologique déduite, par analogie, de la réflexion et de l'analyse des données biologiques et historiques de l'humanité. Le philosophe français fait de l'élan vital le principe explicatif de l'évolution de la vie, c'est-à-dire le procédé par lequel la vie se construit et passe de l'unité originelle aux divers états. Bien plus, ce concept rend compte de l'essence irréductible de la vie, autrement dit de son dynamisme créateur, c'est en ce sens qu'il l'appelle aussi la Vie. Somme toute, ce concept bergsonien sert à expliciter le phénomène vital dans son essence et son progrès. Commentant cette définition de l'élan vital, la philosophe Nadia Yala Kisukidi en souligne la pertinence. Elle écrit à ce propos : « Penser la vie à partir de l'image de l'élan vital est le point de départ d'une compréhension de la vie créatrice, et par suite, des difficultés qu'elle rencontre dans son déploiement créateur »<sup>134</sup>. De là, Bergson infère le besoin de comprendre l'univers entier comme étant marqué par un facteur de création : la durée.

---

<sup>134</sup> N. Yala Kisukidi., *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS éditions, 2013, p. 22.

## CONCLUSION PARTIELLE

Pour récapituler cette première partie, disons que la conception d'un temps objectif en philosophie depuis l'antiquité grecque jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle, s'explique aussi bien par l'intellectualisme pur que par l'influence de la science. A l'origine de cette conception « erronée » du temps, Bergson décèle un problème de méthode d'approche du réel chez les philosophes et les scientifiques. Ainsi, pour rétablir le temps réel, il reproche principalement à la science d'avoir subordonné le temps par rapport à l'espace. Cette subordination tient du fait que la science aurait pensé le temps en face de l'espace, c'est-à-dire d'en avoir fait un simple reflet de l'espace. Dès lors, il y a là une identification, ou mieux un rapprochement dont la légitimité est loin d'être évidente.

En amorçant l'étude du temps, en tant que donnée pure et immédiate de la conscience, nous avons examiné la dimension intrinsèque et immanente du temps. A travers la constitution du temps immanent, la conscience se constitue soi-même en tant qu'une unité d'expériences, en tant que flux unitaire où chaque vécu trouve sa place. C'est dire que Bergson s'inscrit dans la logique selon laquelle la conscience s'identifie à notre attention qui est le point le mieux éclairée d'une zone mouvante, qui à son tour, comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes. La conscience est donc une zone qui constitue en réalité notre état ; elle est non seulement le réceptacle de nos états internes, mais également flux temporel et originaire.

De manière succincte, notons que la science ne nous offre que la représentation d'un temps dénaturé, standardisé, normalisé, bref « un temps qui ne dure pas »<sup>135</sup>. Par contre, la conscience nous offre le temps tel que nous le ressentons, le temps qui dure. Le temps réel tient ainsi son originalité et sa définition dans la durée pure. De ce fait, la durée est inséparable de l'être qui dure, car selon Bergson on ne peut pas parler d'une réalité qui dure sans y introduire de la conscience. Bref, la durée se perçoit comme un tout à l'aune de la conscience vivante. Dès lors, nous pensons que la durée est le principal facteur de la condition de l'homme dans le monde. Nous le faisons, d'autant plus, pour justifier que l'être-dans-le-monde de l'homme moderne conditionne fortement la perception de ce dernier et de toutes choses, sous la forme de la durée.

---

<sup>135</sup> F. Meyer, *Pour connaître Bergson*, p. 8.

## **PARTIE II**

**L'ÊTRE-DANS-LE MONDE DE L'HOMME. RÉFLEXION SUR  
LA CONDITION DE L'HOMME ACTUEL DANS SES  
RAPPORTS AVEC LE TEMPS**

## INTRODUCTION PARTIELLE

L'évolution technologique des sociétés modernes a la particularité qu'elle traîne avec elle un cortège d'implications d'ordre socio-morale, et change de ce fait, la condition de l'homme. L'homme est conditionné par la condition qui prévaut à son temps, et dont le dynamisme temporel réside aussi bien dans la précision que l'action. Ces critères conviennent aux exigences de la vie sociale dans la mesure où le temps objectif favorise aussi l'organisation de la société.

Bergson explique cette tension de l'homme moderne vers l'activisme social à partir de ce qu'il considère comme le principe explicatif de l'évolution ou mieux du devenir de toute vie dans le monde, en l'occurrence celle de l'homme : l'élan vital. En effet, l'élan vital étant le principe temporel de durée est la réalité qui explique le phénomène vital dans son essence, sa constitution et son expansion. Dès lors, l'homme étant le fruit de cet élan vital est modelé par ce dernier dans ses différentes activités quotidiennes, culturelles et économiques dans sa quête perpétuelle d'un surplus d'humanité que constitue son être-dans-le monde.

Cela démontre que la durée n'est pas seulement chez Bergson une expérience vécue intérieurement par notre moi profond, elle est aussi expérience élargie qui s'étend en dehors de nous, car ce que l'expérience du temps nous donne c'est toujours un mixte de durée et d'espace. La durée touche toutes nos activités quotidiennes, ainsi que nos relations interpersonnelles, et conditionne aussi nos actes moraux. Car ici, la conscience est la zone mouvante de la durée pure qui est mémoire. Et de cette modalité, elle rythme la vie intérieure de l'homme en termes de flux temporel des sentiments profonds qui, chez Bergson se manifestent à travers les relations affectives entre les hommes, et à ce moment impliquent un idéal moral. De cela, se dégage le problème de la condition de l'homme moderne face au temps chez Bergson. Comment concevons-nous l'être-dans-le-monde de l'homme d'aujourd'hui ? La condition de l'homme change-t-elle en fonction de son comportement face au temps ? Peut-on aboutir à une diversité des cultures et systèmes temporels ?

Pour répondre à ces questions dans cette partie, nous commencerons dans un premier temps à analyser la durée comme principe vital de l'évolution de la condition de l'homme. Dans un second temps, nous réfléchirons sur le sens et la portée de la durée sur les relations morales entre les hommes. Dans un troisième temps, il sera question pour nous d'établir la différence dans l'organisation socio-culturelle des peuples par rapport à leur comportement à l'égard du temps.

## **CHAPITRE IV**

### **L'ÊTRE-DANS-LE MONDE DE L'HOMME : FONDEMENT DE LA DURÉE COMME PRINCIPE VITAL POUR L'HOMME**

# I. LE TEMPS COMME DURÉE, HORIZON DU DEVENIR HISTORIQUE DE L'HOMME

## I.1. Le processus vital : Une évolution qui se fait en *durée*

Bergson élabore sa théorie de la vie en réponse à la science mécaniciste tombée dans l'erreur, entraînant la philosophie évolutionniste qui nie le temps-durée. Or, la création des espèces vivantes dans le monde ne prend effet que dans la durée, d'où le paradoxe subsistant dans leurs théories, car si la matière vivante ne dure pas, alors elle demeure inerte. Ce qui est contraire, nous semble-t-il, à la réalité puisque tous les organismes vivants évoluent dans la durée. Bergson précise que : « partout où quelque chose vit, il y a ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit »<sup>136</sup>. Qu'est-ce à dire ? Sinon que la théorie évolutionniste ne peut faire fi de la dimension temporelle de l'existence. En critiquant l'évolutionnisme mécaniciste, Bergson met justement l'accent sur la relation étroite qui existe entre la vie et la durée.

L'insertion de la temporalité dans la vie réintroduit son essence créatrice qui se donne à voir dans l'évolution des espèces. Le fait est réel : tous les êtres vivants évoluent, depuis l'émergence des premiers organismes vivants à partir de la matière jusqu'aux organismes les plus complexes. De là naît chez Bergson l'idée d'élaborer une théorie de l'évolution créatrice de la vie, que nous pouvons aussi appeler sa métaphysique de la vie, qui doit expliquer la réalité dans son mouvement, gage de temporalité.

De fait, le mécanisme psychologique demeure inconciliable avec l'évolution vitale, puisque que selon Bergson : « la conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution »<sup>137</sup>. L'évolutionnisme mécaniciste semble oublier la spécificité de l'homme, notamment sa durée psychologique, en se contentant des lois biologiques pour le définir. Ce que tente de corriger Bergson, en reconnaissant le rôle actif du temps dans le devenir de l'homme. Dans cette mesure, il prévoit de démontrer l'évolution à partir d'expériences réelles. C'est ainsi que pour lui, l'intuition suffit à établir que la conscience humaine se révèle comme un processus en mouvement continu et qui s'autodétermine. Par induction, Bergson applique cette définition à la vie. Ce qui revient à dire que la vie se manifeste comme un processus complexe qui s'autodétermine et englobe la vie dans toutes ses composantes biologiques et psychologiques.

---

<sup>136</sup> H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 20.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 182.



Pour comprendre cette philosophie bergsonienne du devenir, il convient d'abord de clarifier sa conception de l'être. Nous avons voulu définir l'être bergsonien ici comme la vie. De cette définition, se dégage que l'être s'appréhende par son acte créateur, comme le laisse entendre l'assertion : « Cette réalité est sans doute créatrice, c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même »<sup>138</sup>. En termes plus précis, disons que l'être ou la vie n'a d'autre fonction que de créer, ce qui explique que l'homme qui l'appréhende par intuition se perçoit intérieurement comme un être en train de se faire en permanence, une création continue.

Rappelons, au passage, que la notion de création reste ambiguë dans le langage bergsonien. En fait, si de manière usuelle, l'idée de création se définit comme l'acte par lequel le créateur fait advenir à l'existence une chose, c'est la créature, tel n'est pas toujours le cas chez Bergson. L'idée de création, qui implique une relation unique entre un créateur et une créature, est loin d'épuiser la notion bergsonienne de création qui comporte plusieurs sens. Le premier sens correspond à l'acte originel qui a déclenché le processus vital, autrement dit l'impulsion de l'élan vital par la vie elle-même ou par une divinité. Dans un autre sens, la création renvoie à la création organique, notamment celle de cellules primitives que Bergson décrit dans *L'évolution créatrice*. Cette idée de création de la vie est assimilable à celle d'un artisan qui fait advenir une réalité qui jusque-là n'existait pas encore.

En sommes, nous pouvons donc concevoir le processus évolutif de la vie comme un progrès continu et un acte créateur qui se réalise dans la durée, toujours en train de s'accomplir. Cet acte de création continue constitue l'unité de la nature. Elle la définit comme un mouvement indivisible traversant la matière brute, à partir de laquelle elle fait émerger les êtres vivants. Cependant, cette division ne rend pas les êtres naturels autonomes, car leur acte créateur participe au déploiement général de la vie. Ainsi, la vie devient le moteur de la transformation et des modifications incessantes des êtres vivants. Son déploiement à travers les organismes qui s'auto-organisent fait de la vie un processus complexe et original. Aussi, nous convenons avec Paul-Antoine Miquel, que : « l'absolu de la vie vient de ce caractère hétéro-organisationnel »<sup>139</sup>. Autrement dit, par leur capacité d'autodétermination, les vivants, en l'occurrence les hommes engagent l'élan originel dans plusieurs directions. Bergson explique mieux ce processus de création permanente dans le monde poursuivi par les hommes grâce au principe d'élan vital.

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>139</sup> P-A. Miquel, *Qu'est-ce que la vie ?*, Paris, J. Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2007, p. 20.

## I.2. L'élan vital, principe explicatif du devenir

D'entrée de jeu, notons que même si le concept bergsonien d'élan vital paraît très controversé, il demeure riche d'enseignements quand nous parcourons les écrits du philosophe. Au premier abord, nous admettons que sa définition est complexe. De plus, dans les passages où il se propose de le définir, il l'illustre bien plus qu'il ne l'explique. Cependant, ce concept lui permet d'asseoir sa critique du réductionnisme de la vie et de spécifier l'essence de la vie, notamment la temporalité, l'imprévisibilité, l'indivisibilité et la créativité qui la caractérisent. Pour reprendre de chez les termes de Gouhier :

*Une évolution qui est créatrice réintroduit dans le changement l'imprévisible et la radicale nouveauté de l'événement, c'est-à-dire une certaine discontinuité dont un évolutionnisme de sens commun s'applique à le débarrasser. La continuité mélodique de la durée s'oppose, certes, à la discontinuité numérique et spatialisante des concepts mêlés d'images, mais c'est pour sauver cette espèce de discontinuité liée à la création.<sup>140</sup>*

Autant dire que ce concept trouve finalement sa place dans toutes les composantes de la doctrine bergsonienne à savoir : métaphysique, anthropologie, morale et même politique. Mais que signifie au juste cet élan vital ?

En effet, selon Jeanne Diouma Diouf : « Bergson utilise le concept d'élan vital pour traduire une réalité ontologique et biologique déduite, par analogie, de la réflexion et de l'analyse des données biologiques et historiques de l'humanité »<sup>141</sup>. Ainsi, s'il est admis chez le philosophe français que l'élan vital rend compte de l'essence irréductible de la vie, autrement dit de son dynamisme créateur, il n'en demeure pas moins que ce même philosophe fait de ce concept le principe explicatif de l'évolution de la vie, c'est-à-dire le procédé par lequel la vie se construit et passe de l'unité originelle aux divers états. Dans cette perspective, ce concept bergsonien sert à expliciter « le phénomène vital »<sup>142</sup> dans son essence et son progrès. Commentant cette définition de l'élan vital, la philosophe Nadia Yala Kisukidi en souligne la pertinence. Elle écrit à ce propos : « Penser la vie à partir de l'image de l'élan vital est le point de

---

<sup>140</sup> H. Gouhier, « Introduction », dans H. Bergson, *Œuvres* (édition du centenaire), Paris, PUF, 1959, p. XXVI. Cité par P-A. Fradet, « Auscultation d'un cœur battant : l'intuition, la durée et la critique du possible chez Bergson », in *Laval théologique et philosophique*, 67(3), pp. 531-552.

<sup>141</sup> J. Diouma Diouf. « La métaphysique de l'amour chez Bergson : l'élan d'amour, de l'origine de la vie à l'humanité divine ». Philosophie. Université Toulouse le Mirail-Toulouse II, 2019.

<sup>142</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 20<sup>ème</sup> éd, Paris, Félix Alcan, 1937, p. 68.

départ d'une compréhension de la vie créatrice, et par suite, des difficultés qu'elle rencontre dans son déploiement créateur »<sup>143</sup>.

Dans son exposé de 1932, Bergson revient d'abord sur la conception empirique de l'*élan vital* pour mettre en garde contre toute tentative de réduire la vie en réalité physico-chimique, bien que le vivant contienne des éléments physiques et chimiques dans sa composition, la vie dépasse l'ensemble des propriétés physiques et chimiques que saisit la science. La vitalité du vivant, son élan vital, ne rentre pas dans les systèmes scientifiques, puisqu'elle reste soumise à une totale indétermination, raison pour laquelle elle doit être étudiée comme telle. De nos jours, l'essence créatrice de la vie, qui jusque-là échappait à la science, semble une évidence. L'astrophysicien Trinh Xuan Thuan, bien placé pour apprécier les limites de la science, témoigne qu'il y a un élan créateur qui intervient dans la constitution de l'univers, même s'il est difficile de le nommer. A cet effet, il déclare : « Quelque chose règle l'univers dès le début. Selon moi, ce n'est pas un dieu personnifié mais un principe créateur »<sup>144</sup>. Tout porte donc à croire qu'il s'inscrit dans la logique bergsonienne quand il souligne ici l'insuffisance des théories scientifiques à contenir en elles seules l'émergence et l'évolution de la vie. Il y introduit même la notion de « principe créateur ».

L'élan vital symbolise aussi ce mouvement complexe de la vie qui porte son propre devenir. C'est ce que donne à entendre cette assertion de Nadia Yala Kisukidi : « La vie se manifeste, sur notre terre, comme une évolution créatrice, c'est-à-dire comme une création qui, prenant du temps, fait toujours l'expérience de sa propre limite »<sup>145</sup>. De fait, ce principe vital s'inscrit dans la durée depuis son impulsion initiale et y progresse continuellement. Bergson demeure convaincu que si la durée est le caractère essentiel de la vie, l'indice de cette durée n'est autre que l'élan vital, ce qui rétablit la temporalité dans l'évolutionnisme. Par la même occasion, le philosophe introduit la créativité dans la vie. Ainsi, la durée étant créatrice, la création de la vie devient irréversible et irréductible du fait de la conservation et de l'accumulation des causes dans le processus vital de l'homme. Dans cette perspective, l'évolution vitale est assimilable à une sorte de mémoire vitale qui accumule et conserve le passé dans le présent.

Somme toute, Bergson emploie l'image de l'élan vital pour traduire la capacité de la vie à se propulser de manière irréversible du passé vers le présent. À ce titre, l'élan vital devient synonyme de la durée, même si en réalité ils demeurent distincts. Lorsque l'élan se différencie,

---

<sup>143</sup> N.Y. Kisukidi, *Op. Cit.*, p. 22.

<sup>144</sup> C. Henning, « Trinh Xuan Thuan, " Nous sommes des poussières d'étoiles" », *Bayard*, 01/12/2016, p. 5.

<sup>145</sup> N.Y. Kisukidi, *Op. Cit.*, p. 31.

c'est-à-dire prend les diverses directions que comporte la chaîne des espèces, il opère comme la durée. C'est cette analogie que Deleuze a la charge d'élucider à travers son illustration : « Par exemple, la pure durée, à chaque instant, se divise en deux directions dont l'une est le passé, l'autre le présent ; ou bien l'élan vital à chaque instant se dissocie en deux mouvements, l'un de détente qui retombe dans la matière, l'autre de tension qui remonte dans la durée »<sup>146</sup>. C'est dire que l'élan vital est un principe de la vie chez l'homme dont l'évolution ou mieux le devenir s'actualise en permanence. Par analogie, ce devenir est perçu chez l'homme à travers ses diverses activités dans le monde. Par activités dans le monde, on entend précisément l'ensemble des activités sociales, culturelles d'un peuple, voire de l'homme dans le monde, dans sa conquête permanente d'un surplus d'humanité ; activités traçant ainsi ses itinérances et les polarités non seulement de l'esprit particulier de ce peuple, mais surtout la condition de ce peuple par rapport à la temporalité.

## **II. LA CONDITION DE L'HOMME POSTMODERNE FACE A LA TEMPORALITE**

### **II.1. Le problème humain de la temporalité, le temps vécu comme temps de l'homme**

L'homme entretient avec le temps un rapport conflictuel, complexe, malheureux, voire tragique, car pour lui, logique et intuition du temps se font la guerre, instant et durée entrent en collusion. Contrairement, sans doute à l'animal qui subit le passage du temps sans en être affecté ou conscient, l'homme regarde ce passage, l'interroge, le conteste assurément. L'homme est celui pour qui la question du temps n'est jamais résolue car elle participe à la fois de l'objectif et du subjectif, elle tire par là même sur nos limites sensibles comme intellectuelles. Par exemple, nous faisons tous l'expérience tout à la fois de l'irréversible, donc du présent qui meurt, de l'instant qui passe sans retour mais aussi éprouvons-nous le retour du passé, la récursivité du temps, dans la sensibilité, par la mémoire. De plus, l'homme étant doté de l'esprit, « qui dit esprit, dit avant tout mémoire [...]. Et conscience signifie avant tout mémoire, souligne Bergson »<sup>147</sup>. Dit autrement, la conscience étant mémoire, elle est ainsi conservation et accumulation du passé dans le présent. Ainsi, « un tel flux mérite bien le nom de *durée* puisqu'il

---

<sup>146</sup> G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 97.

<sup>147</sup> H. Bergson, *L'Energie spirituelle. Essais et conférences*, 7<sup>ème</sup> édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922, p. 5.

naît de l'interpénétration des trois moments du temps : le passé se prolonge dans le présent et le présent s'enfle déjà des possibles que lui ouvre l'avenir »<sup>148</sup>.

Cependant, alors qu'une machine peut préciser le temps de manière très minutieuse, alors qu'elle a accès à l'assurance de la répétabilité du calcul – un des critères de la scientificité – pouvant descendre bien en dessous de la seconde dans ses mesures, celui qui vit dans le temps subit le passage de la microseconde sans pouvoir la percevoir exactement. Nous avons la sensation du temps quand et alors même qu'il nous échappe en tant que mesure : l'instant court toujours plus vite que nous. Il semble que le comptage du temps ne soit qu'une forme d'éternelle reconduction du problème humain de la « temporalité »<sup>149</sup>. En effet, quand on mesure le temps, nous ne savons pas forcément quoi privilégier, puisque nous en avons plusieurs perceptions, puisqu'il se présente à nous sous différentes formes de réalités. Que faudrait-il mesurer ? L'instant ou la durée, le point ou la ligne, la discontinuité ou la continuité, le présent ou l'infini ? Et si d'aventure je parvenais à mesurer le pur instant, comment repasserais-je à la continuité du temps, la ligne temporelle, le vecteur, le flux ? Si l'on impose la mesure du temps comme seulement objective, on tombe sur de passionnants et lourds problèmes de logique, mais on ne réduit pas pour autant l'obstination humaine à exprimer son « sentiment » du temps.

C'est au point que nombre de films de science-fiction, de récits populaires ou fantastiques, ont mis en scène cette finitude de l'homme eu égard à la mesure du temps par la création des personnages qui maîtriseraient le passage du temps – à travers les voyages dans le temps, personnages maléfiques qui incarnent les « maîtres du temps », qui ne vieillissent pas, héros qui peuvent arrêter le temps ou remonter les heures, défiant la loi du passage d'un avant vers un après – et incarnant une capacité extrahumaine ou inhumaine qui risque bien de nous brûler les ailes si nous cherchons à l'acquérir. Mais, au regard de ces représentations scientifiques, la réalité est simple et patente : Qui touche à l'essence du temps, au point de pouvoir le faire reculer ou avancer à sa guise, ralentir ou accélérer, transgresse les frontières de l'humanité. D'autant plus, on remarquera que toutes ces histoires ou contes se terminent tragiquement pour celui qui est parvenu à détenir la mesure exacte et le contrôle du temps, comme s'il s'agissait d'une connaissance qui nous détruit.

Dans cette perspective, il est important de remarquer que l'homme ne saurait s'extraire de la chronologie parce qu'il peut la maîtriser en pensée. On remarquera aussi combien dans son «

---

<sup>148</sup> C. Malabou, *Le temps*, Paris, Hatier, 2019, p. 26.

<sup>149</sup> On entend par temporalité le caractère propre de ce qui existe dans le temps.

vécu », au sein de sa sensibilité, se manifeste une abondance de passions qui le mettent en rapport avec le temps en confrontant justement temps objectif et durée. Car, quand nous percevons le temps, nous le jugeons, nous l'apprécions en fonction d'une opération de comparaison permanente entre mesure de l'instant présent et immersion dans la durée, entre calcul et perception intime. Par exemple, quand nous donnons l'heure à quelqu'un qui nous la demande, il n'est pas rare qu'il en soit au moins étonné, qu'il l'accueille par une réaction passionnelle et non pas seulement par sa raison qui enregistrerait la mesure de l'instant. A travers cet exemple, on se rend à l'évidence que « les passions de l'homme concernant le temps, nous situent en porte-à-faux vis-à-vis de la notion objective de temps »<sup>150</sup>, comme si la mesure de l'heure, au lieu de nous servir de repère, nous renvoyait irrémédiablement à l'impatience, la mélancolie, la nostalgie, le désespoir ou l'espoir, la colère voire la fureur, le regret, le remords, la prévoyance, la fidélité, l'inconstance, la tranquillité, l'urgence.

En traduisant une par une ces passions en « équations temporelles »<sup>151</sup>, nous obtenons ce qui suit : l'impatience est liée à la perception d'un temps trop long ou lent par rapport à l'idée que nous nous en faisons ; la mélancolie exprime un rapport triste au passage du temps qui se déverse sans laisser de joie, s'écoulant alors comme un vide (un vague à l'âme) ; la nostalgie voudrait le retour du temps passé, donc privilégie la profondeur temporelle par rapport à l'instant présent ; l'espoir ou le désespoir sont des passions (prophétiques) qui nous mettent en rapport avec le temps futur pour le magnifier ou le noircir ; la colère confronte un souhait passé préféré à une situation présente ; regret et remords interrogent les rapports entre temps et volonté, le premier en déplorant que la volonté ne soit pas advenue comme réalisation dans le temps, le second en déplorant que le désir se soit manifesté dans la temporalité (ce sont deux passions qui voudraient changer ce qui est advenu, qui voudraient se rendre maîtresses du temps qui passe) ; fidélité, prévoyance, inconstance et tranquillité (passion de la sagesse, du surplomb par rapport à l'irréversibilité du temps) déterminent un état d'âme vis-à-vis de la durée : on rejette ou préfère alors ce qui se maintient dans le temps, on refuse le temps ou on l'accepte comme dimension de la finitude humaine ; l'urgence est une passion qui perçoit le temps objectif comme trop court, donc qui provoque une accélération des actions, une volonté d'accentuer la vitesse de nos existences. Contrairement à la tranquillité, l'urgence est une passion connotée négativement : c'est comme si on voulait se rebeller eu égard au rythme du temps qui nous incombe.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> F. Chapiro, A. Hupé, D. Saadoun, G. Barthèlemy, *Le temps vécu. Woolf, Nerval, Bergson*, Paris, Dunod, p. 6.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>152</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

De cette analyse, se dégage le fait que si nous avons tendance à nous révolter face au passage du temps, c'est sans doute parce que notre perception du temps ne s'arrête pas au calcul et à un référent objectif et collectif.

En somme, pour l'homme, le temps est une sensation, une condition de l'expérience à laquelle nous sommes soumis universellement, et sur laquelle notre nature d'être conscient peut faire retour. La conscience nous permet de faire obstruction à la mesure du temps, de la refuser, de la déplorer ou d'y adhérer. De ce fait, la temporalité protéiforme et différenciée de l'être conscient va déboucher sur d'âpres implications d'ordres sociales, morales, culturelles et économiques, et sans doute influencer particulièrement la condition de l'homme à travers le développement technologique du monde et des sociétés à chaque moment de son évolution.

## **II.2. L'homme et le temps : Analyse des implications vitales et sociales du temps par rapport à la condition de l'homme postmoderne**

Partant de la thèse bergsonienne selon laquelle : « Le temps c'est la réalité qui caractérise tout ce qui existe »<sup>153</sup>, ce que l'homme vit au quotidien est sans doute, la dimension temporelle. En d'autres termes, l'homme fait au quotidien l'expérience du temps, aussi bien sur son organisme, ce qui fait sa constitution ontologique, que dans son environnement, c'est-à-dire la société dans laquelle il vit. Le temps a de ce fait, un caractère éminemment absolu, qui se matérialise d'ailleurs, par ce qu'on appelle la fuite du temps. Or, la fuite du temps renvoie à l'usure des choses, c'est-à-dire au vieillissement. Pour exprimer cette réalité, Bergson affirme sans ambages dans l'*Essai* ce qui suit:

*Tous les jours j'aperçois les mêmes objets, je les désigne constamment par le même nom, et je m'imagine aussi qu'ils m'apparaissent toujours de la même manière. Pourtant, si je me reporte, au bout d'un assez long temps [...], je m'étonne du changement singulier, inexplicable et surtout inexprimable accompli en eux [...]. Comme moi ils ont vécu, et comme moi vieilli<sup>154</sup>.*

Cependant, si la science appréhende le temps sous le prisme de la description, de la mesure et de l'analyse, le temps bergsonien, la durée, renvoie en surface la question du ressenti, de l'intériorité. Toutefois, il est indéniable que la notion de temps charrie une psychologie du temps ; que notre rapport au temps physique est empli de caractéristiques psychologiques. Pour

---

<sup>153</sup> E. Malolo Dissakè (éd.), *L'Aspiration à être. Autour du philosophe Ebénézer Njoh Mouellè*, Paris, PUF, Coll. « Dianoïa », 2002, p. 26.

<sup>154</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 59.

autant, l'existence d'une psychologie du temps ne suffit pas à affirmer l'existence d'un temps psychologique indépendant d'un temps physique. Ainsi donc, comme il y a une temporalité biologique spécifique et liée à chaque être vivant et que Bergson appelle la durée, il y a une temporalité sociale qui, elle-même peut varier d'une société à une autre et en fonction de l'organisation des activités que chaque société se donne à chaque moment de son évolution.

### **II.2.1. La condition de l'homme postmoderne : Eclairage d'Hannah Arendt**

Dans un monde engagé dans la dynamique du progrès permanent, les révolutions scientifiques nous ont fait découvrir la réalité de la condition humaine. Non seulement, elles ont changé du tout au tout le sens qu'on avait eu jusque-là, mais elles nous ont fait connaître la réalité de la condition humaine. Selon Hannah Arendt, la condition humaine telle qu'on la connaît aujourd'hui ne peut être définie que comme active. Dans cette condition, la vie et l'existence humaines sont actives.

En découvrant la philosophie au cours de l'Antiquité, les grands philosophes grecs, à partir de Platon, ont distingué les modes de vie, actif et contemplatif. Ils ont soutenu que le meilleur est le mode de vie contemplatif. Ces modes de vie n'étaient pas conçus au départ comme faisant l'objet d'un choix. L'idée qu'il y avait à choisir s'est imposée ultérieurement à mesure que l'on a reconnu et affirmé une liberté de la volonté humaine. Pour la philosophe allemande, la condition de l'homme moderne est liée à ce qu'elle appelle la « vie active ».

Dans cette perspective, Arendt propose le terme de vie active pour mieux définir les fondamentaux de la condition de l'homme moderne à savoir : le travail, l'œuvre et l'action. Ces trois activités sont d'autant plus fondamentales qu'elles correspondent chacune d'elles aux conditions de base dans lesquelles la vie en société est donnée à l'homme. Dans cette mesure, premièrement, « le travail correspond ici au processus de fertilité vitale »<sup>155</sup>. Deuxièmement, l'œuvre correspond à la non-naturalité de l'existence humaine et fournit un monde artificiel d'objets. Ici, la condition humaine de l'œuvre est l'appartenance de l'homme au monde, « parce qu'il est ou s'est fait maître de la nature, mais surtout parce qu'il est maître de ses actes »<sup>156</sup>. Troisièmement, « l'action est la plus étroitement liée à la condition humaine de natalité, renchérit Arendt ; le commencement ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu

---

<sup>155</sup> H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, Coll. « Pocket Agora », 1983, p. 152.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 196.



possède la faculté d'entreprendre du neuf, c'est-à-dire d'agir »<sup>157</sup>. En ce sens d'initiative un élément d'action et donc de natalité, est inhérent à toutes les activités humaines.

En définitive, l'époque moderne passe pour avoir fait le choix de l'activisme et pour considérer la vie active comme supérieure à la vie contemplative. Cependant, il est important de clarifier ce point. La vie humaine est active par condition et non pas parce qu'elle aurait choisi d'être telle. La pensée elle-même est une activité, un genre d'action tout particulièrement lié à l'action. Sa spécificité ne peut aucunement être un caractère contemplatif. Par condition humaine, un être humain mène une existence nécessairement active. Il doit répondre à cette condition et cette réponse est active. L'homme moderne est ainsi conditionné par la condition qui prévaut à son temps, dont la dynamique temporelle réside aussi dans la précision, la productivité ou encore le pragmatisme, et qui sied aux exigences de la vie sociale, dans la mesure où le temps objectif favorise l'organisation sociale.

### **II.2.2. De l'implication sociale du temps objectif**

L'explication intuitionnelle du temps comme une réalité métaphysique par Bergson telle qu'elle apparaît dans l'*Essai*, débouche néanmoins, sur la distinction entre le temps objectif et le temps subjectif. Mais ainsi défini, le temps subjectif, c'est-à-dire la durée n'est pas seulement chez Bergson une expérience vécue intérieurement, elle est aussi : « expérience élargie et même dépassée, souligne Gilles Deleuze, déjà condition de l'expérience. Car ce que l'expérience donne, c'est toujours un mixte d'espace et de durée »<sup>158</sup>. Certes, suivant l'idée directrice de Bergson dans l'*Essai*, la notion de temps telle qu'elle est utilisée par la science ne rend pas compte du flux originaire et créateur qu'est la durée, il n'en demeure pas moins que c'est le temps scientifique, physique, objectif qui est utilisé dans la vie sociale. Par temps objectif, on entend le temps du monde, temps de l'univers qui se représente à travers l'espace. Avec l'espace, le temps objectif apparaît comme le cadre de tout ce qui existe dans l'univers. Dans cette perspective, l'espace étant homogène, le temps objectif qui lui est corolaire ne peut être qu'un « temps émietté et rétrécit »<sup>159</sup> en heures, minutes et secondes. Ce temps répond adéquatement aux nécessités de la société.

En effet, autant le temps objectif répond à un besoin de précision, d'exactitude, qu'elle rend les hommes pragmatiques. L'homme est ainsi moulé par un temps régnant dont le

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>158</sup> G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 29.

<sup>159</sup> E. Njoh Mouellè, *La philosophie est-elle inutile ? Six essais autour du principe d'utilité*, Yaoundé, Clé, 2002, p. 52

pragmatisme constitue le principal caractère, car il faut bien être à l'heure à ses rendez-vous et donc se fixer des repères, être prompt à agir. De plus, le temps pour ainsi dire scientifique est une grandeur qui permet de mesurer l'évolution des phénomènes. Pour pouvoir comparer plusieurs phénomènes qui ont lieu, il faut avoir auparavant fixé une mesure du temps qui soit universelle. Cette mesure du temps est très importante non seulement dans l'organisation sociale, d'autant plus que l'Homme cherche à se fixer des repères dans le temps. L'objectivité de la mesure du temps est une préoccupation importante, car pour pouvoir confronter des événements et étudier leur différence de durée, il est nécessaire de se baser sur un temps qui s'écoule de la même façon pour chacun des événements. Les horloges et autres instruments de mesure du temps ont pour vocation de rendre compte de cet écoulement. Écoulement qui sous-entend toujours une notion de mouvement, car le temps ne reste pas figer. Ainsi, en tant que « trame mobile censée entraîner les événements sous le regard attentif d'observateurs qualifiés, le temps d'horloge – répétition innombrable de présents idéalement congruents – s'inscrit dans une logique identitaire et n'obéit qu'à des impératifs de repérage dans la société »<sup>160</sup>.

Enfin, la science influence la vie de l'homme dans beaucoup de domaines liés au temps. Le découpage du temps en société est important et il a évolué à travers les époques. L'industrialisation, par exemple, montre que l'homme s'est servi de la science pour pouvoir modifier son rapport au travail, rapport entre le temps de travail et la quantité de travail fourni. Pour une tâche précise, la machine sera plus rapide, et généralement plus performante, ce qui permet à l'homme de « gagner » du temps ou du moins de pouvoir faire autre chose durant ce même laps de temps. De plus, au XXe siècle, l'apparition du monde numérique et d'internet entraîne un grand changement au niveau social et sur le rapport qu'entretient l'homme avec l'écoulement du temps. Ainsi, les messages, les appels vocaux ou vidéos sont instantanés, la perception de l'espace est elle aussi bouleversée, car il est désormais possible d'échanger immédiatement avec quelqu'un sans même que cette personne soit physiquement en contact avec vous.

Cependant, la possibilité d'utiliser le progrès pour gagner du temps dans la vie quotidienne est devenue paradoxale, car d'un côté il est vrai que les avancées techniques relatives au déplacement ou à la communication, telles que les voitures et le téléphone permettent de se déplacer plus rapidement ou de communiquer sans se déplacer. Or, le mouvement est ancré dans le temps et cette nouvelle façon d'aborder l'espace se retrouve à

---

<sup>160</sup> G. Ferréol, « Structure de la temporalité et réalité sociale », <https://www.cairn.info/revue-societes-2002-2-page-5.htm>.

travers le temps. Cependant, dans nos sociétés le temps reste un point sensible qu'il ne faut pas négliger comme on peut le percevoir avec l'expression commune « le temps c'est de l'argent ! », et cela renvoie à de nombreux problèmes socio-économiques. Dans cette perspective, la science en voulant participer de l'amélioration de la condition humaine, participe aussi de l'accélération des sociétés qui cherche à ne pas « perdre de temps ». Or, en 2020 par exemple, l'homme devait alors faire face à la pandémie à Covid-19 et aux confinements qui lui étaient liés. Le rapport qu'entretenait l'homme avec le temps et avec son temps de vie s'est vu modifié. Certains se sont retrouvés bloquer chez eux, sans distraction face au temps qui passe et comme l'explique Bergson, avec l'ennui, la durée de nos états psychiques semble plus longue. Nul mieux que le commentateur de Bergson, Elie During n'exprime cette idée avec autant de clarté quand il affirme :

*Si je suis occupé, si j'agis, le temps me paraît s'écouler très vite : les heures semblent courtes pendant l'action. Si je demeure oisif, elles se traînent désespérément et le temps paraît s'allonger à l'infini. Au contraire, dans mes souvenirs, les périodes actives de ma vie tiennent une grande place. Les heures vides s'effacent dans l'oubli.<sup>161</sup>*

Tout compte fait, la temporalité exerce une influence importante et certaine tant sur l'homme que sur la société dans laquelle il vit. Or, dans cette perspective, l'homme, en tant que sujet de durée, est appelé à vivre en communauté. Donc, la durée étant l'étoffe de l'homme, subsume ses rapports intersubjectifs. De là, se dégage la nécessité d'analyser l'impact de la durée, sur les actes moraux que l'homme opère au quotidien envers son semblable. C'est ce qui constituera le point essentiel du chapitre suivant.

---

<sup>161</sup> E. During, « Temps kaléidoscopique et temps universel » in F. Worms et C. Riquier, *Lire Bergson*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011, p. 160.

## **CHAPITRE V**

### **LA DURÉE ET LA CONSCIENCE : REFLEXION SUR LE SENS DE LA MORALE EN LIEN AVEC L'EXPERIENCE DE LA DUREE**

# I. LES SENTIMENTS ESTHETIQUES COMME MODELES D'IDEAL MORAL DANS L'ESSAI SUR LES DONNEES IMMEDIATES DE LA CONSCIENCE DE BERGSON

## I.1. La grâce et le beau, deux sentiments révélateurs d'une sympathie morale et affective entre les hommes

Dans les premières pages du chapitre un de l'*Essai*, Bergson dévoile, à travers plusieurs exemples, comment le sens commun arrive souvent à confondre des changements d'intensité avec des changements de grandeur ; changements qui correspondent respectivement au changement qualitatif et quantitatif. Ainsi dit, pour Bergson l'intensité pure ou psychologique doit se définir comme : « une certaine qualité ou nuance dont se colore une masse d'états psychiques, ou, au plus ou moins grand nombre d'états simples qui pénètrent l'émotion fondamentale »<sup>162</sup>. Après avoir établi cette clarification, Bergson introduira un discours sur les sentiments profonds. Pour mieux montrer, dans ces derniers, l'intervention progressive d'éléments nouveaux, c'est-à-dire de la durée pure, il prend l'exemple des sentiments d'ordre esthétique tels que la grâce et le beau<sup>163</sup>. Dès lors, dans quelle mesure la grâce et le beau révèlent la dimension morale de l'homme ?

Tout d'abord, qu'est-ce que le sentiment de grâce chez Bergson ? Par sentiment de grâce, on entend une perception d'une aisance et une facilité à réaliser nos actions, à se mouvoir dans l'espace. Dès lors, la grâce « n'est d'abord que la perception d'une certaine aisance, d'une certaine facilité dans les mouvements extérieurs »<sup>164</sup>, affirme Bergson. Il est remarquable de noter que Bergson qualifie de « supérieur » le sentiment de grâce lorsqu'il atteint cette dernière étape de son développement. En effet, Bergson ne lui accorde pas cette épithète parce qu'il représente l'intensité la plus haute. Il le considère ainsi parce qu'il présente alors un caractère moral. C'est dans ce sens qu'il affirme :

*Il entrera donc dans le sentiment du gracieux une espèce de sympathie physique, et en analysant le charme de cette sympathie, vous verrez qu'elle vous plaît elle-même par son affinité avec la sympathie morale, dont elle vous suggère subtilement l'idée [...]. C'est cette sympathie mobile, toujours sur le point de se donner, qui est l'essence même de la grâce supérieure*<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 11.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 13.

Si l'essence même de la grâce est cette sympathie mobile, alors la grâce ne devient supérieure qu'à partir du moment où le mouvement d'une forme artistique nous donne l'impression d'éprouver à notre égard une certaine affection, c'est-à-dire une espèce de sympathie physique. Or cette sympathie, Bergson la qualifie lui-même de morale. Par conséquent, la morale apparaît ici comme ce qui désigne une affection d'une conscience pour une autre, et l'expérience artistique présente un caractère supérieur lorsqu'elle suggère une telle affection. Retrouvons-nous dès lors cette même idée dans son étude du beau ?

D'emblée, Bergson ne parle pas de beau supérieur comme dans le cas de la grâce. Mais il évoque néanmoins une expérience inférieure du beau, lorsque ce dernier se réduit à une forte intensité. C'est ce qui ressort de ces propos de l'*Essai* :

*[...] En d'autres termes, à côté des degrés d'intensité, nous distinguons instinctivement des degrés de profondeur ou d'élévation. En analysant ce dernier concept, on verra que les sentiments et les pensées que l'artiste nous suggère expriment et résument une partie plus ou moins considérable de son histoire. Si l'art qui ne donne que des sensations est un art inférieur, c'est que l'analyse ne démêle pas souvent dans une sensation autre chose que cette sensation même.<sup>166</sup>*

Qu'est-ce qu'un art inférieur ? Pour Bergson, un art est dit inférieur s'il ne nous donne pas l'impression de vivre l'histoire de l'artiste, d'éprouver ses états de conscience. Or cette impression ne se livre à nous que si nous nous laissons pénétrer par ce qui nous apparaît confusément comme son vécu. De cette manière, l'expérience du beau consiste à prendre connaissance de l'histoire de l'artiste sous la forme d'une durée. Nous ne nous représentons pas la vie de l'artiste comme si notre conscience demeurait extérieure à elle ou le décomposait en étapes extérieures les unes aux autres. Nous nous plaçons en elle. Nous la vivons comme si nous étions intérieurs à elle, sans pour autant perdre de vue qu'elle est celle de quelqu'un d'autre : nous ne fusionnons pas.

Si l'infériorité de l'art désigne une absence de coïncidence avec l'histoire vécue de l'artiste, alors la supériorité de l'art doit signifier, en toute logique, la présence d'une coïncidence avec l'histoire vécue de l'artiste. Dans l'expérience supérieure de la beauté, la conscience doit se pénétrer des moments traversés par une autre conscience, ou du moins, en avoir l'impression. Cet acte correspond à un acte d'intuition qui s'insère dans une émotion qui paraît condenser l'histoire d'une conscience étrangère. Il reste à se demander s'il entre dans cette intuition de la

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 15.

vie d'autrui un élan d'affection à son égard. Notons d'abord que Bergson désigne par le terme de sympathie cet acte d'intuition qui consiste à se laisser envahir par le sentiment suggéré par l'œuvre artistique. C'est sans doute ce qui ressort de ces écrits :

*En se plaçant à ce point de vue, on s'apercevra, croyons-nous, que l'objet de l'art est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité, et de nous amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé.<sup>167</sup>*

C'est dire que selon Bergson, dans le cadre de l'expérience du beau, la sympathie signifie cet élan d'affection suggéré par le mouvement artistique à notre égard. Ainsi, ce terme a originellement une signification morale dans la philosophie bergsonienne de la durée.

En somme, le beau et la grâce sont intuition, et l'intuition, sympathie morale. Il doit entrer dans l'acte par lequel nous nous plaçons dans la vie de l'artiste une affection amicale pour sa vie, une volonté de connaître et de partager sa condition. Nous ne nous donnons pas la vie de l'artiste simplement pour la connaître. Pour quelle raison chercher à connaître l'autre dans l'unique but de le connaître ? Pourquoi la connaissance pour la connaissance deviendrait-elle supérieure lorsqu'elle prend pour objet la vie d'un individu ? Il importe donc que l'intuition doive receler une dimension affective. C'est parce que l'autre conscience nous apparaît comme celle d'un ami, à l'image de celle d'une « longue camaraderie »<sup>168</sup> que nous nous soucions de ce qu'elle ressent et traverse. Par conséquent, lorsque le sentiment de beau atteint son niveau supérieur quand il donne lieu à un acte de coïncidence entre le spectateur et l'histoire de l'artiste, il n'occupe ce niveau que parce que la conscience est animée de l'intérieur par une préoccupation amicale pour les autres consciences. Sans cela, le fait même de se placer dans la vie de l'autre n'aurait aucune raison d'être. Dès lors, sur quoi repose l'acte moral chez l'homme ?

## **I.2. Les fondements d'un idéal moral chez Bergson**

La distinction entre le temps et la durée opérée par Bergson, met en évidence, non seulement l'évolution historique de l'homme dans le monde, mais également elle nous ouvre à la saisie de sa dimension sociale dont le souci d'altérité en constitue la racine anthropologique. A ce titre, « l'individu est déjà une société »<sup>169</sup>, affirme Bergson. De plus, la sociabilité de l'homme est inscrite dans la philosophie bergsonienne de la durée impliquant, par cette idée même, sur la

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>169</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 121.

dimension morale de la conscience. Cette dernière est présentée progressivement par Bergson, comme le moteur premier et essentiel de l'acte moral chez l'homme. Mais qu'est-ce que la morale chez Bergson ?

De fait, Bergson débute son étude de la vie morale de l'homme par l'analyse des « sentiments profonds »<sup>170</sup>. Par sentiments profonds, on entend des états de la conscience qui varient en intensité de manière graduelle, tout en franchissant des seuils qualitatifs et non quantitatifs. C'est ce qui ressort de ces propos de Bergson dans le premier chapitre de *l'Essai* : « 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. L'intensité pure se définit plus aisément dans ces cas simples, où aucun élément extensif ne semble intervenir »<sup>171</sup>. Ainsi, à travers les sentiments profonds tels que : la joie, l'espérance, la pitié ou la tristesse, il se dégage alors essentiellement une attention, ou tout simplement le souci d'une conscience à pourvoir un acte moral envers une autre conscience, à pouvoir réaliser des conditions favorables à la fraternité et à l'amour dans un élan humanitaire. C'est un acte de fraternisation que d'analyser les sentiments profonds de la conscience, car il existe une force dans le lien qui relie les consciences.

En effet, au niveau de l'analyse des sentiments moraux qui conclut l'étude des sentiments profonds, Bergson désigne l'humilité comme le seuil qualitatif le plus haut de la pitié. Or qu'est-ce que l'humilité chez Bergson ? Ce n'est rien d'autre que la volonté pour une conscience de ne plus se faire complice de ce qui cause la souffrance en partageant cette souffrance, en se laissant remplir de la souffrance profonde de l'autre, tel un fils de sénateur par exemple, qui braverait l'ignominie du père en se jetant dans l'arène pour soutenir la condition des prisonniers que ce dernier souhaite voir dévorés par les lions. C'est ce qui ressort de ces paroles de Bergson :

*La pitié consiste d'abord à se mettre par la pensée à la place des autres, à souffrir de leur souffrance [...]. L'essence de la pitié est donc un besoin de s'humilier, une aspiration à descendre. Cette aspiration douloureuse a d'ailleurs son charme, parce qu'elle nous grandit dans notre propre estime, et fait que nous nous sentions supérieurs à ces biens sensibles dont notre pensée se détache momentanément*<sup>172</sup>.

Aussi, il importe de saisir que pour Bergson la conscience ne se contente pas d'une faible ou modeste affection pour les autres consciences. Plus qu'une attention cordiale, il s'agit d'une attention fraternelle, une solidarité comme il en existe entre des soldats affrontant ensemble

---

<sup>170</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 10.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 15.



« l'épreuve du feu de la guerre »<sup>173</sup>. Cependant, il se loge au sein du sentiment d'humilité un sentiment de révolte qui ne se comprend que par le souci sincère et profond de la conscience pour le bien-être des autres consciences.

L'acte moral chez Bergson se définit donc comme une relation sociale et affective entre des consciences. La conscience s'inquiète du vécu des autres consciences comme elle se soucie de l'intérêt que les autres consciences lui portent. Elle ne se tourne pas uniquement vers les autres consciences, pas plus qu'elle ne souhaite qu'on ne se penche que sur elle. Ni pour ni sans les autres, elle se pense comme avec les autres, c'est-à-dire, elle recherche un partage fraternel et réciproque des histoires vécues dans la pure durée. De plus, elle se préoccupe d'établir une authentique relation sociale – ni centrée, ni décentrée – avec les autres consciences, et non une relation altruiste ou égoïste. Mais elle se caractérise aussi par des actes de sympathie qui sont tout autant des actes de connaissance – même confus ou illusoire – que des émotions. La conscience communique son existence et s'imprègne de l'existence des autres par intuition. On pourrait même dire pour conclure, qu'elle aspire à la communion. La conscience est donc une dimension morale qui se pense et s'effectue dans le temps comme durée.

Tout compte fait, l'acte moral de la conscience n'est pas un désir particulier, mais plutôt ce qui anime secrètement tout désir, l'être entier de la conscience est de la morale en acte. Or l'être de la conscience, c'est la durée. Par conséquent, toute conscience ayant la sensation de durer fait montre d'une morale qui se pense en durée, c'est-à-dire en amour. De la même façon que Bergson distingue la durée pure avec le temps objectif, l'acte moral se distingue d'une morale pensée par la médiation de l'espace, où nous restons à une certaine distance fictive du vécu profond de l'autre, où nous pensons l'autre simplement comme un objet. C'est ce souci d'altérité profonde de la conscience qui permet à Bergson d'appréhender le sentiment comme un acte moral affectueux, érigeant par-là, l'amour comme un principe vital de la société.

## **II. DURÉE VECUE ET MORALE. ÉTUDE DES RELATIONS SOCIALES ET AFFECTIVES DES HOMMES A LA CHARNIÈRE DE LA PHILOSOPHIE BERGSONNIENNE DE LA DURÉE**

### **II.1. Des sentiments profonds au principe moral**

#### **II.1.1. L'amour, un sentiment**

L'amour se définit en général comme un sentiment affectueux d'intensité variable que l'on peut éprouver pour différents objets. Dans le *Dictionnaire Larousse*, il est clairement

---

<sup>173</sup> R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-lévy, 1962, p. 438.

signifié qu'il renvoie à un « sentiment très intense, englobant la tendresse et l'attrance physique qui unit deux personnes »<sup>174</sup>, et suivant le lien d'affinité ou de consanguinité, la notion d'amour sera accompagnée d'un qualificatif spécifiant le type de relation. C'est dans ce sens qu'on parle d'amour conjugal, d'amour filial, d'amour paternel ou maternel, d'amour fraternel, etc.

Dans son ouvrage *L'Essai*, Bergson concevait aussi l'amour comme un sentiment, c'est-à-dire un état d'âme ou de conscience propre aux êtres humains, né de la rencontre de l'homme avec ses semblables. Une fois déclenché par ce premier contact, l'amour est destiné à grandir, à s'intensifier jusqu'à prendre le contrôle de la personnalité et de la raison de celui qui l'éprouve et même à dépasser l'homme, l'ouvrant à l'absolu. Dans son ouvrage intitulé *Le Rire* consacré à la signification du comique, Bergson décrit l'amour comme « un sentiment intense qui gagne de proche en proche tous les autres états d'âme et les peint de la coloration qui lui est propre »<sup>175</sup>.

Dans cette optique, l'amour se révèle comme un élan destiné à dominer tous les autres sentiments et la personnalité. À ce titre, il demeure une réalité psychologique unique dont l'intensité varie continuellement, d'où le problème de son extériorisation par le langage. Tout comme la durée, l'amour aussi échappe au cadre préconçu du langage social. De là vient le risque de le dénaturer. Dès lors, la question à tiroir qui ressort est celle de savoir : Comment extérioriser le sentiment profond d'amour sans le déformer ?

C'est à cette question que tente de répondre Bergson dans son ouvrage *Le rire*. Il y expose par ricochet, une définition de l'amour qu'il met en corrélation avec l'art, faisant de ce dernier son véritable moyen d'expression. Nous n'allons pas nous étendre davantage sur la notion de l'art pour ne pas dévier de la trajectoire initiale de notre travail. Néanmoins, soulignons que cette émotion en tant que sentiment profond éprouvé intérieurement par le sujet peut, à son avis, se traduire extérieurement par certains actes que l'on peut qualifier d'amoureux. Or, ce qui permet justement de créer un langage commun, c'est la classification de ces actes amoureux qui, par la même occasion, introduit des généralités, oubliant ainsi le soubassement psychologique de l'acte amoureux lui-même. Car ce langage utilisera les mêmes mots pour exprimer tous les sentiments comme s'ils étaient éprouvés de la même manière, ce que dénonce le philosophe en ces termes : « Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le

---

<sup>174</sup> C. Nimmo (dir.), *Le petit Larousse illustré (2016) : 90000 articles, 5000 illustrations, 355 cartes, 160 planches ; chronologie universelle*, Paris, Larousse, 2015.

<sup>175</sup> H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, 45<sup>ème</sup> édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1938, p. 107.

langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes »<sup>176</sup>.

Or, chaque amour vécu personnellement demeure unique. De manière plus explicite, disons que dans chaque histoire d'amour, le sujet et l'objet, le contexte géographique, temporel et surtout psychique demeurent uniques. Par conséquent, vouloir les exprimer avec les mêmes mots, reviendrait à les dépersonnaliser en les uniformisant. Ces limites du langage obligent Bergson à penser un autre moyen d'extériorisation : la représentation artistique. Cette dernière reste le moyen le plus fiable puisqu'elle traduit fidèlement l'émotion de l'artiste sans utiliser les scories du langage. En un mot retenons que, dans un premier temps, le philosophe français évoque le sentiment d'amour en tant qu'exemple d'émotion que l'art seul peut communiquer dans son originalité. Dans un second temps, il attribue une dimension intersubjective au concept de sentiment.

### **II.1.2. Amour de soi et amour d'autrui**

Depuis les philosophes de l'antiquité, il est admis qu'il y a différentes tendances voire un dualisme dans l'amour. Platon distinguait déjà deux Éros et, son disciple Plotin, l'amour pur et l'amour sensible. Ce qui ressort de cette distinction c'est la double orientation de l'amour : l'une qui porte au désir ou à la culpabilité, et l'autre qui reste désintéressé, pur et bienveillant. La première forme pousse à la conquête de l'être aimé qui devient objet de convoitise, puisque l'amoureux éprouve un manque qu'il pense combler en possédant l'aimé. Dans sa quête, il est prêt à déployer tous les moyens, raison pour laquelle son amour peut comporter des dangers tels que l'égoïsme, l'asservissement ou l'exploitation de l'autre. A l'opposé, l'amour véritable demeure rationnel et bienveillant.

Bergson adhère à cette conception d'une tendance dualiste de l'amour, quand il distingue l'amour de soi de l'amour d'autrui, tout en reconnaissant la supériorité du second. Il rejette l'amour de soi tourné vers l'*ego* pouvant conduire à une instrumentalisation des autres, car « l'esprit amoureux de lui-même, ne cherche plus alors dans le monde extérieur qu'un prétexte à matérialiser ses imaginations »<sup>177</sup>. Force est de constater que cet amour qui cherche la valorisation de soi se nourrit d'illusions renforçant l'orgueil et la vanité. Autrement dit, l'homme amoureux de lui-même cherche toujours à gagner implicitement ou explicitement l'estime des autres. Ce désir d'auto-affirmation s'oppose à la loi sociale qui interdit de faire passer son intérêt propre avant celui du groupe et de se servir des autres pour parvenir à ses fins.

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 143.

En définitive, Bergson voit dans l'amour de soi un moyen de renforcer certaines attitudes contre-morales à savoir : l'orgueil, l'hypocrisie et l'égoïsme. L'auteur de l'Essai reste convaincu qu'aucun homme ne doit se complaire dans son orgueil, mais le dépasser pour s'ouvrir aux autres. De ce point de vue, il a l'obligation de travailler ses penchants individualistes, renonçant à l'amour de soi et favorisant l'amour d'autrui. Ainsi, le philosophe français voit dans le sentiment d'amour un moyen de cohésion sociale.

## **II.2. De l'altérité comme racine sociale de l'acte moral de l'homme**

D'entrée de jeu, nous avons vu précédemment que la perception bergsonienne de l'amour comporte une double dimension, c'est-à-dire individuelle et sociale. Ce sentiment se présentait d'abord comme un sentiment profond qui naît et grandit sans cesse, pour s'étendre à toute la société, voire à l'humanité entière. Il s'agit maintenant pour nous, de le présenter comme un sentiment profond qui contribue à l'édification de la société, une passion essentielle à la vie sociale.

En effet, dans l'acception bergsonienne, « l'individu est déjà une société »<sup>178</sup> tel que l'évolution de la vie l'a façonné. Il porte en lui et à ce titre, la racine anthropologique de l'altérité. Mais, pour mieux saisir cette réalité, il faut partir de l'idée bergsonienne selon laquelle « le social est au fond du vital »<sup>179</sup>. En fait, il y a au fondement du social, du vital. Autrement dit, la socialité est génétiquement issue de la vie évolutive sur la ligne de l'instinct comme celle de l'intelligence.

En parlant de la dépendance ontologique entre l'individu et la société, on voit en elle, une sorte d'organicité fonctionnelle entre eux. L'effectivité de celle-ci dans le règne animal et humain, est l'entraide. Celle-ci se manifeste en forme de « solidarité organique »<sup>180</sup> unissant les individus de la société par un élan de vie commun. Ladite entraide apparaît comme l'expression de la conscience des individus d'une unité originelle en dépit de leur diversité. C'est cela qui rend compte de leur convergence vers une fin existentielle supra-individuelle par-delà l'intérêt commun. Cette entraide est ce qui justifie toute obligation morale de l'individu qui le rend solidaire d'autrui. Dans la société humaine, Bergson explique cette tendance immanente au vivant, par une impulsion de l'élan vital, partagé entre un moi social contemporain d'un moi

---

<sup>178</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 121.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>180</sup> A. Niangui Amani, « Le héros patriote bergsonien comme modèle éthique de citoyen conciliateur des intérêts individuel et national », p. 4.

individuel. De ce fait, selon l'auteur de *Les deux sources* : « La solidarité sociale n'existe que du moment où un moi social se surajoute en chacun de nous au moi individuel »<sup>181</sup>. Ainsi les êtres vivants portent en eux les caractéristiques intrinsèques de la vie évolutive qui est durée pure.

Cependant, pour ce qui est de l'homme, l'évolution de la vie dont le principe créateur est l'élan vital se fonde en élan d'amour en tant que principe de vie et d'action sociale. De plus, que l'altérité soit la racine sociale de l'individu, cela permet de réaffirmer chez Bergson, la tendance à la multiplicité individuelle et à l'unité universalisante et originelle des êtres vivants. Sans cette unité originelle, les hommes ne peuvent pas s'affirmer comme réalités socio-anthropologiques vivantes et se réalisant dans la durée pure. C'est qui ressort de ces propos de Bergson :

*Entre les individus dissociés, la vie circule encore : partout, la tendance à s'individualiser est combattue et en même temps parachevée par une tendance antagoniste et complémentaire à s'associer, comme si l'unité multiple de la vie, tirée dans le sens de la multiplicité, faisait d'autant plus d'effort pour se rétracter sur elle-même. Une partie n'est pas plutôt détachée qu'elle tend à se réunir, sinon à tout le reste, du moins à ce qui est le plus près d'elle. De là, dans tout le domaine de la vie, un balancement entre l'individuation et l'association*<sup>182</sup>.

De cette assertion, il apparaît clairement la nécessité de solidarité, d'entraide et d'unité entre les hommes, car nul ne peut vivre en autarcie ; dans l'acte morale de la conscience, la tendance à la multiplicité individuelle est dépassée en multiplicité qualitative. Cela se laisse lire et vivre à l'échelle de l'humanité par le fait de l'amour qui suppose toujours l'ouverture d'un *Moi* à un autre *Moi*, une sorte « d'instinct de liaison avec autrui »<sup>183</sup>. C'est pourquoi, on comprend avec Nadia Yala Kisukidi que « l'amour est un concept relationnel [...], il est affirmation de la nécessité d'un autre que soi pour aimer : il pose la différence et l'extériorité à soi comme nécessaires et constitutives »<sup>184</sup>. En fait, l'amour véritable, celui de la conscience, exige des efforts personnels, voire des sacrifices, l'homme a le choix entre un amour superficiel sans engagement et un amour conduisant au don de soi pour les autres et la société.

Cependant, au regard de l'histoire du monde, on remarque que l'homme n'est pas prêt à se livrer à un tel amour, il demeure encore réticent. C'est là, avance le philosophe, l'explication de l'échec du processus de socialisation visant l'humanité entière comme le veut l'élan vital,

---

<sup>181</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 8.

<sup>182</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 259.

<sup>183</sup> D. Hicks, *Éloge de la dignité, Le rôle essentiel qu'elle joue dans la résolution des conflits*, trad. B. Vincent, Paris, Nouveaux horizons, 2015, p. 10.

<sup>184</sup> N. Yala Kisukidi, *Bergson et l'humanité créatrice*, p. 226.

c'est là aussi la cause du désordre social, car elle veut vivre d'amour sans obligation ni norme, ce qui est impossible.

En définitive, toute individualité qui tend à se recroqueviller sur elle-même, s'étiole, car sa source ontologique et vitale est dans l'autre. C'est pourquoi, par l'impulsion de la vie évolutive, toute individualité devrait être ouverture sur l'autre, car ici on peut affirmer que la durée intérieure à la conscience révèle l'homme comme un être de relation. Dès lors, l'autre apparaît du point de vue existentiel, comme le domaine de définition vital de ma personnalité.

## **CHAPITRE VI**

### **LA TEMPORALITE ET L'ORGANISATION SOCIO- CULTURELLE DES PEUPLES**

## **I. TEMPS VECU ET TEMPS DE LA PRODUCTION AUJOURD'HUI : L'IMPACT DE LA TEMPORALITE SUR LES ACTIVITES QUOTIDIENNES DE L'HOMME : LE CAS DE LA PRODUCTION ECONOMIQUE**

L'organisation de l'activité de production économique conditionne fortement le vécu temporel des individus et des peuples. D'une manière plus explicite, on entend régulièrement dire, aussi bien par les non-Africains que par les Africains eux-mêmes que « l'Africain n'a pas la notion du temps » ! Que faut-il entendre par ce label ? De fait, au regard de certaines données sociales, en l'occurrence les plus courantes et les plus observables, on remarque généralement qu'en Afrique noire, plus précisément : premièrement, les rassemblements de toutes sortes débutent très rarement, sinon jamais, à l'heure indiquée sur les programmes publiés. On a beau marquer et souligner 08 heures très précise, par exemple, la cérémonie commencera à 09 heures ou plus. Deuxièmement, les fournisseurs ne livrent leurs denrées ou autres produits que bien après la date portée sur la commande. Bref, on remarque fortement qu'en terre d'Afrique noire, les délais ne sont pas respectés.

Dès lors, eu égard à cette considération et suivant la problématique de notre recherche, il est important d'analyser la perception des Africains par rapport au temps dans le domaine important de l'activité de production économique, et plus précisément en Afrique noire. Pour ce faire, à la temporalité du système de production africaine traditionnelle, nous opposerons la temporalité du système de production industrielle moderne.

### **I.1. La temporalité du système de production industrielle et moderne**

D'entrée de jeu, notons que face entre autre à lenteur, au quasi non-respect des horaires des rendez-vous et autres échéances dont fait montre l'Africain, on lui oppose justement, le comportement de l'Européen, de l'Américain ou encore de l'Asiatique, vivant dans un monde hautement industriel et d'une technologie qui est de loin remarquablement avancée.

Il s'agit, bien évidemment, d'une société qui fonctionne selon un certain nombre de plans et projets, selon une organisation plutôt stricte que tolérante face à l'écoulement du temps. Dans cette société, l'individu a pleinement connaissance de ce que le temps coûte cher. D'où l'expression anglo-saxonne devenue chronique dans son emploi : « Time is money », c'est-à-dire, le temps c'est de l'argent. De là, la dynamique organisationnelle qui caractérise cette société ou ces peuples européens, pour le domaine de l'activité de production économique, est



celle d'une volonté, mieux un engagement à produire en grande quantité suivant un temps chronométré et calculé, afin d'obtenir un meilleur rendement, à long terme, et la plupart des cas dans un délai bien fixé.

En effet, dans le système de production du monde industriel, on dit que l'homme a le sens du temps, parce qu'il : « évolue dans un contexte, écrit Njoh Mouellè, où la programmation est de rigueur. Au niveau individuel, il est travailleur salarié la plupart du temps, c'est-à-dire rémunéré par un employeur. Il a un programme de travail qu'il doit exécuter dans des délais bien déterminés »<sup>185</sup>. Dans cette perspective, selon le philosophe camerounais, l'individu qui vit dans ce système de production est tenu par les lois de la rigueur, du respect de l'heure du travail et par-dessus tout, celle du respect des délais déterminés soit par l'employeur soit par lui-même. Ainsi, de manière profonde, l'employé : « doit du temps à son employeur c'est-à-dire le temps à consacrer à l'accomplissement des tâches précises »<sup>186</sup>.

De façon plus profonde encore, la temporalité de la production industrielle est basée sur des chiffres. Pour mieux élucider notre propos, nous emploierons des termes très techniques. Prenons l'exemple d'une petite ou moyenne entreprise de fabrication de pains, bref une boulangerie. Le propriétaire de cette boulangerie a prévu, prenons cette exemple, qu'il doit produire 1000 pains, de surcroît, qui doivent être produits par 10 personnes. L'individu salarié sait qu'il doit arriver à la boulangerie à 06 heures du matin pour ne rentrer chez lui qu'à 15 heures, si tant qu'il doive participer de la production des 1000 pains par jour. Cependant, cette boulangerie s'est arrangé avec l'intendant d'un grand séminaire, de lui fournir 5000 pains par semaine, qui sont d'ailleurs répartis sur l'ensemble des travailleurs de la boulangerie. De là, chacun des travailleurs devient en quelque sorte une unité de temps, comme il est supposé fabriquer une quantité calculable de pains par unité de temps, entre 06 heures et 15 heures.

Le philosophe camerounais Njoh Mouellè représente schématiquement ce système de production industrielle de la manière suivante : prenons Dieudonné = 100 pains ! Et comme le jour total fait 1000 pains, Dieudonné, en termes de temps de production représente le 1/10<sup>ème</sup> du jour, qui lui-même vaut, en termes d'argent, soit 30.000 FCFA.

Ainsi dressé, nous pouvons dire sans ambages que la temporalité de production industrielle moderne se conçoit comme un temps harcelant, pressant, voire bousculant, eu égard de la nécessité de produire par jour une quantité déterminée de pains, quantité qui est ainsi

---

<sup>185</sup> E. Njoh Mouellè, *La philosophie est-elle inutile ?*, p. 47.

<sup>186</sup> *Id.*

rapportée à l'heure, à la minute ou à la seconde. Dès lors, le temps de ce système de production se veut objectif, en tant qu'il résulte d'un accord volontaire sur un ensemble de normes. La mesure du temps dans ce sens, comme le souligne Jean Pucelle, « se fait en prenant un laps de temps comme unité, unité à laquelle on se réfère ensuite pour mesurer le temps »<sup>187</sup>. Ainsi, on privilégie en général des mouvements réguliers et observables comme unité de temps, et en tant que point de référence, l'unité choisie joue un rôle normatif et décisif. Dans le cas de notre exemple, la référence ici est 15 heures. Cette heure sonnée, l'unité de production qui a été fixé par l'employeur, c'est-à-dire 1000 pains par jour, doit être réalisée vaille que vaille.

En définitive, à l'issue de notre analyse, il se dégage clairement que le temps de la production industrielle est un temps actif dont la productivité en grande quantité est le principal leitmotiv. C'est à juste titre que Njoh Mouellè affirme : « Le temps de la production, le temps harcelant, pèse donc sur nous de façon nette »<sup>188</sup>. C'est une dimension temporelle qui façonne l'homme y vivant à une organisation, plutôt active et stricte que passive, du travail de production économique, et au respect des délais. Qu'en est-il de la temporalité de production économique en Afrique noire ?

## **I.2. La temporalité du système de production d'Afrique noire traditionnelle**

Par Afrique noire traditionnelle, on entend un système de production préindustriel dont la représentation la plus nette se fait dans la campagne. Il sera donc question pour nous d'analyse l'organisation de l'activité de production des peuples de la campagne, par rapport au temps.

En effet, essentiellement peuplées d'agriculteurs, dans les campagnes en Afrique noire, les habitants sont à la fois employeurs et employés dans leurs propres plantations. Ici, dans les familles, chacun se considère comme travaillant dans une unité de production dont il est le responsable. Et le chef de famille ne considère pas sa famille, c'est-à-dire son épouse et ses enfants comme des salariés. En clair, dans la campagne, le temps de production est organisé en « journée continue »<sup>189</sup>. Dit autrement, dans la campagne, les travaux champêtres commencent le matin et ne s'achèvent que lorsque l'unité de production que les organismes des travailleurs leur permettent de réaliser, est accomplie. C'est dire que l'organisme du travailleur dans ce cas, conditionne fortement la production journalière du travailleur de la campagne. Quand la fatigue

---

<sup>187</sup> J. Pucelle, *Le temps*, p. 142.

<sup>188</sup> E. Njoh Mouellè, *La philosophie est-elle inutile ?*, p. 49.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 50.

commence à se faire ressentir, le travail peut s'arrêter, et on reviendra le jour suivant pour achever le travail entamé le jour d'avant.

Contrairement au système de production industrielle, dans le système de production en Afrique traditionnelle les délais ne sont pas prescrits pour livrer les récoltes. Dans les campagnes, on produit d'abord pour sa propre consommation, et emmène au marché juste le surplus destiné à la vente, c'est-à-dire qu'on commercialise juste ce qui a pu être produit. Ici, ce ne sont pas des contrats qui lient le producteur à des clients, mais plutôt c'est la consommation de la famille qui est prioritaire. Le client vient en second plan, si tant qu'il y en ait. Dans les campagnes, on a affaire à une sorte d' « économie autarcique. On produit pour sa propre consommation d'abord. Production familiale, exploitation familiale, unité de production familiale »<sup>190</sup>. On le voit bien, dans les campagnes, le temps de production est géré de manière libre et non-contraignante. C'est un temps qui ne harcèle pas les travailleurs, parce qu'il n'est pas conditionné par les délais et le besoin de produire en grande quantité dans le long terme.

Cependant, cette différence entre le monde industriel moderne et celui de l'Afrique traditionnelle, en termes d'organisation de l'activité de production, nous amène à examiner la différence dans la perception du temps propre à chacun des peuples de ces deux systèmes.

## **II. LA DIFFERENCE DE PERCEPTION DU TEMPS OBJETIF ET DU TEMPS VECU : LE CAS DES PEUPLES D'AFRIQUE NOIRE TRADITIONNELLE ET D'EUROPE INDUSTRIELLE**

La notion de temps est la chose du monde la plus partagée. Partant de ce postulat, nous affirmons que tous les hommes ont la notion du temps. Chaque peuple, homme, société a pour ainsi dire, une perception du temps qui lui est propre et fait son originalité ou mieux sa singularité, en tant qu'individu, peuple ou société, pris pour soi, comme un existant libre. C'est cette temporalité liée à chaque être que Bergson appelle : la durée.

A côté de cela, il y a une temporalité culturelle liée à un peuple qui, elle-même peut varier d'un peuple à un autre, d'une civilisation à une autre, et en fonction de l'organisation des activités que chaque peuple se donne à chaque moment de son histoire. Car, comme nous l'avons souligné plus haut, il faut bien s'installer dans cette logique du devenir, c'est-à-dire de la transformation permanente des sociétés humaines. C'est d'ailleurs le résultat de notre analyse

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 51.

précédente sur la temporalité des systèmes de production d'Afrique noire traditionnelle et celle de la production industrielle moderne.

## **II.1. De la différence de perception du temps dans les systèmes de production économique industriel moderne et africain traditionnel**

Dans la perspective de modernisation de l'activité de production économique, les hommes, grâce aux progrès de la technique, ont créé des outils susceptibles d'améliorer leur bien-être. La vérité est que, selon Bergson, le propre de l'homme c'est la technique. De ce postulat, se dégage à l'évidence que l'intelligence humaine est avant tout une intelligence technique ; la première fonction de cette intelligence est ainsi celle de fabriquer des outils. Et parmi ces outils, figure l'invention de la machine, principal facteur de la production industrielle moderne. C'est à juste titre que « l'invention technique est un don naturel »<sup>191</sup>. Même si, selon le philosophe français, cette invention mécanique « ne s'est pas toujours exercé au mieux des intérêts de l'humanité »<sup>192</sup>. C'est là le paradoxe des progrès techniques.

Cependant, il y a lieu d'affirmer que l'invention de la machine industrielle a modifié le comportement de l'homme face au temps, quand ce dernier s'en sert pour des besoins de production économique. En effet, grâce à la machine industrielle, l'homme a fait du temps de la production économique un temps susceptible d'être compté, un temps émietté voire rétréci. Que faut-il entendre par-là ? De fait, il s'agit de l'émiettement du temps en heures, minutes, secondes et tierces. De manière plus explicite, dans la production industrielle moderne, l'activité de l'homme a rétréci le temps. De telle enseigne que le résultat escompté d'une quelconque activité est désormais obtenu en un temps bien déterminé et calculé. Prenons l'exemple d'une opération de traçage des sillons au moment des semailles. Dans la période-pré-industrielle, c'est-à-dire avant l'avènement de la mécanique, hypothétiquement, il fallait une journée entière pour réaliser cent sillons. Aujourd'hui, avec la mécanisation de l'industrie, on constate que les mêmes cent sillons sont réalisés en quarante minutes. Ainsi, la journée de travail qui durait 24 heures se serait rétrécie à 40 minutes. C'est dire que dans un tel système de production, l'horloge sert de référence par rapport au temps.

Cependant, dans la campagne, c'est-à-dire dans une situation préindustrielle, d'autant plus que certaines campagnes sont aujourd'hui se sont fortement modernisées, on ne parle pas de 07 heures ni de 15 heures d'horloge de travail. De plus, dans cette situation, on désigne les

---

<sup>191</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 186.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 187.

repères temporels par un avant et un après. Dans les régions côtières par exemple, on parle de marée haute et de marée basse. Les événements et manifestations de la nature servent de références pour indiquer l'heure. C'est ainsi qu'on peut remarquer le chant du coq qui indique naturellement le lever et le coucher du soleil. C'est cette temporalité que Bergson appelle « durée vécue », celle que la conscience perçoit au quotidien sous l'aspect d'un changement qualitatif et non quantitatif. C'est ce qui ressort de ces propos de Bergson :

*Aussi la conscience nous avertirait-elle bien vite d'une diminution de la journée, si, entre le lever et le coucher du soleil, nous avions moins duré. Elle ne mesurerait pas cette diminution, sans doute, et même elle ne l'apercevrait peut-être pas tout de suite sous l'aspect d'un changement de quantité ; mais elle constaterait, sous une forme ou sous une autre, une baisse dans l'enrichissement ordinaire de l'être une modification dans le progrès qu'il a coutume de réaliser entre le lever du soleil et son coucher.<sup>193</sup>*

A cet égard, les unités de perception du temps dans les campagnes préindustrielles africaines sont différentes des minutes, secondes du temps conventionnel des horloges. Et le système de production de l'Afrique noire traditionnelle est dès lors, selon Njoh Mouellè : « un contexte dans lequel le temps ne s'offre pas au comptage »<sup>194</sup>. C'est dire que le temps du système industriel moderne est celui du comptage et du calcul, au contraire de celui de l'Afrique noire traditionnelle qui est plutôt vécu que perçu, partant ne se laisse pas compter.

## **II.2. De l'expression du temps comme marqueur culturel et universel d'un peuple**

Notre analyse de l'être-dans-le-monde de l'homme nous a amené à constater l'implication de la distinction bergsonienne entre le temps objectif et la durée, dans les différentes cultures humaines. Précédemment, nous avons constaté que les temporalités des systèmes de production industrielles et traditionnelles étaient différentes, et les perceptions du temps par les travailleurs évoluant dans l'un ou l'autre système étaient également différentes.

De cette manière, on observe que le rapport au temps varie d'une culture à une autre. C'est cette différence qui constitue, par ailleurs, la singularité et l'originalité propres à la culture d'un peuple. Tel un Camerounais par exemple, qui n'a pas les mêmes contraintes ou repères temporels qu'un chinois. Si ce dernier utilise des plannings, des agendas pour gérer non seulement sa journée, mais également ses activités à venir, il n'en va pas de même du

---

<sup>193</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 86.

<sup>194</sup> E. Njoh Mouellè, *La philosophie est-elle inutile ?*, p. 52.

Camerounais dont le comportement face au temps est un peu plus élastique. C'est ce qu'exprime ce témoignage d'un jeune étudiant Allemand engagé dans une mutuelle au Sénégal, retranscrit par Michel Sauquet et Martin Vielajus dans leur ouvrage *L'intelligence interculturelle* :

*Lors de ma première réunion avec le directeur, j'ai constaté qu'il n'hésitait pas à décrocher un seul appel, qu'il soit privé ou professionnel. Au cours de notre réunion, il organisa la visite d'un bailleur de fonds, prit le temps de raconter les exploits de son fils dans un match de foot, expliqua en détail à un ami comment télécharger un logiciel [...]. D'un côté, cela m'amusait mais de l'autre, cela m'agaçait et me donnait l'impression de ne pas être prise au sérieux. A la fin de notre réunion, le directeur m'a dit avec empathie : « Beaucoup d'Européens sont rendus perplexes par notre façon de travailler au Sénégal. Mais tu dois comprendre qu'ici on ne distingue pas notre temps au travail de notre temps personnel ».*<sup>195</sup>

De là, se justifie l'idée bergsonienne selon laquelle : « Le temps ne demande pas à être perçu, mais vécu »<sup>196</sup>. C'est dans cette optique qu'il consistera pour nous, d'examiner succinctement, certaines pratiques culturelles des peuples en rapport avec la temporalité qui leur est dévolue.

### **II.2.1. Les cultures monochrones et polychrones du temps**

Dans son ouvrage intitulé *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Edward Twitchell Hall explique qu'il existe deux systèmes d'organisation du temps prédominants dans le monde correspondant à deux cultures temporelles à savoir : la culture polychrone et la culture monochrone. « Ces deux systèmes d'organisation, affirme-t-il, sont logiquement et empiriquement tout à fait distincts. Comme l'huile et l'eau, ils ne se mélangent pas. Et chacun a ses avantages et ses inconvénients »<sup>197</sup>.

En effet, par système monochrone, on entend une organisation temporelle qui est caractérisée par l'absence de chevauchement ou mieux de simultanéité dans le déroulement quotidien des activités d'un peuple. Dit autrement, la culture monochrone est un système temporel qui tend à attribuer un caractère sacré à l'organisation, à éviter autant que possible la dispersion des activités. Le caractère linéaire ou séquentiel du temps est ainsi mis au centre de l'organisation. De plus, les individus vivants dans ce système culturel considèrent le temps comme une entité unique et tangible, susceptible d'être planifié, contrôlé, gaspillé et gagné,

---

<sup>195</sup> M. Sauquet et M. Vielajus, *L'intelligence interculturelle*, Paris, Editions Charles Léopold Mayer, 2014, pp. 90-91.

<sup>196</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 85.

<sup>197</sup> E. Twitchell Hall, *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Paris, Seuil, 1984, p. 62.

raison pour laquelle un manque de ponctualité, par exemple, peut être un facteur d'irritation. Par ailleurs, dans cette culture, la vie professionnelle et sociale d'un individu est généralement dominée par un horaire ou un programme. Cette tendance pousse à l'établissement constant de priorités. Car, dans un tel contexte : « on traite d'abord les affaires importantes, en y consacrant la plus grande partie du temps disponible, et en dernier lieu seulement les affaires secondaires que l'on néglige ou abandonne si le temps manque »<sup>198</sup>, relève Hall.

La vérité est que c'est cette culture temporelle qui a permis, sans doute, à la civilisation industrielle de s'imposer dans le monde. Mais cependant, elle est génératrice de tensions puisque, « ces cultures ne sont pas inhérentes aux rythmes biologiques des êtres humains, ou à leurs impulsions créatrices, elles ne font pas partie de sa nature »<sup>199</sup>. C'est ainsi que les individus polychrones sont toujours gênés par l'étanchéité qui existe entre le temps professionnel et le temps privé chez les monochrones.

Le système polychrone quant à lui, est une culture temporelle qui consiste, certes à assumer que l'on mène simultanément des activités multiples, mais il suppose aussi une incertitude sur la séquence temporelle précise d'une action. C'est dire que dans la culture polychrone, l'accent est mis sur l'engagement des individus et l'accomplissement d'un contrat, plutôt que sur l'adhésion à un horaire préétabli. C'est ce qu'exprime Hall en ces termes : « Les rendez-vous ne sont pas pris au sérieux, et par conséquent, ils sont souvent négligés ou annulés. Les individus polychrones perçoivent rarement le temps comme « perdu », et le considèrent plutôt comme un point plutôt qu'un ruban ou une route »<sup>200</sup>. De plus, le temps, dans le système polychrone, est traité de façon moins concrète que dans le système monochrone.

Cependant, Hall fait également de la force du lien social dans de telles cultures l'une des explications de cette impossibilité de programmer. C'est dans ce sens qu'il affirme : « Les individus polychrones, ne sont presque jamais seuls [...] ; ils sont en interaction avec plusieurs personnes à la fois, et restent continuellement engagés les uns à l'égard des autres. Programmer et établir des horaires précis est donc difficile, voire impossible »<sup>201</sup>. Dans l'approche polychrone, les individus tendent ainsi à intégrer et à emboîter plus facilement des activités professionnelles et des activités socio-morales. Ils tendent à mettre plus en avant le temps de la relation affective que le temps artificiel de l'horloge.

---

<sup>198</sup> M. Sauquet et M. Vielajus, *L'intelligence interculturelle*, pp. 83.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>200</sup> E. Twitchell Hall, *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, p. 68.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 69.

On retrouve au fond dans cette dichotomie mono/polychrone du temps, quelque chose de semblable de la distinction entre le temps scientifique et la durée réelle opérée par Bergson dans l'*Essai*. Dans cette perspective, autant la culture polychrone qui nous détermine subtilement à percevoir le monde de manière fragmentée, nous révèle la durée pure spécifique liée à chaque homme, autant la culture monochrone qui se situe dans le linéaire, dans ce qui peut se décomposer, représente le temps scientifique, le temps calculé et compté. Nul mieux que ces écrits de Bergson, n'expriment cette distinction en ces termes :

*Si nous aboutissons à distinguer deux formes de multiplicité, deux formes de la durée, il est évident que chacun des faits de conscience, pris à part, devra revêtir un aspect différent selon qu'on le considère au sein d'une multiplicité distincte ou d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où il se projette<sup>202</sup>.*

En somme, le comportement face au temps est fortement déterminé par la culture temporelle d'un peuple. Dès lors, la temporalité peut varier soit en un temps-qualité, c'est-à-dire la durée pure de chaque homme, soit en un temps-quantité, qui renvoie au temps objectif projeté dans l'espace, suivant l'activité qu'on exerce au quotidien. C'est ce qui a permis à Bergson de découvrir en la temporalité, une dimension universelle. Ceci, dans la mesure où cette dernière est conditionnée par l'activité de l'homme.

### **II.2.2. L'universalité de la temporalité**

En jetant un regard rétrospectif sur l'appréhension purement bergsonienne du temps, c'est-à-dire l'évaluation subjective de cette donnée, il se précise qu'elle touche à une certaine globalisation de la conscience relative à tous les êtres humains, ainsi qu'à leurs états propres. Ceci, sans différence quelconque, indépendamment des délimitations géographiques, des considérations sociales, des appartenances culturelles et même raciales, en ce sens où tous les hommes sont tributaires d'une conscience, zone mouvante par excellence du temps réel. Cette assertion de Bergson le démontre suffisamment : « Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans de nous-mêmes, par intuition et non par simple analyse. C'est notre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure »<sup>203</sup>. C'est dire que chaque homme, culture ou société possède son rythme temporel propre.

Cependant, la spécificité de la temporalité propre à chaque existant fait ressortir une autre interrogation à tiroir, celle de savoir si un système temporel est-il meilleur qu'un autre ? De fait,

---

<sup>202</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 59.

<sup>203</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 101.



chaque système a sa logique et sa vertu liées au temps. Ainsi, si l'approche monochrone ou scientifique semble plus se situer dans une logique de maîtriser le temps dans un environnement lui-même stable, elle peut être génératrice de tensions ; les structures temporelles n'étant pas inhérentes aux rythmes biologiques des êtres humains ou à leurs impulsions créatrices. Car, à ce moment, « il y a expression de rythmes multiples et différents d'une temporalité qui, pour être soustraite à l'influence directe de notre volonté, n'en est pas moins la preuve qu'il n'y a pas qu'une seule manière de concevoir le temps »<sup>204</sup>. Dit autrement, chaque homme, en tant qu'individu biologique autonome, a son temps propre que Bergson appelle la durée pure.

Par conséquent, il est tout à fait incorrecte de juger ou d'apprécier une culture temporelle par référence, non pas à cette même culture mais à une toute autre culture temporelle. C'est d'ailleurs ce qui se passe lorsqu'on affirme péremptoirement que l'Africain n'a pas la notion du temps. Autant dire que l'Africain n'est pas un être humain ! Car tout être humain a la notion autant du temps qu'il a celle de l'espace. « Il n'y aurait donc pas, nous rappelle Njoh Mouellè, une Nature-Noire-Africaine qui soit en elle-même rebelle au respect de l'heure du rendez-vous ou encore à l'idée simple d'engagement et du respect des engagements pris »<sup>205</sup>. C'est aussi ce que nous révèlent Michel Sauquet et Martin Vielajus quand ils affirment : « Ce que nous estimons être chez l'autre de la lenteur ou un manque d'investissement professionnel est parfois un art de l'action qui a lui aussi son efficacité »<sup>206</sup>. C'est d'ailleurs dans cette même veine réflexive que François Ost plaide pour « le droit de chacun à son rythme »<sup>207</sup>. Cependant, même si c'est le cas, ces rythmes sont si divers, les représentations du passé ou du futur si sacrées et les conceptions de l'urgence si contradictoires, que tenter de composer avec le temps de chacun relève de la quadrature du cercle.

De plus, l'universalité de la temporalité du point de vue de Bergson tient du fait que le temps dépend de notre activité. Le temps c'est ce que nous faisons. De manière plus explicite, c'est notre activité qui crée son temps propre. Or, les états de conscience, selon une acception bergsonienne, renferment une certaine temporalité, une durée qui n'a rien de commun avec le temps objectif. Par conséquent, la durée de notre conscience conditionne fortement et adéquatement notre activité. De cette manière, Albert Rivaud affirme dans son article consacré à la pensée de Bergson et sa place dans l'histoire des idées ce qui suit :

---

<sup>204</sup> E. Njoh Mouellè, *La philosophie est-elle inutile ?*, p. 57.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>206</sup> M. Sauquet et M. Vielajus, *L'intelligence interculturelle*, p. 88.

<sup>207</sup> V. Cauter et N. De Rauglaudre (dir.), *Apprivoiser le temps. Approche plurielle sur le temps et le développement durable*, Paris, Editions Charles Mayer, 2003, p. 82.

*Si je suis occupé, si j'agis, le temps me paraît s'écouler très vite : les heures semblent courtes pendant l'action. Si je demeure oisif, elles se traînent désespérément et le temps paraît s'allonger à l'infini. Au contraire, dans mes souvenirs, les périodes actives de ma vie tiennent une grande place. Les heures vides s'effacent dans l'oubli.<sup>208</sup>*

Ainsi dit, nous créons le temps par notre activité. Ce dernier est de ce fait, lié à l'activité. Il n'y aurait donc pas un temps préexistant au temps. De plus, de même que les planètes sont en activité à la manière des volcans par exemple, nous-mêmes, en tant qu'individu conscient, même quand nous ne faisons rien en apparence, il se passe toujours quelque chose en nous. Par-là, tous les hommes, toutes les cultures et sociétés ont aussi bien la notion du temps que celle de l'espace. Et la temporalité prend ainsi une dimension universelle.

---

<sup>208</sup> A. Rivaud, « La pensée de Bergson et sa place dans l'histoire des idées », p.160, in *Revue des Deux Mondes* (1829-1971), HUITIEME PERIODE, Vol. 64, N° 2 (15 juillet 1941), pp. 158-184.

## CONCLUSION PARTIELLE

Nous pouvons concevoir le processus évolutif de la vie comme le progrès continu d'un acte créateur qui se réalise sous la forme de la durée, toujours en train de s'accomplir. Ainsi, la durée devient le moteur de la transformation et des modifications incessantes de la condition de l'homme. De plus, l'élan vital bergsonien est ce qui lui permet de spécifier non seulement l'essence de la vie, mais également sa constitution et son expansion caractérisées notamment par la durée, l'imprévisibilité, l'indivisibilité et la créativité.

C'est cette dynamique temporelle qui est perçue chez l'homme à travers l'accomplissement ses diverses activités temporelles dans le monde. Activités traçant ainsi ses itinéraires et les polarités non seulement de l'esprit particulier d'un peuple, mais également la condition de ce peuple par rapport à son comportement face au temps. C'est donc dire que le temps est la condition de l'expérience à laquelle nous sommes soumis universellement, et aussi sur laquelle notre constitution d'être de conscience et de durée peut faire un retour. La conscience nous permet ainsi de faire obstruction au calcul du temps objectif, de le refuser, de le déplorer ou d'y adhérer. De ce fait, la temporalité – qui s'entend comme le caractère propre à ce qui est temporel – protéiforme et différente de l'être conscient débouche sur d'âpres implications d'ordres sociales, morales, culturels et économiques, et sans doute influence particulièrement la condition de l'homme à travers l'évolution technologique des sociétés qu'elles se donnent à chaque moment de son progrès.

Dans cette perspective, l'expression du temps est un marqueur fondamental et particulier d'un homme, d'un peuple ou d'un système temporel bien déterminé. De cette manière, on comprend la thèse bergsonienne selon laquelle le temps ne demande pas à être perçu, mais vécu. Cela nous a permis de faire un constat socio-humaniste : le comportement face au temps détermine fortement le système temporel prédominant d'une société ou d'un peuple. Ainsi, la temporalité peut varier soit en temps-qualité, la durée, soit en un temps-quantité, le temps objectif, suivant l'activité qu'on exerce au quotidien. C'est ce qui nous a permis de découvrir la dimension universelle, mais particulière du temps.

### **PARTIE III**

## **L'IMPLICATION DES CONCEPTS DE TEMPS ET DE DURÉE SUR LA PENSÉE ET L'ACTION**

## INTRODUCTION PARTIELLE

La distinction bergsonienne entre le temps objectif et la durée aboutit à un mixte de durée intérieure et d'espace extérieur. Et de cette distinction, Bergson met en évidence dans l'*Essai* les deux aspects du Moi à savoir : le moi profond et le moi de surface. L'enjeu de cette distinction des deux moi est d'établir un pont entre la durée intérieure subjective et le temps extérieur objectif. Ici, la durée intérieure est le propre du moi profond, c'est elle qui projette le temps dans la surface pour les exigences de l'action sociale dont le moi de surface assure l'effectuation.

De cela, on pourrait dire que la vie temporelle consciente se présente sous un double aspect, selon qu'on l'aperçoit directement, c'est-à-dire à travers la conscience pure, ou par réfraction dans l'espace. De cette modalité qui transforme le temps en un mixte, la durée devient une réalité pensée par le moi profond et réalisée en terme d'action par le moi de surface. Dans cette perspective, la durée intérieure joue un rôle fondamental dans l'action humaine. En effet, pour Bergson c'est parce que le corps agit, parce qu'il est dans la nécessité d'agir pour subvenir à ses besoins que son action devient sensation, c'est-à-dire une action qui tient son origine de la pensée, qui elle-même est une source infiniment temporelle et créatrice. Dans cette trame, le moi bergsonien suivant ses deux aspects temporels est avant tout pragmatique, c'est un moi d'action. De cela, découle l'acte libre. Ce dernier est indissociable de la mise en évidence de la temporalité des deux aspects du moi. C'est dire que le moi est représenté ici par la conscience aussi bien vivante que réfléchi et donc mène une action qui doit nous permettre de comprendre le sens qui subsume la liberté.

Cependant, cela nécessite un effort important dont le but est de coïncider avec le flux temporel de notre moi profond qui représente notre durée propre. Cette coïncidence constitue pour Bergson l'intuition originelle. Cette dernière permet à la pensée de saisir son écoulement individuelle ainsi que celui des autres choses, afin d'interagir avec elles. De cela, se pose le problème de la portée du temps et de la durée aussi bien sur la pensée que sur l'action. Dès lors, qu'entend-t-on par mixte temporel ? Comment l'intuition permet-elle de saisir la durée ? Dans quelle mesure l'expérience de la durée conditionne-t-elle l'action de l'homme ? Pour répondre à ces questions, nous partirons d'abord de l'analyse bergsonienne du mixte temporel à partir des deux aspects du moi. Ensuite, nous allons réfléchir sur l'enjeu de la pensée dans l'expérience de la durée. Enfin, il sera question pour nous d'examiner l'expérience interne de la durée comme l'un des facteurs de l'action.

## **CHAPITRE VII**

**DU FONDEMENT DES DEUX ASPECTS DU MOI À LA  
CONCEPTION BERGSONIENNE DE LA TEMPORALITE  
COMME UN MIXTE DE TEMPS ET DE DURÉE**

## I. L'EFFET DE LA MULTIPLICITÉ INTERNE : LE MOI PLURIEL SELON UN DÉDOUBLEMENT DE SES ASPECTS

La mise en évidence des deux types de moi qui constitue l'ossature de la structure spirituelle de l'être humain semble importante, car elle révèle le rôle du moi dans la perception du temps. De la distinction entre le temps et la durée démontrée à la première partie de notre travail, Bergson distingue deux types de moi à savoir : le moi de surface et le moi profond. L'enjeu de cette distinction pour Bergson est non seulement de montrer que le moi est fait de deux parties, qui bien qu'ayant la même durée, forment un seul et même moi. Mais également, sans doute, cette distinction établit un pont, ou mieux un rapport entre « la durée-qualité, celle que la conscience atteint immédiatement [...], et le temps pour ainsi dire matérialisé, le temps devenu quantité par un développement dans l'espace »<sup>209</sup>. Pour mieux établir ce pont entre le temps objectif et la durée intérieure, il est important pour nous de comprendre ce que Bergson entend par multiplicité interne de laquelle découlent le moi profond et le moi de surface.

### I.1. La multiplicité interne de la durée, génératrice du double aspect de la vie interne chez Bergson

« [...] La vie consciente se présente sous un double aspect, selon qu'on l'aperçoit directement ou par réfraction à travers l'espace »<sup>210</sup>. Ces propos de Bergson révèlent une double conception de la durée, d'une part pure et sans mélange, d'autre part traduite par la notion d'espace, qui a en réalité une conséquence sur la vie consciente qui n'est pas des moindres. La double conception génère elle-même un double aspect de la vie interne, c'est-à-dire met en évidence d'un côté la conscience pure et pensante tournée vers l'immédiateté de la durée et de l'autre, la conscience réfléchie et active penchée vers l'action dans l'espace.

Dans la première partie de notre travail, on remarquait déjà que la multiplicité originelle des états de conscience n'avait rien de commun avec la multiplicité qui forme un nombre – c'est une multiplicité quantitative. Or, dans le cas des états de conscience, il s'agit d'une multiplicité qualitative. Analysons en détails ce que Bergson écrit vers la fin du chapitre deux de l'*Essai* :

*Distinguons donc [...] deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité*

---

<sup>209</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 58.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 62.

*numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation.*<sup>211</sup>

Premièrement, il nous faut classer la vie consciente en deux catégories. L'une qui réside en surface, proche du monde extérieur et contaminée par la notion d'espace. L'autre, se trouve au-dessous de la première, et s'y oppose fondamentalement. Elle se présente pour ainsi dire comme son exact contraire. Bergson le démontre clairement dans le passage que nous venons de citer. La première représente le temps objectif, qui est le symbole de la seconde, c'est-à-dire la durée pure. Dans son cours sur la durée de Bergson, Jacqueline Morne a établi en annexe un tableau de classification de ces deux aspects de la vie consciente, reprenant la méthode de Bergson dans le passage ci-dessus<sup>212</sup>. Dans ce tableau on retrouve les principales propriétés de chaque aspect, confrontées mutuellement, ce qui atteste de la réelle opposition présente entre l'un et l'autre. Par exemple, le temps objectif est un temps mesuré, formé donc de quantité, qui est développé dans l'espace et il est produit par une multiplicité numérique des états de conscience. A l'inverse, la durée est un temps ressenti, elle est qualité et appréhendée par un instinct confus ; elle est générée par une multiplicité qualitative des états de conscience.

Cependant, le temps objectif de l'espace reflète « une vie intérieure aux moments bien distincts »<sup>213</sup>, il est de ce fait comme l'ombre du moi projetée dans l'espace, c'est-à-dire un moi superficiel. La durée, quant à elle, correspond au moi fondamental, c'est-à-dire le moi profond. Nous notons ici que Bergson semble parler de deux moi. Or, il laisse entendre à son lecteur qu'il existerait deux formes de moi correspondant aux deux formes de temps. Ou plutôt, Bergson ayant attesté l'existence de deux aspects du temps au sein de la vie interne d'un être, il fait logiquement découler deux aspects au moi, égaux à ceux de la durée.

Deuxièmement, et c'est ce que nous traiterons dans la sous-partie qui suit, Bergson appose aussi une dimension spatiale au moi : il le situe plus ou moins selon les qualités de profondeur et de surface. Nous montrerons alors qu'il est possible de schématiser ce moi en se le représentant en fonction des images que Bergson utilise pour le qualifier, et parfois même l'illustrer. Mais avant de procéder à tout ceci, nous notons déjà dans le passage illustré ci-dessus, qui sert alors seulement à introduire l'idée d'un moi au double aspect, que Bergson accentue la distinction déjà opérée par la conscience entre durée pure et temps objectif en plaçant l'un au-dessous de l'autre.

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>212</sup> J. Morne, « le temps homogène et la durée », in *Henri Bergson : la notion de durée*, annexe 3.

<sup>213</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 63.



L'intérêt de toute cette analyse préalable pour notre développement, qui nous a mené à la notion de durée et l'effet de sa multiplicité interne, était de montrer l'origine de la pluralité du moi bergsonien. Et ce dernier se dédouble suite à notre propre confrontation avec le monde extérieur, ce qui génère une double conception du temps. Cela renvoie de ce fait, d'une part à la durée pure, celle qui est pensée et atteint par la conscience immédiate, et à la durée active, celle qui est projetée dans l'espace d'autre part. La raison de ce dédoublement tient du fait que notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle. Car selon Bergson :

*La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène. Notre existence se déroule donc dans l'espace plutôt que dans le temps : nous vivons pour le monde extérieur plutôt que pour nous ; nous parlons plutôt que nous ne pensons [...]*<sup>214</sup>.

En définitive, le double aspect de la vie interne – conscience immédiate et conscience réfléchie – chez l'homme est donc présenté comme une conséquence de la distinction entre temps et durée. Or, à l'origine, cette distinction entre le temps et la durée est opérée par la conscience réfléchie qui « se plaît à appréhender les choses selon des abstractions, des distinctions et des ordonnances »<sup>215</sup>. C'est la raison d'être du moi superficiel, car il représente l'aspect de la conscience qui se conforme davantage au mode de vie du monde ambiant qu'à celui de la vie interne. Dès lors, dans quelle mesure pouvons-nous dire que les deux types de moi ont un rôle à jouer dans le vécu temporel de l'homme, aussi bien dans la pensée que l'action ? Pour répondre à cette question, nous allons devoir détailler chacun des deux aspects du moi.

## **I.2. Les deux aspects du moi : le moi profond et le moi de surface**

De la distinction entre deux types de multiplicités et entre deux aspects de la vie de la conscience, Bergson distingue deux aspects du moi, le moi de surface et le moi profond. L'enjeu de cette distinction pour nous est de montrer que bien qu'ayant deux aspects, le moi est un tout, et c'est à partir de ses deux aspects que le temps réel nous est donné comme un mixte de durée pure et de temps objectif. Si nous devions donc nous représenter schématiquement le moi, nous utiliserions l'image d'une sphère. Nous aurions donc une sphère pleine dotée d'une surface. Et cette surface aurait la particularité d'être solide tandis que le reste de la sphère serait fluide. Nous convenons donc du fait que la surface représente une infime partie du tout. C'est ainsi que

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>215</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF 1959, p. 29.

Bergson présente indirectement le moi, et plus précisément le moi de surface et le moi profond. Nous retrouvons cette idée de sphère dans *La pensée et le mouvant* quand Bergson fait référence à « une croûte solidifiée à la surface qui se trouve en périphérie et le moi profond est lui vers le centre »<sup>216</sup>.

### **I.2.1. Le moi profond, au fondement de la personnalité humaine**

Approfondissons primordialement ce concept bergsonien de moi profond qui fait émerger le moi de surface. Comme nous l'avons fait remarquer précédemment, cette dénomination du moi profond semble mettre en avant une certaine opposition complémentaire avec le moi de surface.

En effet, par moi profond, on entend un moi qui est difficile à voir, à appréhender ou mieux à saisir. En partant de cette vision, il nous est plus aisé de comprendre cette idée de profondeur du moi bergsonien. D'un point de vue purement langagier, qui dit profondeur, dit obscurité, ce qui est inconnu ou inaccessible tout au moins. Et c'est bien là, le propre du moi profond chez Bergson. Il est d'autant plus inaccessible depuis une simple introspection. Bergson écrit d'ailleurs dans *l'Essai* : « Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène »<sup>217</sup>. Cet exercice n'est visiblement pas des plus simples et semble encore moins accessible pour n'importe qui. Nous verrons justement, au cours du Chapitre VIII de ce travail que Bergson réserve cet exercice à quelques privilégiés et aux philosophes.

Mais de manière générale, l'accès à ce que renferme le moi profond demeure difficile tout simplement parce que la conscience que nous avons de nous-mêmes s'est cristallisée sur la surface du moi. Dès lors, elle se tourne plus facilement vers le monde extérieur que vers elle-même. C'est d'ailleurs l'une des causes de ce que nous pouvons appeler « l'oubli de la durée pure ». La vérité est que « notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence interne et individuelle »<sup>218</sup>. C'est là une évidence, ou mieux un fait social de la vie quotidienne des hommes : étant en interaction permanente avec la société ambiante et ce qui la compose – en particulier autrui – l'homme doit faire fi de ses considérations internes voire spirituelles, afin de pouvoir se conformer au mieux à ce qui l'entoure. Ce moi originel est-il totalement inaccessible à la conscience ?

---

<sup>216</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 115.

<sup>217</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 59.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 60.

De fait, à plusieurs reprises, Bergson laisse entendre que le moi profond n'est en vérité jamais inaccessible, mais simplement délaissé, car peu utile pour la vie sociale. Pour avoir associé l'idée de profondeur à celles de fondement et de pureté, Bergson devait avoir en tête la théorie d'un moi situé en profondeur au sens où les choses néfastes ou tout simplement en mesure de l'altérer ne peuvent pas l'atteindre. Or, c'est ce moi profond qui forme notre personne sans l'influence du monde extérieur. Grâce à sa profondeur, c'est là que nos états de conscience sont les plus purs, sans multiplicité quantitative, seulement qualitative. Ils se pénètrent continuellement les uns les autres, et ne peuvent être analysés sans être instantanément dénaturés. « Considérés en eux-mêmes, les états de conscience profonds n'ont aucun rapport avec la quantité ; ils sont qualités pures ; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs, ni même les examiner à ce point de vue sans les dénaturer aussitôt »<sup>219</sup>, affirme Bergson.

En somme, le moi profond est donc dit pur et fondamental parce qu'il renferme toutes nos sensations et pensées purement personnelles, telles qu'elles sont prises comme étant absolument nôtres, sans avoir encore subi une contamination extérieure. Ces pensées qui émanent du moi profond relèvent de la durée pure, où continuité, interpénétration et spontanéité sont les maîtres mots. Cette idée rejoint, en amont, la distinction bergsonienne entre le temps objectif et la durée. Nous l'avons montré, cette distinction est à l'origine de la pluralité du moi dont la conséquence est le mixte temporel. Et Bergson en donne ici la raison exacte dans *Matière et mémoire* en ces termes : « le moi rayonne dans l'espace et se déroule dans le temps »<sup>220</sup>. Qu'en est-il du moi de surface ?

### **I.2.2. Le moi de surface, créateur d'un pont entre notre intériorité et le monde extérieur**

Nous avons pu montrer toute la complexité du moi chez Bergson, qui par son double aspect, permet d'ancrer la personnalité du sujet, c'est-à-dire de l'homme dans la durée tout en lui offrant la capacité à projeter ce temps à l'extérieur, dans l'espace. En effet, tout ceci ne dépend pas seulement du moi profond. Au contraire, Bergson affirme même dans l'*Essai* que « le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu'on les

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>220</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 2.

sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace »<sup>221</sup>. Dès lors, le moi profond est à l'origine des actes qui émanent de notre personnalité, ce que nous pensons, et des états de consciences pures entre autres : sensations intenses, émotions fortes, sentiments profonds, etc. Mais pour ce qui est de dérouler ces états afin de les ordonner selon le passé et le présent, nous apprenons que cette action de la conscience altère de manière profonde le moi fondamental.

Contrairement au moi profond pour lequel il était plus délicat de saisir toutes les subtilités de son nom, concernant le moi de surface, il est plus facile de comprendre pourquoi Bergson lui a attribué un tel adjectif. D'abord, si le terme de surface est purement descriptif, celui de superficialité vient ajouter une connotation négative à cet aspect, ce qui nous permet d'emblée de situer la position de Bergson vis-à-vis de cet aspect du moi. De plus, bien qu'il n'émette pas de critique claire envers l'aspect superficiel du moi mais contre les phénomènes en cause de sa superficialité, nous comprenons bien que cet aspect n'est pas valorisé par Bergson.

L'origine de l'aspect superficiel du moi tient du fait suivant : le moi est en lien direct avec le corps, ce qui force la confrontation de deux modes de vie antinomiques qui doivent pourtant fonctionner l'un avec l'autre. Il y a donc la nécessité d'un esprit qui sait fonctionner avec la matière et son caractère étendu. Toutefois, le moi de surface a toute son utilité pour la personne. S'il existe, c'est parce que tout être humain est doté d'une faculté bien particulière à savoir : l'intelligence. Rappelons que l'intelligence était déjà présentée par Bergson dans le début du deuxième chapitre de *l'Essai* comme étant à l'origine de notre génération d'un espace extérieur. Ainsi, la capacité de l'intelligence à classifier le réel est déjà présente en nous : le monde extérieur ne fait que nous pousser à créer des catégories. C'est donc le moi de surface qui va intégrer cet aspect pratique du moi, en opposition à l'aspect purement personnel du moi profond.

Au-delà du fait de nous pousser à l'action, l'intelligence tient un rôle plus capital dans notre être-dans-le-monde. Dans *La pensée et le mouvant*, Bergson définit l'intelligence comme innée et majoritairement tournée vers l'action en ces termes :

*Qu'est-ce en effet que l'intelligence ? La manière humaine de penser. Elle nous a été donnée, comme l'instinct à l'abeille, pour diriger notre conduite. La nature nous ayant destinés à utiliser et à maîtriser la matière, l'intelligence n'évolue avec facilité que dans l'espace et ne se sent à son aise que dans l'inorganisé.*

---

<sup>221</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 58.

*Originellement, elle tend à la fabrication : elle se manifeste par une activité qui prélude à l'art mécanique et par un langage qui annonce la science [...].*<sup>222</sup>

Nous comprenons à travers cette assertion que l'intelligence nous sert à fabriquer des outils, autrement dit à faire usage du réel. Elle est donc intéressée par l'espace, d'où son rapport à l'aspect pratique des choses. C'est ce qu'affirme Frédéric Worms lorsqu'il commente cette faculté de l'intelligence telle qu'elle est conçue par Bergson. Il dit précisément : « L'intelligence est [...] la faculté qu'ont les êtres humains d'agir sur la matière par l'intermédiaire d'outils et de connaître certains objets par l'intermédiaire de leurs rapports, donc avant tout par l'intermédiaire de l'espace »<sup>223</sup>. Il est désormais indéniable que l'intelligence est à l'origine de notre lien si fort avec le monde extérieur. Elle nous permet d'évoluer au mieux parmi les choses matérielles et d'en tirer un certain nombre de connaissances. En d'autres termes, l'intelligence entretient notre moi de surface.

Le moi de surface a donc cette particularité qu'il est étroitement lié à l'intelligence, c'est pourquoi l'être humain est le seul à posséder un moi de surface, car il possède une intelligence suffisamment développée qui le pousse à l'action dans la société. C'est ainsi que nous en sommes venus à considérer le moi de surface comme un pont érigé entre notre intériorité et le monde extérieur. Bergson utilise souvent dans ses divers ouvrages l'idée d'un moi profond qui se serait solidifié au contact du monde extérieur et de ses concepts pour pouvoir s'y conformer au mieux, pour permettre à l'individu de devenir une personne sociale.

En définitive, ces deux aspects du moi sont bel et bien à considérer comme des aspects, car ils représentent chacun une vision, c'est-à-dire une vision par la conscience de la durée immédiate et son faisceau projeté dans l'espace. D'une part, une perception pure et immédiate de « la durée vraie »<sup>224</sup> à travers le moi profond, d'autre part une perception claire et distincte de « la durée apparente »<sup>225</sup> par le moi de surface dont la résonance est celle de l'action et qui correspond le mieux aux exigences de la vie en communauté. C'est dans cette logique que s'inscrit l'acte libre chez Bergson.

---

<sup>222</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 84.

<sup>223</sup> F. Worms, *Le Vocabulaire de Bergson*, p. 34.

<sup>224</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 70.

<sup>225</sup> *Id.*

# I. LE RÔLE DE LA DURÉE DANS L'ACTION : LE CAS DE LA LIBERTÉ

## II.1. La liberté, une manifestation de la durée pure

La conception bergsonienne de la liberté dans l'*Essai* obéit à la logique de sa distinction entre la durée et le temps, ces derniers caractérisés respectivement par la qualité et la quantité, ou encore par la conscience et l'espace. C'est sans doute pour cette raison qu'il affirme à la fin dudit ouvrage que : « Le problème de la liberté est donc né d'un malentendu [...]. Il a son origine dans l'illusion par laquelle on confond succession et simultanéité, durée et étendue, qualité et quantité »<sup>226</sup>. C'est dans cette mesure que le philosophe français s'engage à démontrer l'existence de la liberté par l'expérience de l'acte libre, et de montrer que la liberté est le résultat d'une critique des illusions du déterminisme physique et psychologique ainsi que des partisans du libre arbitre. Dans cette perspective, la vraie liberté chez Bergson émane de la conscience du moi profond animée par la durée réelle.

En effet, le problème de la liberté, comme le remarque Bergson, renvoie à deux systèmes opposés à savoir : le mécanisme et le dynamisme. Le mécanisme postule la nécessité et considère que « toute matière est gouvernée par des lois nécessaires »<sup>227</sup>. Le dynamisme au contraire distingue entre ce qui est régi par des lois et ce qui est libre. Il repose sur un dualisme puisqu' « il conçoit donc sans peine une force libre d'un côté, et de l'autre une matière gouvernée par des lois »<sup>228</sup>. Cependant ni l'un ni l'autre ne détermine ou ne résout réellement le problème de la liberté parce qu'il est, à la base, mal posé. Car l'un et l'autre sont victimes de la conception spatiale du temps. En récusant le déterminisme et le finalisme qui prétendent prévoir les actions d'un homme en l'occurrence, Bergson conçoit plutôt la vie psychique non pas comme un assemblage d'une matière qui suivrait des lois fixes, mais plutôt comme une unité en mouvement dans la durée et en création continue.

De ce fait, Bergson pense qu'il est difficile de prévoir les actions futures chez l'homme, auquel cas, on serait dans une conception erronée du temps réel, c'est-à-dire vider ou appauvrir les états de conscience qui se succèdent dans la durée réelle. C'est à juste titre que Bergson affirme : « Lors donc qu'on demande si une action future pourrait être prévue, on identifie inconsciemment le temps dont il est question dans les sciences exactes, et qui se réduit à un

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>228</sup> *Id.*

nombre, avec la durée réelle, dont l'apparente quantité est véritablement une qualité, et qu'on ne saurait raccourcir un instant sans modifier la nature des faits qui la remplissent »<sup>229</sup>.

A vrai dire, en tant qu'être moral qui crée son existence dans les possibilités objectives et intersubjectives, la prévision est incompatible avec l'idée de liberté. Les états ou les faits de conscience se définissant comme des progrès et non pas des choses, vivent la durée au fur et à mesure qu'elle se déroule de manières purement et naturellement imprévisible. D'où on peut affirmer que le principe de la détermination universelle perd toute espèce de signification dans la zone interne et mouvante des faits de conscience. Ainsi, dans l'optique de dépasser ce double déterminisme, c'est-à-dire à la fois physique et psychologique, il est essentiel de souligner que la conscience n'est pas soumise à des lois quelles qu'elles soient, surtout dans le cas qui concerne la liberté.

En effet, le déterminisme physique sous sa forme la plus récente, est lié aux théories mécaniques de la matière. Ici, l'univers est représenté sous forme d'amas de matière que l'imagination résout en molécules, en atomes et surtout en quanta. Ces particules exécuteraient sans relâche des mouvements de toute nature, tantôt vibratoires, tantôt de translation ; et les phénomènes physiques ainsi que les qualités de la matière que nos sens perçoivent, à savoir : chaleur, son, se réduiraient objectivement à ces mouvements élémentaires. De là naît chez Bergson le déterminisme associationniste, c'est-à-dire l'hypothèse scientifique selon laquelle les « faits psychologiques les plus simples, viennent se poser d'eux-mêmes sur des phénomènes physiques bien définis, et la plupart des sensations paraissent liées à certains mouvements moléculaires »<sup>230</sup>.

Le déterminisme psychologique quant à lui, renvoie à une nécessité de l'esprit. Cela implique ici, une conception associationniste de l'esprit. Dans la perspective du déterminisme psychologique, l'état de conscience actuel est représenté comme une nécessité par les états antérieurs. Car, « il existe entre des états de conscience une différence de qualité, qui fait que l'on échouera toujours à déduire l'un d'eux, a priori, de ceux qui le précèdent »<sup>231</sup>. Dit succinctement, du déterminisme physique aux déterminismes psychologiques et associationnistes, les mêmes causes produisent les mêmes effets ; dans toute opération psychique, qu'on fasse la somme des mêmes termes, on trouvera les mêmes résultats.

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 71.

Or, dans l'acception bergsonienne, le fait psychologique ne saurait être déterminé par quelques mouvements physiques encore moins psychologiques, qu'ils soient de natures moléculaires, atomiques ou quantiques. Ainsi, notre conscience garde sa liberté, car la vie intérieure fonctionne suivant les états de conscience et non par des lois extérieures. Plus significative est cette assertion de Bergson :

*Dire que les mêmes causes internes produisent les mêmes effets, c'est supposer que la même cause peut se présenter à plusieurs reprises sur le théâtre de la conscience. Or, notre conception de la durée ne tend à rien moins qu'à affirmer l'hétérogénéité radicale des faits psychologiques profonds, et l'impossibilité pour deux d'entre eux de se ressembler tout à fait, puisqu'ils constituent deux moments différents d'une histoire<sup>232</sup>.*

En définitive, suivant l'argumentation de Bergson, la définition de la liberté est identifiée au vécu de la conscience qui est durée pure. D'autant plus que la durée est chose pour la conscience qui en conserve la trace, et l'on ne saurait parler ici de conditions identiques, parce que le même moment ne se présente pas deux fois. Ainsi, Bergson part de l'idée de durée pour définir l'homme comme un être libre, créateur et humanitaire dans son agir. C'est dans ce sens que converge sa conception de l'acte libre.

## **II.2. L'acte libre comme accomplissement et réalisation de l'homme**

Nous avons vu précédemment que le problème de la liberté était indissociable de la distinction entre la durée et le temps, *a mutatis mutandis*<sup>233</sup> entre les deux types de moi : le moi profond et le moi de surface. C'est dire que Bergson s'appuie sur la mise en évidence des deux Moi pour mieux élucider sa conception de la liberté. Bref, le moi bergsonien est représenté ici par la conscience aussi bien vivante que réfléchie et a donc une activité qui doit nous permettre de comprendre le sens qui subsume la liberté chez l'homme.

Revenant sur le sujet de la distinction entre le moi profond et le moi de surface, Bergson voulait simplement, au niveau de ce travail-là, montrer qu'il y a cohabitation de deux Moi. D'un côté il y a un moi superficiel qui est celui par lequel nous nous adaptons à la vie quotidienne, à la vie en société ; celui par lequel nous reconnaissons les amis, nous reconnaissons notre itinéraire, nous distinguons les objets du monde ; un moi par lequel nous restons attachés à certaines valeurs du monde. De l'autre côté, on a le moi profond qui est effectivement le siège de notre authenticité, de notre personnalité propre, ce qui nous distingue de la société. Rapprochant ce

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>233</sup> Par ricochet.



moi profond aux sentiments, qui sont des faits de conscience, Bergson affirme : « Ainsi, chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine, reflète sa personnalité toute entière »<sup>234</sup>. En d'autres termes, ce qui caractérise la particularité de la personnalité de l'homme, pris singulièrement, c'est sans doute le dynamisme interne dont son moi profond fait l'objet. Et c'est ce dynamisme qui conduit à la vraie liberté du sujet chez Bergson. C'est dans ce sens qu'il écrit :

*La vérité est que le moi, par cela seul qu'il a éprouvé le premier sentiment, a déjà quelque peu changé quand le second survient : à tout moment de la délibération, le moi se modifie et modifie aussi, par conséquent, les deux sentiments qui l'agitent. Ainsi se forme une série dynamique d'états qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres, et aboutiront à un acte libre par évolution naturelle.*<sup>235</sup>

Dans cette perspective, la liberté pour Bergson reflète la personnalité toute entière. L'homme est ainsi libre quand ses actes émanent de son moi profond, c'est-à-dire de sa conscience. De là, l'acte libre est lié au moi profond et représente le fruit d'un effort continu pour dépasser les obstacles. C'est donc avec l'âme toute entière que nous nous orientons vers l'action. C'est à juste titre que Bergson affirme : « Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste »<sup>236</sup>. Rien donc à voir avec un tribunal qui pèserait les motifs puisque la causalité interne est purement dynamique.

C'est une création indéterminable que d'être celle de l'acte libre. De plus, le sentiment d'acte libre envahit l'âme toute entière et la reflète par des choix éthiques. Certes, nous connaissons notre liberté au fond de nous-mêmes, mais cependant nous ignorons à quel point elle peut choisir et réussir dans ses actes. C'est ce qu'exprime Vladimir Jankélévitch quand il affirme : « Le sentiment de la liberté n'est pas autre chose que ce savoir, plus cette ignorance »<sup>237</sup>. De fait, l'idée de fond de cette assertion de Jankélévitch est que la liberté humaine est en perpétuel danger de s'évanouir et de se nier par nos actes eux-mêmes. C'est à travers notre conscience et notre agir mesurés que nous développons la réalisation et l'accomplissement de notre existence, en tant qu'homme libre, comme possibilité de nous créer nous-mêmes dans la pure durée.

---

<sup>234</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 74.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>236</sup> *Id.*

<sup>237</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 68.

La liberté est un état de conscience puisque l'homme y est plongé de la tête aux pieds ; c'est un fait que vainement on essayera de démontrer. De plus, la liberté chez Bergson est semblable à la mémoire indéfectible de conscience. Hors de la conscience, la liberté n'a pas d'existence. Mais elle exige, pour ne pas se réduire à l'extériorité et à la causalité du déterminisme scientifique, un effort continu de trancher et de choisir la voie/voix de notre moi profond plus que celle de notre moi de surface. Bergson compare souvent le libre choix à une éclosion biologique ou à la maturation organique d'un fruit. L'un des philosophes de la Grèce antique nommé Epictète disait déjà qu'une figue ne se fabrique pas en une heure, il faut du temps. Et, dans l'acception bergsonienne, il faut du temps pour que le sucre fonde dans le verre d'eau<sup>238</sup>. Ainsi, l'acte libre se réalise par l'effort dans la durée d'un être conscient de sa destinée et d'une participation totale de sa personnalité. Et de ce fait, la liberté se manifeste comme immanence de la conscience.

Si Bergson érige la conscience comme la source de l'acte libre chez l'homme, c'est sans doute en raison du rôle moral que la conscience joue dans la vie. C'est dans l'acte moral qu'il faut saisir la liberté. L'acte libre de l'homme ne devrait pas être ni définissable ni déterminé à l'avance, mais possibilité et effort permanent. Dans cette optique, Bergson voudrait amener l'homme moderne à redéfinir les fondamentaux de sa liberté, c'est-à-dire à ne plus considérer la liberté comme « un moment où tous les problèmes sont résolus, toutes les aliénations et entraves supprimées »<sup>239</sup>, mais plutôt à appréhender la liberté dans le sens d'une libération. Dans cette perspective, l'acte libre devrait être pour l'homme moderne un effort permanent par lequel il se prouve dans l'action libératrice concrète et permanente. C'est dans la pratique qu'il faut chercher la liberté, dans l'expérience et les faits et non dans la pensée abstraite. De cette manière, la liberté permet à l'homme de se réaliser, ou selon Njoh Mouellè de « se hisser perpétuellement au-dessus de la nature et de lui-même, pour inlassablement témoigner en faveur de la vie »<sup>240</sup>. Dit autrement, la liberté ne se définit, mais se réalise dans l'action. Et agir librement c'est se replacer dans la pure durée, c'est-à-dire dans l'indétermination.

En définitive, la durée, prise pour concept révolutionnaire et typique du bergsonisme, nous démontre non pas seulement l'existence de la liberté comme expérience et effort de toute notre personnalité, mais également elle est le fondement d'une morale que se veut humaniste. Il s'agit d'une nouvelle façon de saisir l'existence morale de l'homme, qui ne réside pas dans le

---

<sup>238</sup> H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 17.

<sup>239</sup> E. Njoh Mouellè, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, 4<sup>ème</sup> édition, Yaoundé, Clé, 2011, p. 109.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 122.

monde des choses, mais dans le monde de la conscience. L'homme par son effort de libération connaît le monde et crée sa destinée. Dès lors, on pourrait dire que le cogito bergsonien – s'il en est un pour faire référence à René Descartes – consiste à voir en l'homme un être qui crée ses outils pour sa finalité, un être qui dure et qui réalise sa création par les valeurs morales, à travers ses rapports d'intersubjectivité. Au « Je pense donc je suis » de Descartes, nous répondons « Je dure donc je suis ».

## **CHAPITRE VIII**

### **L'INTUITION ET LA DURÉE. L'ENJEU DE LA PENSÉE DANS LA DURÉE**

# I. NATURE ET FONDEMENT DE L'INTUITION BERGSONNIENNE

## I.1. De l'intuition bergsonienne comme simplicité originelle

Véritable giron de la doctrine bergsonienne, l'intuition constitue l'un des domaines d'influence de la pensée bergsonienne. La vérité est que le but de l'intuition bergsonienne est de ramener la pensée en générale, la pensée philosophique en particulier à « une précision plus haute »<sup>241</sup>. Cette précision consiste en un retour aux sources des choses. Ce retour, pour sa part, renvoie en un rejet par la pensée du monde extérieur et une exploration de la vie intérieure, une exploration du dynamisme qui caractérise les états de conscience. Cette expression de Bergson dans l'*Essai* en fait pertinemment foi : « Nous allons demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur, et par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même »<sup>242</sup>. De cette assertion, l'intuition ramène à deux choses : premièrement elle désigne une idée simple, deuxièmement elle constitue une méthode de la pensée à la connaissance des choses dans leur immédiateté, c'est-à-dire leur originalité. Mais que signifie réellement l'intuition bergsonienne ?

De manière générale, l'intuition bergsonienne est un acte simple de la pensée qui consiste à saisir les choses de l'intérieur, leur profondeur. C'est un sentiment simple et indivisible qui permet de connaître à la fois l'origine de la chose intuitionnée et les conditions de possibilité, ce qui a prévalu à la création de cette chose. De là, l'intuition prend le qualificatif d'« originel »<sup>243</sup>. Ainsi, pour Bergson l'intuition originelle est : « la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieure d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »<sup>244</sup>. A travers cette définition, Bergson donne un deuxième sens à l'intuition, à savoir celui de la méthode.

Dès lors, l'intuition devient non seulement une méthode sans doute, de l'esprit ou mieux de la pensée, mais également une connaissance originelle et immédiate du réel. C'est à juste titre que Vladimir Jankélévitch pense que l'intuition est la seule méthode de pensée qui permet de garder une sorte de : « fraîcheur native »<sup>245</sup> des choses. De cette modalité exceptionnelle, l'intuition apparaît comme une méthode qui servirait sans doute, à établir la pensée philosophique en l'occurrence, en une discipline absolument précise. De là, l'intuition est une méthode rigoureuse et précise. C'est d'ailleurs ce qu'exprime Gilles Deleuze quand il affirme :

---

<sup>241</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 41.

<sup>242</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 67.

<sup>243</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 67.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>245</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 165.

« L'intuition n'est pas un sentiment ni une inspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée, et même une des méthodes les plus élaborées de la philosophie »<sup>246</sup>.

C'est dire que Bergson recommande la méthode intuitive à la philosophie. Ce d'autant plus que l'objet de la philosophie et celui de l'intuition fondent en monisme. L'intuition originelle amène par cette idée même, aux abîmes du réel. Et cet abîme, cette profondeur, Bergson la détermine dans le domaine de la vie interne, celui de l'esprit, c'est-à-dire tout ce qui est dynamique, dont la résonance est celle d'un changement permanent et continu. C'est dire qu'à travers l'intuition, la réalité apparaît à la pensée sous la forme d'une fluidité temporelle, continue et indivisible. Or, une telle vision correspond à celle de la philosophie, car l'objet de la philosophie s'articule autour du réel, et le réel est l'esprit. « Nous assignons donc à la métaphysique un objet limité, principalement l'esprit, et une méthode spéciale, avant tout l'intuition »<sup>247</sup>, affirme Bergson. Dès lors, philosophie, pensée et intuition partagent un même objet, s'inscrivent toutes dans une même dynamique : celle de saisir la fluidité interne, la durée réelle. Bergson détaille assurément ce parallélisme entre la pensée, la philosophie et l'intuition de la manière suivante :

*Sans doute l'intuition comporte des degrés d'intensité, et la philosophie bien des degrés de profondeur ; mais l'esprit qu'on aura ramené à la durée réelle vivra déjà de la vie intuitive et sa connaissance des choses sera déjà philosophie. Au lieu d'une discontinuité de moments qui se remplaceraient dans un temps infiniment divisé, il apercevra la fluidité continue du temps réel qui coule indivisible. Au lieu d'états superficiels qui viendraient tour recouvrir une chose indifférente et qui entretiendrait avec elle le mystérieux rapport du phénomène à la substance, il saisira un seul et même changement qui va toujours s'allongeant, comme dans une mélodie où tout est devenir mais où le devenir, étant substantiel, n'a pas besoin de support. Plus d'états inertes, plus de choses mortes ; rien que la mobilité dont est faite la stabilité de la vie. Une vision de ce genre, où la réalité apparaît comme continue et indivisible est sur le chemin qui mène à l'intuition philosophique.*<sup>248</sup>

C'est ce qui établirait la différence entre la philosophie et la science positive. Contrairement à la science qui, à travers la méthode analytique, étudie le réel superficiellement, c'est-à-dire du dehors, la philosophie, grâce à l'intuition, saisit l'immédiateté du réel en l'étudiant du dedans, en soi, « sans pour autant en épuiser ou en appauvrir l'essence »<sup>249</sup>. Dès

---

<sup>246</sup> G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 1.

<sup>247</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 22.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 99.

lors, on peut affirmer avec Vladimir Jankélévitch que l'intuition : « n'attire pas chez soi la réalité, elle va la trouver chez elle, sur le plan qui lui est propre »<sup>250</sup>.

En somme, l'intuition bergsonienne est cette méthode de la pensée qui explore la vie interne de l'existant, aussi bien dans son originalité propre que son flux temporel. L'intuition saisit donc au plus profond des choses. Mais pour y parvenir, il faut faire au préalable un effort rigoureux d'abstraction, car selon le philosophe camerounais Emile Kenmogne : « l'immédiat au sens bergsonien ne se donne pas aisément »<sup>251</sup>. Cela suppose de franchir des obstacles existentiels sérieux. C'est donc ce qu'il reste à savoir.

## **I.2. Les obstacles existentiels à la pensée intuitive : l'intelligence, le langage et l'espace**

L'évolution de la vie dont l'homme fait l'objet s'appuie sur un processus créateur permanent appelé l'élan vital »<sup>252</sup>. Ce dernier remontant jusqu'à l'homme, l'a doté de facultés qui lui permettent d'accroître l'efficacité de son action sur le monde. Ces facultés le rendent, selon le beau mot de René Descartes : « maître et possesseur de la nature ». De fait, l'intelligence et le langage, puisqu'il s'agit de ces facultés, permettent à l'homme de mieux se mouvoir dans le monde, et lui donnent par ce fait même, les recettes et les règles de ses actions. Dans ce sens qu'en établissant un lien entre l'intelligence et l'action de l'homme sur son environnement, Bergson écrit : « Rien de plus naturel, si l'intelligence est destinée surtout à préparer et à éclairer notre action sur les choses »<sup>253</sup>. Mais cependant, c'est à tort qu'on voudrait voir en l'intelligence et son corollaire le langage, des facultés « quasi divines »<sup>254</sup>, c'est-à-dire une faculté qui serait capable de nous révéler les secrets de l'être et du réel.

L'idée de fond ici est qu'il y a une différence fondamentale entre l'intuition et l'intelligence. L'intuition nous donne la connaissance de l'individualité d'une chose ou d'un être, c'est-à-dire de ce que cette individualité est pour soi et en soi, ce qui la distingue de toutes les autres individualités. L'intelligence quant à elle, procède par analyse, c'est-à-dire par analogie avec ce qui est déjà connu ; elle reconstruit un réel avec des éléments qui n'ont pas été faits pour le traduire fidèlement. C'est pourquoi, l'intelligence use du langage pour maîtriser de plus près

---

<sup>250</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 166.

<sup>251</sup> E. Kenmogne, « La méthode philosophique du bergsonisme », Mémoire de passage en 3<sup>ème</sup> année doctorale, Université de Yaoundé I, 1990, p. 17.

<sup>252</sup> E. Kenmogne, « Le dépassement mystique du pluralisme religieux », pp. 387-396, in L. Lado et E. Kouokam Magne (dir.), *Le pluralisme religieux en Afrique. Actes du colloque international de Yaoundé (16 au 18 février 2012)*, Presse de l'UCAC, 2013, p. 388.

<sup>253</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 9.

<sup>254</sup> F. Meyer, *Pour connaître Bergson*, p. 16.

l'individualité du réel qu'elle étudie. De là, l'intelligence devient « Exclusion » de la ligne qui mène au sens originel des choses. Et de cette modalité qui la rend « Exception » engagée dans la pensée, elle constitue un obstacle important à la pensée sur le chemin qui mène à la connaissance immédiate du réel.

L'évolution de l'homme est un cheminement vers la vie-dans-le monde, il va sans dire. Et dans ce monde, il doit fabriquer des outils susceptibles de lui permettre de fixer ses repères, et son itinéraire, et de mieux répondre aux exigences de vie sociale. Cependant, l'intelligence souffre de nombreuses infirmités. Premièrement, auxiliaire de l'action, l'intelligence ne saurait prétendre à une compréhension de l'essence de toute chose, de la vie elle-même. Deuxièmement, faite pour comprendre et utiliser la matière, l'intelligence ne peut, sans la dénaturer systématiquement, entreprendre la connaissance de l'esprit. C'est dans cette trame d'idée que Bergson affirme : « [...] L'intelligence déforme, transforme, construit son objet, ou n'en touche que la surface, ou n'en saisit que l'apparence »<sup>255</sup>.

En dehors des exigences sociales, la raison de cette dénaturation du réel s'articule aussi autour de la méthode par laquelle procède l'intelligence. Cette méthode, Bergson l'appréhende en termes d'analyse. Or, pour Bergson le propre de la science est aussi la méthode analytique. Par conséquent, la science – qui émane d'ailleurs de l'Homo faber – ne parviendrait pas à la connaissance du flux temporel de la vie interne. « Ceci posé, on verrait sans peine que la science positive a pour fonction habituelle d'analyser »<sup>256</sup>, affirme Bergson. Ainsi, comment l'intelligence procède-t-elle réellement ?

Selon Bergson, l'intelligence « compare les formes les unes aux autres, elles ramènent les plus complexes aux plus simples, enfin elle étudie le fonctionnement de la vie dans ce qui en est, pour ainsi dire, le symbole visuel »<sup>257</sup>. Mais, les efforts de l'analyse sont vains. Car les symboles dont se servent l'intelligence et la science sont du « tout fait »<sup>258</sup>, et ne s'adaptent qu'imparfaitement au réel. C'est ce qui a fait dire à François Meyer que : « L'analyse ne parvient qu'à faire du vêtement de confection, seule l'intuition habille sur mesure »<sup>259</sup>. Dit autrement, l'intelligence n'étudie pas la chose à sa source, et de cet aspect, elle se contente des concepts et des schémas. Vladimir Jankélévitch ne s'écarte pas de ce couloir analytique quand il

---

<sup>255</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 23.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>257</sup> *Id.*

<sup>258</sup> F. Meyer, *Pour connaître Bergson*, p. 19.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 20.



affirme : « L'intelligence, bardée de préjugés, traîne mélancoliquement parmi les choses sa cuirasse de concepts et de schémas. Elle ne condescend pas au donné et reste sourde de l'imprévu et à l'inattendu »<sup>260</sup>. De plus, l'analyse consiste à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. De là, toute analyse est une traduction, une représentation en symboles. Or, le symbole est établi par le langage. Dès lors, l'homme étant tourmenté d'un insatiable désir de distinguer dans l'espace, substitue le symbole à la réalité, ou « n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole »<sup>261</sup>.

Il va sans dire que tout comme l'intelligence, le langage est d'une importance indubitable dans l'organisation de sociale. La nature elle-même a rendu le langage nécessaire. C'est ce qui ressort de ces propos de Bergson :

*Ce n'est pas seulement en nous façonnant pour la vie sociale, en nous laissant toute latitude pour l'organisation de la société, en rendant ainsi nécessaire le langage, que la nature nous a prédestinée à voir dans le changement et le mouvement des accidents, à ériger l'immutabilité et l'immobilité en essences ou substances, en supports.*<sup>262</sup>

Cette assertion révèle mille et une choses. Premièrement, le langage permet de se fixer des itinéraires dans le monde. Et deuxièmement, dans le domaine de la pensée, il s'interdit de comprendre le changement ou mieux le mouvement dont la résonance originelle est celle d'une continuité indivisible et dynamique. La raison de cette incapacité du langage à saisir l'originalité du mouvement tient du fait que nos actions s'exercent dans l'espace dont le propre est la division. Bergson affirme d'ailleurs : « Notre action ne s'exerce que sur des points fixes ; c'est donc la fixité que notre intelligence recherche ; elle se demande où le mobile sera, où le mobile passe »<sup>263</sup>. Et l'espace employé à cet usage est précisément ce qu'on appelle le temps objectif. De cette manière, le langage est un obstacle à la saisie de l'immédiateté de nos états de conscience. Le langage les rend invariable et stable, pourtant ce sont justement la variabilité et l'instabilité qui constitue leur originalité. Cette assertion de Bergson l'explique davantage :

*Ce qu'il faut dire c'est que toute sensation se modifie en se répétant, et que si elle ne me paraît pas changer du jour au lendemain, c'est parce que je l'aperçois maintenant à travers l'objet qui en est cause, à travers le mot qui la traduit. [...]*

---

<sup>260</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 165.

<sup>261</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 59.

<sup>262</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 43.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 9

*Non seulement le langage nous fait croire à l'invariabilité de nos sensations, mais il nous trompera parfois sur le caractère de la sensation éprouvée.*<sup>264</sup>

Ainsi, l'intelligence, langage et l'espace constituent des entraves à la pensée intuitive, dans son élan de la connaissance de l'inorganique et du dynamique, ce qu'il y a de mouvant dans les choses et de proprement vital dans le vivant. Dès lors, selon Bergson « il faut tout un travail de déblaiement pour ouvrir les voies à l'expérience interne. La faculté d'intuition existe bien en chacun de nous, mais recouverte par des fonctions plus utiles à la vie »<sup>265</sup>.

En définitive, la pensée utilise le langage pour exprimer la réalité des choses à travers le concept érigé en symbole. En procédant ainsi, la pensée suit la pente de notre intelligence qui se conforme aux exigences de l'espace, de la nature. Mais, cependant, nous ne sommes pas condamnés au symbolisme de l'intellectualisme. L'intuition nous permet d'y échapper. C'est ce qu'exprime Bergson en ces termes : « Nous éprouverions une surprise du même genre, si brisant les cadres du langage, nous nous efforcerions de saisir nos idées elles-mêmes à l'état naturel, et telle que notre conscience, délivrée de l'obsession de l'espace, les apercevrait »<sup>266</sup>.

## **II. DURÉE ET INTUITION : LES METAMORPHOSES DE LA PENSÉE INTUITIVE DANS LA DURÉE**

Par métamorphoses de la pensée intuitive, on entend les différentes formes que prend la pensée ayant pour but principal de coïncider avec le temps réel, et dont l'essence étant de passer, aucune de ses parties n'est encore là quand une autre se présente. L'intuition tient par-là son sens et son objet : ceux d'être une méthode qui consiste avant tout à amener la pensée à se retrouver dans le temps réel, c'est-à-dire le flux temporel pure qui est durée. C'est ce qu'exprime Bergson en ce termes : « Comment pourtant ne pas voir que l'essence de la durée est de couler, et que du stable accolé à du stable ne fera jamais rien qui dure ? Ce qui est réel, ce ne sont pas les « états », simples instantanés pris par nous, encore une fois, le long du changement ; c'est au contraire le flux, c'est la continuité de transition, c'est le changement lui-même »<sup>267</sup>. Ceci dit, dans la suite de notre travail, nous verrons comment l'intuition devient une méthode plurielle pour la pensée. Dans ce sens, selon Gilles Deleuze, elle est essentiellement : « problématisante (critique des faux

---

<sup>264</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 60.

<sup>265</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 29.

<sup>266</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 61.

<sup>267</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, pp. 9-10.

problèmes et invention des vains), différenciante (découpages et recouplement), temporalisante (penser en termes de durée) »<sup>268</sup>.

## II.1. La position et création des problèmes

La position et création des problèmes par la méthode intuitive obéit à une logique fondamentale, à savoir : « porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes, dénoncer les faux problèmes, réconcilier vérité et création au niveau des problèmes »<sup>269</sup>. Dit autrement, cet aspect de la méthode intuitive révèle la forme des carcans de servitude dans laquelle notre intelligence est engluée. De plus, il nous plonge dans un univers de préjugé social à travers le langage où les problèmes tous faits, transformés en représentations symboliques, nous sont donnés comme des sortes de décrets administratifs, en nous laissant une maigre marge de liberté.

Or, la vraie liberté est dans le pouvoir de décision, de constitution des problèmes eux-mêmes, bien le posé et le résoudre. C'est dire qu'un problème bien posé regorge en lui-même la solution. En ce sens « l'histoire des hommes, tant du point de la théorie que de la pratique, est celle de la constitution des problèmes. C'est là qu'ils font leur propre histoire, et la prise de conscience de cette activité est comme la conquête de la liberté »<sup>270</sup>. La position et la création des problèmes renvoient pour une pensée intuitive, à une sorte de position du problème et solution, c'est-à-dire un vrai problème qui conduit à une vraie solution.

Dans cette perspective, Bergson détermine le négatif et toute forme de négativité comme étant la source des faux problèmes. Par négativité, on entend le procédé de la pensée commune à appréhender les choses en termes de plus ou de moins. Par transposition donc, Bergson pense que les faux problèmes sont la conséquence de penser en termes de plus ou de moins, où les différences de natures entre deux choses sont négligées. C'est là, pour Bergson, le tort commun de la science, de concevoir tout en terme de plus ou de moins et de ne voir que des différences de degrés ou mieux des différences d'intensités, là où plus profondément il y a des différences de nature. C'est dans ce sens que Gilles Deleuze pense que toute forme de négativité représente « une illusion fondamentale correspondant aux faux problèmes »<sup>271</sup>.

---

<sup>268</sup> G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 28.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 10.

Cette illusion prend ainsi chair dans l'intelligence. Dès lors, l'intelligence est fondée au plus profond de l'illusion. Et dans la pensée, l'illusion « n'est pas apparemment parlée dissipée ni dissipable, mais peut simplement être refoulée »<sup>272</sup>. C'est à ce moment qu'intervient l'intuition. Par cette dernière, la tendance intellectuelle de penser en termes de plus ou de moins est refoulée grâce à la critique. La méthode intuitive insère une bonne dose d'esprit critique à la pensée qui s'y adapte. Mais c'est une critique qui a pour but l'ouverture d'esprit, nous rend libre. Dans cette perspective, on peut dire que c'est l'intuition bergsonienne qui décide du vrai et du faux problème, tout en refoulant l'illusion de l'intelligence scientifique.

## II.2. La découverte des différences de nature

Ce deuxième caractère de la méthode intuition chez Bergson, consiste principalement à : « lutter contre l'illusion, retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel »<sup>273</sup>. Qu'est-ce que cela révèle ?

En effet, la doctrine bergsonienne est constituée de multiples dualismes, entre autres : quantité et qualité, temps et durée, hétérogénéité et homogénéité, statique et dynamique, etc. Mais, cependant, le but commun de ces dualismes bergsoniens est de diviser un mixte suivant ses articulations naturelles, c'est-à-dire un élément qui diffère en nature uniquement. Certes selon Bergson, l'expérience ne nous livre des mixtes, mais le mal est que notre pensée, a tendance à mélanger si bien l'étendue et l'inétendue, par exemple : le temps et la durée. Dès lors, nous ne pouvons plus opposer leur mélange qu'à un principe supposé à la fois non spatial et non temporel par rapport auquel temps et durée ne sont plus que des dégradations. La vérité est que nous mesurons les mixtes avec une unité elle-même dénaturée, c'est-à-dire l'intelligence. Nous avons perdu la valeur du mixte.

Dès lors, Bergson s'engage à une restauration de la différence de nature, car c'est seulement ce qui diffère en nature peut être dit pur et originel. C'est à juste titre que Bergson affirme : « Dans cette ignorance des vraies différences de nature, apparaît toute la source des faux problèmes et des illusions qui nous accablent »<sup>274</sup>. Dans cette perspective, Bergson reproche à la science de n'avoir vu que des différences de degrés entre un temps spatialisé et une durée pure et hétérogène. « On trouverait, affirme Bergson, dans cette idée que nous projetons hors de nous dans des états purement internes, tant de malentendus, tant de réponses boiteuses à des

---

<sup>272</sup> *Id.*

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>274</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 83.

questions mal posées »<sup>275</sup>. Dès lors, la méthode intuitive de Bergson consiste à diviser la représentation symbolique en éléments qui la conditionnent, en pures présences ou en tendance qui diffèrent en nature. Revenons tant soit peu sur la différence de nature que Bergson établit dans le mixte de temps et de durée, afin de mieux prospecter où il veut en venir.

Selon Bergson, ce que la science appelle le temps n'est pas réellement le temps, tel qu'il est vécu par notre conscience. Les aiguilles de la montre sont en vérité mesure de l'espace et non du temps. Le temps scientifique du physicien se distingue donc de la durée psychologique, telle que notre conscience l'éprouve. Cette durée ne peut être analysée, ni décomposée par l'intelligence. Ainsi dit, Bergson oppose la durée pure – le temps vécu – à la variable numérique « t » - le temps spatialisé -. Il s'agit de revenir sur la perception intérieure, afin de cerner, voire simplement discerner nos états de conscience. De cela, se dégage donc une distinction de nature entre d'un côté le temps objectif, c'est-à-dire un temps pour ainsi dire matérialisé devenu quantité par un développement dans l'espace. Bergson dira de ce temps qu'il est « le fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie »<sup>276</sup>. D'un autre côté, nous avons un temps-qualité, la durée intérieure, celle que la conscience atteint et vit immédiatement. « La durée réelle est ce que l'on a toujours appelé le temps, mais le temps perçu comme indivisible »<sup>277</sup>, affirme Bergson. Ainsi, « les états de conscience profonds n'ont aucun rapport avec la quantité ; ils sont qualité pure [...] »<sup>278</sup>. Ainsi, s'établit une différence de nature entre le mixte de temps et de durée. Mixte que notre entendement mélange malencontreusement.

En somme, le mélange dont fait l'objet les mixtes des choses par notre intelligence, est notre expérience même, notre représentation. Mais tous les faux problèmes viennent du fait que nous ne savons pas dépasser l'expérience vers les conditions de l'expérience, vers les articulations du réel, et retrouver ce qui diffère en nature dans les mixtes qui nous sont donnés et dont nous vivons, notamment sur la question temporelle. Dès lors, l'intuition aura pour rôle de nous amener à la source de l'expérience réelle du temps. Bergson parle dans *Matière et mémoire*, d'aller chercher l'expérience à sa source ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine. L'« au-dessus du tournant » dont parle Bergson, est ici le point de découverte des différences de nature. Mais de tous ces caractères de l'intuition, Bergson tente toujours de retrouver et de

---

<sup>275</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 47.

<sup>276</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 48.

<sup>277</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 166.

<sup>278</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 89.

garder en vue la durée réelle et pure. Mais pour qu'elle raison exactement ? C'est ce qu'il reste à déterminer dans ce qui suit.

### II.3. L'appréhension de la durée pure

L'appréhension de la durée réelle a une résonance toute particulière, en ce sens qu'elle révèle le sens fondamental de l'intuition. C'est dire que la durée est à la fois le sens et l'objet de la méthode intuitive. C'est ce qui a fait dire à Gilles Deleuze que l'intuition consiste à « poser les problèmes, et les résoudre, en fonction du temps plutôt que de l'espace ». Or, le temps dont il est question ici est la durée pure et vécue, celle qui constitue à la fois ce qu'il y a de mouvant dans le réel et la trame du vivant.

En effet, le sens et l'objet de l'intuition obéissent à la logique fondamentale de la philosophie de Bergson : celle d'appréhender un mouvement qui va du statique au dynamique. Or, le dynamique chez Bergson, est le changement, ce qui constitue le flux temporel pur, c'est la durée pure. Par conséquent, la doctrine bergsonienne est un ensemble de considérations sur la durée. Les premières lignes de *La Pensée et le mouvant*, en font pertinemment foi : « Ces considérations sur la durée nous paraissent décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique. « Intuition » est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié »<sup>279</sup>. De cette clarification bergsonienne, on comprend que l'intuition est une méthode de la pensée qui consiste avant tout à se replacer dans la durée pure et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence ; l'intuition c'est ce qui atteint l'esprit dans son originalité. C'est dans ce sens que Bergson affirme :

*L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir. C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit. Plus rien d'interposé ; point de réfraction à travers le prisme dont une face est espace et dont l'autre est langage.*<sup>280</sup>

C'est dire que là où l'intuition révèle le plus clairement sa fécondité, c'est lorsqu'il s'agit de saisir, par un contact direct, le mouvement et les réalités mouvantes que sont la vie et l'esprit. Ces réalités, la structure analytique de l'intelligence nous en refuse la connaissance profonde, car elle construit le réel grâce à la superficialité du langage. De ce fait, l'intelligence se donne

---

<sup>279</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 18.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 19.

ordinairement des choses, entendant par-là du stable, et fait du changement un accident qui s'y surajouterait.

La définition la plus fondamentale de l'intuition est ainsi celle-ci : « Penser intuitivement est penser en durée »<sup>281</sup>. Ainsi, les deux notions qui subsument la doctrine bergsonienne fondent en monisme. Et selon François Meyer : « durée et intuition sont une seule et même chose »<sup>282</sup>. Dans ce sens, le mixte principal entre la durée et l'espace est ce qui implique tous les autres mixtes de la doctrine bergsonienne. De manière plus explicite, à travers ce mixte, Bergson opère une division qui se fait entre d'un côté la durée qui est douée du pouvoir de varier qualitativement, et de l'autre côté, l'espace qui est distinction quantitative. Cependant, dans ce mixte, c'est la durée qui tend pour son compte, à assumer les différences de nature, et l'espace qui ne présente que de différences de degrés. Gilles Deleuze schématise ce mixte de la manière suivante : « D'une part, le côté espace, par lequel la chose ne peut jamais différer qu'en degré des autres choses, et d'elle-même (augmentation, diminution) ; d'autre part, le côté durée, par lequel la chose diffère en nature de toutes les autres et d'elle-même (altération) »<sup>283</sup>.

Dès lors, penser en termes de durée, chez Bergson consiste à saisir l'altération qui ne fait qu'un avec ou la substance des choses. C'est dans ce sens qu'Emile Kenmogne écrit à la suite de Gilles Deleuze : « Penser en durée consiste donc à opérer une réflexion, un retour au sujet, un retour sur la scène profonde des données immédiates de la conscience »<sup>284</sup>. De plus, la connaissance profonde de l'esprit par lui-même est une autre forme d'intuition, parce que c'est encore la durée qui en est la substance. Aussi, c'est l'écoulement continu des faits de conscience qui garantit la possibilité de l'intuition comme connaissance authentique de notre propre durée. C'est à juste titre que Bergson écrit :

*Il y a une réalité au moins que nous saisissons du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure. Nous pouvons ne sympathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement, avec aucune autre chose. Mais nous sympathisons sûrement avec nous-mêmes.*<sup>285</sup>

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>282</sup> F. Meyer, *Pour connaître Bergson*, p. 19.

<sup>283</sup> G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 23.

<sup>284</sup> E. Kenmogne, « La méthode philosophique du bergsonisme », p. 15.

<sup>285</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 101.

Mais il s'agit d'une sympathie qui est à la fois « concentration et tension »<sup>286</sup>, c'est-à-dire respectivement fermeture à sa propre durée et ouverture aux autres. C'est dire que l'intuition ne nous condamne pas à nous enfermer dans notre soliloque, et à la contemplation de soi. De cette modalité, à travers l'intuition chacun est, pour soi et en soi, témoin de ce que peuvent être, pour eux et en eux, tous les autres êtres. Ainsi, en prenant conscience de nous-mêmes, nous participons non seulement de la mesure de notre être, mais également de l'altération qui constitue l'absolu dans toute autre forme d'existence.

Dans la vie courante, cette altération se manifeste de différentes manières, par exemple elle se manifeste à travers la fonte du sucre dans un verre d'eau. Bergson, illustre cet exemple de la manière suivante : Chaque fois que nous nous préparons un verre d'eau sucrée, nous saisissons la durée qui caractérise ce morceau de sucre. Ainsi, le rythme de durée de sucre se manifeste à travers son processus de dilatation, et qui montre comment ce sucre diffère en nature non seulement des autres, mais d'abord de lui-même. A cet égard, la fameuse formule bergsonienne : « je dois attendre que le sucre fonde »<sup>287</sup> a pleine légitimité. Ce lexème bergsonien signifie, suivant une analyse analogue à celle de Gilles Deleuze que ma propre durée, telle que je la vis par exemple dans l'impatience de mes attentes, sert de révélateur à d'autres durées qui battent sur d'autres rythmes et qui diffèrent en nature de la mienne.

En définitive, l'intuition comme méthode a amené Bergson à considérer la durée de moins en moins réductible à une simple expérience psychologique, pour devenir l'essence variable des choses. Ainsi, la durée pure étant le lieu où s'opère véritablement une différence de nature, ne peut être qu'une terre fertile à l'intuition. Cette dernière est un « mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée, par lequel nous nous servons de notre durée pour affirmer et reconnaître immédiatement l'existence d'autres durée au-dessus ou au-dessous de nous »<sup>288</sup>. En d'autres termes, il nous appartient d'élargir les bornes de notre conscience pour sympathiser, au-delà de nous-mêmes, avec les autres hommes, avec la nature, la vie, avec la source féconde de tout ce qui existe dans le monde. L'intuition, loin de nous enfermer dans les limites du moi, est la voie qui nous permette d'atteindre à la participation intime, à la pleine possession du réel saisi du dedans dans son essence même.

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>287</sup> H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 17.

<sup>288</sup> G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 25.



## **CHAPITRE IX**

**DURÉE ET ACTION : DE L'ACTION VOLONTAIRE COMME  
UNE REPRESENTATION DE LA DURÉE A LA CROISÉE DU  
TEMPS SUBJECTIF ET DU TEMPS OBJECTIF**

## **I. LE SENS ET LA PORTEE DE LA DUREE SUR LA PHILOSOPHIE BERGSONIENNE DE L'ACTION**

Bergson est un philosophe de l'action. Dans toute sa philosophie, il est possible de trouver une théorisation de l'action. Or, dans le chapitre VII de ce mémoire, nous avons défini le moi, c'est-à-dire le sujet comme ce à quoi pouvait être rapportée une action libre et spontanée dont il est la cause. Nous disions alors que l'action libre en l'occurrence, était une émanation de la personnalité toute entière de l'homme ; personnalité qui s'inscrit dans l'élan temporel de durée et dont la particularité est la création de soi et par soi, une poussée ininterrompue de changement qui tire à chaque instant d'elle-même, et rien que d'elle-même, des créations imprévisibles. Nous n'allons plus revenir ici sur l'idée de liberté, mais plutôt examiner les conditions de l'action libre en particulier et de l'action en général. Cependant, à l'origine de ces actions que Bergson définit, y a-t-il un sujet ? Le moi est-il sujet de l'action, ou seulement une seule des deux parties du moi ? Est-ce seulement le corps qui agit ? Voilà entre autre, des questions qui retiendront notre attention.

### **I.1. L'expérience de la durée bergsonienne, un véritable pragmatisme**

Il est possible de relever, dans les ouvrages de Bergson, un certain nombre de textes relatifs à l'action, qui permettent de comprendre en quoi elle a une véritable importance dans cette philosophie.

En effet, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson consacre le dernier chapitre à l'action, spécialement à l'idée d'acte libre. La division qu'il a proposée entre moi superficiel et moi profond doit permettre de penser différemment, et même de résoudre les problèmes de la liberté et de la causalité. C'est pourquoi Bergson oppose deux systèmes de la nature, un système mécaniciste, et un système dynamique. Le premier refuse l'acte libre et volontaire, puisqu'il postule une nécessité absolue de tout phénomène. Le second quant à lui, c'est-à-dire le dynamisme pose la conscience comme capable d'activité volontaire, et doit donc penser la liberté de l'homme face à la nécessité de la matière. Les deux théories ont un rapport étroit au problème de l'action. Bergson tente donc de dépasser une telle opposition par l'idée d'acte libre. « Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste »<sup>289</sup>. L'analyse que Bergson a consacrée à la distinction entre les deux

---

<sup>289</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 77.

types de moi, partant à la distinction entre la durée et le temps, a pour aboutissement une réflexion fondamentale sur l'action, et sur notre représentation de l'action.

C'est penser dans l'espace que de concevoir notre action déterminée par telle ou telle condition, de penser que ces conditions peuvent se répéter à l'identique et provoquer la même action. Or, dans la durée, un moment n'est jamais le même, ne pourra jamais se répéter à l'identique. De plus, nous pensons dans l'espace lorsque nous imaginons le choix comme une alternative entre deux chaînes causales possibles : le moi est ainsi détaché de son activité. Le moi et l'acte libre sont pour Bergson intimement liés. C'est pourquoi dans l'*Essai*, le moi est vraiment l'auteur de l'action libre.

De plus, *Matière et mémoire* développe une véritable théorie de l'action, en s'intéressant cette fois-ci à l'action générale. De ce fait, Bergson pense que l'action de notre corps est indéterminée, puisqu'elle dessine ce que nous percevons. L'action est aussi ce qui permet de faire la sélection des souvenirs qui cherchent à s'actualiser, mais la matière peut aussi agir de manière minimale. C'est dans ce sens qu'il conteste le pouvoir spéculatif de la sensation et de la perception. C'est à juste titre qu'il affirme : « Si le système nerveux est construit d'un bout à l'autre de la série animale, en vue d'une action de moins en moins nécessaire, ne faut-il pas penser que la perception dont le progrès se règle sur le sien, est tout entière orientée elle aussi, vers l'action, non vers la connaissance pure ? »<sup>290</sup>.

C'est en partant de la vie même, que Bergson est conduit à réfléchir sur l'action. « À côté de la conscience et de la science, il y a la vie, affirme-t-il. Au-dessous des principes de la spéculation, si soigneusement analysée par les philosophes, il y a ces tendances dont on a négligé l'étude et qui s'expliquent simplement par la nécessité où nous sommes de vivre, c'est-à-dire en réalité d'agir »<sup>291</sup>. Cependant, il est à noter que Bergson ne conteste pas le pouvoir spéculatif de l'homme, la capacité qu'il a de connaître les choses. Mais c'est une erreur de penser que le corps, et avec lui le cerveau est un instrument qui a pour but la connaissance. Le corps a une seule nécessité : vivre, et pour vivre il faut agir. L'action est donc la réponse de l'organisme à la satisfaction des besoins. C'est ce qui ressort à travers cette définition de Frédéric Worms dans son *Vocabulaire de Bergson* : « En tant que réponse d'un organisme aux contraintes de la vie et

---

<sup>290</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 27.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 221.

du milieu, l'action répond à une finalité ultime et primitive, celle de la satisfaction des besoins »<sup>292</sup>.

Penser ainsi, placer l'action comme première nécessité conduit Bergson à montrer que l'intelligence et notre être même sont conditionnés par l'action. C'est dans *L'évolution créatrice* que la théorie de l'action prend tout son sens :

*Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. [...] Ainsi l'intelligence humaine, en tant que façonnée aux exigences de l'action humaine, est une intelligence qui procède à la fois par intention et par calcul, par la coordination des moyens à une fin et par la représentation de mécanismes à formes de plus en plus géométriques*<sup>293</sup>.

Ce passage montre que la pensée et l'intelligence ne sont pas des instruments purement spéculatifs, et que c'est les considérer en dehors de leur fonction première que de les penser comme des facultés de la connaissance. En partant de l'action, Bergson peut comprendre les erreurs du mécanisme radical, ou du finalisme radical. Ces théories ont suivi les tendances de l'esprit jusqu'au bout tout en pensant à la fois des fins et des mécanismes. Mais ils les ont suivis sans voir que ces deux tendances répondaient à la nécessité de l'action. Il n'en reste pas moins que l'action a une portée métaphysique puisque nous sommes ce que nous faisons en grande partie, et qu'elle permet de s'inscrire dans le monde. Ce passage de *L'Évolution créatrice* l'illustre à juste titre :

*Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tout cas se modifie sous l'influence même des œuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons.*<sup>294</sup>

C'est pourquoi *Les deux sources de la morale et de la religion* inscrit l'action dans une véritable portée métaphysique et morale. Bergson décrit le mystique ainsi : « Sûrs d'eux-mêmes, parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux, ils se révèlent grands hommes d'action, à la différence de ceux pour qui le mysticisme n'est que vision, transport, extase »<sup>295</sup>. Le mystique n'est pas un homme de contemplation, mais un homme qui agit dans l'histoire

---

<sup>292</sup> F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 9.

<sup>293</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pp. 44-45.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>295</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 101.

humaine en lui donnant un sens, parce qu'il est animé par la force originelle de création perpétuelle qui caractérise l'élan vital. Et de cette modalité, le mystique participe de l'action d'une intensité supérieure, et qui a pour but de transformer l'humanité, par l'exemple qu'il donne, par la qualité de ses actions. Le mystique est ainsi « une sorte de participation à l'œuvre de création et à l'action divine »<sup>296</sup>. De cette manière le mystique est aussi la concrétisation de l'expérience de la durée bergsonienne. C'est le retour de la conscience vers la source qui l'a engendrée ; c'est à terme une coïncidence, une sympathie, ou mieux une intuition. Bergson parle d'une « identification de la volonté humaine avec la volonté divine »<sup>297</sup> qui est une source infiniment créatrice.

## I.2. De la prédominance de l'action sur le *moi* bergsonien

Il paraît intéressant de revenir sur la théorie de l'action que Bergson développe dans *Matière et mémoire*, qui est en fait une théorie de la connaissance fondée sur l'action. Bergson oppose deux théories de la connaissance au premier chapitre de cet ouvrage : une théorie de l'action et une théorie de la sensation. Il faut remarquer que Bergson oppose point par point les deux théories, afin de montrer qu'en partant de l'action, un certain nombre de difficultés peuvent être résolus.

Reprenons en quelques points, la thèse à laquelle Bergson s'oppose, c'est-à-dire la théorie qui part de la sensation, de ce qui est posé en premier ordinairement : « On se donne d'ordinaire des sensations élémentaires, correspondant aux impressions reçues par les cônes et les bâtonnets de la rétine »<sup>298</sup>, affirme-t-il. Mais ces sensations sont inextensives, et pour les situer dans l'espace, il faut supposer l'étendue, l'espace. Cependant, nous avons plusieurs sens, et ma vue et mon toucher ne se contredisent pas, alors même que chaque sensation a une qualité différente. Nous sommes donc obligés de supposer « un ordre »<sup>299</sup> des sensations, indépendant de notre perception individuelle, c'est-à-dire un monde matériel, qui existe indépendamment de toute sensation. Mais en faisant les suppositions de l'étendue, d'un monde matériel, nous n'avons pas expliqué ce qu'était la matière, puisqu'elle n'est pas ce que nous connaissons. Et de

---

<sup>296</sup> E. Kenmogne, « Le dépassement mystique du pluralisme religieux », p. 392.

<sup>297</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 99.

<sup>298</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 63.

<sup>299</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 49. La notion d'*ordre* chez Bergson implique elle-même la représentation de l'espace.

cette modalité, « elle demeure à l'état d'identité mystérieuse »<sup>300</sup>, et en ce moment, l'action l'est donc tout autant. Quelle est donc la théorie que Bergson oppose à celle de la sensation ?

De fait, Bergson part de l'action. Il pense que le corps a une puissance d'agir sur les choses. De ce fait, nous avons la faculté de changer les choses qui nous entourent. En partant du corps, nous sommes tout de suite dans la matière, dans l'ensemble des images, puisque le corps est image parmi les images. C'est dans ce sens qu'il affirme : « Ainsi, pour en revenir à l'exemple de la perception visuelle, le rôle des cônes et des bâtonnets sera simplement de recevoir des ébranlements qui s'élaborent ensuite en mouvements accomplis ou naissants »<sup>301</sup>. L'action s'exprime donc dans le monde extérieur par la perception, qui fait partie des choses. Mais la perception a aussi un effet intérieur au corps, dans la mesure où elle modifie celui-ci, permettant ainsi d'expliquer ce qu'est une sensation. Dès lors quelles sont les conséquences pour l'homme ?

Frédéric Worms pense que le sujet, c'est-à-dire le moi bergsonien « en tant que corporel, n'est plus un empire dans un empire, les sensations ou affections ne sont pas l'émergence d'un arrière-monde, mais au contraire la part de nécessité dans son rapport au monde réel »<sup>302</sup>. De cette assertion, il se dégage que l'action chez Bergson est une nécessité et permet de penser un sujet existant, en l'occurrence l'homme. Dès lors la faculté première de l'homme est l'action. C'est parce que le corps agit, parce qu'il est dans la nécessité d'agir, pour subvenir à ses besoins, que la perception est sélection, et que cette perception devient sensation et affection, c'est-à-dire une action qui tient son origine de notre pensée qui est une source infiniment temporelle et créatrice. Dans cette perspective, il est évident que le moi suivant ses deux aspects, est avant tout pragmatique ; c'est un moi d'action.

### **I.3. De l'action bergsonienne comme une intrication de durée pure et de temps objectif**

L'intrication entre la durée pure et le temps objectif renvoie à ce qu'on pourrait appeler la théorie de l'action et l'inaction de l'expérience temporelle. De fait, il n'en demeure pas moins que, même si l'action est première pour le moi, il y a des moments où nous n'agissons pas. Bergson prend le rêve pour exemple dans l'*Essai*. Le rêve nous permet de nous plonger dans l'expérience de la durée pure. C'est à juste titre qu'il écrit : « l'imagination du rêveur, isolée du

---

<sup>300</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 65.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>302</sup> F. Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997, p. 78.

monde externe, reproduit sur de simples images et parodies à sa manière le travail qui se poursuit sans cesse, sur des idées, dans les régions plus profondes de la vie intellectuelle »<sup>303</sup>. Ainsi, selon Bergson dans l'état de rêve, les souvenirs ne sont plus sélectionnés par le cerveau à cause de l'absence d'action, et de ce fait, le moi qui rêve se détend et ne pense pas à l'effort. De manière générale, le rêve est caractérisé chez Bergson par l'absence d'efforts réels. A travers le rêve « tout notre passé s'accumule continuellement et se conserve indéfiniment. Il est là, présent derrière nous, et il nous suffirait de nous détourner pour le saisir tout entier ; de nous retourner, c'est-à-dire de nous détourner de l'intérêt que nous portons au présent et à l'action, de rêver au lieu de vouloir »<sup>304</sup>.

C'est dire que le rêve apporte un désintéressement à l'action. Pendant le sommeil, il n'y a pas d'action. Pourtant, il y a quand même une action pendant le rêve. Celui-ci nous révèle en réalité ce que l'action cachait. En réalité, même quand nous ne faisons rien au dehors, il se passe toujours quelque chose en nous, sans que nous en soyons conscients. Quand par exemple, nous venons de quitter la table et que nous nous installons dans un fauteuil pour nous reposer, nous pouvons toujours prétendre que nous sommes inactifs, c'est vrai en un sens. Mais notre corps n'est pas inactif en soi. En réalité, les glandes qui participent de la digestion, tel que le foie, se mettent en activité pour sécréter ce qu'il faut pour faciliter la digestion. L'estomac lui-même entre en action sans que notre volonté puisse l'en empêcher. Il y a là l'expression de rythmes multiples et différents d'une temporalité qui, pour être soustraite à notre volonté, n'en est pas moins la preuve que même dans un état avéré d'inaction, il se produit une action qui a pour essence la durée.

De plus, si Bergson considère l'action comme fondement, comme régulateur de la vie psychique et spirituelle, il considère aussi ce qui arrive lorsque l'action est absente, et qu'elle laisse alors toute sa place à cette dimension de notre moi. Il est intéressant de revenir à la définition de la durée. Pour Bergson la durée toute pure est : « la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre »<sup>305</sup>. Mais se laisser vivre ici implique de ne pas agir, de ne pas laisser le moi superficiel être « un automate conscient », alors même que Bergson définit la vie par l'action, comme nous l'avons vu précédemment. Comment dès lors résoudre cette contradiction ?

---

<sup>303</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 62.

<sup>304</sup> F. Meyer, *Pour connaître Bergson*, p. 4.

<sup>305</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 48.

Il faut comprendre que l'action limite la vie psychique. Le moi se fige en ce moi superficiel que nous avons décrit, parce qu'il doit agir et fixer ses repères dans un monde, qui pense en terme d'espace. Il doit être tourné vers l'extérieur, et non vers le moi profond. Mais penser ainsi, serait allé vite en besogne. Car, il y a une différence fondamentale dans la doctrine bergsonienne entre l'état de rêve et l'état éveillé, et cette différence, c'est l'effort, l'action. De plus, ce n'est que par l'effort qu'on atteint à la pureté de la vie intérieure, c'est-à-dire la durée. Le moi qui rêve est donc le moi qui se laisse vivre. Il faut en réalité opérer une distinction entre deux vies, de même qu'il y a une distinction entre deux types de moi. Bergson présente une réalité de la vie de l'esprit, qui correspond à « se laisser vivre » de la durée pure. Mais il y a aussi la vie, qui est celle de l'action dans la réalité extérieure à l'esprit, qui implique une satisfaction des besoins pour vivre, et aussi une vie sociale. L'action, par sa nécessité ou son absence est donc révélatrice de deux types de vies différentes, qui mettent en jeu les deux parties du moi, partant de la conscience.

Dès lors, entre l'inaction et l'action, c'est-à-dire le rêve et l'action « se place l'heureuse disposition d'une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel. Le bon sens, ou sens pratique, n'est vraisemblablement pas autre chose »<sup>306</sup>. Cet écrit de Bergson met en évidence le rôle de la mémoire ou mieux la conscience dans l'action. Ce d'autant plus que la mémoire est la zone mouvante de l'expérience de la durée pure. Dès lors, une action qui n'est pas éclairée par la mémoire pure, immédiate n'est que jouée, parce qu'elle ne fait appel qu'à la mémoire corporelle, réfléchie et de surface. Mon corps agit, mais cette action n'est pas l'objet d'une représentation. Mon action devient subjective lorsque ma mémoire, qui est temporelle participe de son élaboration. Ainsi, l'action est au fondement de toute réflexion chez Bergson, et semble nous mettre en présence d'un moi, d'un sujet agissant suivant sa structure temporelle qui est durée.

## **II. LA NOTION DE TEMPS AUJOURD'HUI : POSSIBLE EQUILIBRE ENTRE LE TEMPS SCIENTIFIQUE ET LA DUREE BERGSONIENNE**

Les questions relatives au temps ou mieux à ce qui est temporel, ont traversé plusieurs périodes philosophiques et suscité multiple débats, tant sur son ontologie que sa portée existentielles, c'est-à-dire sociale et culturelle. A l'évidence, les hommes font l'expérience du

---

<sup>306</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 127.



temps de manière heureusement diverse. Et cette diversité révèle de ce fait, la réalité qu'il n'y a pas qu'une seule manière de percevoir le temps. C'est ce que nous sommes attelés à démontrer tout au long de notre travail sous l'éclairage de Bergson. Ce dernier, dans sa volonté de repenser le temps scientifique, marqué par son déroulement dans l'espace, cache néanmoins une intention fondamentale : celle d'aller plus loin que la distinction entre le temps scientifique et la durée pure, afin d'aboutir à une conciliation de la durée avec le temps qu'il appelle « le temps physique ». Ainsi, chercher à « comprendre la relation entre les systèmes temporels en mouvement »<sup>307</sup>, renvoie à la synthèse selon laquelle le temps réel est non seulement le temps mesuré par une horloge dans un système physique, mais aussi sa perception par une conscience, par un être conscient. C'est donc une forme de réconciliation entre la durée pure bergsonienne et le temps scientifique que nous ambitionnons établir sous l'éclairage de quelques philosophes et penseurs contemporains.

## **II.1. L'appel à un « temps retrouvé » : la reconsidération d'un temps qui réconcilie le monde et l'homme selon Ilya Prigogine et Isabelle Stengers**

Dans l'ouvrage intitulé *La Nouvelle Alliance. Métamorphoses de la science*, les auteurs Ilya Prigogine et Isabelle Stengers prônent, comme son titre l'indique, une nouvelle alliance, entre l'homme et la nature. Dans le domaine du temps, les auteurs pensent à une mise en accord du temps scientifique et la durée bergsonienne, tout en abandonnant la vision newtonienne du temps comme un paramètre physique continu et monotone et en poursuivant le projet de Bergson de qualification du temps comme d'une création infinie. Ils concluent alors leur chapitre introductif par un appel à un « temps retrouvé », c'est-à-dire à la reconsidération d'un temps qui réconcilie enfin le monde et l'homme.

En effet, cette affirmation est à replacer dans le contexte des propos du philosophe français Jacques Monod pour qui, après l'effondrement de l'alliance entre Dieu et l'homme dû au « désenchantement » provoqué par les sciences modernes, l'homme s'est retrouvé seul dans l'univers. Ilya Prigogine et Isabelle Stengers lui répondent alors par l'arrivée d'une alliance nouvelle. Cette assertion en est forte révélatrice : « Le temps aujourd'hui retrouvé, c'est aussi le temps qui ne parle plus de solitude, mais de l'alliance de l'homme avec la nature qu'il décrit »<sup>308</sup>. De fait, la science moderne depuis Galilée s'est construite à partir de la conception d'une nature écrite en langage mathématique. Dès lors, l'homme s'est sorti de la nature pour la décrire. De

---

<sup>307</sup> F. Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p. 11.

<sup>308</sup> I. Prigogine et I. Stengers, *La Nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979, p. 52.

plus, cette nouvelle alliance apparaît davantage comme une alliance dans laquelle la science physique est désormais capable d'étendre son champ d'étude et de s'intéresser à des questions philosophiques. C'est dans ce sens qu'ils écrivent : « La science s'affirme aujourd'hui science humaine, science faite par des hommes pour des hommes »<sup>309</sup>.

Ainsi, selon Prigogine et Stengers, la critique que Bergson fait à la science classique dans ses considérations relatives au temps constitue « un programme que commencent à réaliser les métamorphoses actuelles de la science »<sup>310</sup>. De ce fait, en ne se limitant plus à l'étude de faits théoriques et généraux et en raisonnant sur des populations d'entités physiques, la thermodynamique par exemple permettait, avant Bergson et avant la relativité d'Einstein, de « commencer à comprendre la complexité des questions auxquelles se confrontent les sciences de la société »<sup>311</sup>. La thermodynamique stipule qu'avec le temps, le phénomène d'entropie ne peut qu'augmenter. C'est la flèche thermodynamique, semblable à la flèche du temps. Il est impossible de revenir en arrière dans un système sans dépenser d'énergie. Dès lors, la thermodynamique introduit l'irréversibilité temporelle. Il n'y a pas de temps qu'on puisse remonter.

L'idée de fond à ressortir ici est qu' : « il y a bien, comme le voulait Bergson, d'autres temps que celui de la montre, mais ces temps coulent “ensemble” pour définir un devenir universel »<sup>312</sup>. Dans cette perspective, il s'agit de s'inscrire dans la logique d'un appel commun – science et métaphysique – à un « temps retrouvé ». Les auteurs de *La Nouvelle alliance* reviennent donc sur l'idée de multiplicité des temps. Si Bergson attribue à Einstein le fait d'avoir ramené le temps à une quatrième dimension de l'espace, il se dégage la possibilité que la durée et les trois dimensions spatiales de la théorie de la Relativité puissent former un ensemble de quatre dimensions. De ce fait :

*Un homme d'esprit de ma connaissance croit qu'on pourrait cependant regarder la durée comme une quatrième dimension, et que le produit du temps par la solidité serait en quelque manière un produit de quatre dimensions ; cette idée peut être contestée, mais elle a, ce me semble, quelque mérite.*<sup>313</sup>

Dès lors, nous tentons de plaider avec Bergson, pour la multiplicité des temps vécus coexistant dans l'unité d'un temps réel, qui est durée, et aussi pour défendre l'évidence intuitive

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>313</sup> J. D'Alembert, « Dimension », in *L'Encyclopédie*.

qui nous donne à penser que ces durées multiples participent à un même monde. Si bien que pour Prigogine et Stengers désormais :

*La physique, aujourd'hui, ne nie plus le temps. Elle reconnaît l'irréversibilité des évolutions vers l'équilibre, le temps rythmé des structures dont la pulsion se nourrit du monde qui les traverse, le temps bifurquant des évolutions par instabilité et amplification de fluctuations, et même ce temps microscopique [...] qui manifeste l'indétermination des évolutions physiques microscopiques. Chaque être complexe est constitué par une pluralité de temps, branchés les uns sur les autres selon des articulations subtiles et multiples.*<sup>314</sup>

En somme, chaque être possède son temps qui lui est propre. Combien de temps par exemple, dure la digestion de ce qu'on mange quotidiennement ? Nous dirons que cela dépend justement de ce qu'on a mangé. Les œufs ou la viande de porc ne se digèrent pas à la même vitesse que le poisson ou la purée de pomme de terre. Il y a là sans doute, l'expression de rythmes multiples et différents d'une temporalité qui, pour être soustraite à l'influence directe de notre volonté, n'en est pas moins la preuve qu'il n'y a pas qu'une seule manière de concevoir le temps. Car, nous-mêmes en tant qu'être biologique autonome et libre, avons notre temps propre. De la même manière que l'homme possède une structure spatiale qui se traduit par sa morphologie, il possède aussi une structure temporelle qui est elle-même déterminée par son rythme temporel biologique.

## **II.2. De la diversité qualitative du temps comme affirmation d'un temps rythmé et universel**

D'entrée de jeu, qu'il soit progrès continu ou dégradation, le temps ne pourra jamais être unique partout. En réalité, ce n'est pas tant que nous devons reconnaître qu'il y aurait une multiplicité de temps, mais plutôt plusieurs temporalités. Le temps reste le temps, mais les processus physiques, chimiques, psychologiques, biologiques, ou encore géologiques ne connaissent pas tous la même temporalité et la même échelle de temps. Convoquer plusieurs temporalités ne revient pas à convoquer plusieurs temps. C'est juste les manières de le percevoir ou de le vivre au quotidien qui diffèrent d'une personne à l'autre, ou d'une culture à une autre. Ainsi, l'affirmation d'un temps rythmé et universel conditionne fortement la diversité, en terme de qualité de perception du temps, non pas en quantité.

Aujourd'hui, un certain nombre de philosophes des sciences cherchent à faire cette grande synthèse. C'est le cas notamment du physicien et philosophe des sciences Etienne Klein

---

<sup>314</sup> I. Prigogine et I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*, p. 366.

qui a fait du temps son sujet de prédilection. Dans son ouvrage *Matière à contredire*, il pose ainsi deux questions à savoir : « Le passé existe-t-il quelque part ? » et « qui est légitime à parler du temps ? ». Ce philosophe des sciences, dans son approche de la question du temps cherche à faire une forme de synthèse des avancées philosophiques et scientifiques de la question. Selon lui, le temps en tant que tel est l'affaire des physiciens, mais quand on en vient au :

*Rapport existentiel que nous entretenons avec le temps, les physiciens, bien que souvent considérés comme les « maîtres du temps », n'ont pas en cette matière de connaissances spécifiques à distribuer, ni la théorie de la relativité ni la physique quantique n'ayant quoi que ce soit à dire de l'impatience (qui n'est pas leur affaire).<sup>315</sup>*

A travers ce texte, Etienne Klein semble alors faire un pas de côté quant à la résolution du débat entre le temps scientifique et la durée bergsonienne, en montrant que beaucoup de problèmes entre physiciens et philosophes viennent du fait que le terme de « temps » est assez mal choisi et recouvre des réalités très diverses. Il peut ainsi désigner la simultanéité, la durée, la succession, le devenir, la mort et même l'argent. A cet effet, il nous rappelle les mots de l'écrivain italien Luigi Pirandello dans son livre *Six personnages en quête d'auteur* : « On a tous en nous un monde de choses, chacun un monde de choses à soi. Et comment pouvons-nous nous comprendre, monsieur, si dans les mots que je prononce je mets le sens et la valeur des choses que j'ai en moi ; alors que celui qui les écoute les prend inévitablement avec le sens et la valeur qu'ils ont pour lui, avec son monde à lui ». <sup>316</sup>

La vérité est que selon l'expérience commune, le temps paraît tantôt comme un objet physique représenté par la trotteuse de l'horloge, c'est-à-dire le temps objectif, celui qu'on calcule et qui permet de nous mettre en accord avec la société, tantôt il paraît comme un concept fondé sur le ressenti du temps qui passe, c'est-à-dire la durée qui est mémoire créatrice. Dans cette perspective, le temps est un objet conceptuel à la fois scientifique et métaphysique, objectif et subjectif. En effet, si nous ne cherchons à parler du temps que d'un point de vue métaphysique nous nous heurtons à une difficulté inhérente à la philosophie même à savoir que : les philosophes ne sont pas tous d'accord entre eux – tantôt objet spatial, matériel, tantôt un produit de la conscience –, dès lors il faudra faire des choix : quelle école de penser choisir ? Quelle façon de considérer le temps ? Le temps est-il objectif ou subjectif ?

---

<sup>315</sup> E. Klein, *Matière à contredire. Essai de philo-physique*, Paris, Les Éditions de L'Observatoire, 2018, pp. 37-38

<sup>316</sup> L. Pirandello, *Six personnages en quête d'auteur*, trad. S. Braunschweig, Besançon, Les Solitaires intempestifs, 1921, p. 37.

De la même manière, si nous ne cherchons à parler que d'un point de vue physique, nous ratons les considérations subjectives et qualitatives du temps. Du coup, au lieu de vivre le temps, nous le déroulons sur l'espace. C'est ce qu'exprime le physicien américain Lee Smolin en écrivant notamment : « Quand on représente graphiquement un mouvement dans l'espace, le temps est représenté comme s'il n'était qu'une autre dimension spatiale. Le temps est gelé [...] Il faudrait trouver une manière de dégeler le temps, de le représenter sans le transformer en espace »<sup>317</sup>. Nous pourrions croire entendre Bergson quand il dit que sans même nous en rendre compte, en représentant le temps par une ligne de points ressemblant à ceux qui se trouvent dans l'espace, nous déplaçons, nous transposons sa nature : « Dès l'instant où l'on attribue la moindre homogénéité à la durée, on introduit subrepticement l'espace »<sup>318</sup>, affirme-t-il dans l'*Essai*.

Ainsi, le temps des physiciens est indépendant de la perception intime et subjective que nous en avons. Une longueur peut m'être présente intégralement, mais pas la durée. Dès lors une durée d'une minute est constituée d'instant qui ne coexistent pas. Nous ne percevons par les instants, mais une *durée*. Dès lors, se tourner uniquement vers la physique pour parler du temps c'est faire abstraction de tout un pan de la réflexion sur le temps qui échappe à la physique, à savoir l'aspect du vécu temporel.

---

<sup>317</sup> L. Smolin, *Rien ne va plus en physique !*, p. 336-337.

<sup>318</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 43.

## CONCLUSION PARTIELLE

En définitive, nous avons vu tout au long de cette partie que les deux aspects du moi étaient bel et bien à considérer comme des aspects temporels. Ils représentent chacun, une vision, c'est-à-dire une vision par la conscience de la durée immédiate et son faisceau projeté dans l'espace. D'une part, une perception pure et immédiate de la durée vraie par le moi profond, d'autre part une perception claire et distincte de la durée apparente à travers le moi de surface dont la résonance est l'action pour s'adapter au quotidien.

Cette conception de la temporalité comme un mixte de durée pure et de temps objectif, de moi fondamental et de moi superficiel nous a ainsi conduit à concevoir l'action humaine, en l'occurrence l'action libre et volontaire comme une expérience de la durée pure et un effort de toute notre personnalité. A travers l'expérience de la durée, l'action représente chez l'homme une sorte de nouvelle façon de voir l'existence qui est non dans le monde des choses, mais dans celui de la conscience. L'homme par son effort de libération permanente connaît le monde et crée sa destinée. Dès lors, on pourrait dire que le sujet pensant de Bergson consiste à voir dans l'homme un être qui crée ses outils pour sa finalité, un être qui dure et qui réalise sa création.

C'est alors que pour y parvenir, l'enjeu de l'intuition devient tout aussi fondamental qu'important. Car, l'intuition permet justement à la pensée de se saisir dans sa fraîcheur temporelle, sa durée. Cependant, selon Bergson, l'intuition de la durée n'est pas seulement la saisie intime et personnelle de son propre écoulement temporel. C'est aussi un mouvement par lequel nous sortons de notre durée pour affirmer et reconnaître immédiatement l'existence d'autres durées à l'extérieur de nous. De cette manière, il nous appartient d'élargir les bornes de notre conscience pour sympathiser au-delà de nous-mêmes, avec les autres hommes, avec la nature, la vie, avec la source féconde de tout ce qui existe dans le monde.

Ainsi, cet enjeu de l'intuition de la durée nous a amené à considérer la diversité qualitative du temps comme une affirmation d'un temps rythmé et universelle. Car, qu'il soit progrès continu ou dégradation, ressenti ou mesuré, temps ou durée, le temps ne pourra jamais être unique partout.

## **CONCLUSION GÉNÉRALE**

Au terme de notre réflexion qui portait sur le temps chez Henri Bergson, nous voulons retracer quel fut l'itinéraire de notre pensée, tout en clarifiant une fois de plus, certains points de notre propos et de nos arguments dans une perspective globale.

Dans le cadre de ce travail, nous nous sommes concentrés sur un auteur, Henri Bergson, et une partie de sa doctrine à savoir : le temps. L'originalité de ce travail consistait justement en la distinction bergsonienne entre le temps et la durée d'une part, et ce que signifie la considération aussi bien du temps et que la durée dans le vécu quotidien de l'homme. Bref, il s'agissait pour nous d'examiner l'impact aussi bien du temps objectif que de la durée pure sur la condition de l'homme. Cette confrontation nous a ainsi conduit à une la confrontation particulière entre la conception scientifique du temps et la philosophie bergsonienne de la durée. À partir de cette double confrontation, se posait l'épineuse question de savoir : comment percevoir, sous l'éclairage de Bergson, l'existence de l'homme, sa vie quotidienne et sociale, son histoire, dans la distinction entre le temps et la durée ?

Cette préoccupation nous a d'abord conduit à exposer la distinction opérée par Bergson entre le temps scientifique et la durée pure dans l'*Essai*. Ainsi, notre étude tentait d'abord à analyser la différence de nature qu'il y a entre le temps scientifique, partant objectif, entre la durée pure, véritable domaine de l'écoulement du temps. De cette étude, se dégage que la conception mécaniciste et scientifique remonte à Platon et Aristote. Leurs conceptions du temps renfermaient en elles les germes de la construction scientifique de ce qu'on pourrait appeler l'abstraction du temps objectif. C'est dire que dans l'histoire de la philosophie du temps, le temps était déjà pensé en terme mathématique dans la pensée grecque, notamment chez Aristote. De ces penseurs, le temps scientifique ou objectif tient la marque.

Or, dans l'*Essai*, Bergson démontre que l'histoire du concept scientifique du temps serait celle d'une construction qui dépouillerait progressivement le temps de ses « qualités » pour le transformer en « quantité » ou en « grandeur » mesurable ; construction accompagnant les développements de la pensée scientifique. Dès lors, pour Bergson, le temps est dénaturé fondamentalement. C'est dans ce sens que dans l'*Essai*, nous découvrons alors qu'Henri Bergson s'élevait déjà d'une part contre la prétention de la science à saisir le temps réel, et d'autre part contre l'analyse sous l'unique perception scientifique dans la compréhension de la réalité du phénomène social, qui renvoie au vécu de l'homme dans la société dans ses considérations du temps et de la durée.



Cela nous a conduit à la distinction que Bergson établit dans l'*Essai*, entre le temps objectif dont la vision est calquée sur l'espace, et le temps réel, subjectif entendu comme : « ce que nous vivons au quotidien, c'est-à-dire la dimension temporelle appelée : durée. »<sup>319</sup> Dans notre lecture, nous avons constaté que pour Bergson, l'appréhension scientifique du temps ne nous offre qu'une représentation symbolique du temps réel. Or, la vraie temporalité se définit par la durée ; et nous voyions alors que la durée quant à elle, se définissait comme une donnée immédiate de conscience, c'est-à-dire comme une expérience psychologique, telle qu'elle apparaît dans l'*Essai*. Selon Gilles Deleuze, quand on parle de durée, il s'agit : « d'un passage, d'un changement, d'un devenir, mais d'un devenir qui dure, d'un changement qui est la substance même. »<sup>320</sup> Nous avons compris que Bergson faisait de la durée une expérience vécue, intime et profonde. La progression temporelle réelle ne dessine aucune sommation des parties ou d'instant, comme c'est le cas du temps scientifique. Avec la durée, chaque événement, chaque avancée, consiste à une altération de la totalité du flux temporelle, d'où son caractère qualitatif. Ainsi, l'essence de la durée est un flux, un écoulement qui implique un changement toujours en train de se faire, non pas uniforme ou simultané, mais originel et successif.

Dans cette perspective, la durée chez Bergson n'est pas seulement une expérience vécue ; « elle est aussi expérience élargie et même dépassée, déjà condition de l'expérience »<sup>321</sup>. Dit autrement, ce que l'expérience nous donne, c'est toujours un mixte de durée et de temps objectif. D'un côté, nous avons la durée pure qui nous présente une succession interne, sans extériorité ; et de l'autre côté, nous avons le temps objectif déployé dans l'espace qui nous offre une extériorité sans distinction. Entre les deux, se produit un mélange, une sorte d'endosmose où l'espace du temps objectif introduit la forme de ses distinctions extrinsèques, tandis que la durée apporte sa succession interne hétérogène.

De cette analyse, on relève que le temps scientifique opère par prévision et calcul. Et de cette manière, la science par ses opérations mathématiques sur le temps, exerce une sorte de programmation de la conscience, qui projette le temps réel dans l'espace du temps objectif. Cette assertion de Bergson l'illustre fort bien : « Annoncer qu'un phénomène se produira au bout d'un temps « t », c'est dire que la conscience notera d'ici là un nombre « t » de simultanéité d'un

---

<sup>319</sup> E. Malolo Dissaké (éd.), *L'aspiration à être ? Autour du philosophe Ebénézer Njoh Mouellè*, p. 27.

<sup>320</sup> G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 29.

<sup>321</sup> *Id.*

certain genre »<sup>322</sup>. De cette affirmation, il ressort que c'est en raison des commodités et des exigences de la vie en société que nous sommes poussés à développer le temps dans l'espace, plutôt que de le vivre dans la pure durée. De plus, la raison de cette distinction entre le temps-quantité (le temps objectif) et le temps-qualité (la durée) tient du fait que notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale, a plus d'importance sur le plan actif pour nous que notre existence intérieure et individuelle. C'est à juste titre que Bergson affirme : « L'intuition d'un milieu homogène est déjà un acheminement à la vie sociale »<sup>323</sup>. En d'autres termes, la tendance en vertu de laquelle nous nous figurons nettement cette vie extérieure est la même qui nous porte à vivre en commun, c'est-à-dire en société, à vivre dans un monde de la précision. Dans cette perspective, on pourrait se demander pourquoi aujourd'hui les biens de consommation courante, les horloges, les programmations électroniques, les appareils de photographie, les GPS, les rendez-vous quotidiens valent-ils par leur définition de haute précision ? À l'évidence, la réponse à cette question obéirait à une exigence de commodité sociale. Ainsi, le temps objectif serait censé permettre aux hommes de s'orienter de mieux en mieux dans « la jungle du monde. »<sup>324</sup>

De cette modalité, le temps, ou mieux la durée devient le moteur de la transformation et des modifications incessantes de la condition de l'homme dans le monde. C'est ainsi que l'élan vital bergsonien constitue un véritable concept qui lui permet de spécifier l'essence de la vie qui est notamment durée, imprévisibilité, indivisibilité et créativité qui caractérise le vécu de l'homme.

C'est cette dynamique temporelle qui est perçue chez l'homme à travers l'accomplissement ses diverses activités liées au temps dans le monde. Activités traçant ainsi ses itinéraires et les polarités non seulement de l'esprit particulier d'un peuple, mais également la condition de ce peuple par rapport à son comportement face au temps. C'est donc dire que le temps est la condition de l'expérience à laquelle nous sommes soumis universellement, et aussi sur laquelle notre nature d'être conscient, de durée peut faire un retour. La conscience nous permet ainsi de faire obstruction à la mesure du temps objectif, de le refuser, de la déplorer ou d'y adhérer. De ce fait, la temporalité – qui s'entend comme le caractère propre à ce qui est temporel – protéiforme et différenciée de l'être conscient débouche sur d'après implications d'ordres sociales, morales, culturels et économiques, et sans doute influence particulièrement la

---

<sup>322</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 54

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 63

<sup>324</sup> V. Le Ru, « La construction scientifique du temps », in *Fabula / Les colloques, L'art, machine à voyager dans le temps*, URL : <http://www.fabula.org/colloques/document4697.php>, page consultée le 19 mars 2022.

condition de l'homme à travers l'évolution technologique des sociétés qu'elles se donnent à chaque moment de son progrès.

Dans cette perspective, l'expression du temps est un marqueur fondamental et particulier d'un homme, d'un peuple ou d'un système temporel bien déterminé. De cette manière, on comprend la thèse bergsonienne selon laquelle : « le temps ne demande pas à être perçu, mais vécu »<sup>325</sup>. Cela nous a permis de faire un constat socio-humaniste : le comportement face au temps détermine fortement le système temporel prédominant d'une société ou d'un peuple. Ainsi, la temporalité peut varier soit en temps-qualité, la durée, soit en un temps-quantité, le temps objectif, suivant l'activité qu'on exerce au quotidien. C'est ce qui nous a permis de découvrir la dimension universelle, mais particulière du temps.

C'est ainsi que nous aboutissons à la conception bergsonienne du temps réel comme un mixte à la fois de temps objectif et de durée pure. Cette conception de la temporalité comme un mixte de durée et de temps, de moi fondamental et de moi superficiel nous a ainsi conduit à concevoir l'action humaine, en l'occurrence l'action libre et volontaire comme une expérience de la durée et une marque de toute notre personnalité. A travers l'expérience de la durée, l'action représente chez l'homme une sorte de nouvelle façon de voir l'existence qui est non dans le monde des choses, mais dans celui de la conscience. L'homme par son effort de libération permanent connaît le monde et crée sa destinée. Dès lors, on pourrait dire que le sujet pensant de Bergson consiste à voir dans l'homme un être qui crée ses outils pour sa finalité, être qui dure et qui réalise sa création.

C'est alors que pour vivre cette altération de durée pure et de temps objectif, nous découvrons l'enjeu tout autant fondamental qu'important de l'intuition. Car, l'intuition permet justement à la pensée de se saisir dans sa fraîcheur temporelle, sa durée, c'est-à-dire en d'autres termes, sa singularité temporelle. Cependant, selon Bergson, l'intuition de la durée n'est pas seulement la saisie intime et personnelle de son propre écoulement temporel. C'est aussi un mouvement par lequel nous sortons de notre durée pour affirmer et reconnaître immédiatement l'existence d'autres durées à l'extérieur de nous. De cette manière, il nous appartient d'élargir les bornes de notre conscience pour sympathiser au-delà de nous-mêmes, avec les autres hommes, avec la nature, la vie, avec la source féconde de tout ce qui existe dans le monde.

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 85.

Ainsi, chez Bergson, de la distinction entre le temps et la durée, naît pour l'homme l'expérience d'un mixte de temps objectif et de durée. C'est ce mixte qui constitue la durée. L'homme en fait l'expérience au quotidien. Partant de sa naissance, son évolution et sa mort, l'homme est moulé dans le flux originel et créateur qu'est la durée. Cela se justifie par le fait que la durée est une dimension de la conscience vivante. Or, la conscience s'étend sur tous les hommes, et à la rigueur tous les hommes pourraient être conscients, la conscience étant coextensive à la vie. Donc la durée est universelle. Cette universalité de la durée couplée à la conscience s'articule autour du changement perpétuel de nature enregistré en les hommes. La vérité est que l'on change sans cesse et que l'état lui-même est déjà du changement. Car en effet : « mon état d'âme, en avançant sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse »<sup>326</sup>. Notre conscience constitue la zone mouvante de la durée ; c'est dans notre conscience que tout ce que nous sentons, voulons ou pensons, tout ce que nous sommes, se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin. C'est à juste titre que : « la durée est le progrès continue du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant »<sup>327</sup>.

Cette affirmation vaut son pesant d'or, car ici, dans l'épaisseur de la durée, le passé se conserve automatiquement dans notre conscience. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant : ce que nous avons senti, pensé, voulu par exemple depuis notre enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre et pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors. Dans cette survivance du passé résulte l'impossibilité pour une conscience vivante de traverser deux fois le même état. Les circonstances ont beau être les mêmes, ce n'est plus sur la même personne qu'elles agissent, puisqu'elles la prennent à un nouveau moment de son histoire, de sa vie. De cela, nous pouvons dire que les moments de notre vie dont nous sommes les artisans, sont des moments nouveaux, et qui arrivent de manière libre et imprévisible. Nous nous créons donc continuellement nous-mêmes, par ce que nous faisons. C'est par rapport à ça que se définit l'existence humaine dont la durée est la trame. C'est à ce titre que Bergson affirme : « Je constate d'abord que je passe d'état en état. J'ai chaud ou j'ai froid, je suis gai ou je suis triste, je travaille ou je ne fais rien, [...] Voilà les modifications entre lesquelles mon existence se partage et qui la colorent tour à tour. Je change donc sans cesse »<sup>328</sup>. Cela est une indication de ce que la durée oriente et caractérise la vie.

---

<sup>326</sup> H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 495

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 497

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 12.

Cette modalité temporelle, nous ainsi amené à considérer que le temps est propre à chaque existant. C'est notre activité spécifique que nous menons qui conditionne notre temps. C'est aussi ce que Bergson appelle temps réel ou durée. Car, qu'il soit progrès continu ou dégradation, la perception du temps ne pourra jamais être unique partout. En réalité, ce n'est pas tant que nous devons reconnaître qu'il y aurait une multiplicité de temps, mais plutôt plusieurs temporalités. Le temps reste le temps, mais les processus physiques, chimiques, psychologiques, biologiques, ou encore géologiques ne connaissent pas tous la même temporalité et la même échelle temporelle. Convoquer plusieurs temporalités ne revient pas à convoquer plusieurs temps. C'est juste la manière de le percevoir ou qui diffère d'une personne à l'autre, ou d'une culture à l'autre. Ainsi, l'affirmation d'un temps rythmé et universel conditionne fortement la diversité, en terme de qualité de perception du temps, non pas en quantité. C'est ce qu'exprime Ebénézer Njoh Mouellè quand il écrit :

*L'expression des rythmes multiples et différents d'une temporalité, qui pour être soustraite à l'influence directe de notre volonté n'en est pas moins la preuve qu'il n'y a pas qu'une seule manière de concevoir le temps. Nous-même, en tant qu'individu biologique autonome, avons notre temps propre.*<sup>329</sup>

Ainsi donc, comme il y a une temporalité biologique spécifique et liée à chaque être vivant et que Bergson appelle la durée, il y a une temporalité sociale ou culturelle qui, elle-même peut varier d'une société ou d'une culture à une autre et en fonction de l'organisation des activités que chaque homme, société ou culture se donne à chaque moment de son devenir historique.

---

<sup>329</sup> E. Njoh Mouellè, *La philosophie est-elle inutile ? Six Essais autour du principe d'utilité*, p.57.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. OUVRAGES D'HENRI BERGSON

- *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein (1922)*, Paris, Librairie Félix Alcan, 7<sup>ème</sup> édition, 1922.
- *Les deux sources de la morale et de la religion (1932)*, Paris, Félix Alcan, 20<sup>ème</sup> édition, 1937.
- *Le rire. Essai sur la signification du comique (1900)*, Paris, Librairie Félix Alcan, 45<sup>ème</sup> édition, 1938.
- *Écrits et paroles. III*, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1957.
- *L'Évolution créatrice (1907)*, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 86<sup>ème</sup> édition, 1959.
- *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit (1896)*, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 72<sup>ème</sup> édition, 1965.
- *La pensée et le mouvant. Essais et conférences (1934)*, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 79<sup>ème</sup> édition, 1969.
- *Essai sur les données immédiates de la conscience (1889)*, Paris, PUF, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 144<sup>ème</sup> édition, 1970.
- *Les Mélanges*, Paris, PUF, 1972.
- *L'Énergie spirituelle. Essais et conférences*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1982.

### II. OUVRAGES SUR HENRI BERGSON

- ASTESIANO, Lionel, *Bergson. Pas à pas*, Paris, ELLIPSES, 2018.
- CHEVALIER, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959.
- DELEUZE, Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- GOUHIER, Henry, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989.
- HOUSSON, Léon, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959.
- KISUKIDI YALA, Nadia, *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS éditions, 2013.

- MEYER, François, *Pour connaître Bergson*, Paris, Bordas, 1985.
- NJOH MOUELLE, Ebénézer, et KENMOGNE, Emile, *Vie et éthique de Bergson à nous*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- NJOH MOUELLE, Ebénézer, *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- PHILONENKO, Alexis, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf, 1994.
- ROBINET, André, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Que sais-je ? », 1991.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (dir.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004.
- WORMS, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997.
- WORMS, Frédéric (dir.), *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.
- WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

### III. ARTICLES

- BARREAU, Hervé, « Bergson et Zénon d'Élée », in *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 67, n°94, 1969, pp. 267- 284.
- BOUDOT, Maurice, « L'espace selon Bergson », in *Revue de métaphysique et de morale*, N°1, janv-Mars 1980, pp.321-340.
- CAEYMAEX, Florence, « Vie, durée et conscience selon Bergson », exposé au Cours de philosophie (dir. Prof. A. Motte), le 19 décembre 2005.
- DELEUZE, Gilles, « La conception de la différence chez Bergson », in *Les Études Bergsoniennes*, 1956, pp.102-130.
- DIOUMA DIOUF, Jeanne, « La métaphysique de l'amour chez Bergson : l'élan d'amour, de l'origine de la vie à l'humanité divine », Université Toulouse le Mirail-Toulouse II, 2019.
- FRADET, Pierre-Alexandre, « Auscultation d'un cœur battant : l'intuition, la durée et la critique du possible chez Bergson », in *Laval théologique et philosophique*, 67(3), 2011. pp. 531-552.

- GALY, R, « Le temps et la liberté chez Kant et chez Bergson », *Les Études philosophiques*, juillet - septembre 1961, pp. 88-102.
- DURING, Elie, « Temps kaléidoscopique et temps universel » in WORMS, Frédéric et RIQUIER, Camille, *Lire Bergson*, Paris, PUF, coll. « Quadrige», 2011, pp.302-330.
- HENNING, Christophe, « Trinh Xuan Thuan, “ Nous sommes des poussières d’étoiles” », *Bayard*, 01/12/2016.
- KENMOGNE, Emile, « Le dépassement mystique du pluralisme religieux », pp. 387-396, in LADO, Ludovic et KOUOKAM MAGNE, Estelle (dir.), *Le pluralisme religieux en Afrique. Actes du colloque international de Yaoundé (16 au 18 février 2012)*, Presse de l’UCAC, 2013.
- KENMOGNE, Emile, « La méthode philosophique du bergsonisme », Université de Yaoundé I, 1990.
- KENMOGNE, Emile, « L’idée de vie comme articulation de l’ontologie à l’éthique chez Bergson », dans NJOH MOUELLE, Ebénézer et KENMOGNE, Emile, *Vie et éthique, de Bergson à nous*, Paris, L’Harmattan, pp. 91-101, 2015.
- KENMOGNE, Emile, « Philosophie et évolutionnisme chez Bergson », in *Bulletin du CERCAPHI N°2*, P.U.Y., pp.133-141, 2000.
- MARQUET, Jean-François, « Durée bergsonienne et temporalité », in J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, pp.55-70.
- MORNE, Jacqueline, « le temps homogène et la durée », in *Henri Bergson : la notion de durée*, annexe 3.
- NIANGUI AMANI, Albert, « Le héros patriote bergsonien comme modèle éthique de citoyen conciliateur des intérêts individuel et national ».
- NJOH MOUELLE, Ebenezer, « L’élan vital, l’évolution, Dieu et la question éthique chez Henri Bergson », dans les Actes du colloque international de philosophie organisé par le Cercle Camerounais de Philosophie, CERCAPHI, les 21 et 22 novembre 2013 à l’Université de Yaoundé I, sous le thème : « *Vie et éthique, de Bergson à nous* », pp. 19-21, 2013.
- NJOH MOUELLE, Ebenezer, « Vie quotidienne et héroïsme bergsonien », Conférence du 11 mars 1994 au Centre Culturel français de Yaoundé, 1994.
- NJOH MOUELLE, Ebenezer, « Réflexions bergsoniennes », in *Considérations actuelles sur l’Afrique*, Yaoundé, CLE, pp.101-120, (Entretien avec Hubert MONO NDJANA), 1983.



- RIVAUD, Albert, « La pensée de Bergson et sa place dans l'histoire des idées », in *Revue des Deux Mondes* (1829-1971), HUITIEME PERIODE, Vol. 64, N° 2 (15 juillet 1941), pp.35-50.
- SOURIAU, Michel, « Le temps », in *Nouvelle Encyclopédie philosophique*, Paris, Félix Alcan, 1937, pp. 522-540.
- TRINDADE, Hannah, « Temps et souvenir chez E. Husserl : Retour d'une conscience, conscience d'un retour. » in *Eikasia, Revista de filosofia*, pp.85-98.
- TROTIGNON, Pierre, « Autre voie, même voie, Levinas et Bergson », in CHALIER, Catherine et ABENSOUR, Miguel (éd.), *Emmanuel Levinas*, Paris, Cahier de l'Herne, 1991, pp. 285-305.

#### IV. OUVRAGES GENERAUX

- ARENDT, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, Coll. « Pocket Agora », 1983.
- ARISTOTE, *La Physique. Livre IV*, Traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles lettres, 1966.
- ARISTOTE, *Traité de l'âme*, Traduit par Henri Carteron, Paris, Ernest Leroux, 1900.
- ARISTOTE, *Traité du ciel*, Traduit par Luc Editeur scientifique Brisson Paris, GF Flammarion, 2004.
- ARON, Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-lévy, 1962.
- BARTHELEMY-MADAULE, Madeleine, *L'idéologie du hasard et de la nécessité*, Paris, Seuil, 1972.
- CHAPIRO, Florence, HUPE, Aurélien, SAADOUN, Daniel et BARTHELEMY, Guy, *Le temps vécu. Woolf, Nerval, Bergson*, Paris, Dunod, 2011.
- CAUTER et DE RAUGLAUDRE, Nicolas (dir.), *Apprivoiser le temps. Approche plurielle sur le temps et le développement durable*, Paris, Editions Charles Mayer, 2003.
- EINSTEIN, Albert, *La Théorie de la relativité restreinte et générale*, Paris, Dunod, 1999.
- GALILEE, *Discours concernant deux sciences nouvelles*, Traduction de Maurice Clavelin, Paris, PUF, Coll. « Epiméthée », 1995.
- GILSON, Etienne, *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960.
- HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

- HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1950.
- HUSSERL, Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Traduit par Henri Dussort, Paris, PUF, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, *Parménide*, trad. T. Piel, Paris, Gallimard, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- HEIDEGGER, Martin, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps, Cours du semestre d'été 1925*, trad. A. Boulot, Paris, Gallimard, 2006.
- JOLIVET, Régis, *Traité de philosophie*, Paris, Emmanuel Vitte, 1949.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 1944.
- KLEIN, Etienne, *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*, Paris, Flammarion, Coll. « Champs », 2016.
- LEVINAS, Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1983.
- MALABOU, Catherine, *Le temps*, Paris, Hatier, 2019.
- MALOLO DISSAKE, Emmanuel (éd.), *L'Aspiration à être. Autour du philosophe Ebénézer Njoh Mouellè*, Paris, PUF, Coll. « Dianoïa », 2002.
- MONO NDJANA, Hubert, *Médiasophie*, Paris, Edition du Carrefour.
- MIQUEL, Paul-Antoine, *Qu'est-ce que la vie ?*, Paris, J. Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2007.
- NEWTON, Isaac, *Les principes mathématiques de la philosophie naturelle*, traduction de La Marquise du Châtelet, Paris, Dunod, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humain trop humain II*, Paris, GF Flammarion, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le crépuscule des idoles. Le cas Wagner*, Paris, GF Flammarion, 2017.
- NJOH MOUELLE, Ebénézer, *La philosophie est-elle inutile ? Six essais autour du principe d'utilité*, Yaoundé, Clé, 2002.
- NJOH MOUELLE, Ebénézer, *De la médiocrité à l'excellence*, 4<sup>ème</sup> édition, Yaoundé, Clé, 2011.
- PLATON, *Timée, Critias*, Traduit par Luc Editeur scientifique Brisson, Paris, GF Flammarion, 1992.
- PUCELLE, Jean, *Le temps*, Paris, PUF, 1972.

- PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle, *La Nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- SAUQUET, Michel et VIELAJUS, Michel, *L'intelligence interculturelle*, Paris, Editions Charles Léopold Mayer, 2014.
- SEGAUD, Marion, *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*, Paris, Armand Colin, 2008.
- SMOLIN, Lee, *Rien ne va plus en physique !*, Paris, Dunod, 2010.
- TWITCHELL HALL, Edward, *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Paris, Seuil, 1984.
- WILLIAM, James, *Le pragmatisme*, trad. de N. Ferron et prés. de S. Madelrieux, Paris, Flammarion, 2007.

## V. WEBOGRAPHIE

- FERREOL, Gilles, « Structure de la temporalité et réalité sociale », <https://www.cairn.info/revue-societes-2002-2-page-5.htm>.
- PATY, Michel, « Réflexion sur le temps », in *Revue de philosophie*, <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2018-4-page-495.htm>. Page consultée le 26 avril 2022.
- LE RU, Véronique, « La construction scientifique du temps », in *Fabula / Les colloques, L'art, machine à voyager dans le temps*, URL : <http://www.fabula.org/colloques/document4697.php>. Page consultée le 19 mars 2022.
- DOLBEAULT, Joël, Compte rendu d' « Henri Bergson, L'idée de temps. cours au Collège de France 1901-1902 », dans le site érudit : <http://www.erudit.org/fr/revues/philoso/2019-v46-n2-philoso05083/1066781ar>.
- « Henri Bergson : la durée comme conception intuitive du temps », dans le site philitt : <http://www.philitt.fr/2015/11/13/henri-bergson-la-durée-comme-conception-intuitive-du-temps>.
- « Henri Bergson : le temps et la durée », dans le site Contrepoint : <http://contrepoint.org/2012/03/18/73723-henri-bergson-le-temps-et-la-durée>.

DEDICACE.....	i
REMERCIEMENTS .....	ii
RESUMÉ.....	iii
ABSTRACT .....	iv
<b>PARTIE I : TEMPS ET DURÉE DANS L'ESSAI SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE D'HENRI BERGSON .....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUCTION PARTIELLE.....</b>	<b>11</b>
<b>CHAPITRE I : DU TEMPS SCIENTIFIQUE AU TEMPS VECU: LES FONDEMENTS DE LA PHILOSOPHIE BERGSONIENNE DE LA DUREE .....</b>	<b>12</b>
<b>I. LA CONSTRUCTION SCIENTIFIQUE DU TEMPS.....</b>	<b>13</b>
I.1. Le temps aristotélicien, la marque du concept .....	13
I.2. La révolution galiléenne ou la mathématisation conceptuelle du temps.....	15
I.3. Le temps comme référentiel absolu chez Newton .....	18
<b>II. DE LA RUPTURE ÉPISTEMOLOGIQUE BERGSONIENNE ET LA REHABILITATION DE LA PHILOSOPHIE DE LA DURÉE .....</b>	<b>19</b>
II.1. Le temps-illusion de Platon .....	19
II.2. La critique bergsonienne de la subordination kantienne du temps à l'espace .....	22
<b>CHAPITRE II : L'IDÉE DE TEMPS OBJECTIF CHEZ BERGSON .....</b>	<b>26</b>
<b>I. ANALYSE DE L'INTRICATION ENTRE LE TEMPS, L'ESPACE ET LE NOMBRE.....</b>	<b>27</b>
I.1. La définition du nombre chez Bergson .....	27
I.2. Les propriétés et caractères de l'espace chez Bergson.....	28
I.2.1. L'idéalité de l'espace.....	29
I.2.2. L'homogénéité de l'espace .....	29
I.2.3. La divisibilité infinie de l'espace.....	30
<b>II. ETUDE DU RAPPORT ENTRE L'ESPACE ET LE TEMPS CHEZ BERGSON .....</b>	<b>31</b>
II.1. Le problème de la simultanéité dans la conception scientifique du temps .....	31
II.2. La critique bergsonienne du temps de la Relativité.....	33
II.2.1. Appréhension bergsonienne de la théorie de la Relativité .....	34
II.2.2. La critique bergsonienne du temps de la théorie de la relativité.....	36
<b>CHAPITRE III : L'IDÉE DE DURÉE COMME DONNÉE IMMÉDIATE DE LA CONSCIENCE CHEZ BERGSON .....</b>	<b>39</b>
<b>I. LA NOTION DE CONSCIENCE, RECEPTACLE DE NOS ETATS INTERIEURS .....</b>	<b>40</b>
I.1. L'immanence de la conscience chez Jean-Paul Sartre .....	40
I.2. Temps et conscience chez Edmund Husserl .....	41

I.2.1. Importance de l'analyse du temps chez Husserl.....	41
I.2.2. De la conscience constitutive du temps au flux absolu de la conscience.....	42
<b>II. LA DURÉE COMME DONNÉE IMMÉDIATE DE LA CONSCIENCE CHEZ BERGSON</b>	<b>44</b>
II.1. Les états de conscience .....	44
II.2. Bergson et la question du retour aux données immédiates de la conscience.....	47
II.3. La structure interne de la durée bergsonienne .....	49
II.3.1. La subjectivité mémorielle et la continuité .....	49
II.3.2. L'hétérogénéité qualitative.....	50
II.3.3. L'irréversibilité et l'incompressibilité.....	51
II.3.4. La créativité et l'imprévisibilité .....	52
II.3.5. L'absoluité.....	53
<b>CONCLUSION PARTIELLE.....</b>	<b>55</b>
<b>PARTIE II : L'ÊTRE-DANS-LE MONDE DE L'HOMME. RÉFLEXION SUR LA</b>	
<b>CONDITION DE L'HOMME ACTUEL DANS SES RAPPORTS AVEC LE TEMPS.....</b>	<b>56</b>
<b>INTRODUCTION PARTIELLE .....</b>	<b>57</b>
<b>CHAPITRE IV : L'ÊTRE-DANS-LE MONDE DE L'HOMME : FONDEMENT DE LA</b>	
<b>DURÉE COMME PRINCIPE VITAL POUR L'HOMME .....</b>	<b>58</b>
<b>I. LE TEMPS COMME DURÉE, HORIZON DU DEVENIR HISTORIQUE DE L'HOMME..</b>	<b>59</b>
I.1. Le processus vital : Une évolution qui se fait en <i>durée</i> .....	59
I.2. L'élan vital, principe explicatif du devenir .....	61
<b>II. LA CONDITION DE L'HOMME POSTMODERNE FACE A LA TEMPORALITE .....</b>	<b>63</b>
II.1. Le problème humain de la temporalité, le temps vécu comme temps de l'homme.....	63
II.2. L'homme et le temps : Analyse des implications vitales et sociales du temps par rapport à la condition de l'homme postmoderne .....	66
II.2.1. La condition de l'homme postmoderne : Eclairage d'Hannah Arendt.....	67
II.2.2. De l'implication sociale du temps objectif.....	68
<b>CHAPITRE V : LA DURÉE ET LA CONSCIENCE : REFLEXION SUR LE SENS DE</b>	
<b>LA MORALE EN LIEN AVEC L'EXPERIENCE DE LA DUREE .....</b>	<b>71</b>
<b>I. LES SENTIMENTS ESTHETIQUES COMME MODELES D'IDEAL MORAL DANS</b>	
<b>L'ESSAI SUR LES DONNEES IMMEDIATES DE LA CONSCIENCE DE BERGSON.....</b>	<b>72</b>
I.1. La <i>grâce</i> et le <i>beau</i> , deux sentiments révélateurs d'une sympathie morale et affective entre les hommes .....	72
I.2. Les fondements d'un idéal moral chez Bergson .....	74

II.DURÉE VECUE ET MORALE. ÉTUDE DES RELATIONS SOCIALES ET AFFECTIVES DES HOMMES A LA CHARNIÈRE DE LA PHILOSOPHIE BERGSONIENNE DE LA DURÉE.....	76
II.1. Des sentiments profonds au principe moral.....	76
II.1.1. L'amour, un sentiment .....	76
II.1.2. Amour de soi et amour d'autrui .....	78
II.2. De l'altérité comme racine sociale de l'acte moral de l'homme .....	79
<b>CHAPITRE VI : LA TEMPORALITE ET L'ORGANISATION SOCIO-CULTURELLE DES PEUPLES .....</b>	<b>82</b>
I.TEMPS VECU ET TEMPS DE LA PRODUCTION AUJOURD'HUI : L'IMPACT DE LA TEMPORALITE SUR LES ACTIVITES QUOTIDIENNES DE L'HOMME : LE CAS DE LA PRODUCTION ECONOMIQUE .....	83
I.1. La temporalité du système de production industrielle et moderne.....	83
I.2. La temporalité du système de production d'Afrique noire traditionnelle .....	85
II.LA DIFFERENCE DE PERCEPTION DU TEMPS OBJETIF ET DU TEMPS VECU : LE CAS DES PEUPLES D'AFRIQUE NOIRE TRADITIONNELLE ET D'EUROPE INDUSTRIELLE .....	86
II.1. De la différence de perception du temps dans les systèmes de production économique industriel moderne et africain traditionnel.....	87
II.2. De l'expression du temps comme marqueur culturel et universel d'un peuple.....	88
II.2.1. Les cultures monochrones et polychrones du temps .....	89
II.2.2. L'universalité de la temporalité.....	91
CONCLUSION PARTIELLE.....	94
<b>PARTIE III :L'IMPLICATION DES CONCEPTS DE TEMPS ET DE DURÉE SUR LA PENSÉE ET L'ACTION .....</b>	<b>95</b>
<b>INTRODUCTION PARTIELLE.....</b>	<b>96</b>
<b>CHAPITRE VII : DU FONDEMENT DES DEUX ASPECTS DU MOI À LA CONCEPTION BERGSONIENNE DE LA TEMPORALITE COMME UN MIXTE DE TEMPS ET DE DURÉE .....</b>	<b>97</b>
I.L'EFFET DE LA MULTIPLICITÉ INTERNE : LE MOI PLURIEL SELON UN DÉDOUBLEMENT DE SES ASPECTS.....	98
I.1. La multiplicité interne de la durée, génératrice du double aspect de la vie interne chez Bergson.....	98
I.2. Les deux aspects du moi : le moi profond et le moi de surface .....	100
I.2.1. Le moi profond, au fondement de la personnalité humaine .....	101
I.2.2. Le moi de surface, créateur d'un pont entre notre intériorité et le monde extérieur .	102
I.LE RÔLE DE LA DURÉE DANS L'ACTION : LE CAS DE LA LIBERTÉ.....	105

II.1. La liberté, une manifestation de la durée pure .....	105
II.2. L'acte libre comme accomplissement et réalisation de l'homme .....	107
<b>CHAPITRE VIII : L'INTUITION ET LA DURÉE. L'ENJEU DE LA PENSÉE DANS LA DURÉE.....</b>	<b>111</b>
<b>I.NATURE ET FONDEMENT DE L'INTUITION BERGSONIENNE.....</b>	<b>112</b>
I.1. De l'intuition bergsonienne comme simplicité originelle .....	112
I.2. Les obstacles existentiels à la pensée intuitive : l'intelligence, le langage et l'espace .....	114
<b>II. DURÉE ET INTUITION : LES METAMORPHOSES DE LA PENSÉE INTUITIVE DANS LA DURÉE .....</b>	<b>117</b>
II.1. La position et création des problèmes.....	118
II.2. La découverte des différences de nature .....	119
II.3. L'appréhension de la durée pure.....	121
<b>CHAPITRE IX : DURÉE ET ACTION : DE L'ACTION VOLONTAIRE COMME UNE REPRESENTATION DE LA DURÉE A LA CROISÉE DU TEMPS SUBJECTIF ET DU TEMPS OBJECTIF .....</b>	<b>124</b>
<b>I. LE SENS ET LA PORTEE DE LA DUREE SUR LA PHILOSOPHIE BERGSONIENNE DE L'ACTION.....</b>	<b>125</b>
I.1. L'expérience de la durée bergsonienne, un véritable pragmatisme .....	125
I.2. De la prédominance de l'action sur le <i>moi</i> bergsonien .....	128
I.3. De l'action bergsonienne comme une intrication de durée pure et de temps objectif .....	129
<b>II.LA NOTION DE TEMPS AUJOURD'HUI : POSSIBLE EQUILIBRE ENTRE LE TEMPS SCIENTIFIQUE ET LA DUREE BERGSONIENNE.....</b>	<b>131</b>
II.1. L'appel à un « temps retrouvé » : la reconsidération d'un temps qui réconcilie le monde et l'homme selon Ilya Prigogine et Isabelle Stengers.....	132
II.2. De la diversité qualitative du temps comme affirmation d'un temps rythmé et universel .....	134
<b>CONCLUSION PARTIELLE.....</b>	<b>137</b>
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE .....</b>	<b>138</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>145</b>