



Université d'Ottawa · University of Ottawa



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
ÉCOLE DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET DE LA RECHERCHE
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

BERGSON, SARTRE ET LA NOTION DU TEMPS

Thèse présentée en vue
de l'obtention du grade
de docteur en philosophie
par

© **ETANE YOMBO**

-Automne 1997-



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-32460-5

RÉSUMÉ: THÈSE DE DOCTORAT

C'est suite à notre lecture de Bergson et de Sartre, que le soupçon qui est à l'origine de ce travail s'imposa à notre esprit. En lisant, en effet, ces deux monuments de la philosophie contemporaine, nous fûmes frappé et surpris par des nombreuses similitudes qui émaillent leurs oeuvres en général, et *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* et *L'être et le néant* en particulier. L'affinité qui existe entre ces deux ouvrages est telle que, par moment, n'eut été la différence de style - poétique chez Bergson et baroque chez Sartre - on croirait lire un même auteur. Cette étrange proximité constatée entre les deux penseurs nous étonna. D'une part, parce que ces philosophes n'appartiennent pas au même courant; d'autre part, parce que Sartre s'est toujours montré hostile à l'endroit de Bergson. Ainsi avons-nous voulu savoir si, malgré tout, Bergson n'a pas exercé une influence décisive sur Sartre. Autrement dit, nous cherchions à savoir si, en dépit de son dédain pour Bergson, l'auteur de *L'être et le néant* n'a pas abondamment puisé dans la philosophie bergsonienne; s'il ne prolonge pas, quelque part, la pensée de Bergson; et, finalement, s'il n'existe pas une certaine "communauté d'orientation" entre les deux philosophes. Pour répondre adéquatement à ces questions, il nous a fallu les comparer, c'est-à-dire mettre en exergue à la fois ce qui les éloigne et ce qui les rapproche. Comme nous ne pouvions appliquer cette comparaison en considérant tous les concepts qu'ils ont étudiés, nous nous sommes donc limité à la notion du temps (dans *l'Essai* et dans *L'être et le néant*). Bref, ce travail est une confrontation historique et critique - autour du concept de temps - à l'issue duquel nous espérons tirer au clair la nature du rapport qui existe entre Bergson et Sartre. Nous sommes arrivé à la conclusion suivante: La temporalité sartrienne est certes différente de la durée bergsonienne. Cependant, suite aux nombreux recoupements que nous avons décelés, nous affirmons que Sartre a suffisamment subi l'influence bergsonienne. Son attitude négative à l'égard de Bergson s'expliquerait par des raisons doctrinales et historiques.

AVANT-PROPOS

Ce travail est le résultat de mes recherches doctorales. Je l'ai donc réalisé avant tout pour des fins académiques. Cela explique sans doute le style et le ton plus conventionnels du texte, mais aussi le caractère abstrait du sujet. Adressée d'abord aux membres du jury, cette étude sur le concept de temps chez Henri Bergson et chez Jean-Paul Sartre pourrait être exploitée par quiconque s'intéresse à ces philosophes, et surtout à leur conception du temps.

Je n'aurais pas mené ces recherches à terme, sans les précieux conseils et encouragements du professeur Guy Lafrance. Qu'il me soit permis de lui présenter, ici, mes sincères reconnaissances. Je remercie ma compagne pour la grande patience dont elle a fait preuve. Je dis un merci spécial à ma mère qui s'est éteinte, alors que je rédigeais encore ces quelques pages. Enfin, mes gratitudes vont à tous ceux qui, de près ou de loin, m'ont aidé dans l'accomplissement de cette thèse.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Henri Bergson et Jean-Paul Sartre sont les philosophes français qui ont le plus influencé notre temps et leur originalité ne fait aucun doute. Le bergsonisme est une philosophie critique et progressiste. “Mes livres, dira Bergson, ont toujours été l’expression d’un mécontentement, d’une protestation”¹. En effet, l’auteur de *l’Essai* part d’abord en guerre contre le scientisme ou le dogmatisme scientifique, lequel ne s’intéresse qu’à la matière et néglige tout ce qui est esprit ou conscience. Il proteste ensuite contre le relativisme kantien, qui fait de la philosophie une science qui impose des limites à l’esprit humain. On se souviendra que dans la *Critique de la raison pure*, Kant affirme l’incapacité, pour la raison humaine, de connaître le noumène (chose en-soi), même si par ailleurs elle peut le penser. Le pouvoir de connaître de la raison se limite au seul monde phénoménal ou empirique. Cette idée sera reprise et prolongée par Herbert Spencer (notamment dans *Les premiers principes*) qui vouera un culte inconditionnel à l’inconnaissable, et par Auguste Comte pour qui, seul le relatif est absolu. Il va sans dire qu’avec ce courant, l’esprit est quasi enchaîné. Il est, au dire de Bergson, semblable à un élève à qui on interdit de se retourner pour percevoir le réel tel qu’il se présente. Il ressemble, autrement dit, à l’homme de la caverne de Platon, à qui il est impossible de se soustraire des ombres pour aller contempler les vraies réalités. C’est donc contre cette démission de l’esprit que l’auteur de *l’Essai* élabore sa pensée, dont le but ultime sera la réhabilitation de l’esprit. À la fin du siècle dernier, Bergson apparaît donc comme celui qui contribua à la renaissance du courant spiritualiste. C’est ce qui fera dire à

¹Cf. DE LA HARPE, J., “*Souvenirs personnels d’un entretien avec Bergson*”, dans *Henri Bergson*, Paris, Cahiers du Rhône, p.359.

l'un de ses disciples, Charles Péguy, que Bergson est celui qui réintroduisit la vie spirituelle dans le monde.

À l'instar de Bergson, Sartre tisse sa pensée à partir de la critique adressée à la philosophie rationaliste ou idéaliste de type hégélien. Rappelons-nous comment, dans l'*Encyclopédie*, Hegel faisait de l'idée un absolu, un principe suprême. L'idée devenait, pour lui, "le sujet universel qui comprend tout, dont toutes les choses ne sont que le développement"²; un peu comme chez le Platon de la *République* où seule l'idée constituait l'essence de toute chose, la vraie réalité. À la suite de Kierkegaard et de Heidegger, Sartre estime que les philosophes rationalistes ne mettent pas assez l'accent sur l'existence, c'est-à-dire sur l'homme dans sa vie quotidienne. Ils perdent leur temps à parler des idées et des généralités. Et quand enfin ils décident de faire mention de l'homme, c'est malheureusement toujours à travers des vues abstraites sur Dieu, l'être, le monde... L'homme est pour eux non pas le point de départ, mais ce qui vient clore un système. Pour se couper de ce rationalisme, Sartre propose une nouvelle manière de philosopher. Il s'agit de décrire l'homme tel qu'il nous apparaît, c'est-à-dire dans ses expériences quotidiennes (angoisse, souffrance, mauvaise foi, liberté, mort...), dans la quête de son essence. En d'autres mots, la philosophie doit s'intéresser à "l'exister" de l'homme, si elle veut lui procurer une connaissance authentique de lui-même. "L'être, affirme Sartre, nous sera dévoilé par quelque moyen d'accès immédiat, l'ennui, la nausée, etc., et l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire"³. Car, pour l'auteur de *L'être et*

²SERREAU, R., *Hegel et l'hégélianisme* (Que sais-je?), Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p.30.

³SARTRE, J.-P., *L'être et le néant* (collection Tel), Paris, Gallimard, 1982, p.14.

le néant, l'existence précède l'essence. L'être humain est d'abord jeté dans l'existence en tant que néant, il doit lui-même se réaliser, se donner un sens. Nous verrons plus tard le rôle prépondérant que jouera cette conception anthropologique par rapport à la notion du temps. Il apparaît donc que le sartrisme est une réaction de la philosophie de l'existence contre les philosophies de la raison et des idées. Il s'agit de l'existentialisme, c'est-à-dire de la "philosophie qui s'attaque directement à l'existence humaine en vue de tirer au clair, mais sur le vif, l'énigme que l'homme est à lui-même"⁴.

Il ressort de ce qui précède que nos deux philosophes appartiennent à deux courants philosophiques différents: l'un valorise l'esprit humain (le spiritualisme) tandis que l'autre s'attache à l'existence humaine (l'existentialisme). Le fossé qui les sépare paraît plus grand encore, lorsque l'on considère l'attitude négative que Sartre affiche à l'égard de Bergson. En effet, l'auteur de *L'être et le néant*, comme tous les autres philosophes de l'existence (à l'exception de Gabriel Marcel), n'est guère tendre avec l'auteur de *l'Essai*. À chaque fois qu'il a été question de Bergson sous sa plume, ce fut davantage pour le critiquer que pour reconnaître un quelconque lien avec lui. C'est donc à juste titre que Marc-André Bloch affirme qu' "ils [les philosophes de l'existence dont fait partie Sartre] ont rarement cité Bergson et quand ils l'ont cité ce fut plus souvent pour s'opposer à tel ou tel point de sa doctrine que pour reconnaître une parenté d'inspiration entre leur philosophie et la sienne"⁵.

⁴BEAUFRET, J., *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1986, p.12.

⁵BLOCH, M.-A., "Sens et postérité de *l'Essai*", dans *Société française. Actes du congrès Bergson*, Paris, A. Colin, 1959, p.35.

Cependant, Bergson et Sartre ne sont pas isolés l'un de l'autre comme deux monades. Ils se recoupent sur certains points et non des moindres. Dans *L'être et le néant*, la méthode qu'utilise Sartre est d'inspiration husserlienne. Il s'agit de décrire le réel tel qu'il nous apparaît, au lieu de le construire à partir des catégories a-priori. Car, dit-il, "l'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle: elle est l'essence"⁶. C'est la méthode phénoménologique. On peut dès lors se demander, comme le fait Marc-André Bloch, si "le sens de l'*Essai* n'est pas déjà dans l'effort d'une conscience pour se délivrer de toutes les constructions secondes de la perception élaborée et de l'intelligence réfléchie et pour ressaisir, au prix de cette ascèse, la vérité originelle de son rapport à elle-même et au monde?"⁷. Pour nous, cela ne fait aucun doute, car le Bergson de l'*Essai* nous décrit, concrètement, la façon dont vit et se déploie la conscience. Même si Jacques Taminiaux n'adhère pas totalement à cette idée, il constate toutefois que "certains reconnaissent dans la démarche bergsonienne le même respect du réel que celui qui mène Husserl [et plus tard Sartre] à rechercher dans le vécu le fondement radical de la philosophie. D'autres croient voir dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* le parallèle en France de ce retour à l'essence des phénomènes entrepris par le phénoménologue allemand"⁸. On peut donc, semble-t-il, parler d'une sorte de "phénoménologie de la conscience" dans l'*Essai*. Quant au contenu doctrinal, les deux philosophes affirment, entre autres choses, l'antériorité de l'existence sur l'essence, l'identité entre l'existence et la liberté, et la division du réel en liberté et nécessité.

⁶*L'être et le néant*, p.12.

⁷BLOCH, M.-A., *Op. cit.*, p.36.

⁸TAMINIAUX, J., "De Bergson à la phénoménologie existentielle", dans *Revue philosophique de Louvain*, tome 54, no 41, février 1956, p.26.

Nonobstant ces similitudes, nous ne devons pas cependant ignorer que si ces philosophes n'appartiennent pas à un même courant philosophique, c'est précisément parce qu'ils divergent sur plusieurs autres grandes questions. La principale divergence provient, nous semble-t-il, du fait que Bergson refuse d'accorder une quelconque existence au néant. Selon lui, la conscience, en tant qu'unique structure de l'être, remplit tout et n'admet aucun vide. À ce titre, le néant devient impossible à penser, mieux, il devient une pseudo-idée. Sartre, lui, confirme l'existence du néant, estimant que l'être humain est sans cesse la négation de ce qu'il est. "La caractéristique de la conscience [...], écrit-il, c'est qu'elle est une décompression d'être. Il est impossible en effet de la définir comme coïncidence avec soi"⁹. L'être humain n'est jamais ce qu'il est, et ce qu'il est il l'est sur le mode de n'être pas. Toute correspondance de l'homme avec lui-même est périlleuse, car elle le réduirait au rang des choses. Tout porte donc à croire que c'est le refus du néant (entre autres choses) qui fait que Bergson ne soit pas existentialiste. Par rapport à l'idée de temps, même s'ils se sont détournés tous deux de la conception objectiviste (le temps est ici considéré comme une réalité indépendante de l'homme, c'est-à-dire comme ayant son être propre) pour adopter une conception subjectiviste (le temps est ici vu comme étant intimement lié à la réalité humaine, à l'esprit ou à la conscience), un écart les sépare néanmoins. Bergson, en s'opposant à ceux qui, comme Aristote, ont enlevé le temps de son milieu naturel (c'est-à-dire la conscience) pour le projeter dans l'espace, voire pour le confondre avec celui-ci, va psychologiser le temps. Autrement dit, il situera le temps dans la conscience; mieux, il fera de la conscience¹⁰ et du temps, une seule et même chose. De son côté, Sartre

⁹*L'être et le néant*, p.112.

¹⁰Il est à noter que chez Bergson, le terme "conscience" n'a pas le sens que lui donne Sartre. En effet, chez ce dernier la conscience est synonyme du Pour-soi ou

rependra et prolongera l'idée bergsonienne, en anthropologisant le temps. Pour lui comme pour Heidegger, le temps s'identifie à la réalité humaine. Il est l'une des structures constituantes de l'être humain. En d'autres mots, dire temps ou dire homme, c'est dire la même chose. On le voit, Sartre pousse donc à l'extrême le mouvement de la subjectivation du temps déjà amorcé par Bergson.

Si le rapprochement entre Bergson et Sartre est réel tel que nous venons de le mentionner, toute la question est de savoir si le premier n'a pas justement exercé une influence décisive sur le second, en dépit de leur différence tout aussi réelle. Sartre n'a-t-il pas abondamment puisé dans la philosophie bergsonienne, malgré le dédain qu'il lui manifeste? Au delà des apparences, Sartre ne prolonge-t-il pas la pensée de Bergson? N'existe-t-il pas une certaine "communauté d'orientation" entre ces penseurs? Répondre à ces questions signifierait comparer les deux philosophes. Et comparer veut dire faire ressortir les ressemblances et les divergences qui existent entre deux choses. C'est précisément l'objectif que nous nous fixons dans ce travail, au risque de nous opposer à Gilbert Maire pour qui, "mettre en parallèle l'oeuvre de Bergson et celle de Sartre c'est faire injure aux plus nobles valeurs humaines [celles de Bergson], c'est pécher contre l'esprit"¹¹. Nous voulons confronter Bergson à Sartre afin de mieux répondre à la question que nous venons de poser. Nous profiterons évidemment de cette confrontation historique pour les soumettre à nos critiques. Seulement, il est impossible, voire insensé de prétendre réaliser cette entreprise, en considérant les deux doctrines dans leur totalité. Ainsi, notre

de la réalité humaine. L'auteur de l'*Essai* ne va pas jusqu'à assimiler la conscience à l'homme.

¹¹MAIRE, G., *D'Henri Bergson à Jean-Paul Sartre*, Paris, Grasset, 1959, p.208.

comparaison portera essentiellement sur les conceptions bergsonienne et sartrienne du temps.

Pourquoi avons-nous choisi ces deux philosophes? Pourquoi le concept de temps et non pas un autre? Comme nous l'avons dit plus haut, ces penseurs ont profondément marqué la vie philosophique, littéraire, voire politique de notre temps. Bergson a brillé non seulement par son style dont on dit qu'il renferme à la fois pureté, limpidité, clarté, précision et finesse, mais aussi et surtout par son originalité et son esprit créateur. Quant à Sartre, rien ne peut mieux le décrire que cette phrase de Anna Boschetti: "une réussite exceptionnelle dans l'histoire de la culture française: telle est incontestablement l'entreprise de Sartre. Pendant une quinzaine d'années, à partir de la libération, il a exercé sur tout l'espace intellectuel une domination sans partage, que personne n'a égalée depuis lors. Pour trouver des précédents, il faut remonter à Hugo, voire à Voltaire"¹². Il est de notre siècle, celui qui a su combiner avec harmonie philosophie, littérature et politique. Grâce à ses multiples romans et pièces de théâtre, Sartre a fait de la philosophie, jadis ésotérique et réservée aux milieux universitaires, un savoir populaire. Il a activement participé aux discussions politiques de l'après guerre, notamment celles qui portaient sur le dualisme entre le marxisme et le libéralisme, la gauche et la droite, le colonialisme et l'indépendantisme.

Cependant, malgré leur influence incontestable, Bergson et Sartre sont aujourd'hui boudés, sinon oubliés. Rares sont les départements de philosophie où on peut encore les étudier sans être taxé de rétrograde. Par ailleurs, peu d'écrits leur

¹²BOSCHETTI, A., *Sartre et "Le Temps Modernes"*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, p.7.

sont consacrés. Il reste à savoir si ces philosophes sont simplement victimes de la mode, ou si ce sont les valeurs qu'ils véhiculent qui sont réellement dépassées. Nous pensons, quant à nous, que ces philosophes traitent des questions éternelles (la conscience, la liberté, le déterminisme, le temps, l'espace...) et méritent toutes nos considérations. Ce travail est donc pour nous, une façon de rompre, modestement, le lourd silence qui règne sur Bergson et Sartre.

Si nous avons choisi la notion de temps pour établir un parallèle entre Bergson et Sartre, c'est d'abord à cause de la nature même du concept, et ensuite à cause de la place qu'il occupe chez les deux penseurs. Si le temps est sans doute, après l'être, le concept qui a le plus sollicité l'esprit humain, c'est parce qu'il serait, en reprenant Maine de Biran, lié à l'exercice de notre activité quotidienne. L'être humain est toujours déjà plongé dans le temps, et sa meilleure compréhension doit passer par celle de la réalité temporelle. Par exemple, on ne peut saisir la problématique de l'origine, de la souffrance ou de la finitude de l'homme, sans inscrire ce dernier dans une dimension temporelle. L'origine fait penser au commencement, c'est-à-dire au temps initial, et la finitude fait allusion à la fin ou au temps dernier. En outre, chaque jour nous expérimentons le temps, ne fut-ce que sous sa forme chronométrique. Il faut se lever tôt pour ne pas arriver au travail en retard. La circulation est dense le matin parce que nous partons tous travailler presque au même moment. Il nous arrive de rater un vol d'avion, parce que nous nous sommes trompés sur l'heure exacte du départ. Ne pas s'acquitter de ses dettes dans le délai entraîne des intérêts supplémentaires. Nous vivons donc dans un monde où le temps joue un rôle capital. Cette importance est tellement grande, que d'aucuns se demandent même si le sous-développement des pays du Tiers-monde ne proviendrait pas de leur conception du temps. Nous n'entrerons pas dans ce débat.

Par ailleurs, nous expérimentons l'action du temps dans notre propre corps, notamment à travers le vieillissement et la mort. Pensons au tableau du peintre autrichien Gustav Klimt, "les trois âges de la femme", qui exprime de façon cynique l'action destructrice du temps sur nous. Le temps agit sur nous comme il agit sur les choses et sur les événements. L'expression populaire "laissez faire le temps" montre bien le caractère agissant du temps. C'est donc à juste titre que Jean Pucelle peut dire: "le temps est, comme les langues d'Esopé, la meilleure et la pire des choses, l'agent de la création et de la destruction. Il suscite le neuf et accumule les ruines. C'est sous l'aspect du changement qu'il apparaît d'abord. Impossible de s'arrêter [...] Dans le monde des phénomènes, tout change perpétuellement; dans le monde vivant, les êtres naissent, grandissent et meurent; dans le monde social, les empires et les civilisations se succèdent; et dans le monde psychologique, je ne suis plus le même que l'instant d'avant, et bientôt je serai autre"¹³. C'est cette imbrication entre le temps et toutes les dimensions de la vie humaine qui fait dire à beaucoup, que c'est à partir de notre condition temporelle que tous nos problèmes fondamentaux prennent source et sens. La temporalité, dira Martin Heidegger, est la réalité à partir de laquelle toutes les autres se définissent. Le temps est, affirme de son côté René de Saussure, "le principe de toutes choses, le substratum universel qui fait que les choses existent les unes par rapport aux autres [...] Le temps c'est le principe, le fond de l'être, et c'est l'absolu en tant que seule base fixe sur laquelle tout s'enregistre"¹⁴. L'importance accordée à ce concept s'illustre dans l'histoire de la philosophie. En effet, le temps n'a laissé aucune période de l'histoire de la philosophie indifférente. D'Aristote jusqu'aux contemporains, en passant par saint

¹³PUCELLE, J., *Le temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p.5.

¹⁴DE SAUSSURE, R., "*Le temps en général et le temps bergsonien en particulier*", dans *Archive de psychologie*, no 54, mai 1914, p.280.

Augustin, saint Thomas d'Aquin et les modernes (Descartes, Kant...), les philosophes se sont efforcés surtout de répondre à deux questions: celle de l'origine de l'idée de temps (comment arrive-t-on à constituer l'idée de temps?) et celle de la nature métaphysique du temps (le temps existe-t-il dans la réalité, c'est-à-dire hors de l'homme, ou existe-t-il simplement dans la conscience?)¹⁵. À ces questions, les réponses furent variées et souvent contradictoires. Comme on peut le constater, le temps semble s'imposer comme étant le thème central, voire éternel de la philosophie. Il n'est donc pas vain qu'on s'y intéresse encore aujourd'hui.

Notre intérêt pour le temps s'explique aussi par la place de choix qu'occupe ce concept chez nos deux philosophes. Dès son premier ouvrage, à savoir *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson fait de la durée (en dehors de la liberté) l'essentiel de ses recherches. Même s'il affirme que les deux premiers chapitres, à savoir celui consacré à l'intensité des états psychologiques et celui consacré à la durée, ne constituent qu'une introduction au dernier chapitre qui porte sur la liberté, il reste néanmoins que c'est la durée qui apparaît comme étant le concept de base dans cet ouvrage: "le point de départ de Bergson, on ne doit jamais l'oublier, c'est une recherche sur le temps de la science"¹⁶, reconnaît Henri Gouhier. C'est autour de cette notion que Bergson construira ses critiques à l'endroit de ses prédécesseurs. Ses oeuvres futures reprendront et prolongeront l'analyse de *l'Essai* sur ce thème. Du coup, la durée paraît être la clef de voûte de toute compréhension du bergsonisme.

¹⁵Cf. NYS, D., *La notion de temps*, Louvain, Institut de philosophie, Paris, Alcan, 1925, p.216-218.

¹⁶GOUHIER, H., *Son Introduction à Henri Bergson. Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p.XXI.

Le temps, ou du moins la temporalité, est aussi au coeur de la philosophie sartrienne. Tout le chapitre deux et une partie du chapitre trois de la deuxième partie de *L'être et le néant* lui sont consacrés. Ce concept est également présent dans plusieurs écrits littéraires de l'existentialiste. Cette place de choix qu'occupe la temporalité au sein du système sartrien s'explique par le lien naturel qui existe entre la temporalité et la conscience ou le Pour-soi. Comme nous l'avons rapidement signalé plus haut, la conscience se caractérise, selon Sartre, par un vide, un néant. Elle ne correspond jamais avec sa vraie nature. Elle est sans cesse projetée vers la réalisation de ses possibles. Elle est perpétuelle fuite en avant. C'est ce caractère volatile du Pour-soi qui fait advenir la temporalité, dans la mesure où celle-ci s'inscrit dans le passage de ce qu'on n'est pas vers ce qu'on est. La conscience se découvre, de ce fait, comme étant naturellement temporelle. Et s'il en est ainsi, c'est-à-dire "si donc la réalité humaine se saisit elle-même comme temporelle et si le sens de sa transcendance est sa temporalité, nous ne pouvons espérer que l'être du pour-soi sera élucidé avant que nous ayons décrit et fixé la signification du temporel"¹⁷. Autrement dit, la compréhension de la temporalité est, pour Sartre, la condition de possibilité de celle de la réalité humaine. Si le concept de temps est d'une telle importance autant chez Bergson que chez Sartre, il est maintenant aisé de comprendre pourquoi nous l'avons choisi. En effet, pour qu'une étude comparative entre deux ou plusieurs auteurs soit bénéfique, nous pensons qu'elle devrait porter sur l'un des concepts fondamentaux de leur doctrine respective. Tel est, à notre avis, le cas du temps chez Bergson et chez Sartre.

¹⁷*L'être et le néant*, p.144.

Notre problématique est à présent précisée: il s'agit d'étudier les conceptions bergsonienne et sartrienne du temps, afin de voir si oui ou non Sartre a subi l'influence de Bergson. Nous voulons vérifier si l'affirmation selon laquelle "la philosophie de Bergson a influencé profondément la philosophie postérieure en ce qui concerne les idées de la liberté et du temps"¹⁸, est pertinente à la pensée de Sartre. Mieux, c'est une confrontation historique et critique à l'issue de laquelle nous espérons tirer au clair la nature du lien qui existe entre ces philosophes. Toutefois, deux obstacles peuvent nous gêner dans notre tâche. Le premier provient du fait que Bergson et Sartre ont beaucoup écrit: que faut-il faire devant l'abondance de leurs écrits? Le second est lié au caractère évolutif de leur pensée respective: comment arriver à saisir la véritable signification du temps chez ces philosophes (surtout chez Bergson), sachant bien que ce concept peut changer de connotation dès qu'on passe d'un livre à un autre? Pour résoudre ce double problème, nous nous limiterons à l'analyse de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* et de *L'être et le néant*. Nous resterons dans le domaine phénoménologique, évitant ainsi les débats relatifs à la physique.

On pourra objecter à cette procédure en affirmant qu'il est impossible de bien comprendre ces ouvrages, sans faire appel à ceux qui leur ont succédé. Mais c'est ignorer que Bergson et Sartre sont contre l'idée de système, laquelle suppose que tout soit dit ou que la pensée soit close. "La philosophie, telle que je la conçois, dit l'auteur de *l'Essai*, ne constitue pas un système"¹⁹, mais ce qui permet de se

¹⁸DELFGAUUW, B., "*Bergson et la philosophie existentielle*", dans *Société française de philosophie, Acte du congrès Bergson*, Paris, A. Colin, 1959, p.91.

¹⁹BERGSON, H., *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p.798. Voir aussi la page 940.

poser à chaque fois des questions nouvelles. “Elle ne permet pas, dit-il encore, de résoudre une question nouvelle au moyen de solutions qu’on a déjà données des autres problèmes; elle exige pour chaque nouveau problème un effort absolument nouveau de recherche [...] et d’approfondissement des faits”²⁰. Dès lors, chacun de ses livres doit être considéré comme un tout provisoire, c’est-à-dire comme portant en lui-même les principaux éléments de son intelligibilité. “Je n’ai pas de principe général dont je déduise des conséquences, affirme-t-il. Mon premier livre, j’aurais été incapable d’en tirer les idées que j’expose dans le second”²¹. En d’autres mots, une distance semble exister entre ses différentes oeuvres: “J’ai fait chacun de mes livres en oubliant tous les autres”²². Si nous avons bien compris Bergson, il semble qu’il autorise, sinon encourage que l’*Essai* soit analysé et éclairé autrement que par l’*Essai, Matière et Mémoire* par *Matière et Mémoire*... Quant à Sartre, il a toujours refusé de se laisser définir, d’être enfermé dans un système. C’est dans ce sens qu’il faudrait par exemple comprendre son refus du “prix nobel”. De ce fait, nous pensons que chacun de ses livres est indépendant des autres, et peut être considéré en lui-même, c’est-à-dire sans nécessairement faire intervenir les autres ouvrages. *L’être et le néant* peut être compris sans l’aide de la *Critique de la raison dialectique*, et ce dernier, sans la contribution de *Questions de méthode*.

Cependant, nous n’excluons pas tout recours à d’autres livres de nos deux philosophes. Nous les utiliserons au moment opportun. À titre d’exemple, nous ferons allusion à *Durée et Simultanéité* quand nous aborderons la question de

²⁰*Ibid.*, p.798.

²¹*Ibid.*, p.1039.

²²Cf. DE LA HARPE, J., *Essais et témoignages*, Neuchâtel, 1941, Entretiens de septembre 1936, p.360.

l'unicité ou de la multiplicité de la durée; à *Matière et Mémoire* et à *L'Évolution créatrice* lorsque nous analyserons le problème du rapport entre le temps et le monde extérieur; à *La nausée* et à *Saint Genet, comédien et martyr*, pour faire un lien entre la philosophie de Sartre et sa littérature. Mais tous ces ouvrages ne recevront qu'un traitement partiel.

Faire de la recherche scientifique c'est comme voyager. Et voyager, c'est souvent aller vers une terre inconnue. D'où la nécessité pour le voyageur de s'y préparer, de tracer l'itinéraire afin de ne pas se perdre en chemin. Pour le chercheur, cette préparation consiste à se doter d'un certain nombre de méthodes. Ainsi, l'analyse, en tant qu'examen discursif, nous conduira à une meilleure intelligence des thèses soutenues par nos deux penseurs. Mais son efficacité dépendra d'une autre méthode, à savoir l'herméneutique ou l'interprétation. Celle-ci consiste à déchiffrer ou à décoder un texte, afin d'en saisir la signification réelle. Grâce à elle, nous essayerons de comprendre Bergson et Sartre tels qu'ils se sont compris eux-mêmes. Nous ne prétendons pas détenir une interprétation authentique de ces auteurs, mais nous souhaitons s'en rapprocher le plus possible. Nous utiliserons aussi la technique comparative. En effet, comparer deux ou plusieurs auteurs ne revient pas simplement à dire qu'ils sont semblables ou dissemblables. Il faut encore et surtout dire en quoi ils se ressemblent et en quoi ils diffèrent. La comparaison nous permettra donc de relever, avec minutie, les traits communs et les divergences qui existent entre l'idée que Bergson et Sartre se font du temps. À l'aide de la critique enfin, nous évaluerons leurs argumentations respectives. Autrement dit, nous porterons un jugement sur la crédibilité et la pertinence de leurs arguments.

En ce qui concerne la subdivision du travail, notons que notre propos comprend cinq parties essentielles. La première est consacrée à l'étude de la critique du temps homogène aussi bien par l'auteur de *l'Essai* que par celui de *L'être et le néant*. Nous y analysons Aristote qui, en définissant le temps comme étant "le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur"²³, apparaît, aux yeux de Bergson, comme le premier philosophe à avoir spatialisé le temps, ouvrant ainsi la voie à d'autres après lui. Parmi ceux-ci, nous citerons Descartes qui inaugure la modernité, Newton qui incarne la position des physiciens, et Kant qui fait du temps, dans la *Critique de la raison pure*, une forme a priori de la sensibilité. Nous montrerons comment, aux yeux de Bergson surtout, tous ces penseurs ont confondu le temps avec l'espace. La deuxième partie, elle, aborde le problème de la genèse et de la connaissance du temps. Comment le temps réel advient-il? Quel est le mode de connaissance de la réalité temporelle? Nos deux philosophes se rejoignent-ils sur ces questions fondamentales? La troisième partie, de loin la plus importante, essaie de dégager l'essence ou la nature du temps véritable selon Bergson et Sartre. Pour ce faire, nous y exposons d'abord les attributs essentiels du temps réel (qualité, indivisibilité, hétérogénéité, succession, interpénétrabilité, irréversibilité et continuité). Nous établissons ensuite un rapport entre le temps et le mouvement, le temps et le devenir, le temps et le monde extérieur. Enfin, nous discutons de l'unicité ou de la multiplicité temporelle. La quatrième partie traite, dans un premier temps, de la négation de l'instant chez nos deux philosophes; elle décrit, dans un deuxième temps, les trois moments temporels, à savoir le présent, le passé et le futur. La cinquième et dernière partie analyse, quant à elle, l'épineuse question du rapport entre le temps, la liberté et l'action. Finalement, c'est dans la conclusion

²³ARISTOTE, *La physique*, (11, 219b 1-2.)

générale que nous tenterons de répondre à notre question initiale: en ce qui concerne le concept du temps, Sartre a-t-il subi l'influence de Bergson? Devrait-il reconnaître, dans ce domaine, la paternité de l'auteur de l'*Essai*?

Ière partie: DE LA CRITIQUE DU TEMPS HOMOGENÈNE

Bergson est déçu par la notion du temps homogène que proposent aussi bien la philosophie classique que la physique moderne. Il est désappointé, dit-il, parce que le concept traditionnel du temps ne renferme guère le temps réel, c'est-à-dire le temps vécu, celui que chacun de nous expérimente quotidiennement. Depuis l'antiquité grecque, constate-t-il, les philosophes et les scientifiques se sont littéralement trompés au sujet du temps. Mieux, ils l'ont dénaturé en le plaçant hors de son milieu naturel (la conscience), le privant du coup de sa vraie nature. Quand nous parlons du temps, écrit-il, "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. Le temps ainsi compris ne serait-il pas à la multiplicité de nos états psychiques ce que l'intensité est à certains d'entre eux, un signe, un symbole, absolument distinct de la vraie durée?"²⁴. L'auteur de l'*Essai* accuse donc ses prédécesseurs d'avoir confondu la durée, milieu hétérogène, avec l'espace, milieu homogène. Ils croyaient parler du temps, mais ils ont décrit l'espace: "[...] il est à présumer, affirme-t-il, que le temps, entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace"²⁵. Pour mieux saisir la portée exacte de cette critique, et avant de la développer davantage, il importe que nous sachions d'abord comment se présente le temps chez les classiques. Pour ce faire, nous retenons comme prévu les cas d'Aristote, de Descartes, de Newton et de Kant.

²⁴BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, *Quadrige* Presses Universitaires de France, 1985, p.67.

²⁵*Ibid.*, p.68.

Chap. I. LA CONCEPTION ARISTOTÉLICHIENNE DU TEMPS

Toute réflexion sur le temps est une entreprise difficile. Cette difficulté est exprimée de façon pathétique par saint Augustin: “qu’est-ce donc que le temps? Quand personne ne me le demande, je le sais; dès qu’il s’agit de l’expliquer, je ne le sais plus”²⁶. Cette complication est plus grande encore, lorsqu’il s’agit d’étudier le temps chez Aristote, où métaphysique et cosmologie s’enchevêtrent. Pour s’en rendre compte, il suffit de constater comment se contredisent ses nombreux commentateurs sur ce sujet. Malgré cela, nous nous efforcerons de rendre compte de l’essentiel de la conception aristotélicienne du temps. Nous savons déjà qu’Aristote ne nous intéresse qu’à titre secondaire, c’est-à-dire comme l’un des instruments qui nous permettront de mieux comprendre le point de départ de la pensée de Bergson sur le temps. De ce fait, sans négliger leur apport, il n’est pas nécessaire pour nous d’entrer dans le conflit d’interprétation qui déchire les spécialistes du stagirite (Carteron, Ross, Moreau, Dubois...) au sujet du concept de temps. Une bonne articulation de la nature du temps aristotélicien suffirait pour notre propos. En outre, même si Aristote a étudié le temps dans plusieurs écrits (*De l’âme, Éthique à Nicomaque...*), nous nous limiterons à l’analyse de la *Physique IV* qui, nous semble-t-il, renferme les thèses fondamentales d’Aristote relatives au temps.

1.1. De l’existence du temps

²⁶AUGUSTIN, *Les confessions*, Livre XI.

Pour Aristote, l'existence de la réalité temporelle est une certitude. L'expérience quotidienne et l'intelligence humaine rendent compte de cette existence, en nous révélant sans cesse la présence des parties du temps (passé et futur) et de l'instant. Ce n'est donc pas l'existence du temps qui préoccupe le stagirite, mais son mode d'être. Toutefois, puisque certains, notamment les sceptiques, mettent en question cette évidence, Aristote se propose d'analyser quelques réflexions susceptibles de nous conduire à douter de la réalité du temps.

L'expérience indique que le temps est constitué de parties. Cependant, celles-ci n'existent pas: "l'une des deux parties du temps a été et n'est plus; l'autre partie doit être et n'est pas encore. C'est pourtant de ces éléments que se compose et le temps infini et le temps qu'on doit compter dans une succession perpétuelle"²⁷. Or, dit Aristote, reprenant ici Parménide, ce qui est composé de non être ne semble pas avoir de substance. En outre, il est admis de tous que si un objet est divisible, ses parties ou quelques unes d'entre elles doivent nécessairement exister. Mais le temps, bien qu'étant une réalité divisible, aucune de ses parties n'existent: "certaines parties ont été, d'autres seront, mais aucune n'est réellement"²⁸. Ainsi, si le temps existe, il est une substance contradictoire. C'est cela qui conduit les sceptiques à douter de la réalité du temps. Pour Aristote, la non existence des parties n'autorise pas qu'on dénie au temps toute réalité. Il existe en tant que quelque chose de divisible, mais c'est sa façon d'exister qui est obscure.

²⁷ARISTOTE, *La physique*, traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, A. Durand, 1862, p.225.

²⁸*Ibidem*.

L'obscurité qui voile la nature du temps est plus grande encore, lorsqu'on considère l'instant. En effet, Pour Aristote, l'instant n'est pas une partie du temps; car une partie remplit une double fonction, à savoir mesurer le tout, et composer le tout²⁹. Il s'avère cependant que le temps n'est pas composé d'instants, mais de l'antérieur et du postérieur. S'il en est ainsi - c'est-à-dire si le temps n'est pas la somme d'instants - comment l'instant arrive-t-il à fonder le temps? De deux choses l'une. Soit que l'instant est "identité permanente", dans ce cas le temps s'expliquerait par la "perpétuité" ou la "permanence" de l'instant. Soit qu'il est "altérité incessante", dans lequel cas le temps deviendrait simple succession des instants. Aristote rejette dos à dos ces deux alternatives. Si l'on affirme que l'instant est sans cesse altérité, toute la difficulté serait de déterminer le moment où chaque instant s'éclipse pour céder la place à son successeur. Il est impossible que cette substitution se fasse dans l'instant présent, car c'est précisément au présent que l'instant existe. Cela ne peut non plus se faire dans un autre instant, vu que le temps est continu à l'instar de la ligne. En effet, le temps étant continu et les instants en nombre infini, on ne peut dire quand s'opère le passage d'un instant à un autre, puisqu'entre deux instants, il existe une infinité d'instants intermédiaires: "il faut admettre, dit Aristote, qu'il est impossible que les instants tiennent les uns aux autres, comme il est impossible que le point tienne au point. Si donc l'instant ne peut pas avoir été détruit dans celui qui l'a suivi, et s'il l'a été dans un autre, alors il aura pu durant les instants intermédiaires, qui sont en nombre infini, coexister avec eux; or, c'est là une impossibilité"³⁰. Par ailleurs, si l'on croit que l'instant est toujours identique à lui-même, on serait aussi dans l'erreur. On sait, dit Aristote, que toute chose finie et divisible doit avoir plus d'une limite. On sait aussi que

²⁹Cf. ARISTOTE, *La métaphysique*, livre delta, 25.

³⁰ARISTOTE, *La physique*, p.227.

l'instant est limite dans le temps, et que ce dernier est divisible. Ainsi, sans compter les instants intermédiaires, le temps est limité au moins par deux instants. Il en résulte qu'il ne peut y avoir un seul et même instant. Si tel était le cas, ajoute-t-il, la distinction avant-après disparaîtrait et le temps deviendrait perpétuel présent, c'est-à-dire non écoulement³¹. Voici comment J.-M. Dubois résume le discours d'Aristote sur la nature ambivalente de l'instant: "[...] ou perpétuité identique ou substitution. Or, affirmer la perpétuité de l'instant, ce serait contredire trop manifestement l'expérience du flux qu'est la durée. Il faut rendre compte de la succession. Reste donc la substitution. Mais si l'on explique le flux des instants par la substitution, nouvelle impasse; la substitution est impossible dans la continuité"³². Mais pourquoi Aristote insiste-t-il tant sur cette question? C'est parce qu'il est convaincu, semble-t-il, que l'essence du temps repose sur la structure de l'instant. De la sorte, mettre en évidence le caractère ambivalent ou contradictoire de l'instant, c'est en quelque sorte douter de l'existence du temps. Mieux, en mettant l'accent sur ce que J.-M. Dubois appelle l'aporie de l'instant, Aristote révèle en même temps le paradoxe du temps: d'une part la continuité se réalise dans la succession des instants; et d'autre part cette continuité, parce qu'elle suppose l'infini, n'accorde aux instants qu'une existence potentielle. Il reste maintenant à savoir pourquoi Aristote a longuement développé la question de l'existence du temps, lors même qu'il la prenait pour acquise. Il semble que ce fut pour lui l'occasion de poser la question qui est au coeur même de sa théorie du temps, à savoir comment concilier la "fluidité du temps" avec "l'actualité du présent". C'est sa réponse à cette question que nous analysons dans les lignes qui suivent.

³¹Cf. ARISTOTE, *La physique*, p.227-228.

³²DUBOIS, J.-M., *Le temps et l'instant selon Aristote (Physique IV, 10-14)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 139.

1.2. De la nature du temps

S'il est indéniable que le temps existe, quelle est alors sa vraie nature? Avant de donner sa propre réponse, Aristote étudie d'abord deux conceptions erronées du temps. Cette analyse n'est pas gratuite, elle lui permet de poser les jalons de sa propre définition du temps. "Les uns, dit-il, ont prétendu que le temps est le mouvement de l'univers; les autres en ont fait la sphère même du monde"³³. La seconde position, celle qui confond le temps avec la sphère universelle, remonte probablement à Pythagore. Celui-ci pensait que, comme toutes les choses sont dans le temps, et que par ailleurs toutes ces mêmes choses sont dans la sphère du monde, alors il y a identité entre le temps et la sphère du Tout. Pour Aristote, il s'agit là d'une conception naïve et sans intérêt. La première définition, elle, est d'origine platonicienne³⁴ et présente un avantage réel. Toutefois, Aristote la rejette également; car, dit-il, même si le temps ressemble au mouvement, en réalité il n'en est pas un. Il donne deux arguments pour expliquer cette thèse : 1) Le mouvement se localise uniquement dans ce qui est mouvant; or, c'est le même temps qui est dans toutes choses. 2) Tout mouvement peut être plus ou moins rapide ou lent, dans la mesure où il est déterminé par le temps; mais le temps, ne se déterminant pas lui-même, n'est ni l'un ni l'autre³⁵. Il faut donc faire une nette distinction entre le mouvement et le temps, sans toutefois nier le lien naturel qui existe entre les deux.

³³ARISTOTE, *La physique*, p.229.

³⁴Cf. PLATON, *Timé*, 39c-d., dans *oeuvres complètes*, tome V, traduction de Émile Chambry, Paris, Librairie Garnier-Frères, 1950, p.470.

³⁵Cf. ARISTOTE, *Ibid.*, p.230-231.

En dépit de son caractère erroné, la thèse qui fait du mouvement et du temps une même réalité, fournit cependant un renseignement de taille à Aristote, à savoir qu'il existe un rapport intrinsèque, une solidarité entre le mouvement et le temps. Et si un tel lien nécessaire existe entre les deux, on ne peut définir le temps que dans son rapport avec le mouvement. En d'autres termes, saisir la nature de ce rapport, c'est aussi comprendre l'essence du temps.

1.3. Définition du temps et structure de l'instant

Si le temps n'est pas le mouvement, il ne peut cependant exister sans ce dernier, constate Aristote. Le temps n'est concevable que dans le mouvement, de telle sorte que supprimer celui-là serait détruire celui-ci. Ainsi, le temps est bien quelque chose du mouvement. C'est par le biais de l'expérience commune, plus précisément du sens interne, qu'Aristote détermine la nature de la solidarité à laquelle semblent condamnés temps et mouvement, et donc aussi la réalité du temps.

Le fondateur du Lycée part d'une certitude: la manifestation du temps suppose la perception du changement. En d'autres mots, c'est lorsque nous nous apercevons du changement que le temps se dévoile à nous. L'inverse est donc aussi vrai. Il suffit qu'il y ait temps, pour que nous constatons qu'il y a eu mouvement. Négativement, voici comment Aristote exprime cette idée: "lorsque nous n'éprouvons aucun changement dans notre pensée, ou que le changement qui s'y passe nous échappe, nous croyons qu'il n'y a point eu de temps d'écoulé"³⁶. Donc, Aristote pose la sensation du changement comme condition nécessaire de toute

³⁶ARISTOTE, *La physique*, p.232.

perception de la durée. Cela signifie que lorsqu'on n'a pas la sensation du changement, l'intervalle qui sépare l'instant d'avant et celui d'après est supprimé, ce qui entraîne l'absence de temps. Au contraire, si l'on sent le changement, l'antérieur et le postérieur restent séparés l'un de l'autre, ce qui rend possible la manifestation du temps. Que peut-on comprendre de tout cela, sinon que "de même qu'il n'y aurait pas de temps, si l'instant n'était pas autre, et qu'il fût un seul et même instant, de même aussi quand on ne s'aperçoit pas qu'il est autre, il semble que tout l'intervalle n'est plus du temps"³⁷. Ce n'est pas l'identité de l'instant qui fonde la perception du temps, mais bien son altérité. Par ailleurs, pour qu'il y ait réellement sensation du temps, l'altérité seule ne suffit pas. Il faut encore qu'il y ait prise de conscience de cette altérité de l'instant. C'est ici qu'intervient l'âme ou l'esprit pour justement déterminer le mouvement et rendre le temps effectif. À ce sujet, Aristote affirme que "nous ne connaissons réellement la durée qu'en déterminant le mouvement et en y distinguant l'antérieur et le postérieur; et nous n'affirmons qu'il y a du temps d'écoulé, que lorsque nous avons la perception de l'antériorité dans le mouvement. Or, cette détermination du mouvement n'est possible que si nous reconnaissons que ces deux choses diffèrent l'une de l'autre, et qu'il y a entre elles un intervalle différent d'elles. Quand nous pensons que les extrêmes sont autres que le milieu, et quand l'âme affirme deux instants, l'un antérieur et l'autre postérieur, alors aussi nous disons que c'est là du temps"³⁸. Pour Aristote donc, percevoir le temps c'est sentir le mouvement tout en le déterminant par l'activité de l'esprit. Autrement dit, il n'y a point de temps sans mouvement; l'expérience du mouvement s'impose comme unique point de départ à quiconque veut percevoir le temps.

³⁷*Ibid.*, p.233.

³⁸*Ibid.*, p.235-236.

Puisque le temps est quelque chose du mouvement, quel est dans le mouvement l'élément qui constitue le temps? D'après Aristote, il s'agit de l'antérieur-postérieur en tant que numbré par l'activité de l'âme dans l'instant. C'est ce qui, dans le mouvement, est déterminé par l'instant. Ainsi, la définition aristotélicienne du temps s'exprime à travers l'unité des trois choses: le mouvement, l'antérieur-postérieur et le nombre issue de sa détermination. Or, reconnaît Aristote, le temps tient son caractère continu du mouvement et ce dernier le tient à son tour de l'étendue. Alors, ce qui est le propre du temps c'est le nombre et la détermination qu'il implique. D'où la définition du temps comme étant "le nombre du mouvement par rapport à l'antérieur et au postérieur"³⁹.

La justification qu'Aristote donne de cette définition est fort simple. Pour dire qu'un objet est plus grand ou moins grand, nous nous servons du nombre. Nous disons par exemple que le Zaïre est 80 fois plus grand que la Belgique. En ce qui concerne le mouvement, c'est du temps que nous utilisons pour affirmer s'il est plus grand ou plus petit. En ce sens, le temps est nombre. Il faudrait faire attention car il ne s'agit pas ici du nombre nombrant, c'est-à-dire celui qui sert à nombrer, mais plutôt du nombre numbré ou nombrable. C'est ce qui, dans le mouvement, déclenche l'activité de nombrer. Il s'en suit que c'est en tant que nombre numbré que le temps mesure le mouvement, plus précisément celui du ciel (mouvement circulaire). Tout le problème est à présent de savoir: 1) Par quelle unité mesure-t-on le mouvement? 2) De quelle façon le mouvement doit-il être numbré pour qu'il soit pris pour le temps? 3) Que signifie le terme nombre, lorsqu'il est appliqué au temps?

³⁹*Ibid.*, p.236-237.

Seule la connaissance de la structure de l'instant peut nous aider à répondre à ces questions.

Souvenons-nous, c'est par une alternative qu'Aristote avait posé la question de l'être du temps: ou le temps est fait d'un instant unique et toujours le même; ou il est fait d'un instant sans cesse différent. La première proposition nie le caractère mouvant du temps, alors que la deuxième néglige la simultanéité temporelle. En outre, il semblait affirmer deux contradictions: 1) En tant que limite de l'antérieur et du postérieur, l'instant est aussi entraîné dans l'écoulement qui caractérise le futur et le passé. 2) Par ailleurs, c'est sur l'actualité de l'instant que se fonde véritablement la réalité temporelle. Comment Aristote arrive-t-il à concilier ces deux évidences, soit la fluidité des parties du temps et l'actualité de l'instant? Il va s'efforcer de montrer que ces deux dimensions, apparemment contradictoires, coexistent dans une même réalité.

Partant de la comparaison qu'il établit entre l'instant et le mobile, Aristote constate que l'instant peut être considéré soit comme sujet, soit comme essence. Ainsi, dit-il, "en un sens, l'instant est le même; et en un autre sens, il n'est pas le même. En effet, il est autre en tant qu'il est dans un certain temps et dans un autre temps, et c'était là précisément la condition inévitable de l'instant. Mais en tant qu'il était dans un temps donné, il est identique"⁴⁰. Autrement dit, l'instant est identité en tant que sujet (c'est-à-dire comme le présent de la chose qui bouge) et altérité en tant qu'essence. L'instant unit en lui les deux dimensions du temps, à savoir la fluidité et la permanence. C'est justement ce caractère hybride de son être qui lui

⁴⁰ARISTOTE, *Ibid.*, p.238.

permet de bien remplir sa fonction par rapport au temps. En effet, c'est l'instant qui rend le temps continu en reliant le passé au futur; il est l'unificateur et se situe du côté du nombrant. C'est encore lui qui permet de mesurer le temps ou de le diviser. Comme élément diviseur, il est du côté du nommé. Comme le dit J.-M. Dubois, l'instant est "l'unité de temps et principe de sa mesure". Et c'est seulement en tant qu'il est antérieur-postérieur que le temps est nommé ou mesuré par l'instant. Pour mieux comprendre ce qui précède, rapportons-nous au livre de *La métaphysique* où Aristote définit les termes "mesure" et "unité". En effet, la mesure est "ce par quoi premièrement une chose est connue"⁴¹, alors qu'une unité est "la mesure première de chaque genre"⁴². Ainsi, l'instant est l'unité de la mesure du temps car il en est l'élément le plus actuel et le plus intelligible. Il est le principe de la mesure du temps parce qu'il résume en lui la structure de l'antérieur-postérieur caractéristique du temps"⁴³. La proximité entre le temps et l'instant est telle que, l'inexistence du premier entraîne celle du second, et vice versa. D'une part, l'instant tient sa réalité du temps dont il nombre le flux tout en s'y engageant; d'autre part, le flux de l'antérieur-postérieur ne devient temps que grâce à la détermination issue de l'instant en tant qu'il est unité du nombre, en vertu de l'esprit.

1.4. Des attributs du temps

1.4.1. La divisibilité et la continuité du temps

⁴¹ARISTOTE, *La métaphysique*, I, 1, 1052b24-25.

⁴²*Ibid*, b17-18.

⁴³DUBOIS, J.M., *Op.cit.* , p.309.

Selon le stagirite, le temps est divisible et continu, même si par ailleurs ses parties n'existent pas et que l'instant n'en soit pas un. Il y a ici une sorte de paradoxe, car si les parties du temps n'existent pas, qu'est-ce qui est au juste divisible dans le temps? En outre, peut-on affirmer la continuité et la divisibilité du temps, sans toutefois se contredire? Nous verrons plus loin comment Bergson soulève cette difficulté.

De ces deux propriétés, il ressort que le temps possède plus d'une limite. Mais comment Aristote explique-t-il ces deux caractéristiques temporelles? "Il faut dire encore, affirme-t-il, que c'est par l'instant que le temps est continu, et que c'est aussi par l'instant que le temps se divise"⁴⁴. En effet, nous savons que l'instant a deux aspects. D'un côté il y a l'instant identité, c'est-à-dire le même. À ce titre, il unifie les différents éléments temporels et assure ainsi la continuité du temps. De l'autre côté on a l'instant altérité (autre). Ici, il limite et divise; d'où le caractère divisible du temps. Si le temps est divisé selon l'instant, c'est parce que ce dernier constitue les "extrémités et non pas les parties d'une même ligne". Autrement dit, la division du temps implique un avant et un après, et ne peut être l'affaire d'un seul et même instant. Elle requiert la présence de deux instants consécutifs, c'est-à-dire séparés par un intervalle de temps. Et pour qu'il y ait temps, avons-nous remarqué, il faut que l'esprit appréhende l'intervalle qui sépare l'antérieur du postérieur. Il en découle que le temps est nombre comme les extrémités d'une ligne et non comme ses parties. L'instant divise le temps en avant et après qui sont des limites et non des parties. Comment cela est-il possible, quand on sait que l'antériorité et la postériorité n'existent pas? C'est seulement en puissance que l'instant divise passé

⁴⁴ARISTOTE, *La physique*, p. 241.

et futur. De ce fait, il est limite. Donc, pour Aristote, lorsque l'instant est limite, il n'est pas du temps, mais un simple accident de celui-ci. C'est quand il sert à nombrer les choses qu'il est nombre et donc temps.

1.4.2. Le temps en tant que pluralité et grandeur

Aristote part des considérations sur le nombre pour montrer que le temps est pluralité et grandeur. En effet, dit-il, contrairement à ce que beaucoup pensent, le plus petit nombre est le deux et non pas l'un. Ce dernier, étant mesure et principe du nombre, n'est pas nombre. Cela concorde avec ce qui est dit dans *La Métaphysique* (I,6): "le deux est le plus petit nombre d'une façon absolue [...] Le peu nombreux n'est pas constitué par l'un, mais par le deux". Ce principe ne s'applique qu'au nombre abstrait. Quant au nombre concret tel que la ligne, deux situations sont possibles. Quand elle est prise comme unité de mesure, elle a un minimum qui est soit deux, soit un. Mais lorsque la ligne est considérée comme divisible, elle n'a point de minimum. Il en est de même pour le temps, en vertu de son rapport analogue à la ligne. Considéré en tant que nombre concret, le temps est divisible et ne devrait donc pas avoir de minimum. Cependant, ce même temps est aussi nombre; à ce titre, il possède un minimum comme tout nombre abstrait.

De cette réflexion, il apparaît que le temps est à la fois pluralité et grandeur. Pluralité, parce qu'il est divisible (dans *La Métaphysique*, I, 6, Aristote définit la pluralité comme étant le divisible). Grandeur, parce qu'on peut dire du temps qu'il est long ou court, beaucoup ou peu nombreux, mais jamais rapide ou lent. Autrement dit, le temps est grandeur, car il est susceptible de changer de dimension. Etant grandeur et pluralité - qui sont les deux aspects de la quantité - le temps est

lui-même quantitatif. Ne perdons jamais de vue ces propriétés de temps, car elles seront vivement critiquées par Bergson pour qui, la durée est essentiellement qualitative.

1.4.3. Simultanéité et altérité du temps

Le temps aristotélicien est simultanéité. Cela signifie que c'est le même temps qui se retrouve partout à la fois. Il y a omniprésence du temps. Mais pour Aristote, la simultanéité ne supprime pas l'antériorité et la postériorité qui, toutes deux, contribuent à définir le temps tout en marquant son altérité⁴⁵. Ainsi, l'élément avant-après est inscrit dans la nature même de la simultanéité temporelle. L'omniprésence du temps engendre la simultanéité de certains faits, mais aussi la succession des autres. En d'autres termes, le temps n'est identité que dans la mesure où il est altérité. Si d'un côté il demeure le même en tant que nombre, de l'autre côté, sous le rapport de l'avant et de l'après, il est incessant changement, il est écoulement. Nous retrouvons ici les attributs qu'Aristote appliquait à l'instant, à savoir la permanence et la fluidité.

1.4.4. Le temps, l'instant, le mouvement et la mesure

Le temps d'Aristote est une réalité objective, c'est-à-dire qu'il est situé dans l'univers matériel. À ce titre, il peut être mesuré comme le mouvement et l'espace peuvent l'être. Mais dans la terminologie aristotélicienne, mesurer quelque chose ne signifie pas seulement le quantifier, mais aussi et surtout, le déterminer ou le faire

⁴⁵Cf. ARISTOTE, *La physique*, p.246.

connaître comme cela a déjà été signifié. Comment s'opère donc, selon Aristote, la mesure du temps? Cela se fait de deux façons différentes. En tant qu'unité du nombre, l'instant est d'abord ce qui mesure le temps, c'est-à-dire ce par quoi le temps est d'abord connu; c'est l'instant qui permet de séparer l'avant de l'après qui, eux, contribuent à définir le temps tel que décrit précédemment.

Mais le temps n'est pas que mesurable, il est aussi ce qui sert à mesurer le mouvement. Ici, le terme mesure renferme tout son sens mathématique, étant donné que "c'est par le temps que nous jugeons que le mouvement est grand ou petit"⁴⁶. Il devient alors évident que l'une des propriétés du temps réside dans la mesure du mouvement ou dans la détermination du plus ou du moins du mouvement. Cependant, si le temps mesure le mouvement, il est lui-même aussi mesuré par le mouvement, car les deux réalités se déterminent mutuellement. La deuxième façon de déterminer le temps est donc de le calculer par le mouvement.

1.5. Être dans le temps et les êtres temporels

Que signifie pour Aristote "être dans le temps", et quels sont les êtres dont on peut dire qu'ils sont dans le temps? Autrement dit, quelles sont les réalités qui sont soumises au temps? Cette question de l'attribution ou de la non attribution du temps aux réels est importante. Nous la retrouverons plus tard aussi bien chez Bergson que chez Sartre (le temps s'applique-t-il à toute chose ou uniquement à l'être humain, se demanderont-ils?). Pour Aristote, "être dans le monde" se comprend différemment selon qu'il s'agit du mouvement ou des autres choses qui,

⁴⁶*Ibid.*, p.237.

pour être dans le temps, doivent d'abord être dans le mouvement. En effet, pour le mouvement comme pour les choses dans le mouvement, "être dans le temps" c'est être mesuré par le temps. Cependant, le mouvement, contrairement aux choses mouvantes, est mesuré par le temps en vertu de son essence même, car il est dans le temps de par son essence. Par contre, les choses en mouvement sont mesurées par le temps non en vertu de leur essence, mais selon leur mouvement concret. Cela, parce qu'elles sont mouvantes grâce à la médiation du mouvement. Autrement dit, à l'exception du mouvement dont l'existence dans le temps est liée à sa propre nature, les autres choses doivent nécessairement être dans le mouvement avant de prétendre être dans le temps. Mieux, elles sont dans le temps de façon accidentelle.

De cette façon, être le mouvement ou être dans le mouvement c'est déjà être temporel. Mais ne pas être dans le mouvement ne signifie pas nécessairement ne pas être dans le temps. D'où l'importance de déterminer certains critères. Pour qu'une chose soit dite temporelle, deux conditions sont requises: être "enveloppée par le temps" et être soumise à l'usure du temps. Il s'en suit alors que les êtres éternels ne sont pas dans le temps, car ils sont exempts de toute corruption et ne sont pas enveloppés par le temps. Les êtres en repos sont dans le temps par le biais du repos qui, lui, est naturellement dans le temps. Par contre, tous les non êtres ne sont pas nécessairement dans le temps. Ceux qui ne sont pas maintenant mais qui ont existé ou qui existeront, sont temporels. Mais les êtres qui n'ont jamais existé et qui n'existeront jamais ne sont pas dans le temps⁴⁷.

1.6. Rapport entre temps et âme (esprit)

⁴⁷Cf. ARISTOTE, *La physique*, p.247-256.

Existe-t-il un lien entre le temps et l'âme? Mieux, le temps peut-il exister sans l'apport de l'esprit? telle est la question que se pose Aristote ici. Cette question complexe revient à celle-ci: l'antérieur-postérieur peut-il être considéré comme nombrable bien avant que n'intervienne l'âme pour nombrer? La réponse d'Aristote est sans ambiguïté: "lorsque l'être qui doit compter ne peut plus être, il est impossible également qu'il y ait encore quelque chose de comptable; et par suite évidemment, il n'y a plus davantage de nombre; car le nombre n'est que ce qui a été compté ou ce qui peut l'être. Mais s'il n'y a au monde que l'âme, et dans l'âme l'entendement, qui ait la faculté naturelle de compter, il est dès lors impossible que le temps soit, si l'âme n'est pas"⁴⁸. Cette réponse apparemment simple, divise cependant les commentateurs d'Aristote. Dans le souci de préserver l'objectivité du temps, certains (P. Hoenen dans sa *Cosmologie* par exemple) nieront toute forme de dépendance du temps à l'égard de l'âme, réalité subjective. Nous sommes plutôt de ceux qui, nombreux (P. Festugière⁴⁹, J.-M. Dubois, V. Goldschmidt⁵⁰...), pensent que de par son essence, le temps aristotélicien nécessite l'activité de l'esprit dont le rôle est de nombrer. Autrement dit, pour que le temps nous apparaisse comme temps, il faut d'abord que l'âme nombre le mouvement. Il y a donc une certaine dépendance du temps vis-à-vis de l'âme. Nous devons toutefois éviter d'absolutiser cette dépendance, car elle n'est pas d'ordre ontologique, mais épistémologique. En effet, l'âme n'engendre pas le temps, elle nous permet simplement de le percevoir ou d'en prendre conscience. Ce qui revient à dire que sans l'activité de l'esprit, le temps existerait peut-être, mais il nous restera inconnu. Comme le dit J.-M. Dubois,

⁴⁸ARISTOTE, *Ibid.*, p.266.

⁴⁹Cf. FESTUGIÈRE, A., *le temps et l'âme selon Aristote*.

⁵⁰Cf. GOLDSCHMIDT, V., *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982.

sans l'apport de l'âme pour le nombrer, l'avant-après n'est le temps que de façon imparfaite. Mais exister imparfaitement, est-ce vraiment exister? C'est dans ce sens, semble-t-il, qu'il faudrait comprendre Aristote lorsqu'il affirme qu'il n'y a point du temps sans l'âme.

1.7. De l'unicité du temps

L'un des problèmes rencontrés par ceux qui ont étudié le temps, est celui de son unicité: existe-t-il un temps unique ou en existe-t-il plusieurs? À cette question, les réponses ont été nombreuses et variées. Pour saint Augustin par exemple, comme le temps s'identifie au mouvement, il y a autant de temps particuliers qu'il y a de mouvements distincts. Les tenants de la théorie de la relativité (Einstein, Minkowski...) prônent aussi la multiplicité temporelle, bien que cela soit pour d'autres raisons. Avant eux, Aristote fut confronté à la même question. C'est sa définition du temps qui le poussa à aborder cette problématique. Souvenons-nous, il définissait le temps comme étant le nombre de mouvement selon l'avant et l'après. Par ailleurs, l'expérience montre qu'il y a plusieurs mouvements. Existerait-il aussi plusieurs temps dont chacun correspondrait à chaque mouvement? Ou, n'y aurait-il plutôt qu'un temps unique qui en enveloppe tous les mouvements? Et si tel était le cas, sur quoi se fonderait cette unité?

Selon Aristote, il est vrai qu'il y a un temps général pour tous les mouvements. Mais il paraît aussi évident qu'il existe un temps pour chaque mouvement particulier. Est-ce à dire que les temps des mouvements simultanés ayant des vitesses différentes sont inégaux? Non, répond Aristote, car il existe plutôt un temps unique pour toutes les choses en mouvement. Il y a bien sûr des durées

simultanées, mais celles-ci sont unies dans un même et unique temps⁵¹. Cela signifie qu'Aristote se fonde sur la simultanéité pour justifier l'unicité du temps. Comme le remarque J.-M. Dubois, ce fondement suppose qu'on ait accordé à l'instant le rôle d'unité nombrable, ce qui fait passer le temps unique du côté du nombrant; alors qu'au départ, rappelons-nous, le temps était un nommé. Autrement dit, ce temps unique est un temps abstrait. On est donc en droit de se demander si Aristote ne se contredit pas en faisant de son temps unique un nombrant, et surtout si son unicité temporelle n'est pas un simple produit de l'esprit. Il semble qu'il n'en est rien, car pour Aristote, le vrai fondement de l'unicité du temps n'est pas dans l'activité de l'âme, mais il est dans le mouvement ou la révolution du premier ciel (le mouvement circulaire uniforme). L'esprit qui nombre suppose, du côté du nommé, un fondement objectif et universel. Et ce dernier est le mouvement du premier ciel. À cause de sa continuité, ce mouvement transcendant renferme tous les autres mouvements singuliers. Et comme en ce qui concerne la mesure il y a réciprocity entre temps et mouvement, on peut affirmer que le temps du premier mouvement est aussi celui qui mesure tous les autres mouvements. Le temps du premier mouvement est aussi celui de l'univers tout entier.

En conclusion, cette analyse de la conception aristotélicienne du temps nous permet de retenir ce qui suit. Il y a d'abord une grande affinité entre le temps et le mouvement. De là le caractère divisible, continu et mesurable du temps. Ce dernier apparaît aussi comme étant le nombre du mouvement. À ce titre, il est pluralité, grandeur et donc quantité. À l'instar de l'instant qui est son principe de mesure et son unité, le temps nous offre un visage paradoxal: il est à la fois permanente

⁵¹Cf. ARISTOTE, *Ibid.*, p.268.

identité et perpétuelle fluidité. Par ailleurs, le temps ne devient vraiment temps, que lorsque l'intervalle qui sépare l'avant de l'après est perçu par l'esprit. Mais cela ne signifie pas que le temps est du côté de l'âme; il se situe dans l'univers concret comme l'indiquent ses caractéristiques. S'il en est ainsi, et si comme on le sait le temps est aussi nombre, on peut dire que le temps aristotélicien est un temps homogène. D'ailleurs, tout nombre est une réalité homogène.

Chap. II. LES TEMPS CARTÉSIEN ET NEWTONIEN

Nous nous sommes attardé sur Aristote, car sa conception de la durée a influencé tous les philosophes qui ont parlé du temps après lui. Il n'en sera pas de même pour Descartes et Newton dont nous ne ferons qu'effleurer, ici, la pensée. Nous savons que leurs positions sont souvent complexes, subtiles et nuancées, mais nous insisterons surtout sur les éléments susceptibles de nous éclairer sur le point de départ de Bergson.

2.1. Le temps cartésien

2.1.1. L'instant et la création continuée

Rappelons-nous comment, chez Aristote, la structure de l'instant contribuait à définir le temps. Descartes, lui, voit plutôt un rapport d'opposition entre l'instant et le temps. L'instant apparaît, à ses yeux, comme étant la négation ou l'anéantissement du temps. On ne pourrait le considérer comme la plus petite unité du temps. Il est le néant du temps, ou la négation de la réalité temporelle. Ainsi, nous reconnaissons avec Mikiyo Kamiya, que selon Descartes, l'instant "est un indivisible absolu, un résidu dernier, conçu dans le temps"⁵². S'il en est ainsi, c'est-à-dire si l'instant n'est pas le temps, tout porte à croire qu'un corps qui serait dans l'instant ne serait guère en mouvement, à moins qu'on imagine un Dieu capable, à l'instant prochain, de le créer dans un autre endroit.

⁵²KAMIYA, M., *La théorie cartésienne du temps*, Tokyo, Librairie-éditions France Tosho, 1982, p.14.

La réflexion sur l'instant conduit naturellement Descartes à sa théorie de la création continuée. En effet, contrairement à la théologie chrétienne qui affirme que tout a été créé par Dieu dès le commencement, le père du doute méthodique pense, lui, que Dieu crée moment par moment. Ici, la création signifie aussi conservation, car comme le dit notre philosophe, "la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet"⁵³. Donc, c'est Dieu qui crée les choses et qui les conserve dans la durée. Cependant, cette conservation ne signifie pas que les choses conservées restent identiques aux choses qu'elles étaient au moment précédent; elles sont plutôt conservées telles qu'elles sont au moment où elles sont conservées. Autrement dit, à chaque moment correspond ses créatures propres et différentes de celles des autres moments. Nous verrons plus loin comment cette théorie permettra de situer les choses par rapport au temps. Pour le moment, voyons quelle est, pour Descartes, la différence entre le temps et la durée.

2.1.2. Le temps et la durée

Nous avons généralement l'habitude d'utiliser les termes temps et durée pour désigner une seule et même réalité. Chez Descartes, cette confusion disparaît. En effet, "la durée de chaque chose, dit Descartes, est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être"⁵⁴. En d'autres mots, la durée est ce qui manifeste la manière dont les humains se représentent un être en tant qu'existant. En ce sens, la durée n'est pas quelque chose d'abstrait qui n'existerait que dans nos pensées. Elle est dans la chose même, ou encore comme

⁵³DESCARTES, R., *Méditations*, II, 39.

⁵⁴DESCARTES, R., *Principes*, I, 55.

dirait D. Nys⁵⁵, elle s'identifie avec la substance. Elle est l'attribut de la chose plutôt que son mode: "[...] et même dans les choses créées, ce qui se trouve en elle toujours de même sorte, comme l'existence et la durée en la chose qui existe et qui dure, je le nomme attribut, et non pas mode ou qualité"⁵⁶. Mieux encore, exister et durer sont simultanément vécus par la substance, car cette dernière ne peut exister sans durer en même temps. Il s'en suit donc qu'il n'y a pas une durée, mais il y en a plusieurs. À chaque chose qui existe correspond une durée. S'il y a multiplicité des durées, le père du "cogito" ne reconnaît qu'un temps unique, lieu universel où s'effectue la mesure des durées particulières. Sur ce point, Descartes n'innove pas, il reprend Aristote. Nous admettons donc avec J.-M. Beyssade que le temps cartésien "est une forme, comme telle vide, et que les durées sont les différents contenus qui viennent le remplir, en coexistant ou en se succédant"⁵⁷. Mais Descartes atténua, par la suite, la portée de l'unicité du temps. Dès que la durée est mesurée par le temps, dit-il, elle devient elle-même temps. Et comme ce sont plusieurs durées qui se laissent mesurer par le temps, on peut d'une certaine façon penser qu'il y a plusieurs temps. Par ailleurs, si les diverses durées peuvent être mesurées par un temps unique, c'est seulement dans la mesure où celles-ci partagent ou participent à une même nature, à savoir le temps. En ce sens, la durée des choses en mouvement et celle des choses immobiles possèdent la même nature. Ici, Descartes se sépare d'Aristote, pour qui, le mouvement est la condition *sine qua non* pour qu'une chose soit dans le temps.

⁵⁵Cf. NYS, D., *La notion de temps*, Louvain, Institut de philosophie, Paris, F. Alcan, 1929, p.234.

⁵⁶DESCARTES, R., *Ibid.*, I, 561.

⁵⁷BEYSSADE, J.-M., *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979, p.132.

2.1.3. Définition et caractéristiques du temps

Chez Descartes, comme d'ailleurs chez Aristote, le temps apparaît comme étant le dénombrement ou le nombre du mouvement. On sait, en effet, que pour mesurer les choses, on introduit une comparaison entre celles-ci et la durée du mouvement des cieux. Ainsi, le temps n'est, aux yeux de Descartes, qu'une simple mesure incapable de modifier la nature des choses. Il est juste un "mode de penser". Ce temps extrinsèque aux choses qui durent est une réalité discontinue, car il est composé d'instantants indépendants les uns des autres. Cela signifie qu'il n'y a pas enchevêtrement ou compénétration entre les différents moments du temps. Il y a bien sûr succession entre les diverses parties du temps, mais il ne s'agit pas d'une succession de compénétration comme cela sera le cas chez Bergson, mais d'une succession d'exclusion. Pour Descartes, le temps est "tel que ses parties ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble"⁵⁸. Autrement dit, lorsque l'instant B succède à l'instant A, cela signifie que l'instant B chasse véritablement l'instant A pour prendre sa place. L'instant B ne vient pas fusionner avec l'instant A. C'est l'autonomie qui prévaut entre les moments temporels, qui conduit Descartes à affirmer qu'à chaque instant c'est une nouvelle création qui commence. En ce sens, J. Wahl a raison d'affirmer que chez Descartes, "la succession de temps [...] a un sens tout autre que celui qu'on serait tenté de lui donner, elle est avant tout l'épuisement et là même la négation de toutes les possibilités qui ne sont pas les possibilités réalisées, la lente destruction de tout ce qui n'est pas le réel et le présent"⁵⁹. De là, on peut dire que le temps cartésien est

⁵⁸DESCARTES, R., *Principes*, I, 21.

⁵⁹WAHL, J., *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1953, p.43.

aussi irréductible, dans la mesure où un instant ne peut être réduit à un autre. Par ailleurs, même si le temps est discontinu, il est également divisible jusqu'à l'infini. "Tout le temps de ma vie, dira Descartes, peut être divisé en une infinité de parties, chacune ne dépend en aucune façon des autres"⁶⁰. Cela est logique quand on sait que le temps a été défini comme étant un nombre, et que tout nombre, en tant que grandeur, est divisible.

2.1.4. Durée, choses pensantes, choses corporelles et Dieu

La durée peut-elle s'appliquer à la fois aux choses pensantes et aux choses corporelles? Selon le philosophe français, il n'y a pas de différence entre la durée de la chose matérielle et celle de la pensée. "Je ne conçois pas autrement, dit-il, la durée successive des choses qui sont mues, ou celle de leur mouvement, que je fais la durée des choses non mues; car le devant et l'après de toutes les durées, quelles qu'elles soient, me paraît par le devant et par l'après de la durée successive que je découvre en ma pensée, avec laquelle les autres choses sont coexistantes"⁶¹. Autrement dit, la durée s'applique indifféremment à la pensée et à la chose corporelle, car elle est la façon dont nous considérons cette chose en tant qu'existant. Bref, la pensée dure tout comme le corporel.

Dieu est perçu par Descartes comme un être infini, cause première ou source de toutes les choses. Il est la perfection absolue ou la plénitude d'être. Il est hors de toute limitation, ce qui veut dire qu'il est éternel. C'est ce Dieu tout puissant qui a voulu un monde dans le temps, en le créant instant par instant. Ainsi, pour que je

⁶⁰DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, III, 39.

⁶¹DESCARTES, R., *A Arnauld*, 29 juillet 1648, A1, III, 865.

demeure constamment dans le temps, il faut que Dieu m'y conserve en m'arrachant au néant qui se fait sans cesse menaçant: "Dieu, affirme Descartes, est la cause de toutes les choses créées, non seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en ce qui concerne leur conservation ou leur durée dans l'être. C'est pourquoi il doit toujours agir sur son effet d'une même façon, pour le conserver dans le premier être qu'il lui a donné [...]"⁶². Alors que chez Aristote la durée a un fondement physique, ici, c'est Dieu qui introduit les choses dans la durée et qui les y conserve.

À la lumière de tout ce qui précède, il ressort que Descartes distingue le temps extrinsèque de la durée réelle (temps interne). Toute la question est cependant de savoir s'il accorde une existence réelle à ces deux formes temporelles. Autrement dit, la durée interne existe-t-elle autant que le temps externe? D. Nys croit que Descartes affirme l'effectivité du temps externe (même si le temps est le mode de la pensée, il est toutefois réel) et nie toute réalité à la durée interne. En effet, il est évident que la réalité du temps ne fait aucun doute chez Descartes. Mais en ce qui concerne la durée interne, nous ne partageons pas la conclusion de D. Nys. Nous pensons plutôt avec J.-M. Beyssade que "s'il peut y avoir un temps abstrait, homogène, indéfiniment divisible et nécessairement unifié, c'est qu'il y a d'abord une nature du temps ou une durée en général, dont participent tous les êtres créés et dont les moments sont contingents et séparables de ceux qui les suivent immédiatement: cette durée n'est pas le milieu dans lequel les créatures baignent, mais leur être même, la matière métaphysique dont elles sont faites"⁶³. Descartes lui-même corrobore notre lecture, lorsqu'il affirme que pour "comprendre la durée

⁶²DESCARTES, R., *Cinquièmes réponses*, A1, II, 814.

⁶³BEYSSADE, J.-M., *Op. cit.*, p.134.

de toutes les choses sous une même mesure, nous nous servons ordinairement de la durée de certains mouvements réguliers qui font les jours et les années, et la nommons temps, après l'avoir ainsi comparée; bien qu'en effet ce que nous nommons ainsi ne soit rien, hors de la véritable durée des choses, qu'une façon de penser⁶⁴. Nous le verrons plus tard, Bergson ne retiendra que l'idée de temps extrinsèque pour critiquer Descartes, qu'il situe dans la lignée d'Aristote.

2.2. Le temps newtonien

2.2.1. Temps absolu et temps relatif

Newton fait une nette distinction entre temps absolu et temps relatif (vulgaire). Ainsi affirme-t-il que "le temps absolu, vrai et mathématique, en lui-même et par sa nature, sans relation à rien d'extérieur, coule uniformément et porte le nom de durée. Le temps relatif, apparent et vulgaire est la mesure sensible et externe d'une durée quelconque par le mouvement; c'est cette mesure qu'on utilise vulgairement à la place du temps véritable, comme l'heure, le jour, le mois, l'année"⁶⁵. En d'autres termes, le temps dont nous nous servons régulièrement est soumis aux mesures sensibles et externes. Ainsi, il n'est pas toujours identique à lui-même, il varie selon les mesures. Par exemple, certains jours peuvent être plus courts ou plus longs que d'autres. Ce temps relatif est imparfait, inexact et ne représente pas la vraie durée. Il existe, dit le physicien anglais, un temps homogène

⁶⁴DESCARTES, R., *Principes*, I, 57.

⁶⁵NEWTON, I., *Les principes mathématiques de la philosophie naturelle*, préface de Stephen Hawking, traduction nouvelle, postface et bibliographie établies par Marie-Françoise Biarnais, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 1982, p.30.

et absolu, c'est-à-dire un temps affranchi de tout lien arbitraire, et par conséquent de toutes les mesures sensibles toujours imparfaites. On sait que Descartes définissait la durée d'une chose comme étant notre façon de considérer cette chose en tant qu'elle est existante. Cela signifie que la durée de Descartes dépend de l'oeil de celui qui observe la chose durant. C'est une durée vouée à l'arbitraire et aux multiples variations. C'est précisément pour éviter ce relativisme de la durée, que Newton place le temps absolu au-delà des mesures sensibles, auxquelles est soumis le temps vulgaire. Bref, on peut dire que le temps absolu est celui qui est partout le même. "Le moment de durée, affirme le physicien, est le même à Rome et à Londres, le même sur la terre, sur les astres et dans les cieux tout entiers"⁶⁶. Autrement dit, la durée vraie est celle qui est parfaite, exacte, c'est-à-dire nettoyée de toute erreur et de toute impureté sensible. Cette absoluité du temps (et de l'espace) est importante, parce que le temps et l'espace absolus constituent, selon Newton, le cadre nécessaire au développement de la science mécanique.

2.2.2. L'accès au temps absolu

Nous savons à présent que le temps absolu existe, mais nous ignorons encore comment y accéder. En effet, Newton indique clairement le chemin qui conduit à l'espace absolu, mais il reste nébuleux en ce qui concerne le temps absolu. Sans doute prend-il déjà pour acquise l'existence des moyens qui mènent au temps absolu, à savoir les "équations" ou la correction qu'effectuent les astronomes sur les mesures vulgaires du temps. "En astronomie, dit-il, on distingue le temps absolu du temps relatif par l'équation du temps vulgaire. Car les jours naturels sont inégaux,

⁶⁶NEWTON, I., *Ibid.*, p.163.

bien qu'on les utilise vulgairement en guise de mesure du temps comme s'ils étaient égaux. Les astronomes corrigent cette inégalité afin de mesurer les mouvements célestes par un temps plus vrai. Il est possible qu'il n'y ait aucun mouvement uniforme par lequel on puisse mesurer exactement le temps. Il se peut que tous les mouvements s'accélèrent et ralentissent, pourtant l'écoulement du temps absolu ne peut varier. La durée de l'existence des choses est la même, que les mouvements soient rapides ou qu'ils soient lents, ou qu'ils n'y en ait aucun; aussi distingue-t-on à juste titre cette durée ou persévérance de ses mesures sensibles, et on l'obtient à partir de ces mesures grâce à l'équation astronomique. D'ailleurs la nécessité de cette équation pour déterminer les phénomènes se prouve assez par l'expérience de l'horloge à pendule, et également par les éclipses des satellites de jupiter⁶⁷. Qu'on ne nous tienne pas rigueur pour cette longue citation. Si nous la reprenons ici, c'est parce qu'elle résume bien, d'après Newton, ce qu'il faut faire pour atteindre le temps absolu. Nous utilisons habituellement les heures, les jours, les mois et les années pour calculer le mouvement des corps célestes. Cependant, ces repères usuels sont inégaux, compte tenu de l'inégalité du mouvement de la rotation de la terre elle-même. De ce fait, pour atteindre des mesures précises, il faudrait nécessairement corriger, à l'aide d'une équation (c'est-à-dire "l'intervalle de temps, variable pour chaque jour de l'année, entre le jour solaire irrégulier et un jour solaire fictif"), les mesures courantes du temps. En indiquant des jours qu'il faut retrancher ou ajouter, l'équation détermine du fait même la marche des horloges et le moment où se produiront les éclipses des satellites de jupiter. Bref, on obtient le temps absolu en corrigeant le temps relatif à l'aide d'une équation, c'est-à-dire en uniformisant ou en égalisant les mouvements sensibles afin d'atteindre une mesure

⁶⁷NEWTON, I., *Ibid.* p.7-8.

exacte du temps. Il s'agit de réduire le mouvement non uniforme en mouvement uniforme. Le temps absolu n'est donc pas seulement une réalité métaphysique. Il est une quantité homogène qu'on peut mesurer au moyen des "fluentes" et des "courbes". Par ailleurs, ce temps joue un rôle primordial dans les mathématiques de Newton. Il est considéré comme une "variation fondamentale", celle dont dépendent les autres. Mais quel est son propre fondement?

2.2.3. La durée et Dieu

Il est fort étonnant de voir un physicien faire de Dieu le fondement d'une réalité physique. En effet, selon Newton, le temps se fonde en Dieu qui le constitue. Il ne s'agit cependant pas d'une création libre à la Descartes, parce qu'ici, Dieu n'a pas choisi volontairement de créer le temps. Ce dernier découle nécessairement de l'existence de Dieu, un peu comme chez Spinoza où les créatures jaillissent de l'abondance de la nature divine, sans qu'il y eut création libre⁶⁸.

Si Dieu est le fondement de la durée, est-il lui-même temporel? Bien qu'étant spirituel, pense Newton, Dieu est d'une certaine façon présent dans l'univers temporel. Mais cette présence divine dans le temps ne signifie pas que Dieu est soumis au mouvement et au changement comme ses créatures. Il dure sans toutefois s'écouler et changer (le temps de l'immuable), alors que les choses durent tout en changeant (le temps de la succession).

⁶⁸Cf. SPINOZA, B., *Éthique* (3e partie): la production divine (propositions 21-36).

En guise de conclusion, remarquons qu'en dépit de quelques divergences, Newton reste dans le sillage d'Aristote et de Descartes. Le temps absolu est une réalité concrète et homogène. Il est une grandeur, une quantité mesurable. Tous ces attributs, la durée les partage avec son frère jumeau: l'espace absolu. On peut dès lors se demander si cette ressemblance ne supprime pas tout écart entre les deux réalités, faisant du temps une simple quatrième dimension de l'espace. Telle était la thèse soutenue par Jean Le Rond d'Alembert au milieu du XVIII^e siècle, et c'est ce que Bergson va plus tard démontrer et critiquer. Avant d'en arriver là, parlons d'abord de Kant sur qui se concentre, dans l'*Essai*, toute la critique bergsonienne.

Chap. III. KANT ET LE TEMPS

Kant est véritablement le philosophe qui a le plus retenu l'attention de Bergson dans l'*Essai*. Il est cité tout au long de ce livre, tantôt pour être encensé, mais souvent pour être critiqué. C'est ce qui fait paraître le premier ouvrage du philosophe français comme étant une entreprise anti-kantienne. D'ailleurs, Bergson s'affiche lui-même comme étant anti-kantien. De l'époque où il était à l'école normale, il affirma: "j'avais Boutroux [...] qui était alors tout à Kant: mes camarades me nommaient l'anti-kantien; on m'en raillait et je continuais à pratiquer Spencer"⁶⁹. A ce titre, nous croyons utile sinon nécessaire de consacrer quelques pages au critique allemand qui, dans l'*Essai*, incarne le péché que Bergson reproche à tous ses prédécesseurs.

3.1. Définition et nature du temps

Il n'est pas sans importance de rappeler d'abord, que la conception kantienne du temps s'est construite en réaction à celle de Newton. En effet, le physicien anglais avait absolutisé le temps. Kant, lui, va rejeter toute idée d'absolutisation du temps. Loin d'être une substance purifiée de toute expérience sensible, le temps présente une structure complexe, c'est-à-dire qu'il est composé à la fois du sensible (contenu sensible) et de l'intelligible (forme intelligible). En d'autres mots, le temps kantien est une structure intelligible de l'esprit, mais applicable à toute matière sensible. De là, Kant peut définir le temps comme étant la

⁶⁹DE LA HARPE, J., "Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson", dans *Essais et témoignages*, Neuchâtel, 1941, p.358-359.

“forme pure de l’intuition sensible”⁷⁰, ou comme l’on dit traditionnellement, la forme a priori de la sensibilité.

C’est de cette brève définition que le maître de Koenigsberg tire les propriétés essentielles de la nature du temps. D’abord il admet, comme d’ailleurs Leibniz, que le temps n’existe pas en soi, mais qu’il existe en nous. Autrement dit, le temps n’est pas hors de la conscience, mais il est dans la conscience même⁷¹. En ce sens, la réalité temporelle ne peut être intuitionnée extérieurement, tout comme l’espace ne peut l’être intérieurement. Cette thèse sera plus tard admise par Bergson et Sartre. De ce fait, le temps est une forme a priori, c’est-à-dire qu’il précède toute perception sensible, il est exempt de tout élément expérimental: “le temps, affirme Kant, n’est autre chose que la forme du sens interne, c’est-à-dire de l’intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur”⁷². Comme preuve de l’antériorité du temps par rapport au sensible, le criticiste allemand fait remarquer qu’on peut bien détruire les choses qui durent, mais l’idée de temps subsistera toujours. Il faut cependant faire attention, car comme le signale Madeleine Barthélemy-Madaule⁷³, l’a priori du temps, chez Kant, est différent de celui des idées pures. En effet, alors que les catégories a priori (idées pures et innées) n’ont aucun lien avec la sensibilité, le temps, lui, est forme a priori de la sensibilité. Il est l’intermédiaire entre les catégories et les phénomènes. L’auteur des *Critiques* affirme, à ce sujet, qu’une “détermination transcendantale de temps est homogène à la catégorie (qui en

⁷⁰KANT, E., *Critique de la raison pure*, traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1984, p.62.

⁷¹Cf. *Ibid.*, p. 68.

⁷²*Ibid.*, p.63.

⁷³Cf. BARTHÉLEMY-MADAULE, M., *Bergson adversaire de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p.45.

constitue l'unité), en tant qu'elle est universelle et qu'elle repose sur une règle a priori. Mais, d'un côté, elle est homogène au phénomène, en tant que le temps est renfermé dans chaque représentation empirique du divers"⁷⁴. C'est cette spatialisation du temps qui vaudra à Kant les critiques bergsoniennes.

Si le temps est une forme a priori, sous quelle forme existe-t-il réellement? Autrement dit, le temps est-il une substance à part entière, un simple accident applicable aux choses ou encore une idée? Kant se pose cette question traditionnelle dans la première *Critique*⁷⁵. Il est vrai, affirme-t-il, que le temps est quelque chose de réel, dans la mesure où les changements existent réellement, et ne peuvent exister que dans le temps. Toutefois, il ne faudrait pas considérer cette réalité comme un véritable objet: "le temps, dit-il, n'est pas quelque chose qui existe en soi, ou qui est inhérent aux choses comme une détermination objective, et qui, par conséquent, subsiste, si l'on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition"⁷⁶. Mais il est plutôt un "mode de représentation de moi-même en tant qu'objet"⁷⁷, ou encore "la forme de notre intuition interne. [De telle sorte que] si on lui enlève la condition particulière de notre sensibilité, alors le concept de temps s'évanouit. Il n'est pas inhérent aux objets eux-mêmes, mais simplement au sujet qui les intuite"⁷⁸. Autrement dit, pour Kant, le temps n'a aucune substantialité hors de nous. Et en nous, il n'est pas non plus une détermination objective inhérente aux objets ou aux actes de la sensibilité humaine, car c'est l'intuition qui introduit le temps dans la représentation des choses. Donc, le temps manque de réalité

⁷⁴KANT, E., *Critique de la raison pure*, p.151.

⁷⁵*Ibid.*, p.55.

⁷⁶*Ibid.*, p.63.

⁷⁷*Ibid.*, p.65.

⁷⁸*Ibidem.*

empirique. Que serait-il alors? Une simple condition subjective de notre intuition sensible, répond-il. On le voit, Kant fait du temps la forme du sens interne. C'est ce formalisme extrême de la réalité temporelle qui conduit Hervé Barreau⁷⁹ à dire que la conception kantienne du temps aboutit à la négation de la réalité temporelle. À notre avis, cet auteur n'est pas loin de la vérité, car Kant lui-même constate que "l'idéalité transcendantale du temps est [...] telle que, si on fait abstraction des conditions subjectives de l'intuition, le temps n'est rien et qu'il ne peut être attribué aux objets en soi, ni en qualité de substance, ni en qualité d'accident"⁸⁰. Cela signifie donc que l'existence du temps dépend essentiellement du sujet capable de l'intuitionner, ainsi, il suffirait de supprimer la condition particulière de la sensibilité du sujet, pour voir s'évaporer le concept de temps. Mais quel est le rôle que joue le temps kantien?

3.2. Rôle, unicité et succession du temps

Selon Kant, avons-nous dit, le temps ne dérive guère de l'univers sensible. Il précède toute donnée de l'expérience. Cet a priorisme du temps est important, car c'est sur la réalité temporelle que se fondent les choses ou les phénomènes sensibles. "Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions"⁸¹, affirme le maître de Königsberg. Par exemple, si nous sommes capables d'appréhender la simultanéité, la succession, le changement ou le mouvement, c'est grâce à la représentation du temps qui leur sert de fondement. On

⁷⁹Cf. BARREAU, H., "Temps et devenir", dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 86, no 69, 1988, p.6.

⁸⁰KANT, E., *Critique de la raison pure*, p.64-65.

⁸¹*Ibidem*.

ne peut dire qu'une chose est antérieure ou postérieure à l'autre, ni que les choses coexistent, si l'on n'a déjà l'idée de temps. En outre, le temps sert aussi de fondement aux principes apodictiques relatifs au temps. Bref, le temps est une condition subjective (formelle a priori) nécessaire de tous les phénomènes: condition immédiate des phénomènes internes et condition médiate des phénomènes externes. Ainsi, même s'il n'est qu'une idée, le temps kantien fonde tout de même la réalité des phénomènes ainsi que leur connaissance. Dans *La dissertation de 1770*, Kant dit du temps et de l'espace qu'ils sont des "principes formels de l'univers phénoménal, absolument premiers, universels et qui sont comme les schémas et les conditions de tout ce qui est sensible désormais dans la connaissance humaine".

Ce temps est cependant un et unique. Comment le philosophe allemand concilie-t-il la thèse de l'unicité temporelle avec l'expérience de la multiplicité temporelle? En effet, l'expérience montre qu'un fleuve peut bien avoir plusieurs branches, sans toutefois cesser d'être le même fleuve. Car ces branches sont des multiples parties du même fleuve et non d'autres fleuves indépendants. De même pour Kant, les différents temps dont nous faisons constamment l'expérience, ne sont que des diverses parties d'un même temps. "L'infinité du temps, affirme-t-il, ne signifie rien de plus sinon que toute grandeur déterminée du temps n'est possible que par des limitations d'un temps unique qui lui sert de fondement. Aussi faut-il que la représentation originaire de temps soit donnée comme illimitée"⁸². Par ailleurs, ces différentes parties du temps unique sont successives et non pas simultanées comme l'espace. En prônant l'unicité du temps, notre philosophe n'innove pas. Il reprend ses prédécesseurs, notamment Aristote et Newton.

⁸²KANT, E., *Ibid.*, p.62.

3.3. Temps et espace

Puisque la critique fondamentale que Bergson adresse à Kant est celle d'avoir confondu le temps avec l'espace, essayons maintenant d'établir rapidement un parallélisme entre l'espace et le temps kantien. Cela nous aidera plus tard à porter un jugement éclairé sur la critique bergsonienne.

Tout d'abord, l'espace et le temps sont tous deux définis par Kant comme étant des formes pures de la sensibilité⁸³. De ce fait, ils sont a priori, c'est-à-dire qu'ils précèdent toutes les sensations et en constituent le fondement. Ils sont des objets de l'intuition pure. Par ailleurs, même si le temps et l'espace sont des conditions subjectives nécessaires de toutes les réalités sensibles, il ne demeure pas moins qu'ils ne sont ni réels ni objectifs; ils sont des simples idées ou des réalités relatives. Néanmoins, le temps se fonde sur l'espace; sans celui-ci, on ne peut concevoir celui-là. Inversement, "l'espace à son tour est embrassé par le temps, puisque toute représentation spatiale est justement une perception"⁸⁴. Il y a donc une certaine dépendance mutuelle entre les deux entités. Mieux, loin de s'ignorer l'un l'autre, l'espace et le temps sont au contraire en contact permanent, dans la mesure où ils partagent presque la même nature. C'est ce rapprochement que récuse Bergson, comme nous pouvons le constater dans les pages qui suivent.

⁸³Cf. *Ibid.*, p.55.

⁸⁴KANT, E., *Dissertations*, III, 15, p.59.

Chap.IV. CRITIQUE BERGSONNIENNE DE LA CONCEPTION

CLASSIQUE DU TEMPS

Il existe, certes, des divergences entre les philosophes dont nous venons d'exposer la conception du temps. Par exemple, alors qu'Aristote, Descartes et Newton situent le temps hors de nous, c'est-à-dire dans l'univers physique, Kant, lui, estime que la conscience est le lieu naturel du temps. Pendant que Newton absolutise le temps, le criticiste allemand le relativise. Malgré cela, ils s'accordent tous sur le caractère homogène du temps (comme d'ailleurs sur celui de l'espace). Ils reconnaissent tous que toutes les parties temporelles sont identiques et extérieures les unes aux autres. En effet, pour nos trois premiers philosophes, le temps est une réalité externe et homogène au même titre que l'espace. Quant à Kant, nous avons vu que tout en mettant le temps dans la conscience, il admet par ailleurs une certaine endosmose ou mixité entre espace et temps. De cette façon, il introduit l'élément spatial et donc homogène dans le temps. C'est ce qui fait dire à Jean Theau que "dans la métaphysique de Leibniz et de Kant, de même que dans celle de Descartes et de Saint Thomas, de même que dans la physique de Galilée et de Newton, le temps garde la forme que lui aurait imprimée de toute éternité, selon la *Physique* d'Aristote, le mouvement circulaire du premier ciel, et que celui-ci aurait communiquée, avec le devenir, du reste de l'univers jusqu'à notre monde sublunaire"⁸⁵. C'est évidemment de cette homogénéité que découleront d'autres caractéristiques du temps: quantité, grandeur, multiplicité ou mesurabilité. Dans l'*Essai*, c'est précisément contre le concept de temps homogène que s'insurge Bergson. Considérons à présent les divers aspects de cette critique.

⁸⁵THEAU, J., *La conscience de la durée et le concept de temps*, Toulouse, Édouard Privat, 1969, p.97.

4.1. Quelques précisions préliminaires

Afin de mieux saisir la portée de la critique bergsonienne du concept de temps homogène, il est nécessaire que nous sachions l'opposition qu'établit Bergson entre certaines réalités, y compris le sens qu'il accorde à certains termes. En effet, comme Platon distinguait le monde intelligible du monde sensible, et Kant l'univers phénoménal de l'univers nouménal, l'auteur de *l'Essai* distingue la conscience (ou l'intériorité) de la matière (ou l'extériorité). Ces deux milieux, estime-t-il, sont diamétralement opposés et ne partagent guère la même nature - même si dans la vie quotidienne, il est vrai, ils nous donnent l'impression d'être constamment imbriqués l'un dans l'autre (Bergson explique cette imbrication par l'usage que nous faisons du langage, tel que nous le verrons plus loin). La conscience est qualitative, successive, intensive et inétendue. En ce sens, elle ne peut être divisée ni mesurée, c'est-à-dire qu'on ne peut lui appliquer le nombre. Il est impossible, par exemple, de quantifier la joie ou la tristesse qui sont des états de conscience; ainsi, on ne peut dire: la joie qu'on ressent aujourd'hui est deux fois plus intense que celle qu'on a ressentie hier. Au contraire, la matière est quantitative, extensive, grandeur, étendue. Elle est soumise à la division, à la mesure, au nombre. Ainsi, il est sensé d'affirmer par exemple qu'un baobab est cinq fois plus grand qu'un chêne. Il ne doit donc y avoir, affirme Bergson, ni contact ni mélange entre ces deux pôles: "il n'y a pas de point de contact entre l'inétendue et l'étendue, entre la qualité et la quantité. On ne peut interpréter l'une par l'autre, ériger l'une en équivalent de l'autre"⁸⁶. De ce fait, les expressions telles que "grandeur intensive" ou "quantité inextensive" sont inadéquates. Elles expriment la tentation d'introduire ce qui appartient à la matière

⁸⁶*L'Essai*, p.52.

dans la conscience, c'est-à-dire le risque de voir la quantité ou la grandeur envahir ce qui est qualité et intensité. Ou bien tout ce qui appartient à la conscience est une qualité pure - dans ce cas il reste non mesurable - ou bien c'est une grandeur et donc mesurable. Mais il ne peut être les deux à la fois⁸⁷.

L'expérience quotidienne ne contredit-elle pas une telle opposition? N'y a-t-il pas plutôt interdépendance, voire imbrication entre les deux milieux? Husserl ne nous apprend-il pas, à travers la théorie de l'intentionnalité, que la conscience est toujours conscience de quelque chose? Cela signifie qu'on ne peut parler d'une conscience, sans qu'il y ait un objet extérieur auquel elle renvoie. Par exemple, on ne peut parler de peur en tant qu'état de conscience, que s'il existe un objet externe, source de cette peur. Ainsi, on peut paraphraser le phénoménologue allemand en disant: la peur est toujours peur de quelque chose, tout comme la joie est toujours joie de quelque chose. Il semble donc que Bergson ait exagéré la dualité conscience-matière ou intériorité-extériorité. La réalité se révèle plus nuancée.

Convaincu de son opposition, Bergson constate par ailleurs que nous ne cessons d'introduire la quantité ou la grandeur dans la conscience, faisant des états de conscience des faits quantitatifs, extensifs et mesurables. N'avons-nous pas l'habitude de comparer nos divers états d'âme entre eux (petite joie, grande tristesse...)? Toute la question reste de savoir pourquoi l'esprit humain interprète la qualité en quantité et l'intensité en grandeur. En effet, l'expérience nous indique que souvent certains phénomènes plus au moins physiques accompagnent nos états de conscience (tremblements et évanouissements quand on a peur; les larmes lorsqu'on

⁸⁷Cf. *Ibid.*, p.54.

est triste...)⁸⁸. De façon inconsciente, l'esprit finira par associer ou rattacher ces réactions quantitatives aux états de conscience. À la longue, cette proximité que nous avons créée entre les états psychologiques (qualitatifs) et les phénomènes (quantitatifs) qui les accompagnent, fera oublier que nos sensations sont inétendues, intensives. Dès lors, nous ferons d'elles des qualités mesurables. Le passage suivant de *l'Essai* résume bien ce phénomène: “[...] nous associons alors à une certaine qualité de l'effet l'idée d'une certaine quantité de la cause; et finalement, comme il arrive pour toute perception acquise, nous mettons l'idée dans la sensation, la quantité de la cause dans la qualité de l'effet. À ce moment précis, l'intensité, qui n'était qu'une certaine nuance ou qualité de la sensation, devient une grandeur”⁸⁹. Bergson ajoute plus loin: “comme nous parlons plutôt que nous ne pensons, comme aussi les objets extérieurs, qui sont du domaine commun, ont plus d'importance pour nous que les états subjectifs par lesquels nous passons, nous avons tout intérêt à objectiver ces états en introduisant, dans la plus grande mesure possible, la représentation de leur cause extérieure. Et plus nos connaissances s'accroissent, plus nous percevons l'extensif derrière l'intensif et la quantité derrière la qualité, plus aussi nous tendons à mettre le premier terme dans le second, et à traiter nos sensations comme des grandeurs”⁹⁰. C'est donc de façon symbolique qu'on réduit la qualité en quantité. Au fond, cette correspondance n'est pas réelle, car un abîme sépare la conscience de la matérialité, la qualité de la quantité, et l'intensif de l'extensif. Mais pourquoi Bergson insiste-t-il tant sur cette opposition? Ce dualisme est, en effet, important. Il constitue les prolégomènes à la condamnation du concept

⁸⁸Pour avoir davantage d'informations sur ce sujet, on peut mettre à profit *Esquisse d'une théorie des émotions* de J.-P. Sartre (1939), Paris, Hermann, 1960, p.38-66.

⁸⁹*L'Essai*, p.31.

⁹⁰*Ibid.*, p.52.

de temps homogène. Si la conscience est qualitative et non mesurable; et si la durée se trouve dans la conscience, alors le temps homogène n'est pas la durée pure, puisqu'il est quantitatif et nombrable. Il n'était donc pas vain que nous nous attardions sur cette opposition. Elle constitue la clef de voûte de la compréhension de la critique bergsonienne du temps homogène, c'est-à-dire du temps qui est quantité, grandeur et mesurable comme l'espace.

Une autre distinction qui nous servira plus tard, c'est celle que fait Bergson entre la multiplicité de succession (qualitative) et la multiplicité de simultanéité (quantitative)⁹¹. La première sorte de multiplicité s'applique aux faits de conscience. "Elle ne saurait, selon l'intuitionniste, prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l'espace"⁹². Autrement dit, la multiplicité qualitative ne permet pas de compter. Comme l'a perçu Jean Theau, ici, "les éléments s'insèrent les uns dans les autres, se pénètrent, et à mesure qu'ils s'organisent ensemble se modifient, car leur totalité changeante s'immisce en chacun"⁹³ et rend impossible tout comptage. La seconde forme de multiplicité, c'est-à-dire la multiplicité numérique, est celle des objets matériels. En effet, cette multiplicité permet de compter ou de nombrer, parce qu'ici les unités ne s'imbriquent pas les unes dans les autres, elles sont plutôt distinctes les unes des autres. En outre, elles sont homogènes et leur totalité ne les transforme pas. Bref, selon Bergson, le nombre n'est possible que dans la matière (espace) où il y a impénétrabilité des éléments; il est étranger à la conscience où il y a pénétrabilité ou imbrication entre les diverses unités. En d'autres termes, d'une part le philosophe

⁹¹Cf. *Ibid.*, p.65.

⁹²*Ibidem.*

⁹³THEAU, J., *La critique bergsonienne du concept*, p. 61.

français introduit une solidarité entre les notions de nombre et d'espace, et d'autre part il creuse un fossé entre le nombre et les états de conscience (notamment la durée)⁹⁴. On a jusqu'alors confondu les deux types de multiplicité, parce qu'on a toujours introduit de l'espace dans la conscience, notamment dans la durée: on ne compte les états de conscience, dit-il, "qu'à condition de les représenter par des unités homogènes, occupant des places distinctes dans l'espace, des unités qui ne se pénètrent plus par conséquent"⁹⁵. Dans *Durée et Simultanéité*, Bergson montre que si Einstein considère le temps comme la quatrième dimension de l'espace, c'est justement parce qu'il confond les deux types de multiplicité; de ce fait, il renouvelle la traditionnelle confusion entre l'espace et le temps. Avec ces quelques remarques, Bergson vient de poser les jalons de sa critique du temps homogène. Il importe maintenant d'examiner cette critique à travers la notion du nombre.

4.2. Le temps et le nombre

Le nombre, affirme Bergson au début du second chapitre de l'*Essai*, est une "collection d'unités" ou "une synthèse de l'un et du multiple". Cela veut dire que le nombre est une unité qui renferme plusieurs parties susceptibles d'être isolées les unes des autres. Cependant, pour qu'il y ait réellement nombre, il faudrait que ses diverses parties soient identiques: "l'idée de nombre, remarque le spiritualiste français, implique l'intuition simple d'une multiplicité de parties ou d'unités, absolument semblables les unes aux autres"⁹⁶. Mais cette identité ne signifie pas imbrication, car chaque élément, tout en étant pareil aux autres, reste toutefois

⁹⁴Cf. *L'Essai*, p.66.

⁹⁵*Ibid.*, p.66-67.

⁹⁶*Ibid.*, p.57.

distinct. Par exemple, pour que les moutons (identiques) forment un troupeau, chacun d'eux devrait occuper une place particulière dans l'espace. "Ou nous les comprenons tous dans la même image, affirme Bergson, et il faut bien par conséquent que nous les juxtaposions dans un espace idéal; ou nous répétons 50 fois de suite l'image d'un seul d'entre eux, et il semble alors que la série prenne place dans la durée plutôt que dans l'espace"⁹⁷. Selon Bergson, la dernière hypothèse ne formera jamais un troupeau, car nous aurons toujours affaire à un seul mouton. Pour que nous formions le nombre 50, nous devons retenir toutes les images successives et les juxtaposer à chacune des unités nouvelles. Or, dit-il, une telle juxtaposition s'effectue dans l'espace et non dans la durée. Autrement dit, tout ce qui est calculable est du côté de l'espace et non de la durée.

Sans un bagage solide en mathématique, il est difficile d'apprécier cette théorie du nombre. Ainsi avons-nous choisi d'écouter d'abord ce qu'en pense un physicien, en l'occurrence Louis de Broglie. En effet, pour ce savant, la thèse bergsonienne du nombre annonce, de façon prophétique, certaines découvertes réalisées en mécanique ondulatoire⁹⁸. Dans cette discipline, dit-il, les particules physiques de même nature ne se distinguent entre elles, qu'à partir des différentes positions qu'elles occupent dans l'espace. Il se fait qu'il est impossible de définir ces positions, étant donné que les particules peuvent s'étendre sur toute une région de l'espace, et que les régions spatiales peuvent s'enchevêtrer jusqu'au point de se confondre totalement. D'où la nécessité de traiter non pas avec des particules particulières, mais avec des nombres globaux. Ici encore, ces nombres ne

⁹⁷*Ibidem.*

⁹⁸Cf. DE BROGLIE, L., *Physique et microphysique*, Paris, Michel Albin, 1947, p.207-209.

s'obtiennent qu'à partir des nouvelles expériences capables de permettre d'isoler les particules, afin de les localiser spatialement ou les compter. "Ainsi est apparu clairement en physique quantique, affirme Louis de Broglie, combien toute possibilité de dénombrement est liée à la localisation dans l'espace et pourquoi chaque fois que la localisation dans l'espace s'estompe ou disparaît, il devient impossible d'attribuer à des unités semblables une numérotation permanente"⁹⁹. Notre physicien confirme donc l'idée bergsonienne selon laquelle le nombre se forme dans l'espace. Il admet aussi que le nombre n'est attribuable que dans un milieu où il y a impénétrabilité entre les éléments. Mais cela suffit-il pour dire que le nombre est lui-même d'origine spatiale ou qu'il est carrément une étendue (en puissance)? Si Bergson répond positivement à cette question, Louis de Broglie refuse de le suivre jusque là. Par ailleurs, l'intuitionniste a tort de vouloir faire de la divisibilité, un attribut réservé à la seule étendue. C'est pourquoi d'aucuns pensent, certes à juste titre, qu'il faudrait relativiser le rapport quasi nécessaire que Bergson établit entre le nombre et l'espace. René de Saussure est de ceux-là. Selon lui, l'espace n'est pas la condition du nombre; c'est plutôt le temps qui en est la condition, car chaque comptage s'accompagne de l'écoulement du temps. Ainsi, conclut-il, "la notion du nombre n'implique pas nécessairement celle d'espace. Bien plus, le nombre est inadéquat à l'espace, car l'acte de compter est un acte d'appréhension, qui est essentiellement discontinu"¹⁰⁰. Il est vrai qu'on ne peut lier, de manière nécessaire, le nombre à l'espace. La preuve en est qu'en mathématique abstraite par exemple, on traite du nombre pur, c'est-à-dire du nombre sans relation

⁹⁹DE BROGLIE, L., *Op. cit.*, p.208.

¹⁰⁰DE SAUSSURE, R., "*Le temps en général et le temps bergsonien en particulier*", dans *Archive de psychologie*, no 54, mai 1914, p.288.

aucune avec la matière¹⁰¹. Et si l'on remonte à Platon, on constate que ce dernier ne place pas les objets mathématiques (nombre, cercle...) dans le monde sensible, mais bien dans le monde intelligible; plus précisément entre les réalités sensibles et les idées¹⁰².

Malgré le fait que cela soit vrai, c'est-à-dire en dépit du fait que le nombre se forme dans l'espace, constate Bergson, il reste que les philosophes aussi bien que les scientifiques font du nombre le dénominateur commun du temps et de l'espace. Mieux, ils font de la durée une réalité calculable ou mesurable au même titre que l'espace. Pensons à Aristote et à Descartes qui font du temps le nombre du mouvement, ou encore à Newton et à Kant pour qui le temps est une grandeur - et du fait mesurable. Pour Bergson, l'introduction du nombre dans le temps est le moment décisif dans l'émergence du concept de temps homogène. Car, comme le signale André Robinet, le nombre a grandement contribué à solidifier ou à figer le temps, dans la mesure où il a introduit l'espace dans le temps¹⁰³.

En réalité, affirme, Bergson, on ne peut attribuer le nombre à la durée de la même façon qu'on l'applique à l'espace. Si c'est directement que le nombre s'applique au dernier, c'est cependant indirectement qu'on peut l'attribuer à la première. Cela veut dire qu'avant de nombrer la durée, on doit d'abord se la représenter symboliquement par l'espace, parce que "l'espace est la matière avec

¹⁰¹ Voir à ce sujet, le calcul infinitésimal de Leibniz ou les études du mathématicien allemand Riemann.

¹⁰² On peut se référer au passage où Platon parle de la ligne dans la *République*.

¹⁰³ Cf. ROBINET, A., *Bergson et la métaphore de la durée*, Paris, Seghers, 1966, p.19.

laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place"¹⁰⁴. Cela montre que l'auteur de *l'Essai* ne nie pas que la durée soit mesurable. Même s'il affirme souvent l'indivisibilité de la durée, il reste néanmoins que celle-ci est constamment divisée. C'est dans ce sens qu'elle est dite multiplicité. Mais comme le fait remarquer Gilles Deleuze, "elle [la durée] ne se divise pas sans changer de nature, elle change de nature en se divisant: c'est pourquoi elle est une multiplicité non numérique, où l'on peut à chaque étage de la division, parler "d'individus". Il y a autre, sans qu'il y ait plusieurs; nombre seulement en puissance [...]"¹⁰⁵. Tout cela indique que selon Bergson, le nombre ne s'applique guère à la durée pure, mais plutôt à sa représentation symbolique, le temps homogène: "nous pensons le plus souvent, dit-il, à un milieu homogène où nos faits de conscience s'alignent, se juxtaposent comme dans l'espace, et réussissent à former une multiplicité distincte. Le temps ainsi compris ne serait-il pas à la multiplicité de nos états psychiques ce que l'intensité est à certains d'entre eux, un signe, un symbole, absolument distinct de la vraie durée?"¹⁰⁶. Bien que la synthèse du nombre s'effectue dans la durée, il reste vrai qu'en tant que qualité, la durée réelle n'accepte aucun élément numérique. Le nombre appartient directement à l'espace et non à la durée pure. Toute représentation du nombre implique celle de l'espace et jamais celle de la durée; ce qui signifie que tout nombre implique nécessairement l'espace. Ainsi, l'idée de temps homogène provient de la confusion faite entre la multiplicité qualitative et la multiplicité numérique dont il a été question plus haut.

¹⁰⁴*L'Essai*, p.63.

¹⁰⁵DELEUZE, G., *Le bergsonisme*, (collection de philosophe), Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p.34.

¹⁰⁶*L'Essai*, p.67.

À partir de cette considération sur le nombre, Bergson conclut que le temps homogène est une défiguration de la durée pure. Il est une simple représentation symbolique construite à l'aide de l'espace. En fin de compte, le temps tel que conçu par la tradition n'est pas la durée réelle, mais "le fantôme de l'espace" introduit dans la durée: "si le temps tel que se le représente la conscience réfléchie, est un milieu où nos états de conscience se succèdent distinctement de manière à pouvoir se compter, et si, d'autre part, notre conception du nombre aboutit à éparpiller dans l'espace tout ce qui se compte directement, 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"¹⁰⁷. Dès lors, c'est ailleurs qu'il faudrait chercher la durée pure. On le voit, Bergson enfonce un peu plus le clou, et le temps homogène - cher aux classiques - s'éloigne davantage de la réalité temporelle.

4.3. Rapport entre l'espace et le temps

Puisque Bergson présage que le temps homogène serait l'espace, il importe à présent de voir comment se présente le rapport entre l'espace et le temps. En ce qui concerne l'espace, l'auteur de *l'Essai* rejoint, à quelques différences près, la conception kantienne. Pour lui tout comme pour le criticiste allemand, l'espace, milieu homogène, est une "intuition originale et spontanée de l'esprit humain", c'est-à-dire une forme. Ce que Bergson n'accepte pas de Kant, c'est son formalisme extrême. Il refuse que l'espace soit une forme a priori de la sensibilité comme le voulait l'auteur de *Critique de la raison pure*. Pour lui, l'espace est une forme qui résulte de l'intelligence humaine, et non une catégorie a priori. L'espace sert à

¹⁰⁷*Ibid.*, p.68.

distinguer entre elles plusieurs sensations identiques et simultanées. Il est, à ce titre, un “principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative, et, par suite, une réalité sans qualité”¹⁰⁸. Ses diverses parties se juxtaposent sans se compénétrer, elles sont simultanées.

Le temps est-il réductible à l'espace? Telle est la question qui conduit Bergson à la problématique du rapport entre l'espace et le temps. Cette question est incontournable, dit-il, car est-il possible que deux idées différentes de l'homogène (puisque selon la tradition le temps est homogène au même titre que l'espace) coexistent, lors même que l'homogène se définit par l'absence totale de différence? En d'autres mots, comment pourrait-on distinguer deux formes de l'homogène, sachant que l'homogénéité signifie précisément absence de toute qualité? Mieux encore, l'esprit humain ne saurait tolérer deux homogènes, sans que ceux-ci ne se confondent. “Il y aurait donc lieu, conclut Bergson, de se demander si le temps, conçu sous la forme d'un milieu homogène, ne serait pas un concept bâtard, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure. De toute manière, on ne saurait admettre définitivement deux formes de l'homogène, temps et espace, sans rechercher d'abord si l'une d'elles [en l'occurrence le temps] ne serait pas réductible à l'autre [à l'espace]”¹⁰⁹. Bergson veut dire par là que si l'espace est homogène - comme tout le monde semble d'ailleurs le reconnaître - alors le temps ne l'est pas; car, on ne peut admettre que ces deux réalités soient homogènes, sans toutefois se contredire. Mais cette thèse bergsonienne est loin de faire l'unanimité. Ainsi, pour René de Saussure par exemple, il n'y a pas d'obstacle pour que deux milieux homogènes coexistent. L'espace et le temps sont homogènes sans toutefois

¹⁰⁸*Ibid.*, p.70-71.

¹⁰⁹*Ibid.*, p.73.

se confondre; ils sont indépendants l'un de l'autre: le temps, dit-il, "peut être homogène sans se confondre avec l'espace, car il est bien comme l'espace un continu physique sans qualités, indépendant, indéfini, mais par contre sa structure ne dépend que d'un seul paramètre, tandis que celle de l'espace dépend de trois paramètres"¹¹⁰. Entre l'espace et le temps n'existe donc qu'une différence de structure, laquelle n'empêche cependant pas que les deux soient homogènes. Et si le temps est homogène, il est naturellement mesurable, affirme-t-il. Mais pour Bergson, il ne fait aucun doute. Le temps homogène c'est l'espace (seule forme authentique de l'homogène). De ce fait, ses prédécesseurs (Aristote, Descartes Newton...) se sont trompés sur la vraie nature de la durée. En parlant du temps homogène, ils croyaient parler de la durée pure, mais en réalité il ne s'agissait que de l'espace. Même Kant qui a pu faire du temps un élément subjectif, n'échappe pas à cette critique. Bergson estime qu'il a le mérite d'avoir situé le temps dans la conscience. Cependant, poursuit-il, son erreur "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 qu'il établit entre espace et temps revient, au fond, à confondre le temps avec l'espace, et la représentation symbolique du moi avec le moi lui-même"¹¹¹.

Bergson ne restera pas le seul à défendre une telle thèse. Il sera suivi par d'autres, notamment par Fernand Vial. En effet, dans un article publié en 1931, ce dernier établit une nette distinction entre "l'idée de temps" et "la représentation du temps". Pour lui, si beaucoup de philosophes ont mal compris le temps, c'est

¹¹⁰DE SAUSSURE, R., *Op. cit.*, p.283.

¹¹¹*L'Essai*, p.174.

d'abord parce qu'ils ont confondu l'idée de temps avec la représentation du temps. Et c'est cette première erreur qui les conduisit à confondre le temps avec l'espace. Avec cette confusion, le temps n'est plus ce qui coule, il devient soit un corps, soit une synthèse¹¹². Cette thèse d'assimilation du temps à l'espace n'a de sens que si l'on accepte la théorie bergsonienne du nombre. Or, celle-ci s'est révélée problématique. En outre, assimiler le temps homogène à l'espace - juste parce qu'il est mesurable - nous semble assez réducteur. Nous sommes donc d'accord avec Jean Theau, lorsqu'il affirme que "quoi qu'on puisse penser de la valeur de cette idée [celle du temps homogène], il faut reconnaître qu'elle est loin de se réduire, comme le soutient Bergson, à une représentation de l'espace déguisée en symbole de la durée, puis confondue avec cette dernière [...]. Le concept de temps homogène se rapporte expressément, malgré certaines apparences, non pas à la simultanéité, mais à la succession, et, en chacun de ses éléments, il porte l'empreinte d'une indication où la nature spécifique du temps, par conséquent les différences essentielles qui séparent celui-ci de l'espace, n'ont jamais été oubliées"¹¹³. Autrement dit, Bergson a tort. L'écart qui sépare le temps homogène de l'espace est grand. Car, contrairement à ce qu'il pense, le temps homogène reste une succession, alors que l'espace est une simultanéité.

Il reste à expliquer pourquoi l'esprit humain a toujours confondu le temps avec l'espace. Comment se fait-il que même les grands philosophes et les scientifiques n'ont pu éviter cette confusion? D'après Bergson, c'est inconsciemment que nous projetons la durée hors de nous. Eu égard à notre grande

¹¹²Cf. VIAL, Fr., "*Méconnaissance du temps*", dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 20, 1931, p.401.

¹¹³THEAU, J., *La conscience de la durée et le concept de temps*, p.220-221.

familiarité avec l'espace - du fait que nous faisons tout dans l'espace - "nous l'introduisons à notre insu dans notre représentation de la succession pure; nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l'un dans l'autre, mais l'un à côté de l'autre; bref, nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer"¹¹⁴. Autrement dit, c'est puisqu'on insiste tant sur la différence qui existe entre les divers moments de la durée, qu'on finit par oublier qu'ils s'imbriquent ou s'interpénètrent. Nous ignorons leur caractère unitaire, nous les isolons les uns des autres. Conséquence, ils deviennent extérieurs les uns aux autres, et donc comptables. En réalité, affirme Bergson, la durée n'est pas une ligne sur laquelle on peut repasser maintes fois; elle est irréversible, car ses différents moments coulent sans jamais revenir. Ainsi, c'est parce qu'on considère la durée vécue à travers l'espace, qu'elle nous paraît homogène: "nous touchons ici du doigt, dit-il, l'erreur de ceux qui considèrent la pure durée comme chose analogue à l'espace, mais de nature plus simple. Ils se plaisent à juxtaposer les états psychologiques, à en former une chaîne ou une ligne, et ne s'imaginent point faire intervenir dans cette opération l'idée d'espace proprement dite, l'idée d'espace dans sa totalité, parce que l'espace est un milieu à trois dimensions"¹¹⁵. Bergson fait évidemment ici allusion aux partisans de l'idée de temps homogène.

Considéré en lui-même, le concept de temps homogène n'est qu'un concept vide aux yeux de Bergson: il ne renvoie à aucune réalité, surtout pas à celle de la durée. Toutefois, fait-il remarquer, on ne peut le prendre en lui-même, parce qu'il

¹¹⁴*L'Essai*, p.75.

¹¹⁵*Ibid.*, p.77.

est le fruit d'un mélange ou d'une union entre la perception de la durée et celle de l'espace. Mais si la durée est autre chose que le temps homogène, c'est-à-dire si elle est qualité plutôt que grandeur, comment se fait-il qu'elle soit régulièrement mesurée? Au dire de Bergson, cette objection ne tient pas debout, car justement la durée pure n'est pas mesurable. À l'instar du mouvement, elle est écoulement et ne s'apprête à aucune mesure. Si nous la mesurons, c'est parce que nous confondons la multiplicité quantitative avec la multiplicité qualitative. De là sorte, à chaque fois que les mathématiciens prétendent dénombrer la durée, ils en mesurent plutôt la représentation symbolique forgée sur le modèle de l'espace, ils traduisent la succession en simultanéité. C'est donc dans l'espace que Bergson place la source du temps homogène: en introduisant le nombre, et de ce fait, l'espace dans la durée, celle-ci se fige et devient temps homogène. Il faudrait que l'esprit se débarrasse de cette durée apparente, afin d'accéder à la durée pure. Pour ce faire, il faudrait radicalement séparer le temps de l'espace. Le premier est une qualité non mesurable, et le second est une grandeur soumise au nombre. C'est donc un temps purifié de tout élément spatial que l'auteur de *l'Essai* se propose de décrire, ainsi que nous le verrons plus loin.

Nous ne pouvons terminer ces considérations sur la remise en question du concept de temps homogène, sans nous interroger sur l'essentiel de la critique bergsonienne. À travers ce qui précède, nous avons pu constater comment le philosophe français s'efforçait de purifier la durée de tout ce qui ressemblait de près ou de loin à l'espace. Une telle entreprise est-elle réalisable? En d'autres mots, peut-on atteindre une durée-qualité qui serait exempte de tout élément spatial? Bergson croit l'avoir trouvée dans ce qu'il nomme durée réelle ou durée pure. Mais compte tenu de la solidarité ou de l'interdépendance qui règne entre les

phénomènes, nous croyons qu'il est difficile, voire impossible qu'une telle réalité subsiste. C'est ce que constate Jules Gaultier, lorsqu'il affirme qu'avec la notion de durée pure, affirme-t-il, Bergson "pense atteindre une notion de la qualité dépouillée de toute relation avec l'espace; à tort, semble-t-il bien, car s'il retire en effet la considération de l'espace du concept d'intensité appliqué à la qualité, c'est pour évaluer aussitôt la multiplicité de sensations diverses qu'il substitue à une multiplicité de degrés dans l'intensité d'une même sensation, en termes d'espace, en fonction de la plus ou moins grande étendue des parties du corps intéressées à la sensation"¹¹⁶. Cet auteur va plus loin. Même si Bergson découvrait un élément sans aucun rapport avec l'espace, se demande-t-il, comment fera-t-il pour introduire la différenciation dans le continu sans faire appel à l'espace? Ou encore, est-il possible à Bergson de concevoir la notion de différence - qui est nécessaire pour déterminer une réalité - hors de tout espace? Pour lui, il est utopique de croire que l'idée de différence sera appréhendée grâce à la seule opposition qui existe entre des réalités distinctes; c'est-à-dire sans qu'on puisse les aligner sur un même plan, sur une ligne: or, cela ne pourra se faire que dans l'espace. Il en conclut "qu'en retirant de la notion du temps pour constituer la notion de la durée tout apport de l'espace, M. Bergson retire donc bien de cette notion l'homogène, mais il en retire aussi tout avant et tout après et en même temps que ces deux notions sur lesquelles s'appuie, entre lesquelles s'insère la notion du présent, il en retire aussi tout présent, tout contenu, toute réalité"¹¹⁷. Ce qui signifie que l'auteur de l'*Essai*, en écartant l'homogène ou en niant toute solidarité entre l'espace et la durée, enlève par le fait même ce qui fait que le temps soit temps. Le concept de continuité ne pourra

¹¹⁶DE GAULTIER, J., "*Le réalisme du continu*", dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 69, 1910, p.59.

¹¹⁷*Ibid.*, p.60.

supprimer l'homogénéité du temps, car comme le fait remarquer D. Nys, la notion de la continuité nous vient d'abord de l'espace et des choses extérieures. C'est donc de l'extérieur que nous l'empruntons pour l'appliquer ensuite aux faits de la conscience - après une certaine épuration bien sûr. D'où la présence des expressions telles que "pénétration mutuelle des actes de conscience", "fusion indistincte" ou "emboîtement des faits les uns dans les autres" chez Bergson. Il y a donc risque que derrière le continu bergsonien ne se cache l'homogène. Essayons maintenant de voir ce que pense à son tour Sartre du temps homogène.

Chap. V. SARTRE ET LE TEMPS HOMOGENÈNE

Dans l'*Essai*, l'objectif premier que poursuit Bergson est d'abord la critique du concept de temps homogène, et ensuite la construction d'une nouvelle notion du temps. Il n'est donc pas étonnant que notre philosophe consacre une large part de ce livre à l'analyse du temps homogène. Dans *L'être et le néant* par contre, il n'y a rien de tout cela. En effet, dans ce volumineux ouvrage, et surtout dans sa deuxième partie, la préoccupation de Sartre est d'élucider l'être du Pour-soi. Étant caractérisé par un néant, le Pour-soi se révèle d'emblée comme étant un être temporel. Ainsi, constate l'existentialiste, si l'on veut saisir la vraie nature de l'être-pour-soi, il est nécessaire de connaître d'abord la temporalité qui en constitue la structure interne. "Si donc la réalité humaine se saisit elle-même comme temporelle et si le sens de sa transcendance est sa temporalité, affirme-t-il, nous ne pouvons espérer que l'être du Pour-soi sera éludé avant que nous ayons décrit et fixé la signification du Temporel"¹¹⁸. Il n'est donc pas ici question ni de critiquer la conception classique du temps, ni de proposer un concept de substitution. L'auteur de *L'être et le néant* veut simplement décrire la temporalité afin de mieux appréhender l'être-pour-soi. Ainsi s'explique l'absence, dans cette oeuvre, d'un chapitre ou d'un long passage consacré explicitement à la problématique du temps homogène. La situation est telle qu'une lecture superficielle peut facilement nous laisser croire qu'il n'est jamais question du temps homogène dans *L'être et le néant*. Il va donc sans dire que comprendre et exposer l'idée sartrienne relative au temps homogène n'est guère une entreprise facile. Cette difficulté est grande encore, compte tenu de la différence terminologique qui existe entre Bergson et Sartre. Néanmoins, l'ontologie sartrienne

¹¹⁸*L'être et le néant*, p.144.

et une lecture attentive de certains passages sur la temporalité peuvent nous fournir certaines clés du problème. Autrement dit, il nous faudrait faire un travail d'interprétation, en essayant de rapprocher certaines oppositions qu'établit Sartre avec celles que nous avons rencontrées chez Bergson.

5.1. L'opposition entre l'En-soi et le Pour-soi

Dans sa quête pour la connaissance de la réalité humaine, Sartre introduit une nette distinction entre ce qu'il appelle En-soi et Pour-soi. En effet, l'être-en-soi, révélé dès *La nausée*, est l'être même; c'est-à-dire identité plénitude de lui-même, coïncidence parfaite avec lui-même. Cela signifie que l'En-soi est l'être dont l'existence renferme déjà l'essence. Il n'existe pas d'abord pour se réaliser par la suite. Ce qu'il est, il l'est dès le premier instant de son existence. Il est bêtement là et ne tolère ni vide (car il n'a point des possibles), ni activité, ni passivité; il est, à reprendre les termes de Rudolf Gutwirth, un magma de neutralité et d'inertie. Ainsi, comme le constate Régis Jolivet, l'être-en-soi est "massif, opaque, ténébreux, empâteux en lui-même"¹¹⁹. C'est d'ailleurs parce qu'il ne contient aucun néant, que Sartre fera de lui, comme nous verrons plus tard, une réalité atemporelle et sans liberté. Bref, selon l'existentialiste, "l'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est"¹²⁰. Dans *La nausée*, c'est précisément la saisie ou la découverte (par Roquentin) de cet être figé dans l'instant, inutile et de trop, qui est source de vertige et de nausée. Ainsi défini, il apparaît que l'être-en-soi constitue - abstraction faite de son côté extra-phénoménal - le monde des choses, c'est-à-dire celui des objets

¹¹⁹JOLIVET, R., *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris, Fayard, 1965, p.38.

¹²⁰*L'être et le néant*, p.34.

extérieurs à la réalité humaine. Par exemple, une chaise a été construite comme chaise, et elle restera à jamais chaise, à moins que son constructeur ne décide autrement. Il en est de même pour les plantes ou pour les animaux. L'extériorité est ce qui constitue l'En-soi.

Le Pour-soi, quant à lui, est l'être qui se manifeste comme refus radical de toute identité à soi. Rappelons-nous le principe fondamental de l'existentialisme sartrien selon lequel l'existence précède l'essence. Cette vérité s'applique essentiellement à l'homme et non à la matérialité comme nous venons de le voir. D'après ce principe, l'être-pour-soi (ou la conscience) est jeté dans l'existence sans essence, c'est-à-dire comme manque. "La réalité humaine, dira Sartre, se saisit dans sa venue à l'existence comme être incomplet. Elle se saisit comme étant en tant qu'elle n'est pas, en présence de la totalité singulière qu'elle manque et qu'elle est sous forme de ne l'être pas et qui est ce qu'elle est"¹²¹. " L'homme, affirme-t-il encore, est d'abord ce qui se jette vers un avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur [...]"¹²². Il est une décompression de l'être, un trou d'être, une fissure ou un néant. Autrement dit, le Pour-soi n'est pas ce qu'il est, et ce qu'il est il l'est sous le mode de n'être pas. Puisque le Pour-soi est en sursis dans l'existence, il appartient à lui seul de se réaliser. Pour ce faire, il doit sans cesse se projeter vers ses possibles, espérant coïncider avec lui-même. Mais selon Sartre, la conscience n'arrivera jamais à être soi-même, sinon elle deviendra simple En-soi¹²³. Elle est condamnée à errer entre ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas. C'est dans cet éternel mouvement vers le

¹²¹*Ibid.*, p.128.

¹²²SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p.23.

¹²³Cf. *L'être et le néant*, p.128.

futur que s'inscrivent la temporalité et la liberté. Comme on l'a déjà constaté, Sartre identifie l'être-pour-soi à la conscience ou à la réalité humaine. L'intériorité est ce qui caractérise le Pour-soi. À la lumière de ce qui précède, nous pouvons maintenant oser affirmer que le Pour-soi est presque l'équivalent de la conscience bergsonienne (nous disons "presque", parce que Bergson n'identifie pas la conscience à l'homme, mais il la situe dans l'homme. Alors que pour Sartre la conscience est la personne humaine); et l'En-soi, de son côté, correspond à la matérialité (espace) à laquelle faisait allusion l'intuitionniste.

Comme Bergson, le philosophe de l'existence ne se limite pas à distinguer l'En-soi du Pour-soi, il les oppose. C'est ce qu'exprime André Léonard lorsqu'il écrit que "chez Sartre, en effet, la conscience humaine se définit essentiellement par opposition à tout ce qui ressortit à la nature"¹²⁴. Nous savons que Bergson opposait conscience interne et spatialité. Sartre emprunte le même chemin, puisqu'il exclut tout mélange entre les deux modes d'être. En effet, selon lui, même si le désir naturel de l'être-pour-soi est de réaliser la synthèse En-soi-Pour-soi (c'est-à-dire l'union entre En-soi et Pour-soi), celle-ci est *ipso facto* vouée à l'échec¹²⁵, car elle est contradictoire avec la structure de la réalité humaine. Cette dernière ne peut se mêler à l'En-soi, sans qu'elle ne soit figée, engluée - elle qui est perpétuelle fuite en avant, éternel écoulement. Plusieurs textes sartriens illustrent cette opposition: "le caillou n'espère pas [...], car il vit stupidement dans un présent perpétuel [...]. L'homme, vois-tu, est toujours beaucoup plus que ce qu'il est [...]. Il est toujours

¹²⁴LÉONARD, A., *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Paris, éd. Lethielleux; Namur, Culture et vérité, 1980, p.148.

¹²⁵*L'être et le néant*, p.235-236.

ailleurs [...]”¹²⁶. Ou encore, “Les choses sont tassées dans le présent, elles grelottent à leur place, sans bouger, le visage [c’est-à-dire le Pour-soi] se jette en avant de lui-même, dans l’étendue et dans le temps. Si l’on appelle transcendance cette propriété qu’a l’esprit de se dépasser et de dépasser toute chose; de s’échapper à soi pour s’aller perdre là-bas, hors de soi, n’importe où, mais ailleurs, alors le sens d’un visage c’est d’être la transcendance visible”¹²⁷. Cette opposition n’est pas sans intérêt pour nous. Elle suggère quelque chose d’important. En effet, si Bergson a voulu opposer la conscience à l’espace, c’était dans le but de montrer que la durée ne pouvait être présente dans les deux à la fois. Il en est de même dans *L’être et le néant*. Si toute coexistence entre En-soi et Pour-soi est impossible, et si la temporalité est une structure interne de la réalité humaine, on peut donc conclure que chez Sartre, la temporalité est du côté de la conscience et non de la matière (espace). Il rejoint et dépasse Bergson sur ce point, car non seulement la temporalité est du même côté que le Pour-soi, elle est le Pour-soi même. C’est ce qu’affirme aussi Jean Theau, quand il écrit que “Sartre souligne à l’égal d’un Bergson ou d’un Proust, le caractère temporel de la conscience et d’autre part il porte à son maximum la tradition subjectiviste, issue de saint Augustin et de Leibniz, selon laquelle la temporalité, dimension immanente à la conscience qui a la conscience pour condition, ne survient aux choses, enfermées dans un éternel présent, que du dehors, en raison de leur contemporanéité avec la conscience”¹²⁸. À l’issue de l’analyse de la première opposition sartrienne, nous nous limitons à faire une double observation: d’abord, que le Pour-soi (conscience) et l’En-soi (matière) sont deux

¹²⁶Cf. CONTAT, M. et RYBALKA, M., *Les écrits de Sartre, chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p.604.

¹²⁷Cf. *L’être et le néant*, p.564.

¹²⁸THEAU, J., *La philosophie de Jean-Paul Sartre*, Ottawa, éd. de l’Université d’Ottawa, 1977, p.54.

milieux très différents. Ensuite, que la temporalité - en tant que structure du Pour-soi - est essentiellement de la conscience. L'étude de la seconde opposition nous apprendra davantage.

5.2. L'opposition entre qualité et quantité

Une autre opposition importante qu'établit Bergson et qui se retrouve chez Sartre, c'est celle entre la qualité et la quantité. En effet, la qualité est définie par l'existentialiste français comme étant "l'être du ceci lorsqu'il est considéré en dehors de toute relation externe avec le monde ou avec d'autres ceci"¹²⁹. En conséquence, elle s'applique au Pour-soi et non à l'En-soi qui, d'ailleurs, ne dispose ni de l'intérieur, ni de l'extérieur. En d'autres mots, Sartre confirme l'idée bergsonienne selon laquelle il n'y a point de qualité dans l'étendue. Cependant, signale l'auteur de *L'être et le néant*, il ne faudrait pas croire que la qualité s'implante dans la structure même du Pour-soi. Elle ne vient pas remplir la réalité humaine, comme le croyait Husserl, elle est au contraire indication ou signe de ce que le Pour-soi n'a pas ou n'est pas. "La qualité, dira-t-il, se tient par rapport à nous dans un rapport de proximité absolue - elle "est là", elle nous hante - sans se donner ni se refuser, mais il faut ajouter que cette proximité implique une distance. Elle est ce qui est immédiatement hors d'atteinte, ce qui, par définition, nous indique à nous-mêmes comme un vide"¹³⁰. Bref, la qualité est bien du côté de l'être-pour-soi, mais elle ne se confond pas avec elle.

¹²⁹*L'être et le néant*, p.226.

¹³⁰*Ibid.*, p.228.

Par le terme quantité, Sartre entend un néant en-soi qui sépare entre eux les objets. C'est elle qui introduit le nombre, car en isolant les objets les uns des autres, elle les rend distincts et donc comptables. Elle est extériorité pure, mieux, un rapport négatif d'extériorité entre les choses. Comme on peut le constater, contrairement à la qualité qui partage le même pôle que la conscience, la quantité, elle, se retrouve du côté de la matérialité: “[...] l'espace et la quantité, dit Sartre, viennent au monde, car l'un et l'autre sont le rapport des choses qui n'ont aucun rapport ou, si l'on préfère, le néant de rapport saisi comme rapport par l'être qui est son propre rapport”¹³¹. C'est aussi dans cette même logique que les attributs tels “multiplicité”, “unité”, “deux”, “plus et moins”... appartiennent aux choses et non à la réalité humaine.

En outre, étant donné que l'espace se définit aussi comme extériorité, Sartre va aussitôt le rapprocher de la quantité. “Espace et quantité ne sont qu'un seul et même type de négation, lance-t-il”¹³². Ce rapprochement n'est guère gratuit. Il permet semble-t-il à Sartre de dénier à la temporalité tout caractère homogène. En effet, sachant que l'espace est homogène comme l'affirme l'existentialiste lui-même¹³³, sachant aussi qu'il y a opposition entre la conscience et le monde des choses, rapprocher l'espace de la quantité telle que définie ci-haut, c'est-à-dire comme étant située dans la matière, c'est reconnaître une double vérité: d'abord, que la conscience n'est pas un milieu homogène comme l'espace; ensuite, que la temporalité, en tant qu'inrastructure du Pour-soi, n'est pas homogène ou du moins ne peut l'être. Si notre interprétation est bonne comme nous le croyons, Sartre

¹³¹*Ibid.*, p.232.

¹³²*Ibidem.*

¹³³Cf. *Ibid.*, p.251.

épouse une fois de plus ici (bien qu'en utilisant une forme négative) une thèse bergsonienne. Mais il ne nous dit pas encore ce qu'est un temps homogène, ni si ce dernier est l'équivalent de l'espace. La dernière opposition nous éclaire sur ce sujet.

5.3. Temporalité interne et temporalité du monde

Jusqu'à présent, Sartre a toujours considéré la temporalité comme une réalité subjective. C'est dans ce sens qu'il parle tantôt de la temporalité interne, tantôt de la temporalité qualitative. Bergson utilisait également les mêmes adjectifs pour désigner sa durée réelle. Est-ce à dire que la temporalité qualitative sartrienne est identique à la durée psychologique bergsonienne? Tout porte à le croire. Cependant, nous devons apporter une précision. En parlant de la temporalité interne, n'oublions surtout pas que Sartre fait allusion à deux choses: la temporalité originelle et la temporalité psychique. La première est la vraie durée, car elle est écoulement et correspond ainsi à la nature même du pour-soi. La seconde, elle, est constituée par divers "maintenants" successifs. Une telle temporalité, dit Sartre, est dépourvue de tout mouvement, car coupée du futur. Ce temps est bien sûr intérieur à la conscience, mais inadéquat à son mode d'être. Pour lui donc, ce n'est pas la première forme, mais la seconde qui correspond à la durée réelle de Bergson. "La temporalité psychique, affirme-t-il, est un datum inerte, assez voisin de la durée bergsonienne, qui subit sa cohésion intime sans la faire, qui est perpétuellement temporalisée sans se temporaliser, où l'interpénétration de fait, irrationnelle et magique d'éléments qui ne sont point unis par une relation ek-statique d'être, ne peut se comparer qu'à l'action magique d'envoûtement à distance et dissimule une

multiplicité de “maintenant” déjà tout faits”¹³⁴. En identifiant ainsi sa durée psychologique à celle de Bergson, Sartre entend montrer que la durée bergsonienne n’est pas la durée réelle - car elle se situe dans une conscience psychologique qui est différente de la conscience en tant que Pour-soi. Elle est une durée immobile, fixe. Ainsi, c’est sa temporalité originelle, c’est-à-dire celle qui s’écoule, qui est la vraie temporalité. Mais on peut se demander si, ici, Sartre a bien compris Bergson. Il est évident que dans l’*Essai*, c’est la durée qui s’écoule qui intéresse Bergson et non le temps déjà écoulé. La question suivante, qu’il se pose, témoigne justement de son souci pour la durée durant: “le temps peut-il se représenter adéquatement par l’espace? A quoi nous répondons: oui, s’il s’agit du temps écoulé; non, si vous parlez du temps qui s’écoule”¹³⁵. Nous sommes donc d’accord avec Jean Theau, pour dire que l’accusation sartrienne est ici injuste. Car c’est précisément la durée originelle et vécue que retient Bergson au détriment de sa représentation. Même s’il est vrai que chez Bergson la durée et ses propriétés sont du donné, Sartre a tort de comprendre “donné” au sens de “datum inerte” ou “En-soi”. Pour Bergson, affirme Jean Theau, le “donné” est ce qui existe avant la représentation que nous nous en formons. Ainsi, “donné” signifie aussi bien la conscience que la matière, c’est-à-dire autant le pour-soi que l’En-soi¹³⁶. En réalité donc, la temporalité originelle de Sartre ne diffère en rien de la durée pure de Bergson.

Curieusement, à cette temporalité interne, Sartre oppose une temporalité externe: la temporalité du monde. Quand le Pour-soi est “sur le mode irréfléchi,

¹³⁴*Ibid.*, p. 206.

¹³⁵L’*Essai*, p.166.

¹³⁶Cf. THEAU, J., *La critique bergsonienne du concept*, Paris, Presses Universitaires de France; Toulouse, Privat, 1968, p.63.

dit-il, il découvre la temporalité sur l'être, c'est-à-dire dehors. La temporalité universelle est objective"¹³⁷. L'affirmation, par Sartre, de la temporalité des choses est fort troublante, car elle laisse croire que l'existentialiste se contredit tout à coup: avant, la temporalité était exclusivement subjective, maintenant, on voit qu'elle peut aussi s'objectiver! A y voir de près, il n'y a pas de contradiction possible. En effet, Sartre maintient l'idée selon laquelle la temporalité interne est le seul et l'unique temps réel. La temporalité externe n'est pas vraiment du temps, car ses différents moments, c'est-à-dire ses "avant" et "après" sont des En-soi isolés les uns des autres. Autrement dit, la temporalité universelle est atemporelle, parce qu'elle est faite "d'instant homogènes et reliés les uns aux autres par un pur rapport d'extériorité"¹³⁸. Considéré ainsi dans l'extériorité, le temps est infiniment divisible ou mesurable comme l'espace¹³⁹. Il en ressort donc que la temporalité objective est un "pur reflet", un "pur fantôme" de la temporalité interne. Rudolf Gutwirth confirme cette lecture en affirmant que chez Sartre, "le temps que nous rencontrons dans le monde [...] n'est que le reflet ou l'ombre mondaine de la temporalité première du Pour-soi"¹⁴⁰. Et la métaphysique platonicienne nous a déjà appris que l'ombre n'est pas la réalité elle-même. C'est seulement par son passé que le Pour-soi (qui apparaît ici comme étant donné) appartient au temps universel; par le présent et le futur il y échappe. La description que Sartre fait de la temporalité objective nous conduit droit à notre dernier soupçon: La temporalité du monde dont parle le philosophe existentialiste, ne serait-elle pas l'équivalent du temps homogène que

¹³⁷L'Être et le Néant, p. 245.

¹³⁸Ibid., p.249.

¹³⁹Cf. Ibid., p.255.

¹⁴⁰GUTWIRTH, R., *La phénoménologie de J.-P. Sartre. De "L'Être et le Néant" à la "Critique de la raison dialectique"*, Bruxelles-Anvers, éd. Scientifique Erasme; Toulouse, éd. Privat, 1970, p.32.

critiquait Bergson? Il nous semble que cela soit bien le cas, étant donné que les deux formes temporelles partagent les mêmes conditions, à savoir l'objectivité, la divisibilité et l'immobilité. L'auteur de *L'être et le néant* corrobore lui-même notre thèse, lorsque, parlant de la temporalité universelle, il écrit: "cette néantité absolue et fantômale du temps, le savant la fixera en concept sous le nom d'homogénéité"¹⁴¹. Avec ce court passage, l'hésitation s'envole et la temporalité universelle s'affiche clairement comme étant temps homogène.

Au terme de ce chapitre, il apparaît que Sartre - même si sa préoccupation fondamentale est autre que la critique du temps homogène - épouse presque la totalité des idées bergsoniennes relatives à l'homogénéité du temps. Il oppose la matière (espace), entité homogène et divisible, à la conscience. Il ne se contente pas de placer la temporalité vraie, vécue dans la conscience, il la confond avec elle (il radicalise ici la position de Bergson). Il affirme que le temps universel est hors de la réalité humaine (c'est-à-dire dans la matière), qu'il est homogène, divisible, figé, et donc étranger à la temporalité originelle. Bref, le temps objectif ou homogène n'est pas le vrai temps, il est seulement son reflet (Bergson parlait de la représentation). Toutefois, un point reste obscur. On se souviendra que dans *l'Essai*, Bergson identifiait le temps homogène à l'espace. On s'attendrait à ce qu'il en soit de même dans *L'être et le néant*. Mais Sartre ne s'exprime pas clairement sur ce sujet. Il n'affirme nulle part que la temporalité du monde (temps homogène) est de l'espace. Il se limite à dire qu'il s'agit là d'une pseudo-temporalité, c'est-à-dire de l'ombre du temps vrai et vécu.

¹⁴¹*L'être et le néant*, p.247.

De cette première partie du travail, il se dégage quelques constances. Tous les classiques que nous avons analysés, partagent l'idée d'un temps homogène. Ce temps possède presque toutes les propriétés de l'espace (extériorité, quantité, mesurabilité, divisibilité...), sans pourtant s'en confondre. Le temps et l'espace sont, pour eux, deux milieux homogènes distincts. Bergson, lui, refuse que le temps homogène soit la durée réelle. Pour lui, la durée pure habite la conscience et ne se situe pas hors d'elle. Ainsi, le temps homogène est simplement le temps représenté par de l'espace. Nous avons pu montrer la limite de cette théorie. Sartre abonde dans le même sens que Bergson et situe la temporalité réelle dans le Pour-soi; il ira même jusqu'à "hominiser" le temps. Il adhère aussi à l'idée selon laquelle le temps homogène (temps du monde) n'est pas la temporalité vraie (qui est interne), mais il est plutôt son fantôme, son simulacre. Cependant, il n'ira pas jusqu'à identifier le temps homogène à l'espace. S'il existe un temps interne, réel et vécu comme l'affirment Bergson et Sartre, comment survient-il et comment le connaissons-nous?

IIème partie: DE LA GENÈSE ET DE LA CONNAISSANCE DU TEMPS

Chap. I. L'ORIGINE DU TEMPS

1.1. La genèse du temps selon Bergson

En ce qui concerne l'origine de la durée, Bergson se coupe radicalement de la tradition, refusant ainsi d'évoluer sous la coupole d'Aristote. Jusqu'au XIX^e siècle en effet, les philosophes, influencés par le stagirite, partagent l'idée selon laquelle la durée est une réalité donnée à la conscience de l'extérieur. Par exemple, c'est dans le but de défendre cette thèse que monsieur Guyau déclara, vers la fin du siècle dernier, que c'est "le mouvement dans l'espace qui crée le temps dans la conscience humaine. Sans mouvement, point de temps"¹⁴². Pour l'auteur de *l'Essai*, la durée ne s'impose pas à la conscience du dehors, elle se trouve d'emblée dans la conscience. En d'autres mots, il est impossible de se donner la durée comme on peut s'offrir l'espace, c'est-à-dire de l'extérieur. "Se demander, dit-il, [...] par quel processus nous arrivons à connaître un objet, c'est supposer cet objet invariable et en quelque sorte extérieur à la conscience. Mais pareille supposition devient contradictoire dès qu'il s'agit de la durée, dont l'essence est de s'écouler sans cesse, et de n'exister, par conséquent, que pour une conscience et une mémoire"¹⁴³. De ce fait, Jean Theau ne se trompe pas lorsqu'il écrit que chez Bergson, "la durée ne saurait être une sorte de flux extérieur ou étranger dans lequel la conscience serait entraînée et qu'elle devrait percevoir comme du dehors en le subissant, ni non plus

¹⁴²GUYAU, G., *La genèse de l'idée de temps*, Paris, Alcan, 1890, p.47.

¹⁴³BERGSON, H., *Compte rendu de la "Genèse de l'idée de temps" de G. Guyau*, dans *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p.353.

une loi formelle par le jeu de laquelle nos représentations et nos actes s'éparpilleraient, s'excluraient et nous seraient sans cesse dérobés"¹⁴⁴.

Si le temps n'est pas quelque chose qui se livre à la conscience du dehors, il ne sort pas non plus du néant, estime Bergson. Il est impensable, dit-il, que la durée soit produite *ex nihilo*, c'est-à-dire à partir de rien. Pour comprendre cette position, il nous faudra saisir la conception que l'auteur de *l'Essai* se fait du néant. En effet, en accordant une place de choix à la notion de mobilité ou de changement, Bergson adopte, sans réserve, la thèse héraclitienne selon laquelle tout est en perpétuel mouvement (on ne peut se baigner deux fois dans une même rivière, aimait répéter Héraclite). Toutefois, il s'insurge contre l'autre principe défendu par Héraclite, à savoir que "toute chose est à la fois et n'est pas". Le rejet de cette thèse, par Bergson, tient bien sûr au fait qu'elle sape le principe de non-contradiction (cher à Aristote), lequel est le fondement même de la logique. Mais il y a plus. Si le philosophe de l'intuition tourne le dos à ce principe héraclitéen, c'est surtout parce qu'il renferme le concept de néant.

Pour Bergson, la conscience est ce qui remplit tout et n'accepte aucun vide; elle est le plein d'être. En d'autres mots, contrairement à Sartre pour qui la conscience n'a pas de nature particulière, ici, la conscience a un contenu. Il s'en suit donc, pour Bergson, le refus d'attribuer une quelconque réalité à la négativité pure. Le néant lui paraît impensable et inimaginable. Car, comment peut-on concevoir l'existence présente du néant, "sans s'apercevoir, au moins confusément, qu'on l'imagine [...] et que quelque chose, par conséquent, subsiste encore?"¹⁴⁵. Si l'on ne

¹⁴⁴THEAU, J., *La conscience de la durée et le concept de temps*, p. 21.

¹⁴⁵BERGSON, H., *L'Évolution créatrice, Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de

peut imaginer le “rien” dans le présent, on ne peut non plus le concevoir en tant qu’ayant été, dans la mesure où cela supposerait l’élimination de ce que Marcel Conche nomme “le spectateur imaginaire de l’abolition de tout”¹⁴⁶. Mais une telle suppression n’est pas possible, parce que même si l’on suppose ce spectateur néantisé lui-même, il faudrait aussitôt lui en substituer un autre. Ainsi, remarque Bergson, lorsqu’on croit concevoir le néant, en réalité on se représente plutôt l’espace vide. Or, dit-il, tout porte à croire que l’espace vide n’est pas réductible au néant. On peut imaginer le premier mais pas le second.

Le néant paraît donc, aux yeux de Bergson, comme une pseudo-idée, c’est-à-dire comme une idée contradictoire. Quand il nous arrive de penser le néant, que faisons-nous d’autre sinon affirmer d’abord que telle chose est, et ensuite qu’elle n’est pas? “Penser A inexistant, constate-t-il, c’est penser l’objet A d’abord, et, par conséquent, le penser existant; c’est ensuite penser qu’une réalité, avec laquelle il est incompatible, le supplante”¹⁴⁷. Le néant n’a donc de sens que s’il est considéré du point de vue pratique. Il désignerait alors une sorte de procédé consistant à remplacer un élément par un autre. C’est ce qui conduit Bergson à dire que “rien est un terme du langage usuel qui ne peut avoir de sens que si l’on reste sur le terrain, propre à l’homme, de l’action et de la fabrication. Rien désigne l’absence de ce que nous cherchons, de ce que nous désirons, de ce que nous attendons. À supposer, en effet, que l’expérience nous présentât jamais un vide absolu, il serait limité, il aurait des contours, il serait donc encore quelque chose.

France, 1972, p.731.

¹⁴⁶CONCHE, M., “*Sur la critique bergsonienne de l’idée de néant*”, dans *Société française de philosophie, Actes du congrès Bergson*, Paris, A. Colin, 1959, p.71.

¹⁴⁷BERGSON, H., *Ibid.*, p.736.

Mais en réalité il n'y a pas de vide. Nous ne percevons et même nous ne concevons que du plein. Une chose ne disparaît que parce qu'une autre l'a remplacée. Suppression signifie ainsi substitution. Seulement nous disons suppression quand nous n'envisageons de la substitution qu'une de ses deux moitiés, ou plutôt deux faces, celle qui nous intéresse; nous marquons ainsi qu'il plaît de diriger notre attention sur l'objet qui est parti et de la détourner de celui qui le remplace"¹⁴⁸.

Jusqu'à maintenant notre question initiale, à savoir quelle est l'origine de la durée, demeure encore sans réponse. Cependant, le philosophe nous a fourni deux importantes informations: 1) la durée n'est pas offerte à la conscience de l'extérieur. 2) Du néant - en tant que non être - ne peut sortir le temps réel. Et si tel est réellement le cas, de quoi le temps interne procède-t-il au juste? *L'Essai* ne regorge pas de passages qui répondent clairement à cette question. Néanmoins, la position de Bergson est sans équivoque: c'est la conscience qui crée la durée. Comme le dit si bien Jean Theau, la durée bergsonienne est "engendrée, multipliée et unie du dedans, dans sa forme aussi bien que dans sa matière, par la conscience même"¹⁴⁹. Deux textes de *l'Essai* semblent corroborer cette hypothèse: "Les états de conscience profonds sont qualité pure [...] La durée qu'ils créent ainsi est une durée dont les moments ne constituent pas une multiplicité numérique"¹⁵⁰; et, "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"¹⁵¹. Dans *l'Essai*, la conscience semble donc être

¹⁴⁸BERGSON, H., *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan, 1934, p.123.

¹⁴⁹THEAU, J., *La conscience de la durée et le concept de temps*, p.21.

¹⁵⁰*L'Essai*, p.102.

¹⁵¹*Ibid.*, p.74-75.

l'unique source de la durée, c'est-à-dire la seule réalité de laquelle émerge le temps psychologique. Cela devient encore plus vrai lorsque Bergson, ayant constaté l'impossibilité d'enfermer les états de conscience dans des expressions mathématiques, affirme que "la durée et le mouvement sont des synthèses mentales et non pas des choses"¹⁵². À ce titre, ils sont réellement le produit de la conscience.

En faisant ainsi advenir la durée de la conscience, Bergson reconnaît ou pose par le fait même, la dépendance unilatérale ou l'immanence de la première par rapport à la seconde. Autrement dit, il lie l'existence du temps à celle de la conscience, de telle sorte que supprimer celle-ci reviendrait à néantiser celui-là. Ou encore, de telle manière que séparée de la conscience, la durée cesserait d'être. Quiconque ayant étudié un peu l'histoire de la philosophie s'apercevra, sans trop de peine, que cette vision bergsonienne s'inscrit dans la tradition augustinienne. En effet, dans le livre XI des *Confessions*, Saint Augustin prône la même thèse. Pour lui, la suppression de la conscience entraîne automatiquement celle de la mémoire. Or, pense-t-il, sans la mémoire le temps est difficilement concevable. Donc, néantiser la conscience signifie supprimer le temps.

En réalité, cette doctrine que Bergson partage avec saint Augustin, véhicule l'idée selon laquelle le temps - considéré en lui-même - n'a aucune substance; car c'est la conscience qui lui procure tout son être. L'auteur de *l'Essai* est-il dans la vérité, lorsqu'il prône ainsi la dépendance ontologique de la durée vis-à-vis de la conscience? Selon Jean Theau, Bergson est dans l'erreur¹⁵³. Il est vrai, dit-il, que la durée - en tant que totalité - n'existe que dans la conscience. Il est aussi vrai que

¹⁵²*Ibid.*, p.89.

¹⁵³Cf. THEAU, J., *La conscience de la durée et le concept de temps*, p.98-99.

sans la conscience, nous ne pourrions la connaître. Cependant, cette évidence n'autorise guère à faire dépendre l'être de la durée de l'existence de la conscience. Un tel amalgame, dit-il, ferait de l'homme la cause de sa propre durée. Or, pour lui, c'est la transcendance ou la durée divine qui fonde la durée humaine¹⁵⁴. Jean Theau a vu juste, car dire que la durée habite dans la conscience et affirmer que l'existence du temps dépend de celle de la conscience, ne signifient pas la même chose. Il convient d'opérer une nette distinction entre l'être du temps comme tel (c'est-à-dire son existence) et sa manifestation dans la conscience (c'est-à-dire sa connaissance). Autrement dit, il est aberrant de partir du seul fait de l'existence du temps dans la conscience, pour affirmer que la durée ne pourrait subsister sans la conscience. Sans cette dernière, le temps réel continuera, nous semble-t-il, d'exister, même s'il nous deviendra impossible de l'appréhender ou de le connaître. En ce sens, Bergson a tort de croire que c'est la conscience qui confère au temps son être. L'existence de la durée est indépendante de celle de la conscience. Toutefois, nous n'irons pas jusqu'à affirmer, comme le fait Jean theau, que c'est Dieu qui est la source de notre durée. Un tel saut suppose un acte de foi sans faille, ce dont, malheureusement, nous sommes dépourvu.

Notons cependant que plus tard, c'est-à-dire dans *Matière et Mémoire* et dans *L'Évolution créatrice*, le philosophe rectifiera quelque peu ce rapport de dépendance. La durée, ayant acquis son autonomie, ne dépendra plus de la conscience, mais c'est celle-ci qui dépendra d'elle. Cette nouvelle thèse ne tombe pas du ciel, elle semble trouver ses racines dans *l'Essai* même. En effet, même si c'est l'hypothèse de la dépendance du temps par rapport à la conscience qui

¹⁵⁴Cf. *Ibid.*, p.117.

s'impose dans *l'Essai*, il semble que Bergson y prépare déjà la thèse contraire, en entrevoyant de façon discrète une sorte "d'immanence réciproque" entre le temps et la conscience. Car si le temps a besoin de la conscience pour s'abriter, c'est tout de même dans la durée que s'opère la succession des états de conscience¹⁵⁵. C'est de cette dépendance mutuelle que partira la durée pour finalement supplanter la conscience.

1.2. Le surgissement de la temporalité selon Sartre

Abordant l'épineuse question de l'origine du temps, Sartre emprunte d'abord le chemin tracé par Bergson. Ainsi accepte-t-il que la temporalité ne provienne pas de l'extérieur, mais plutôt de la conscience même. Mieux, il pense que le temps serait la résultante de la structure du Pour-soi, c'est-à-dire de la façon dont la conscience est faite. C'est ce que veut souligner Ingrid Joubert, en affirmant que "dans la pensée commune, les durées individuelles sont envisagées comme faisant partie du temps cosmique; pour Sartre, c'est l'homme qui introduit le temps, sa forme, et son contenu [...] La temporalité est le champ d'action qu'institue l'homme pour forger son destin: à chaque instant, par son choix, ainsi se crée l'histoire humaine"¹⁵⁶. Mais là s'arrête le rapprochement, car l'existentialiste sentira vite la nécessité de se frayer sa propre voie.

Si pour nos deux philosophes le temps procède de la conscience, ils ne sont cependant pas d'accord sur la façon dont la conscience "engendre" le temps. Cette

¹⁵⁵Cf. *L'Essai*, p.174.

¹⁵⁶JOUBERT, I., *Aliénation et liberté dans "les chemins de la liberté" de Jean-Paul Sartre*, Paris, éd. Didier, 1973, p.111.

différence provient du fait qu'ils n'accordent pas la même structure à la conscience. La conscience bergsonienne, avons-nous déjà signalé, est habitée par un objet psychique, le Moi; ainsi, elle n'admet point de vide. Elle est, pour reprendre le terme de Proust, conservation. Sartre, lui, influencé par Husserl, refuse de reconnaître une quelconque intériorité à la conscience. Celle-ci est intentionnelle et n'a donc pas de dedans. Il faut, dit-il, expulser tout contenu de la conscience, car le Moi profond de Bergson n'est qu'illusion. C'est en ce sens qu'il affirme: "nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la vie intérieure: en vain chercherions-nous, comme un enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses, les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes"¹⁵⁷. Il dira aussi que "toute conscience, Husserl l'a montré, est conscience de quelque chose. Cela signifie qu'il n'est pas de conscience qui ne soit position d'un objet transcendant, ou, si l'on préfère, que la conscience n'a pas de contenu"¹⁵⁸. Ou encore que "La conscience n'a pas de dedans; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constitue comme conscience"¹⁵⁹. Est-il vrai que la conscience est dépourvue de tout contenu comme le pense Sartre? Si oui, comment peut-on saisir une réalité qui n'a aucune détermination?

Comment comprendre ce refus catégorique, de la part de Sartre, d'octroyer un contenu à la conscience? En effet, cela s'explique par le fait que pour lui, tout comme pour tous les existentialistes athées, "l'existence précède l'essence". Dès

¹⁵⁷SARTRE, J.-P., *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, dans *situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p.35.

¹⁵⁸*L'être et le néant*, p.17-18.

¹⁵⁹SARTRE, J.-P., *Situation I*, p.33.

lors, la conscience est dépourvue de toute nature propre. Elle se caractérise plutôt par un néant, étant donné qu'elle ne coïncide pas avec ce qu'elle est réellement. Elle est manque d'être, et, à ce titre, doit constamment se projeter vers ses possibles, c'est-à-dire qu'elle doit perpétuellement être au devant de soi. Selon Sartre, c'est cette structure du Pour-soi (conscience) qui rend possible la temporalité. En d'autres mots, c'est de la structure néantisante de la conscience que jaillit le temps. La temporalité naît du vide qui sépare la conscience de son essence. "Il n'y a de temporalité, écrit Sartre, que comme infrastructure d'un être qui a à être son être, c'est-à-dire comme infrastructure du Pour-soi. Non que le Pour-soi ait une priorité ontologique sur la temporalité. Mais la temporalité est l'être du Pour-soi en tant qu'il a à l'être ek-statiquement. La temporalité n'est pas, mais le Pour-soi se temporalise en existant"¹⁶⁰. À l'instar de Bergson, Sartre lie, lui aussi, l'existence du temps à celle de la conscience. Toutefois, si chez le philosophe de l'intuition le temps provient de la conscience, en tant qu'être plein, Sartre fait advenir la temporalité du néant qui, sans cesse hante la conscience. Autrement dit, la conscience qui engendre le temps, dans *l'Essai*, est entièrement constituée; elle est pleine et sans fissure. Par contre, dans *L'être et le néant*, la conscience d'où émerge la temporalité est toujours à faire. Bref, contrairement à Bergson pour qui le néant est une fausse idée, Sartre situe le surgissement du temps dans le manque qui caractérise la conscience. Pour lui, c'est parce que le Pour-soi se néantise continuellement que la temporalité peut exister. "Présent, passé, futur à la fois, dispersant son être dans trois dimensions, le pour-soi du seul fait qu'il se néantise est temporel"¹⁶¹. Le temps n'est donc pas étranger à la conscience, il en fait partie, il est la conscience elle-même. Signalons juste en passant, que l'assimilation établie

¹⁶⁰*L'être et le néant*, p.175-176.

¹⁶¹*Ibid.*, p.181.

ici par Sartre entre la conscience et le temps ne fait pas l'unanimité. On a qu'à lire les pages que Jean Theau¹⁶² consacre à la critique de cette thèse pour s'en convaincre.

Comment, selon Sartre, la structure néantisante de la conscience engendre-t-elle la temporalité? Les trois éléments qui composent la temporalité (passé, futur et présent) proviennent, ou plutôt correspondent, estime Sartre, aux trois dimensions constitutives de la nature de la conscience. En effet, la conscience, en tant qu'elle ne correspond jamais avec son essence, se révèle à la fois sous une triple dimension ek-statique: elle n'est pas ce qu'elle est (1), elle est ce qu'elle n'est pas (2), et cela, dans l'unité d'un éternel balancement entre être ce qu'elle n'est pas et ne pas être ce qu'elle est (3). Sous sa première forme, c'est-à-dire lorsqu'elle n'est pas ce qu'elle est, la conscience est son passé ou son "être derrière soi". Elle est toujours déjà passé, car il n'y a guère un moment où elle exista sans passé. Elle "vient au monde, dit Sartre, dans l'unité ek-statique d'un rapport avec son passé"¹⁶³. Le passé est donc le Pour-soi en tant qu'il est derrière; sachant que ce qu'il était avant, c'est l'En-soi. Par ailleurs, lorsque la conscience est ce qu'elle n'est pas, elle se manifeste comme un manque, c'est-à-dire ce qui est à être ce qu'il n'est pas. Ici, la conscience se situe en avant de soi, soit en quête de ce qui fait son identité. Cet "avant de soi" de la conscience, c'est ce que Sartre nomme le futur. Ainsi, ce qui n'est ni en arrière de soi, ni en avant de soi c'est l'En-soi ou l'intemporel. Enfin, sous sa troisième dimension, la conscience ou le Pour-soi qui est partout et nulle part, se présente comme le présent ou présence à l'être¹⁶⁴. Bref,

¹⁶²Cf. THEAU, J., *La conscience de la durée et le concept de temps*, p.104-105.

¹⁶³*L'être et le néant*, p.177.

¹⁶⁴Cf. *Ibid.*, p.181.

pour Sartre, la temporalité ne vient pas d'autre chose, sinon de l'intrastructure du Pour-soi. La temporalité c'est le Pour-soi se dépassant lui-même; et c'est de ce continuel dépassement qu'émerge passé, présent et futur. La temporalité, dit-il, "n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités humaines. Elle n'est pas non plus une loi de développement qui s'imposerait du dehors à l'être. Elle n'est pas non plus l'être mais elle est l'intrastructure de l'être qui est sa propre néantisation, c'est-à-dire le mode d'être propre à l'être-pour-soi. Le Pour-soi est l'être qui a à être sous la forme diasporique de la temporalité"¹⁶⁵.

¹⁶⁵*Ibid.*, p.182.

Chap. II. LA CONNAISSANCE DU TEMPS

À présent que nous savons d'où provient le temps, c'est-à-dire de la plénitude de la conscience pour Bergson, et de la structure néantisante de la conscience pour Sartre, penchons-nous sur la question relative à sa connaissance. Comment - selon nos deux auteurs - arrivons-nous à connaître le temps? Autrement dit, quelle est, selon eux, la faculté qui nous permet d'appréhender la réalité temporelle? S'agit-il de la seule intuition, ou de la seule raison? Ces deux moyens épistémologiques, réunis, ne nous procurent-ils pas une connaissance plus complète et plus claire du temps?

2.1. La position bergsonienne

L'*Essai* est un ouvrage polémique. Ainsi, pour mieux comprendre la pensée de Bergson sur la question de la connaissance du temps, il est préférable de voir comment il juge la position kantienne relative au même sujet. En effet, fidèle à la distinction qu'il a opérée dans la *Critique de la raison pure* entre le "noumène" et le "phénomène", le philosophe allemand pense qu'il est impossible à l'esprit (la conscience) de se connaître entièrement lui-même, même si pour cela il faisait usage de l'intuition. Cela, parce que, s'il est possible de saisir l'aspect phénoménal de la conscience, on ne peut malheureusement pas l'appréhender sous sa forme nouménale. Pour lui, la connaissance de l'esprit s'effectue de la même façon que celle des autres objets, c'est-à-dire de manière discursive. Autrement dit, en recourant à l'intelligence ou à la réflexion (raison). Conséquemment, la connaissance de soi est tout aussi relative que la connaissance des choses. La durée (et d'ailleurs aussi l'espace) n'échappe pas à la règle. C'est en vain, estime Kant,

qu'on cherchera à connaître le fond ou le noyau de la durée (qu'on utilise pour cela l'intelligence ou l'intuition). Vouloir saisir la durée, sous sa dimension nouménale, c'est agir comme une mouche qui voudrait atteindre le centre d'une toile d'araignée. À moins de tomber directement dedans, elle n'y parviendra jamais. C'est ce pessimisme épistémologique que Bergson se propose de combattre; dans l'*Essai* d'abord, et dans ses livres ultérieurs ensuite.

Si Kant est pessimiste en ce qui concerne la connaissance du fond de la durée, Bergson, lui, semble baigner dans une sorte de dualisme épistémologique. En effet, contrairement à Kant, Bergson a la certitude que la connaissance parfaite et profonde de la durée vécue ou réelle est possible. Si Kant est arrivé à la conclusion erronée selon laquelle la connaissance du temps - en tant que substance nouménale - est impossible, constate-t-il, c'est tout simplement parce que le temps dont il parle est un pseudo-temps, c'est-à-dire la représentation de temps homogène: l'espace. "Le temps, dit-il, tel que se le représente la conscience réfléchie, est un milieu où nos états de conscience se succèdent distinctement de manière à pouvoir se compter, et si, d'autre part, notre conception du nombre aboutit à éparpiller dans l'espace tout ce qui se compte directement, 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"¹⁶⁶. Mais en réalité, la durée réelle, c'est-à-dire celle qui est écoulement pur ou changement pur, n'est pas l'inconnaissable que nous décrit Kant. Loin d'être opaque, indicible, la durée vécue se dévoile et se livre plutôt aisément à nos connaissances. Toute la question est de savoir quel moyen utiliser. En effet, selon Bergson, s'il existe bien une voie capable de nous conduire au coeur même de la

¹⁶⁶L'*Essai*, p.68.

durée, il en existe aussi une autre, capable de nous en éloigner. La première est l'intuition ou l'aperception immédiate. On peut facilement la rapprocher de "l'esprit de finesse" pascalien. La seconde est l'intelligence (la raison) ou la conscience réfléchie; elle s'apparente à ce que Pascal nomme "l'esprit de géométrie". Bergson oppose donc ici, la connaissance intuitive, plus métaphysique, à l'analyse scientifique ou intellectuelle. Rien d'étonnant, car le philosophe nous a déjà habitué à de telles oppositions

Depuis Aristote, affirme Bergson, les philosophes et les scientifiques ont usé de l'intelligence, et donc des concepts intellectuels pour essayer de comprendre et d'expliquer la durée. Il n'est donc pas étonnant qu'ils se soient tous trompés sur la vraie nature de la réalité temporelle, en la présentant comme un homogène. Car "La science, dit-il, n'opère sur le temps et le mouvement qu'à condition d'en éliminer d'abord l'élément essentiel et qualitatif - du temps la durée, et du mouvement la mobilité"¹⁶⁷. Ainsi, pour l'auteur de *l'Essai*, la science, parce qu'elle utilise l'intelligence ou la conscience réfléchie, n'atteindra jamais la nature intime de la durée. "Mais si le temps, tel que la conscience immédiate l'aperçoit, était comme l'espace un milieu homogène, la science aurait prise sur lui comme sur l'espace. Or, affirme Bergson, nous avons essayé de prouver que la durée en tant que durée, le mouvement en tant que mouvement, échappent à la connaissance mathématique, laquelle ne retient du temps que la simultanéité, et du mouvement lui-même que l'immobilité"¹⁶⁸. La science gagnerait, si, au lieu de s'aventurer sur un terrain qui n'est pas le sien, elle se limitait à son propre domaine, c'est-à-dire à l'analyse de la matière inerte. C'est là qu'elle acquiert toute son importance et c'est là qu'elle est

¹⁶⁷*Ibid.*, p.86.

¹⁶⁸*Ibid.*, p.176.

efficace; même si, par ailleurs, le fond de la matière lui échappera toujours. Mais dès qu'elle cherche à se prononcer sur l'esprit ou la vie, elle devient inefficace et sa connaissance vague. Incapable d'aller jusque dans la profondeur du Moi, elle n'atteint que sa dimension superficielle. Faisant usage des concepts pour s'exprimer sur l'esprit, la science a souvent tendance à le réduire à ce qui est matériel, car le rôle de l'intelligence est d'abord de nous procurer la maîtrise de la matière¹⁶⁹. "Il est impossible, dit Bergson, de considérer le mécanisme de notre intelligence, et aussi le progrès de notre science, sans arriver à la conclusion qu'entre l'intelligence et la matière il y a effectivement symétrie, concordance, correspondance. D'un côté la matière se résout de plus en plus, aux yeux du savant, en relations mathématiques, et d'autre part les facultés essentielles de notre intelligence ne fonctionnent avec une précision absolue que lorsqu'elles s'appliquent à la géométrie"¹⁷⁰. Ainsi, si l'intelligence est naturellement inapte à comprendre la vie ou l'esprit, elle est aussi incapable de saisir la durée qui est du même ordre. Toute tentative visant à appréhender rationnellement ou conceptuellement la durée, n'engendrerait que confusions et malentendus, car tout concept implique *ipso facto* une représentation spatiale. Autrement dit, toute opération intellectuelle ne saisira pas le fond de la durée, mais plutôt son simulacre (l'espace).

Ayant discrédité l'intelligence, du moins en ce qui concerne la connaissance du temps¹⁷¹, il ne reste plus à Bergson qu'à poser l'intuition comme étant le seul

¹⁶⁹Cf. Bergson, H., *La Pensée et le Mouvant*, dans *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p.1278-1279.

¹⁷⁰*Ibid.*, p.1279.

¹⁷¹Il ne faudrait pas comprendre par là que Bergson déprécie l'intelligence, ou qu'il la considère comme étant inférieure à l'intuition. Il veut simplement souligner le rôle que chacune d'elles a à jouer. L'intelligence s'occupe du matériel, de la surface, alors que l'intuition s'intéresse au spirituel, à la vie, à la profondeur. L'intelligence

moyen permettant de saisir l'esprit par l'esprit, et donc aussi la durée. Il faudrait mettre un terme, dit-il, à toute explication intellectuelle du temps - compte tenu du fait que l'intelligence analyse la durée et la traduit en concept et en nombre - pour faire exclusivement confiance à l'intuition. Ainsi, affirme-t-il, "cette vision directe de l'esprit par l'esprit est la fonction principale de l'intuition, telle que nous la comprenons"¹⁷². Mais justement, comment Bergson comprend-il l'intuition? Dans la *Pensée et le Mouvant*, notre philosophe reconnaît que le terme "intuition" peut prêter à confusion: "intuition est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps"¹⁷³. En effet, avant lui, certains philosophes, notamment Schelling (dans son *Système de l'idéalisme transcendantal*) et Schopenhauer (dans *Le monde comme volonté et comme représentation*) - reconnaissant l'inaptitude de l'intelligence à connaître l'esprit dans sa profondeur - avaient déjà eu recours à l'intuition ("faculté supra-intellectuelle") qu'ils opposaient d'ailleurs, dans une certaine mesure, à l'intelligence. Ainsi par exemple, Schelling pensait que pour connaître le Moi, Acte pur, il fallait utiliser une méthode autre que celle utilisée dans la connaissance des objets. Autrement dit, il ne fallait pas faire usage de l'intelligence. Cependant, comme celle-ci opérait dans le temps, il a cru qu'il fallait

est plus pratique et l'intuition est plus théorique. D'ailleurs Bergson affirme lui-même dans *l'Évolution créatrice* que "l'intelligence humaine, telle que nous nous la représentons, n'est point du tout celle que nous montrait Platon dans l'allégorie de la caverne. Elle n'a plus comme fonction de regarder passer des ombres vaines que de contempler, en se retournant derrière elle l'astre éblouissant. Elle a autre chose à faire[...] agir et se savoir agir, entrer en contact avec la réalité et même la vivre, mais dans la mesure seulement où elle intéresse l'oeuvre qui s'accomplit et le sillon qui se creuse". Pour plus d'informations sur la dimension pratique de l'intelligence chez Bergson, on peut se rapporter à Guy Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1974, p.20-21.

¹⁷²*La Pensée et le Mouvant*, dans Oeuvres, p.1285.

¹⁷³*Ibid.*, p.1271.

sortir du temps pour dépasser l'intelligence; ignorant le fait que "le temps intellectualisé est l'espace, que l'intelligence travaille sur le fantôme de la durée, mais non pas sur la durée même"¹⁷⁴. Pour Bergson, l'intuition considérée par Schelling est différente de la sienne, car elle porte sur l'éternel et s'en tient donc encore à l'intellectuel (l'intuition intellectuelle). "Aux concepts que fournit l'intelligence, constate-t-il, elle substitue simplement un concept unique qui les résume tous et qui est par conséquent toujours le même, de quelque nom qu'on l'appelle: la substance, le moi, l'idée, la vérité"¹⁷⁵. L'intuition bergsonienne, elle, revêt un sens nouveau: elle porte sur la durée interne. Elle est la saisie directe et immédiate 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[...] L'intuition c'est la conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence"¹⁷⁶. Autrement dit, l'intuition bergsonienne est ce qui nous plonge directement au coeur de l'objet pour communier avec ce qui constitue sa nature profonde et cachée. En ce sens, elle diffère de l'analyse qui est "l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. Toute analyse est ainsi une traduction, un développement en symboles, une représentation prise de points de vue successifs d'où l'on note autant de contacts entre l'objet nouveau, qu'on étudie, et d'autres, que l'on croit déjà connaître"¹⁷⁷.

¹⁷⁴*Ibidem*

¹⁷⁵*Ibid.*, p.1272.

¹⁷⁶*Ibid.*, p.1273.

¹⁷⁷*Ibid.*, p.1396.

Doit-on prendre l'intuition bergsonienne au sérieux? Ne s'agit-il pas là d'une sorte d'appréhension vague, confuse et incontrôlable? Tout peut porter à le croire, surtout pour un esprit cartésien. Mais en réalité, les choses se présentent autrement. En effet, l'on sait que l'une des préoccupations de Bergson fut de faire de la philosophie (la métaphysique) un savoir rigoureux au même titre que les sciences de la nature. Il fallait donc la doter d'un instrument méthodologique digne de ce nom: l'intuition. Gilles Deleuze est dans la vérité lorsqu'il écrit que "l'intuition est la méthode du bergsonisme. 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. Elle a ses règles strictes, qui constituent ce que Bergson appelle "la précision" en philosophie"¹⁷⁸. Henri Hude pense la même chose en affirmant que "l'intuition bergsonienne n'est pas une sorte de fusion obscure dans une unité primordiale indistincte et fondante. C'est un pouvoir de saisir, d'une part, toute multiplicité dans l'unité, chaque multiplicité dans la ou les unités qu'elle intègre; d'autre part de saisir ces unités immédiatement, c'est-à-dire sur le vif, et non dans les représentations où ne subsistent plus les caractères du vif, mais où l'inertie et l'étendue font écran à la perception de tout ce qui n'est pas eux. En définitive, s'il est permis de prendre des images un peu familières, l'intuition bergsonienne n'est rien d'autre que la raison à l'état non desséché; mais si la raison se trouve assouplie, elle n'est pas liquéfiée pour autant"¹⁷⁹. Une question doit cependant être posée ici. Comment l'intuition, en tant que connaissance immédiate (c'est-à-dire sans médiation), peut-elle devenir une méthode, sachant par ailleurs que cette dernière implique nécessairement une médiation? On assiste-t-il pas là à

¹⁷⁸DELEUZE, G., *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p.1.

¹⁷⁹HUDE, H., *Bergson I*, Paris, Éditions Universitaires, 1989, p.162.

une contradiction? Cette difficulté, soulevée par Gilles Deleuze, est résolue dans *La Pensée et le Mouvant*¹⁸⁰, où Bergson montre que l'intuition devient une méthode dans l'observance des certaines règles¹⁸¹. Pour le philosophe français, c'est donc l'intuition ainsi définie qui permet de connaître la durée réelle, et non pas l'intelligence comme on a toujours cru jusqu'ici. L'intuition est la seule capable de saisir la durée dans son mouvement, dans son dynamisme, dans son changement. Alors que l'intelligence fige ou fixe la durée. Elle nous présente un temps statique. La science peut bien sûr se prononcer sur la durée, mais elle ne nous fournira qu'une connaissance superficielle et vague de la durée vécue.

Bergson a sans doute raison d'avoir insisté sur le rôle de l'intuition en tant que faculté de connaissance, surtout au moment où les savants, enivrés par le progrès de la science, ont cru que la raison, seule, pouvait tout expliquer et que rien ne pouvait lui échapper (le scientisme). Tel fut le cas du mouvement positiviste de la fin du siècle dernier, et dont Auguste Comte fut sans conteste l'initiateur. Bergson reprochait à ce courant son projet irréalisable, c'est-à-dire sa volonté d'appliquer aux sciences de la vie et de la conscience les méthodes des sciences de la matière. Là où il n'a pas raison, nous semble-t-il, c'est lorsqu'il oppose de façon radicale raison et intuition. Mieux, c'est quand il affirme que l'intelligence ne peut connaître que la matière et non la durée qui, elle, n'est connaissable que par l'intuition - source de connaissance par excellence. Un tel dualisme épistémologique nous paraît non conforme à la réalité. Nous croyons plutôt qu'une sorte de collaboration est nécessaire entre ces deux modes de connaissance, si on veut atteindre une connaissance claire et exhaustive de la durée. Il y a un risque réel que sans l'apport

¹⁸⁰Cf. BERGSON, H., *La Pensée et le Mouvant*, p.1271-1285.

¹⁸¹Gilles Deleuze résume bien ces règles dans son ouvrage *Le bergsonisme*, p.3-38.

de l'intelligence, l'intuition ne nous livre qu'une vue parcellaire et floue de la réalité temporelle. Nous pensons que l'intelligence s'enrichit de l'intuition tout comme l'intuition s'enrichit de l'intelligence. Gaston Bachelard, heurté par l'opposition qu'établit Bergson entre l'intuition et l'intelligence, fait la même observation. "Nous voyons, dit-il, les rapports de l'intuition et de l'intelligence sous un jour plus complexe qu'une simple opposition. Nous les voyons sans cesse intervenir en coopération. Il y a des intuitions à la base de nos concepts: ces intuitions sont troubles - à tort on les croit naturelles et riches. Il y a des intuitions dans la mise en rapport de nos concepts: ces intuitions, essentiellement secondes, sont plus claires - à tort on les croit factices et pauvres"¹⁸². Bergson reconnaît lui-même, affirme Bachelard, que l'intuition suppose une "contemplation" très suivie. Or, cette contemplation doit être apprise et pourrait même s'enseigner. Elle n'est donc pas "loin d'être une méthode discursive d'intuition"¹⁸³. Il n'existe donc pas une connaissance purement intuitive de la durée. Il y a toujours déjà compénétration entre l'intuition et l'intelligence. Jean Theau partage la même opinion. Selon lui, l'intuition, à elle seule, ne peut nous fournir la compréhension de la durée. "Pour que la durée, devenue le sujet d'une hétérogénéité de succession, demeure connaissable, il faut donc que l'esprit l'appréhende par un mode de pensée capable de saisir ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore, aussi bien que ce qui est: en d'autres termes, il doit l'appréhender par le moyen d'une représentation réfléchie"¹⁸⁴. Il ajoute un peu plus loin que "l'intelligence participe de façon constante et essentielle, à l'expérience de la durée concrète, sous quelque dimension

¹⁸²BACHELARD, G. , *La Dialectique de la durée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.10.

¹⁸³*Ibid.*, p.10-11.

¹⁸⁴THEAU, J., *La Conscience de la durée et le concept de temps*, p.196.

qu'on envisage cette expérience, et on peut même dire qu'elle en est la condition"¹⁸⁵. Car sans l'intelligence, il nous serait impossible d'entrevoir le passé, le futur et d'apercevoir la spécificité du présent; cela, parce qu'en l'absence de l'intelligence, la mémoire, l'imagination et la perception consciente de soi disparaîtraient. Même si l'on fait abstraction de ces éléments pour ne retenir que "l'expérience plus restreinte, mais intuitive et sensible de la durée s'écoulant", là encore, affirme à juste titre Jean Theau, l'intelligence est nécessaire pour saisir cet écoulement. Bref, Bergson a tort, en ce qui concerne la connaissance de la durée, d'avoir privilégié l'intuition au dépend de l'intelligence; il a tort de les avoir opposées. Son attitude est d'autant plus difficile à comprendre, qu'il reconnaissait lui-même que l'intuition suppose une préparation qui devrait forcément passer par une longue analyse et une familiarisation avec les documents relatifs à l'objet d'étude, et surtout lorsqu'il s'agit des réalités telles que la vie, l'évolution, la durée, le mouvement... On se serait alors attendu à ce que logiquement, Bergson considère la connaissance scientifique comme un complément nécessaire à l'intuition de la durée. Cela ne semble toutefois pas être le cas.

2.2. La position sartrienne

Il n'est pas facile de comprendre et encore moins de faire comprendre l'idée que Sartre se fait de cette question. Cela s'explique sans doute par le fait que l'existentialiste n'aborde qu'indirectement le sujet, et ce, sans le moindre désir de polémiquer. Mais il y a surtout la difficulté que présentent les passages qui traitent de ce problème, notamment le point trois du deuxième chapitre de la deuxième

¹⁸⁵*Ibid.*, p.209.

partie de *L'être et le néant*: "temporalité originelle et temporalité psychologique: la réflexion". Toutefois, cette complexité s'allège, voire s'éclipse, lorsqu'on procède à partir de la conception que Sartre a de la connaissance.

Dans l'histoire de la philosophie, Descartes est, hors de tout doute, l'une des figures qui ont le plus fait l'éloge et l'apologie de la pensée (connaissance discursive). Il a écrit maintes pages (*le Discours de la méthode* notamment) où il expose des règles et techniques dont l'usage nous permettra d'obtenir une pensée plus performante. Cependant, en dépit de cette confiance inégalée qu'il accorde à la connaissance rationnelle, Descartes reconnaît que cette dernière peut tout à coup se transformer en connaissance intuitive. Il a sans doute raison, car s'il est vrai que la réflexion et l'analyse ont été à la base de plusieurs découvertes, n'oublions cependant pas que souvent, et en dernière analyse, celles-ci ont été le produit de l'intuition. Tel fut le cas d'Archimède qui découvrit la notion de poids spécifique en prenant son bain; ou de Newton dont la découverte de la théorie de l'attraction universelle fut suscitée par la chute d'une pomme. Il y a donc ici l'idée selon laquelle l'intuition ne précède ou n'exclut pas toujours la pensée. Elle peut venir après celle-ci, comme pour la récompenser. En effet, une découverte subite peut être vue comme ce qui vient récompenser tous nos efforts de réflexion et d'analyse. Il y aurait donc une sorte de continuité entre la pensée et l'intuition. Une thèse semblable semble se retrouver chez Sartre. Suivons son raisonnement.

L'auteur de *L'être et le néant* part d'un postulat de base, à savoir qu'il n'y a point de connaissance qui ne soit intuitive. Autrement dit, toute connaissance est d'ores et déjà intuitive. Que dire alors de la connaissance scientifique ou intellectuelle? Pour Sartre, c'est à tort qu'on considère la déduction et le discours

comme étant des connaissances. Car, ce ne sont là que des instruments, des moyens qui concourent à la réalisation de l'intuition. "Lorsqu'on atteint celle-ci, affirme-t-il, les moyens utilisés pour l'atteindre s'effacent devant elle; dans les cas où elle ne peut être atteinte, le raisonnement et le discours demeurent comme des plaques indicatrices qui pointent vers une intuition hors de portée; si enfin, elle a été atteinte mais n'est pas un mode présent de ma conscience, les maximes dont je me sers demeurent comme des résultats d'opérations antérieurement effectuées, comme ce que Descartes nommait des souvenirs d'idées"¹⁸⁶. En d'autres mots, Sartre veut dire qu'en soi, l'opération intellectuelle n'a pas, en elle-même, sa raison d'être. Ce qui lui donne sens, c'est le projet qu'elle a de conduire vers l'intuition. Ainsi, si chez l'auteur de l'*Essai* l'intuition est une méthode, un cheminement, un processus dont l'objectif est d'arriver à une saisie immédiate et globale du réel, ici, l'intuition est la connaissance elle-même. Cela signifie que pour Sartre, contrairement à Bergson, l'intelligence (réflexion, discours, analyse...) ne s'oppose pas à l'intuition. Elle est l'instrument (le moyen) qui conduit à la connaissance intuitive (la fin). De ce fait, l'intelligence devient - comme l'avait déjà remarqué Bachelard - une condition de possibilité de l'accomplissement de la connaissance intuitive. Autrement dit, l'intuition se présente comme l'aboutissement de l'acte de penser. Il n'y a pas de rupture ni de hiérarchie entre les deux choses; de telle sorte que sans l'intuition l'opération discursive est inutile, et sans l'opération discursive l'intuition est impossible. Alors que chez Bergson, l'intelligence constitue un obstacle à la connaissance de la durée, et seule l'intuition est capable de nous révéler sa vraie nature: "un absolu, disait-il, ne saurait être donné que dans une intuition, tandis que tout le reste relève de l'analyse"¹⁸⁷.

¹⁸⁶L'*être et le néant*, p.212-213.

¹⁸⁷BERGSON, H., *La Pensée et le Mouvant*, p.1395.

Que veut réellement dire Sartre, lorsqu'il affirme que l'intuition est une connaissance? En d'autres termes, quel sens accorde-t-il à ce terme? La compréhension que l'existentialiste français a de ce concept remonte à Husserl. En effet, le père de la phénoménologie définissait l'intuition comme étant la présence de la chose elle-même à la conscience. Heidegger parlait du dévoilement de l'être à la conscience. À ce titre, la connaissance serait tout simplement "présence à...". Or, nous savons que pour Sartre, l'en-soi, en tant qu'il est dénué de conscience, ne pourrait aucunement être "présence". "L'être-présent est un mode d'être ek-statique du pour-soi, dira-t-il"¹⁸⁸. Cela conduit Sartre à inverser la définition husserlienne. Ainsi, pour lui, l'intuition devient "la présence de la conscience à la chose"¹⁸⁹, et l'intuition de la durée, la présence du Pour-soi à la durée, c'est-à-dire la conscience qui s'offre à la durée¹⁹⁰. Mais une telle présence de la conscience à la durée présuppose toujours un acte réflexif.

Quel est, pour Sartre, l'apport de la réflexion (intelligence) dans la compréhension de la durée interne ou psychique? "C'est à la réflexion, écrit-il, que la temporalité apparaît sous forme de durée psychique et tous les processus de durée psychique appartiennent à la conscience réfléchie"¹⁹¹. Cela signifie que si au départ la connaissance de l'écoulement du temps nous échappe - du fait qu'il est difficile de distinguer les trois dimensions temporelles - c'est finalement la réflexion qui nous la fait connaître, car elle est capable de comparer entre eux le passé, le

¹⁸⁸*L'être et le néant*, p.213.

¹⁸⁹*Ibidem*.

¹⁹⁰On dirait que Sartre est ici sous le charme de l'épistémologie kantienne. En effet, contrairement à la tradition qui affirme que - dans l'acquisition de la connaissance - c'est l'objet qui se déplace vers le sujet, Kant dira que c'est le contraire qui se produit: c'est le sujet qui va vers l'objet.

¹⁹¹*Ibid.*, p.190.

présent et le futur. Et cette réflexion n'intervient qu'après que nous ayons vécu ou expérimenté la durée. Mais qu'est-ce que la réflexion pour Sartre? En général, c'est le "Pour-soi conscient de lui-même" ou la conscience consciente d'elle-même. Il ne s'agit donc pas d'une conscience nouvelle - issue de nulle part - et qui se dévoile à la conscience réfléchie pour vivre en harmonie avec elle. Autrement dit, la conscience réflexive est la conscience réfléchie; il s'agit toutefois d'une identité imparfaite, dans la mesure où pour reconnaître le réfléchi-objet et le réflexif-sujet, il faut à la fois que le réflexif soit et ne soit pas le réfléchi. La réflexion vise à récupérer le Pour-soi qui a tendance à se perdre à l'extérieur. Elle cherche à faire en sorte que la conscience, qui est conscience de quelque chose, soit capable de se retourner sur elle-même. Pour cela, dit Sartre, la réflexion procède par "objectivation" et par "intérieurisation". On ne peut cependant ici s'empêcher de faire un rapprochement entre cette définition sartrienne de la réflexion et la définition que donne Bergson de l'intuition. En effet, dans *La Pensée et le Mouvant*, Bergson définit l'intuition comme étant "la vision directe de l'esprit par l'esprit"¹⁹², c'est-à-dire, selon la terminologie sartrienne, la saisie immédiate de la conscience réfléchie par la conscience réflexive. Cela signifie-t-il pourtant qu'il y aurait similitude entre ce que Sartre appelle réflexion et l'intuition bergsonienne? Nous préférons, pour le moment, ne pas répondre à cette question. C'est juste un soupçon. Cherchons plutôt à mieux comprendre le lien qu'établit Sartre entre la réflexion telle que définie ci-haut et la temporalité.

Pour établir ce rapport, Sartre introduit une distinction entre la réflexion pure et la réflexion impure. La première forme de réflexion est "la simple présence

¹⁹²BERGSON, H., *La Pensée et le Mouvant*, dans *Oeuvres*, p. 1273.

du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi”¹⁹³. Elle est à la fois la forme originelle et la forme idéale de la réflexion, c’est-à-dire que c’est sur elle que se fonde la réflexion impure. On atteint la réflexion pure, selon Sartre, par une sorte de “catharsis” ou purification. Il reste que ce type de réflexion est bel et bien une connaissance, du fait qu’elle affirme la conscience réfléchie. “Sa connaissance, affirme l’auteur de *L’être et le néant*, est totalitaire, c’est une intuition fulgurante et sans relief, sans point de départ ni point d’arrivée. Tout est donné à la fois dans une sorte de proximité absolue. Ce que nous nommons ordinairement connaître suppose des reliefs, des plans, un ordre, une hiérarchie. Même les essences mathématiques se découvrent à nous avec une orientation par rapport à d’autres vérités, à certaines conséquences; elles ne se dévoilent jamais avec toutes leurs caractéristiques à la fois. Mais la réflexion qui nous livre le réfléchi non comme un donné, mais comme l’être que nous avons à être, dans une indistinction sans point de vue, est une connaissance débordée par elle-même et sans explication”¹⁹⁴. Ce long passage semble laisser croire que la réflexion pure est une connaissance immédiate; à ce titre, elle pourrait être considérée comme une sorte d’intuition. Et si l’on admettait - d’après notre soupçon - que la réflexion sartrienne est l’équivalent de l’intuition bergsonienne, il s’agirait plutôt de la réflexion pure. Seulement, la réflexion pure n’apporte guère quelque chose de neuf, mais ce qui est déjà dévoilé. C’est dans ce sens que Sartre affirme que “la réflexion est reconnaissance plutôt que connaissance. Elle implique une compréhension pré-réflexive de ce qu’elle veut récupérer comme motivation originelle de la récupération”¹⁹⁵. La réflexion pure est donc reconnaissance de la conscience en tant que néant, en tant que non coïncidence à soi, en tant que se

¹⁹³*L’être et le néant*, p.194.

¹⁹⁴*Ibid.*, p.195.

¹⁹⁵*Ibidem*.

temporalisant. Bref, c'est la reconnaissance des trois dimensions temporelles (passé, présent et futur). Cependant, la temporalité qu'elle découvre n'est pas encore la durée interne, mais l'historicité. En d'autres termes, la réflexion pure ne permet pas l'accès à la durée vécue ou réelle. C'est donc par la réflexion impure qu'on atteint la durée interne: "car, affirme Sartre, c'est la réflexion impure qui constitue la succession des faits psychiques ou psyché"¹⁹⁶. Elle constitue et dévoile la temporalité interne. En résumé, à travers cette analyse, il ressort que pour Sartre, si l'intuition de la durée est la connaissance même de la durée, il reste qu'elle est toujours précédée par la réflexion sous sa double forme: la réflexion pure saisit l'historicité et la réflexion impure dévoile la durée interne.

¹⁹⁶*Ibid.*, p.199.

En guise de conclusion, que devons-nous retenir de cette partie du travail? En ce qui concerne le débat sur l'origine du temps, Bergson et Sartre s'entendent sur un point: c'est la conscience qui engendre le temps. Autrement dit, ils partagent l'idée selon laquelle le temps vécu - par opposition au temps universel ou cosmique - ne provient pas du milieu extérieur, il est d'ores et déjà dans la conscience. À ce niveau, on peut dire sans aucun risque de se tromper, que l'auteur de *L'être et le néant* reste dans le sillage de Bergson. Cependant, quand vient le moment de décrire la façon dont la conscience donne naissance au temps, nos deux philosophes divergent. Pour Bergson qui est contre le concept de néant tel que nous l'avons montré plus haut, c'est de la conscience en tant qu'être plein (ou de la plénitude de la conscience) qu'émerge la durée. Sartre, très attaché à sa conception du Pour-soi, ne peut le suivre jusque là. Selon l'existentialiste, c'est plutôt du néant, caractéristique fondamentale et nécessaire de la conscience, que vient la temporalité. En d'autres mots, c'est parce que la conscience se néantise (c'est-à-dire c'est parce qu'il est projet), que la temporalité est possible. Une conscience pleine, c'est-à-dire celle qui coïncide avec elle-même (comme celle décrite par Bergson), est incapable de produire la temporalité.

Quant à la question relative à la connaissance du temps, nos deux penseurs s'éloignent encore d'avantage l'un de l'autre. Opposant la méthode discursive à la méthode intuitive, Bergson pense qu'il est impossible à l'intelligence de comprendre la durée réelle; toutefois, si l'intelligence s'entête à vouloir expliquer la durée, elle n'atteindra que son ombre, c'est-à-dire l'espace. Pour lui, seule l'intuition est capable de saisir la durée dans son mouvement même. Par contre, Sartre ne voit aucune opposition entre l'intuition et l'intelligence (la réflexion). Selon lui, si l'intuition est le seul mode de connaissance, la réflexion (en général) est par ailleurs

le chemin qui nous y conduit. Il y a donc une continuité entre les deux. On peut même aller jusqu' à affirmer que chez Sartre, la différence qui existe entre l'intuition et la réflexion n'est pas d'ordre ontologique; il s'agit d'une différence de degré. D'où l'impression qu'on peut parfois avoir, en effet, que la réflexion sartrienne n'est pas si différente de l'intuition bergsonienne. En réalité, cette différence est effective. Maintenant que Bergson et Sartre nous ont montré, chacun à sa façon, quelle est l'origine du temps et comment on peut l'appréhender, continuons notre investigation. Essayons de voir comment se présente, selon eux, la nature de la durée pure.

IIIème partie: DE LA NATURE DE LA DURÉE PURE

Nous avons pu constater dans la première partie de ce travail que, traditionnellement, les philosophes aussi bien que les savants considéraient le temps comme étant un milieu homogène au même titre que l'espace. Et comme tout milieu homogène, il était pris pour une pure extériorité, pour une quantité (et de ce fait, il était mesurable et divisible), pour une juxtaposition et pour une discontinuité. Nous avons également vu comment Bergson, et dans une certaine mesure Sartre, ont attaqué cette notion de temps homogène. Pour eux, le temps homogène - en tant qu'il comporte toutes les caractéristiques citées ci-haut - n'est pas le temps vécu ou le temps réel; celui-ci est totalement étranger à celui-là. Quelle est alors, selon Bergson et Sartre, la vraie nature de la durée pure? Comment est-elle constituée? Autrement dit, quelles en sont les propriétés fondamentales? Cette partie du travail traite de cette question.

Chap. I. LES ATTRIBUTS ESSENTIELS DU TEMPS RÉEL

1.1. La durée: une réalité qualitative

Pour éviter des vaines répétitions, nous n'insisterons pas beaucoup sur cette caractéristique temporelle, nous croyons l'avoir suffisamment fait dans la première partie de ce travail. En effet, l'on sait que pour des philosophes comme Aristote, Descartes et Kant, ou pour des scientifiques tels que Newton et Einstein, le temps est une réalité quantitative ou une grandeur. Ainsi, il est possible de le diviser, de le mesurer, de le compter, ou encore de le traduire en formules mathématiques. Tel est le cas du temps de l'horloge ou du chronomètre. Pour Bergson par contre, le temps réel n'est pas une quantité, c'est-à-dire une grandeur dont les parties - admettant entre elles les rapports de contenant à contenu - sont extérieures les unes aux autres. Le temps est plutôt qualité pure.

En effet, l'auteur de l'*Essai* part de l'analyse de certains états de conscience, notamment la joie, la tristesse, le désir, la passion et les sentiments esthétiques¹⁹⁷. Dans tous ces cas, il observe une quasi absence de quantité: à chaque fois, dit-il, il s'agit de la "qualité", de la "nuance", de l'inétendu. Ainsi, tous les faits psychiques sont qualitatifs; ce qui revient à dire que la conscience est qualitative, la quantité étant réservée à l'extériorité. Mais d'aucuns, dit Bergson, en se référant au sens commun, prétendent que s'il y n'a pas de "quantité extensive" dans la conscience, on peut néanmoins y trouver la "quantité intensive". Là encore, le philosophe n'est pas d'accord avec eux. Car, dit-il, les faits psychiques, lorsqu'ils sont considérés en

¹⁹⁷Cf. *Essai*, chapitre premier.

eux-mêmes, sont qualité pure ou multiplicité qualitative indistincte; c'est plutôt leur cause - qui se trouve dans l'espace - qui est quantité. "Si la grandeur, en dehors de vous, écrit-il, n'est jamais intensive, l'intensité, au dedans de vous, n'est jamais grandeur. C'est pour ne pas l'avoir compris que les philosophes ont dû distinguer deux espèces de quantité, l'une extensive, l'autre intensive"¹⁹⁸. Puisque la conscience est qualitative, il va donc de soi qu'elle n'est ni divisible, ni mesurable, ni comptable. On ne peut la situer quelque part dans l'espace pour la quantifier. Nous savons, par ailleurs, que la durée vécue réside dans la conscience, comme les autres états de conscience. Conséquemment, elle est également une qualité, une intensité et non une quantité comme le prétendait la tradition: "Qu'est-ce que la durée au-dedans de nous? Une multiplicité qualitative, sans ressemblance avec le nombre; un développement organique qui n'est pourtant pas une quantité croissante"¹⁹⁹. Il est aussi normal que la durée, phénomène non quantitatif, soit non divisible et non mesurable. "La vraie durée, dit Bergson, celle que la conscience perçoit, devrait donc être rangée parmi les grandeurs dites intensives, si toutefois les intensités pouvaient s'appeler des grandeurs; à vrai dire, ce n'est pas une quantité, et dès qu'on essaie de la mesurer, on lui substitue inconsciemment de l'espace"²⁰⁰. On ne peut que la sentir, la vivre, mais jamais la compter - c'est-à-dire l'inscrire dans un nombre qui, lui, suppose l'espace. Cela rejoint ce que disait W. Faulkner dans *Le bruit et la fureur*: "le temps reste mort tant qu'il est rongé par le tic-tac des petites roues. Il n'y a que lorsque le pendule s'arrête que le temps se remet à vivre"²⁰¹. Bref, pour Bergson, il y a d'un côté la durée réelle, qualité pure, et de l'autre côté

¹⁹⁸L'Essai, p.169.

¹⁹⁹Ibid., p.170.

²⁰⁰Ibid., p.79.

²⁰¹FAULKNER, W., *Le bruit et la fureur*, cité par J.-P. Sartre, *Situations I*, p.86-87.

l'espace, quantité pure. Le mélange entre ces deux réalités produit un élément hybride, un pseudo-temps: le temps homogène, qui, à la limite, revient à l'espace.

Notons cependant que certains n'acceptent guère la non mesurabilité temporelle que prône Bergson. C'est le cas de Couturat: "la vraie mesure du temps, dit-il, n'est pas psychologique, mais physique et mécanique; ce n'est pas à la conscience, mais à la science qu'il faut demander l'unité de temps et le mouvement uniforme"²⁰². Citons aussi René de Saussure pour qui, le temps est bel et bien mesuré par le mouvement (cf. Aristote), car celui-ci implique deux grandeurs: la durée et l'étendue. "On peut donc, affirme-t-il, par l'intermédiaire du mouvement, mesurer une durée au moyen d'une étendue, c'est-à-dire le temps au moyen de l'espace, tout comme on peut, par l'intermédiaire d'une balance à ressort, mesurer une force au moyen d'un espace, mais cela ne signifie pas que le temps ou la force soient de l'espace"²⁰³. Il est évident que ces deux auteurs ont raison, si l'on considère le temps objectif, c'est-à-dire le temps extérieur. Mais ils ont tort, s'il s'agit du temps subjectif. Or, c'est bien de ce temps intérieur dont il est question chez Bergson. Le temps non mesurable, chez lui, n'est pas le temps qui est en dehors de la conscience, mais c'est la durée interne.

Chez Sartre, les choses ne se présentent guère différemment. Ce n'est plus un secret, selon l'existentialiste, la temporalité ou la durée vécue ne se trouve pas en dehors, mais bien dans le Pour-soi (la conscience). Or, nous savons aussi que chez

²⁰²COUTURAT, L., "Études sur l'espace et le temps", dans *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1896, p.654.

²⁰³DE SAUSSURE, R., "Le temps en général et le temps bergsonien en particulier", Dans *Archive de psychologie*, no 54, 1914, p.285.

lui, la qualité est la propriété de la conscience, tandis que la quantité est celle de l'espace²⁰⁴. Il devient donc facile de voir qu'à l'image de la durée bergsonienne, la temporalité sartrienne est aussi une qualité pure, et donc indivisible et non mesurable; car, comme le dit Sartre lui-même, c'est l'extériorité absolue (et non l'intériorité) qui rend possible la division, à l'infini, de la temporalité. En résumé, il apparaît que Bergson, aussi bien que Sartre, considèrent que le temps réel est qualitatif, tandis que l'espace est quantitatif. Sur ce point, il est difficile de leur faire grief. Le principe selon lequel tout ce qui est subjectif est qualité, et tout ce qui est objectif est quantité, milite en leur faveur.

1.2. L'hétérogénéité temporelle

C'est par opposition à l'homogénéité que Bergson affirme l'hétérogénéité temporelle. Ainsi, la meilleure compréhension de cette dernière suppose celle de l'homogène. Rappelons-nous que, traditionnellement, le temps était conçu comme quelque chose d'homogène, c'est-à-dire comme une réalité dont les éléments sont, du point de vue de leur essence, identiques entre eux, et de surcroît sans différence qualitative aucune; cependant, ils ne se pénètrent ou ne se confondent pas, chacun garde son individualité. Autrement dit, quand il y a l'homogène, ses éléments se juxtaposent sans pourtant qu'il y ait fusion entre eux. Pour Bergson, l'homogénéité ainsi définie ne saurait caractériser la durée pure²⁰⁵. Elle détermine l'espace. Cette idée est d'ailleurs largement partagée par Sartre pour qui, l'homogénéité est le fait de l'espace et non celui du temps interne²⁰⁶.

²⁰⁴On peut se rapporter, à ce sujet, au chapitre V de la première partie de ce travail.

²⁰⁵Cf. *L'Essai*, p.81.

²⁰⁶Cf. *L'être et le néant*, p. 157 et 247.

Si le temps n'est pas homogène, Bergson pense qu'il est hétérogène, dans la mesure où ses différents moments se compénètrent ou se confondent. Il y a ici multiplicité dans l'unité. La durée réelle, affirme-t-il, est la réalité "dont les moments hétérogènes se pénètrent, mais dont chaque moment peut être rapproché d'un état du monde extérieur qui en est contemporain, et se séparer des autres moments par l'effet de ce rapprochement même"²⁰⁷. Nathalie Frieden-Markevitch dira que la durée bergsonienne est hétérogène, parce que "les états multiples qu'elle englobe restent toujours qualitativement individualisables [...] et qu'ils se succèdent dans le sens qu'il y a toujours entre eux un rapport d'antériorité et de postériorité. La durée est une multiplicité qualitative qui ne cesse de se diviser et qui change de nature en se divisant, ce qui fait qu'il y a de l'autre sans jamais qu'il y ait du plusieurs"²⁰⁸. Cet attribut de la durée est de loin le plus important, parce que c'est de lui que découlent tous les autres. Comme le fait remarquer Alain de Lattre, ce n'est pas parce que la durée est continuité, succession ou irréversibilité, qu'elle est hétérogène; c'est dans la mesure où elle est hétérogénéité qu'elle peut être tous les autres attributs²⁰⁹. Essayons de comprendre davantage cette propriété de base, car elle renferme une sorte de contradiction qu'il faut dissiper.

Normalement, en opposant l'hétérogénéité à l'homogénéité, on se serait attendu à ce que Bergson fasse de l'hétérogène un discontinu (du fait que les différents moments sont ici différents et donc distincts), et de l'homogène un

²⁰⁷L'Essai, p.82.

²⁰⁸FRIEDEN-MARKEVITCH, N., *La philosophie de Bergson. Aperçu sur un stoïcisme inconscient*, Fribourg, éd. Universitaires Fribourg Suisse, 1982, p.41.

²⁰⁹Cf. DE LATTRE, A., *Bergson. Une ontologie de la perplexité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p.30.

continu (du fait que les éléments sont identiques). Mais la chose n'est pas aussi simple, car dans l'*Essai*, plusieurs significations sont attribuées au terme hétérogénéité. André Robinet²¹⁰ en distingue justement trois. Il y a d'abord l'hétérogénéité d'extinction. Ici, l'opposition radicale entre l'hétérogénéité qui caractérise la durée et l'homogénéité qui caractérise l'espace, suppose que l'homogène soit nécessairement un discontinu. Cela veut dire que les différents moments du temps doivent obligatoirement être autonomes, ou extérieurs les uns aux autres. En ce sens, l'hétérogène signifie, ce "qui n'est pas solidaire mais qui est successif, qui n'existe jamais quand le précédent ou le suivant existe, l'un ayant cessé d'être quand l'autre paraît"²¹¹. Autrement dit, la notion de somme n'est pas ici possible; il n'est pas concevable qu'un moment temporel se conserve pour s'ajouter à un autre - ce qui est cependant possible pour la simultanéité. Donc, il y a absence de juxtaposition, de simultanéité et de mesure. À ce titre, chaque moment temporel présent est irrémédiablement jeté dans le passé, de telle sorte qu'il n'y ait point de répétition. Chaque instant passe sans aucun espoir de revenir un jour, ce qui n'est certainement pas le cas pour l'espace qui, lui, est toujours contemporain de son présent. On a finalement affaire à une durée qui se néantise continuellement elle-même, car ses différentes parties ne connaissent point de permanence: elles coulent sans arrêt. Il n'y a point de mémoire. Si ce sens de l'hétérogénéité est tout de même présent dans l'*Essai*, affirme André Robinet, on peut cependant facilement se rendre compte que ce n'est pas par lui que Bergson définit d'abord la durée.

²¹⁰Cf. ROBINET, A., *Bergson et les métaphores de la durée*, Paris, éd. Seghers, 1966, p.28-40.

²¹¹*Ibid.*, p.28.

C'est plutôt l'hétérogénéité d'interpénétration ou de compénétration qui, dans l'*Essai*, définit prioritairement la durée. C'est véritablement elle qui confère à la durée son vrai sens. Ici, il y a l'idée que le défilé ou la succession des différents moments temporels impliquent *ipso facto* leur fusion et leur organisation. Dans une telle situation, l'hétérogène signifie que loin d'être extérieurs les uns des autres, les moments temporels sont imbriqués les uns dans les autres, ils se compénètrent. Au lieu de s'auto-détruire ou de sombrer dans le passé - comme c'était le cas pour l'hétérogène d'extinction - les moments temporels se maintiennent, s'interpénètrent pour ne former qu'une seule et unique réalité. Il est évident qu'ici, "la durée ne se définit plus par la disparition sans espoir de retour des instants dont elle se défait, mais par la permanence d'une certaine épaisseur de présent qui se fait, due à cette activité continue et vivante"²¹². En d'autres mots, ce n'est plus la discontinuité qui caractérise la durée, mais bien la continuité. Chaque instant demeure, s'associe aux autres, s'enrichit des autres... C'est cela qui fait de la durée une mémoire.

Ces deux significations sont bien présentes chez Bergson. C'est ce qui pousse André Robinet à affirmer que "si la durée est hétérogène parce que les instants s'excluent, l'espace est continu et les objets s'estompent; l'empiétement est dans l'externe et le discontinu dans l'interne. Si la durée est hétérogène, précisément parce qu'elle n'est pas composée d'instant, la succession étant interpénétration, c'est elle qui est continue et l'externe discontinu. Si bien que la formule "en dehors de nous, extériorité réciproque sans succession; au-dedans, succession sans extériorité réciproque" fait illusion et ne révèle que la moitié de la vérité de l'oeuvre. Car il règne au-dedans de nous une succession sans intériorité, et au-dehors de nous

²¹²*Ibid.*, p.31.

une simultanéité sans extériorité”²¹³. Selon André Robinet donc, chez Bergson, l’hétérogénéité renferme à la fois l’idée d’extinction (écoulement) et celle de permanence (notons que ces deux éléments caractérisaient déjà le temps aristotélicien). Ainsi, parfois c’est la continuité qui fonde l’hétérogène, parfois c’est la discontinuité. Selon André Robinet, Bergson n’a pu trancher; il a hésité jusqu’au bout. Nous pensons par contre que l’auteur de l’*Essai* a assez clairement exprimé sa préférence pour le continu. Comme nous le verrons plus loin, un temps discontinu n’est pas du temps, il est son simulacre, c’est-à-dire l’espace. Il nous semble que l’idée même de l’hétérogène discontinu est contradictoire chez Bergson. S’il en a fait mention, c’est sans doute pour la réfuter, comme il l’a aussi fait avec l’idée de temps homogène. En effet, dans plusieurs passages de l’*Essai*, Bergson parle du temps homogène; cependant, on se tromperait si on voulait voir là un signe qu’il donne son assentiment à cette forme du temps. Car, en réalité, il ne la décrit que pour mieux la rejeter. Il semble qu’il en est de même de l’hétérogène discontinu. Sinon, comment comprendre le fait qu’il ait écrit des phrases telles: “[la durée pure est] une hétérogénéité pure au sein de laquelle il n’y a pas de qualités distinctes... Les moments de la durée interne ne sont pas extérieurs les uns aux autres”²¹⁴, ou encore, “la pure durée pourrait bien n’être qu’une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s’extérioriser les uns par rapport aux autres”²¹⁵.

Quant au troisième sens de l’hétérogène, André Robinet pense qu’on trouve dans l’*Essai* une autre durée, elle aussi hétérogène, mais indistincte, “où notre moi

²¹³*Ibid.*, p.32.

²¹⁴L’*Essai*, p.170.

²¹⁵*Ibid.*, p.77.

évolue”, sans laquelle le moi personnel ne pourrait avoir “le sentiment même de la durée qui vient de là”²¹⁶. C’est une durée plus profonde que la durée consciente; et c’est d’elle que cette dernière tient sa propre temporalité. Tout cela (c’est-à-dire les trois sens de l’hétérogène) conduit André Robinet à dire qu’il y a trois sortes de temps dans l’*Essai*. -Le temps-espace ou temps quantitatif, -la durée réelle, c’est-à-dire celle qui affecte le moi profond; -et la durée originaire, c’est-à-dire celle qui, plus profonde encore, rend possible la durée réelle (il se pourrait que André Robinet fasse ici allusion à ce que Jean Theau appelait le temps divin). D’où la conclusion sur laquelle il débouche, à savoir que la durée n’est pas un hétérogène pur (sinon elle serait un perpétuel présent), il est un mélange de l’hétérogène et de l’homogène²¹⁷. Nous pensons, pour notre part, que cette conclusion d’André Robinet n’exprime pas fidèlement la pensée bergsonienne contenue dans l’*Essai*. En effet, on a le droit de critiquer Bergson, en affirmant que le temps est, soit un milieu homogène et hétérogène à la fois (ce qui est le cas de Nathalie Frieden-Markevitch, lorsqu’elle affirme que c’est dans “l’expérience d’un mixte d’espace et de durée (donc de l’homogène et de l’hétérogène), d’objectif et de subjectif que Bergson saisit la durée”²¹⁸) ; soit un milieu homogène uniquement (ce qui est le cas de Couturat, lorsqu’il écrit que “l’hypothèse fondamentale de la science est (au contraire) l’homogénéité de l’espace et du temps, d’où résultent leur relativité et leur idéalité”²¹⁹). Par contre, on n’a pas le droit d’affirmer que Bergson adopte la première hypothèse dans l’*Essai*. Car, en effet, dans cet ouvrage, l’objectif de l’intuitionniste est justement de purifier la durée, en faisant d’elle un milieu qualitatif

²¹⁶ROBINET, A., *op.cit.*, p.37.

²¹⁷Cf. *Ibid.*, p.39.

²¹⁸FRIEDEN-Markevitch, N., *Op.cit.*, p.41-42.

²¹⁹COUTURAT, L., “*Etudes sur l’espace et le temps*”, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1896, p.665.

et hétérogène, contrairement à l'espace qui est quantitatif et homogène. Il n'y a donc dans l'*Essai*, pensons-nous, qu'une seule vraie durée, celle qui est hétérogénéité pure, c'est-à-dire celle dont les différents moments se compénètrent, sans toutefois perdre leur individualité (le deuxième sens de l'hétérogène).

Essayons à présent de voir quelle est la position de Sartre. Dès la première partie de ce travail, en effet, nous avons montré comment Sartre fait une nette distinction entre la temporalité du monde et la temporalité interne. En ce qui concerne la première forme de temporalité, soit la temporalité externe, l'existentialiste est sans équivoque: elle est homogène. Quelques passages de *L'être et le néant* expriment bien cette certitude: "Ainsi apparaît donc, sur le plan Présent-Passé, cette curieuse unité de la dispersion absolue qu'est la temporalité externe, où chaque avant et chaque après est un "en-soi" isolé des autres par son extériorité d'indifférence et où pourtant ces instants sont réunis dans l'unité d'être d'un même être, cet être commun ou Temps n'étant autre que la dispersion même, conçue comme nécessité et substantialité"²²⁰. Ou encore: "Tel est donc le passé du monde, fait d'instant homogènes et reliés les uns aux autres par un pur rapport d'extériorité"²²¹. Ici, on voit que Sartre ne dit pas autre chose que ce qu'affirmait déjà Bergson au sujet du temps homogène. Mais il n'en est pas de même quant à la temporalité psychologique. En effet, chez Sartre, la temporalité interne est aussi dite hétérogène. "Ce qui trompe, écrit l'existentialiste, c'est l'apparente homogénéité du passé et du présent. Car cette honte que j'ai éprouvée hier, c'était du pour-soi quand je l'éprouvais. On croit donc qu'elle est demeurée pour-soi aujourd'hui, on en conclut donc à tort que, si je n'y puis rentrer, c'est qu'elle n'est plus. Mais il faut

²²⁰ *L'être et le néant*, p.147.

²²¹ *Ibid.*, p.249.

inverser le rapport pour atteindre au vrai: entre le passé et le présent il y a une hétérogénéité absolue²²². Cependant, il faudrait faire attention à ne pas confondre ce que Sartre appelle, ici, hétérogénéité avec l'hétérogénéité rencontrée chez Bergson. Car si l'hétérogène bergsonien suppose la fusion, la compénétration entre les différents éléments temporels, chez l'auteur de *L'être et le néant* par contre, il y a absence totale de toute pénétration entre les moments temporels. L'hétérogénéité sartrienne signifie tout simplement que la temporalité se dévoile sous une double dimension: elle est dispersion (extériorité) et elle est totalité ou unité. Nous verrons d'ailleurs dans les pages qui suivent comment Sartre critique, sans ménagement, cette thèse bergsonienne de compénétration intime entre les éléments constitutifs du temps. Mais retenons dès à présent que le refus, par Sartre, de la compénétrabilité des moments temporels, introduit d'ores et déjà une grande différence entre la temporalité sartrienne et la durée bergsonienne.

1.3. Succession, interpénétrabilité et irréversibilité

Le temps homogène, avons-nous dit, apparaît à Bergson comme étant de l'espace. De ce fait, estime-t-il, on ne peut y trouver la succession mais plutôt la simultanéité. Car, étant un milieu extérieur, ses différents moments existent isolement; le caractère multiple de ces moments n'est perceptible que pour un sujet capable de les conserver et de les juxtaposer tout en les extériorisant les uns par rapport aux autres. Autrement dit, par le fait que le temps homogène est une multiplicité distincte et un perpétuel devenir (parce que l'un de ses moments disparaît lorsque apparaît l'autre), on ne peut y déceler une réelle succession: il y a,

²²²*Ibid.*, p.157.

ici, une extériorité réciproque sans succession. “Nous juxtaposons, dit Bergson, nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l’un dans l’autre, mais l’un à côté de l’autre; bref, nous projetons le temps dans l’espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d’une ligne continue ou d’une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer”²²³. Compris de cette façon, il est clair que le temps exigera la perception, non pas successive mais simultanée, de l’avant et de l’après. Selon Bergson, une telle succession n’est plus pure. Elle s’est transformée en simultanéité et s’est projetée dans l’espace: “l’idée d’une série réversible dans la durée, ou même simplement d’un certain ordre de succession dans le temps, implique donc elle-même la représentation de l’espace, et ne saurait être employée à le définir”²²⁴. Bref, pour Bergson, l’espace se caractérise par la simultanéité, la juxtaposition et jamais par la succession.

Si la succession ne détermine pas le temps homogène, elle est par contre ce qui définit, le mieux, l’essence de la durée réelle. En effet, la durée bergsonienne est succession pure et simple. Toutefois, il n’y a point, ici, d’addition entre les divers moments temporels, c’est-à-dire qu’il ne s’agit pas ici d’une succession qui débouche sur une somme. “Car, dit Bergson, si une somme s’obtient par la considération successive de différents termes, encore faut-il que chacun de ces termes demeure lorsqu’on passe au suivant, et attende, pour ainsi dire, qu’on l’ajoute aux autres: comment attendrait-il, s’il n’était qu’un instant de la durée? Et où attendrait-il, si nous ne le localisons dans l’espace? Involontairement, nous fixons en un point de l’espace chacun des moments que nous comptons, et c’est à

²²³L’*Essai*, p.75.

²²⁴*Ibid.*, p.76.

cette condition seulement que les unités abstraites forment une somme²²⁵. Mais quelle est la vraie nature de la succession chez Bergson? Nous le savons déjà, il s'agit d'une succession d'interpénétration. Si les moments temporels se succèdent les uns aux autres de façon irréversible (c'est-à-dire aucun moment ne revient plusieurs fois), le premier ne disparaît pas cependant, quand le second apparaît. Ils se compénètrent; le passé pénètre dans le présent, et le présent pénètre dans le passé. Voici comment Bergson exprime la pénétration mutuelle que suppose la succession: "la forme que prend la succession, dit-il, quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs [...] On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire"²²⁶. Bref, la durée pure est ici une succession, mais une succession où les éléments se compénètrent. En est-il de même chez Sartre? Mais avant d'analyser la position sartrienne, revenons encore une fois sur l'irréversibilité du temps, dont nous n'avons que brièvement fait mention.

Nous disions que dans l'*Essai*, c'est l'hypothèse de l'irréversibilité du temps qui est retenue. Cela veut dire que chaque moment du temps passe une fois et ne revient plus jamais. Autrement dit, personne ne vivra deux fois les mêmes instants, car ils coulent sans aucun espoir d'un retour possible. Il y a, ici, l'idée selon laquelle le temps est linéaire ou orienté. Comme l'on sait, cette conception du temps linéaire

²²⁵*Ibid.*, p.59.

²²⁶*Ibid.*, p.74-75.

n'est pas une invention bergsonienne. Les Perses, à travers leur religion (le zoroastrisme), furent les premiers à prôner cette doctrine. Ils seront ensuite suivis par les juifs, et plus tard encore, par les chrétiens. Quelques importantes conséquences sont liées à cette thèse d'irréversibilité temporelle. En effet, selon Bergson, puisque le temps passe sans jamais revenir, toute prévision du temps futur nous est impossible. En d'autres mots, on ne peut prédire l'avenir sans, du coup, faire du temps vécu le temps homogène des astronomes. Si le temps était réversible, après plusieurs répétitions des mêmes moments temporels passés, il nous serait possible de tenter quelques prévisions. Autrement dit, pour arriver à prévoir le temps, il faudrait d'abord l'avoir entièrement connu ou vécu. Mais comme cela n'est pas possible, le temps reste et restera imprévisible. Par ailleurs, nous ne pouvons réduire l'intervalle qui nous sépare du futur, sans par le fait même vider la durée de son essence même. "C'est pourquoi, affirme Bergson, il ne saurait être question d'abrégé la durée à venir pour s'en représenter à l'avance les fragments; on ne peut que vivre cette durée, au fur et à mesure qu'elle se déroule. Bref, dans la région des faits psychologiques profonds, il n'y a pas de différence sensible entre prévoir, voir et agir"²²⁷. Il y a donc, selon Bergson, une indétermination absolue du temps futur. L'autre conséquence qu'apporte l'irréversibilité du temps, c'est le fait qu'on sera toujours en face d'un univers nouveau. En d'autres mots, chaque moment temporel apporte une nouveauté, ce qui rend possible le progrès. Car si ce sont toujours les mêmes moments qui passent et repassent indéfiniment, toute idée de progrès sera proscrite. Cela signifie, en définitive, que l'univers n'est pas totalement soumis à un déterminisme, mais admet en son sein la liberté.

²²⁷*Ibid.*, p.149.

La thèse de l'irréversibilité temporelle s'oppose à une autre, à savoir celle de l'éternel retour (le temps cyclique). D'après celle-ci, après une assez longue période, et lorsque la finalité de chaque chose est réalisée, les mêmes objets, les mêmes êtres, les mêmes événements recommencent les mêmes parcours à partir du même point de départ. Et ce mouvement se renouvelle éternellement. Cette idée était défendue par des anciens en Orient, mais aussi en Grèce. Par exemple, le bouddhisme prêchait la *samsara*, ce qui signifie la réincarnation. Cette doctrine s'inscrivait elle-même dans la conception cyclique déjà présente dans l'hindouisme. Chez les grecs, Héraclite parlait du "perpétuel écoulement", et les stoïciens appelaient "Grande Année", la période où tout repart à zéro. Tout proche de nous, c'est F. Nietzsche qui a réellement rendu populaire cette théorie.

F. Nietzsche se fonde sur l'hypothèse suivante: "si on peut imaginer le monde comme une quantité déterminée de forces, écrit-il, il s'ensuit que le monde doit traverser un nombre évaluable de combinaisons [...] Dans un temps infini, chacune des combinaisons possibles devra une fois se réaliser, plus encore, elle devra se réaliser une infinité de fois. Il se produira donc un mouvement circulaire de séries absolument identiques"²²⁸. Il veut dire par là que, de façon cyclique et perpétuelle, le monde vit le retour de tous les mêmes événements passés. Autrement dit, tous les faits, toutes les choses disparaissent et réapparaissent indéfiniment, et cela, de la même manière. Il ne s'agit pas du retour des événements passés transformés, mais il s'agit d'une vraie reproduction des mêmes événements passés. En ce sens, la Révolution française (ou l'esclavage des noirs) se reproduira indéfiniment, et cela, de la même façon. Chacun de nous vivra indéfiniment la même

²²⁸NIETZSCHE, F., *La Volonté de puissance*, paragraphe 384, trad. française.

naissance, les mêmes souffrances, la même mort... Ainsi, pour Nietzsche, le temps n'est pas irréversible, mais il est réversible. Comme explication, il dira que "si le monde avait un but, il faudrait que ce but fût atteint; s'il existait pour lui une condition finale, il faudrait que cette condition finale fût atteinte également"²²⁹. En outre, le monde ne possède qu'un nombre limité d'atomes, car les autres représentations restent indéterminées et non utilisées. De ce fait, après une période donnée, les mêmes combinaisons seront à nouveau ensemble..Donc, tout est soumis à un éternel retour. On est en présence de la conception cyclique du temps. Ce qui fait qu'ici, l'avenir est prévisible et il y a absence du progrès, parce que c'est toujours la même chose qui se répète indéfiniment. Par ailleurs, tout semble régi par un déterminisme qui ne laisse aucune place à la liberté humaine, à l'invention. Aujourd'hui, il paraît que la physique moderne - à travers la théorie de la thermodynamique et l'avènement de la radioactivité - rejette l'hypothèse de la réversibilité temporelle au profit de celle de l'irréversibilité²³⁰. Il est donc fort probable que le temps soit plutôt irréversible comme le pense Bergson, même si, il est vrai, le pourquoi de cette irréversibilité temporelle n'apparaît pas si clairement chez lui. Notons déjà, ici, que Sartre est lui aussi contre la temporalité cyclique; celle-ci, estime-t-il, réifie, en plongeant le Pour-soi dans l'instant, c'est-à-dire dans l'éternité. C'est surtout dans *Saint Genet comédien et martyr* que cette critique contre la temporalité cyclique s'exprime avec virulence: " De la même façon que Jésus ne cesse de mourir, peut-on y lire, Genet ne cesse d'être métamorphosé en

²²⁹*Ibid.*, t. II, p.181.

²³⁰Pour quiconque veut en savoir un peu plus sur ce sujet, nous recommandons entre autres, le livre de Jean Pucelle, *Le temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p.67-68; et l'article d'Olivier Costa de Beauregard, "*Essai sur la physique du temps. Son équivalence avec l'espace, son irréversibilité* ", dans *Société de philosophie*, Actes du congrès, Paris, A. Colin, 1959, p.77-80.

vermine: le même événement archétype se reproduit sous la même forme rituelle et symbolique à travers les mêmes cérémonies de transfiguration; pour Genet comme pour les fidèles d'une communauté religieuse le temps sacré est cyclique: c'est le temps de l'Éternel Retour. Genet a été, il a vécu"²³¹. Comme Bergson, Sartre pense donc que le temps cyclique enlève toute liberté humaine, car il fait en sorte que l'homme ne soit que son passé.

À l'instar de Bergson, Sartre admet que le temps, dans son ensemble, est une succession (une dispersion), c'est-à-dire "l'ordre dont le principe ordinateur est la relation avant-après"²³². Et pour l'existentialiste, c'est d'abord l'irréversibilité qui caractérise la succession. Autrement dit, la succession signifie qu'un moment succède à un autre qui, lui, ne se maintient guère et ne reviendra jamais²³³; les termes de l'ensemble "avant-après" se dévoilent un à un et chacun reste extérieur aux autres. C'est la dimension séparatrice de la temporalité. Cependant, remarque Sartre, si le temps est séparation, il s'agit d'une séparation de type spécial: c'est une division qui réunit. On sépare l'avant de l'après pour aussitôt les réunir. Il s'agit donc d'une relation unificatrice. "La temporalité, affirme-t-il, est une force dissolvante mais au sein d'un acte unificateur"²³⁴. Sartre reconnaît ainsi à la temporalité une double caractéristique: celle de séparation et celle d'organisation et de synthèse. Rappelons-nous, cette idée était déjà présente chez Aristote. Sartre va reprocher à Bergson (tout comme à Leibniz aussi), d'avoir défini la temporalité uniquement par le seul aspect unificateur, négligeant ainsi son aspect séparateur.

²³¹SARTRE, J.-P. *Saint Genet, comédien et martyr*, p.12. Voir aussi p.109.

²³²*L'être et le néant*, p.169.

²³³La notion d'irréversibilité du temps est déjà présente dans *La nausée* (Paris, Gallimard, 1975). Voir p.41, 60 et 85-86.

²³⁴*Ibid.*, p.175.

Il s'ensuit donc que pour Sartre, contrairement à l'auteur de *l'Essai*, l'idée de compénétration entre les différents moments du temps n'est pas acceptable. Bergson, dit-il, conçoit sa durée comme une organisation mélodique et comme une multiplicité d'interpénétration. Il oublie cependant que toute organisation suppose un organisateur. Or, ce dernier est quasi absent. "Ce passé bergsonien, dit-il, qui adhère au présent et le pénètre même, n'est guère qu'une figure de rhétorique. Et c'est ce qui montre bien les difficultés que Bergson a rencontrées dans sa théorie de la mémoire. Car, si le passé, comme il l'affirme, est l'inagissant, il ne peut que rester en arrière, il ne reviendra jamais pénétrer le présent sous forme de souvenir, à moins qu'un être présent n'ait pris à tâche d'exister en outre ek-statiquement au passé"²³⁵. Donc, pour Sartre, le temps est succession, mais une succession sans compénétration des moments temporels. On se trouve, dès lors, en face de deux conceptions différentes de succession.

On peut toutefois se demander si dans ses critiques, Sartre n'a pas quelque part trahi la pensée bergsonienne. En effet, quand Sartre affirme que Bergson néglige l'aspect séparateur du temps, il exagère. Car dans un passage de *L'être et le néant*²³⁶, il reconnaît lui-même que chez Bergson, l'interpénétration ne signifie pas absence de toute distinction, de toute divisibilité; même s'il y a compénétration, l'hétérogénéité fait que chaque moment temporel existe distinctement. De toute façon, pour qu'il y ait compénétration, il faut que les éléments qui se pénétreront existent de façon distincte. Par ailleurs, il reconnaît aussi que sa temporalité psychique est très proche de la durée bergsonienne. "La temporalité psychique, dit-il, est un datum inerte, assez proche de la durée bergsonienne, qui subit sa

²³⁵*Ibid.*, p.174-175.

²³⁶Cf. *Ibid.*, p.206.

cohésion intime sans la faire, qui est perpétuellement temporalisée sans se temporaliser²³⁷. S'il admet lui-même tous ces faits, pourquoi critique-t-il aussi vigoureusement Bergson? Il lui reproche d'abord le fait que les moments temporels, bien que distincts au départ, finissent par fusionner. Il lui reproche ensuite le fait de ne pas avoir fondé le caractère distinct des moments temporels sur la structure absolue du Pour-soi. On sait que pour Bergson, le fait que le psychique (la durée) soit une multiplicité intériorisée est un simple fait que nous révèle l'intuition. Mais pour l'existentialiste, cela est dû à la structure même du Pour-soi, c'est-à-dire au fait que le Pour-soi se caractérise par un vide.

En outre, nous pensons que Sartre se trompe, s'il pense qu'il n'y a pas un organisateur dans la durée bergsonienne, capable d'assurer la compénétration entre les divers moments du temps. Car comme le remarque judicieusement Jean Theau, tout en étant un donné, la durée bergsonienne est aussi un acte. Dès lors, "la cohésion qui appartient à la durée bergsonienne n'est pas celle d'une chose, mais celle d'un progrès, lequel implique toujours, qu'il se produise à la lumière de la conscience ou en deçà, une activité synthétique"²³⁸. En d'autres mots, Bergson ne fait pas de la durée une simple organisation passive d'éléments qualitatifs, car on y trouve toujours déjà un acte générateur. La durée pure est invention, création. Pour Jean Theau, même si Bergson n'a pas explicitement défini la durée par l'idée d'acte, il reste néanmoins qu'il lie le fait de durer à un "principe interne de subsistance et d'activité". La durée bergsonienne, en tant qu'acte, est douée d'un "moteur interne"; elle est même ce moteur grâce auquel elle peut se déployer comme

²³⁷*Ibidem*

²³⁸THEAU, J., *La critique bergsonienne du concept*, p.64.

progrès. Donc, malgré ses critiques, l'écart qui sépare ici Sartre de Bergson n'est pas si prononcé.

1.4. La continuité temporelle

Avant Bergson, le temps était vu comme un tout dont les éléments étaient juxtaposés ou séparés les uns des autres. Cela signifie évidemment qu'il y avait un vide ou un intervalle entre ces différents instants; ou encore qu'il y avait dans le temps des extrémités, des morcellements, des fissures, bref des discontinuités (cf. Descartes...). Mais cette théorie présente une sérieuse difficulté, à savoir comment peut-on expliquer le passage d'un instant à un autre, sachant qu'un néant le sépare? Sartre exprime cette difficulté en ces termes: "l'instant est insécable et intemporel, puisque la temporalité est succession; mais le monde s'effondre en une poussière infinie d'instantes et c'est un problème pour Descartes, par exemple, que de savoir comment il peut y avoir passage d'un instant à un autre: car les instants sont juxtaposés, c'est-à-dire séparés par rien et pourtant sans communication. Pareillement Proust se demande comment son Moi peut passer d'un instant à l'autre, comment par exemple il retrouve, après une nuit de sommeil, précisément son Moi de la veille plutôt que n'importe quel autre"²³⁹. Tout porte à croire que c'est cette aporie qui poussa Aristote à affirmer à la fois la divisibilité et la continuité du temps - au risque de se contredire. Alors que Descartes et Kant, eux, ont résolu le problème en faisant appel à l'être extratemporel, c'est-à-dire à l'être qui échappe lui-même au temps - mais qui confère l'unité à la dispersion des instants pour former le temps. Pensons au Dieu cartésien et sa "création continue"; et au "je

²³⁹L'*être et le néant*, p.170.

pense” kantien et ses “formes d’unité synthétique”. Sartre se moquera d’ailleurs plus tard d’eux, disant que leur intemporel (Dieu ou le “je pense”), qui se sert d’intemporels (les instants), ne produira qu’un intemporel.

Bergson, étant hostile à l’idée de néant, désapprouve cette conception du temps. Pour lui, cette vision qui introduit le néant dans le temps, obéit simplement à une exigence pratique, à savoir compter les instants ou les simultanités. Contrairement au temps homogène (l’espace) qui est discontinu (ses parties sont extérieures les unes des autres, et se juxtaposent), la durée est, selon l’intuitionniste, une continuité pure et profonde. Car tous ses divers moments, tout en étant successifs, se compénètrent jusqu’à ne former qu’un temps unique et indivisible; c’est-à-dire un temps plein, un écoulement, un passage. Or, dira Bergson, “l’écoulement n’implique pas une chose qui coule et le passage ne présuppose pas des états par lesquels on passe”²⁴⁰. Autrement dit, le temps est une fluidité qui n’autorise aucune scission. Et cette continuité temporelle est rendue possible, d’une part grâce à la mémoire, et d’autre part grâce à l’esprit qui est capable de réactiver le présent. Bergson dira lui-même que le temps est une “mémoire qui prolonge l’avant dans l’après et les empêche d’être de purs instantanés apparaissant et disparaissant dans un présent qui renaîtrait sans cesse”²⁴¹. Reprenant ici les termes de Chahine Osman, la durée bergsonienne est continue, parce que quand on l’observe dans sa totalité, on voit qu’on est à la fois appuyé sur le passé, penché sur l’avenir, tout en étant bien dans le présent. Autrement dit, ce n’est plus la disparition sans retour des instants qui caractérise la durée, mais la permanence d’un certain

²⁴⁰BERGSON, H., *Durée et Simultanéité*, dans *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p.98.

²⁴¹*Ibidem*.

présent qui se réalise. Mais comment Bergson peut-il concilier la notion de continuité qui, ici, est affirmée avec force, avec l'idée de nouveauté ou de création qu'il défend par ailleurs? Cette question difficile a été traitée par Guy Lafrance, dans son article intitulé "*Continuité et absolue nouveauté dans la durée bergsonienne*". On sait que le néant n'a pas de place dans la doctrine bergsonienne. Ainsi, il ne peut accepter qu'il y ait un vide entre la continuité et la nouveauté absolue. L'être est plénitude. Selon Guy Lafrance, par les notions de continuité et de nouveauté absolue, la durée bergsonienne vise justement à "exprimer cette plénitude de l'être qui est un véritable se faisant et qui par conséquent n'admet pas de séparation entre lui-même et sa création"²⁴². Mais comment peut-on, ainsi, changer radicalement tout en restant par ailleurs soi-même? Guy Lafrance croit, à juste titre, que c'est dans l'irréversibilité que Bergson trouve la solution à ce problème. En effet, pour le philosophe de la durée, le réel, représenté ici par la durée pure, est irréversible comme nous l'avons vu plus haut. Cela signifie qu'il ne se reproduit jamais de la même façon; d'où l'affirmation de la nouveauté. Cependant, c'est toujours de la même réalité qu'il est question; Bergson peut alors poser la continuité sans toutefois se contredire. Seulement, comment Bergson peut-il assimiler l'absolue nouveauté à la création *ex nihilo*, sans toutefois renier sa philosophie du plein?

L'explication par l'hétérogène que donne Bergson pour montrer que la continuité peut aller de pair avec l'absolue nouveauté, arrive-t-elle réellement à convaincre? Autrement dit, est-il possible d'introduire la différence (par la notion d'hétérogénéité) dans la continuité, sans cependant recourir à la discontinuité? Est-il possible de concevoir la différence en dehors de l'espace? Nous craignons que cela

²⁴²LAFRANCE, G., "*Continuité et absolue nouveauté dans la durée bergsonienne*", dans *Dialogue*, 7, no 1, 1968, p.98.

ne soit pas possible. Tel est aussi l'opinion de Jean de Gaultier, lorsqu'il dit que Bergson croit atteindre une "qualité dépourvue de l'espace; mais cela n'est pas vrai"²⁴³. Le continu bergsonien qui devait se substituer au discontinu, ajoute-t-il, n'est rien d'autre que de l'homogène: "l'hétérogène, sous peine de ne former aucune relation avec le continu, y introduit en réalité un fait de discontinuité et que montrant ainsi son identité avec le discontinu, il fait apparaître que le continu, auquel le philosophe s'était fié, n'est lui-même qu'un masque, que l'un des aspects de l'homogène"²⁴⁴. Il dira encore qu'il est "impossible de faire abstraction de l'homogène dans la représentation du réel sans faire abstraction de la pensée elle-même et c'est pourquoi toutes les analyses de M. Bergson aboutissent à un réalisme de l'être imaginé hors de la connaissance de soi ou qu'elles éludent cette conséquence en réintégrant sous un faux nom, dans la représentation qu'elles évoquent, l'homogène qu'elles ont commencé par exiler sous son nom véritable"²⁴⁵.

La continuité temporelle, évidente aux yeux de Bergson, est rejetée par certains penseurs qui, eux, prônent la thèse contraire, c'est-à-dire la discontinuité temporelle. Parmi ceux-ci, citons Bertrand Russell, Charles Renouvier et Gaston Bachelard. Disons un petit mot de ce dernier, vu qu'il a spécialement écrit un livre dans lequel il se livre à de vives critiques à l'endroit de Bergson. En effet, Bachelard affirme accepter presque tout de l'intuitionniste, sauf son idée de continuité. Pour lui, "la continuité - ou des continuités - peuvent se présenter comme des caractères du psychisme, mais qu'on ne saurait cependant prendre ces caractères comme

²⁴³DE GAULTIER, J., "*Le réalisme du continu*", dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 69, 1910, p.59.

²⁴⁴*Ibid.*, p.60.

²⁴⁵*Ibid.*, p.61.

achevés, comme solides, comme constants. Il faut les construire. Il faut les soutenir. De sorte que finalement la continuité de la durée ne se présente pas à nous comme donnée immédiate mais comme un problème”²⁴⁶. Loin d’être continue comme le pense Bergson, la durée serait plutôt discontinue, c’est-à-dire constituée des moments indépendants les uns des autres. Il faudrait donc casser la continuité au profit d’une “hiérarchie d’instant”. Au fait, constate Bachelard, Bergson se contredit car la succession n’appelle guère la continuité, mais bien la discontinuité: “L’adjonction de l’idée de continuité à l’idée de succession, affirme-t-il, est une adjonction gratuite, sans preuve, dépassant toujours et partout le domaine de l’expérience tant physique que psychologique”²⁴⁷. Il est clair que si Bergson devait répondre à Bachelard, il lui dirait tout simplement que le temps dont il parle n’est pas la durée réelle, mais l’espace.

Dans ce débat, Bachelard et ceux qui pensent comme lui, ont-ils plus raison que Bergson? En d’autres mots, a-t-on raison de penser que le temps est soit continu (Bergson), soit discontinu (Bachelard)? S’appuyant sur le travail de A. Uchenko²⁴⁸, nous renvoyons dos à dos les deux camps. En effet, l’erreur de Bergson aussi bien que celle de Bachelard, est d’avoir pris le temps pour une réalité simple, alors qu’il est précisément complexe. C’est certes cela qui conduisit l’un à affirmer la continuité du temps, et l’autre sa discontinuité. Si la synthèse continuité-discontinuité est impossible à réaliser dans une réalité simple, elle est cependant réalisable dans un être complexe. Et comme le temps est complexe, tel

²⁴⁶BACHELARD, G., *La dialectique de la durée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p.7-8.

²⁴⁷*Ibid.*, p.24.

²⁴⁸Cf. UCHENKO, A., *The logic of events. An introduction to a Philosophy of Time*, University of California Press, Berkeley, 1929.

que nous l'avons signalé précédemment, il est donc à la fois continu et discontinu. A. Uchenko dira qu'il est discontinu par ses différents instants, alors qu'il est continu par son mouvement. Le temps a plusieurs moments distincts, d'où la discontinuité; mais ces moments se succèdent les uns aux autres, et cette succession est continue. À ce propos, F. Vial s'interrogea en ces termes: "comment le continu et le discontinu pourraient-ils ne pas s'accorder, et la série linéaire d'instantanés juxtaposés, qui est le temps de M. Russell, comment pourrait-elle ne pas se mêler avec le flux indivisible, qui est la durée selon M. Bergson?"²⁴⁹. La présence du discontinu et du continu au sein du temps est aussi défendue par des gens comme Alfred North Whitehead, Régis Jolivet, Urbain ou encore Louis de Broglie. Ce dernier affirme par exemple que "le réel ne peut pas s'interpréter à l'aide de la pure continuité; il faut dans son sein discerner des individualités. Mais ces individualités ne sont pas conformes à l'image qu'en donnerait la pure discontinuité; elles sont étendues, réagissent constamment entre elles, et, fait plus surprenant, il n'est peut-être pas possible de les localiser ni de les définir avec une parfaite exactitude [...]"²⁵⁰. "En ce qui concerne plus particulièrement le continu et le discontinu, dira de son côté Urbain, mes préférences iront à toute synthèse scientifique qui saura les concilier, parce qu'il m'est impossible [...] de concevoir le discontinu, sans le continu et réciproquement"²⁵¹. Bref, au lieu d'être monolithique, le temps renferme et la continuité, et la discontinuité. Mais où se situe Sartre dans ce débat?

²⁴⁹VIAL, Fr., "Méconnaissance du Temps", dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 20, 1931, p.405.

²⁵⁰DE BROGLIE, L., "Continu et discontinu", dans *Les Cahiers de la Nouvelle Journée*, no 15, Paris, Bloud, p.73-74.

²⁵¹Cité par Régis Jolivet, *Essai sur le bergsonisme*, Lyon, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1931, p.99.

Souvenons-nous, c'est le rejet du néant et l'affirmation de la compénétration des instants temporels qui conduisirent Bergson à poser la continuité temporelle. Or, nous savons bien que d'une part Sartre fait du néant l'essence même de la conscience, et d'autre part il rejette toute idée de symbiose ou d'imbrication entre les moments temporels. Il est donc normal qu'il soit contre le caractère continu du temps. Dans *L'être et le néant*, Sartre part d'une critique que Leibniz adressa à Descartes, pour attaquer le concept de continuité temporelle. En effet, avons-nous constaté plus haut, à la question de savoir comment s'effectue le passage d'un instant à un autre - dans la mesure où il y aurait extériorité entre les moments temporels - Descartes répondait en faisant appel à Dieu et à la notion de création continuée. Selon Leibniz, la réponse cartésienne montre que Descartes a négligé la continuité du temps. Car, dit-il, la continuité temporelle interdit qu'on considère le temps comme étant formé d'instant. Et si ceux-ci n'existent pas, il n'y aurait pas non plus de rapport avant-après entre les instants. Il en conclut que le temps est écoulement, continuité²⁵²; à ce titre, il serait aberrant de lui reconnaître des éléments premiers qui existeraient en-soi (les instants).

Pour Sartre, Leibniz ignore une chose: que "l'avant-après" est aussi une forme séparatrice. Supposons, dit-il, que le temps soit réellement une continuité ou une synthèse donnée contenant une force séparatrice. Toute la question serait de savoir "d'où vient la puissance cohésive de la continuité"²⁵³. En d'autres mots, si la temporalité est continue, comment pourrait-on rendre compte de son unité? Pour

²⁵²Notons cependant que certains philosophes, notamment D. Nys, pensent qu'ayant trop idéalisé le temps en le réduisant à une simple "chose idéale", Leibniz a supprimé le côté matériel du temps, et du fait même sa continuité. A ce sujet, on pourra se rapporter au livre de D. Nys, *La notion de temps*, p.230-231.

²⁵³*L'être et le néant*, p.173.

Sartre, la cohésion temporelle leïbnizienne serait plutôt une identité; or, l'on sait que le continu ne va guère ensemble avec l'identique. Sartre va adresser la même critique à Bergson. En effet, se demande-t-il, comment l'auteur de l'*Essai* peut-il expliquer sa théorie de compénétration d'instant? Comment le passé, qui, au dire de l'intuitionniste, est inagissant, peut-il revenir de l'arrière pour pénétrer le présent? Cette difficulté est la preuve, affirme l'existentialiste, que la continuité temporelle est une pure illusion. La temporalité surgit du néant qui hante perpétuellement le Pour-soi; en ce sens, elle ne saurait admettre la continuité. Cela signifie-t-il que Sartre accepte la discontinuité du temps? Rien n'est moins sûr. En effet, Ivanka Raynova fait remarquer, à juste titre, que si l'auteur de *L'être et le néant* est contre la continuité du temps, il reste néanmoins qu'il n'affirme pas non plus sa discontinuité. "Sartre a raison, écrit-elle, de nier la continuité, ainsi que la discontinuité de l'espace et du temps et de les concevoir seulement comme un rapport dialectique. Car si l'on acceptait qu'ils soient discontinus, on arriverait au paradoxe de Zénon, c'est-à-dire à ne pouvoir expliquer l'activité et le mouvement de l'être. Si l'on acceptait au contraire que l'espace et le temps sont continus, on arriverait à la proposition de Parménide que le monde est uniquement massivité indifférenciable"²⁵⁴. L'affirmation selon laquelle Sartre conçoit la continuité et la discontinuité comme un rapport dialectique, est, nous semble-t-il, corroborée par un texte de *L'être et le néant* où le philosophe affirme que "la temporalité est une force dissolvante mais au sein d'un acte unificateur, c'est moins une multiplicité réelle - qui saurait recevoir ensuite aucune unité et, par suite, qui n'existerait même

²⁵⁴RAYNOVA, I., "La néantisation de l'espace et du temps dans l'ontologie phénoménologique de Jean-Paul Sartre", dans *Espace et temps*, Actes du XXIIe congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française (Dijon, 29-31 août 1988), Paris, J. Vrin; Dijon, Société Bourguignonne de philosophie, 1991, p.267.

pas comme multiplicité - qu'une quasi-multiplicité, qu'une ébauche de dissociation au sein de l'unité. Il ne faut pas essayer d'envisager à part l'un ou l'autre de ces deux aspects"²⁵⁵. On voit ici que la position sartrienne est proche de celle, conciliante, dont nous faisons mention plus haut.

Pour clore ce chapitre consacré à l'analyse des propriétés essentielles du temps, disons que contrairement à plusieurs points traités précédemment, ici, Sartre a davantage pris ses distances vis-à-vis de Bergson. Acceptant, comme Bergson, que la qualité, la succession et l'irréversibilité sont des attributs temporels, l'existentialiste rejette, par ailleurs, ce qui constitue l'essence même de la durée bergsonienne: la continuité et l'interpénétration des moments temporels. En dépit de cet éloignement entre les deux philosophes, il reste néanmoins que Sartre évolue toujours dans l'univers bergsonien. Les catégories qu'il utilise, soit en les adoptant, soit en les réfutant, sont bergsoniennes. La situation est similaire au rapport qu'entretenait Bergson avec Aristote. On critique, mais on prend bien soin de ne pas quitter le terroir critiqué.

²⁵⁵L'*être et le néant*, p.175.

Chap. II. DURÉE, MOUVEMENT ET DEVENIR

Dès l'antiquité, l'esprit humain fut confronté à la problématique du rapport entre le temps et le mouvement (la mobilité). Eu égard à certaines similitudes constatées entre ces deux réalités, les philosophes se demandèrent si, au niveau de l'essence, le temps et le mouvement diffèrent l'un de l'autre. Ainsi, Platon croyait qu'il y avait identité entre eux, alors qu'Aristote voyait en eux, deux choses distinctes et différentes. Rappelons-nous ce que nous disions, dans la première partie de ce travail, au sujet d'Aristote. En effet, ce dernier affirmait explicitement que le temps n'était pas identique au mouvement, même s'il était quelque chose du mouvement. Le temps servait plutôt à mesurer le mouvement dont il en était le nombre. Confronté au même problème, saint Thomas d'Aquin adopta la position aristotélicienne. Et cela ne peut étonner, quand on sait l'admiration qu'il vouait à l'endroit d'Aristote. Cette question se retrouva aussi chez Descartes. Et si l'on accepte la thèse défendue par Mikio Kamiya²⁵⁶, il n'y aurait aucune identité entre le mouvement et le temps chez Descartes. Il n'existerait qu'un rapport indirect entre eux, dû au fait que les deux réalités reposent sur un principe identique, à savoir celui de séparation: les moments temporels sont indépendants les uns des autres et n'existent jamais ensemble. Par ailleurs, les parties du mouvement se meuvent séparément, c'est-à-dire chacune à son tour. C'est ce qui pourrait donner à penser qu'aucun écart ne sépare le temps et le mouvement. Bergson et Sartre ont également analysé ce problème, y compris celui du rapport entre le temps et le devenir (si l'on accepte que le temps ne se réduit pas au devenir). Ce chapitre vise à

²⁵⁶Cf. KAMIYA, M., *Op. cit.*, p.170.

voir comment, Bergson et Sartre, philosophes contemporains, ont approché chacun cette double problématique.

2.1. Temps et mouvement

Avant de voir comment Bergson conçoit le lien qui existe entre la durée et le mouvement, voyons d'abord quelles sont, d'après lui, les propriétés fondamentales du mouvement. En effet, pour définir la vraie nature du mouvement, Bergson part du fameux paradoxe de Zénon. Car, fait-il remarquer, ce paradoxe renferme un vice qu'il faut dénoncer, si l'on veut atteindre une connaissance vraie du mouvement. Ce vice consiste dans la confusion que beaucoup font entre le mouvement et l'espace parcouru.

Résumons le raisonnement de l'éléate. Zénon part d'un constat, à savoir que l'espace aussi bien que le temps sont continus. Cependant, ici, la continuité n'est pas à prendre au sens bergsonien du terme - c'est-à-dire où il y a compénétration entre les différents moments du temps. Pour le philosophe grec, la continuité de l'espace et du temps provient du fait que leurs parties sont, du point de vue de leur nature, identiques et accolées les unes des autres. Il s'ensuit - pour ces continus - deux situations possibles: ou ils sont divisibles à l'infini, ou ils sont composés d'indivisibles. Pour Zénon, si l'espace et le temps sont infiniment divisibles, alors Achille ne rattrapera jamais la tortue; tout comme aucun mobile n'atteindra sa destination finale, car avant d'y arriver il devrait d'abord atteindre la moitié de sa distance, et cela, indéfiniment. Par ailleurs, si l'espace et le temps sont constitués d'indivisibles, la flèche ne se déplacera jamais, car tout déplacement suppose qu'il y ait au moins deux points différents (le point de départ et celui d'arrivée). Il est donc

logique de dire que dans le premier cas le mouvement est impossible, et dans le deuxième il est contradictoire. Ce qui pousse Zénon à affirmer l'irréalité du mouvement.

Cet argument qui conduisit Zénon à la négation du mouvement a évidemment beaucoup impressionné Bergson, et Sartre aussi, comme nous le verrons plus tard. Pour l'auteur de *l'Essai*, la conclusion de l'éléate serait bonne, si seulement son point de départ était exact. Or, tant le mouvement que le temps ne sont pas divisibles. Aristote affirmait déjà, contre Zénon, que le mouvement et le temps n'étaient divisibles que potentiellement (ou en puissance) et non effectivement (ou en acte). Bergson va pousser au bout cette argumentation aristotélicienne, en niant toute forme de division en ce qui concerne le mouvement et le temps. Ceux-ci, affirme-t-il, ne deviennent divisibles que lorsqu'on les introduit dans l'espace. Au sujet du mouvement, il constate qu'on "dit le plus souvent qu'un mouvement a lieu dans l'espace, et quand on déclare le mouvement homogène et divisible, c'est à l'espace parcouru que l'on pense, comme si on pouvait le confondre avec le mouvement lui-même"²⁵⁷. C'est ce qu'avait déjà perçu, avant lui, Léon Nikolaïevitch Tolstoi, lorsqu'il affirma que "la continuité absolue du mouvement est incompréhensible pour l'intelligence humaine. L'homme ne parvient à comprendre les lois de n'importe quel mouvement que lorsqu'il l'a fractionné en unités arbitrairement choisies. Mais c'est précisément de ce fractionnement arbitraire du mouvement continu en unités discontinues que proviennent la plupart des erreurs humaines. Selon le sophisme bien connu des anciens, Achille ne rattrapera jamais la tortue qui est devant lui, bien qu'Achille soit dix fois plus rapide, car tandis

²⁵⁷*L'Essai*, p.82.

qu'Achille couvre la distance qui le sépare de la tortue, celle-ci en parcourt un dixième; Achille franchit ce dixième, la tortue un centième et ainsi de suite, à l'infini. Ce problème paraissait insoluble aux anciens. L'absurdité de la solution [Achille ne rattrapera jamais la tortue] tenait uniquement à ce que le mouvement était divisé en unités discontinues, alors que le mouvement d'Achille et celui de la tortue étaient continus²⁵⁸. En réalité, dit Bergson, chacun des pas effectués par Achille est un acte simple et indivisible; Achille finira donc par dépasser la tortue.

Mais pourquoi le mouvement est-il indivisible et non pas divisible comme le prétend Zénon d'Élée ? Pour Bergson, le mouvement ne doit pas être confondu avec l'espace, car il est d'abord qualité ou intensité si l'on veut. Contrairement à l'objet ou à la chose, qui est totalement réalisée, le mouvement n'est pas totalement donné une fois pour tout; il est plutôt un progrès, une synthèse qui se constitue, qui se réalise. Nous n'avons point affaire, ici, affirme Bergson, à une chose, mais à un progrès: le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inétendu²⁵⁹. À ce titre, si l'on divise indéfiniment le mouvement, il cessera d'avancer et le progrès se supprimerait. Donc, quand on parle du mouvement, il faudrait bien distinguer l'espace parcouru (ou positions successives) et l'acte par lequel on le parcourt (ou synthèse de ces positions). Le premier élément, quantitatif, se confond avec l'espace et ne constitue pas le mouvement proprement dit. Le second, qualitatif, se situe dans la conscience et constitue le mouvement réel. C'est pour avoir confondu ces deux éléments que Zénon, mais aussi les mathématiciens, ont abouti à l'impasse. Ils ont enlevé l'essence qualitative du mouvement, c'est-à-dire la mobilité, et celle du temps, à

²⁵⁸TOLSTOI, L. N., *Guerre et paix*, Paris, Le livre de Poche, 1988, T. II, p.268.

²⁵⁹Cf. *L'Essai*, p.89.

savoir la durée. Le mouvement n'est pas fait des immobilités, ni le temps de l'espace. Avant de voir précisément comment se présente le rapport entre le mouvement et le temps, interrogeons-nous d'abord sur la pertinence de la conception bergsonienne du mouvement. Bergson a sans doute raison d'affirmer que Zénon et les mathématiciens aboutissent à la négation du mouvement, dans la mesure où ils le confondent avec l'espace. Mais l'intuitionniste n'arrive-t-il pas lui-même à cette même négation? Pourrait-on encore appeler mouvement cette réalité radicalement coupée du monde et enfermée dans la conscience? Est-il possible que le mouvement ne soit qu'une simple "synthèse mentale", une pure qualité? En effet, si le mouvement ne peut se réduire à l'espace parcouru, il ne peut pas non plus entièrement être une sorte d'entité intérieure. Comme le signale Jacques Taminiaux²⁶⁰, l'existence du mouvement requiert, semble-t-il toujours, la présence d'un mouvant, d'un fond du mouvement et d'une certaine corporéité. Il faudrait donc éviter d'enfermer le mouvement, soit dans l'objectivité absolue (ce qui est le cas des physiciens), soit dans la subjectivité totale (ce qui est le cas de Bergson). Réalité hybride, le mouvement se nourrit de l'une comme de l'autre. Une fois de plus, Bergson semble être victime, dans sa conception du mouvement, de son dualisme espace-conscience ou extériorité-intériorité.

Venons en maintenant au rapport proprement dit entre le mouvement et le temps. En effet, ce qui précède montre qu'il y a, ici, une ressemblance étonnante entre le mouvement et le temps, dans la mesure où Bergson attribue au mouvement toutes les propriétés essentielles qu'il reconnaissait à la durée (qualité, indivisibilité, continuité, progrès, pureté). Le rapprochement entre ces deux réalités devient

²⁶⁰Cf. TAMINIAUX, J., *De Bergson à la phénoménologie existentielle*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 54, no 41, 1956, p.56.

encore plus réel, lorsque Bergson, répondant à la question de savoir où l'on peut appréhender le mouvement, affirme que "l'intuition immédiate nous montre le mouvement dans la durée, et la durée en dehors de l'espace"²⁶¹. Ce qui signifie que le mouvement suppose toujours la durée qui en est la source. Autrement dit, pour Bergson, le mouvement (local) ne se réalise pas dans l'espace, mais bien dans la durée. Il est hors de l'espace, car il est durée et qualité et non étendue et quantité.

Compte tenu du profond rapprochement qu'établit Bergson entre le mouvement et la durée, peut-on aller jusqu'à dire qu'il identifie en fin de compte l'un à l'autre? le philosophe français s'éloigne-t-il d'Aristote et de Descartes, pour qui le mouvement et le temps sont deux réalités distinctes et différentes? Et si c'est le cas, c'est-à-dire s'il identifie la durée à la mobilité, a-t-il raison de le faire? Pour Alain de Lattre, il est vrai que beaucoup d'attributs du temps (succession, continuité, changement...) sont également ceux du mouvement. Cependant, fait-il remarquer, la fusion ou l'interpénétration qui caractérise la durée, n'apparaît pas clairement dans le mouvement. C'est signe, ajoute-t-il, que l'hétérogénéité (propriété nécessaire pour qu'une durée soit réellement durée pure) ne semble pas jouer un même rôle dans la durée que dans la mobilité. Il n'y a pas non plus, dans cette dernière, l'organisation et la solidarité d'éléments telles qu'on les retrouve dans la durée. En outre, le progrès qui semble caractériser la mobilité n'en est pas vraiment un, car c'est dans l'âme humaine que se manifeste le véritable progrès. Ainsi, à ses yeux, il n'y a pas chez Bergson, identité entre le mouvement et la durée. Car, dit-il, "il y a plus et beaucoup plus dans la durée que dans le simple fait de la mobilité. De même espèce? Assurément. De même étoffe? Avec quelques réserves:

²⁶¹L'Essai, p.85.

La mobilité n'est, de ce que nous vivons et connaissons dans la durée, peut-être que l'épure, la forme vraie mais sous sa forme la plus dépouillée"²⁶².

L'interprétation d'Alain de Lattre est-elle juste? Il nous semble que cette lecture déforme quelque peu la pensée de Bergson. En effet, notre commentateur a raison de souligner le fait que Bergson ne met pas beaucoup l'accent sur le caractère hétérogène du mouvement, alors qu'il en a abondamment été question en ce qui concerne la durée. Mais cela ne l'autorise pas à minimiser, voire à nier que l'hétérogénéité ait un rôle important à jouer dans le mouvement. Bergson dit clairement que le mouvement réel n'est pas homogène: "de même que dans la durée il n'y a d'homogène que ce qui ne dure pas, c'est-à-dire l'espace, où s'alignent les simultanités, ainsi l'élément homogène du mouvement est ce qui lui appartient le moins, l'espace parcouru, c'est-à-dire l'immobilité"²⁶³. Or, dans l'*Essai*, l'homogène s'oppose radicalement à l'hétérogène. Par ailleurs, étant une réalité simple, le mouvement ne peut à la fois être homogène et hétérogène. Nous sommes donc d'avis que toutes les propriétés du temps appartiennent au mouvement; de ce fait, il y a bel et bien identité entre les deux. C'est ce que pense également Jean Theau, quand il affirme que chez Bergson, "le mouvement et la durée, en définitive, se confondent, ou ne sont que deux aspects de la même réalité"²⁶⁴. Comment explique-t-il cela? Selon lui, Bergson considère le mouvement selon deux termes (espace et temps), et non suivant trois termes (espace, temps et action), reliés entre eux par un quatrième (le mobile). Bergson, dit-il, contrairement à Sartre, a négligé

²⁶²DE LATTRE, A., *Bergson. Une ontologie de la perplexité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p.44.

²⁶³L'*Essai*, p.85-86.

²⁶⁴THEAU, J., *La conscience de la durée et le concept de temps*, p.122.

la portée de ce dernier terme. Ainsi, dès que Bergson s'est aperçu que le mouvement était indivisible, il l'a directement rattaché à la durée. Par ailleurs, comme le mouvement est une réalité psychologique, et donc incompréhensible par l'intelligence, il identifia le mouvement local avec la durée. De l'opposition espace-temps, il est passé à l'identification mouvement-durée²⁶⁵.

L'identification mouvement-durée établie par Bergson reflète-t-elle la réalité? D. Nys pense que le bergsonisme s'écarte ici de la réalité. Selon lui, même si le mouvement possède des traits qu'on retrouve dans le temps, il reste néanmoins que le mouvement a aussi des caractéristiques propres à lui. Par exemple, on peut dire du temps - à raison de sa direction - qu'il est vibratoire, translation, rotatoire ou ondulatoire. Par rapport à sa vitesse, il peut être dit lent, rapide ou accéléré. Mais aucune de ces propriétés ne s'applique au temps. Même s'il nous arrive de dire du temps qu'il est lent ou rapide, nous n'exprimons pas là, dit-il, une caractéristique objective du temps, mais une simple impression subjective. Ainsi, la vitesse et la direction, si elles rentrent dans la constitution du mouvement local, elles ne participent pas du tout à celle du temps. D'où sa conclusion selon laquelle "le temps réel se trouve dans le mouvement successif, continu, mais il ne s'identifie pas complètement avec lui"²⁶⁶. Comme on peut le remarquer, D. Nys opte, à raison semble-t-il, pour la position aristotélicienne (laquelle est également celle de la science), au détriment de celle que prône Bergson. Tel est aussi l'avis de Jean Theau pour qui, "le mouvement et le temps sont deux réalités distinctes, sinon indépendantes"²⁶⁷. Pour lui, si Bergson avait fait une analyse judicieuse et exacte de

²⁶⁵Cf. *Ibid.*, p.133.

²⁶⁶NYS, D., *Op. cit.*, p.28.

²⁶⁷THEAU, J., *La conscience de la durée et le concept*, p.136.

l'argument de Zénon, il aurait facilement perçu cette évidence. Mais comment Sartre traite-t-il cette question?

C'est en analysant les extases du temps (le temps du monde), et plus précisément le présent, que Sartre rencontra la problématique du mouvement. Contrairement à la temporalité qui découle de la structure même du Pour-soi (la conscience), l'existentialiste affirme que le mouvement ne dérive ni de la structure ontologique du Pour-soi, ni de son rapport à l'En-soi, et ni de ce qu'on pourrait probablement découvrir dans le "phénomène de l'être". Cette première observation nous permet déjà de penser que Sartre ne place pas le mouvement du côté de la conscience (et donc non plus du côté du temps qu'il inscrit dans la conscience) ou dans l'intériorité. Il faudrait confirmer ce soupçon. Mais avant d'en arriver là, voyons d'abord comment se présente, aux yeux de Sartre, le rapport entre le mouvement et le changement. Pour lui, en effet, le mouvement et le changement ne partagent pas une nature commune; il s'agit là de deux choses différentes. Le changement est "altération de la qualité du ceci"²⁶⁸. Autrement dit, il est la transformation de l'essence même du ceci. Le mouvement, lui, loin de transformer, suppose la permanence de l'essence ou de la quiddité du ceci. Si le mobile, c'est-à-dire ce qui est en mouvement se métamorphose radicalement, on nierait par le fait même le mouvement; car, dit-il, plus rien ne sera en mouvement. Ainsi, "le mouvement est pur changement de lieu d'un ceci demeurant par ailleurs inaltéré, comme le montre assez bien le postulat de l'homogénéité de l'espace"²⁶⁹. Par opposition à Zénon qui nie toute réalité au mouvement, Sartre croit qu'il s'agit là d'un fait, d'un donné indéniable, car le mouvement "participe à l'entière contingence

²⁶⁸*L'être et le néant*, p. 250.

²⁶⁹*Ibid.*, p.251.

de l'être". S'il est vrai que le mouvement participe à la vie de l'être, il est tout aussi vrai, signale Sartre, qu'il a besoin du Pour-soi pour être - même si le Pour-soi n'ajoute absolument rien à son être. Mais qu'est-ce que le mouvement pour l'auteur de *L'être et le néant*? Ce dernier passera par l'étude de la notion de "mobile" pour répondre à cette question.

Généralement, dit-il, nous ne voyons dans le mouvement qu'une "simple affection de l'être". Cela est dû au fait que nous pensons que le mobile ne change pas, une fois sa course accomplie; il (du moins son essence) reste identique à ce qu'il était avant le mouvement. Il y a donc, ici, l'idée selon laquelle le mouvement ne transforme ou n'altère guère la nature du mobile. Cependant, remarque Sartre, le fait que le mobile d'après-mouvement soit identique à celui d'avant-mouvement, ne signifie pas nécessairement que le mobile qui était effectivement en mouvement est aussi identique au mobile qui était avant le mouvement et à celui qui est après le mouvement. Peut-on dire, sans risque de se tromper, que l'eau qui est en train de bouillir ne subit aucune modification pendant l'ébullition, tout simplement parce que l'eau froide est identique à l'eau refroidie? En outre, ajoute-t-il encore, "le fait qu'on peut assigner différentes positions au mobile pendant son mouvement et que, à chaque position, il apparaît semblable à lui-même ne doit pas nous arrêter non plus, car ces positions définissent l'espace parcouru et non le mouvement lui-même. C'est au contraire cette tendance mathématique à traiter le mobile comme un être en repos qu'on déplacerait le long d'une ligne sans le tirer de son repos, c'est cette tendance qui est à l'origine des apories éléates"²⁷⁰. Remarquons en passant que Sartre reprend ici la critique que Bergson adressait déjà à Zénon. Donc pour

²⁷⁰*Ibid.*, p.252.

l'existentialiste, il faudrait critiquer la thèse selon laquelle le mobile n'est jamais transformé par le mouvement.

Pour amorcer cette critique, Sartre fait bien sûr appel aux traditionnels arguments éléates, plus précisément à celui de la flèche. En effet, d'après Zénon, lorsque la flèche passe par la position AB, elle y est identique à la flèche qui y sera en repos. Pour Sartre, pareille thèse n'est acceptable que si et seulement si on pense que le mouvement ne fait que se superposer à l'être, de telle sorte qu'il soit impossible de distinguer ce qui est en repos et ce qui est en mouvement. Autrement dit, il faudrait que le mouvement soit considéré juste comme un accident de l'être. Comme cela n'est pas le cas, il faut tout simplement rejeter cet argument, en disant - du reste comme Bergson - que Zénon confond le mouvement avec l'espace; il croit parler du mouvement, en réalité il parle de l'espace parcouru. L'espace n'est pas le mouvement, il est simplement ce qui sert de fondement au mouvement. Notons rapidement que cette dernière proposition confirme davantage le soupçon que nous avons eu au départ, à savoir que l'existentialiste place le mouvement du côté de l'espace, et non dans la conscience. Ce qui laisse présager que la durée ne serait pas identique au mouvement comme le croyait Bergson. Pour Sartre, cette critique n'apporte aucune solution, elle ne fait que resituer la question: "quel doit être l'être du mobile, pour que sa quiddité demeure inaltérée, et pourtant, dans son être, il soit distinct d'un être en repos?"²⁷¹. L'hostilité que nous manifestons à l'endroit de l'argument de Zénon, dit Sartre, vient de la conception plus naturelle que nous avons du mouvement. En effet, quand nous affirmons que la flèche passe en AB, pour nous, passer en une place n'est pas synonyme de demeurer dans cette place ou

²⁷¹*Ibidem.*

être dans cette place. Notre erreur provient donc du fait de croire d'une part que le mobile ne fait que passer en AB, et d'autre part qu'il est en soi-même. Ce qui signifie qu'il serait en soi-même sauf en AB. C'est là justement, constate Sartre, que repose l'aporie de Zénon: "comment la flèche ne serait-elle pas en AB, puisque, en AB, elle est?"²⁷². Pour éviter la difficulté à laquelle a été confronté Zénon, il faudrait également se départir de l'opinion selon laquelle le mobile conserve son être- en-soi.

Mais si passer ne signifie pas "ne pas rester en un lieu", quel est son vrai sens? Pour Sartre, passer c'est être et ne pas être (simultanément) en un lieu. De cette façon, on ne peut dire d'un mobile qui passe qu'il est ici ou là; sinon on l'arrêterait dans sa course. De l'autre côté, on ne peut pas non plus nier qu'il soit ici ou là. "Dire que le ceci passe en un lieu, confirme Sartre, signifie qu'il n'y est déjà plus quand il y est encore, c'est-à-dire qu'il est, par rapport à lui-même, non pas dans un rapport ek-statique d'être mais dans un pur rapport d'extériorité. Ainsi y a-t-il "lieu" dans la mesure où le "ceci" se dévoile comme extérieur aux autres "ceci". Et il y a passage en ce lieu dans la mesure où l'être ne se résume plus dans cette extériorité mais au contraire lui est déjà extérieur"²⁷³. Il s'ensuit donc que le mouvement est l'être d'un être qui est extérieur à soi. Et que signifie l'extériorité à soi? C'est le "rien" ou la trajectoire. En effet, "la trajectoire c'est la ligne qui se tire, c'est-à-dire une brusque apparence d'unité synthétique dans l'espace, un faux-semblant qui s'effondre aussitôt en multiplicité infinie d'extériorité. Quand le ceci est en repos l'espace est; quand il est en mouvement, l'espace s'engendre ou devient. La trajectoire n'est jamais, puisque qu'elle est rien: elle s'évanouit aussitôt

²⁷²*Ibid.*, p.252.

²⁷³*Ibid.*, p.253.

en pures relations d'extériorité entre divers lieux, c'est-à-dire dans la simple extériorité d'indifférence ou spatialité²⁷⁴. Si la trajectoire n'est pas, il en est de même du mouvement. Celui-ci est l'être de l'être qui vogue entre la totale abolition et la permanence de l'être. À reprendre les termes de Sartre, c'est le surgissement dans l'en-soi même, de l'extériorité d'indifférence. C'est le balancement d'être. Voici encore, ici, un signe (le fait que le mouvement surgit dans l'en-soi ou la matérialité) qui indique clairement que pour Sartre, contrairement à Bergson, le mouvement n'est pas du même bord que la conscience; il est plutôt dans la matérialité. Or, pour Sartre, la temporalité est infrastructure du Pour-soi. Il est donc impensable qu'il y ait, chez lui, identité entre temporalité (intériorité pure) et mouvement (extériorité pure). Le mouvement est une réalité et la temporalité en est une autre. Contrairement à Bergson, Sartre ne quitte pas, sur ce sujet, la tradition aristotélicienne.

Comment le Pour-soi arrive-t-il à appréhender le mouvement, étant donné qu'il est perpétuel vacillement d'être? C'est "à travers l'ek-stase temporelle et dans une identification ek-statique et permanente du mobile avec soi, affirme Sartre"²⁷⁵. En outre, c'est le mouvement qui permet de saisir le temps universel, sous sa forme présente. Sans le mouvement, le présent du temps universel serait insaisissable. C'est le mobile qui annonce au Pour-soi son présent. Pourquoi seulement le présent? Parce que au passé le mouvement n'est plus rien, et au futur il n'est pas. Ainsi, Chez Sartre, le rapport entre la temporalité et le mouvement semble dialectique: la première permet de saisir le second, et le second aide à appréhender la première.

²⁷⁴*Ibid.*, p.254.

²⁷⁵*Ibid.*, p.255.

Résumons-nous. Critiquant Zénon, Bergson et Sartre s'accordent sur le fait qu'on ne devrait pas confondre le mouvement réel avec l'espace parcouru. Cependant, ils diffèrent quant à la nature à accorder au mouvement, et quant à son rapport au temps. Bergson situe le mouvement dans la conscience, il l'identifie avec la durée. Le rapport entre le mouvement et la durée est, chez lui, d'ordre ontologique, et c'est le rapport d'identité. Sartre, lui, sort le mouvement de la conscience où l'avait mis Bergson, pour le mettre dans la matérialité même. Ainsi, le mouvement devient différent de la temporalité qui, elle, fait partie de la structure même de la conscience. Ici, le rapport entre mouvement et temps est d'ordre purement épistémologique: le temps permet de comprendre le mouvement, et à son tour le mouvement concourt à la saisie du temps. En outre, chez Sartre, le mouvement n'entraîne pas vraiment la transformation du mobile, alors que chez Bergson, le mouvement tout comme la durée occasionnent un changement; il y a, dans le bergsonisme, l'idée de progrès. Or, qui dit progrès, dit nécessairement changement ou transformation.

2.2. Temps et devenir

La problématique du rapport entre le temps et le devenir est l'une des plus difficiles de la philosophie. Il n'est donc pas étonnant que pendant longtemps, elle n'ait pas reçu une solution satisfaisante. Les anciens, même s'ils reconnaissent tous que le temps est différent du devenir, ne s'entendent toutefois pas sur la nature du lien qui existe entre ces deux phénomènes. Galilée et Newton, bien que plus éclairés par la science, ne feront qu'escamoter le problème. Newton, par exemple, ayant opposé le temps absolu au temps relatif, réduira le temps au devenir absolu, à savoir la durée. Devant la position newtonienne, Kant et Hegel prendront deux attitudes

différentes. Chacune d'elles débouchera, cependant, sur l'affirmation de l'irréalité du temps et de l'inintelligibilité du devenir. Ce qui exclut, *ipso facto*, la question de leur rapport.

Rappelons-nous, l'auteur de la *Critique de la raison pure* voyait dans le temps, une forme a priori de la sensibilité. À ce titre, tous les faits de l'expérience devenaient temporels. En outre, affirmait-il, même si le temps est une forme a priori, c'est-à-dire un objet du sens interne, il est, toutefois, ontologiquement différent du "noumène": il n'existe pas. "Si l'on prend l'espace et le temps tels qu'ils peuvent être en eux-mêmes, disait-il, alors l'espace et le temps ne sont rien"²⁷⁶. En déniait ainsi toute réalité au temps, Kant niait par le fait même l'existence en soi du devenir qui, considéré sous forme du temps, ne serait qu'une réalité empirique. Hegel réagira contre cette négation kantienne du temps et du devenir, mais il n'échappera pas lui-même à cette néantisation. En effet, en passant de l'idéalisme transcendantal qui caractérise le kantisme à l'idéalisme absolu, l'auteur de l'*Encyclopédie* fera de la réalité une simple définition (description), c'est-à-dire un objet sans substance concrète. Ainsi, au niveau de l'idée, le devenir devient la "synthèse de l'être et du non-être; et au niveau de la Nature, le devenir et le temps se confondent"²⁷⁷. Dans cette définition hégélienne, il apparaît clairement que le devenir est dénué de toute réalité concrète. Et si par ailleurs il est assimilé au temps, alors ce dernier manque aussi d'existence réelle. Hegel affirme à ce sujet que "ce n'est pas dans le temps que tout se produit et passe, mais le temps même est ce devenir, cette production et cet

²⁷⁶KANT, E., *Critique de la raison pure, esthétique transcendantale, première partie, deuxième section.*

²⁷⁷Cf. HEGEL, G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, J. Vrin, 1979, p. 204 et 351.

anéantissement, l'abstraction existante, Kronos, qui engendre et détruit tout ce qu'il procréé"²⁷⁸. On sait que pour Hegel, il n'existe rien en dehors de la pensée. Bref, Kant et Hegel assimilent le temps au devenir et ne leur reconnaissent aucune existence réelle.

Bergson, lui, semble bien rendre compte du devenir. Il reconnaît que le devenir est inhérent au temps, mais sans cependant être le temps; il est plutôt une dimension du temps, voire sa caractéristique. C'est l'aspect écoulement (ou succession) du temps. En d'autres mots, le devenir c'est le côté destructeur, anéantisseur de la durée. Il est processus et engendre nécessairement un changement ou une transformation. C'est sans doute à cela que pensait le poète Lamartine, lorsqu'il s'écria: "Ô temps suspends ton vol". Perçu sous cet angle, il est ouverture vers l'évolution, vers le progrès. Ce que Bergson reproche aux scientifiques (et à Zénon), C'est justement le fait d'avoir éliminé - à travers la notion du temps homogène - l'aspect dynamique du temps: le devenir²⁷⁹. Puisque le devenir est passage, l'intuitionniste va l'opposer au présent. D'après lui, tout ce qui est devenir se trouve dans le pôle conscience; et tout ce qui est présent se situe du côté de l'espace (matière). À ce titre, F. Rauh a raison lorsqu'il affirme que chez Bergson, "le devenir de conscience, la durée concrète est dégagée des cadres rigides de l'espace par une expérience réelle de la vie intérieure. Les affections présentes et les images externes sont identifiées comme également présentes et spatiales, conformément aux données de sens commun qui les localise sans distinction"²⁸⁰.

²⁷⁸*Ibid.*, paragraphe 257.

²⁷⁹Cf. BERGSON, H., *Durée et Simultanéité*, dans *Mélanges*, p.193.

²⁸⁰RAUH, F., "La conscience du devenir", dans *Revue de métaphysique et de morale*, 5, 1897, p.661.

Aux yeux de Bergson, le devenir est donc fluidité, perpétuel écoulement (dimension dynamique), et le présent est permanence, c'est-à-dire ce qui fige (aspect statique)²⁸¹. En effet, cette opposition vient juste renforcer l'idée selon laquelle, chez Bergson, le devenir n'est pas à confondre avec le temps.

Certes, Bergson a raison de bien différencier le devenir du temps comme tel. Néanmoins, on peut douter de la légitimité de l'opposition qu'il établit entre le devenir et la dimension présente du temps. Loin de se contredire, le devenir ne présuppose-t-il pas précisément le présent? Autrement dit, le devenir (dynamique) ne se fonde-t-il pas sur le présent (statique)? D'aucuns ont répondu positivement à cette question. Pour Hervé Barreau²⁸² par exemple, le devenir se passe entièrement dans le présent; il provient des actions et réactions (sociales ou naturelles) qui se déroulent au présent. Autrement dit, c'est à partir du présent qu'on s'introduit dans le processus du devenir, étant donné que l'action ne se passe ni dans le passé, ni dans l'avenir, mais bien dans le présent. F. Rauh abonde dans le même sens. Pour lui, Bergson a tort d'opposer le devenir au présent, car "la conscience du devenir est d'abord l'affirmation d'une suite indéfinie de présents"²⁸³. Ces auteurs ont, nous semble-t-il raison, parce qu'il est difficile d'opposer le devenir au présent, sans pouvoir l'opposer par le fait même au temps dans son ensemble; car, comme l'a bien remarqué Sartre, on ne conçoit le passé et le futur qu'à partir du présent. À propos, comment Sartre perçoit-il le rapport entre le devenir et le temps?

²⁸¹Cf. *Cours de Bergson (1902-1903)*, dans *Ibid.*, p.574.

²⁸²Cf. BARREAU, H., "Temps et devenir", dans *Revue philosophique de Louvain*, 86, no 69, 1988, p.5-36.

²⁸³RAUH, F., *Op. cit.*, p.677.

Pour Sartre, le devenir - tout comme le mouvement - n'est pas la temporalité, mais il est une dimension d'elle. En effet, dit-il, la temporalité est une entité composée de deux aspects: l'aspect statique et l'aspect dynamique. La statique temporelle correspond à ce que Kant appelait l'ordre du temps. Elle constitue la structure formelle de la temporalité, c'est-à-dire l'ordre fixe d'avant et d'après. Disons tout de suite que selon Sartre, cette dimension temporelle n'a rien à voir avec le devenir. La dynamique temporelle est l'écoulement matériel du temps. C'est le cours du temps kantien. En d'autres mots, c'est la succession temporelle, c'est-à-dire "le fait que tel après devient un avant, que le présent devient passé et le futur futur-antérieur"²⁸⁴. C'est cet aspect dynamique qui est le devenir. Jusqu'ici, l'existentialiste reprend Bergson.

Appelé à définir ce qu'il entend par devenir, Sartre introduit - comme Bergson d'ailleurs - le concept de changement ou de transformation. Si le devenir est différent du mouvement et du temps, c'est d'abord et surtout parce qu'il requiert la notion de métamorphose. Ainsi, pour Sartre, le devenir temporel est "une modification globale"²⁸⁵. Globale, car il s'agit de la modification du présent pur²⁸⁶, du passé antérieur et du futur. Mais ce changement affecte aussi le Pour-soi, car, lorsque le Pour-soi cesse d'être présent pour devenir passé, et qu'apparaît un autre Pour-soi dans un présent nouveau, il s'agit en fait du même Pour-soi transformé. Enfin, le monde matériel subit aussi, dans une certaine mesure, le changement qui affecte le Pour-soi. Car, comme le dit Sartre, "le Pour-soi tombant au passé comme

²⁸⁴*L'être et le néant*, p.169.

²⁸⁵*Ibid.*, p.184

²⁸⁶Alors que Bergson opposait devenir et présent, Sartre, lui, montre que le présent subit l'action du devenir, c'est-à-dire le changement.

ex-présence à l'être devenu en-soi devient un être "au-milieu-du-monde" et le monde est retenu dans la dimension passée comme ce au milieu de quoi le Pour-soi passé est en-soi"²⁸⁷. Selon Sartre, le devenir ou l'aspect dynamique du temps n'est donc pas étranger au Pour-soi; ce n'est pas une qualité qui viendrait s'ajouter au Pour-soi. Au contraire, le devenir fait partie de la structure du Pour-soi, car ce dernier est perpétuel projet, fuite en avant comme nous le savons déjà.

En ce qui concerne cette question du rapport entre le devenir et le temps, il ressort que nonobstant le fait que Bergson oppose le devenir au présent, les deux philosophes semblent dire la même chose: 1) le devenir n'est pas à confondre avec le temps. 2) Le devenir est l'aspect dynamique du temps, c'est-à-dire l'écoulement, la succession. 3) Le devenir entraîne le changement, la transformation, mieux, il est cette transformation même. 4) Le devenir se situe dans le pôle conscience plutôt que dans le pôle espace. Même si chez Sartre le monde extérieur subit une certaine²⁸⁸ forme de modification qu'impose le devenir, c'est toujours par le biais du Pour-soi, tel que nous l'avons montré précédemment. Cela nous conduit logiquement à notre chapitre suivant, c'est-à-dire celui qui traite du rapport entre le temps et les choses extérieures.

²⁸⁷*Ibid.*, p.186.

²⁸⁸Nous disons une "certaine forme de modification", car plus loin, Sartre dénierait toute forme de changement à la matière.

Chap. III. LE TEMPS ET LE MONDE EXTÉRIEUR

Avec les oppositions espace-conscience (chez Bergson) et En-soi-Pour-soi (chez Sartre), le temps devait se ranger dans l'un ou dans l'autre pôle. Pour les deux philosophes français, tel que nous le savons déjà, le temps est exclusivement du côté de la conscience, c'est-à-dire du côté de la vie intérieure. S'il en est ainsi, c'est-à-dire si l'espace est dépourvu du temps, que dirions-nous des choses extérieures? En d'autres mots, les choses (vivantes ou inorganisées) du monde extérieur ne durent-elles pas autant que les êtres de conscience? Seraient-elles atemporelles? Et si c'est le cas, comment expliquer la modification ou l'usure à laquelle elles sont soumises au même titre que les êtres pensants?

En effet, le problème du rapport entre le temps et les choses extérieures n'est pas nouveau. Il remonte à l'antiquité. Confronté à la question, Aristote affirma que le temps s'applique au mouvement et aux choses mues; et comme le monde matériel est dans le mouvement, il va donc de soi que les choses extérieures sont temporelles. Le signe visible de leur temporalité est le fait qu'elles s'usent (notons que pour Aristote, seul le temps soumet à l'usure et à la destruction). Plusieurs siècles après lui, Descartes établit une nette distinction entre l'âme et le corps, et au-delà, entre la chose pensante et la chose matérielle. En dépit de leur différence ontologique, le père du *cogito* avoua ne voir aucune différence entre la durée de la chose pensante et celle de la chose corporelle ou extérieure. Comment Bergson et Sartre répondent-ils à cette question?

3.1. Bergson et la durée des choses extérieures

Dans l'*Essai*, il apparaît clairement que la chose matérielle ne participe guère à la spiritualité de la durée. Car, si la conscience est douée de mémoire et se métamorphose sans cesse, la matière, elle, dépourvue de mémoire, est inapte à conserver le passé et reste engluée dans un perpétuel présent. En d'autres mots, sans la mémoire, il lui est impossible de lier l'avant avec l'après. Et quand Bergson s'interroge sur ce qui reste de la durée hors de la conscience, sa réponse est claire: c'est le présent ou la simultanéité. Il est vrai, dit-il, que quand on observe le monde, on remarque que les choses changent. Le matin il y a floraison, le soir les fleurs se fanent. Tantôt le fleuve se dessèche, tantôt c'est la crue qui vient lui redonner vie et force. Aujourd'hui le volcan est en irruption, demain il s'endort. En vertu du principe aristotélicien d'après lequel c'est le temps qui transforme, et sachant que pour Bergson le mouvement appartient à la durée, on serait porté à croire que les choses matérielles durent autant que les êtres de conscience. Mais selon l'intuitionniste, nous devrions être prudents, parce que même si les choses matérielles changent, il reste qu'il n'y a pas de succession entre les différents moments de ce changement, mais plutôt la simultanéité. N'ayant pas de mémoire, leurs moments ne se succèdent que pour une conscience capable de s'en souvenir. "Il ne faut donc pas dire, conclut Bergson, que les choses extérieures durent, mais plutôt qu'il y a en elles quelque inexprimable raison en vertu de laquelle nous ne saurions les considérer à des moments successifs de notre durée sans constater qu'elles ont changé. D'ailleurs ce changement n'implique pas succession, à moins qu'on prenne le mot dans une acception nouvelle"²⁸⁹. En d'autres mots, les choses extérieures, si elles durent, elles ne durent pas comme nous durons. Elles durent

²⁸⁹L'*Essai*, p.171.

seulement dans la mesure où c'est nous qui leur introduisons la durée ou la succession. C'est nous qui faisons participer le monde extérieur, par "endosmose", à notre durée. Autrement dit, si nous n'existions pas, les choses matérielles ne dureraient pas. "Ces simultanités qui constituent le monde extérieur, écrit Bergson, et qui, bien que distinctes les unes des autres, se succèdent pour nous seulement, nous leur accordons de se succéder en elles-mêmes. De là l'idée de faire durer les choses comme nous durons, et de mettre le temps dans l'espace"²⁹⁰. Bref, dans l'*Essai*, une certaine forme de durée (sans succession) existe pour les choses extérieures: le présent. Uniquement le présent, car la matière est dépourvue de mémoire pour entrevoir le passé; en outre, elle est sans intelligence et donc incapable d'anticiper le futur. Comme le dit Jean Theau, "il existe au sein de la matière, comme au sein de la conscience, un temps réel, mais ce temps a glissé de l'hétérogénéité vers l'homogénéité, il est répétition; et d'autre part, le devenir qui s'y déroule comporte une succession d'états à peu près intégralement définissables et à peu près intégralement analysables"²⁹¹. Nous verrons plus tard comment Sartre, durcissant la position bergsonienne, refusera de reconnaître n'importe quelle forme de temps aux choses extérieures. Avant de continuer, retenons tout de même que la thèse bergsonienne de la participation du monde extérieur à notre durée n'est pas facilement acceptable. Ainsi, selon G. Voisine, sans l'existence humaine, le monde matériel durerait tout de même. Car, constate-t-il, contrairement à ce que pense Bergson, ce n'est pas la mémoire qui rend possible l'unité de l'avant et de l'après, mais c'est l'être même. En d'autres mots, c'est la permanence de l'être qui rend possible la succession. Or, dit-il encore, cet être n'est pas en dehors du temps; il est dans le temps et s'écoule avec lui. Aristote, écrit-il à ce propos, "ne se trompait pas.

²⁹⁰*Ibid.*, p.171.

²⁹¹THEAU, J., *La critique bergsonienne du concept*, p.114.

Ce qui réellement se déroule hors de nous, ce qui dure en se renouvelant sans relâche, c'est l'universelle mobilité. Le monde est un enchevêtrement de choses changeantes: chacune suit sa destinée, qui est de faire et de se refaire [...] Or, en ce devenir est toute la substance du temps, mais enveloppée et comme ramassée sur elle-même"²⁹². Cependant, cet être qui lie l'avant et l'après n'est pas encore la conscience mais il lui ressemble fort, dans la mesure où elle s'identifie à l'idée. "Nous ne prétendons pas, affirme G. Voisine, qu'il [cet être] voie ni qu'il se rappelle, nous conjecturons seulement qu'il pourrait voir ou se rappeler si, par extraordinaire, il s'éveillait. C'est de la mémoire évanescence, de la conscience enténébrée"²⁹³. Bergson a raison de dire qu'il faut un agent pour unir l'avant et l'après, mais il a tort de croire que la matière en est totalement dépourvue. D'ailleurs, l'intuitionniste s'en rendra bien compte dans ses ouvrages futurs.

On remarquera que si l'auteur de l'*Essai* n'adopte pas ici la position cartésienne (l'âme et la matière durent de la même façon), il reconnaît néanmoins aux choses extérieures une certaine forme de durée. On conviendrait avec nous que Bergson ne peut tenir une telle position, tout en gardant intacte sa conception de l'espace. Autrement dit, on ne peut admettre une certaine temporalité à la matière d'une part, et opposer radicalement l'espace à la conscience d'autre part. Mieux, on ne devrait plus continuer à nier toute forme "spirituelle" à l'espace, si par ailleurs on reconnaît une certaine sorte de temps aux choses (même si c'est par participation). Bergson en est conscient, et amorcera cette révision dans ses oeuvres futures.

²⁹²VOISINE, G., "*La durée des choses et la relativité*: à propos d'un livre récent de M. Bergson", dans *Revue de philosophie*, 22, no 5, septembre 1922, p.510.

²⁹³*Ibid.*, p.514.

Ainsi, dans *Matière et Mémoire*²⁹⁴, la mémoire, qui jusqu'alors était l'apanage de la conscience, est introduite dans la matière. En conséquence, les choses extérieures auront désormais et le présent et le passé, au même titre que l'être humain. Comment Bergson explique-t-il la présence du passé dans les choses matérielles? Nous avons, dit-il, la perception de la matière; or, "toute perception occupe une certaine épaisseur de durée, prolonge le passé dans le présent, et participe par là de la mémoire"²⁹⁵. Donc, il y a une certaine durée dans la matière. Toutefois, une certaine différence demeure entre le passé de la matière et celui de la conscience. En effet, le premier est totalement donné dans son présent, tandis que dans le second il y a toujours quelque chose d'imprévisible. Autrement dit, la durée de la matière est "imparfaite" et celle de la conscience est "parfaite". Bergson parle de différence de rythme²⁹⁶. Comme on peut le constater, dans *Matière et Mémoire*, Bergson rompt avec l'opposition radicale qu'il établissait entre l'espace (matière) et la conscience (durée). La matière, ayant reçu quelque chose de spirituel (mémoire), devient apte à recevoir la durée - peu importe son niveau de perfection ou d'actualisation. Cette thèse sera confirmée avec beaucoup de vigueur encore dans *L'Évolution créatrice*: "la succession, dit Bergson, est un fait incontestable, même dans le monde matériel. Nos raisonnements sur les systèmes isolés ont beau impliquer que l'histoire passée, présente et future de chacun d'eux serait dépliable tout d'un coup, en éventail; cette histoire ne s'en déroule pas moins au fur et à

²⁹⁴Dès la *Matière et Mémoire*, Bergson semble avoir compris et adopté la thèse de Leibniz, à savoir que la matière est une sorte de "conscience instantanée", une forme d'énergie détendue ou dégradée.

²⁹⁵BERGSON, H., *Oeuvres*, p.373.

²⁹⁶Cf. *Ibid.*, p.377.

mesure, comme si elle occupait une durée analogue à la nôtre”²⁹⁷. Quand on met par exemple un morceau de sucre dans une tasse de thé, on n’a pas de choix, on doit attendre qu’il fonde. Cette attente correspond bien à une durée vécue. Évidemment, la durée que possède une chose matérielle est nettement moins tendue que la durée de la conscience. J. Ghéria partage ce point de vue bergsonien. Pour lui, “tout ce qui existe dure, et dure de sa durée propre, sans quoi son existence se confondrait avec celle d’un autre objet [...] Il est vrai que le devenir d’un objet est inconscient, mais ce n’en est pas moins une durée”²⁹⁸. Car, explique-t-il, qu’il s’agisse d’une durée consciente ou d’une durée inconsciente, dans les deux cas, il s’agit tout de même “des successions distinctes d’états, conscients dans l’un, inconscients dans l’autre, successions accolées chacune à un substratum unique - sujet ou objet”²⁹⁹. En fin de compte, c’est dans *Durée et Simultanéité* que Bergson s’interroge sur la façon dont nous passons du temps intérieur au le temps des choses. Quand nous observons le monde extérieur, fait-il observer, celui-ci paraît à la fois comme étant en nous (en tant qu’état de conscience) et hors de nous . Ainsi, à chaque moment de notre conscience correspondrait un moment de notre corps, et finalement celui de toute la matière. “Cette matière, affirme-t-il, semble alors participer de notre durée consciente. Graduellement nous étendons cette durée à l’ensemble du monde matériel, parce que nous n’apercevons aucune raison de la limiter au voisinage immédiat de notre corps: l’univers nous paraît former un seul tout; et si la partie qui est autour de nous dure à notre manière, il doit en être de même, pensons-nous, de celle qui l’entoure elle-même, et ainsi indéfiniment”³⁰⁰.

²⁹⁷*Ibid.*, p. 502.

²⁹⁸GHÉRIÉA, J., “*Le problème de la connaissance et les durées*”, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 43, 1936, p.91.

²⁹⁹*Ibidem.*

³⁰⁰BERGSON, H., *Mélanges*, p.98-99.

Bergson ne s'est-il pas contredit? On serait porté à le croire, quand on sait avec quelle force il opposait l'espace à la conscience dans l'*Essai*. Mais en réalité, nous semblons plutôt percevoir une évolution dans sa pensée. Dans l'*Essai*, la matière dure différemment de la conscience, c'est-à-dire qu'on y trouve du temps sans succession. Et, se situant dans la logique de l'*Essai*, on peut se demander si cette durée sans succession est réellement une durée. Ne s'agirait-il pas là du simple temps homogène et donc de l'espace? Peu importe. L'important, ici, est que, dès l'*Essai*, Bergson entrevoit la possibilité de voir les choses extérieures durer. Par contre, dans les trois autres livres cités ci-haut, les objets matériels durent pratiquement comme la conscience - nonobstant la différence de rythme. On est, ici, proche de la thèse cartésienne dont Bergson s'était quelque peu éloigné dans l'*Essai*. À reprendre les expressions de J. Ghéria, il existerait donc une durée consciente (celle des êtres de conscience) et une durée inconsciente (celle des choses extérieures). Bref, l'univers matériel participe à notre durée, même si Bergson ne nous éclaire pas sur la nature de cette participation. Nous ne sommes donc pas les seuls à durer. Il reste toutefois à savoir si la comparaison qu'établit Bergson entre la durée de la conscience et la durée des choses extérieures est légitime. En effet, la durée étant vécue personnellement ou individuellement, en vertu de quoi Bergson peut-il se prononcer sur la durée des choses, dont il ne fait nullement l'expérience? Autrement dit, l'expérience de sa propre durée lui accorde-t-il le droit de se prononcer sur la durée des choses matérielles qui, de surcroît, est inconsciente? A cette question, c'est à juste titre qu'Alain de Lattre répond: "si ma durée, c'est moi, je ne puis savoir, par elle, ce que c'est durer quand

durer n'est plus moi"³⁰¹. Essayons à présent de voir où se situe Sartre par rapport à cette question

3.2. Sartre et l'atemporalité du monde extérieur

En ce qui concerne le débat autour du caractère temporel ou non temporel des choses extérieures, Sartre ne peut suivre Bergson dans son évolution. En effet, si l'auteur de l'*Essai* a fini par supprimer - dans ses ouvrages futurs - l'opposition radicale espace-conscience au profit d'une forme de solidarité matière-esprit, il n'est cependant pas question de tout cela chez Sartre. L'existentialiste garde ferme l'opposition En-soi-Pour-soi, c'est-à-dire l'opposition entre la matière et la conscience.

Dans *L'être et le néant*, avons-nous constaté, c'est du néant, caractéristique fondamentale du Pour-soi, qu'émerge la temporalité. Autrement dit, c'est précisément parce que le Pour-soi se néantise continuellement, c'est parce qu'il est projet, qu'il peut aussi se temporaliser. Car chez Sartre - comme d'ailleurs chez Bergson - "sans changement point de temporalité, puisque le temps ne saurait avoir prise sur le permanent et l'identique"³⁰². Or, nous l'avons déjà souligné, l'En-soi se caractérise justement par le permanent et l'identique. Donc, pour l'existentialiste, il n'est pas une réalité temporelle. En d'autres mots, les choses extérieures étant toujours les mêmes, elles ne peuvent pas se temporaliser. Bergson a donc tort. Tort d'avoir cru, dans l'*Essai*, que la matière durait, même si cette durée était différente de la nôtre. Tort d'avoir finalement affirmé, dans *Matière et mémoire* et dans

³⁰¹DE LATTRE, A., *Op. cit.*, p.46.

³⁰²*L'être et le néant*, p.182.

L'Évolution créatrice que les choses extérieures duraient comme nous (en dépit d'une différence de rythme). Pour Sartre, seul le Pour-soi dure réellement. Plusieurs passages de *L'être et le néant* le prouvent, notamment celui-ci: "il n'y a de passé que pour un présent qui ne peut exister sans être là-bas, derrière lui, son passé, c'est-à-dire: seuls ont un passé les êtres qui sont tels qu'il est question dans leur être de leur passé, qui ont à être leur passé. Ces remarques nous permettent de refuser à priori le passé à l'en-soi (ce qui ne signifie pas non plus que nous devions le cantonner dans le présent)"³⁰³. Si la matière n'a pas de passé ni de présent, elle n'a pas non plus de futur: "mais le temps de l'homme est-il sans avenir? Celui du clou, de la motte de terre, de l'atome, je vois bien que c'est un présent perpétuel [par "le présent perpétuel", il faudrait entendre "l'instant". C'est nous qui précisons]"³⁰⁴. Donc, comme l'écrivent Roland le Huenen et Paul Perron, chez Sartre, "seule la conscience qui est pour-soi peut projeter son être en arrière d'elle-même, être son passé de même qu'elle est son futur. Il n'y a donc de temporalité proprement dite que pour la réalité humaine"³⁰⁵. Autrement dit, les choses extérieures ne durent pas réellement.

Comment Sartre peut-il affirmer que les choses extérieures sont identiques à elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles ne changent pas, lors même que l'expérience prouve le contraire? Peut-il nier le fait que les arbres se métamorphosent selon les saisons? L'été ils sont garnis de feuilles et de fleurs, l'automne ils les perdent progressivement, l'hiver ils sont complètement nus, et le printemps ils

³⁰³*Ibid.*, p.152.

³⁰⁴SARTRE, J.-P., "À propos de "Le bruit et la fureur". La temporalité chez Faulkner", dans *Situations I*, p.95.

³⁰⁵LE HUENEN, R. et PERRON, P., "La temporalité et démarche critique chez J.-P. Sartre", dans *Revue des sciences humaines*, no 148, 1972, p.57.

bourgeonnent! L'expérience que chacun de nous fait du changement de la matière est d'ailleurs confirmée par la physique moderne. En effet, selon celle-ci, les atomes sont constamment en mouvement, et tout changement qui se produit dans l'univers matériel affecte les choses extérieures jusqu'au point de changer leur structure. Certes, admet Sartre, les choses changent, mais elles ne changent que pour une conscience qui accepte de les voir changer. Par ailleurs, ce changement leur est imposé du dehors; autrement dit, il ne fait pas partie de leur structure interne comme c'est le cas chez un être de conscience. Dans les choses, le changement est le fruit du déterminisme ou de l'action humaine, alors que chez le Pour-soi il est la manifestation de sa liberté. En outre, on pourrait rétorquer à Sartre en faisant remarquer qu'il y a tout de même une durée réelle bien impliquée dans les choses en mouvement; du moins, la durée semble jouer une fonction importance dans la matière. Par exemple, il faut attendre quelques secondes pour qu'un morceau de sucre plongé dans une tasse de café ne soit dissout, ou encore quelques heures pour qu'une fleur se fane. C'est d'ailleurs ce que Bergson avait essayé de démontrer, entre autres, dans *Matière et Mémoire*. À cette objection Sartre répondrait que si malgré tout, on tient à introduire la temporalité dans la matière - parce qu'on y décèle une certaine forme de changement - il ne s'agirait que de l'instant, c'est-à-dire du temps figé. Or, comme nous le verrons plus loin, l'instant n'existe pas, aux yeux de Sartre, en tant que réalité temporelle. Le temps externe (temps homogène) n'est pas le vrai temps, il est son "fantôme". Donc, la temporalité est bien le propre de la conscience: "L'en-soi, affirme Sartre, ne dispose pas de temporalité précisément parce qu'il est en-soi et la temporalité est le mode d'être

unitaire d'un être qui est perpétuellement à distance de soi pour soi. Le pour-soi, au contraire, est temporalité³⁰⁶.

Sur ce point, remarquons que Sartre reste logique avec lui-même. Car, comment introduire la temporalité dans la matière, sans toutefois changer fondamentalement la structure de l'En-soi? En d'autres mots, comment temporaliser la matière sans pourtant qu'elle ne devienne *l'alter ego* de la conscience? Pour éviter que la différence entre le Pour-soi et l'En-soi ne s'étiole, Sartre a choisi de priver la matière de la temporalité. Même dans la *Critique de la raison dialectique*, la matière reste éloignée de l'homme. Elle est ce qui permet aux êtres humains de survivre; elle est ce qui assure la médiation entre les individus. Mais sa structure reste étrangère à la structure humaine: l'homme réfléchit, invente, lutte et crée du nouveau; alors que la matière divise, sclérose, répète et obéit au déterminisme. Même si, il faut bien le reconnaître, Sartre accorde ici une certaine activité à la matière. En effet, celle-ci (matière pure ou ouvrée) agit sur nous, dans la mesure où elle nous impose ses exigences. Néanmoins, cette action de la matière reste le produit des forces externes (déterminisme) et non de la liberté. Ainsi, se définissant comme action, lutte (c'est-à-dire le dépassement concret d'une situation négative), bref comme ce qui permet de faire l'histoire, la temporalité - dans la *Critique de la raison dialectique* - demeure la propriété de l'homme. Car, même si la matière agit d'une certaine façon, on ne peut concevoir qu'il agisse librement dans le but de changer une situation donnée. Bergson, lui, cédant à la tentation de temporaliser les choses extérieures, a préféré "spiritualiser" la matière en y introduisant la mémoire. Bref, si la position défendue dans *L'être et le néant* est encore, dans une certaine

³⁰⁶*L'être et le néant*, p.245.

mesure, proche de celle contenue dans l'*Essai*, elle est cependant entièrement différente de celle que soutient Bergson dans ses oeuvres futures. Entre les deux, la thèse bergsonienne nous paraît plus réaliste. Car, même si la matière n'a pas conscience de sa durée, elle dure malgré tout. Mais s'il est vrai que les choses durent, il faudrait résoudre une autre difficulté: existe-t-il une seule durée ou en existe-t-il plusieurs? C'est le thème du prochain chapitre.

Chap. IV. UNICITÉ OU MULTIPLICITÉ TEMPORELLE

4.1. Bergson: du pluralisme à l'unicité du temps

La porte qu'ouvre Bergson, dans l'*Essai*, à l'existence possible de la durée pour la matière, conduit droit à la question de savoir si le temps est un ou multiple. En effet, si les choses ne durent pas comme nous (c'est ce qui est affirmé dans l'*Essai*), il y a possibilité qu'elles durent autrement. Cela porte à croire qu'il existerait plus d'une sorte de durée; ce qui irait contre la tradition aristotélicienne, car en effet Aristote, rappelons-nous, affirmait l'unicité du temps. Sur ce sujet, Bergson a évolué de l'affirmation de la multiplicité temporelle vers celle de l'unicité temporelle. Voyons comment et pourquoi s'est opérée cette évolution.

Ce qui frappe tout lecteur de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, c'est d'abord les nombreuses oppositions radicales qu'on y rencontre: opposition entre la conscience et l'espace, entre la qualité et la quantité, entre l'hétérogénéité et l'homogénéité, entre la succession et la simultanéité, entre la continuité et la discontinuité... Bergson semble nous présenter, dans ce livre, deux univers diamétralement opposés, c'est-à-dire deux pôles qui ne se touchent pas et qui ne possèdent rien en commun. D'un côté, le monde intérieur doté de la durée, et de l'autre côté, le monde extérieur dépourvu de toute durée. C'est généralement cette lecture qu'on fait de l'*Essai*.

Mais une lecture attentive de cet ouvrage indique, toutefois, que les choses ne sont pas aussi tranchées. En effet, le dualisme qui caractérise l'*Essai* n'est pas aussi drastique qu'on le croit d'habitude. En d'autres mots, l'écart qui sépare

l'espace de la conscience, la qualité de la quantité etc. n'est pas aussi infranchissable qu'on pourrait le croire. L'auteur de l'*Essai* admet déjà, ici, certaines nuances. C'est en ce sens qu'il affirme, sans aucune ambiguïté, que "la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois; elle admet des degrés"³⁰⁷. Cela signifie qu'il existerait, pour Bergson, plusieurs libertés dont la différence ne se situerait qu'au niveau du degré; ainsi, il y aurait des libertés plus libres ou moins libres que d'autres. Et selon lui, ces degrés ne se manifestent qu'à travers des diverses durées qualitatives. La difficulté, ici, consiste à déterminer l'origine de cette diversification temporelle. Tout porte toutefois à croire que cela proviendrait de cette sorte d'harmonie ou de sympathie que Bergson installe discrètement entre la qualité et la quantité, l'hétérogénéité et l'homogénéité, l'espace et la conscience... Bref, même si cela n'est pas encore explicite, il nous semble que l'*Essai*, s'il ne l'affirme pas avec force, soupçonne en tout cas le caractère multiple de la durée. À notre avis, si l'affirmation des durées multiples reste encore timide dans l'*Essai*, c'est parce que les oppositions auxquelles on a fait allusion restent encore assez fortes; autrement dit, c'est parce que Bergson n'a pas encore, à ce stade, véritablement "spiritualisé" le monde externe (le mouvement et la mémoire, c'est-à-dire la capacité de retenir le passé et de s'en souvenir, n'étant pas encore attribués à la matière). Ce travail sera accompli, comme nous le découvrirons bientôt, dans les oeuvres bergsoniennes futures.

Nous avons déjà montré, précédemment, comment *Matière et Mémoire* a fini par rapprocher la conscience de la matière: "sans doute enfin, finit par avouer Bergson, l'univers matériel lui-même, défini comme la totalité des images, est une

³⁰⁷L'*Essai*, p.125.

espèce de conscience, une conscience où tout se compense et se neutralise, une conscience dont toutes les parties éventuelles, s'équilibrant les unes les autres par des réactions toujours égales aux actions, s'empêchent réciproquement de faire saillie³⁰⁸. Ce rapprochement n'est pas un simple accident, il est voulu par le philosophe, car il faut atténuer les oppositions posées dans l'*Essai*. Nous ne reviendrons plus sur ce point, mais retenons simplement que cette spiritualisation s'est faite, en accordant aux choses extérieures le mouvement et surtout la mémoire; c'est-à-dire en leur accordant presque le statut qui, jadis, était réservé à la seule conscience. Il s'agit maintenant de montrer en quel sens la durée peut être multiple. En effet, si dans l'*Essai* Bergson n'a fait en quelque sorte que soupçonner la possibilité qu'il y ait plusieurs durées, dans *Matière et mémoire* par contre, il affirme sans la moindre hésitation qu'il existe diverses durées. Cela, parce que les choses durent autant que nous. L'hésitation de l'*Essai* est ici dépassée. Il reste tout de même à savoir quel est le vrai sens que Bergson accorde à cette pluralité. Il s'agit, précise-t-il, d'une pluralité de rythmes de durée. "En réalité, dit-il, il n'y a pas un rythme unique de la durée; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans les séries des êtres"³⁰⁹. Ainsi par exemple, il y aurait une différence entre le rythme de notre durée et celui des choses externes. Pour Bergson, chacune de ces durées est un absolu et chacun des rythmes constitue en lui-même une durée. La thèse pluraliste est donc acquise. Notons toutefois que ce pluralisme va de pair avec un certain relativisme, car Bergson accepte l'idée qu'une durée soit par exemple plus ou moins hétérogène, ou plus ou moins qualitative qu'une autre. C'est ce qu'exprime Georges

³⁰⁸BERGSON, H., *Matière et Mémoire*, dans *Oeuvres*, p.365.

³⁰⁹*Ibid.*, p.342.

Gurvitch en ces termes: “c’est [...] dans la *Matière et mémoire* que Bergson paraît interpréter sa découverte du temps qualitatif dans le sens le plus pluraliste et relativiste, c’est-à-dire admettant des temps qualitatifs-quantitatifs, hétérogènes-homogènes, continus-discontinus de différents genres”³¹⁰.

Dans l’*Introduction à la métaphysique*, qui est un texte écrit en 1903 (et qui a été repris dans *La Pensée et le Mouvant* en 1934), soit sept ans après la publication de *Matière et Mémoire*, Bergson renforce davantage la thèse de la multiplicité temporelle. En effet, la durée des êtres de conscience n’est plus l’unique durée; elle fait désormais partie de plusieurs autres durées. Voici ci-dessous, deux passages qui expriment bien cette idée: “on a le sentiment d’une certaine tension bien déterminée, dont la détermination même apparaît comme un choix entre une infinité de durées possibles. Dès lors on aperçoit des durées aussi nombreuses qu’on voudra, toutes très différentes les unes des autres”³¹¹. Ou encore, “l’intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées”³¹². On voit une fois de plus apparaître, ici, l’idée selon laquelle l’intelligence est incapable de nous dévoiler la multiplicité temporelle; seule l’intuition peut nous mettre en face des durées diverses. Seule, elle nous permet d’apercevoir que finalement c’est tout l’univers qui devient mémoire. Et à ce titre, chaque chose de l’univers possède sa durée propre. Il y aurait ainsi une sorte de coexistence harmonieuse entre diverses

³¹⁰GURVITCH, G., “*Deux aspects de la philosophie de Bergson: Temps et liberté*”, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 65, 1960, p.311.

³¹¹BERGSON, H., *La Pensée et le Mouvant*, dans *Oeuvres*, p.1417.

³¹²*Ibid.*, p.1419.

durées particulières. Bref, dans *Matière et Mémoire* et dans l'*Introduction à la métaphysique*, Bergson prône un pluralisme temporel généralisé.

Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson reconfirme le pluralisme temporel: "pourtant, constate-t-il, la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel"³¹³. Par ailleurs, il insiste davantage sur le fait qu'il y a coexistence entre une infinité de durées: "Rien n'empêche, dit-il, d'attribuer aux systèmes que la science isole une durée et, par là, une forme d'existence analogue à la nôtre, et on les réintègre dans le tout"³¹⁴. Ce qui est nouveau ici, c'est le fait que la durée est définie d'abord comme étant "invention" et "création". Ce qui fait la durée, c'est sa capacité de créer et d'inventer sans cesse du nouveau. Sans cette dimension créatrice, on ne parlerait guère du temps. "Plus nous approfondissons la nature, affirme Bergson, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau"³¹⁵.

Si Bergson reconfirme, dans *L'Évolution créatrice*, le pluralisme du temps, il prend toutefois soin de signifier qu'il ne s'agit plus d'un pluralisme généralisé, comme c'était le cas dans *Matière et Mémoire*. Car, ce n'est pas en elles-mêmes que les choses durent; elles durent plutôt parce qu'elles participent au Tout de l'univers. Autrement dit, une chose, lorsqu'elle est considérée en elle-même, nous paraît ne pas durer, car, la représentation fragmentaire que nous nous en formons la soustrait de sa durée propre comme de celle de l'univers. Pour qu'elle nous paraisse durer, il faudrait absolument la réintégrer dans le Tout que forme l'univers. Ainsi, on ne peut

³¹³BERGSON, H., *L'Évolution créatrice*, dans *Oeuvres*, p. 502.

³¹⁴*Ibid.*, p.503.

³¹⁵*Ibidem.*

dire d'une mer ou d'une montagne qu'elle dure, que dans la mesure où on l'inscrit dans l'univers dans son ensemble. Considérée en elle-même, elle ne durera point. Il s'ensuit une considération nouvelle: chaque chose, prise individuellement, n'a plus sa durée propre (vu que chaque chose ne dure qu'à travers sa participation au Tout de l'univers). Dès lors, la durée n'est attribuable qu'aux êtres de conscience, à d'autres êtres vivants (plantes et animaux) et au Tout de l'univers, mais jamais aux choses prises isolément³¹⁶. Bergson diminue donc, ici, la portée du pluralisme défendu dans *Matière et Mémoire*. Du pluralisme généralisé du départ, il passe à un pluralisme réduit ou limité. Dès cet instant, on peut dire que Bergson prépare déjà sa dernière thèse, celle de l'unicité du temps. C'est ce qui explique, à notre avis, le fait que Bergson n'ait pas expliqué davantage la notion de degrés ou de genres de la durée. Pourquoi s'attarder sur une notion dont le dépassement est, tout compte fait, imminent? Tel fut, semble-t-il, l'esprit qui animait Bergson en écrivant *L'Évolution créatrice*.

C'est dans *Durée et Simultanéité*, livre écrit pour critiquer la conception einsteinienne du temps³¹⁷, que Bergson rompit définitivement avec la thèse pluraliste du temps, c'est-à-dire au moment même où celle-ci recevait l'approbation

³¹⁶Cf. BERGSON, H., *L'Évolution créatrice*, dans *Oeuvres*, p.503-507.

³¹⁷Même si Bergson ne dit pas explicitement qu'il a écrit ce livre dans le seul but de critiquer la conception einsteinienne du temps, il avoue tout de même l'avoir écrit pour confronter ses vues à celles d'Einstein: "Nous l'avions entrepris, dit-il dans sa préface au sujet de *Durée et Simultanéité*, exclusivement pour nous. Nous voulions savoir dans quelle mesure notre conception de la durée était compatible avec les vues d'Einstein sur le temps. Notre admiration pour ce physicien, la conviction qu'il ne nous apportait pas seulement une nouvelle physique mais aussi certaines manières nouvelles de penser, l'idée que science et philosophie sont des disciplines différentes mais faites pour se compléter, tout cela nous inspirait le désir et nous imposait même le devoir de procéder à une confrontation" (*Mélanges*, p.59.).

de la physique moderne (Einstein). Avant d'adopter sa nouvelle thèse, Bergson commence d'abord par passer en revue toutes les anciennes idées qu'il avait soutenues jusqu'alors, question de montrer pourquoi il la propose désormais avec une plus grande netteté. La première thèse est celle du pluralisme généralisé. Elle affirme, comme nous le savons, une coexistence entre diverses durées, dont chacune a son propre rythme. Ainsi, les choses existeraient au même titre que les hommes. Bergson accepte avoir défendu cette thèse, ajoutant qu'elle n'était valable que pour les êtres de conscience et pour les autres êtres vivants. Jamais elle ne s'appliquait aux choses inanimées: "Nous avons fait jadis, reconnaît-il, une hypothèse de ce genre en ce qui concerne les espèces vivantes. Nous distinguons des durées à tension plus ou moins haute, caractéristiques des divers degrés de conscience, qui s'échelonnaient le long du règne animal. Toutefois nous n'apercevions alors, nous ne voyons, encore aujourd'hui, aucune raison d'étendre à l'univers matériel cette hypothèse d'une multiplicité de durées"³¹⁸. Il reste que dans *Matière et Mémoire*, l'auteur de l'*Essai* avait bel et bien attribué la durée à toutes les choses externes et non seulement aux choses vivantes comme il l'affirme ici. Nous l'avions suffisamment montré plus haut. Qu'il dise avoir évolué, nous l'admettons; mais qu'il dise n'avoir jamais attribué le temps aux choses non vivantes, cela nous déconcerte.

La deuxième thèse est celle du pluralisme limité. Rappelons-nous, selon cette hypothèse, les choses ne durent pas en elles-mêmes, mais seulement dans la mesure où elles participent au Tout de l'univers. En ce sens, ne durent vraiment que les êtres de conscience, les êtres vivants et le tout de l'univers. Cette thèse ressemble fort à celle que Bergson tenait dans l'*Essai*. En effet, dans cet ouvrage, Bergson

³¹⁸BERGSON, H., *Durée et Simultanéité*, dans *Mélanges*, p.99-100.

affirmait que les choses extérieures ne duraient pas comme nous, mais qu'elles participaient plutôt de façon mystérieuse et incompréhensible à leur durée semblable et conjointe à la nôtre. *L'Évolution créatrice*, elle, trouvait une explication à cette participation, en affirmant que les choses participaient à notre durée en s'inscrivant dans le Tout de l'univers. Cependant, ce livre ne nous a pas apporté assez de lumière sur la nature de ce Tout, ni sur celle de notre rapport à ce Tout. D'où la troisième hypothèse. Selon celle-ci, il n'existe qu'un seul Temps unique, matériel et universel: "s'il fallait trancher la question, écrit Bergson, nous opterions, dans l'état actuel de nos connaissances, pour l'hypothèse d'un Temps matériel un et universel"³¹⁹. Tout ce qui existe, c'est-à-dire les êtres de conscience, les vivants et le monde matériel, participe à ce Temps commun. Après avoir donné l'argument qui milite en faveur du monisme temporel dans le domaine de l'univers matériel, Bergson affirme qu'il "n'y aura plus que le temps impersonnel où s'écouleront toutes choses"³²⁰, thèse, soulignait-il, assez conforme au sens commun.

Si l'on considère le point de départ de Bergson, à savoir *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, on ne peut que s'étonner de la métamorphose radicale qu'a subi le bergsonisme. Comment peut-on rendre compte de ce changement? Surtout, comment peut-on expliquer le rejet, par Bergson, du pluralisme (généralisé ou limité) temporel, compte tenu de tout ce qui a été dit dans *Matière et Mémoire* et dans *L'Évolution créatrice*? À notre avis, il faudrait chercher la cause de ce changement d'insistance dans la confrontation qu'a eue Bergson avec la théorie de la relativité. On sait que c'est cette théorie qui conduisit Einstein à affirmer la multiplicité temporelle. Or, certaines notions développées dans

³¹⁹*Ibid.*, p.502.

³²⁰*Ibidem.*

cette théorie, notamment celle de la multiplicité, celle de la contraction, celle de la dilatation, celle de la relativité de mouvement, se retrouvent également chez Bergson. Il fallait donc renoncer à la thèse pluraliste, pour bien marquer sa distance avec Einstein dont il résume la théorie dans le quatrième chapitre de *Durée et Simultanéité*.

Mais que reproche Bergson au physicien relativiste? Einstein, dit-il, a raison de prendre le temps pour une multiplicité. Mais toute la question porte sur la nature de cette multiplicité: de quelle sorte de multiplicité est le temps? Rappelons-nous, Bergson en avait distingué deux sortes dans l'*Essai*: la multiplicité numérique (ou actuelle) et la multiplicité qualitative (ou virtuelle). Pour l'intuitionniste, Einstein considère le temps comme une multiplicité numérique, alors qu'elle est plutôt une multiplicité qualitative. Il accuse donc le physicien d'avoir prolongé les deux traditionnelles confusions: celle entre les deux types de multiplicité, et celle entre le temps et l'espace. Si Einstein avait perçu que le temps était une multiplicité qualitative, il aurait constaté que le temps a le pouvoir de s'éparpiller ou de se partager tout en restant uni et un. Ainsi, dit-il, il y aurait plusieurs temps, si la durée était quantitative ou numérique. Et comme elle est plutôt une multiplicité qualitative, il n'existe donc qu'un Temps unique et universel. En prônant le pluralisme temporel, Einstein nie que le temps soit une multiplicité qualitative, et de la sorte, il réduit le temps à l'espace. Autrement dit, le temps d'Einstein n'exprime guère le temps vécu, mais plutôt le temps-espace, largement combattu dans l'*Essai*. Il s'agit du temps fictif ou vulgaire qui n'existe nulle part ailleurs, sinon dans l'esprit de celui qui l'observe. Le temps vécu est certes multiplicité, mais le type de multiplicité qu'il est, fait qu'il reste néanmoins un. Enfin, en confondant les multiplicités virtuelle et actuelle, Einstein continue, à sa façon, la spatialisation du

temps ou la destruction de la durée psychologique. On le voit, c'est le même anathème dont étaient victimes Aristote, Kant ou Newton dans l'*Essai*, qui frappe, ici, Einstein. Cela démontre qu'il y a une certaine continuité dans le bergsonisme. Les anciennes thèses ne sont jamais supprimées, elles sont seulement dépassées et enrichies par les nouvelles. Ainsi, comme l'a bien constaté Gilles Deleuze, "même s'il n'y a qu'un seul Temps (monisme), il y a par ailleurs "une infinité de flux actuels (pluralisme généralisé), qui participent nécessairement au même Tout (pluralisme restreint)"³²¹. Comment pourrait-on apprécier la critique bergsonienne de la théorie d'Einstein?

Pour G. Voisine, Bergson a tort de condamner la pluralité temporelle que défend Einstein. C'est la réalité elle-même qui nous dévoile l'existence de plusieurs temps, et on peut difficilement nier cette évidence. Cependant, fait-il observer, Bergson a raison de critiquer la nature des temps multiples issus de la théorie de la relativité. Car en effet, ces temps ne sont nullement des temps vécus, mais ils sont des temps purement représentés dans l'esprit des observateurs; ce sont des faux temps³²². Cela n'est toutefois pas une raison suffisante, ajoute-t-il, pour adhérer à la thèse de l'unicité temporelle, comme le fait Bergson. En ce qui concerne les temps réels ou psychologiques, il dira que "ces temps là [...] sont multiples. Nous ne croyons pas que la théorie de la relativité s'en occupe. La théorie traite de mesures temporelles. Elle laisse hors de sa sphère les réalités mesurées"³²³. Bref, pour G. Voisine, Bergson a raison de critiquer la nature même des temps d'Einstein; mais il

³²¹DELEUZE, G., *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p.83.

³²²Cf. VOISINE, G., *Op. cit.*, p.518.

³²³*Ibid.*, p.521.

a tort de déduire, de cette critique, un monisme temporel. Car c'est précisément sa notion de temps vécu qui conduit à l'affirmation d'une multitude de temps, et non la théorie de la relativité.

4.2. Sartre et le rejet de la multiplicité temporelle

L'auteur de *L'être et le néant* ne saurait partager l'optimisme que manifeste Bergson dans l'*Essai*, en ce qui concerne la possibilité qu'il y ait plusieurs temps. Selon lui, l'idée que les choses durent, mais autrement que nous, est déjà fausse. Car, il n'y a pas de changement, ni de succession dans les choses; celles-ci sont perpétuellement dans le présent, comme nous l'avons signalé précédemment. Or, la temporalité appartient plutôt à l'être dont la nature est sans cesse de se projeter vers ses possibles, c'est-à-dire vers l'avenir. Et cet être, c'est le Pour-soi (la réalité humaine).

Le sartrisme ne peut non plus accepter la thèse du pluralisme temporel, que celui-ci soit généralisé (thèse défendue dans *Matière et Mémoire*) ou limité (thèse affirmée dans *L'Évolution créatrice*). En effet, on sait que Bergson est arrivé à cette position, après avoir réussi à réconcilier des pôles qui, jadis, étaient radicalement opposés. Nous parlons bien sûr du monde extérieur et de la conscience. Une telle réconciliation n'a pas eu lieu chez Sartre, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire. La structure de l'En-soi (le monde des choses) reste étrangère à celle du Pour-soi (la conscience). Le premier est encore cette réalité identique à soi-même, et le second est toujours cet être qui, à cause du néant qui le caractérise, est perpétuelle fuite en avant. En ce sens, la nature de l'En-soi n'accepte aucune forme de temporalité, alors que celle du Pour-soi renferme véritablement la temporalité.

Ainsi, on ne peut affirmer - comme le fait Bergson - qu'il y a plusieurs temporalités: celle des êtres conscients, celles des autres êtres vivants et celles des choses (ou de l'univers). Il n'existe qu'une seule temporalité, c'est celle que la structure particulière de la réalité humaine fait naître. Même les animaux, les plantes et d'autres organismes vivants n'y ont pas droit. Il est vrai que la temporalité est une multiplicité, mais cela ne signifie pas qu'il existe une infinité de temps. Sartre dira à ce sujet que "la temporalité est une force dissolvante mais au sein d'un acte unificateur, c'est moins une multiplicité réelle - qui ne saurait recevoir ensuite aucune unité et, par suite, qui n'existerait même pas comme multiplicité - qu'une quasi-multiplicité, qu'une ébauche de dissociation au sein de l'unité [...] Il faut concevoir la temporalité comme une unité qui se multiplie"³²⁴. Chose que Bergson a d'ailleurs fini par reconnaître dans *Durée et Simultanéité*.

Dans ce dernier ouvrage, Bergson admettait en effet, comme nous avons vu, que le temps était un, unique et universel. En d'autres mots, il acceptait l'existence d'un Temps matériel unique, auquel participaient tous les existants (les êtres humains, les choses vivantes et les choses inanimées). Sartre est bien sûr d'accord avec la thèse de l'unicité temporelle. Cependant, sa compréhension de ce monisme est différente de celle de Bergson. Pour lui, le temps unique dont il est ici question n'est pas à confondre avec le Temps universel d'Aristote ou de Bergson, c'est-à-dire un Temps extérieur qui appartiendrait à toutes choses. "La temporalité, avoue-t-il, n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités humaines. Elle n'est pas non plus une loi de développement qui s'imposerait du dehors à l'être"³²⁵. Pour l'existentialiste, l'unique temporalité dont il s'agit,

³²⁴L'Être et le néant, p.175.

³²⁵Ibid., p.181-182.

“c’est l’intra-structure de l’être qui est sa propre néantisation, c’est-à-dire le mode d’être propre à l’être-pour-soi”³²⁶. Autrement dit, c’est le temps qui ne s’applique qu’aux seuls humains. Il est vrai que Sartre fait allusion au temps du monde ou au temps universel; cependant, il reconnaît qu’il ne s’agit là que du temps homogène (qui était vivement critiqué dans *l’Essai*), c’est-à-dire du pseudo-temps³²⁷. Le temps unique et réel reste donc le privilège des humains. En résumé, disons qu’en ce qui concerne le sujet dont nous venons de débattre, Sartre est loin de partager la pensée bergsonienne. En affirmant l’unicité temporelle, on croirait qu’il rejoint l’idée soutenue dans *Durée et Simultanéité*, mais il n’en est rien: son Temps unique est dans la conscience et ne s’applique qu’au Pour-soi, alors que le Temps unique de Bergson est hors de la conscience et tout existant en fait partie.

³²⁶*Ibid.*, p.182.

³²⁷Cf. *Ibid.*, p.247.

Cette troisième partie du travail nous a permis d'en apprendre davantage sur l'idée que Bergson et Sartre se font de la réalité temporelle. Elle nous a surtout révélé que les deux philosophes, bien que partant d'une conception subjectiviste du temps, ne s'accordent guère sur tous les points essentiels. On constate que l'existentialiste, tout en acceptant certaines positions de Bergson, s'éloigne de plus en plus de celui-ci, et impose sa propre marque. En ce qui concerne les propriétés du temps, il adhère à tout ce qui a été proposé par l'auteur de l'*Essai*, à l'exception de ce qui paraît fondamental dans le bergsonisme: le caractère continu du temps et l'interpénétration de ses divers moments. La discussion autour de la question du rapport entre le temps et le devenir n'engendre aucune divergence majeure entre les deux hommes. Par contre, s'ils reconnaissent que le mouvement n'est pas l'espace parcouru, ils divergent quant à la vraie nature du mouvement et quant à son rapport au temps. Ils ne sont pas non plus d'accord sur deux autres problèmes importants: d'une part, celui de savoir si les choses extérieures durent ou si elles ne durent pas; et d'autre part, celui de savoir si le temps est un ou s'il est multiple. Ces différences, du fait qu'elles portent sur des dimensions essentielles de la réalité temporelle, donnent à penser que la temporalité sartrienne est assez différente de la durée bergsonienne.

IVème partie: L'INSTANT ET LES TROIS MOMENTS TEMPORELS

Dans l'analyse qui précède, nous avons considéré le temps comme étant un tout, un ensemble uni, respectant ainsi le voeu de Sartre, voulant que le temps soit étudié comme "une totalité qui domine ses structures secondaires et qui leur confère leur signification"³²⁸. Il faudrait maintenant décomposer en quelque sorte cette entité globale, en vue d'appréhender, de façon séparée, chacun des éléments qui la composent. Depuis toujours, en effet, on considère que le temps comprend trois dimensions, à savoir le passé, le présent et le futur. S'il est facile de nommer ces éléments, il n'est cependant pas aisé de déterminer leur nature spécifique, ainsi que le rapport qui les lie, et qui fait que le temps se manifeste comme une entité unifiée. Le passé, précisément puisqu'il est passé, existe-t-il encore? Le futur n'est-il pas plutôt un non être, dans la mesure où il n'existe pas encore? Le présent a-t-il une subsistance réelle, étant donné que son apparition coïncide presque avec sa relégation dans le passé? C'est en rapport avec cette dernière question que D. Nys se posa la question suivante: "qu'y a-t-il de plus fugitif que celui-ci [le présent]? Au moment où on croit le saisir, il est déjà dans le passé. Impossible de le concevoir, sans le mettre en relation avec le passé qui le précède et qu'il va rejoindre, avec l'avenir qui le suit et va le remplacer"³²⁹. Si le présent a bel et bien une consistance, comment se distingue-t-il de l'instant? En fin de compte, comment expliquer la solidarité ou l'imbrication qui existe entre ces éléments, et grâce à laquelle l'unité temporelle est possible? Dans cette partie du travail, nous verrons comment Bergson et Sartre répondent à ces multiples questions.

³²⁸L'Être et le néant, p.145.

³²⁹NYS, D., *Op.cit.*, p.52.

Chap. I. LA NÉGATION DE L'INSTANT

1.1. Bergson et le refus de l'instant

Habituellement, le sens commun et le langage ordinaire associent l'instant au temps, et surtout au temps présent. D'où les expressions telles que "l'instant présent"; "à l'instant, vous pouvez partir"; "il vient de partir à l'instant"; "il arrivera instamment". Ces expressions indiquent que nous utilisons généralement le terme "instant", tantôt pour désigner le temps en général, tantôt pour faire allusion aux trois différentes dimensions temporelles. Cette confusion issue du sens commun rend nécessaire, semble-t-il, la clarification de la nature du rapport qui existe entre l'instant et le temps. Aristote fut l'un des premiers à s'être attardé sur cette question. Nous l'avons vu, l'instant joue un grand rôle dans la description que fait le stagirite de la réalité temporelle. Pour lui, l'instant est intimement lié au temps, car c'est lui qui fonde le temps, en lui prêtant en quelque sorte sa propre structure. Ainsi, si le temps est à la fois permanence et perpétuel écoulement, c'est parce que la même ambivalence caractérise l'instant. En d'autres mots, c'est à cause de la structure bicéphale de l'instant qu'il est possible, d'une part de distinguer l'avant de l'après, et d'autre part d'assurer la continuité du temps - laquelle se réalise dans la succession des instants. Descartes, lui, opposait la durée à l'instant, ce dernier étant considéré comme le néant de la durée ou la négation de la réalité temporelle. Car, disait-il, la durée suppose le mouvement alors que l'instant est l'immobilité pure. Comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, cette position cartésienne sera reprise et radicalisée par Bergson et Sartre. De son côté, Kant confondit tout simplement l'instant, non pas avec le temps dans son ensemble, mais avec sa dimension présente.

Confronté au même problème, Bergson donnera une réponse très proche de celle de Descartes: il niera purement et simplement l'existence de l'instant, en tant que réalité durante. En effet, il n'y a, dans l'*Essai*, aucun passage qui traite explicitement du rapport entre l'instant et le temps, ou plutôt entre l'instant et le présent, car c'est de cela qu'il s'agit chez l'auteur de l'*Essai*. Toutefois, on se tromperait si l'on pense que cette problématique est quasi absente de ce livre. Car, en réalité, tous les facteurs qui conduiront à la négation de l'instant y sont réunis. Par exemple, nous savons que dans l'*Essai*, Bergson nie que le néant ou le vide soit une réalité. Or, pour qu'il y ait des instants, il faut admettre qu'il y ait des intervalles ou des vides entre ces instants. Par ailleurs, cet ouvrage affirme, rappelons-nous, la succession et l'interpénétration entre les divers moments temporels; ce qui signifie absence d'espaces entre ces moments. Or, une fois de plus, l'instant implique plutôt une perception simultanée de l'avant et de l'après. Enfin, l'*Essai* défend l'idée selon laquelle le temps est écoulement, alors que l'instant, de son côté, est dépourvu de tout mouvement. Tout cela porte à croire que même si, dans l'*Essai*, Bergson ne l'affirme pas clairement, il reste néanmoins que la négation de l'instant y est déjà chose acquise.

Il faudrait cependant attendre *Matière et Mémoire*, pour voir Bergson se prononcer en toute clarté sur cette question. C'est dans cette oeuvre, en effet, que le philosophe opère une nette distinction entre le présent et l'instant. À la question de savoir ce qu'est le moment présent, Bergson affirme: "nous appelons présent l'instant où il s'écoule"³³⁰. Cependant, ajoute-t-il, il ne faudrait pas confondre l'instant-présent avec l'instant mathématique. Car, le présent réel coule et, en ce

³³⁰BERGSON, H., *Matière et Mémoire*, dans *Oeuvres*, p.280.

sens, occupe la durée, alors que l'instant mathématique en est dépourvu, du fait qu'il ne coule pas. "Sans doute, écrit Bergson, il y a un présent idéal, purement conçu, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir. Mais le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui-là occupe nécessairement une durée"³³¹. Si le présent vécu dure et non pas l'instant, c'est parce qu'il participe à la fois au passé (car "le moment où je parle est déjà loin de moi"³³²) et au futur (car "c'est sur l'avenir que ce moment est penché, c'est à l'avenir que je tends"³³³). Autrement dit, en tant que "perception du passé immédiat et détermination de l'avenir immédiat", le présent vécu est à la fois sensation et mouvement. Il n'est jamais réalisé, il est toujours se faisant. À ce titre, il est différent de l'instant mathématique qui, lui, est figé, c'est-à-dire qu'il est massivement là comme dirait Sartre. Ce qui signifie qu'il n'y a point d'instant dans la durée. Dès lors, pourquoi avons-nous l'habitude d'attribuer les instants à la durée? C'est simple. Pour répondre à cette question, Bergson fera une fois de plus appel à sa réponse désormais devenue classique. C'est en confondant le temps avec l'espace, affirme-t-il, que nous arrivons à former l'idée d'instant d'une part, et celle d'instant simultanés d'autre part. Il donne un exemple pour bien illustrer son hypothèse. Considérons, dit-il, un mouvement simple; par exemple, le déplacement de ma main du point A au point B. Ce trajet AB est, pour ma conscience, un tout indivis ayant une durée indivise. En se présentant dans ma conscience, ce trajet décrit, hors de moi, c'est-à-dire dans l'espace, une trajectoire sous forme d'une ligne dont les deux extrémités sont des points indivisibles. L'erreur que nous commettons, c'est de croire qu'à cette ligne correspond le mouvement et le temps, et qu'aux différents

³³¹*Ibidem.*

³³²*Ibid.*, p.280.

³³³*Ibidem.*

points de cette ligne correspondent les différents instants de la durée. Pour Bergson, la ligne AB, immobile, représente la durée écoulée du mouvement accompli de A vers B, et non la durée réelle qui s'écoule, ni le mouvement qui s'accomplit. Au contraire, cette ligne est divisible et immobile. Ainsi, affirme-t-il, "on ne peut conclure ni que la durée correspondante se compose de parties séparées ni qu'elle soit limitée par des instants"³³⁴.

Ce refus catégorique de reconnaître des instants dans la durée sera reconfirmé avec force dans *Durée et Simultanéité*. La durée n'admet point d'instants, car "toute durée est épaisse: le temps réel n'a pas d'instants"³³⁵. De la durée on ne peut tirer l'instant; celui-ci est le produit de l'espace, c'est un simple arrêt virtuel ou une invention de l'esprit. "L'instant, dit-il pour terminer, est ce qui terminerait une durée si elle s'arrêtait. Mais elle ne s'arrête pas"³³⁶. C'est donc à juste titre que Milic Capek peut affirmer que chez Bergson, "dans le monde de la conscience aussi bien que dans le monde matériel, il n'y a pas d'instants infiniment minces. Les instants mathématiques ne sont que des fictions idéales"³³⁷. Bref, l'instant s'applique au temps des physiciens et non à la durée réelle, réalité mobile et indivisible. Ainsi, comme le néant, l'instant est une pseudo-notion ou un fait créé de toute pièce par l'esprit mathématique. Il est différent du présent qui, lui, est temporel.

³³⁴*Ibid.*, p.326.

³³⁵BERGSON, H., *Durée et Simultanéité*, dans *Oeuvres*, p.106.

³³⁶*Ibidem*.

³³⁷CAPEK, M., "Bergson et l'esprit de la physique contemporaine", dans *Société française de philosophie*, Actes du congrès Bergson, Paris, A. Colin, 1959, p.54.

Comment pouvons-nous expliquer cette position bergsonienne? Il n'y a rien d'étonnant dans cette thèse. Elle se situe dans la logique même de la pensée de Bergson. Ce dernier ne pouvait accepter l'instant dans la durée, sans se contredire. Rappelons-nous, nous disions plus haut que le bergsonisme était une philosophie du plein, c'est-à-dire qu'il n'acceptait pas le vide ou le néant. C'est en ce sens que sa durée pure est continuité, mouvement. Et s'il refuse d'introduire l'instant dans la durée, c'est par peur de lui injecter, par le fait même, des lacunes, des intervalles, des discontinuités, de l'immobilité. À ce sujet, Gaston Bachelard affirme que "c'est toujours et partout la même idée fondamentale qui guide la pensée bergsonienne: l'être, le mouvement, l'espace, la durée ne peuvent recevoir de lacunes; ils ne peuvent être niés par le néant, le repos, le point, l'instant"³³⁸. Sans prétendre faire de la physique, il semble, si on en croit certains scientifiques, notamment Milic Capek, que la physique quantique et la mécanique ondulatoire corroborent, d'une certaine manière, la thèse bergsonienne. Car, ces deux domaines de la physique moderne mettent en exergue l'impossibilité de la divisibilité à l'infini du temps. En effet, la notion de *quatum* d'action limite la divisibilité de l'espace autant que celle du temps. Mais Gaston Bachelard, par exemple, désapprouve cette détemporalisation de l'instant. Selon lui, la durée est semblable à une chaîne composée de plusieurs instants, lesquels sont discontinus, c'est-à-dire extérieurs les uns aux autres. Ainsi, le rythme de chaque durée dépendra de la concentration des instants qui la composent. Voyons à présent comment se positionne Sartre par rapport à ce problème.

³³⁸BACHELARD, G., *Op. cit.*, p.7.

1.2. Sartre et la néantisation de l'instant

L'auteur de *L'être et le néant* adhère à la négation de l'instant, telle que prônée par Bergson. L'instant, dit-il, ne partage rien de commun avec la temporalité, car il ne contient aucun mouvement, aucune durée. Cependant, ce n'est pas - comme chez Bergson - la négation du néant et la continuité du temps qui conduisent Sartre à cette conclusion. Chez lui, c'est plutôt la structure du Pour-soi et le caractère dynamique de la temporalité qui contribuèrent au rejet de l'instant. Donc, c'est pour des motifs différents que nos deux philosophes sont hostiles à l'endroit de l'instant.

Sartre est d'avis qu'il ne faudrait pas confondre l'instant avec le présent qui, lui, fait partie des trois dimensions ek-statiques de la temporalité. Mais si l'instant n'est pas le présent comme l'a toujours cru le sens commun, quelle est sa nature spécifique? Dans *L'être et le néant*, Sartre définit l'instant comme étant l'unité de l'émiettement ou de la dispersion d'avant et d'après; c'est-à-dire qu'il est en quelque sorte l'atome temporel. L'instant est dépourvu de tout mouvement, il est figé, vu qu'il n'a ni passé ni avenir. Il est ce qu'il est, comme l'est aussi l'En-soi. Par ailleurs, comme nous le savons déjà, la temporalité est une réalité dynamique. Elle est perpétuel mouvement. On ne peut donc ni la passéifier, ni la figer dans le présent: elle est ce qui coule vers l'avenir. Seule, la mort peut interrompre ce mouvement, reléguant ainsi la temporalité dans l'éternel passé, et en faisant coïncider le Pour-soi avec l'En-soi. Et ce dynamisme, la temporalité l'emprunte à la structure même du Pour-soi. La temporalité n'est pas, affirme Sartre, "une qualité contingente qui s'ajoute à l'être du Pour-soi, il faut pouvoir montrer que sa dynamique est une structure essentielle du Pour-soi conçu comme l'être qui a à être

son propre néant”³³⁹. Mais si nous enlevons cette mobilité, le Pour-soi deviendra du coup l’En-soi, et la temporalité sera plongée dans un perpétuel présent, mieux, dans l’instant. Ainsi, pour Sartre, l’instant s’applique aux choses et non aux êtres humains: “nous avons échappé à l’instantanéisme, affirme-t-il, dans la mesure où l’instant serait la seule réalité en-soi bornée par un néant d’avenir et un néant de passé, nous y sommes retombés, en admettant implicitement une succession de totalités temporelles dont chacune serait entrée autour d’un instant. En un mot, nous avons doté l’instant de dimensions ekstatiques mais nous ne l’avons pas supprimé pour autant, ce qui signifie que nous faisons supporter la totalité temporelle par l’intemporel; le temps, s’il est, redevient un songe”³⁴⁰. À travers ce passage, Sartre veut dire que l’instant n’est jamais la temporalité. Car, contrairement à l’instant qui est donné d’avance, la temporalité n’est “jamais achevée, elle est totalité qui se refuse et qui se fuit, elle est arrachement à soi dans l’unité d’un même surgissement, totalité insaisissable qui, au moment où elle se donne, est déjà par delà ce don de soi”³⁴¹. Pour exprimer cette même négation, Sartre dira encore que “cette totalité qui court après soi et se refuse à la fois, qui ne saurait trouver en elle-même aucun terme à son dépassement, parce qu’elle est son propre dépassement et qu’elle se dépasse vers elle-même, ne saurait, en aucun cas, exister dans les limites d’instant. Il n’y a jamais d’instant où l’on puisse affirmer que le pour-soi est, parce que, précisément, le pour-soi n’est jamais. Et la temporalité, au contraire, se temporalise tout entière comme refus de l’instant”³⁴². L’auteur de *L’être et le néant* est donc sans ambiguïté: l’instant, en tant que réalité temporelle, n’existe point.

³³⁹*L’être et le néant*, p.187.

³⁴⁰*Ibidem*.

³⁴¹*Ibid.*, p.189.

³⁴²*Ibidem*.

Neuf ans après la publication de *L'être et le néant*, c'est-à-dire en 1952, Sartre publia *Saint Genet comédien et martyr*, dans lequel il s'efforce de montrer - à travers l'expérience de Genet - que l'instant n'existe point, ou du moins qu'il ne pourrait s'appliquer à la réalité humaine. Il s'agit en quelque sorte, de la vérification et de la confirmation de ce qui est affirmé dans *L'être et le néant*. En effet, dans cet ouvrage, Sartre nous présente Genet comme étant victime de son passé, et surtout victime du jugement de sa société à son endroit: puisque Genet avait volé un jour, la société lui colle à jamais l'étiquette de voleur; elle le fige éternellement dans son passé. De ce fait, Genet devient un "passéiste", c'est-à-dire celui qui n'évolue ou ne change plus, celui qui est perpétuellement dans son instant. En d'autres mots, l'instant dans lequel est maintenu Genet, fait que le passé barre la route au futur, l'En-soi voile le Pour-soi, et le temps se transforme en illusion. C'est ainsi que Sartre affirme que "Genet porte en son coeur un vieil instant qui n'a rien perdu de sa virulence, vide infinitésimal et sacré qui termine une mort et commence une horrible métamorphose"³⁴³. En effet, en maintenant Genet dans l'instant, c'est-à-dire dans son passé, la société le condamne à mort; car, pour l'existentialiste, une conscience qui ne se temporalise guère, une conscience clouée dans l'éternité, une conscience sans liberté, est une conscience morte. Cette idée n'est pas nouvelle, elle était déjà développée dans *L'être et le néant*, quand Sartre parlait du regard d'autrui qui me réifie en me définissant par mon passé³⁴⁴. Donc, en infligeant l'instant au Pour-soi, deux conséquences s'ensuivent. D'abord, il y a réification de la réalité humaine, le Pour-soi devenant l'En-soi; ensuite, il y a détemporalisation, dans la mesure où l'instant détruit la mobilité, dimension essentielle du temps. Et au niveau ontologique, le Pour-soi coïncidera avec son être. Ce qui est grave, car la nature du

³⁴³SARTRE, J.-P., *Saint Genet, comédien et martyr*, p.9.

³⁴⁴Cf. *L'être et le néant*, p.298-349.

Pour-soi est de ne jamais se réaliser, de peur de devenir En-soi. Ainsi, Genet va continuer à voler non pas pour voler, mais juste pour correspondre à l'image que la société se fait de lui: "par cette cérémonie [de voler], affirme Sartre, Genet se donne symboliquement sa nature de voleur, c'est une répétition de la crise et du rite de passage, une mort suivie de résurrection. Chaque fois l'enfant se tue pour ressusciter devant des témoins imaginaires. Il volait parce qu'il était voleur; désormais c'est pour être voleur qu'il vole"³⁴⁵.

Comme on peut le constater, cet ouvrage confirme le caractère atemporel de l'instant. Et pour l'éviter, Sartre ne voit qu'une solution: il faudrait s'en arracher et poser la temporalité dynamique. C'est en ce sens que Genet se libéra de son passé: "mais du même coup, écrit Sartre, il s'arrache au passé en se donnant un passé tout neuf de créateur, en substituant aux souvenirs de son enfance le souvenir des mots qui la chantent; il se libère du présent en transformant ses gestes en actes et ses rêves en motifs littéraires; pendant que son avenir passif de voleur prophétisé, se dépose dans l'oeuvre comme avenir-objet, et du coup se change en passé, l'oeuvre en cours ou en projet propose au créateur un libre avenir de création"³⁴⁶. Bref, à travers ce passage, on remarque bien comment Sartre rejette, vigoureusement, l'idée d'une temporalité statique qu'incarne l'instant. L'unique forme de temporalité possible est la temporalité dynamique.

³⁴⁵SARTRE, J.-P., *Saint Genet, comédien et martyr*, p.73.

³⁴⁶*Ibid.*, p.511.

Chap. II. LES TROIS EXTASES TEMPORELLES

2.1. La perception bergsonienne du passé, du présent et du futur

Dans l'*Essai*, Bergson n'a pas analysé, comme tel, les différents moments que comporte la durée pure. Cela est sans doute dû au fait que le but premier de cet ouvrage fut la critique et le rejet du temps homogène. À ce temps immobile et divisible, il fallait donc opposer une durée mouvante et unie. À cet effet, Bergson a, semble-t-il, préféré mettre l'accent sur le caractère unitaire du temps, reléguant ainsi au second rang, toute spéculation relative aux extases temporelles. On peut comprendre cette réserve. Car, si Bergson avait beaucoup insisté sur les parties du temps, cela aurait pu semer un certain doute, quant à l'unité du temps. Cependant, il est clair que dès l'*Essai*, il reconnaît que le temps possède trois moments: le passé, le présent et l'avenir (le futur). Même s'il ne les cite pas explicitement, il fait toutefois allusion à l'existence des moments temporels qui se compénètrent ou fusionnent³⁴⁷. C'est dans *Matière et Mémoire* qu'il nous décrira ces trois éléments.

Bergson remarque d'abord que la différence qui existe entre le présent et le passé, est une différence de nature et non pas simplement de degré: le présent vit, agit et me pousse à l'action, alors que le passé est inerte, c'est-à-dire qu'il n'agit plus. Mais qu'est-ce que le présent? Nous avons déjà anticipé la réponse à cette question dans le chapitre précédent, lorsque nous parlions de l'instant. Pour Bergson, le présent c'est le temps qui s'écoule, contrairement au passé qui ne s'écoule plus, au futur qui ne s'écoule pas encore, et à l'instant qui ne s'écoule

³⁴⁷Cf. *L'Essai*, p. 170.

jamais. Il est, comme nous l'avons dit plus haut, ce qui est à la frontière entre le passé et l'avenir. À ce titre, il nous permet de voir le passé et d'entrevoir le futur. C'est ce qui conduit Bergson à définir le présent par l'activité sensori-motrice. "Mon présent, dit-il, consiste dans un système combiné de sensation et de mouvement [...] Il est la matérialité même de notre existence, c'est-à-dire un ensemble de sensations et de mouvements, rien autre chose"³⁴⁸. C'est ce que résume Jean Theau, en affirmant que le présent bergsonien "est cette portion de la durée réelle occupée par la perception sensible et l'activité pratique, et il comporte ainsi, en plus de sa dimension intensive, une dimension extensive, perceptions et actions l'amalgamant indissolublement avec l'espace"³⁴⁹. En réalité, signale Bergson, on ne peut dire que le présent est, car il se réalise continuellement, il est se faisant: "lorsque nous pensons ce présent comme devant être, dit-il, il n'est pas encore; et quand nous le pensons comme existant, il est déjà passé"³⁵⁰. Par ailleurs, le présent vécu, situé entre le passé et le futur, consiste dans sa grande part, dans le passé immédiat. De ce fait, toute perception est toujours déjà mémoire. "Nous ne percevons pratiquement, écrit Bergson, que le passé, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir"³⁵¹. Bref, le présent est la partie immédiate du passé qui, par ailleurs, est penché sur le futur et travaille pour sa réalisation. C'est la partie éclairée de notre histoire, le passé et l'avenir étant obscurs.

³⁴⁸BERGSON, H., *Matière et Mémoire*, in *Oeuvres*, p.281.

³⁴⁹THEAU, J., *La critique bergsonienne du concept*, p.287.

³⁵⁰BERGSON, H., *Ibid.*, p.291.

³⁵¹*Ibidem*.

Qu'en est-il du passé? Il est, aux yeux de Bergson, le temps déjà écoulé. En d'autres mots, c'est la portion du temps dont on ne peut plus déceler aucune activité. Le temps passé est cette partie du temps qui, ayant déjà fait ou accompli son temps, se tient loin de nos activités actuelles. Parlant du passé bergsonien, Jean Theau affirme qu'il s'agit d'une "portion de notre durée vécue qui, pour le moment, demeure étrangère à l'activité de notre corps. Il se confond avec la partie purement spirituelle de notre être; bien qu'inconscient, il est idée"³⁵². Et, c'est grâce à la mémoire que nous pouvons conserver le passé et nous en souvenir. D'ailleurs, observe Bergson, le passé ne cesse guère d'exister, il devient provisoirement inutilisable. En effet, le passé restera inutile aussi longtemps qu'il sera un passé pur, enseveli dans l'inconscient. Mais dès qu'il se trouvera réactivé par le présent de la conscience, il redeviendra la lumière et la richesse de celle-ci. Il nous semble cependant que sur ce point, Bergson est loin d'avoir raison. Car, même enfoui dans l'inconscient, le passé n'est pas aussi inutile. Il demeure agissant. C'est pour l'avoir compris que les psychanalystes (Freud, Jung...) accordent tant d'importance aux événements passés qui, plus souvent, dorment dans l'inconscient de chacun de nous. Ceux-ci, estiment-ils, ont une grande influence sur notre vie présente et future. Au delà de cette critique qu'on peut adresser à Bergson, il reste néanmoins qu'il a sauvé le passé du non être dans lequel l'avait placé la pensée issue de l'héritage grec. Avec lui, le passé a un être; c'est parce que le présent intéresse notre action, dit-il, que nous lui reconnaissons une consistance ontologique dont, par ailleurs, nous privons le passé.

³⁵²THEAU, J., *La critique bergsonienne du concept*, p.287.

De l'avenir, Bergson a d'abord une conception négative. Dans *l'Essai*, il nous présente l'avenir comme quelque chose d'indéterminé, c'est-à-dire comme ce sur quoi on ne peut se prononcer. En effet, nous savons que dans *l'Essai*, le temps est irréversible: ses moments passent sans plus jamais revenir. Et cette irréversibilité entraîne forcément l'imprévisibilité du temps: toute prévision adéquate du temps futur nous est impossible. Bergson ne peut donc qu'affirmer l'indétermination absolue de l'avenir³⁵³. Dans *Matière et Mémoire*, notre philosophe semble dire qu'à la limite du temps présent, existe déjà l'avenir (en germe), sous forme d'action commencée. C'est en ce sens qu'il faudrait, semble-t-il, comprendre Bergson, quand il affirme que le présent est "penché sur l'avenir, travaille à le réaliser et à se l'adjoindre"³⁵⁴. Toutefois, l'avenir reste, ici encore, indéterminé, obscur³⁵⁵. Car, si l'on peut imaginer qu'il y a un rapport entre l'avenir et les deux autres dimensions temporelles, la nature de ce lien demeure toujours inconnue. Dans *L'Évolution créatrice*, on n'est guère avancé, car Bergson reprend l'idée de l'indétermination de l'avenir, même s'il se situe cette fois au niveau de l'évolution biologique. L'avenir, d'abord considéré sous l'aspect de la cause efficiente, est ici considéré du point de vue de la finalité. "C'est en vain, écrit Bergson, qu'on voudrait assigner à la vie un but, au sens humain du mot. Parler d'un but est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au fond, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent [...] Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons, ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir"³⁵⁶. Ce texte est clair: tant que nous serons au présent, l'avenir nous restera inconnu et

³⁵³Cf. *L'Essai*, p.144-149.

³⁵⁴BERGSON, H., *Matière et Mémoire*, dans *Oeuvres*, p.291.

³⁵⁵*Ibidem*.

³⁵⁶BERGSON, H., *L'Évolution créatrice*, dans *Oeuvres*, p.538.

échappera à toute détermination ou prévision adéquate. La définition négative de l'avenir qui se maintient dans *L'Évolution créatrice*, semble engendrer cependant une difficulté de taille. En effet, étant indéterminé, l'avenir semble hors de notre pouvoir, si nous ne pouvions le choisir. Cependant, nous devons tôt ou tard le vivre, comme l'indique Bergson. Toute la question est de savoir si nous ne subissons pas notre avenir, au lieu de le choisir librement. Et si c'est le cas, comme tout porte à le croire, la liberté - chère à Bergson - n'est-elle pas ici sacrifiée? Conscient de ce danger, l'intuitionniste va redéfinir l'avenir, tout en prenant soin de le mettre en rapport avec la liberté. Il le fera dans un court texte intitulé "*La conscience et la vie*" (conférence Huxley du 29 mai 1911). Bergson commence d'abord par rappeler ce qui a déjà été conquis ailleurs, à savoir que la conscience est à la fois mémoire et anticipation de l'avenir. Mais il ajoute tout de suite que la direction naturelle de la conscience est plutôt l'avenir. "Considérez, dit-il, la direction de votre esprit à n'importe quel moment: vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être"³⁵⁷. Et cet avenir, c'est ce qui nous pousse précisément à agir, c'est la raison de nos actes. En d'autres mots, sans l'avenir, nous serions tous plongés dans une passivité sans limite: "l'avenir est là; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui: cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiètement sur l'avenir"³⁵⁸. Il y a ici, et c'est nouveau, un renversement de mouvement. Avant, la pression était exercée du passé vers l'avenir en passant par le présent. Maintenant, la même pression prend le chemin inverse. Par ailleurs, c'est la conscience qui constitue le trait d'union entre le passé, le présent et le futur, car c'est par son biais que s'exerce la traction de l'avenir sur le passé. Et cette union,

³⁵⁷BERGSON, H., "*La conscience et la vie*" dans *Oeuvres*, p.818.

³⁵⁸*Ibidem*.

elle la réalise en conservant le passé et en anticipant l'avenir. Bergson dira que la conscience est appuyée sur le passé et penchée sur le futur. Mais si la conscience conserve le passé et anticipe l'avenir, c'est parce "qu'elle est appelée à effectuer un choix: pour choisir, il faut penser à ce qu'on pourra faire et se remémorer les conséquences, avantageuses ou nuisibles, de ce qu'on a déjà fait; il faut prévoir et il faut se souvenir"³⁵⁹. En d'autres mots, si la conscience est mémoire et anticipation, c'est parce qu'elle est choix. Or, on sait que tout choix implique la liberté. Et étant donné que le choix libre suppose l'anticipation de l'avenir, il s'ensuit que la conscience de l'avenir est la condition de la liberté. Une conscience libre est celle qui s'ouvre et se pointe vers l'avenir. De ce fait, l'avenir n'est plus cette indétermination absolue, car comment pourrait-on choisir dans le vide ou dans l'indétermination? Pour choisir, il faudrait au moins que nos possibles soient connus. Du coup, la durée devient cette tension qui fait osciller l'être de conscience entre l'avenir anticipé et le passé remémoré. C'est en tenant compte de cette durée que la conscience détermine les actions à entreprendre. On le voit, l'avenir a, ici, retrouvé sa dignité et le lien entre les trois extases a été défini. Voici comment Laurent Giroux décrit ce rapport: "l'avenir, affirme-t-il, est engendré constamment en s'appuyant sur le passé et le passé à son tour tire sa force et sa consistance de l'avenir qu'il permet d'anticiper. Et qu'est-ce que le présent sinon le mouvement de la conscience entre ces deux pôles du temps?"³⁶⁰.

En outre, le présent, le passé et l'avenir ne sont pas séparés ou isolés les uns des autres, ils coexistent. Et c'est cette compénétration qui rend possible l'unité du

³⁵⁹*Ibid.*, p.822.

³⁶⁰GIROUX, L., *Durée et temporalité. Bergson et Heidegger*, Tournai, Desclée et Cie; Montréal, Bellarmin, 1971, p.64.

temps. Autrement dit, toute durée comporte ces trois éléments parfaitement unis. Il n'est pas cependant inutile de rappeler encore une fois, que cette idée de fusion entre les extases temporelles n'est pas acceptée par Sartre. Mais il n'est pas le seul à s'y opposer. Il y a notamment J. Nogué qui partage son point de vue. Pour ce dernier en effet, "passé et avenir restent nettement distincts l'un de l'autre dans le passage temporel"³⁶¹. Mais pour Bergson, il y a un lien intime indéniable entre les trois extases temporelles: c'est au présent que nous nous souvenons du passé, c'est aussi au présent que nous anticipons l'avenir. Cela signifie que si le présent peut exister sans le passé et l'avenir, ces deux derniers ne sauraient exister sans le présent. Mais il ne faudrait pas voir là, une sorte d'ascendance du présent sur les autres. Car, chez Bergson, comme d'ailleurs chez Heidegger³⁶², c'est l'avenir qui est privilégié au détriment du présent et du passé. "Si je pouvais fixer cet indivisible présent, cet élément infinitésimal de la courbe du temps, affirme l'intuitionniste, c'est la direction de l'avenir qu'il montrerait"³⁶³.

Cela nous amène à aborder la question de l'orientation temporelle. En effet, quelle est la direction qu'emprunte la durée? Va-t-elle du passé vers le futur en passant par le présent? Ou va-t-elle plutôt du futur vers le passé, toujours en passant par le présent? Comme Heidegger, Bergson opte évidemment pour la première proposition, car celle-ci rend possible le progrès, ce qui n'est pas le cas pour la seconde hypothèse. Mais si l'on peut affirmer que le passé précède le présent et l'avenir, il s'agit moins d'une antériorité chronologique que d'une antériorité

³⁶¹NOGUÉ, J., "*Ordre et temps*", dans *Revue philosophique*, juillet 1932, p.51.

³⁶²Pour Heidegger, l'avenir est la dimension prioritaire de la temporalité, car celle-ci se temporalise d'abord comme "venue-à-soi"; c'est seulement par la suite qu'elle se fait "été" tout en suscitant le présent.

³⁶³BERGSON, H., *Matière et Mémoire*, dans *Oeuvres*, p.280.

ontologique. Autrement dit, cette antériorité du passé provient du fait que la durée coule du passé vers le présent et l'avenir. Bergson ne dit-il pas que le présent n'est que le passé immédiat, c'est-à-dire la partie avancée d'une durée plus ancienne? Toutefois, il admet que tout présent est condamné à devenir passé; il se rappelle peut-être ici ce qu'affirmait Saint Augustin, à savoir que si le présent ne se perdait pas aussitôt dans le passé, il deviendrait l'éternité, et du fait, atemporel. N'y-a-t-il pas là contradiction chez Bergson? Non, répond Bergson, car, selon lui, c'est de l'intérieur que le passé anime le présent et le passéifie.

2.2. Le futur, le présent et le passé selon Sartre

Comment Sartre décrit-il les extases temporelles? L'existentialiste est d'avis que la temporalité doit être étudiée comme une totalité, c'est-à-dire sans considérer séparément les moments qui la constituent. Néanmoins, pour des raisons pédagogiques ou de commodité, cette séparation des extases temporelles est nécessaire. Influencé par Martin Heidegger qui avait fortement lié l'analyse de la temporalité à son ontologie, c'est en étroite liaison avec son ontologie que Sartre va étudier les différentes parties du temps. En effet, on sait que c'est à partir de la structure de *Dasein* que Martin Heidegger distingua les trois moments du temps: l'être-dans-le-monde c'est le présent; l'être-en-avant c'est le futur, et l'être-près-de c'est le présent. Pour l'auteur de *L'être et le néant* aussi, la temporalité a trois extases temporelles, à savoir le passé, le présent et le futur. La première correspond à l'En-soi, et les deux dernières sont liées au Pour-soi. C'est en ce sens que Sartre critiquera avec force, tous ceux qui voudront priver la temporalité de l'une des ses composantes. Il dira à ce sujet que "la plupart des grands auteurs contemporains, Proust, Joyce, Dos Passos, Faulkner, Gide, V. Woolf, chacun à sa manière, ont

tenté de mutiler le temps. Les uns l'ont privé de passé et d'avenir pour le réduire à l'intuition pure de l'instant; d'autres, comme Dos Passos, en font une mémoire morte et close. Proust et Faulkner l'ont simplement décapité, ils lui ont ôté son avenir, c'est-à-dire la dimension des actes et de la liberté"³⁶⁴.

C'est avec le passé que Sartre commence son analyse des extases temporelles. À la question de savoir quelle est la vraie nature du passé, dit-il, deux conceptions (non satisfaisantes selon lui) sont traditionnellement proposées. Selon la première, le passé est ce qui n'existe plus, car l'être - et donc l'existence - appartient au seul présent. Ainsi, seul existe, le présent. Telle était d'ailleurs l'opinion de saint Augustin, de René Descartes et de Hegel. En effet, pour le père de l'Église par exemple, même si on parle de trois dimensions temporelles, en vérité, le passé et le futur ne sont pas: ils sont des non êtres. Si on peut parler d'une certaine existence pour le passé et pour le futur, c'est seulement dans la mesure où ils existent comme présent. Car, dit-il, c'est au présent que le souvenir du passé nous revient à l'esprit; et c'est au présent aussi que s'opère la prémonition du futur. Ainsi, pour être dans le vrai, on devrait plutôt parler du "présent du passé", du "présent du futur" et du "présent du présent"³⁶⁵. Tout cela pour dire que seul le présent incarne véritablement la réalité temporelle. Cette idée paraît vague et inacceptable, aux yeux de Sartre. Si tout est présent, comme le prétend saint Augustin, comment pourrait-on expliquer la passivité du souvenir? Est-il possible de constituer le passé juste à partir des éléments ou des événements présents? Donc, pour l'auteur de *L'être et le néant*, le passé a une existence réelle.

³⁶⁴SARTRE, J.-P., *À propos de "Le bruit et la fureur". La temporalité chez Faulkner*, dans *Situation I*, p.93.

³⁶⁵Cf. SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, livre XI.

Selon la deuxième conception, le passé existe réellement. Cependant, il a perdu sa capacité d'agir; il existe, mais il n'est plus actif. Pour reprendre la terminologie sartrienne, disons qu'ici le temps a simplement une "existence honoraire"; il est "mis à la retraite"; il a perdu "son efficience sans perdre son être"³⁶⁶. On se souviendra que cette thèse était justement défendue par Bergson³⁶⁷. En effet, ce dernier affirmait que le passé existait, mais qu'il n'agissait plus. Autrement dit, il attribuait l'être au passé, tout en refusant qu'il soit une cause efficiente. Sartre, lui, ne partage pas ce point de vue. Si le passé est à ce point inactif, dit-il, comment Bergson peut-il expliquer le fait que ce même passé soit capable de revenir au présent pour nous hanter? Cela ne suppose-t-il pas déjà un certain degré d'activité? Par ailleurs, Bergson affirme que le passé est inconscient et forcément sans activité. Alors, comment expliquer que le passé, réalité inconsciente et inagissante, soit capable d'entrer dans notre conscience présente? Pour Sartre, l'auteur de *l'Essai* ne répond guère à ces questions; il faudrait donc proposer autre chose. Mais selon J. L. Salvan, Sartre oublie une chose, c'est que le passé dont parle Bergson est doté d'un "projet initial" et d'un "acte organisateur sui generis". Le passé de la conscience profonde, dit-il, est une réalité vivante. Il n'est pas à la retraite comme l'affirme Sartre, mais il est "passé à la réserve d'où un événement imprévu pourra le faire sortir par une mobilisation totale des forces de l'être"³⁶⁸.

Sartre renvoie donc dos à dos les deux façons précédentes de concevoir le passé. Qu'on accorde ou qu'on nie l'existence au passé, dit-il, cela ne conduira à rien, si on commence d'abord par séparer le passé du présent. Or, c'est exactement

³⁶⁶Cf. *L'être et le néant*, p.147.

³⁶⁷Cf. BERGSON, H., *Matière et Mémoire*, p.282 et 290.

³⁶⁸SALVAN, J.L., *Op.cit.*, p.121.

ce qu'ont fait les partisans de ces deux conceptions. Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient échoué dans leur tentative visant à relier le passé au présent. Mais s'ils avaient d'abord considéré la temporalité comme un tout, ils auraient aperçu que "mon passé est d'abord mien, c'est-à-dire qu'il existe en fonction d'un certain être que je suis. Le passé n'est pas rien, il n'est pas non plus le présent, mais il appartient à sa source même comme lié à un certain présent et à un certain futur"³⁶⁹. Cela signifie que le passé est naturellement lié au présent, il est *ipso facto* passé du présent. En outre, il n'existe point de passé en-soi - c'est-à-dire indépendant de la conscience - comme Bergson a voulu le faire croire; le passé n'existe que pour moi. En d'autres mots, le passé est toujours passé de quelqu'un, c'est-à-dire celui du Pour-soi ou de la réalité humaine. C'est pourquoi Sartre dira: "je suis celui par qui mon passé arrive dans ce monde. Mais je ne lui donne pas l'être. Autrement dit il n'existe pas à titre de ma représentation. Ce n'est pas parce que je me représente mon passé qu'il existe. Mais c'est parce que je suis mon passé qu'il entre dans le monde et c'est à partir de son être-dans-le-monde que je puis [...] me le représenter"³⁷⁰. Bref, mon passé c'est moi en tant que réalisé (c'est-à-dire en tant que je coïncide avec ce que j'ai été), c'est l'En-soi que je suis en tant que dépassé. Autrement dit, je suis mon passé sous le mode du "étais", dans la mesure où ma structure (je suis projet) m'interdit de l'être sous le mode du "suis". En tant que Pour-soi, je dois refuser de correspondre avec mon passé. Celui-ci est le Pour-soi devenu En-soi; en ce sens, il est la synthèse du Pour-soi avec l'En-soi. Mais il est d'abord En-soi, car il est "un Pour-soi ressaisi et noyé par l'En-soi"³⁷¹.

³⁶⁹ *L'être et le néant*, p.148-149.

³⁷⁰ *Ibid*, p.154.

³⁷¹ *Ibid*, p.159.

Étant un En-soi, il ressort que le passé sartrien est un “devenu”, c’est-à-dire quelque chose de réalisé. Dès lors, ce passé ne ressemble-t-il pas étrangement au passé bergsonien, c’est-à-dire dépourvu de mouvement, voire d’action? Nous répondons positivement à cette question, car Sartre lui-même disait qu’on ne pouvait appliquer le mouvement à l’En-soi. Et s’il identifie ici le passé à l’En-soi, il doit également admettre que le mouvement (et donc l’action) ne soit pas attribué au passé. Dans ce cas, il tomberait lui-même sous la critique qu’il adressait à Bergson relativement à sa conception du passé. Il n’est pas, ici, inutile de rappeler que dans *La nausée*, c’est-à-dire cinq ans avant la publication de *L’être et le néant*, Sartre pensait précisément que le passé n’agissait pas, voire qu’il n’existait pas. Voici comment, à travers son héros, il s’exprimait à ce propos: “Je jetai un regard anxieux autour de moi: du présent, rien d’autre que du présent. Des meubles légers et solides, encroûtés dans leur présent, une table, un lit, une armoire à glace - et moi-même. La vraie nature du présent se dévoilait: il était ce qui existe, et tout ce qui n’était pas présent n’existait pas. Le passé n’existait pas. Pas du tout. Ni dans les choses ni même dans ma pensée. Certes, depuis longtemps, j’avais compris que le mien m’avait échappé. Mais je croyais, jusqu’alors, qu’il s’était simplement retiré hors de ma portée. Pour moi le passé n’était qu’une mise à la retraite: c’était une autre manière d’exister, un état de vacances et d’inaction [...] Maintenant, je savais: les choses sont tout entières ce qu’elles paraissent - et derrière elles... il n’y a rien”³⁷².

Contrairement au passé qui est En-soi, le présent est Pour-soi. Mais la vraie signification du présent est celle d’être “présence à”, c’est-à-dire, présence du

³⁷²SARTRE, J.-P., *La nausée*, Paris, Gallimard, 1975, p.137.

Pour-soi à l'En-soi ou au monde. Comme le remarquent Roland le Huenen et Paul Perron³⁷³, la "présence à" ne désigne pas un simple rapport d'extériorité ou une simple proximité spatiale, mais elle "signifie l'existence hors de soi près de..."³⁷⁴. Il en résulte que seul le Pour-soi est "présence à" (être présent); l'En-soi, lui, est simplement là (être là). Mais en réalité, affirme Sartre, à l'image du Pour-soi qui n'est pas ce qu'il est, "le présent n'est pas, il se présente sous forme de fuite"³⁷⁵. Mais cela ne signifie pas qu'il est le néant d'être, car étant un Pour-soi, il a son être hors de lui, c'est-à-dire derrière lui où il était son passé, et en avant de lui où il sera son futur. En tant que présent, il n'est pas ce qu'il est (passé), mais il est ce qu'il n'est pas (futur). Ici, le point commun entre Sartre et Bergson, c'est que tous les deux accordent le mouvement au présent. Car, souvenons-nous, l'intuitionniste affirmait que le présent n'était pas, mais qu'il se réalisait continuellement. Mais l'existentialiste s'éloigne de Bergson, lorsqu'il introduit le néant dans le présent, comme il l'avait déjà fait avec le Pour-soi.

Chez Bergson, le futur apparaissait comme quelque chose d'étranger à l'être humain. Il est hors de nous, loin devant, et on ne peut l'appréhender. Dans *L'être et le néant* par contre, le futur est ce qui révèle la structure même de la réalité humaine (ne pas être ce qu'il est: le passé; et être ce qu'il n'est pas: le futur). C'est donc encore par le biais du néant - caractéristique du Pour-soi - que Sartre saisira la signification à donner au futur. Car, justement, ce qui donne sens au futur, c'est le fait que le Pour-soi soit hors de soi, au-devant-de-soi, c'est-à-dire projeté vers l'avenir; c'est dans le futur que l'être humain recherche son essence. Loin d'être un

³⁷³Cf. HUENEN, R. et PERRON, P., *Op.cit.*, p.572.

³⁷⁴SARTRE, J.-P., *Ibid.*, p.160.

³⁷⁵*Ibid.*, p.162.

maintenant absent, le futur serait plutôt “ce que j’ai à être en tant que je peux ne pas l’être”³⁷⁶, à savoir mes possibles. Ainsi, c’est seulement dans la mesure où le Pour-soi manque de son être, qu’il peut être son futur; dans le cas contraire, il deviendrait son passé ou l’En-soi: “c’est le manque, écrit Sartre, en tant que tel qui lui [à la conscience] permet d’être présence, c’est parce qu’elle est hors d’elle-même vers un manquant qui est au delà du monde, c’est à cause de cela qu’elle peut être hors d’elle-même comme présence à un en-soi qu’elle n’est pas. Le futur c’est l’être déterminant que le pour-soi a à être par delà l’être. Il y a un futur parce que le pour-soi a à être son être au lieu de l’être tout simplement”³⁷⁷. Bref, le futur c’est le Pour-soi en tant qu’il ne coïncide pas avec soi-même. Cependant, affirme Sartre, ce futur ne deviendra jamais effectif, car le Pour-soi ne peut correspondre à soi-même, sans toutefois devenir un En-soi et le futur un passé. En d’autres termes, la nature du Pour-soi étant d’être continuellement manque d’être, le futur restera un éternel idéal, un projet. C’est en ce sens que l’existentialiste affirme que “le futur ne se laisse pas rejoindre, il glisse au passé comme ancien futur et le pour-soi présent se dévoile dans toute sa facticité, comme fondement de son propre néant et derechef comme manque d’un nouveau futur”³⁷⁸. Donc, pour Sartre, toute tentative qui consiste à réaliser le futur, débouche sur une déception ontologique.

Si le futur est irréalisable, comme l’affirme l’auteur de *L’être et le néant*, quel est alors son véritable être? Mon futur n’est rien d’autre que ma possibilité de présence à l’être par delà l’être. Il est ce qui donne sens à mon Pour-soi présent, car il se présente comme projet pour mon Pour-soi présent. Toutefois, mon futur n’a

³⁷⁶*L’être et le néant*, p. 164.

³⁷⁷*Ibidem*.

³⁷⁸*Ibid.*, p. 167.

aucune prise sur mon Pour-soi futur, dans la mesure où le Pour-soi échappera toujours au plein d'être. En ce sens, chacun est son futur tout en sachant, qu'au bout du compte, il ne le sera pas. Nous croyons être notre futur, mais celui-ci nous échappe continuellement. "Le futur, dit Sartre, n'est pas, il se possibilise. Le futur est la possibilisation continue des possibles comme le sens du pour-soi présent, en tant que ce sens est problématique et qu'il échappe radicalement comme tel au pour-soi présent"³⁷⁹. Si le futur n'est pas, il n'est pas non plus un néant d'être, car il existe comme projet.

Il n'y a pas, chez Sartre, une priorité ontologique entre les trois extases temporelles. Car, celles-ci ne sont pas séparées les unes des autres, elles sont liées (sans qu'il y ait toutefois compénétration entre elles): Le passé c'est l'en-soi en tant que dépassé; le présent est présence à, c'est-à-dire l'être en fuite; et le futur est la finalité de cette fuite. Ainsi, par exemple, sans le futur, le Pour-soi n'aurait pas de présence à l'être, il deviendrait un En-soi et plongerait dans un perpétuel passé. Mais, contrairement à Bergson qui privilégiait le futur, Sartre insiste plutôt sur le présent, car c'est en se révélant en elle-même - dans le présent - que la réalité humaine est à la fois son passé et son avenir: "aucune de ces dimensions, affirme Sartre, n'a de priorité ontologique sur les autres, aucune d'elles ne peut exister sans les deux autres. Toutefois il convient malgré tout de mettre l'accent sur l'ek-stase présente - et non comme Heidegger [et Bergson] sur l'ek-stase future - parce que c'est en tant que révélation à lui-même que le pour-soi est son passé, comme ce qu'il a à être-pour-soi dans un manque et qu'il est hanté par son futur, il est conditionné par eux tout autant qu'il les conditionne, mais il est le creux de non-être

³⁷⁹*Ibid.*, p.168.

indispensable à la forme synthétique totale de la Temporalité”³⁸⁰. Par ailleurs, si on peut accorder une certaine orientation à la temporalité, on dira que chez Sartre, celle-ci va du futur vers le passé, en passant par le présent bien sûr. Cependant, l’existentialiste accepte difficilement une telle idée, car pour lui, on est pas d’abord futur, puis présent et enfin passé. Le Pour-soi est d’emblée ces trois extases à la fois; elles sont inscrites dans sa structure même.

À la lumière de l’analyse qui précède, on peut se demander si, en fin de compte, Sartre ne dénie pas toute substance à la temporalité. En effet, le présent n’existe que comme fuite; le passé est le Pour-soi en tant que réalisé, or on sait que le Pour-soi ne coïncidera jamais avec soi-même; enfin, le futur c’est mes possibles, mais je ne serai jamais ces possibles. Alors, peut-on encore parler, dans ce cas, de l’existence réelle de la temporalité sartrienne? Ivanka Raynova³⁸¹ pense que Sartre, dans son ontologie phénoménologique, finit par déposséder la temporalité de son existence réelle, c’est-à-dire de sa substance réelle. *L’être et le néant* semble lui donner raison. En effet, Sartre lui-même affirme que “la temporalité n’est pas. Seul un être d’une certaine structure d’être peut être temporel dans l’unité de son être [...] La temporalité n’est pas, mais le pour-soi se temporalise en existant”³⁸². En d’autres mots, la temporalité n’est pas l’être, mais elle est “l’intra-structure” du Pour-soi, ou son mode d’être. Mais cela signifie-t-il que la temporalité est un néant d’être, comme semble l’affirmer Ivanka Raynova? Non. À l’image du Pour-soi (car

³⁸⁰Ibid., p.181.

³⁸¹Cf. RAYNOVA, I., “*La néantisation de l’espace et du temps dans l’ontologie phénoménologique de Jean-Paul Sartre*”, dans *Espace et temps*, Actes du XXII^{ème} congrès de l’association des sociétés de philosophie de langue française (Dijon, 29-31 août 1988), Paris, J. Vrin; Dijon, Société Bourguignonne de philosophie, 1991, p.265-268.

³⁸²*L’être et le néant*, p.175-176.

Sartre identifie le temps au Pour-soi), la temporalité sartrienne existe, mais son existence est de type spécial. Elle est perpétuelle fuite en avant, elle est écoulement. En ce sens, on ne peut dire de la temporalité qu'elle est, sans pourtant la figer ou "l'instantanéiser". Donc, quand Sartre affirme que la temporalité n'est pas, il ne nie pas l'existence de la temporalité, mais il spécifie simplement son mode d'être: celui d'être évanescence, c'est-à-dire de ne jamais s'arrêter pour coïncider avec soi-même.

Avant de terminer cette partie consacrée à l'étude de l'instant et des trois dimensions temporelles, récapitulons ici l'essentiel de notre propos. L'instant, qui avait droit de cité chez Aristote, est relégué au rang d'une abstraction chez Bergson et chez Sartre. Ces derniers lui refusent en effet une véritable existence temporelle, le premier parce que l'instant n'indique qu'une simultanéité mathématique, le second parce qu'il le voit dépourvu de tout mouvement. Donc, ils défendent la même hypothèse, mais pour des raisons différentes; même si, par ailleurs, Bergson ne contredirait aucunement le motif avancé par Sartre. Nous avons émis des réserves au sujet de cette négation de l'instant.

En ce qui concerne le présent, nos deux philosophes semblent aussi partager la même vision. Pour Bergson, le présent est agissant; il en est de même pour Sartre, car le présent est Pour-soi, et donc capable de se mettre en face de (quelque chose). En outre, les deux sont d'avis que le présent n'est pas, mais il est se faisant, il se présentifie sous forme de l'avenir. Le passé est cependant ce qui les divise profondément. Alors que chez Bergson le passé est inactif, inconscient (indépendant de la conscience) et inutile, Sartre, lui, trouve que le passé est actif, conscient (le passé est toujours passé de quelqu'un) et utile. Quant au futur, leurs vues semblent également diverger. Bergson définit le futur comme ce vers quoi nous tendons, alors que pour Sartre, nous sommes déjà notre futur (sous le mode de n'être pas) car il constitue nos possibles; c'est cette étroite proximité entre présent et futur qui créa la confusion chez Roquentin: "je ne distingue plus le présent du futur, constatait-il, et pourtant ça dure, ça se réalise peu à peu"³⁸³. Dans *l'Essai*, le futur est indéterminé, tandis que dans *L'être et le néant*, il ne l'est pas, car nos possibles doivent être

³⁸³SARTRE, J'-P., *La nausée*, p.51.

connus afin que nous les choissions. Bergson met l'accent sur le futur, alors que Sartre privilégie le présent. Enfin, le temps s'oriente du passé vers le futur chez Bergson, et du futur vers le passé chez Sartre.

Vème partie: LE TEMPS, LA LIBERTÉ ET L'ACTION

À côté de la durée dont l'importance, dans l'*Essai*, n'est plus à démontrer, il y a la liberté. En dépit du fait que Bergson ne l'analyse que dans le dernier chapitre, le concept de liberté semble pourtant être la raison d'être de l'*Essai*. Le philosophe l'affirme lui-même dans son avant-propos. L'intensité et la durée, fait-il remarquer, n'ont été étudiées (dans les deux premiers chapitres) que pour servir de prolégomènes à l'étude de la liberté. En d'autres mots, dans l'*Essai*, l'étude de la durée se rattache de près à celle de la liberté. Ainsi, il y aurait un lien naturel entre la durée et la liberté. Et comme la liberté implique nécessairement l'engagement ou l'agir, il existerait donc aussi une relation entre la durée et l'action.

Dans *L'être et le néant*, c'est aussi la liberté qui s'impose comme centre d'intérêt, dans la mesure où Sartre l'identifie au Pour-soi. On ne peut concevoir la réalité humaine, dit-il, sans qu'elle ne soit *ipso facto* liberté. Or, comme nous l'avons constaté plus haut, l'existentialiste identifie le Pour-soi à la temporalité. Il existerait donc, ici aussi, un rapport intime entre la temporalité et la liberté. Par ailleurs, comme chez Bergson, la liberté sartrienne suppose la responsabilité et l'engagement; l'on devrait donc aussi étendre ce rapport à l'action. Mais comment l'auteur de l'*Essai* et celui de *L'être et le néant* conçoivent-ils le rapport qui unit le temps à la liberté, et celui qui existe entre le temps et l'action? C'est à cette question que s'emploie cette dernière partie du travail.

Chap. I LA POSITION BERGSONIENNE

1.1. La liberté

Pour mieux découvrir le rapport existant entre deux réalités, il faudrait d'abord connaître chacune d'elles. Or, si nous savons déjà ce qu'est la durée bergsonienne, force est de constater que nous ignorons encore la nature réelle de la liberté, telle que conçue par Bergson. Il importe donc que nous commençons notre investigation par la description de la liberté bergsonienne, en dépit de la méfiance que l'auteur de *l'Essai* nourrit à l'égard de toute définition de la liberté³⁸⁴.

Avant de dire ce qu'est la liberté bergsonienne, voyons d'abord ce qu'elle n'est pas. Pour Bergson, l'acte libre n'est pas celui au sujet duquel on peut dire, "une fois accompli, qu'il eût pu ne pas l'être"³⁸⁵. Car, dit-il, cette hypothèse (comme l'hypothèse contraire) implique qu'il y a identité entre la durée et l'espace; ce qui nous conduira droit au déterminisme, c'est-à-dire à la négation de la liberté. Bergson fait sans doute, ici, allusion à Leibniz. En effet, ce dernier définissait l'acte libre par sa contingence. Prenant un exemple biblique, l'auteur des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* dira, que si la prise de la pomme, par Adam, fut un acte libre, c'est parce qu'il eût été possible, pour lui, de ne pas la prendre. Cela signifie que dans cette même situation, il existait plusieurs Adam possibles, capables de poser d'autres actes. Notons que sur ce point, Sartre est, lui, d'accord avec Leibniz³⁸⁶, même s'il n'adhère guère à sa conception de la liberté³⁸⁷. Bref, Bergson

³⁸⁴Cf. *L'Essai*, p.165.

³⁸⁵*Ibidem*.

³⁸⁶Cf. *L'être et le néant*, p.523.

ne nie point qu'on se souvienne des possibilités qu'on a écartées, mais il pense que la représentation de la liberté selon l'idée qu'on se fait de la contingence, comme choix entre des possibles préétablis, conduit à donner raison au déterminisme. On ne peut non plus définir l'acte libre en disant qu'il est "celui qu'on ne saurait prévoir, même quand on en connaît à l'avance toutes les conditions"³⁸⁸. Car, pour connaître à l'avance les conditions d'un acte libre, il faudrait se placer déjà au moment où l'acte se produit. Cela signifierait qu'on prévoit la durée, et donc qu'on la réduit à un milieu homogène: l'espace. Ainsi, l'approfondissement de cette seconde définition ramènera encore un déterminisme, donc un rejet de la liberté. Enfin, l'acte libre ne peut se définir comme étant l'acte qui "n'est pas nécessairement déterminé par sa cause"³⁸⁹. Selon l'auteur de *l'Essai*, cette définition cache l'idée selon laquelle, aux mêmes causes internes ne correspondent pas toujours les mêmes effets. Ce qui laisse croire "que les antécédents psychiques d'un acte libre sont susceptibles de se reproduire à nouveau, que la liberté se déploie dans une durée dont les moments se ressemblent, et que le temps est un milieu homogène comme l'espace"³⁹⁰. On confond de nouveau le temps avec l'espace. Donc, cette définition aboutit aussi au déterminisme.

³⁸⁷On sait que pour Leibniz, l'essence précède l'existence, elle est donnée par Dieu. Ainsi, la liberté d'un individu ne devient qu'une simple acceptation de son essence, ou la réalisation de ce qui est déjà contenu dans sa nature. Cela ressemble fort à la liberté stoïcienne. Alors que pour Sartre, comme nous le verrons plus loin, la liberté signifie qu'on construit ou qu'on se donne à soi-même sa propre essence. L'homme doit s'inventer.

³⁸⁸*L'Essai*, p.165.

³⁸⁹*Ibid.*, p.166.

³⁹⁰*Ibidem*.

Mais qu'est-ce que la liberté pour l'intuitionniste? Pour répondre adéquatement à cette interrogation, voyons d'abord où se situe, d'après Bergson, la liberté. Fidèle à sa vision dualiste, l'auteur de *L'Essai* distingue deux niveaux du moi: le moi superficiel et le moi profond³⁹¹. Symbole du moi réel et de la durée pure, le moi superficiel est celui qui se déploie à l'extérieur, en surface. Autrement dit, il est cette dimension du moi qui est en contact direct avec le monde extérieur. En ce sens, il est le domaine du langage, du rapport intersubjectif, de la vie sociale et du temps homogène. À ce niveau, loin de s'interpénétrer, les états de conscience sont distincts et se juxtaposent. Ainsi, ce n'est pas ici qu'il faut espérer trouver la liberté, ni d'ailleurs la durée pure. Comme son nom l'indique, le moi profond est celui qu'on découvre en profondeur, c'est-à-dire en dessous du moi extériorisé. C'est le lieu où les états de conscience se compénètrent mutuellement, au lieu de demeurer les uns à côté des autres. C'est donc ici, dans le moi profond, que la liberté se manifeste et que la durée réelle coule.

Ainsi enfouie dans le tréfonds de la vie consciente, la liberté bergsonienne est donc d'abord ce qui révèle le moi dans son entièreté. "C'est de l'âme entière [...], écrit Bergson à ce sujet, que la décision libre émane; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental"³⁹². On le voit, la liberté n'est plus, aux yeux de l'auteur de *L'Essai*, une idée transcendante pure (comme chez Kant), elle devient ce qui ressort de tout notre être (raison, sentiments, émotions...). "Nous sommes libres, affirme notre philosophe, quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on

³⁹¹Cf. *L'Essai*, p.102-103 et p.123-124.

³⁹²*Ibid.*, p.125-126.

trouve parfois entre l'oeuvre et l'artiste"³⁹³. Comme on peut le constater, la distance entre la liberté et le moi s'est tellement amoindrie, que les deux réalités ne semblent devenir qu'une seule et même chose. Et pour Bergson, "l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental"³⁹⁴. C'est donc dans le moi dans son ensemble qu'il faudrait chercher la liberté, et non plus uniquement dans son aspect rationnel, comme ce fut le cas chez Hegel³⁹⁵. De ce fait, la liberté bergsonienne est ce qui fait qu'une personne ne dépende que de soi-même, n'agisse que selon sa propre volonté. Elle est, selon l'expression du philosophe lui-même, "l'indépendance de la personne vis-à-vis de tout ce qui n'est pas elle"³⁹⁶. Un acte libre est celui dont, seul, le moi est l'auteur. Autrement dit, être libre consiste à échapper à toute détermination externe. Cependant, comme le remarque Alain de Lattre³⁹⁷, si on échappe à la détermination externe, on reste néanmoins sous l'emprise de la détermination interne; car nous disions que pour Bergson, la liberté provient du moi dans sa totalité. Or, nous savons que le moi est constitué non seulement par la seule raison, mais aussi par l'instinct, la pulsion, l'émotion et le sentiment. D'où la question de savoir si une personne demeure encore libre, lorsqu'elle agit sous l'effet de ses pulsions par exemple. Autrement dit, il s'agit ici de savoir si, seul, un acte édicté par la raison est libre. Cette question est fondamentale, car elle peut avoir des implications dans le domaine juridique. Doit-on, par exemple, condamner (ou libérer) un pédophile qui, poussé par ses pulsions incontrôlées, abuse d'un enfant?

³⁹³*Ibid.*, p.129.

³⁹⁴*Ibid.*, p.126.

³⁹⁵Cf. HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques I. La science de la logique*, p.477.

³⁹⁶BERGSON, H., "Discussion à la Société Française de Philosophie (le 7 juillet 1910)", dans *Mélanges*, p.833.

³⁹⁷Cf. DE LATTRE, A., *Bergson. Une ontologie de la perplexité*, p.47-48.

L'acte qu'il pose ainsi sous l'influence des pulsions, est-il un acte libre? Avant Bergson, Hegel fut confronté au même problème. En effet, pour le philosophe allemand, il est vrai que "la liberté consiste [...] à être chez soi dans son Autre, à dépendre de soi, à être l'activité déterminante de soi-même [...] La liberté est seulement là où il n'y a pour moi aucun Autre que je ne sois pas moi-même"³⁹⁸. Hegel semble donc dire la même chose que Bergson, à savoir être libre, c'est dépendre de soi-même et non de ce qui proviendrait de l'extérieur. Toutefois, il s'oppose à l'intuitionniste, car selon lui, la liberté n'émane pas de tout le moi; elle est la manifestation ou le fruit de l'unique raison. Autrement dit, seul un être qui se laisse guider par la raison peut prétendre être libre. En sont exclus par contre, tous ceux qui sont sous la direction de leurs pulsions ou autres puissances inconscientes. "L'homme naturel, qui n'est déterminé que par ses pulsions, écrit Hegel, n'est pas auprès de soi-même: quelque capricieux qu'il soit, le contenu de son vouloir et de sa visée n'est pourtant pas son contenu à lui, et sa liberté n'est qu'une liberté formelle"³⁹⁹. Mais pour Bergson, on ne peut parler d'une détermination interne, car tout ce qui est instinct, pulsion, sentiment ou émotion, fait bien partie de moi. "En vain, dit-il, on alléguera que nous cédon alors à l'influence toute-puissante de notre caractère. Notre caractère, c'est encore nous"⁴⁰⁰. "Dire que l'âme se détermine sous l'influence de l'un quelconque de ces sentiments, affirme-t-il encore, c'est donc reconnaître qu'elle se détermine elle-même"⁴⁰¹. Notons toutefois que, pour Bergson comme pour tant d'autres, le fait qu'on soit libre dans les actes irrationnels comme

³⁹⁸HEGEL, G.W.F., *Op. cit.*, p.477.

³⁹⁹*Ibidem.*

⁴⁰⁰*L'Essai*, p.129.

⁴⁰¹*Ibid.*, p.124.

dans les actes rationnels, dans les mauvais comme dans les bons, ne préjuge pas de leur différence de valeur.

Il faudrait cependant faire attention, car il y a des nuances à spécifier. En effet, lorsque Bergson affirme qu'être libre c'est dépendre de soi-même, il fait allusion à la liberté morale. Néanmoins, il n'y adhère pas entièrement, car, chez lui, l'indépendance n'est pas toujours une notion morale. Par ailleurs, il ne faudrait pas voir dans cette dépendance de soi face à soi, une détermination causale où, de manière nécessaire, l'effet serait déterminé par sa cause. Si Bergson ne cautionne pas totalement la notion de liberté morale, il n'adhère pas non plus entièrement à celle du libre arbitre. Car, cette dernière véhicule l'idée selon laquelle il y aurait égale possibilité de choisir entre deux contraires; c'est-à-dire, à chaque fois qu'on pose un acte, on peut toujours dire qu'on aurait pu poser un autre acte. Or, comme nous le savons, selon l'auteur de *l'Essai*, une telle hypothèse conduit à une notion erronée de la durée, dans la mesure où elle introduit l'espace dans la durée pure⁴⁰². Notons que sur ce point, Bergson rejoint Hegel. Ce dernier a toujours refusé qu'on confonde le libre arbitre avec la liberté elle-même. "Il est vrai, dira-t-il, que le libre arbitre, en tant qu'il est la capacité de se déterminer à ceci ou à cela, est sans conteste un moment essentiel de la volonté, qui suivant son concept est libre, toutefois aucunement la liberté elle-même, mais tout d'abord seulement la liberté formelle"⁴⁰³. Ainsi, la liberté bergsonienne se situerait entre la liberté morale et le libre arbitre: "la liberté telle que je l'entends, est située entre ces deux termes [c'est-à-dire entre la liberté morale et le libre arbitre], mais non pas à égale distance

⁴⁰²Cf. BERGSON, H., "Discussion à la Société Française de Philosophie (le 7 juillet 1910)", dans *Mélanges*, p.833-834.

⁴⁰³HEGEL, G.W.F., *Op.cit.*, p.578. Voir aussi la page 589.

de l'un et de l'autre. S'il fallait à toute force la confondre avec l'un des deux, c'est pour le "libre arbitre" que j'opterais"⁴⁰⁴. Même si la liberté bergsonienne ne coïncide pas exactement avec le libre arbitre, comme c'est le cas chez Sartre, elle s'en approche tout de même beaucoup. C'est ainsi que dans l'*Essai*, la liberté apparaît aussi comme étant la capacité de décider ou de choisir⁴⁰⁵. Il s'agit de se choisir soi-même, c'est-à-dire de décider de ce qu'on voudrait être: "Nous choisissons en réalité sans cesse, et sans cesse aussi nous abandonnons beaucoup de choses"⁴⁰⁶. C'est pourquoi Alain de Lattre peut dire que "la liberté est, pour Bergson, le moment à l'état pur, l'instant où se vit et se sent l'écart - et le surgissement - et le "rapport" qui s'en ensuit, de l'hétérogénéité. C'est l'espace pur de l'hétérogénéité qui se fait et le point sensible, fragile, mais certain où il nous est donné de l'éprouver"⁴⁰⁷.

1.2. La liberté et l'action

Cependant, comme "le signale à juste titre Guy Lafrance⁴⁰⁸, la liberté bergsonienne n'est pas qu'un simple état, mais elle est aussi et surtout une véritable action. En d'autres mots, selon Bergson, être libre c'est agir, c'est transformer. Ce qui signifie, en conséquence, que toute liberté qui ne prendrait pas forme dans l'action, ne resterait que lettre morte. C'est d'ailleurs par le rapport entre le moi et son acte que Bergson définira la liberté: "on appelle liberté, affirme-t-il, le rapport

⁴⁰⁴BERGSON, H., *Ibid.*, p.834.

⁴⁰⁵L'*Essai*, p.130.

⁴⁰⁶BERGSON, H., *L'Évolution créatrice*, dans *Oeuvres*, p.580.

⁴⁰⁷DE LATTRE, A., *Op.cit.*, p.52.

⁴⁰⁸Cf. LAFRANCE, G., *La philosophie sociale de Bergson*, Ottawa, édition de l'université d'Ottawa, 1974, p.33.

du moi concret à l'acte qu'il accomplit"⁴⁰⁹. "En agissant, disait-il encore, nous avons l'intuition de notre liberté créatrice"⁴¹⁰. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson s'efforcera justement de montrer comment la liberté agit et crée, mais aussi comment elle peut rencontrer des obstacles dans une société. De ce fait, l'auteur de *L'Essai* se sépare de la tradition grecque pour qui, la liberté est dans l'intelligence pure plutôt que dans l'action. Sur ce sujet, Sartre s'inscrira, comme nous le verrons plus loin, dans la lignée de Bergson. Mais nous pouvons, d'ores et déjà, insister sur un point qui les divise. En effet, la liberté n'est pas, pour Bergson, une réalité absolue: "elle admet des degrés"⁴¹¹. Autrement dit, certains actes sont plus libres (ou moins libres) que d'autres. Pour le Sartre de *L'être et le néant* cependant, ou la liberté est absolue, ou elle ne l'est pas. Cela signifie que la liberté n'admet aucune limite, sinon celle qui provient d'elle-même: "on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres"⁴¹². "L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave: il est tout entier et toujours libre ou il ne l'est pas"⁴¹³. Car il est impossible que l'homme soit un peu déterminé et un peu libre. Ou il est entièrement déterminé (ce qui n'est pas admissible, aux yeux de Sartre), ou il est totalement libre. Il faudrait attendre la *Critique de la raison dialectique*, pour voir l'existentialiste adopter le réalisme bergsonien, en admettant le caractère relatif de la liberté. Dans ce gros ouvrage dont le premier tome a été publié en 1960, Sartre affirme que l'homme n'est pas libre dans toutes les situations; il est toujours sous

⁴⁰⁹*L'Essai*, p.165.

⁴¹⁰BERGSON, H., "Lettre à L. Brunschvicg (le 26 février 1903)", dans *Mélanges*, p.585.

⁴¹¹*L'Essai*, p.125.

⁴¹²*L'être et le néant*, p.494.

⁴¹³*Ibid.*, p.495.

l'emprise des nécessités, même s'il faudrait tôt ou tard se révolter: "qu'on aille pas nous faire dire, surtout, affirme-t-il, que l'homme est libre dans toutes les situations, comme le prétendaient les stoïciens. Nous voulons dire exactement le contraire; à savoir que les hommes sont tous esclaves en tant que leur expérience vitale se déroule dans le champ pratico-inerte et dans la mesure expresse où ce champ est originellement conditionné par la rareté"⁴¹⁴.

1.3. La durée et la liberté

Après cette analyse qui nous a permis d'appréhender la nature de la liberté bergsonienne, le moment est venu de voir comment se présente, selon l'auteur de *l'Essai*, le rapport entre la durée et la liberté. On le sait, Kant, croyant sauver la liberté (car, pensait-il, placée dans le temps, et donc dans l'espace, toute liberté deviendrait incompréhensible), l'a placée hors du temps. Autrement dit, il a nié tout rapport entre les deux réalités. Mieux, il les a opposées, et cette opposition apparaît clairement dans la définition suivante: "J'entends [...] par liberté, au sens cosmologique, la faculté de commencer de soi-même un état dont la causalité n'est pas subordonnée à son tour, suivant la loi de la nature, à une autre cause qui la détermine quant au temps"⁴¹⁵. Cette définition nous apprend que la liberté est une idée transcendantale pure, et à ce titre, elle n'a rien qui puisse venir de l'expérience. En outre, son objet ne peut être donné d'une façon déterminée dans aucune expérience - car, tout ce qui provient de l'expérience possède une cause. Or, le temps est défini, par le criticiste allemand, comme étant la forme a priori de la

⁴¹⁴SARTRE, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985 (1960), p.369.

⁴¹⁵KANT, E., *Critique de la raison pure*, p.394.

sensibilité. Il s'ensuit que pour lui, la liberté et le temps sont à situer dans deux pôles opposés. La liberté est dans le monde nouménal (insaisissable par l'esprit humain), alors que le temps se retrouve dans le monde phénoménal: ce qui signifie absence totale de tout rapport entre les deux. Ainsi, du point de vue du temps, nous ne sommes pas libres aux yeux de Kant, car, "la cause de mon acte ne s'est pas plutôt prolongée dans son effet qu'elle m'échappe, comme m'échappe la série indéfinie des causes qui l'ont précédée, le temps tout à la fois les enchaînant les unes aux autres de façon nécessaire et les soustrayant à mon pouvoir"⁴¹⁶. En d'autres mots, plongés dans un milieu temporel, il nous est impossible de poser des actes libres.

Bergson, lui, est contre la position kantienne qu'il n'hésite pas à critiquer⁴¹⁷. Pour lui, comme d'ailleurs pour Sartre (tel que nous le verrons plus loin), il existe un rapport très intime entre le temps et la liberté. Loin de s'opposer l'une à l'autre comme le voulait Kant, les deux réalités s'interpénètrent et s'appellent mutuellement. La durée n'entrave nullement l'activité de la liberté, et cette dernière n'exclut aucunement la présence de la durée. Ainsi, écrivant à L. Brunschvicg, Bergson affirme: "je ne puis concevoir la liberté en dehors du temps, en dehors de la conscience, en dehors de l'action perçue dans le temps et présentée à la conscience"⁴¹⁸. Si nous considérons les trois extases temporelles, telles que décrites par Bergson, nous nous rendrons vite compte, à la suite de Jean Theau, que le temps n'empêche pas l'activité de la liberté. En effet, on sait que le passé n'est actif qu'en participant au présent. Et comme mon présent se confond avec ma liberté, il s'avère

⁴¹⁶THEAU, J., *La critique bergsonienne du concept*, p.394.

⁴¹⁷Voir *L'Essai*, p.176-179 et *Mélanges*, p.1077.

⁴¹⁸BERGSON, H., "Lettre à L. Brunschvicg (26 février 1903)", dans *Mélanges*, p.585.

donc que le passé est aussi une part de ma liberté. Étant informe et inexistant, l'avenir a lui aussi besoin du présent pour se déterminer et exister. Au lieu d'enchaîner la liberté, il est plutôt l'endroit où elle se déploie. "Le passé, écrit Jean Theau, ne pèse pas inéluctablement sur le présent, et le présent sur l'avenir, à la manière d'une force extérieure, et si la conscience garde, dans son présent, la capacité d'engendrer un avenir nouveau, le passé ne saurait lui en ôter la possibilité. Bien plutôt il la favorise, en mettant à la disposition de la conscience une richesse intérieure. Il limite donc beaucoup moins notre liberté par sa présence dans le présent"⁴¹⁹.

La liberté est, en effet, ce qui nous dévoile avec justesse la nature profonde de la durée. Selon Bergson, si nous sommes libres, c'est précisément parce que la durée n'est pas un milieu homogène, c'est-à-dire un espace. Car si les diverses parties de l'espace sont extérieures les unes aux autres et se déterminent mutuellement, celles de la durée, par contre, se compénètrent et ne se déterminent point. En outre, sans la liberté, notre durée ne serait en rien différente de celle des choses. Car, c'est la liberté qui introduit la spontanéité et la créativité dans la durée. Si la liberté nous révèle la durée, de son côté, la durée est le lieu où se réalise la liberté: c'est dans la durée (qui s'écoule) que nous sommes libres et nulle part ailleurs. Autrement dit, la durée - en tant que milieu hétérogène - est le fondement de la liberté, c'est-à-dire ce qui rend possible son existence et son activité. Comme on peut le constater, Bergson rétablit, entre la liberté et la durée, le lien naturel que Kant avait coupé. Il va plus loin encore, car il affirme une quasi identité entre la liberté et la durée. Il n'y a pas, à ses yeux, de différence ontologique entre les deux

⁴¹⁹THEAU, J. , *La conscience de la durée et le concept de temps*, p.152-153.

éléments. On peut, à la limite, dit-il, parler d'une simple "différence de perspective". Plus tard, Sartre procédera à la même assimilation.

Mais en faisant de la liberté et de la durée une seule et même chose, Bergson ne sombre-t-il pas dans l'excès? C'est ce que pense, à juste titre semble-t-il, Jean Theau. L'auteur de *l'Essai*, affirme ce dernier, a certes raison de rapprocher les deux entités, mais il a tort de vouloir les confondre. Malgré leur proximité, la liberté et la durée sont deux choses distinctes. C'est ainsi qu'on peut vivre une durée pure, sans toutefois poser une action, c'est-à-dire sans faire intervenir la liberté: tel est le cas des choses matérielles; elles durent (d'après Bergson lui-même), sans cependant poser d'actes libres. Inversement, on peut poser un acte libre, sans forcément qu'il se déroule dans le temps. Par exemple, l'acte de plonger spontanément dans l'eau pour secourir quelqu'un, est un acte libre, mais il ne requiert pas de durée comme telle.

1.4. La durée et l'action

La problématique du rapport entre la durée et l'action n'a pas reçu, dans *l'Essai*, un traitement explicite. Même dans les ouvrages qui abordent plus ou moins ce sujet (*Matière et Mémoire, L'Évolution créatrice...*), Bergson ne définit pas clairement la durée par le concept d'action. Cependant, il apparaît que dès *l'Essai* déjà, le philosophe reconnaît qu'il existe une intime relation entre le temps et l'action. En effet, dans *l'Essai*⁴²⁰, comme dans les livres qui l'ont suivi, la durée suppose un progrès, une transformation ou un changement. Or, l'idée de progrès

⁴²⁰Cf. *L'Essai*, p.82 et 98.

renferme obligatoirement celle d'action. En effet, pour qu'il y ait progrès, il faut qu'il y ait un agent capable de poser l'acte qui occasionnera l'évolution. Il existerait donc un rapport entre le temps et l'action. Ce lien devient plus évident encore, lorsque Bergson affirme le caractère dynamique de la durée⁴²¹. Or, la notion de dynamisme renvoie à celle d'activité. Donc, si le temps est dynamique, cela signifie qu'il est apte à l'action: la durée agit.

Même si Bergson fait du passé la dimension inagissante du temps, il reste que prise dans son ensemble, la durée demeure une réalité active. Elle a, comme le reconnaît Chahine Osman, un sens actif. La durée bergsonienne est invention, création, action. "Plus nous approfondissons la nature du temps, écrit l'auteur de *l'Essai*, plus nous comprendrons que la durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau"⁴²². Autrement dit, la durée, selon Bergson, se déploie dans une conscience capable de progrès ou de changement perpétuel. Bref, pour lui, il y a comme un lien naturel, sinon nécessaire, entre la durée et l'action. On ne peut concevoir une durée qui ne se manifesterait pas dans l'action ou la création. Ainsi, l'équation "durée égale liberté" peut devenir l'équation "durée égale liberté égale action".

⁴²¹*Ibid.*, p.105.

⁴²²BERGSON, H., "*L'Évolution créatrice*", dans *Oeuvres*, p.503.

Chap. II. LA CONCEPTION SARTRIENNE

2.1. La liberté

En ce qui concerne le rapport entre le temps et la liberté, Sartre a beaucoup été influencé par Bergson. Comme ce dernier, il estime que la temporalité et la liberté sont intimement liées: elles ont un destin commun. Avant de voir comment se fait ou se vit cette relation, décrivons d'abord la liberté sartrienne. Il est vrai que si nous considérons *L'être et le néant* et la *Critique de la raison dialectique*, nous serons en présence de deux conceptions différentes de la liberté, mais complémentaires: celle contenue dans le premier ouvrage est théorique, et celle que renferme le second est plutôt pratique. Mais nous nous limiterons ici à l'analyse de la liberté telle que décrite dans *L'être et le néant*.

La liberté est rendue possible, selon Sartre, grâce à la structure interne de la conscience (le Pour-soi). La conscience, disions-nous plus haut, se caractérise par un néant. Celui-ci la sépare de son essence, c'est-à-dire de ce qu'elle est réellement. Mais continuellement, la conscience doit vouloir échapper à ce vide, en allant vers ses possibles, en allant au-devant d'elle. Et cette fuite en avant pour coïncider avec soi, c'est justement cela que Sartre appelle la liberté. Autrement dit, la liberté est la néantisation perpétuelle de ce qu'on est sous le mode de n'être pas. Ainsi, affirme Sartre, "dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, dire qu'il est ce qu'il n'est pas en n'étant pas ce qu'il est, dire qu'en lui l'existence précède et conditionne l'essence ou inversement, selon la formule de Hegel, que pour lui "Wesen est was gewesen ist",

c'est dire une seule et même chose, à savoir que l'homme est libre"⁴²³. Cela signifie que tant et aussi longtemps que le Pour-soi ne coïncidera pas avec lui-même, c'est-à-dire tant qu'il ne réalisera pas son vrai être, l'homme demeurera un être libre. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Sartre, lorsqu'il affirme que "c'est parce que la réalité humaine n'est pas assez qu'elle est libre, c'est parce qu'elle est perpétuellement arrachée à elle-même et que ce qu'elle a été est séparé par un néant de ce qu'elle est et de ce qu'elle sera. C'est enfin parce que son être présent lui-même, est néantisation sous la forme du "reflet-reflétant". L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui ait été au coeur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se faire, au lieu d'être"⁴²⁴. Autrement dit, je dois vivre mon propre néant pour vivre ma liberté, car celle-ci consiste à se renier sans cesse afin de se garder libre de tout engagement. C'est de là que provient le drame de la liberté sartrienne: elle est la perpétuelle remise en question de l'action même qui la fait être libre. En effet, l'acte qui est le mien et qui est aussi ma liberté du fait qu'il m'engage, ou tente de m'engager, porte en lui la mort de ma liberté. Car si je m'accepte, même pendant une seconde, comme existant, je perdrais ma liberté. La liberté est l'expression du refus d'être. Bref, pour Sartre, "la liberté n'est pas un être: elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être"⁴²⁵. Il y a donc identité entre la liberté et la réalité humaine (comme chez Bergson), car celle-ci est, dans la mesure où elle se néantise sans cesse. Le Pour-soi n'existe pas d'abord, pour se faire ensuite. Il est toujours déjà projet. De ce fait, l'homme se choisit lui-même, il assume sa propre réalisation.

⁴²³*L'être et le néant*, p.494.

⁴²⁴*Ibid.*, p.495.

⁴²⁵*Ibidem.*

De ces considérations, il ressort que être libre, c'est choisir et se choisir. En d'autres mots, la liberté c'est le choix, c'est la capacité de choisir: "un existant qui, comme conscience, est nécessairement séparé de tous les autres, car ils ne sont en liaison avec lui que dans la mesure où ils sont pour lui, qui décide de son passé sous forme de tradition à la lumière de son futur, au lieu de le laisser purement et simplement déterminer son présent et qui se fait annoncer ce qu'il est par autre chose que lui, c'est-à-dire par une fin qu'il n'est pas et qu'il projette de l'autre côté du monde, voilà ce que nous nommons existant libre"⁴²⁶. Mais quelle est la nature du choix? Pour le sens commun, dit Sartre, le choix est dit libre, lorsqu'il est tel qu'il eût pu être autre qu'il n'est. En d'autres mots, un choix est libre quand il y a possibilité de choisir autre chose que ce qu'on a choisi. Nous avons vu plus haut, comment cette perception était critiquée par Bergson. Pour l'existentialiste, il est vrai que poser un acte libre suppose qu'il soit possible d'agir autrement; cependant, là n'est pas l'essentiel. Considérons, dit-il, quelques jeunes qui se proposent d'aller en excursion. Après une longue marche, l'un d'eux, fatigué, décide d'abandonner. On peut lui reprocher son abandon, prétextant qu'il était libre, c'est-à-dire qu'il aurait pu surmonter sa fatigue et continuer la route. Il peut, lui, justifier son acte, par le fait qu'il était fatigué. Mais qui a raison? se demande Sartre. En effet, dit-il, le problème est mal posé dès le départ. Au lieu de se demander s'il n'aurait pas pu agir autrement, il faudrait plutôt se demander: il aurait pu agir autrement, mais à quel prix? ⁴²⁷. Pour répondre à cette question, Sartre introduit une nouvelle distinction: celle entre le projet initial (l'excursion) et le projet secondaire (l'abandon). Décider de ne plus continuer la marche, c'est-à-dire opter à un moment donné pour le projet secondaire, ne peut se comprendre qu'à partir du projet originel dont il fait partie.

⁴²⁶*Ibid.*, p.508.

⁴²⁷*Ibid.*, p.509.

En effet, le projet secondaire entraîne nécessairement la modification du projet initial. Le promeneur fatigué ne pourra s'arrêter qu'après une conversion radicale de son être-dans-le-monde, c'est-à-dire par une brusque métamorphose de son projet, par un choix de lui-même et de ses fins. C'est donc à ce niveau, estime Sartre, qu'il faudrait situer le problème de la liberté. Ainsi, on dira d'un existant qu'il est libre, lorsqu'il est capable de modifier son choix ou son projet initial, en introduisant un projet secondaire. Mais il est à noter que le projet secondaire n'écarte pas le projet fondamental, il le modifie. En optant pour un projet secondaire, on n'abandonne pas pourtant le projet initial, on le transforme: "perpétuellement engagés dans notre choix et perpétuellement conscients de ce que nous-mêmes pouvons brusquement inverser ce choix et renverser la vapeur, car nous projetons l'avenir par notre être-même et nous le rangeons perpétuellement par notre liberté existentielle: nous annonçons à nous-mêmes ce que nous sommes par l'avenir, et sans prises sur cet avenir qui demeure toujours possible sans passer jamais au rang de réel. Ainsi, sommes-nous perpétuellement menacés de la néantisation de notre choix actuel, perpétuellement menacés de nous choisir - et par conséquent de devenir - autres que nous sommes"⁴²⁸.

Nous en avons déjà fait mention, la liberté de *L'être et le néant* se veut absolue, c'est-à-dire qu'elle ne tolère aucune limite. L'homme ne saurait à la fois être libre et déterminé. Il n'y a pas de degrés dans la liberté comme le croyait Bergson. Mais Sartre ne nous décrit-il pas là, une liberté abstraite, c'est-à-dire non vécue? C'est ce que pense, à raison, F. Alquié, lorsqu'il affirme que "ce que Sartre nomme liberté n'est assurément pas ce que les hommes entendent par ce mot. Les

⁴²⁸*Ibid.*, p.520.

hommes ne se sentent pas “condamnés à être libres”. La liberté est ce qui les exalte, ce pourquoi ils tremblent et se battent, et donc ce qu’on peut leur ravir. Elle a de menaçantes, d’envahissantes limites, limites provenant, précisément de la situation”⁴²⁹. Pour l’existentialiste, les “situations” ne constituent pas une objection contre la liberté absolue. Car, si le milieu se pose comme obstacle à la liberté, c’est précisément en fonction d’un libre projet. Ce qui signifie que l’obstacle présuppose les intentions et les projets d’un agent. Un rocher ne m’offrira aucune résistance, si je ne décide pas de le gravir. C’est le Pour-soi qui, par son déploiement dans le monde, y introduit un certain degré d’adversité. C’est ce que résume Laurent Gagnebin en affirmant que “l’homme se heurte à des obstacles, mais ces derniers n’ont un sens que par le choix libre où je les fais vivre en les rencontrant. La liberté enfante ainsi elle-même les résistances du chemin, puisque c’est par elle que ces résistances existent; la liberté en situation n’est jamais qu’un absolu dans le relatif, à savoir un choix qui la limite en la réalisant”⁴³⁰. Ainsi, la liberté n’a de limites que celles qu’elle se donne à elle-même. Autrement dit, la liberté n’admet qu’une seule vraie limite: la liberté. En effet, on ne peut choisir d’être ou de ne pas être libre. Nous sommes donc condamnés à être libres⁴³¹.

2.2. La liberté et l’action

⁴²⁹ALQUIÉ, F., cité par R. Campbell, *J.-P. Sartre ou une littérature philosophique*, Paris, Pierre Ardent, 1945, p.276.

⁴³⁰GAGNEBIN, L., *Connaître Sartre*, Paris, éditions Resma, 1972, p.128.

⁴³¹Cf. *L’être et le néant*, p.541 et SARTRE, J.-P., *L’existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p.37.

Par ailleurs, comme chez Bergson, la liberté, pour être effective, doit se traduire dans les actes. Être libre, c'est agir, transformer, bouleverser⁴³². L'action est donc, ici, l'expression ou la manifestation de la liberté. Mieux, ma liberté c'est mon action: "je suis, affirme Sartre, un existant qui apprend sa liberté par ses actes"⁴³³. Être un homme libre, c'est agir, mais ne plus agir, c'est cesser d'être libre. C'est ainsi qu'Oreste, dans *Les mouches*, peut s'écrier: "je suis libre, la liberté a fondu sur moi comme la foudre [...] j'ai fait mon acte"⁴³⁴; ou encore: "j'ai fait mon acte, Électre, et cet acte était bon [...] et plus il sera lourd à porter, plus je me réjouirai, car ma liberté, c'est lui"⁴³⁵. C'est dans la *Critique de la raison dialectique* que ce lien entre la liberté et l'action se manifeste de façon concrète. Sartre nous y décrit comment, par la liberté et pour la liberté, un groupe peut - à travers son action révolutionnaire - se libérer. C'est aussi au nom de cette même liberté que Sartre s'est engagé lui-même dans plusieurs actions politico-sociales. Et si ma liberté est mon action, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose à transformer, à chaque fois qu'on aura à poser un acte libre. Autrement dit, la liberté exige, d'après Sartre, un terrain (la situation) sur lequel elle sera opératoire. "Il ne peut y avoir de Pour-soi libre, écrit l'existentialiste, que comme engagé dans un monde résistant. En dehors de cet engagement, les notions de liberté, de déterminisme, de nécessité perdent jusqu'à leur sens"⁴³⁶. Donc, au lieu de limiter la liberté, la situation contribue plutôt à son surgissement, et, en retour, c'est la liberté qui donne sens à la situation, car elle n'apparaît qu'en fonction du projet de l'homme. C'est ce

⁴³²Cf. GUTWIRTH, R., *La phénoménologie de J.-P. Sartre*. De "L'être et le néant" à la "*Critique de la raison dialectique*", p.69.

⁴³³*Ibid.*, p.493.

⁴³⁴SARTRE, J.-P., *Les mouches*, Paris Gallimard, 1943, p.110.

⁴³⁵*Ibid.*, p.111.

⁴³⁶*L'être et le néant*, p.540.

qu'exprime, dans un langage imagé, Simone de Beauvoir, lorsqu'elle affirme que "la situation est à peu près à la liberté ce qu'est l'élément liquide au nageur: à la fois difficulté et point d'appui. L'eau résiste aux mouvements, mais sans eau il ne saurait être question de nager"⁴³⁷.

2.3. La temporalité, la liberté et l'action

Revenons à présent sur le rapport qui existe entre la temporalité et la liberté. La description que nous venons de faire de la liberté, indique clairement qu'il existe un rapport étroit entre celle-ci et le temps. En effet, Sartre explique la liberté par le néant qui hante perpétuellement le Pour-soi et qui l'empêche de coïncider avec lui-même. C'est aussi par le même néant que l'existentialiste rendait compte de la temporalité. Cette dernière, disait-il, émerge grâce à l'écart (le néant) qui sépare le Pour-soi de son essence. Nous avons donc là, les raisons de croire que pour Sartre (à la suite de Bergson), la liberté et la temporalité ne font qu'une seule et même chose. Cette hypothèse est confirmée par quelques passages de *L'être et le néant*. En effet, parlant du choix qui, chez lui, est identique à la liberté, Sartre dira que le choix initial ne se produit pas d'un instant à l'autre, mais il s'inscrit dans le temps. "Choisir, affirme-t-il, c'est faire que surgisse avec mon engagement une certaine extension finie de durée concrète et continue, qui est précisément celle qui nous sépare de la réalisation de mes possibles. Ainsi, liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne font qu'une seule et même chose"⁴³⁸. Plus loin, s'exprimant toujours sur le choix, il déclare ce qui suit: "mais dans son surgissement [c'est-à-dire

⁴³⁷DE BEAUVOIR, S., "*L'existentialisme et la sagesse des nations*", dans *Faut-il brûler Sade?*, Paris, Gallimard, 1955, p.40.

⁴³⁸*L'être et le néant*, p.521.

dans le surgissement du choix] même il se temporalise puisqu'il fait qu'un futur vient éclairer le présent et le constituer comme présent en donnant aux "data" en soi la signification de passéité"⁴³⁹. Il ne fait donc aucun doute, Sartre identifie bien la temporalité avec la liberté.

Quant au rapport entre la temporalité et l'action, Sartre n'en parle pas explicitement dans *L'être et le néant*. Mais ici encore, tout laisse croire qu'il adopte la position bergsonienne, à savoir que la temporalité est agissante, dynamique. D'ailleurs, nous l'avons vu plus haut, il n'hésita guère à critiquer Bergson pour avoir dépossédé le passé de toute activité. Comme chez Bergson, la temporalité sartrienne implique un changement. Et ce dernier ne se produira que s'il existe quelqu'un, capable d'agir. En ce sens, il y a un rapport évident entre le temps et l'action. Si l'on procède par déduction, on aboutira à la même conclusion. En effet, si la liberté est l'action, et si le temps est la liberté, alors, le temps est aussi l'action.

⁴³⁹*Ibid.*, p.536.

Quelles sont les idées maîtresses qui se dégagent de cette dernière partie du travail? La liberté n'est pas tellement conçue de la même façon chez nos deux philosophes. Bergson, pour qui la liberté se situe dans le moi profond, ne saurait accepter la proximité qu'établit Sartre entre la liberté et le néant (nous l'avons vu, c'est dans le néant que l'existentialiste situe la liberté). En outre, il n'y a pas identité parfaite entre la liberté et le libre arbitre chez Bergson, alors que cela semble être le cas chez Sartre (la liberté est la capacité de choisir entre plusieurs possibles). Cependant, ils se rejoignent, lorsqu'ils confondent, tous deux, le temps, la liberté, le moi (le Pour-soi chez Sartre) et l'action. Sur ce dernier point, c'est-à-dire sur la relation existant entre ces quatre éléments, Sartre reste, semble-t-il, très fidèle à Bergson.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous voulions, en réalisant ce travail, répondre à la question suivante: par rapport au concept de temps, Sartre n'a-t-il pas, de façon significative, subi l'influence de Bergson, en dépit de l'animosité qu'il a pour ce dernier? En d'autres mots, nous souhaitions voir s'il existe, quant à l'idée de temps, une "communauté de pensée" entre l'auteur de *l'Essai* et celui de *L'être et le néant*. Afin de répondre adéquatement à cette interrogation, il nous a fallu comparer les conceptions bergsonienne et sartrienne du temps. Et puisqu'il fallait se limiter, nous avons axé cette comparaison sur quelques thèmes que nous jugions fondamentaux.

Ainsi, avons-nous voulu savoir, dans la première partie de cette thèse, ce que pensent nos deux philosophes du temps homogène, c'est-à-dire de la conception classique du temps. Cela devait forcément nous conduire à l'étude du temps (homogène) chez certains philosophes classiques: Aristote, Descartes, Kant et Newton. En effet, il nous était nécessaire de connaître d'abord la nature de ce que la tradition philosophique appelle temps homogène, avant de chercher à comprendre la critique qu'en ont faite Bergson et Sartre. De cette analyse, il est ressorti que malgré certaines différences qu'on pourrait déceler entre ces philosophes, tous font du temps un milieu homogène où les parties se superposent sans se compénétrer. Perçu de la sorte, le temps devient alors quantitatif, extensif, divisible et mesurable. Cela signifie qu'à leurs yeux, le temps partage tous les attributs de l'espace, sans cependant s'y confondre. Il existerait donc deux milieux homogènes distincts: l'espace et le temps.

Après avoir saisi, à travers l'étude de nos quatre classiques, la notion du temps homogène, nous nous sommes efforcé de montrer comment Bergson et Sartre (dans une certaine mesure) l'ont critiquée. En effet, c'est de façon radicale que l'intuitionniste accuse ceux qui, comme Aristote, Descartes, Kant ou Newton, adhèrent au concept de temps homogène. Loin d'être la durée réelle, estime-t-il, le temps homogène - par le seul fait qu'il soit projeté hors de la conscience - n'est rien d'autre que le symbole de l'espace. Mieux, il est l'espace même. Le temps vécu, lui, est à chercher dans la conscience avec laquelle d'ailleurs il se confond. Placer le temps hors de la conscience, c'est introduire en lui la matière, c'est le rendre quantitatif, divisible et mesurable comme l'espace. Or, en réalité, la durée réelle n'a rien de tout cela. Donc, aux yeux de l'auteur de *l'Essai*, en prenant le temps pour un milieu homogène, les philosophes et les scientifiques ont commis une grande erreur: ils ont confondu le temps avec l'espace. Ils croyaient parler du temps, alors qu'en réalité il s'agissait de l'espace.

Quant à Sartre, nous avons constaté qu'il s'aligne sur le subjectivisme bergsonien. Il pense, lui aussi, que la temporalité n'est pas hors du Pour-soi (conscience), mais bien dans le Pour-soi. Il ira même plus loin que Bergson, car il finira par "hominiser" le temps: la temporalité et la réalité humaine (le Pour-soi), dira-t-il, ne sont qu'une seule et même réalité. Il va donc de soi, selon l'existentialiste, que le temps homogène (temps objectif), longtemps prôné par les philosophes, n'est pas le vrai temps; il est plutôt le fantôme, le simulacre de la temporalité pure. Comme on peut le voir, Sartre s'inscrit dans la logique de la critique amorcée par Bergson. Cependant, nous n'avons trouvé aucun endroit où l'auteur de *L'être et le néant* affirme, comme Bergson, que le temps homogène est identique à l'espace. Bref, même si Sartre n'identifie pas le temps homogène à

l'espace, il partage toutefois avec Bergson, l'idée selon laquelle le temps homogène, en tant que réalité objective, ne correspond aucunement au temps réel qui, lui, se veut intérieur, subjectif.

Nous nous sommes intéressé, dans la deuxième partie du travail, à l'explication que nos deux philosophes donnent de la genèse et de la connaissance du temps. À propos de l'origine du temps, Bergson estime que la durée émane de la conscience et non du monde extérieur. Autrement dit, il pense que la durée vécue est toujours déjà dans la conscience. Sur ce point, avons-nous remarqué, Sartre reste fidèle au chemin tracé par l'auteur de *l'Essai*; c'est-à-dire qu'il s'est tout simplement contenté de reprendre la position bergsonienne. Cependant, au moment d'expliquer la façon dont la conscience engendre le temps, l'existentialiste n'hésita guère à s'éloigner du "maître". En effet, le néant n'existant point aux yeux de Bergson, c'est de la plénitude (du tout) de la conscience qu'émerge la durée. Mais chez Sartre, la conscience étant caractérisée par le néant, c'est aussi le néant qui reste la condition de possibilité de l'émergence de la temporalité. C'est parce que la conscience se néantise, affirme-t-il, que la temporalité est possible. Autrement dit, d'une conscience pleine telle que la propose Bergson, c'est-à-dire d'une conscience qui coïncide avec elle-même, ne proviendra jamais la temporalité. Nous voyons donc apparaître, ici, une première divergence de taille entre les deux philosophes.

Cette tension ou cette tendance d'éloignement entre les deux hommes se maintiendra dans le débat portant sur le mode de connaissance du temps. En effet, lorsque Bergson s'interroge sur la faculté par laquelle nous appréhendons le temps, il ne peut s'empêcher de se servir de son traditionnel dualisme. Ainsi, oppose-t-il l'intelligence (la raison) à l'intuition, c'est-à-dire la connaissance médiata à la

connaissance immédiate. Pour lui, l'intelligence est nécessaire et efficace lorsqu'elle ne sort pas de son domaine, à savoir le monde observable, matériel. De ce fait, si elle peut aisément saisir l'espace, il lui est cependant impossible de comprendre la durée réelle. En d'autres termes, la connaissance scientifique (rationnelle) est inadéquate quant à la compréhension de la durée vécue. L'intuition apparaît dès lors, aux yeux de Bergson, comme étant l'unique moyen d'atteindre la durée dans son mouvement. C'est justement pour avoir voulu comprendre rationnellement le temps, affirme Bergson, que les philosophes aussi bien que les scientifiques ont confondu le temps (réalité dynamique) avec l'espace (réalité statique). Sartre, tournant le dos à Bergson, n'aperçoit, quant à lui, aucune opposition entre l'intuition et l'intelligence. Si la première est, sans conteste, le seul véritable mode de connaissance, il reste que la réflexion est le chemin qui nous y conduit. Autrement dit, toute réflexion concourt à la réalisation de la connaissance intuitive. Il y a donc continuité entre les deux, et non rupture ou opposition comme le proclame Bergson.

Nous nous sommes servi de la troisième partie du travail pour comparer nos deux philosophes, quant à leurs opinions sur la nature même du temps. Le premier constat qui s'en dégage est qu'ils ont, tous les deux, une conception subjectiviste du temps, c'est-à-dire qu'ils font du temps une réalité interne et non externe comme le voulait la tradition aristotélicienne. Par contre, cela ne signifie pas qu'ils s'accordent, ici, sur tous les points essentiels. Sartre, tout en acceptant certaines thèses de Bergson, s'écarte de plus en plus de lui et impose sa propre marque. En ce qui concerne les propriétés fondamentales du temps, il consent à toutes les propositions bergsoniennes, en admettant que le temps est qualitatif, indivisible, successif, irréversible et hétérogène. Il refusera toutefois d'accepter la continuité du

temps, ainsi que l'interpénétrabilité de ses diverses parties. Donc, il écarte ce qui, d'après Bergson, fait qu'un temps soit véritablement temps.

Par ailleurs, nous n'avons enregistré aucune divergence majeure quant aux discussions portant sur le rapport entre le temps et le devenir. Les deux penseurs reconnaissent que le devenir n'est pas le temps, mais plutôt une dimension ou une caractéristique de celui-ci. Mais ils se séparent à nouveau, lorsqu'il s'agit de se prononcer sur la relation qui existe entre le temps et le mouvement. Pour Bergson, il y a une profonde affinité entre le temps et le mouvement, car les deux réalités possèdent les mêmes attributs. Selon Sartre par contre, le temps et le mouvement sont deux éléments distincts l'un de l'autre, dans la mesure où le premier est dans la conscience (avec laquelle d'ailleurs il se confond), alors que le second est hors de la conscience (il est dans la matérialité). Les deux s'entendent tout de même sur le fait qu'on ne devrait jamais imiter Zénon, en confondant le mouvement et l'espace. Une autre différence repérée à ce niveau entre Bergson et Sartre, c'est que chez le premier, les choses extérieures durent et le temps est forcément multiple (du moins dans les ouvrages qui précèdent *Durée et simultanéité*), alors que chez le second, seul le Pour-soi dure et le temps est un.

Dans la quatrième partie de notre propos, il s'agissait toujours de comparer Bergson et Sartre, cette fois en considérant leurs vues sur l'instant et les trois extases temporelles. Ici encore, nous avons observé des recoupements mais aussi des divergences entre les deux philosophes. Même si les raisons invoquées ne sont pas les mêmes, l'auteur de l'*Essai* et celui de *L'être et le néant* rejettent l'instant, c'est-à-dire qu'ils refusent de le considérer comme étant une réalité temporelle ou comme faisant partie du temps. Ils s'accordent également lorsqu'ils se prononcent

au sujet de la nature du présent. Pour eux, en effet, le présent est agissant (actif), car c'est précisément au présent que nous posons des actes, que nous transformons ou modifions. Cependant, même s'il agit, affirment-ils, on ne peut dire du présent qu'il est, dans la mesure où il est plutôt "se faisant". Autrement dit, le présent ne se réalise jamais, il ne coïncide jamais avec son être, il est toujours "s'accomplissant". Mais relativement au passé et au futur, les deux philosophes ne partagent pas les mêmes vues. Pour l'auteur de *l'Essai*, le passé est inactif lorsqu'il est situé dans l'inconscient; mais une fois dans la conscience, il retrouve son dynamisme, sa force. Pour l'existentialiste par contre, le passé, placé d'emblée dans la conscience, est toujours (le passé est toujours passé de quelqu'un). Et si pour Bergson le futur est l'indéterminé et ce vers quoi nous nous acheminons, Sartre par contre, pense que le futur n'est pas indéterminé; car, d'une certaine façon, il faudrait que nos possibles soient connus afin que nous soyions capables de les choisir. En outre, nous sommes déjà notre futur, même si c'est seulement sous le mode de n'être pas (le futur constitue notre possible). Parmi ces trois moments du temps, Bergson privilégie le futur et Sartre le présent. En ce qui concerne l'orientation temporelle, le temps va du passé vers le futur chez Bergson, et du futur vers le passé chez Sartre.

Dans notre cinquième et dernière partie, la comparaison a porté sur le rapport entre le temps, la liberté et l'action. Sur ce point, il ressort que Sartre reste totalement fidèle à Bergson. Car, comme ce dernier, il affirme une nette correspondance entre le temps, l'action, la liberté et le Pour-soi (le moi). Si on peut, ici, parler d'une certaine divergence, celle-ci serait plutôt à chercher du côté de la définition de la liberté. En effet, si Sartre assimile la liberté au libre arbitre, il n'en est rien chez Bergson pour qui, la liberté, bien qu'étant proche du libre arbitre, ne s'en distingue pas moins.

Au terme de cette analyse comparative, nous nous sommes rendu compte que la conception sartrienne du temps est différente de celle que prône Bergson. Autrement dit, la temporalité sartrienne se distingue de la durée bergsonienne. Ce sont évidemment les nombreuses divergences que nous avons recensées entre nos deux philosophes qui nous conduisent à cette conclusion. Partant de cette thèse, le désir de nier l'influence bergsonienne sur Sartre, devient alors plus fort. On peut, dès lors, comprendre que l'existentialiste lui-même ait succombé à cette tentation. Mais à la lumière de tout ce qui précède, nous pouvons et devons éviter ce piège. En effet, la distance (évidente) qui sépare ces deux conceptions du temps, ne doit pas nous faire oublier les multiples points communs qui existent entre elles, et qui ont été répertoriés dans ce travail. En effet, à chaque fois que l'occasion s'est présentée, nous n'avons pas manqué de montrer à quel point Sartre était redevable à Bergson. Sur beaucoup de questions, l'existentialiste a soit maintenu les positions bergsoniennes, soit il les a modifiées de peu. Pensons à la critique du temps homogène, à la problématique de l'origine du temps, aux nombreuses propriétés du temps, au thème du rapport entre le temps et le devenir, à la nature de l'instant et du présent, au débat sur le rapport entre le temps, la liberté et l'action... Eu égard à ces nombreuses similitudes, nous croyons que Sartre a effectivement subi l'influence de Bergson. Et celle-ci semble assez importante (nous pensons l'avoir suffisamment montré) pour que nous parlions d'un certain héritage bergsonien chez Sartre, ou d'une certaine "communauté d'orientation" entre les deux hommes. L'auteur de *L'être et le néant* n'aurait sans doute pas admis notre hypothèse. Cependant, il lui aurait été difficile de nous expliquer la source de toutes les idées qu'il a en commun avec l'auteur de *l'Essai*. D'autant plus que plusieurs passages de *L'être et le néant* indiquent qu'il a bel et bien lu Bergson. Consciemment ou inconsciemment, Sartre, l'existentialiste, a donc dû se laisser influencer par Bergson, le spiritualiste.

Si cette hypothèse est plausible comme nous le pensons, pourquoi Sartre ne reconnaît-il pas la paternité de Bergson, alors qu'il n'éprouve aucune difficulté à revendiquer son attachement à Husserl ou à Heidegger? En d'autres mots, comment peut-on expliquer le rapport antipathique que Sartre entretient avec Bergson, lors même que l'influence de ce dernier est manifeste dans sa philosophie? Cette question importante dépasse évidemment le cadre, restreint, de notre étude. Ainsi, à défaut d'apporter une réponse exhaustive, nous nous contenterons d'indiquer quelques pistes.

En effet, il semble que seules, les raisons doctrinales et historiques pourraient expliquer l'attitude de Sartre. En ce qui concerne directement l'objet de notre thèse, c'est-à-dire le concept de temps, certaines positions défendues par Bergson ont, semble-t-il, conduit Sartre à se méfier, voire à détester la pensée bergsonienne. La négation, par l'auteur de l'*Essai*, de la négativité pure ou du néant comme faisant partie de la structure de la conscience, est sans doute ce qui irrite le plus Sartre. Ce dernier ne peut accepter cette thèse bergsonienne; car, dit-il, elle enlève le substrat même de la conscience. Celle-ci, au lieu d'avoir un contenu déjà donné, doit continuellement être la négation de ce qu'elle est. Elle ne doit jamais correspondre avec elle-même. Elle doit plutôt sans cesse se projeter vers le futur. Et c'est précisément la conscience néantisante qui rend possible la temporalité. C'est aussi pour assurer la défense du néant, que Sartre rejette la continuité temporelle et l'hétérogénéité d'interpénétration que, par ailleurs, prône Bergson. Car, observe-t-il, ces deux concepts supposent que la conscience soit une réalité pleine. Comme on peut le constater, le rejet, par Bergson, du néant, a certainement beaucoup contribué à éloigner Sartre du bergsonisme.

En outre, il y a la distinction qu'a introduite Sartre entre les deux temporalités internes. L'existentialiste, rappelons-nous, distingue la temporalité originelle de la temporalité psychique. La première correspond à la structure même du Pour-soi, car elle est dynamique. La seconde, elle, est une expérience temporalisée mais non temporalisante; elle est une durée statique, immobile. Pour Sartre, la durée bergsonienne se réduit à la temporalité psychique. Elle n'est pas la durée réelle (la sienne) qui, elle, suppose la mobilité. Si l'auteur de *L'être et le néant* trouve la durée bergsonienne radicalement différente de la sienne, on peut comprendre qu'il soit d'une part hostile à Bergson, et d'autre part silencieux au sujet de l'affinité qui pourrait exister entre eux.

Cette critique sartrienne conduit, semble-t-il, à une autre: celle qui porte sur le statut même de la conscience. Quand Sartre parle de la conscience, il parle bien sûr de l'homme dans sa totalité. La conscience bergsonienne, fait-il observer, ne désigne pas le tout de l'homme, mais sa dimension psychologique. Autrement dit, la conscience de Bergson est psychologique, alors que la sienne est ontologique. Ainsi, ajoute-t-il, lorsque l'auteur de *l'Essai* parle de la conscience, il ne parle pas réellement de la même chose que lui.

Sur ce point, Sartre semble avoir raison. Car, Bergson reste encore prisonnier du dualisme anthropologique cartésien, c'est-à-dire la dualité corps-âme (esprit). En effet, Descartes affirmait que l'homme était composé de deux entités distinctes: l'âme et le corps (même si, admettons le, il envisageait une union entre les deux). Au niveau épistémologique, Il plaça la source de la vérité dans l'âme et non dans l'expérience empirique. Bref, pour lui, il y a le monde, il y a le sujet pensant (ou la conscience), et, entre les deux, il y a le corps. Mais très vite naîtra,

en marge du cartésianisme, un courant objectiviste, c'est-à-dire un courant pour qui c'est l'étendue qui est source de connaissance (le matérialisme, le mécanisme et le sensualisme) et non le *cogito*. Ainsi, au XIXe siècle, on assiste à une lutte entre les objectivistes et les subjectivistes, les déterministes et les partisans du libre arbitre. En écrivant l'*Essai*, Bergson souhaitait justement mettre terme à ce conflit qui, selon lui, provenait de la confusion qui était faite entre durée et étendue, succession et simultanéité, qualité et quantité. Cependant, tout porte à croire que Bergson n'a pas pu concilier ces deux courants, et au-delà, la conscience et la matière. Il est resté, somme toute, prisonnier du dualisme corps-âme. C'est ainsi qu'on l'a vu tantôt naturaliser la conscience, tantôt psychologiser le monde (cf. *Essai, Matière et Mémoire, L'Évolution créatrice...*); sans compter toutes les oppositions qu'il a introduites entre durée et espace, qualité et quantité, immédiat et idée... C'est sans doute cet échec qui explique une certaine dose d'idéalisme qu'on peut rencontrer dans l'*Essai* - et qui ne peut pas plaire à Sartre (dont l'objectif est de s'occuper de l'homme concret et non pas des idées). C'est Husserl qui a véritablement dépassé cette opposition, et, à sa suite, Sartre et les autres existentialistes. Avec la notion d'intentionnalité, il n'y a plus d'un côté le monde, étranger à la conscience, et de l'autre côté la conscience, repliée sur elle-même. La conscience est toujours déjà dévoilement du sens du monde. Désormais, l'intériorité n'a plus la primauté sur l'extériorité, dans la mesure où elle n'est ni la source de la vérité (comme l'affirmaient les idéalistes), ni l'être de la conscience (comme le voulait Bergson). Par ailleurs, on peut aussi retenir le fait que le jeune Bergson est encore - dans une certaine mesure - sous l'emprise du biologisme et du psychologisme (qui seront dépassés par l'existentialisme) hérités de son maître Spencer. Mais quels que soient les motifs évoqués, l'attitude de Sartre vis-à-vis de Bergson demeure énigmatique.

BIBLIOGRAPHIE⁴⁴⁰**A. Les écrits d'Henri Bergson**

BERGSON, H., Oeuvres, édition du centenaire, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, Paris, Presses Universitaires de France, 1991 (cinquième édition).

On trouve, dans cette édition, les ouvrages suivants:

- Essai sur les données immédiates de la conscience⁴⁴¹.
- Matière et Mémoire.
- Le Rire.
- L'Évolution créatrice.
- L'énergie spirituelle.
- Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.
- La Pensée et le Mouvant.

BERGSON, H., Mélanges, textes publiés et annotés par André Robinet, avec la collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, avant-propos par Henri Gouhier, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

ce recueil comprend:

- L'Idée de Lieu chez Aristote.
- Durée et Simultanéité.
- Correspondance.
- Pièces diverses.
- Documents.

B. Les ouvrages de Jean-Paul Sartre⁴⁴²

⁴⁴⁰Cette bibliographie contient les écrits consultés.

⁴⁴¹Pour ce travail, nous utilisons: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Quadrige\Presses Universitaires de France, 1985.

⁴⁴²Nous ne reprenons ici que les ouvrages ayant rapport à notre travail.

- SARTRE, J.-P., *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon*, Paris, J. Vrin, 1985 (1936).
- La nausée* (collection Folio), Paris, Gallimard, 1975 (1936).
 - L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940.
 - Huis-clos*, Paris, Gallimard, 1943.
 - L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (collection Tel), Gallimard, 1982 (1943).
 - Les mouches*, Paris, Gallimard, 1943.
 - L'existentialisme est un humanisme* (collection Pensées), Paris, Nagel, 1970 (1946).
 - Situations I*, Paris, Gallimard, 1947.
 - Les mains sales*, Paris Gallimard, 1948.
 - Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952.
 - Critique de la raison dialectique, tome I*, Paris, Gallimard, 1985 (1960).
 - L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, tomes I et II*, Paris, Gallimard, 1971.
 - Critique de la raison dialectique, tome II*, Paris, Gallimard, 1985.

C. Les autres écrits

ALBERES, R., J.-P. Sartre, Paris, Ardent, 1945.

ALEXANDER, M., "Inner Time and a Phenomenology of existence", in *India Philosophical Quarterly*, II, July 1974, p.319-339.

ARISTOTE, *La physique*, traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, A. Durand, 1862.

- ARISTOTE, *La métaphysique*, tomes I et II, introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1981.
- AUDRY, C., *Sartre et la réalité humaine*, Paris, Seghers, 1966.
- AUGUSTIN, *Les confessions*, tome II, livres IX-XIII (collection des Universités de France), traduction par P. Labriolle, Paris, Les belles Lettres, 1926.
- BACHELARD, G., *La dialectique de la durée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- BACHELARD, G., *L'intuition de l'instant*, Paris, Stock, 1932.
- BARREAU, H., "Temps et devenir", dans *Revue philosophique de Louvain*, 86, no 69, 1988, p.5-36.
- BARTHÉLEMY-MADOULE, M., *Bergson adversaire de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- BARUZI, J. et HYPOLITE, J., "H. Bergson et l'existentialisme", dans *Études bergsoniennes*, 2, 1949, p.208-215.
- BEAUFRET, J., *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1986.
- BECQUEREL, J., "Critique de l'ouvrage "Durée et simultanéité", dans *Bulletin scientifique des étudiants de Paris*, 10, no 2, mars-avril 1923, p.18-29.
- BELFGAUUW, B., "Bergson et la philosophie existentielle", dans *Société française de philosophie*, Actes du congrès Bergson, Paris, A. Colin, 1959.
- BEYSSADE, J.-M., *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- BIRAULT, H., "Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre", dans *Autour de J.-P. Sartre. Littérature et philosophie*, Paris, Gallimard, 1981.
- BLOCH, M.-A., "Sens et postérité de l'Essai", dans *Société française*, Actes du congrès Bergson, Paris, A. Colin, 1959.
- BLUESTONE, N., S.H., "Time and Consciousness in Sartre and William James", Diss. Jhons Hopkins University, 1963, p.143-A.
- BOGDANOVITCH, R., "L'idée de durée chez Bergson et chez Marcel Proust", dans *Notre Temps*, 3 juillet 1932, p.208-213.

- BOLL, M., "Sur la durée, la liberté et autres intuitions", dans *Mercure de France*, 122, 1er février, 1919, p.385-410.
- BOS, C., "Contribution à la théorie psychologique du temps", dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 50, no12, déc. 1900, p.594-613.
- BOSCHETTI, A., *Sartre et "Le temps moderne"*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985.
- BRUN, J., *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*, Paris, Stock, 1990.
- BUKALA, C. R., "Sartre's Existentialist View of Space and Time", in *Philosophical Studies*, 24, 1976, p.166-180.
- CAMPBELL, R., *J.-P. Sartre*, Paris, Ardent, 1945.
- CAPEK, M., "Bergson et l'esprit de la physique contemporaine", dans *Société française de philosophie, Actes du congrès Bergson*, Paris, A. Colin, 1959.
- CAPEK, M., "Temps-espace plutôt qu'espace-temps", dans *Diogène*, no 123, 1983, p.31-52.
- CATTANI, G., *Proust et ses métamorphoses*, Paris, Nizet, 1972.
- CHAHINE, O. E., *La durée chez Bergson*, Paris, Boucher, 1970.
- CHURCH, M., *Time and reality, Studies in Contemporary Fiction*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1963.
- CLUNY, C. M., "Le temps de Bergson", dans *Lettres françaises*, no 1249, sept. 1968, 13, p.18-24.
- CONCHE, M., "Sur la critique bergsonienne de l'idée de néant", dans *Société française de philosophie, Actes du congrès Bergson*, Paris, A. Colin, 1959.
- CONCHE, M., *Temps et destin*, Paris, édition de Megare, 1980.
- CONSTANT, L., "Cours de Bergson sur l'histoire de l'idée de temps", dans *Revue de philosophie*, 4, no 1, janvier 1904, p.105-111.
- CONTAT, M. et RYBALKA, M., *Les écrits de Sartre, chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970

- CORMEAU, N., "Révolte contre le temps chez les romanciers d'aujourd'hui", dans *L'âge nouveau*, no 61, mai 1950, p.37-44.
- CORVEZ, M., "L'être-en-soi dans la philosophie de Sartre", dans *Revue Thomiste*, L, 50, no 3, 1950, p.360-372.
- COSTA DE BEAUREGARD, O., "Essai sur la physique du temps. Son équivalence avec l'espace, son irréversibilité", dans *Société de philosophie française, Actes du congrès Bergson*, Paris, A. Colin, 1959.
- COUTURAT, L., "Études sur l'espace et le temps de MM Le Châlas, Poincaré, Delboeuf, Bergson, L. Weber et Evelin", dans *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1896, p.646-669.
- DASTUR, F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- DE BEAUVOIR, S., "L'existentialisme et la sagesse des nations", dans *Faut-il brûler Sade?*, Paris, Gallimard, 1955.
- DE BROGLIE, L., *Les concepts de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et le mouvement*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 48, no 4, 1941, p.241-257.
- DE BROGLIE, L., *Physique et microphysique*, Paris, Michel Albin, 1947.
- DE GAULTIER, J., "Le réalisme du continu", dans *Revue de France et de l'Étranger*, 69, no 1, janvier 1910, p.39-64.
- DE LA HARPE, J., *Essais et témoignages*, Neuchâtel, 1941, Entretiens de septembre 1936.
- DE LATTRE, A., *Bergson. Une ontologie de la perplexité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- DELEUZE, G., *Le bergsonisme*, (collection de philosophe), Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- DE SAUSSURE, R., "Le temps en général et le temps bergsonien en particulier", dans *Archives de psychologie*, 14 août 1914, p.277-296.
- DE WAELHENS, A., "Heidegger et Sartre", dans *Deucalion*, no 1, 1946, p.14-37.

- DELFGAUUW, B., "Bergson et la philosophie existentielle", dans Actes du Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Paris, A. Colin, 1, 1959, p.91-96.
- DELFGAUUW, B., "Heidegger et Sartre", dans les Études philosophiques, IV, no 3-4, p.371-374.
- DELHOMME, J., "Durée et vie dans la philosophie de Bergson", dans Études bergsoniennes, 2, 1949, p.131-140.
- DESANTI, J.-T., "Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendantale", dans Temps modernes, 46, no 531-533, 1990, p.350-364.
- DESCARTES, R., Oeuvres de Descartes, publiées par C. Adam et P. Tannery, Paris, 1965-1974.
- DESCARTES, R., Oeuvres philosophiques, publiées par F. Alquié, Paris, Garnier Frères, 3 vol., 1963-1973.
- DUBOIS, J.-M., Le temps et l'instant selon Aristote (Physique IV, 10-14), ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
- DWELSHAUVERS, G., "Évolution et durée dans la philosophie de Bergson", dans Revue de l'Université de Bruxelles, 18, no 1, oct. 1912, p.21-66.
- EBACHER, R., "Existence historique et temporalité selon Bergson", dans Laval-théologique et philosophique, 25, no 2, 1969, p.208-233.
- ELIADE, M., Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition, Paris, Gallimard, 1969.
- ETCHEVERRY, A., "La durée bergsonienne", dans Société française de philosophie, Actes du Congrès Bergson, Paris, A. Colin, 1959, p.103-106.
- FARGES, A., "La notion bergsonienne du temps", dans Revue néo-scholastique de philosophie, 19, no 75, 1912, p.367-378.
- FAUVE, J.-P., "Le temps de Bergson à Einstein", dans Europe, 571, no 602-603, juin-juillet, 1979, p.191-204.
- FILION, R., "Durée et liberté, une étude du premier Bergson", dans Vérité et ethos, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1982, p.233-243.

- FIRMIN, N., À propos de Bergson. Remarques et esquisses, Paris, J. Vrin, 1921.
- FRIEDEN-MARKEVITCH, N., La philosophie de Bergson. Aperçu sur un stoïcisme inconscient, Fribourg, éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982.
- GAGNEBIN, L., Connaître Sartre, Paris, Resma, 1972.
- GHÉRÉA, J. D., "Le problème de la connaissance et les durées", dans Revue de la métaphysique et de la morale, 43, no 1, janvier 1936, p.89-111.
- GIOVANNANGELI, D., Sartre et le refus de l'inertie, Liège, Université de Liège, 1982.
- GIROUX, L., Durée et temporalité: Bergson et Heidegger, Paris, Tournai, Desclée; Montréal, Ballarmin, 1971.
- GOUHIER, H., Son introduction à Henri Bergson. Oeuvre, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- GOYARD-FABRE, S., "Gaston Bachelard, critique de Bergson", dans École des lettres, 2e cycle, 63, no 10, 1972, p.31-34.
- GRANEL, G., Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, Paris, Gallimard, 1968.
- GRENET, P., "Racines Bergsoniennes de l'existentialisme", dans Société française de philosophie, p.131-134.
- GUILLAUME, E., La question du temps, d'après M. Bergson", dans Revue générale des sciences, 33, octobre 1922, p.573-582.
- GUITTON, J., Justification du temps, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- GURVITCH, G., "Deux aspects de la philosophie de Bergson: temps et liberté", dans Revue de métaphysique et de morale, 65, no 3, 1960, p.307-316.
- GUTWIRTH, R., La phénoménologie de J.-P. Sartre. De l'être et le néant à la Critique de la raison dialectique, Bruxelles-Anvers, éditions Scientifiques Erasme; Toulouse, éd. Privat, 1973.
- GUYAU, J. M., La genèse de l'idée de temps, Paris, Alcan, 1923.
- HAVET, J., Kant et le problème du temps, 2e édition, Paris, Gallimard, 1946.

- HEGEL, G. W. F., Encyclopédie des sciences philosophiques. La science de la logique, texte intégral présenté, traduit, annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979.
- HEGEL, G. W. F., La raison de l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire, traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou, Paris, Bourgeois, 1991.
- HEGEL, G. W. F., Philosophie de la nature, tome I, traduction, introduction et commentaire de A. Vern, Bruxelles, Culture et civilisation, 1969.
- HEIDEGGER, M., L'être et le temps (collection Bibliothèque de Philosophie), traduit de l'allemand par F. Vezin d'après les travaux de R. Boehm et A. de Waelhens (1ère partie), de J. Lauxerois et C. Roels (2e partie), Paris, Gallimard, 1986.
- HOFFDING, H., La philosophie de Bergson, Paris, Alcan, 1916.
- HOUBART, J., Un père dénaturé. Essai critique sur la philosophie de Jean-Paul Sartre, Paris, Julliard, 1964.
- HUDE, H., Bergson I, Paris, Éditions Universitaires, 1989.
- HUSSERL, E., Les leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- IVANOFF, N., Les deux aspects du bergsonisme. Essai sur les virtualités latentes de la philosophie bergsonienne, Paris, Croville-Morant, 1929.
- JANKÉLÉVITCH, V., Henri Bergson, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- JEANSON, F., Sartre par lui-même, Paris, Seuil, 1955.
- JERPHAGNON, L., De la banalité: Essai sur l'ipséité et sa Durée vécue: Durée personnelle et co-durée, Paris, J. Vrin, 1965.
- JOLIVET, R., Essai sur le bergsonisme, Lyon, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1931.
- JOLIVET, R., Le problème de la mort chez Heidegger et chez Sartre, Paris, édition de Fontenelle, 1950.

- JOLIVET, R., Sartre ou la théologie de l'absurde (collection Le Signe), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1965.
- JOUBERT, I., Aliénation et liberté dans "Les chemins de la liberté" de J.-P. Sartre, Paris, édition Didier, 1973.
- KAMIYA, M., La théorie cartésienne du temps, Tokyo, Librairie-édition France Tosho, 1982.
- KANT, E., Critique de la raison pratique, traduction de F. Picavet, introduction de F. Alquié, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
- KANT, E., Critique de la raison pure, traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige \ Presses Universitaires de France, 1984.
- KANT, E., Fondements de la métaphysique des moeurs, traduction de Victor Delbos, revue par A. Philonenko, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.
- KANT, E., Opuscules sur l'histoire, traduction de S. Piobetta, introduction, notes, bibliographie et chronologie par F. Raynaud, Paris, Flammarion, 1990.
- KEBEDE, M., "Perpétuel présent - Éternel retour. Les philosophes et le temps", dans Diogène, France, no 149, p.23-40.
- KEBEDE, M., "Ways Leading to Bergson's Notion of the "Perpetual Present" ", in Philosophy Today, U.S.A., 33, no 3, 1989, p.275-287.
- KENEVAN, P.B., "Time, Consciousness and Ego in the Philosophy of Sartre", Diss. Northwestern University, 1969; Dissertation Abstracts International, vol. 30, no 7, January, 1970, p.3054-A.
- KNEE, P., Qui perd gagne. Essai sur Sartre, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993.
- KOJÈVE, A., Le concept, le temps et le discours (Bibliothèque de Philosophie), Paris, Gallimard, 1990.
- LADRIÈRE, J., "La philosophie et son passé: durée et simultanéité", dans Revue philosophique de Louvain, 75, no 26, 1977, p.332-357.
- LAFRANCE, G., "Continuité et absolue nouveauté dans la durée bergsonienne", dans Dialogue, 7, no 1 juin 1968, p.94-101.

- LAFRANCE, G., *La philosophie sociale de Bergson*, Ottawa, édition de l'Université d'Ottawa, 1974.
- LANGEVIN, P., "L'évolution de l'espace et du temps", dans *Revue de métaphysique et de morale*, 19, no 4, 1911, p.455-466.
- LE CHALAS, G., *Études sur l'espace et le temps*, Paris, Alcan, 1896.
- LE CHALAS, G., "Le nombre et le temps dans le rapport avec l'espace, à propos de Les données immédiates", dans *Annales de philosophie chrétienne*, tome 23, 1890, p.516-540.
- LE HUENEN, R. et PERRON, R., "La temporalité et démarche critique chez J.-P. Sartre", dans *Revue des sciences humaines*, no 148, 1972, p.567-581.
- LE ROY, E., *Une nouvelle philosophie: Henri Bergson*, Paris, Alcan, 1912.
- LÉONARD, A., *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Paris, édition Lethielleux; Namur, Culture et vérité, 1980.
- LEVERT, P., "Passé-présent", dans *Études bergsoniennes*, 11, 1976, p.77-86.
- LEVY-BRUHL, L., "Essai sur les données immédiates de la conscience", dans *Revue philosophique*, Paris, Alcan, mai 1890, p.519-538.
- LUCQUES, C., "Le présent, supplément d'âme", dans *Société française de philosophie, Actes du congrès Bergson*, Paris, A. Colin, 1959, p.203-209.
- MAIRE, G., *Une régression mentale d'Henri Bergson à J.-P. Sartre*, Paris, Bernard Grasset, 1959.
- MANSER, A., "Sartre on Temporality", in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20, no 1, 1989, p.23-32.
- MARC, A., "Le temps et la personne", dans *Recherches philosophiques*, 4, 1934-1935, p.124-149.
- MARCHAND, J.-J., "Le temps et la technique romanesque selon J.-P. Sartre", dans *Problèmes du roman*, Lyon, édition Jean Prévost; Confluences, 1943.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1957: "La temporalité", p.469-495.

- METZ, A., "Le temps d'Einstein et la philosophie: À propos de l'ouvrage de M. Bergson, "Durée et simultanéité", dans *Revue de philosophie*, no 1, 1924, p.56-88.
- METZ, A., *Temps, espace, relativité*, Paris, Beauchesne, 1937.
- MEYER, M., "La notion bergsonienne de néant, la conception de Sartre et le paradoxe de la conscience", dans *Filosofia Oggi*, 1, no 4, 1978, p.356-363.
- MINKOWSKI, E., "La pure durée et la durée vécue", dans *Actes du Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de la Langue Française*, Paris, Colin, 1, 1959, p. 239-241.
- MINKOWSKI, E., *Le temps vécu: Études phénoménologiques et psychologiques*, Paris, S'Arthey, 1933.
- MOLE, J., "Time and consciousness", in *the Time of Our Lives*, London: Epworth, 1965, p.62-73.
- MONGE, J., *Temps et mémoire: le problème réversibilité-irréversibilité*, Paris, édition Horvath, 1972.
- MORREAU, J., *L'idée d'univers dans la pensée antique*, Torinon, Soc. Ed. Intern., 1953.
- MOURGUE, R., "Une découverte scientifique: la durée bergsonienne", dans *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 120, no 4, nov. 1935, p. 350-367.
- NEWMAN, P., *Marcel Proust et l'existentialisme*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1952.
- NEWTON, I., *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Traduction nouvelle, postface et bibliographie établies par Marie-Françoise Biarnais, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 1925.
- NOGUÉ, J., "Ordre et temps", dans *Revue philosophique*, juillet 1932, p.45-s.
- NYS, D., *La notion de temps*, Louvain, Institut de Philosophie, Paris, Alcan, 1925.
- ONIMUS, J., "L'expression du temps dans le roman contemporain", dans *Revue de littérature comparée*, 28, no 3, juillet-septembre 1954, p.299-317.

- PAUMEN, J., Temps et choix, Bruxelles, édition de l'Université de Bruxelles, 1972.
- PHILONENKO, A., La théorie kantienne de l'histoire (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, J. Vrin, 1986.
- PLATON, La République, introduction, traduction et notes par R. Baccou, Paris, Flammarion, 1966.
- PLATON, Oeuvres complètes, tome V, traduction de E. Chambry, Paris, Librairie Garnier-Frères, 1950.
- POINCARÉ, H., "L'espace et le temps et ses trois dimensions", dans Dernières pensées, Paris, Flammarion, 1913.
- POUILLON, J., Temps et roman, Paris, Gallimard, 1946.
- POULET, G., Études sur le temps humain, III, le point de départ, Paris, Plon, 1964.
- POULET, G., Études sur le temps humain, tome I, Monaco, édition du Rocher, 1976.
- PROUST, M., "L'être au temps", dans Le temps, no 19124, 13 novembre 1913, p.2.
- PROUST, M., À la recherche du temps perdu, édition sous la direction de Jean-Yves Tadié, (coll. Pléiade), Paris, Gallimard, 1987-1989.
- PUCELLE, J., Le temps, 5e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
- RAUH, F., "La conscience du devenir", dans Revue de métaphysique et de morale, 5, 1897, p.659-681; 6, 1898, p.38-60.
- RAYNOVA, I., "La néantisation de l'espace et du temps dans l'ontologie phénoménologique de J.-P. Sartre", dans Espace et temps, Actes du XXIIe congrès des Sociétés de Philosophie de la Langue Française (Dijon, 29-31 août 1988), Paris, J. Vrin; Société bourguignonne de philosophie, 1991, p.265-268.
- RIVAUD, A., Remarques sur la durée, Paris, Boivin, 1934.
- ROBINET, A., Bergson et la métaphore de la durée, Paris, Seghers, 1965.
- SALVAN, J.L., "Des conceptions bergsonienne et sartrienne de la liberté", dans French Review, 22, no 2, 1948, p.113-127.

- SEIFERT, S., "Quelques éléments chez Sartre et chez Proust dans "La nausée" et dans "À la recherche du temps perdu", dans Bulletin de la Société des amis de Proust, no 22, p.1423-1432.
- SELLE, H., Un duel à quatre: Saint Thomas, Kant, Bergson, Sartre, Vion, La chapelle du chêne, 1954.
- SERREAU, R., Hegel et l'hégélianisme (collection Que sais-je?), Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- SHATTUCK, R., "Making Time: A Study of Stravinski, Proust and Sartre", in The Kenyon Review, 25, Spring 1963, p.248-263.
- SHUSSLER, I., "Le rapport temps\espace chez Aristote et Bergson", dans Temps-espace, Actes du XXIIe congrès des Sociétés de Philosophie de la Langue Française (Dijon, 29-31), Paris, J. Vrin; Dijon, Société bourguignonne de philosophie, 1991, p.222-227.
- SOURIAU, M., Le temps, Paris, Alcan, 1937.
- SPENCER, H., Les premiers principes, traduction française par E. Cazelles, Paris, Baillière, 1871.
- SPINOZA, Oeuvres (collection G. F. Flammarion), traduction, notices et notes par Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Frères, 1965.
- STEINSILBER, E., Essai critique sur les idées philosophiques contemporaines, Paris, Gauthier, 1912.
- TAMIMIAUX, J., "De Bergson à la phénoménologie existentielle", dans Revue Philosophique de Louvain, 54, no 41, février 1956, p.26-85.
- THEAU, J., La conscience de la durée et le concept de temps, Toulouse, Privat, éditeur, 1969.
- THEAU, J., La critique bergsonienne du concept, Paris, Presses Universitaires de France; Toulouse, Privat, 1968.
- THEAU, J., La philosophie de J.-P. Sartre, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1977.
- TOLSTOI, N., Guerre et Paix, tome II, Paris, Le livre de Poche, 1988.
- TROISFONTAINES, R., Le choix de J.-P. Sartre. Exposé et critique de L'être et le néant, Paris, Aubier, 1945.

- UCHENKO, A., "The logic of events. An introduction to a philosophy of Time, University of California Press, Berkeley, 1929.
- VEDRINE, H., "Le pathétique de l'histoire. Brèves remarques sur Heidegger et Sartre", dans *Études sartriennes*, 4, no 2576, p.39-44.
- VIAL, F., "Méconnaissance du temps", dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 20, no 3, août 1931, p.401-416.
- VIRIEUX-REYMOND, A., "Réflexion sur la nature du temps: Bergson", dans *Giornale di metafisica*, 14, no 6, 1959, p.826-834.
- VOISINE, G., "La Durée des choses et la relativité: À propos d'un livre récent de M. Bergson", dans *Revue de philosophie*, 22, no 5, septembre 1922, p. 498-522.
- WAHL, J., *Du Rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1953.
- WASZKINEL, R., "L'inspiration aristotélicienne de la métaphysique de Bergson", dans *Revue philosophique de Louvain*, 89, no 82, 1991, p.211-242.

TABLES DES MATIÈRES

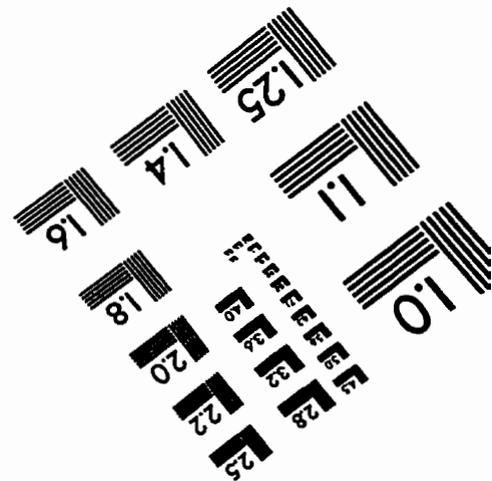
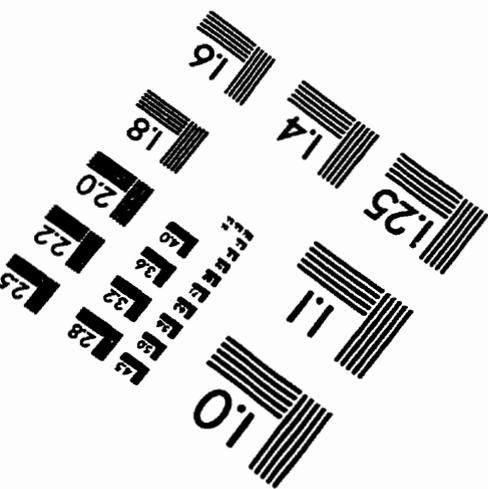
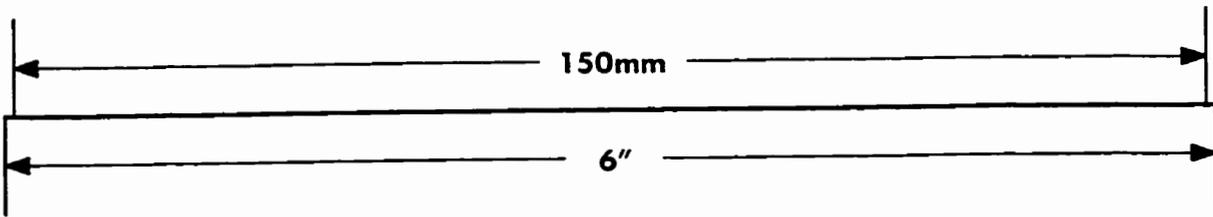
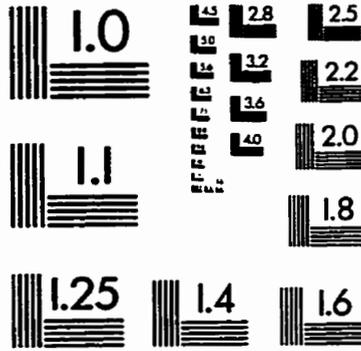
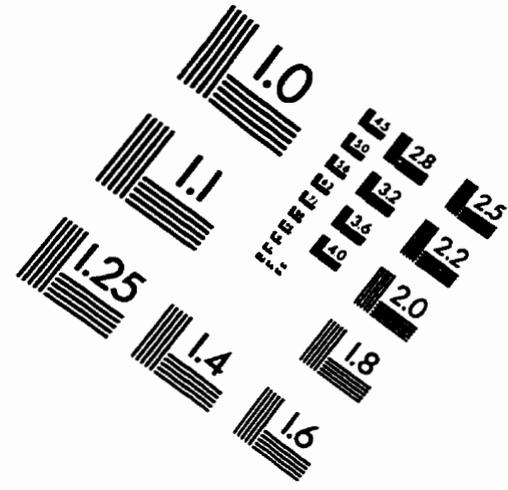
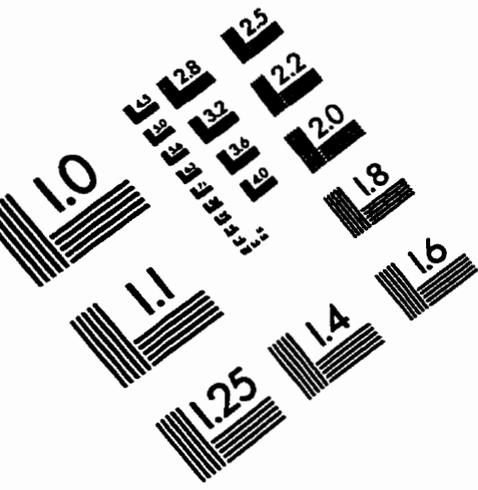
AVANT-PROPOS.....	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	2
Ière partie: DE LA CRITIQUE DU TEMPS HOMOGENÈ.....	18
<u>Introduction</u>	19
Chap. I. <u>La conception aristotélicienne du temps</u>	20
1.1. De l'existence du temps.....	20
1.2. De la nature du temps.....	24
1.3. Définition du temps et structure de l'instant.....	25
1.4. Des attributs du temps.....	29
1.5. Être dans le temps et les êtres temporels.....	33
1.6. Rapport entre temps et âme (esprit).....	34
1.7. De l'unité du temps.....	36
Chap. II. <u>Les temps cartésien et newtonien</u>	39
2.1. Le temps cartésien.....	39
2.2. Le temps newtonien.....	45
Chap. III. <u>Kant et le temps</u>	50
3.1. Définition et nature du temps.....	50
3.2. Rôle, unicité et succession du temps.....	53
3.3. Temps et espace.....	55
Chap. IV. <u>Critique bergsonienne de la conception classique du temps</u>	56
4.1. Quelques précisions préliminaires.....	57
4.2. Le temps et le nombre.....	61
4.3. Rapport entre l'espace et le temps.....	66
Chap. V. <u>Sartre et le temps homogène</u>	74

5.1. L'opposition entre l'En-soi et le Pour-soi.....	75
5.2. L'opposition entre qualité et quantité.....	79
5.3. Temporalité interne et temporalité du monde.....	81
<u>Conclusion</u>	85
IIème partie: DE LA GENÈSE ET DE LA CONNAISSANCE DU TEMPS.....	86
Chap. I. <u>L'origine du temps</u>	87
1.1. La genèse du temps selon Bergson.....	87
1.2. Le surgissement de la temporalité selon Sartre.....	93
Chap. II. <u>La connaissance du temps</u>	98
2.1. La position bergsonienne.....	98
2.2. La position sartrienne.....	107
<u>Conclusion</u>	114
IIIème partie: DE LA NATURE DE LA DURÉE PURE.....	116
<u>Introduction</u>	117
Chap. I. <u>Les attributs essentiels du temps réel</u>	118
1.1. La durée: une réalité qualitative.....	118
1.2. L'hétérogénéité temporelle.....	121
1.3. Succession, interpénétrabilité et irréversibilité.....	128
1.4. La continuité temporelle.....	137
Chap. II. <u>Durée, mouvement et devenir</u>	146
2.1. Temps et mouvement.....	147
2.2. Temps et devenir.....	159
Chap. III. <u>Le temps et le monde extérieur</u>	165
3.1. Bergson et la durée des choses extérieures.....	166
3.2. Sartre et l'atemporalité du monde extérieur.....	172

Chap. IV. <u>Unicité ou multiplicité temporelle</u>	177
4.1. Bergson: du pluralisme à l'unicité du temps.....	177
4.2. Sartre et le rejet de la multiplicité temporelle.....	187
<u>Conclusion</u>	190
IVème partie: L'INSTANT ET LES TROIS MOMENTS TEMPORELS.....	191
<u>Introduction</u>	192
CHAP. I. <u>La négation de l'instant</u>	193
1.1. Bergson et le refus de l'instant.....	193
1.2. Sartre et la néantisation de l'instant.....	198
Chap. II. <u>Les trois extases temporelles</u>	202
2.1. La perception bergsonienne du passé, du présent et du futur.....	202
2.2. Le futur, le présent et le passé selon Sartre.....	209
<u>Conclusion</u>	219
Vème partie: LE TEMPS, LA LIBERTÉ ET L'ACTION.....	221
<u>Introduction</u>	222
Chap. I. <u>La position bergsonienne</u>	223
1.1. La liberté.....	223
1.2. La liberté et l'action.....	229
1.3. La durée et la liberté.....	231
1.4. la durée et l'action.....	234
Chap. II. <u>La conception sartrienne</u>	236
2.1. La liberté.....	236
2.2. La liberté et l'action.....	240
2.3. La temporalité, la liberté et l'action.....	242
<u>Conclusion</u>	244

CONCLUSION GÉNÉRALE.....	245
BIBLIOGRAPHIE.....	255
TABLE DES MATIÈRES.....	269

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)




APPLIED IMAGE, Inc
 1653 East Main Street
 Rochester, NY 14609 USA
 Phone: 716/482-0300
 Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved