

Laurent GIROUX

professeur de philosophie, Université de Sherbrooke.

(1971)

# DURÉE PURE ET TEMPORALITÉ

*Bergson et Heidegger*

VERSION NUMÉRIQUE RÉVISÉE  
ET COMMENTÉE PAR L'AUTEUR, 2014

Un document produit en version numérique par Charles Bolduc, bénévole,  
professeur de philosophie au Cégep de Chicoutimi  
Courriel: [cbolduc@cegep-chicoutimi.qc.ca](mailto:cbolduc@cegep-chicoutimi.qc.ca)  
[Page web personnelle](#) dans Les Classiques des sciences sociales

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par [Charles Bolduc](#), bénévole, professeur de philosophie au Cégep de Chicoutimi et doctorant en philosophie à l'Université de Sherbrooke, à partir de :

Laurent GIROUX

**DURÉE PURE ET TEMPORALITÉ.**  
*Bergson et Heidegger.*

Version numérique révisée et commentée par l'auteur, 2014.  
Tournai : Desclée & Cie; Montréal : Les Éditions Bellarmin, 1971,  
136 pp. Collection : Recherches, section de philosophie, no 4.

L'auteur nous a accordé le 28 novembre 2013 son autorisation de diffuser ce livre en accès libre et gratuit à tous dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Laurent Giroux : [laurentgiroux@bell.net](mailto:laurentgiroux@bell.net)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 24 septembre 2014 à Chicoutimi,  
Ville de Saguenay, Québec.



Laurent GIROUX

professeur de philosophie, Université de Sherbrooke.

**DURÉE PURE ET TEMPORALITÉ.**  
*Bergson et Heidegger*



Version numérique révisée et commentée par l'auteur, 2014. Tournai : Desclée & Cie; Montréal : Les Éditions Bellarmin, 1971, 136 pp. Collection : Recherches, section de philosophie, no 4.

[135]

## Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[INTRODUCTION](#) [7]

### *Première partie :*

*La conception bergsonienne du temps* [13]

Chapitre I. [LE TEMPS HOMOGENÈME ET LA DURÉE](#) [15]

1. [Le nombre et l'espace](#) [16]
  - a) [Exposé de la théorie](#) [16]
  - b) [Discussion de la théorie](#) [18]
2. [Le temps-espace](#) [20]
  - a) [Exposé de la théorie](#) [20]
  - b) [Discussion de la théorie](#) [26]
    - i. Le temps scientifique [26]
    - ii. L'espace et le temps dans le langage [28]
    - iii. Le temps et l'espace comme phénomènes existentiels [31]
3. [La durée intérieure](#) [34]
  - a) [Exposé de la théorie](#) [34]
  - b) [Discussion de la théorie](#) [37]

Chapitre II. [LA MÉMOIRE ET LA CONSCIENCE](#) [43]

1. [Exposé de la théorie](#) [43]
  - a) [Le présent sensori-moteur](#) [45]
  - b) [Le souvenir pur](#) [46]
2. [Discussion de la théorie](#) [51]
  - a) [La continuité des souvenirs](#) [52]
  - b) [La conscience du passé](#) [53]

Chapitre III. [L'AVENIR ET L'ESPRIT](#) [57]

1. [Position du problème](#) [57]
2. [La place de l'avenir dans la théorie de la durée](#) [59]

*Seconde partie :*  
*Heidegger et Bergson* [67]

INTRODUCTION [69]

Chapitre I. LA STRUCTURE EXISTENTIALE DE L'ÊTRE HUMAIN [75]

1. L'existence comme pouvoir-être [77]
2. Le projet-de-soi [79]
3. La facticité [80]
4. L'être-tombé [82]
5. Le Souci [83]

Chapitre II. LA TEMPORALITÉ ESSENTIELLE DU DASEIN [87]

1. L'être-pour-la-mort et le pouvoir-être intégral [89]
2. La temporalité [91]

Chapitre III. L'INTERPRÉTATION HEIDEGGERIENNE DU TEMPS DÉRI-  
VÉ [97]

- A. La temporalité inauthentique [99]
- B. L'emploi quotidien du temps [102]
- C. Genèse de la représentation vulgaire du temps [105]
  - a) temps public et temps universel [105]
  - b) le calcul horaire du temps [107]
  - c) la conception vulgaire et traditionnelle du temps [108]

Chapitre IV. LA CRITIQUE DE BERGSON [111]

1. Le temps-espace [112]
2. La durée réelle [116]

CONCLUSION [121]

APPENDICE : Extraits de cours de Martin Heidegger [125]

BIBLIOGRAPHIE [130]

TABLE DES MATIÈRES [135]

**DURÉE PURE ET TEMPORALITÉ.**  
*Bergson et Heidegger.*

Version numérique révisée et commentée  
par l'auteur, 2014.

**QUATRIÈME DE COUVERTURE**

[Retour à la table des matières](#)

Laurent Giroux est originaire d'Española en Ontario. Après avoir commencé son cours classique au Collège de Sudbury et obtenu un baccalauréat ès arts de l'Université de Montréal, il fit des études de philosophie et de théologie qui lui méritèrent le titre de licencié dans ces deux disciplines. Suivirent deux ans d'enseignement du français et des langues classiques à Sudbury. Puis, après quatre années de recherches philosophiques sous la direction du professeur Ernst Tugendhat, il se vit décerner un doctorat en philosophie par la Faculté de Philosophie de l'Université Karl-Ruprecht de Heidelberg. Au terme de ses études, Laurent Giroux fut pendant quatre ans professeur de philosophie au Collège Jean-de-Brébeuf et au centre d'éducation permanente du Collège Marie-Victorin à Montréal. Suivirent deux années d'enseignement au département de philosophie de l'UQTR avant l'obtention d'un poste permanent à l'Université de Sherbrooke jusqu'à sa retraite en 1997. Il demeure toutefois attaché à la faculté à titre de professeur associé, statut qui vient de lui être renouvelé pour trois années.



## **DURÉE PURE ET TEMPORALITÉ**

### **Bergson et Heidegger**

La question du rapport entre la conception du temps chez Bergson et chez Heidegger a été à peine effleurée dans la littérature philosophique. Cette lacune importante est due, semble-t-il, d'une part à une analyse insuffisante de la notion de durée chez Bergson et, d'autre part, à l'absence de sources directes concernant les premières inspirations de la pensée de Heidegger, en particulier en ce qui a trait à la *temporalité*. Le présent ouvrage tente de combler cette lacune, tout d'abord en apportant des points de vue nouveaux sur Bergson lui-même, plus exactement sur l'évolution de l'idée de *durée* à travers son œuvre, puis sur Heidegger, en présentant sa critique du bergsonisme à la lumière de textes inédits. Nous avons voulu offrir au lecteur un texte structuré et clair, où les affirmations soient toujours critiquées et justifiées, de manière à ce qu'il puisse, même sans connaître à fond les deux auteurs étudiés, suivre facilement l'itinéraire poursuivi. C'est une monographie scientifique, dont nous espérons qu'elle apportera des lumières nouvelles sur le problème toujours actuel de la nature du temps.



[4]

La publication de cet ouvrage a été rendue possible grâce à une subvention du Ministère des Affaires culturelles du Québec.

[5]

RECHERCHES

*Section de Philosophie*

Collection dirigée par les Facultés  
de la Compagnie de Jésus à Montréal

N° 4

[6]

*À MON ÉPOUSE IRÈNE*

[7]

**DURÉE PURE ET TEMPORALITÉ.**  
*Bergson et Heidegger.*

**Version numérique révisée et commentée  
par l'auteur, 2014.**

**INTRODUCTION**

[Retour à la table des matières](#)

Bien que la philosophie de Bergson et celle de Heidegger se situent sur des plans différents de connaissance et bien que le point de départ, la méthode employée par les deux philosophes et leur façon d'envisager la réalité humaine diffèrent aussi profondément, une lecture même superficielle révèle entre eux des points de contact frappants qui pourraient se ramener schématiquement aux trois suivants : 1° L'insatisfaction par rapport à la façon abstraite dont fut traitée dans l'ontologie traditionnelle l'existence de l'homme, ce fait étant attribué de part et d'autre, quoique dans des perspectives différentes, à une intelligence insuffisante, voire à une négligence complète de la dimension *temps*. 2° L'idée que le temps du sens commun et le temps de la philosophie traditionnelle est un temps secondaire et dérivé est également commune à Bergson et Heidegger, même si chacun conçoit autrement le rapport qui existe entre ce temps dérivé et le temps originel de même que la structure particulière du temps originel lui-même. Heidegger et Bergson cherchent le fondement de l'unité du temps dans une structure infra-temporelle qui serait, selon eux, le temps véritable. 3° La distinction entre deux couches superposées, si l'on peut dire, – mais en rapport dialectique constant entre elles – de l'être humain, l'une authentique et l'autre inauthentique, la seconde, dite « moi social » ou « moi quotidien », prenant presque toujours le pas sur la première et s'articulant dans le langage de tout le monde, tandis que

l'existence authentique est étroitement liée à la découverte et à la compréhension du temps fondamental <sup>1</sup>.

Voilà donc quelques points de convergence qui pourraient à la [8] rigueur être purement extérieurs ou fortuits. Mais il y a plus. Les allusions à Bergson, réitérées avec une certaine insistance dans *Sein und Zeit*, suggèrent que Heidegger était à cette époque préoccupé par le bergsonisme <sup>2</sup>, voir même qu'il a développé sa théorie du temps, en particulier celle du temps dérivé, en opposition contre celle de Bergson (qu'il rapproche trop facilement, à notre avis, de certaines analyses sur le temps chez Hegel). Cette hypothèse s'est trouvée confirmée lorsque nous avons pu avoir accès aux notes de cours de 1926 et 1928 <sup>3</sup> où Heidegger discute tant la théorie du temps-espace que celle de la durée concrète et, tout en reconnaissant le mérite réel et l'originalité de ces théories, s'applique à en montrer l'insuffisance du point de vue de l'ontologie existentielle. Concentrant notre attention sur le problème particulier du temps en rapport avec l'existence humaine, nous nous sommes donc donné pour tâche d'étudier : 1° Comment Bergson se représente la genèse de la conception commune et traditionnelle du temps, qu'il appelle le *temps homogène*, et comment, grâce à sa théorie de la *durée réelle*, conçue d'abord comme *continuité pure*, puis comme *conservation* ou *enroulement* du passé dans le présent, il cherche à découvrir le temps originel dont le temps homogène ne serait que la projection dans un espace idéalement construit ; nous relèverons aussi les objections les plus sérieuses qu'on a apportées à cette théorie. 2° Comment Heidegger à son tour, stimulé par cette distinction originale entre un temps fondamental et un temps

---

<sup>1</sup> Comme nous devons dans notre étude laisser de côté ce troisième point pour nous arrêter au problème particulier du *temps*, nous renvoyons à l'article de M. J. Hyppolite, « Du bergsonisme à l'existentialisme », pp. 445 et suivantes, où l'auteur établit une comparaison à la fois claire et nuancée entre les deux philosophes du point de vue de cette double forme de l'existence.

<sup>2</sup> Les lettres de Husserl à Roman Ingarden, récemment publiées, révèlent ce fait intéressant que la thèse de doctorat de ce dernier sur « Intuition et intellect chez Bergson » (*Jhrb. f. Phil.*, Bd. V), écrite à Friburg en 1921 sous la direction de Husserl, fut corrigée et « polie », en ce qui concerne la langue et le style, par le jeune Dr. M. Heidegger. (*Briefe an Roman Ingarden*, p. 19).

<sup>3</sup> Cf. notes inédites à la fin de ce travail.

dérivé <sup>4</sup>, développe d'abord sa théorie de la temporalité en tant que structure ontologique de l'existence concrète envisagée comme Souci, et montre ensuite l'insuffisance, au point de vue ontologique, de l'interprétation du temps dérivé par un processus de [9] spatialisation et du temps originel envisagé soit comme succession « qualitative » (ou continuité hétérogène), soit comme un progrès irréversible ou un « enroulement ». Mais si la description de la durée comme changement qualitatif pur sans rapport avec la quantité ou bien comme conservation, pose effectivement de sérieux problèmes, ainsi que nous le verrons, il n'y a pas moins de raisons, croyons-nous, de se demander comment on peut concevoir une « temporalité » fondamentale qui échappe à toute forme de succession. Sommes-nous bien encore dans le temps ? Nous essaierons, en conclusion, de répondre à cette question.

Notre étude sera donc divisée en deux parties, dont la première sur Bergson comprend les trois étapes suivantes :

1. La critique que Heidegger fait du temps bergsonien portant avant tout sur la théorie du temps-espace telle qu'exposée au second chapitre de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), nous ferons d'abord une analyse critique de cette théorie et de la représentation particulière de la durée consciente (comme continuité d'états psychologiques emboîtés) qui lui correspond. Dans notre discussion du temps spatialisé, nous tiendrons compte des observations précieuses d'un physicien tel que Louis de Broglie, de même que des pénétrantes analyses de J.J.C. Smart et de Richard Taylor sur les rapports entre le temps et l'espace dans le langage courant. Ces divers points de vue nous permettront de nuancer à l'avance la critique trop

---

<sup>4</sup> Il y a aussi chez Husserl une distinction analogue entre ce qu'il appelle « den ursprünglichen Zeitfluss » (= das ursprüngliche zeitkonstituierende Bewusstsein) d'une part et, d'autre part, « die konstituierte (bzw. die physikalische) Zeit ». R. Ingarden souligne la parenté étroite avec Bergson, de même que certaines différences essentielles entre les deux théories. (Briefe..., p. 122) Il faut faire remarquer, cependant, que Heidegger, chaque fois qu'il mentionne l'origine de cette distinction, se réfère invariablement à Bergson plutôt qu'à Husserl.

radicale de Heidegger à propos de la thèse de Bergson. – En ce qui concerne la théorie de la durée, il faudra également prendre en considération les arguments imposants accumulés par Gaston Bachelard, dans *La Dialectique de la durée*, contre l'idée bergsonienne d'une durée intérieure qui serait pure continuité qualitative.

2. Dans un second chapitre, nous essaierons de montrer comment l'analyse du phénomène de la mémoire dans *Matière et mémoire* (1896) a fait évoluer à la fois le concept de conscience et celui de durée chez Bergson, l'une et l'autre étant désormais caractérisées par la conservation du passé en vue de l'action. De ce point de vue, la conscience pure d'un présent sans durée – « être conscient de... » signifie traditionnellement « avoir *présent* » – n'a plus de sens. De même la conscience conçue comme simple transparence (= présence) des états psychologiques à eux-mêmes devient insuffisante. Il y a là, [10] comme nous le verrons, un progrès notable dans la conception du rapport entre la conscience et le temps, c'est-à-dire dans l'interprétation de la conscience à partir du temps. Cependant la mémoire bergsonienne, définie comme « souvenir pur » intégré à la réalité même de la conscience, a soulevé de nombreuses objections. Les plus importantes, que nous devons considérer ici, sont encore celles de Bachelard dans l'ouvrage cité ci-dessus et, du point de vue de la phénoménologie existentielle, celles que soulignent Sartre dans *L'Être et le néant* et Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*. Ces deux dernières critiques s'accordent avec les objections de Heidegger dans ses cours de 1926 et 1928.

3. D'après Bergson, le « souvenir pur » nous situe déjà dans la sphère de l'esprit. Mais l'esprit lui-même se révèle de plus en plus selon une dimension que les premiers écrits avaient plus ou moins laissée au second plan, celle de l'avenir : l'esprit coïncide avec l'élément créateur de la conscience et l'horizon de l'avenir apparaît comme le fondement temporel de la liberté. La durée n'est plus simplement cette continuité hétérogène d'états psychologiques caractéristique de *l'Essai*, ni même la pure conservation du passé comme dans *Matière et mémoire*, mais un surgissement temporel où le passé, le présent et l'avenir se trouvent englobés dans l'unité d'un seul élan

orienté vers l'avenir. Ainsi l'évolution dans la pensée de Bergson tient-elle à une intégration progressive dans la structure de la conscience des trois dimensions du temps. Cette perspective nouvelle, qui semble avoir inspiré la théorie heideggerienne de la temporalité, est présentée avec une clarté singulière dans la Conférence Huxley de mai 1911 intitulée « La Conscience et la vie ». Nous prendrons cette conférence comme point de départ de notre troisième chapitre pour essayer de définir ce qu'on peut considérer comme la forme achevée de la durée bergsonienne. Il sera plus facile ensuite de voir dans quelle mesure la théorie de la temporalité, exposée dans notre seconde partie, est tributaire de l'œuvre de Bergson, et dans quelle mesure aussi elle devait s'en détacher pour pouvoir fonder une véritable ontologie du temps. La critique que Heidegger a faite de la durée deviendra alors plus compréhensible, malgré les difficultés particulières que soulève la temporalité elle-même telle que décrite dans *Sein und Zeit*.

Dans la seconde partie de notre travail, nous nous appliquerons [11] à montrer comment Heidegger a repris la distinction bergsonienne d'un temps dérivé et d'un temps originel et expliqué l'un et l'autre, contre Bergson lui-même, dans le cadre de son analyse existentielle de l'être humain concret. Après avoir mis en évidence le point précis par où la problématique de Heidegger se rattache à celle de Bergson tout en se désolidarisant d'elle, et précisé à partir de cette problématique même l'ordre des sujets à traiter, nous consacrerons trois chapitres aux différentes étapes de l'analytique existentielle qui développent la théorie de la temporalité et l'interprétation du temps dérivé, pour entreprendre ensuite, dans un dernier chapitre, l'examen plus attentif de la critique de Heidegger concernant le temps-espace et la durée. Cet examen se terminera par une discussion des raisons en vertu desquelles Heidegger, après avoir écarté la théorie de la durée, se croit en droit de considérer la temporalité comme étant vraiment le temps originel. La division de notre seconde partie, que nous pourrions mieux justifier en abordant Heidegger lui-même, sera donc la suivante :

1. La structure existentielle de l'être humain.
2. La temporalité essentielle du *Dasein*.
3. L'interprétation heideggerienne du temps dérivé.
4. La critique de Bergson et le problème du temps originel.



La question du rapport entre la conception du temps chez Heidegger et chez Bergson a été à peine effleurée dans la littérature philosophique : elle n'a été, à notre connaissance, traitée qu'une seule fois de façon un peu systématique, dans une note critique de J.H. Seyppel, « A Criticism of Heidegger's Time Concept with Reference to Bergson's *durée* » (*Revue internationale de philosophie* <sup>5</sup>, 1956). Cet article, qui contient sans doute quelques observations fort intéressantes, nous semble pousser beaucoup trop loin le parallèle entre la théorie de la durée et celle de la temporalité, n'y voit que la même réalité saisie à des degrés différents d'abstraction, et liquide trop rapidement en conclusion la temporalité comme un produit de la langue et de l'esprit allemands. Aucune mention n'est faite de l'évolution de l'idée de durée chez Bergson, ni de l'interprétation différente que les deux philosophes donnent de la genèse du temps dérivé. – Il y a aussi, bien entendu, la tentative de Sartre, dans *L'Être et le néant* (pp. 197-218), de faire en quelque sorte la synthèse de Bergson et Heidegger en montrant dans la « temporalité psychique » (= durée consciente) [12] la « projection dans l'en-soi de la temporalité originelle », envisagée elle-même comme structure ontologique du Pour-soi en tant que conscience de soi. Il s'agit là, cependant, moins du rapport réel entre Heidegger et Bergson que de la théorie proprement sartrienne du temps. – L'article de Delfgaauw <sup>6</sup>, « Bergson et la philosophie existentielle », montre bien que l'auteur a perçu la possibilité d'un rapprochement entre Heidegger et Bergson, mais le sujet est traité d'une façon trop générale et superficielle pour qu'on puisse en tirer des conclusions valables. Delfgaauw se contente en effet de mettre en parallèle des citations de Bergson avec certaines idées centrales de *Sein und Zeit*, souvent interprétées d'une façon discutable en fonction du rapprochement lui-même.

Le présent ouvrage a été rédigé sous la direction du Professeur Ernst Tugendhat, auquel nous demeurons toujours reconnaissant, et accepté comme thèse de Doctorat par la Faculté de Philosophie de

<sup>5</sup> Périodique scientifique belge fondé en 1938 avec le soutien de Karl Popper et de Bertrand Russell.

<sup>6</sup> **Bernardus Maria Ignatius "Bernard" Delfgaauw**, philosophe hollandais (24 November 1912, [Amsterdam](#) – 20 August 1993).

l'Université Karl Ruprecht de Heidelberg à la fin du semestre d'été 1969.

Nous remercions également le Conseil des Arts du Canada, dont l'aide substantielle a facilité la rédaction de ce travail et le Collège Jean-de-Brébeuf, à Montréal, qui en a permis la publication grâce à une bourse particulière.

[13]

**DURÉE PURE ET TEMPORALITÉ.**  
*Bergson et Heidegger.*

Version numérique révisée et commentée  
par l'auteur, 2014.

# Première partie

## LA CONCEPTION BERGSONNIENNE DU TEMPS

[Retour à la table des matières](#)

[14]

[15]

**Première partie.**  
**La conception bergsonienne du temps**

## Chapitre I

---

# LE TEMPS HOMOGENÈNE ET LA DURÉE

[Retour à la table des matières](#)

Au moment où Bergson débutait sa carrière philosophique, à la fin du siècle dernier, la psychologie était dominée par une conception atomistique de la vie psychique et allait visiblement s'engager dans une impasse. On voulait traiter les faits de conscience comme la physique avait traité les états de la matière, en espérant obtenir le même succès. Bergson s'est rendu compte du danger de cette erreur et a voulu, en en retraçant l'origine, trouver une voie par où y échapper. Son intuition originale fut la suivante : si on a abordé la vie de la conscience avec des méthodes adaptées à l'étude de la matière, c'est qu'on n'a pas vu qu'il y a un *temps de la matière* et un *temps de la conscience*. En effet, aucune notion du temps élaborée jusqu'alors par la science – dont l'objet principal était bien la matière inorganisée – n'était en mesure d'intégrer les phénomènes de la vie et de la conscience. De même la philosophie, toujours solidaire des catégories de l'être fixées par Aristote, n'avait pu se dégager d'une conception spatiale de la durée. C'est contre ce temps mathématique d'une part et le temps-espace de la philosophie d'autre part, englobés tous deux dans le concept plus général de *temps homogène*, que Bergson a conçu sa première théorie de la durée telle que développée dans l'*Essai sur les données immé-*

*diates de la conscience* <sup>7</sup> (1889) où la « durée concrète » ou « durée réelle » est décrite comme *continuité qualitative* d'états psychologiques hétérogènes. Dans les écrits postérieurs à l'*Essai*, à mesure que la notion de *conscience* s'approfondit et quitte le terrain des données psychologiques immédiates pour être identifiée progressivement, par sa mémoire et son pouvoir créateur, à ce que Bergson appelle la « réalité de l'esprit », la durée découvre de plus en plus sa structure temporelle essentielle comme *conservation* du passé et *anticipation* de l'avenir et s'avère « constitutive de notre être » (IM 1399) : elle devient le mode [16] propre à l'être humain d'être dans le temps, ou plutôt, de se déployer temporellement <sup>8</sup>.

Nous essaierons donc, dans ce premier chapitre, de saisir en quelque sorte la théorie de la durée dans son berceau, là où elle est mise directement en contraste avec le temps homogène de la psychologie scientifique et souffre encore de ce contact trop immédiat avec l'ordre successif auquel elle s'oppose. Cette théorie est exposée au second chapitre de l'*Essai* (p. 51-92), en trois étapes dont les deux dernières empiètent nécessairement l'une sur l'autre et se développent dialectiquement entre elles :

1. Une théorie du nombre interprété à partir de l'espace (51-58).
2. Sur la base de cette théorie du nombre, Bergson développe ensuite la doctrine du temps spatialisé ou du temps homogène (58-80).
3. Description de la durée concrète ou durée réelle, présentée comme le temps véritable contre le temps spatial et dérivé du sens commun et de la science (67-85).

La manière la plus simple pour nous de procéder, c'est de considérer chacune de ces étapes séparément pour en dégager les arguments principaux et en peser la valeur, en tenant compte, entre autres, des critiques mentionnées dans notre introduction. Au cours de cette ana-

---

<sup>7</sup> *Oeuvres*, Édition du centenaire, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p.5. (Toutes nos citations renverront à cette édition. Cf. bibliographie)

<sup>8</sup> Cf. HELLMANN, *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson*, p. 131.

lyse, nous verrons que la théorie de Bergson, malgré ses lacunes, ne peut tout simplement être rejetée en bloc, comme le voudrait Heidegger, mais qu'elle met en évidence certains aspects réels du phénomène temps.

## *1. Le nombre et l'espace*

### *a) Exposé de la théorie*

[Retour à la table des matières](#)

On ne peut compter, dit Bergson, que des unités absolument semblables ou en tant qu'elles sont semblables : ainsi les moutons d'un troupeau en tant que ce sont des moutons.

Mais pour être comptées, ces unités doivent se distinguer de quelque manière, sinon elles se confondraient toutes en une seule : « Supposons tous les moutons du troupeau identiques entre eux, ils diffèrent au moins par la place qu'ils occupent dans l'espace. » (52)

Tout dénombrement suppose donc une série d'unités de même ordre, mais différant par leur position. Il en va de même si les [17] moutons ne sont que représentés et non perçus, mais alors ils seront juxtaposés dans un espace idéal au lieu de s'étaler dans un champ. Sans cette juxtaposition, impossible de les compter : « On nous accordera... sans peine que toute opération par laquelle on compte des objets matériels implique la représentation simultanée de ces objets, et que, par là même, on les laisse dans l'espace <sup>9</sup>. » (53)

S'il s'agit de nombres abstraits, l'expérience courante d'un enfant apprenant à compter montre qu'il n'en va pas autrement : on commence par aligner des boules, puis des points, jusqu'à ce que l'enfant puisse se passer de cet appui tangible. Et même une fois l'habitude prise de manipuler des chiffres, dès qu'on veut *se représenter* un nombre, on est forcé de revenir à ces images primitives. La raison en

---

<sup>9</sup> Nous citons autant que possible les passages auxquels Heidegger se réfère dans sa critique du temps-espace. (Cf. Notes inédites reproduites en appendice à la fin de ce travail).

est que, pour obtenir une somme, il faut *retenir* les unités en tant que *distinctes* et les ajouter les unes aux autres, ce qui suppose un fond d'espace réel ou imaginaire : « Toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace. » (54)

Bergson apporte ensuite à sa thèse une nouvelle confirmation en montrant que tout nombre (y compris le 1) n'est unité qu'en vertu de l'acte de l'esprit qui le considère et le constitue comme tel, et que sans cet acte de l'esprit, il est infiniment divisible, c'est-à-dire qu'il est espace. Son argument s'appuie d'une part sur la prémisse tout à fait kantienne que « toute unité est celle d'un acte simple de l'esprit, et que, cet acte consistant à unir, il faut bien que quelque multiplicité lui serve de matière » (55) et, d'autre part, sur cette prémisse bergsonienne (non démontrée d'ailleurs) que la divisibilité est une propriété exclusive de l'étendue. On obtient alors la conclusion suivante : En dehors de l'acte de l'esprit qui lui donne sa forme, l'unité numérique est divisible à l'infini, ce qui revient à dire qu'on peut l'envisager comme « un objet étendu, un dans l'intuition, multiple dans l'espace ». (55) En d'autres termes, le nombre considéré dans sa matérialité (= multiplicité) virtuelle est espace : « L'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place <sup>10</sup>. » (57) On peut donc déjà prévoir que le temps, dans la mesure où on le considère comme un nombre, est également espace. C'est ce qui porte Heidegger à croire que Bergson s'en prend ici à la définition aristotélicienne du temps <sup>11</sup>.

[18]

À ce dernier argument en faveur du caractère spatial de la multiplicité numérique, il faut encore ajouter celui que Bergson tire un peu plus loin (59-60) du postulat de l'impénétrabilité de la matière, qui exprimerait selon lui « une propriété du nombre, plutôt que de la matière ». (60) Le principe de l'impénétrabilité ne peut être basé sur

<sup>10</sup> On trouve déjà chez Nietzsche une critique énergique des lois du nombre basée sur des arguments analogues à ceux de Bergson. Jean Granier les cite dans son important ouvrage *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris 1966, p.87.

<sup>11</sup> *Physique* IV, 11, 219b. Cf. notre analyse du temps chez Aristote dans « Bergson et la conception du temps chez Platon et Aristote », revue *Dialogue*, vol. X, no. 3, 1971, p. 483-487.

l'expérience sensible, puisque celle-ci semble bien fournir dans plusieurs cas la preuve du contraire. On aurait plutôt affaire ici à une nécessité d'ordre logique : si deux corps pouvaient occuper en même temps le même lieu, alors ces deux corps paraîtraient n'en faire qu'un seul – comme deux points géométriques qui se rencontrent –, ce qui implique contradiction. Si *deux* ne peuvent faire *un*, c'est donc que la représentation du nombre *deux* est déjà « celle de deux positions dans l'espace » (60) qui ne sauraient en aucune façon coïncider : « Poser l'impénétrabilité de la matière, c'est... simplement reconnaître la solidarité des notions de nombre et d'espace, c'est énoncer une propriété du nombre plutôt que de la matière. » (60)

### ***b) Discussion de la théorie***

[Retour à la table des matières](#)

Cette curieuse théorie du nombre est évidemment assez difficile à apprécier, et ce n'est pas sans raison que la plupart des commentateurs de Bergson préfèrent tout simplement passer à côté. Pouvoir la juger suppose en effet une certaine compétence en physique mathématique. Aussi avons-nous été heureux d'en trouver une brève discussion chez un physicien d'envergure comme Louis de Broglie, qui voit dans la thèse de Bergson une anticipation quasi prophétique de certaines découvertes de la mécanique ondulatoire <sup>12</sup>.

En mécanique ondulatoire, écrit de Broglie, on ne peut distinguer des particules physiques de même nature que par leur position différente dans l'espace. Or cette position est indéfinissable, car les particules « *peuvent* se trouver dans toute une région étendue de l'espace » et que les différentes régions sont susceptibles d'empiéter l'une sur l'autre ou de se recouvrir tout à fait. On doit donc traiter non plus avec des particules individuelles, mais avec des nombres globaux. Et encore ces nombre globaux eux-mêmes ne peuvent-ils être obtenus que par de nouvelles expériences permettant d'isoler les particules pour les localiser et les compter. « Ainsi est apparu [19] clairement en Physique quantique combien toute possibilité de dénombrement est liée à la localisation dans l'espace et pourquoi chaque fois que la localisation

---

<sup>12</sup> *Physique et microphysique*, pp. 207-209.



dans l'espace s'estompe ou disparaît, il devient impossible d'attribuer à des unités semblables une numérotation permanente. » (208). La localisation dans l'espace est donc ce qui rend discernables les particules et constitue par conséquent la condition de possibilité de leur numérotation, ce qui confirme la thèse de Bergson.

Mais le physicien de Broglie va plus loin encore dans le sens de Bergson : il y aurait, selon lui, une intuition remarquable dans le rapport établi entre le principe d'imperméabilité de la matière et les propriétés particulières du nombre. En effet, l'impossibilité de compter les particules sans les isoler, et de leur attribuer une individualité propre au milieu du groupe, est fonction de l'interpénétration de leurs régions de présence possible, c'est-à-dire que la perméabilité mutuelle se traduit mathématiquement par l'impossibilité de fixer un nombre et que si l'on pouvait donner un nombre, on conclurait à l'imperméabilité. De sorte que, écrit de Broglie, « la possibilité pour deux particules de se trouver au même point de l'espace conduit à atténuer la vieille notion de l'imperméabilité de la matière » (208).

La théorie de Bergson sur l'origine spatiale du nombre se trouve donc confirmée par le fondateur de la mécanique ondulatoire sur la base de ses propres découvertes touchant le comportement de la matière en microphysique. Le même physicien montre également, comme nous le verrons, les aspects valables au point de vue scientifique de la thèse bergsonienne du temps-espace. Mais, du fait que la localisation dans l'espace conditionne à l'origine la formation d'un nombre, peut-on légitimement en conclure, comme le fait Bergson et comme de Broglie évite soigneusement de le faire, que le nombre lui-même est de nature spatiale ou qu'il est virtuellement étendu ? La divisibilité est-elle une propriété exclusive de l'étendue ? C'est là l'objection principale qu'on pourrait faire à cette théorie du nombre. De même Heidegger pourra se demander si le temps est vraiment spatialisé parce qu'il est mesuré sur la base de rapports spatiaux et numériquement défini en fonction d'espaces parcourus (SZ 418). Cette thèse – que le temps mesuré est plutôt espace que temps – représentant justement le point par où Heidegger s'en prend d'abord à la doctrine de Bergson et ayant fait ailleurs l'objet de multiples critiques, nous devons en faire ici une analyse assez détaillée.

[20]

## 2. *Le temps-espace*

### *a) Exposé de la théorie*

[Retour à la table des matières](#)

Si pour compter les objets matériels, il faut d'abord les distinguer, puis les garder simultanément présents, c'est-à-dire, en somme, les laisser dans l'espace, on s'expose, selon Bergson, à de graves difficultés en voulant dissocier et compter de la même façon, comme le faisaient les psycho-physiciens, les « états purement affectifs de l'âme » qui, par nature, ne sont pas « donnés dans l'espace » (58) mais se pénètrent les uns les autres et « occupent l'âme tout entière » (60). Ces états constituent en effet une multiplicité non plus homogène, mais hétérogène ou qualitative et sont caractéristiques du temps réel que Bergson appelle la *durée pure* : « D'où résulte... qu'il y a deux espèces de multiplicité : celle des objets matériels, qui forment un nombre immédiatement, et celle des faits de conscience, qui ne saurait prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l'espace »... car « un moment du temps... ne saurait se conserver (i.e. comme moment distinct) pour s'ajouter à d'autres » (59). Or cette symbolisation en termes d'espace a pour effet de modifier la représentation que nous nous faisons des états psychiques <sup>13</sup>, et par conséquent aussi notre représentation du temps dans lequel ils se déroulent : *Le temps réel se trouve ainsi nivelé sous forme d'espace*. Bergson aligne ensuite une série de raisons en faveur de sa thèse, qui se complètent et se corroborent les unes les autres. Ces raisons sont tirées i. – de l'expérience ordinaire de chacun, ii. – de la théorie du nombre que nous venons d'exposer, iii. – du concept de « milieu homogène », iv. – de la mesure horaire du temps, et enfin, v. – de la nature du mouvement et de la conception scientifique du temps.

---

<sup>13</sup> On trouve une énumération de ces états ou faits de conscience dès la première page de l'*Essai* et une autre plus complète dans l'*Évolution créatrice*, p. 734.

i. – « Remarquons que, lorsque nous parlons du temps, nous pensons le plus souvent à un milieu homogène où nos faits de conscience s'alignent, se juxtaposent comme dans l'espace, et réussissent à former une multiplicité distincte » (61). Le langage courant confirme du reste cette opinion : « On emprunte nécessairement à l'espace [21] les images par lesquelles on décrit le sentiment que la conscience réfléchie a du temps et même de la succession » (62). Nous verrons un peu plus loin que cette dernière remarque, concernant l'expression spontanée du temps en termes d'espace, rencontre beaucoup d'observations faites récemment par les partisans de la logique du langage telle que pratiquée en milieu anglo-saxon.

ii. – Bergson renforce ensuite cet appel à l'expérience ordinaire en reliant explicitement son argument, sous forme de syllogisme, à la théorie du nombre-espace qui précède, pour aboutir à la conclusion que le temps représenté (ou temps de la « conscience réfléchie ») par opposition au temps vécu (ou temps de la « perception immédiate ») est vraiment espace : <sup>14</sup>

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 compte directement ;

ALORS (text. « 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. » (62) <sup>15</sup>

<sup>14</sup> C'est donc inverser tout simplement la thèse de Bergson que de prétendre, comme le fait Hellmann (et avant lui Florian), que la durée est « eine vom menschlichen 'Bewusstsein' vollzogene *Auslegung* der Zeit » (p. 130), soit « un étatement du temps accompli par la 'conscience' humaine ». Hellmann suppose que la succession dite « quantitative » est vraiment le temps, mais c'est justement le contraire que veut prouver Bergson. (Pour Hellmann et Florian, cf. la bibliographie).

<sup>15</sup> Le membre de phrase que nous avons souligné est cité par Heidegger dans ses cours de 1926. Cf. Notes inédites à la fin de ce travail.

Cet argument ne vaut évidemment que dans la mesure où on accepte la théorie du nombre qui précède.

iii. – Suit dans le texte de Bergson un nouvel argument – une contre-épreuve, si l'on peut dire, – basé cette fois sur la conception de l'espace pur comme un « milieu vide homogène » (64, 65). Si on se représente également le temps comme un milieu indéfini et homogène – l'homogénéité étant caractérisée ici par « l'absence de toute qualité » (66) – dans lequel la simultanéité (ou coexistence) serait simplement remplacée par la succession, on ne voit pas bien en quoi un milieu, abstraction faite de son contenu, serait différent de [22] l'autre. Or, de ces deux formes ou espèces d'homogène, celle selon la coexistence et celle selon la succession, on peut se demander laquelle est la forme primitive et laquelle la forme dérivée. Argumentant à partir du fait que l'homogénéité spatiale est le fondement de l'extériorité des choses matérielles les unes par rapport aux autres, et que les faits de conscience ne sont point par nature extérieurs les uns aux autres, Bergson en conclut que c'est l'homogénéité temporelle qui est la forme dérivée : « Il y aurait donc lieu 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 » (66). En effet, dès qu'on cherche à distinguer les états de conscience, c'est-à-dire à les extérioriser les uns par rapport aux autres, on les sort de la pure succession pour les envisager dans la simultanéité, ce qui revient à dire qu'on les retire de leur trame temporelle et qu'on les projette dans l'espace : « La succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer. Remarquons que cette dernière image implique la perception, non plus successive, mais simultanée, de *l'avant* et de *l'après*, et qu'il y aurait contradiction à supposer une succession, qui ne fût que succession, et qui tînt néanmoins dans un seul et même instant » (68). En d'autres mots – et ceci nous rapproche de Heidegger –, *l'avant* et *l'après* se détruisent dès qu'on tente de les « présentifier ».

\*

\*      \*

La représentation ordinaire du temps comme une grandeur mesurable (donc comme *étendue*) semble confirmée aussi bien par l'expérience quotidienne de la lecture de l'heure que par la mesure quantitative du temps en mécanique, en astronomie et en physique. C'est de ces deux points de vue que Bergson considère maintenant le temps-espace.

iv. – Le mouvement des aiguilles sur le cadran d'une horloge, qui correspond aux oscillations du pendule, est un mouvement privilégié parce qu'il nous donne l'impression de pouvoir mesurer directement le temps lui-même. Aussi ce mouvement servira-t-il également à Heidegger pour expliquer la genèse du temps dérivé (SZ 416-424). – Mais ce n'est-là, d'après Bergson, qu'une pure illusion. Comme à chaque oscillation distincte du pendule correspond [23] l'une des phases successives de notre vie consciente, nous croyons aisément pouvoir dissocier ces phases elles-mêmes et les compter à la manière dont se comptent les diverses oscillations : « Les oscillations du balancier décomposent, pour ainsi dire (notre vie consciente) en parties extérieures les unes aux autres. De là l'idée erronée d'une durée interne homogène analogue à l'espace, dont les moments identiques se suivraient sans se pénétrer... Et le trait d'union entre ces deux termes, espace et durée, est la simultanéité, qu'on pourrait définir l'intersection du temps avec l'espace » (73, 74). Inversement, la continuité de nos états psychiques se projette sur le mouvement du balancier et lui confère une durée illusoire qui lui vient en réalité de la conscience : « Nous créons pour elles (les oscillations) une quatrième dimension de l'espace, que nous appelons le temps homogène, et qui permet au mouvement pendulaire, quoique se produisant sur place, de se juxtaposer indéfiniment à lui-même » (73). Ainsi avons-nous un temps nivelé, homogène, dans la conscience et un temps homogène en dehors d'elle, ni l'un ni l'autre ne correspondant au temps réel. Telle serait la conception vulgaire et traditionnelle du temps selon Bergson.

Mais, en réalité, il n'y a en dehors du moi pensant « qu'une position unique de l'aiguille et du pendule » (72), donc ni succession, ni durée. A plus forte raison ne peut-il avoir une mesure de la durée. C'est la conscience qui retient ces positions indépendantes les unes des autres et les organise en véritable succession :

« Ainsi, dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque ; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession : extériorité réciproque, puisque l'oscillation présente est radicalement distincte de l'oscillation antérieure qui n'est plus ; mais absence de succession, puisque la succession existe seulement pour un spectateur conscient qui se remémore le passé et juxtapose les deux oscillations... dans un espace auxiliaire. »  
(72-73)

Bergson ne paraît pas se rendre compte qu'en présentant le phénomène de cette façon, il détruit tout simplement l'unité du mouvement et supprime par conséquent le mouvement lui-même, car il suffirait d'appliquer la théorie telle quelle au mouvement propre de chaque oscillation pour qu'il n'y ait plus d'oscillation possible. On ne voit pas bien, en effet, comment une pure succession interne à la conscience pourrait s'emparer de positions fixes dans l'espace pour constituer [24] un mouvement. Il n'y a aucun doute que les oscillations du pendule s'entraînent l'une l'autre et s'organisent entre elles pour produire leur mouvement – complexe, mais unifié – sans l'aide de l'observateur conscient. Il semble y avoir ici, chez Bergson, une confusion entre la constitution du mouvement et celle du temps, comme la suite du développement le montre bien.

v. – La critique du temps scientifique au second chapitre de l'*Essai* est précédée par une brève analyse de la nature du mouvement. L'idée centrale de cette analyse, c'est que le passage d'une position à une autre qui constitue le mouvement, parce qu'il « occupe de la durée », n'existe que pour la conscience :

« L'opération par laquelle (le mobile) passe d'une position à l'autre, opération qui occupe de la durée et qui n'a de réalité que pour un spectateur conscient, échappe à l'espace. Nous n'avons point affaire ici 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 inévident.

Il n'y a dans l'espace que des parties d'espace, et en quelque point de l'espace que l'on considère le mobile, on n'obtiendra qu'une position. Si la conscience perçoit autre chose que des positions, c'est qu'elle se remémore les positions successives et en fait la synthèse, » (74)

« Bref, il y a deux éléments à distinguer dans le mouvement, l'espace parcouru et l'acte par lequel on le parcourt, les positions successives et la synthèse de ces positions. Le premier de ces éléments est une quantité homogène ; le second n'a de réalité que dans notre conscience ; c'est comme on voudra une qualité ou une intensité. » (75)

On retrouve dans ces textes les équations fondamentales de la thèse de Bergson, dont chacune des deux séries est incompatible avec l'autre : 1) espace = étendue = quantité = homogène = simultanéité = divisibilité ; 2) mouvement (temps) = inétendu = qualité = hétérogène = succession = indivisibilité. A la page suivante, les termes de chaque série reviennent à peu près tous comme synonymes dans une même phrase. Ces équations sont acceptées *a priori* plutôt que démontrées, et fondent une dualité quasi insurmontable qui fait la faiblesse de l'*Essai*. Il y a pour le Bergson de l'*Essai* deux ordres de réalités qui se font face : un monde de *choses* sans mouvement dans un espace homogène divisible et une vie consciente qui est *progrès* ou *durée* hétérogène et indivisible. L'auteur [25] semble ignorer qu'avec ces deux ordres incompatibles, on ne pourra jamais expliquer ni reconstruire la réalité telle qu'elle est. Sans distinguer l'espace géométrique abstrait de l'espace concret et vécu, Bergson pousse la dualité du temps et de l'espace jusqu'à identifier tout simplement le temps et le mouvement et à détruire l'unité constitutive du mouvement lui-même : « En dehors de nous, écrit-il, on ne trouverait que de l'espace, et par conséquent des simultanés, dont on ne peut même pas dire qu'elles soient objectivement successives, puisque toute succession se pense par la comparaison du présent et du passé » (77).

Or, c'est du côté de l'espace que se situe pour Bergson le temps de la science, car « mesurer la vitesse d'un mouvement..., c'est simplement constater une simultanéité ; introduire cette vitesse dans les calculs, c'est user d'un moyen commode pour prévoir une simultanéité »

(76). La science n'envisage donc dans la continuité du mouvement que des simultanés : elles seules intéressent notre action (nos prévisions) et donnent prise à la mesure. Ce qui se passe entre ces moments relatifs de simultanéité n'influence en rien nos mesures, lesquelles d'ailleurs resteraient les mêmes, affirme Bergson, que l'ensemble du système ainsi isolé soit contracté en un seul point ou dilaté à l'infini : « Si tous les mouvements de l'univers se produisaient deux ou trois fois plus vite, il n'y aurait rien à modifier à nos formules ni aux nombres que nous y faisons entrer » (77-78). Le calcul différentiel et intégral, il est vrai, rapetisse sans fin les laps de temps laissés libres en y insérant un nombre indéfiniment croissant de moments  $dt$  – c'est-à-dire d'autres simultanés –, mais il y a toujours un intervalle résiduel et « c'est à une extrémité de l'intervalle que la mathématique se place, si petit qu'elle le conçoive » (80). Or, c'est justement dans ces intervalles apparemment insaisissables que se situe le mouvement lui-même, donc aussi le temps réel avec la continuité de notre vie consciente. Pour être accessible à la science, toute succession dans le temps doit pouvoir se traduire sous forme de simultanéité dans l'espace. La science reconstitue le mouvement avec des immobilités juxtaposées. Elle n'opère donc sur le temps et le mouvement « qu'à la condition d'en éliminer d'abord l'élément essentiel et qualitatif – du temps la durée, et du mouvement la mobilité » (77). Telle est en résumé l'interprétation bergsonienne du temps scientifique. Nous verrons immédiatement ce qu'un scientifique comme Louis de Broglie pense de ces réflexions.

[26]

### ***b) Discussion de la théorie***

[Retour à la table des matières](#)

Mise à part la théorie du mouvement comme synthèse mentale introduite d'une façon plus ou moins heureuse dans la doctrine sur le temps spatialisé, et dont nous avons souligné déjà l'aspect contradictoire, que faut-il penser du temps-espace lui-même qui caractériserait, selon Bergson, aussi bien le temps du sens commun que celui de la science ? Ce temps s'explique-t-il vraiment par un processus de spatialisation ? Quel rapport existe-t-il entre le temps et l'espace ? Berg-



son n'ayant fait aucune distinction entre l'espace abstrait et l'étendue concrète, sa thèse apparaîtra plus ou moins valable selon le point de vue où on l'envisage : point de vue de la science, de l'expression spontanée du temps dans le langage courant, ou de la phénoménologie existentielle. Commençons par le temps scientifique qui est peut-être en définitive le plus facile à caractériser, et demandons encore une fois l'avis de Louis de Broglie.

i. – *Le temps scientifique*

Louis de Broglie reconnaît, en tant que physicien, la justesse des réflexions de Bergson sur la spatialisation du temps en ce qui concerne la physique classique, et montre qu'elles s'appliquent à la théorie de la relativité qui en est le couronnement final. En effet, écrit de Broglie, la théorie de la relativité

« nous a invités à figurer l'ensemble des événements passés, présents et futurs dans le cadre d'un continu abstrait à quatre dimensions, l'espace-temps... Chaque observateur..., à chaque instant de son temps propre..., pourrait regarder comme simultanés tous ceux de ces événements qui sont localisés dans une certaine section plane à trois dimensions de l'espace-temps et, au fur et à mesure que s'écoulerait son temps propre, cette section balayerait progressivement l'espace-temps tout entier. Ainsi, d'après cet audacieux schéma, tout l'ensemble des événements serait en quelque sorte donné *a priori* : ce ne serait que par une sorte d'infirmité de nos moyens de percevoir que nous les découvririons successivement au cours de notre durée propre... Rien ne nous empêche dans cette représentation abstraite de supposer que nous puissions remonter le cours du temps, contrairement à la propriété la plus certaine de la durée réelle. Rien ne s'oppose non plus, comme Bergson l'a très bien noté, à ce que nous supposions le flux du temps s'opérant avec une vitesse infinie de telle sorte que toute l'histoire passée, présente et future de l'univers se trouve instantanément étalée devant nous... [27] Une telle vision purement statique de l'Univers... exclut toute nouveauté et toute spontanéité... Laissons de côté

ce qui peut prêter à contestation dans la conception Bergsonienne de la durée : il n'en reste pas moins vrai que la représentation schématique du temps employée par la science classique et poussée à ses extrêmes conséquences par la théorie de la Relativité peut être un schéma commode, mais fallacieux, qui nous masque une partie du caractère véritable de l'écoulement des choses <sup>16</sup>. »

Cependant, d'après de Broglie, la théorie de la relativité a été dépassée par la physique quantique et surtout par la mécanique ondulatoire qui en est « la forme la plus avancée », et elle « ne nous apparaît plus que comme une vue macroscopique et statistique des phénomènes <sup>17</sup>. » De Broglie s'applique alors à montrer que la mécanique ondulatoire, dont il est le créateur, tend davantage à se rapprocher du mouvement (et du temps) réel tel que le conçoit Bergson, et à confirmer l'impossibilité d'envisager le mouvement comme une série de positions le long d'une trajectoire <sup>18</sup>. Il est en effet impossible, en mécanique ondulatoire, de déterminer à la fois la position d'un corpuscule et son état dynamique (énergie et quantité de mouvement). L'idée de mouvement se trouve donc forcément dissociée ici de celle de localisation dans l'espace. Ou bien on a une position déterminée sans aucun mouvement définissable, ou bien on obtient une quantité d'énergie et de mouvement (exprimée par le concept d'onde), mais alors il devient impossible de localiser le corpuscule dans l'espace. Bref, au niveau microscopique, le mouvement échappe complètement entre les diverses positions que l'on réussit à définir, et il n'est même pas possible d'assigner au mobile une trajectoire quelconque (i.e. un espace parcouru) avec laquelle le mouvement coïnciderait. La microphysique pousse donc plus loin encore que Bergson la dissociation du mouvement et de l'espace bien que cette dissociation complète aurait déjà été pressentie, selon de Broglie, dans cette phrase de l'*Essai* : « Il n'y a dans l'espace, que des parties d'espace, et en quelque point que l'on considère le mobile, *on n'obtiendra qu'une position* » (74).

---

<sup>16</sup> Physique et microphysique, 195-196.

<sup>17</sup> Ibid., 197.

<sup>18</sup> Ibid., 199-202.

Que conclure de ces réflexions d'un physicien ? 1° Il n'y a aucun doute que le temps de la physique classique et de la théorie de la relativité est plutôt espace que temps, selon la thèse même de Bergson. 2° Les expériences de la mécanique quantique ont démontré [28] qu'il est impossible de définir le mouvement d'un mobile par une série de positions d'après lesquelles on pourrait ensuite déterminer sa trajectoire. Le mouvement est donc une réalité *sui generis* indépendante de l'espace. 3° Ces expériences ne prouvent évidemment pas – bien au contraire – que le mouvement est une pure synthèse mentale et qu'il se confond avec la durée consciente, comme le voudrait Bergson. De Broglie n'entre pas dans cette discussion, mais il suggère, à propos d'un passage de l'*Essai* que nous avons cité plus haut (75), que le mouvement à l'état pur, représenté par le concept d'onde, est une manifestation aussi réelle de l'entité physique élémentaire que la localisation dans l'espace qui permet de la traiter comme un corpuscule. L'autonomie du mouvement par rapport à l'espace, qui se manifeste en microphysique, met donc en même temps en évidence cet autre fait que le mouvement – quelle que soit sa nature – est une des propriétés primordiales de la matière en dehors de toute synthèse mentale. Bergson sera du reste amené lui-même, dans ses écrits postérieurs, à modifier sa notion de durée et à la dissocier de l'idée du mouvement continu.

## ii. – *L'espace et le temps dans le langage*

Bergson trouve une confirmation de sa thèse sur le temps spatialisé dans le fait que le langage exprime spontanément le temps en termes d'espace : « On emprunte nécessairement à l'espace les images par lesquelles on décrit le sentiment que la conscience réfléchie a du temps et même de la succession <sup>19</sup>. »

Cette remarque, comme toutes les autres allusions au vocabulaire du temps dans l'œuvre de Bergson, ne tient aucun compte du rôle du verbe dans la phrase. Sans nous fournir une véritable *image* du temps, le verbe, grâce à la plasticité de ses formes, colle de beaucoup plus

---

<sup>19</sup> 62 ; cf. encore p. 81.

près à la réalité du temps que le substantif ou l'adjectif <sup>20</sup>. Mais Bergson s'est peu préoccupé d'analyses linguistiques, et une fois cette réserve faite, il reste vrai que nous transposons continuellement le temps dans le vocabulaire de l'étendue. Il est intéressant de constater que des études récentes sur les rapports entre le temps et l'espace dans le langage se trouvent à vérifier par antithèse, si l'on peut dire, [29] la théorie bergsonienne du temps spatialisé. Considérons brièvement les découvertes de J.J.C. Smart et celles de Richard Taylor.

Selon J.J.C. Smart <sup>21</sup>, l'erreur fondamentale qui brouille nos analyses des modes du temps consiste à traiter les *événements* proprement dits (e.g. changement, victoire, arrivée, départ, arrêt) comme pouvant *devenir* présents, ou passés, de futurs qu'ils étaient. On considère alors les trois modes du temps comme des propriétés des événements eux-mêmes, fût-ce comme propriétés purement relationnelles. La thèse de Smart, c'est que les événements *ne deviennent pas* du tout : ils *se produisent* tout simplement. Seules les *choses* deviennent, et encore deviennent-elles toujours ceci ou cela. Supposer que les événements puissent changer par rapport au passé, au présent ou au futur, équivaut à les assimiler à des substances. Mais dès qu'on substantialise les événements, on est bien forcé de concevoir le temps comme un espace durable où ces événements se situent les uns par rapport aux autres. En admettant ainsi qu'il y a une expression dérivée ou déviée (shifted, distorted) du temps en termes d'espace, on devrait être amené à se demander, comme Bergson, quelle est la signification du temps lui-même sans la médiation de l'espace. Mais Smart n'accepte pas la théorie bergsonienne de la durée <sup>22</sup>. Il y voit même une contradiction, puisqu'en concevant la durée comme l'écoulement continu de nos états de conscience, on s'imagine que le présent, ou notre champ de présence, se déplace dans le temps, c'est-à-dire qu'on présuppose déjà le temps lui-même. D'après lui, parler de « moments » qui durent ou qui s'écoulent, c'est commettre une absurdité. Ce ne sont pas les moments de notre vie consciente qui durent, mais les choses, les substances, qui ont une certaine épaisseur temporelle, une quatrième dimen-

<sup>20</sup> Cf. à ce sujet les intéressantes réflexions de Gernot Böhme sur les temps grammaticaux et sur les modes du temps en général dans sa thèse de doctorat, *Über die Zeitmodi*, chapitre II et III.

<sup>21</sup> *The River of Time*, pp. 214-226.

<sup>22</sup> *Problems of Space and Time*, Introd., p. 19.

sion dans la direction du temps. Et dire des choses qu'elles se meuvent et changent, c'est dire, en termes de relativité, que leur section plane à trois dimensions balaye progressivement l'espace quadridimensionnel selon l'axe du temps. – Bien qu'elle mette le doigt sur certaines faiblesses de la doctrine de la durée, cette façon d'envisager le temps – comme celle de Taylor que nous verrons immédiatement –, est essentiellement fondée sur la théorie de la relativité et souffre des mêmes limites. – Elle retombe dans l'espace, et la [30] signification propre du temps lui échappe. Pourquoi le temps est-il temps et non espace ? Et le temps de la conscience ? Est-il le même que le temps des choses ?

La thèse de Richard Taylor <sup>23</sup>, plus radicale encore, pousse jusqu'à ses conséquences extrêmes le parallèle entre le temps et l'espace. Toute une série de concepts, écrit Taylor, sont communs à l'espace et au temps : Il y a le concept de *date* qui correspond au *lieu* dans l'espace, la notion de *distance*, qui peut être aussi bien spatiale que temporelle ; de même l'idée de *présence* signifie soit « ici », soit « maintenant » ou les deux à la fois ; et puis la *longueur* ou l'*extension* (dans l'espace ou dans le temps) qui entraîne l'idée de *parties* (de la vie d'un homme, par exemple) ; enfin, le concept de direction temporelle ou spatiale. Mais on peut pousser plus loin encore ce parallèle. L'auteur s'applique ensuite à prouver, souvent à l'aide de subtilités inégalement convaincantes, que toutes les propriétés que l'on reconnaît généralement à l'espace (y compris la réversibilité) s'appliquent au temps lui-même et vice versa. L'expression du temps en terme d'espace serait donc fondée sur une similitude de nature. Taylor prétend bien qu'il ne s'agit pas là d'une spatialisation du temps plus que d'une temporalisation de l'espace, mais le temps ne s'en trouve pas moins spatialisé : il devient tout simplement la quatrième dimension mesurable de tout objet spatial. De plus, aucune distinction n'est faite entre la dimension temporelle des choses et celle des êtres conscients, et nous sommes encore en droit de nous demander, avec Bergson, ce qui fait que le temps n'est pas espace, mais temps.

Mais un second point nous intéresse davantage encore dans la contribution de Taylor à la discussion de ce problème. Taylor semble

---

<sup>23</sup> « Spatial and Temporal Analogies and the Concept of Identity », in *Problems of Space and Time*, 382-390.

avoir démontré une fois pour toutes qu'il n'y a aucun sens où il est vrai de dire que le temps se meut <sup>24</sup>. Bergson répondrait sans doute que cette démonstration ne vaut que pour un temps déjà spatialisé, mais, à y regarder de près, on se rend compte qu'elle atteint également la durée réelle conçue comme continuité de moments qui se succèdent. – Tout d'abord, écrit Taylor, deux moments du temps ne peuvent se déplacer l'un par rapport à l'autre, car cela entraînerait l'absurdité de leur éventuelle coïncidence. Si, d'autre part, on croit que c'est la totalité du temps qui est en mouvement, comment [31] exprimer la direction de ce mouvement ? « Towards what, away from what, or in relation to what can it move? » Le temps ne peut sortir du futur pour s'en aller vers le passé ni se déployer du passé dans la direction de l'avenir, car passé et futur font partie du temps et doivent se déplacer avec lui si le temps se meut. Serait-ce donc par rapport au présent que le temps passe ? Mais, par hypothèse, il n'y a aucun moment fixe du temps appelé « présent » par rapport auquel le temps pourrait se mouvoir. Ne devrait-on pas dire alors que c'est le présent lui-même qui change et se déplace, puisqu'il ne désigne jamais le même moment ? Mais cela ne signifie rien d'autre, répond Taylor, sinon que le « maintenant » ne peut désigner plus qu'un moment à la fois, c'est-à-dire celui même où on l'articule, de même que le mot « ici » ne peut désigner plus qu'un lieu à la fois. Pour Taylor comme pour Smart, il n'y a donc aucun sens où le temps passe, et dire des choses qu'elles se déplacent dans le temps, c'est simplement affirmer qu'elles ont une extension temporelle, que leurs parties se disposent selon l'avant et l'après et ne peuvent coïncider. Le temps n'est rien de plus que la quatrième dimension des objets physiques, et ce sont ces objets qui changent et se meuvent et non le temps lui-même.

De ces analyses, ce qu'il me paraît important de retenir, c'est, d'une part, la tendance de l'école anglo-saxonne à ramener le temps au niveau de l'espace – ce qui, à mon avis, marque un recul par rapport à la réflexion philosophique sur le temps depuis Bergson jusqu'à la philosophie existentielle –, et, d'autre part, les difficultés d'ordre logique auxquelles on s'expose en opposant au temps spatialisé un temps réel défini comme une pure continuité de mouvement. Mais, avant d'aborder la durée elle-même telle que décrite dans l'*Essai*,

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 388-390.

nous devons encore nous demander si, du point de vue phénoménologique-existential, la distinction radicale entre le temps et l'espace rend justice à notre compréhension préontologique de la dimension temporelle, autrement dit, si le temps du sens commun est aussi exclusivement espace et si le temps vécu est aussi exclusif de l'espace que Bergson le prétend.

### iii – *Le temps et l'espace comme phénomènes existentiels*

Bergson mentionne en quelques endroits qu'il « faudrait distinguer entre la perception de l'étendue et la conception de l'espace » (DI 64 ; cf. aussi MM 344, 374). Dans l'ouvrage déjà cité, Louis [32] de Broglie suggère que le philosophe aurait pu exploiter bien davantage cette distinction en faveur de sa thèse. Il y a en réalité une géométrisation de l'étendue concrète qui peut fausser les perspectives tout comme il y a une spatialisation déformante du temps réel. Selon Jacques Taminiaux <sup>25</sup>, c'est pour n'avoir pas suffisamment tenu compte de la différence entre l'espace abstrait et l'espace vécu que Bergson a creusé un fossé infranchissable entre le temps et l'étendue. Dans la réalité concrète, ce fossé n'existe pas. Taminiaux fait d'abord une excellente critique, sur la base des analyses phénoménologiques de Sartre et de Merleau-Ponty, de l'opposition trop radicale que Bergson établit entre la qualité et la quantité dans son étude de la perception au premier chapitre de l'*Essai*. Passant ensuite au second chapitre, il montre, en s'appuyant toujours sur Merleau-Ponty, que l'espace concret n'est pas, comme l'espace géométrique, un produit de l'intellect, mais qu'il s'organise en fonction de l'action de notre corps dans le monde et ne peut, par conséquent, être entièrement étranger au temps vécu. « A ce moment, écrit-il, se pose la question centrale de savoir si Bergson n'a pas fondé sa distinction de l'intérieur et de l'extérieur sur une opposition induite de l'espace et de la durée ? N'est-ce pas par antithèse logique à un espace construit, et sans regarder véritablement les phénomènes, que l'on a défini le psychique par la durée intérieure, qualitative, hétérogène... Déjà la perception est rebelle à la dissociation de

---

<sup>25</sup> Article *De Bergson à la philosophie existentielle*, cité dans notre bibliographie.



l'espace et du temps. Il ne faut pas dire l'espace est simultanément, le temps est succession ; la cause de la perception est dans l'espace, la perception elle-même est dans le temps. Il n'y aurait alors aucune compromission possible entre les deux ordres. Or c'est le contraire qui se produit : au niveau le plus immédiat, la perception se présente comme un indivis spatiotemporel... L'ami que j'aperçois de l'autre côté de la rue (est) d'un seul et même coup celui que je vais rejoindre au double sens d'un futur et d'un acte spatial... L'« ordre des coexistants » ne peut pas être séparé de l'« ordre des successifs » ou plutôt le temps n'est pas seulement la conscience d'une succession. La perception me donne un 'champ de présence' au sens large qui s'étend selon deux dimensions : la dimension ici-là-bas et la dimension passé-présent-futur. La seconde fait comprendre la première... Dans la perspective de [33] l'être-au-monde, le temps et l'espace ne s'opposent plus comme deux substances ; ce sont deux dimensions solidaires de l'être incarné » (pp. 57-58). De même donc que l'espace géométrique, avec le temps de la physique classique et de la relativité, détermine les quatre dimensions essentiellement homogènes d'un univers abstrait, ainsi l'espace concret et le temps vécu sont les « dimensions solidaires » de l'univers concret dont nous sommes. Cette distinction entre les deux dimensions de notre univers vécu est certainement plus juste que celle entre un temps réel et un espace idéal, et c'est une des faiblesses de la théorie de Bergson de ne l'avoir pas suffisamment exploitée.

La critique de Jacques Taminiaux est basée sur la phénoménologie de Merleau-Ponty et les expressions citées entre guillemets sont de lui. D'une part, Merleau-Ponty reste tout à fait dans la ligne de pensée bergsonienne lorsqu'il écrit : « Il est essentiel au temps de se faire, de n'être jamais constitué. Le temps constitué (expression évidemment empruntée à Husserl), la série des relations possibles selon l'avant et l'après, ce n'est pas le temps même, c'en est l'enregistrement final, c'est le résultat de son *passage* que la pensée objective présuppose toujours et ne réussit pas à saisir. C'est de l'espace, puisque ses moments coexistent devant la pensée, c'est du présent, puisque la conscience est contemporaine de tous les temps. C'est un milieu distinct de moi et immobile où rien ne passe et ne se passe. Il doit y avoir un autre temps, le vrai, où j'apprenne ce que c'est que le passage ou le tran-



sit lui-même... <sup>26</sup> » Ne croirait-on pas entendre Bergson en personne ? C'est d'ailleurs la faiblesse de ce chapitre de Merleau-Ponty sur la temporalité que d'emprunter tout ce qui semble valable de matériel chez Bergson, Husserl, Heidegger et Sartre, pour construire sa propre théorie du temps, dont on ne voit pas toujours ce qu'elle a de vraiment original. – Mais le philosophe existentialiste s'oppose directement à Bergson lorsqu'il tente de montrer – comme Taminiaux à sa suite – que « le temps n'est exclusif de l'espace que si l'on considère un espace préalablement objectivé, et non pas cette spatialité primordiale... qui est la forme abstraite de notre présence au monde... <sup>27</sup> » Il y a donc, du point de vue de la phénoménologie existentielle, des réserves importantes à apporter à la thèse de Bergson. Tout d'abord, c'est une erreur de confondre sans cesse l'étendue et l'espace géométrique. De plus, cette étendue [34] concrète, où notre existence et notre action se jouent, a une signification existentielle aussi primitive, aussi originale que le temps vécu lui-même, et on ne peut pas tout uniment séparer ces deux dimensions réelles de notre être. En plaçant l'espace du côté de l'univers matériel et le temps (avec le mouvement) dans la conscience, Bergson sort le sujet du monde et retombe dans la dualité cartésienne qu'il cherchait justement à surmonter.

Des différents points de vue envisagés dans cette seconde section, nous croyons maintenant pouvoir conclure 1° qu'il y a un phénomène de spatialisation du temps spécialement caractéristique du temps scientifique, mais qui trouve également son expression dans le vocabulaire de la langue courante ; c'est cette représentation du temps qui est érigée en véritable système par un logicien comme Richard Taylor; 2° que ce temps spatialisé ne rend pas compte de la compréhension préontologique et spontanée du temps telle qu'elle s'articule dans nos rapports immédiats avec le monde dont nous faisons partie. C'est à ce second point que se rattache la critique heideggerienne du temps-espace, mais Heidegger aborde le problème d'une façon plus radicale encore. Selon lui, l'explication du temps mesurable par un processus de spatialisation passe à côté de la signification ontologique non seulement du temps employé, mais du temps constitué lui-même, en tant qu'il prolonge selon son mode inapproprié la temporalité de l'être

---

<sup>26</sup> *Phénoménologie de la perception*, 474-475.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 474, note 1.

humain. Cette critique du temps bergsonien suppose donc la doctrine de la temporalité et ne pourra être traitée qu'à la fin de notre seconde partie.

### 3. *La durée intérieure*

#### *a) Exposé de la théorie.*

[Retour à la table des matières](#)

Au temps-espace, Bergson oppose le temps réel qu'il appelle la durée concrète. Nous avons déjà vu que cette durée a exactement les propriétés contraires à celles de l'espace homogène : elle est inétendue, hétérogène, qualitative, indivisible et forme une succession véritable. Pour que nous puissions mieux nous représenter la réalité de la durée, l'auteur a recours à une série d'images qui se recoupent et se complètent les unes les autres :

i. – Un point A se déplace le long d'une ligne droite indéfinie : « Si ce point prenait conscience de lui-même, il se sentirait changer, [35] puisqu'il se meut : il apercevrait une succession ; mais cette succession revêtirait-elle pour lui la forme d'une ligne ? Oui, sans doute, à condition qu'il pût s'élever en quelque sorte au-dessus de la ligne qu'il parcourt et en apercevoir simultanément plusieurs points juxtaposés : mais par là même il formerait l'idée d'espace, et c'est dans l'espace qu'il verrait se dérouler les changements qu'il subit, non dans la pure durée... Si notre point conscient A n'a pas encore l'idée d'espace..., ses sensations s'ajouteront dynamiquement les unes aux autres, et s'organiseront entre elles *comme font les notes successives d'une mélodie* par laquelle nous nous laissons bercer. (C'est nous qui soulignons). Bref, la pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis..., sans aucune parenté avec le nombre : ce serait l'hétérogénéité pure » (69-70). La durée est donc l'antithèse de l'espace homogène. Si on essaie de dégager de cette description ce qui la caractérise essentiellement, on peut dire que la durée consiste dans

la *fusion* ou *l'organisation* ou la *pénétration* mutuelle de moments psychologiques hétérogènes. Ces moments ne sont pas donnés simultanément, mais forment une véritable succession. Aussi échappent-ils au nombre et à la mesure, car on ne peut compter que des unités à la fois semblables et distinctes, et ne mesurer qu'une continuité homogène (ou en tant que telle) qui soit donnée tout entière à la fois.

ii. – Si l'on prétend pouvoir mesurer la durée en comptant par exemple les oscillations d'un pendule, Bergson répond qu'il y a trois façons de percevoir un nombre limité d'oscillations pendulaires. – Ou bien je les imagine toutes ensemble, alignées les unes à côté des autres dans un espace idéal. – Ou bien je me les représente l'une après l'autre telles qu'elles se produisent, et alors je n'ai qu'une oscillation présente à la fois. Dans ce second cas comme dans le premier, pas de succession véritable, mais, au lieu d'une simultanéité de points fixes, un présent qui se répète sans cesse. – Ou, enfin, « je les apercevrai l'une dans l'autre, se pénétrant et s'organisant entre elles *comme les notes d'une mélodie* (c'est nous qui soulignons), de manière à former... une multiplicité indistincte ou qualitative, sans aucune ressemblance avec le nombre : j'obtiendrai ainsi l'image de la durée pure, mais aussi je me serai entièrement dégagé de l'idée d'un milieu homogène ou d'une quantité mesurable » (70-71). Encore une fois, ce qui caractérise la durée pure, c'est la pénétration mutuelle [36] de moments conscients, intrinsèquement liés entre eux dans une continuité indivisible, ce que Bergson appelle plus loin « l'organisation rythmique de leur ensemble » (71). Organisation s'oppose toujours ici à juxtaposition. Cette organisation rythmique est celle « d'une phrase musicale qui serait toujours sur le point de finir et sans cesse se modifierait dans sa totalité par l'addition de quelque note nouvelle » (71).

iii. – La continuité rythmique (ou qualitative) d'une mélodie est l'image centrale de la description de la durée dans l'*Essai*, et elle revient, comme nous l'avons vu, à propos de toutes les autres images. « 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... : il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel

comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que, si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité ?... 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 » (67-68). Organisation, pénétration, le vocabulaire est partout le même (cf. encore pp. 72, 74, 80, 81, 85). C'est cette organisation, cette mélodie intérieure, et non les états eux-mêmes qui, en liant le passé au présent (80), constitue « la durée hétérogène du moi », son « enrichissement graduel » (72). La durée est la forme même de la vie consciente et suggère le rapport intime qui existe entre la conscience et le temps. Cependant, comme nous le verrons ci-après, cette durée continue et « mélodique » a suscité énormément d'opposition, même chez les auteurs les mieux intentionnés à l'égard de Bergson. Il faut avouer que l'expérience immédiate de notre vie intérieure nous donne souvent, sinon toujours, l'impression d'un noyau de conflits et de contradictions, d'un « nœud de vipères », plutôt que d'un « progrès dynamique » ou d'une « mélodie indivisible » (83).

[37]

### ***b) Discussion de la théorie***

[Retour à la table des matières](#)

Au temps homogène du sens commun et de la science, Bergson oppose la durée continue de la conscience qui serait le temps véritable. Nous avons déjà souligné la difficulté d'établir un pont entre la continuité des états de conscience en nous et l'univers spatial en dehors de nous. Mais même considérée en soi, indépendamment de ses rapports au monde, la durée consciente ne va pas sans soulever de nombreuses objections. Malgré ses prétentions à l'hétérogénéité, elle n'échappe pas à la représentation traditionnelle du temps comme une continuité de moments qui se succèdent, et ne réussit pas par consé-

quent à expliquer dans toute sa complexité le temps humain. Que les moments du temps se pénètrent au lieu de se suivre, cela n'éclaire en rien la signification propre de l'avant et de l'après et le temps, même intériorisé, n'en reste pas moins un temps nivelé. C'est là, à notre avis, la raison profonde des objections qui ont été faites à la théorie de la durée. – De plus, Bergson ne fait pratiquement aucune distinction, dans l'*Essai*, entre la continuité des faits de conscience et la conscience qui perçoit cette continuité, de sorte que, si on décide de poser clairement soi-même la distinction qui s'impose, on ne sait plus bien de quel côté se trouve le temps : est-il une dimension de la conscience elle-même ou la forme particulière de son contenu ?

La critique la plus radicale de la conception bergsonienne d'une durée continue est sans doute celle de Gaston Bachelard dans *La Dialectique de la durée* <sup>28</sup>. Ce qui paraît avoir le plus préoccupé Bachelard, c'est que la durée ainsi comprise ne tient aucun compte de l'autonomie de la pensée par rapport à la vie, du pouvoir qu'elle a de produire un commencement absolu, voire même de s'élever verticalement « hors de la ligne vitale » (102). Dans la perspective de Bergson, la pensée comme phénomène mental ne peut en effet être inscrite dans le temps que si on la considère sur le même plan que les états d'âme, émotions ou sensations <sup>29</sup>. En réalité les plans sont distincts et, [38] selon Bachelard, Bergson ne croit réellement à la durée continue de la pensée que parce qu'il *suppose* cette continuité à un niveau psychique subalterne, « dans les plans des passions, des instincts, des intérêts <sup>30</sup>. » Il y aurait donc pour Bergson un temps unique, appelé « temps vécu », dans lequel la pensée ne s'insère que par accident. Tel est le grief principal de Bachelard. Sa thèse consiste à montrer qu'il y a un « temps pensé » au-dessus du temps vécu, c'est-à-dire qu'il faut

<sup>28</sup> P.U.F., Paris 1963.

<sup>29</sup> Les faits ou états de conscience sont énumérés dès la première page de l'*Essai* : ce sont « sensations, sentiments, passions, efforts... » Une énumération analogue dans l'*Évolution créatrice* y ajoute cependant les actes de l'intelligence et de la volonté : « J'éprouve une sensation ou une émotion, je conçois une idée, je prends une résolution ; ma conscience perçoit ces faits qui sont autant de *présences*, et il n'y a pas de moment où des faits de ce genre ne me soient présents... » (734) Ces faits se pénètrent donc tous sur le plan unique d'une même durée continue.

<sup>30</sup> Avant-propos, p. vii.

admettre *des* temps superposés ou « superpositions temporelles ». Considérons quelques-uns des arguments apportés.

Il semble impossible, par exemple, d'établir entre nos décisions une continuité réelle qui resterait sur le plan même des décisions, i.e. sur le plan intellectuel, sans avoir recours subrepticement à l'infrastructure de nos passions et de nos instincts, sans passer par le plan biologique. Bachelard définit la décision comme une « permission d'agir », comme un *oui* ou un *non*, marquant par là son caractère instantané (18). La décision comme telle ne dure pas : elle coupe plutôt le temps et l'organise. « Ce qui morcelle la pensée, ce n'est pas le maniement des solides dans l'espace, c'est l'émiettement des décisions dans le temps (19). À ce niveau de notre vie mentale, il y a plutôt cohérence ou « hiérarchie d'instant » que continuité d'écoulement : « La cohésion de notre durée est faite de la cohérence de nos choix » (18). – Notre histoire personnelle confirme du reste cette hypothèse : elle se présente à nous bien davantage comme une série d'actions (d'interventions volontaires) que comme une continuité d'états. Ni notre passé, ni notre avenir (à plus forte raison si on y inclut la rupture définitive de la mort), n'est saisissable comme une durée continue. Notre passé ? « Nous voudrions avoir à raconter un continu d'actes et de vie <sup>31</sup>. Mais notre âme... n'a gardé que le souvenir des événements qui nous ont créés aux instants décisifs de notre passé... C'est par des raisons, non par la durée, que nous prétendons (leur) donner de la continuité... Nous ne gardons aucune trace... [39] de l'écoulement du temps » (34-35). Et notre avenir ? L'horizon de l'avenir est-il autre chose que celui des actions ou des conduites prévues, c'est-à-dire, en somme, l'organisation des discontinuités temporelles ? « Toute intuition de l'avenir... se borne à imaginer la succession et l'ordre des instants actifs. Prévoir un avenir..., c'est en isoler les *centres de causalités*, en avouant par là que la causalité psycholo-

---

<sup>31</sup> Hume nous fournit un exemple typique de cet idéal d'une durée ininterrompue lorsqu'il écrit à propos du genre biographique : « Not only in any limited portion of life a man's actions have a dependence on each other, but also during the whole period of his duration from the cradle to the grave ; nor is it possible to strike off one link, however minute, in this regular chain without affecting the whole series of events which follow. » (*An Inquiry Concerning Human Understanding*, « The Library of Liberal Arts », Bobbs-Merrill Co., N. Y., 1955, pp. 34-35)

gique... procède par bonds, en sautant par-dessus les durées inutiles » (35). Si on ajoute à cette perspective d'avenir la suprême discontinuité de la mort, alors la rupture de la durée est totale. La mort nous place en face de la possibilité de n'être plus rien, en face des « défaillances de l'être », et nous conduit « à définir le temps comme une série de ruptures » (34). – D'une façon générale, la continuité ou la continuation n'apparaît pas comme une donnée première : elle est un produit tardif, le résultat d'un effort, elle est « notre œuvre », comme dit Bachelard. Pour passer de l'instant de décision à l'action, et pour mener l'exécution jusqu'au bout de ses exigences, il y faut chaque fois un nouvel effort, une nouvelle intervention volontaire. « La *continuation* n'est pas naturelle au niveau réflexe. C'est le cerveau qui, en apportant des raisons, adjoint un déroulement continu, place derrière les causes de déclic les causes de déroulement... Nous sommes ainsi peu à peu amenés à bien séparer, du point de vue fonctionnel, la volonté qui déclenche l'acte et la volonté qui le continue... Nous saisissons donc la durée dans son caractère d'œuvre » (39-40). Il faudrait donc, d'après Bachelard, placer au-dessus du temps vécu de Bergson le « temps voulu » (42), appelé ailleurs « temps pensé » (17). L'activité mentale est faite de commandements et de signaux : « Une intuition claire est un commandement » (42). Or, l'intuition est instantanée, de sorte que « les centres décisifs du temps sont ses discontinuités » (38). – La causalité intellectuelle vient d'être envisagée, si l'on peut dire, en tant que cause motrice. Si on la considère maintenant comme cause formelle, on voit que c'est elle qui domine l'action et lui donne son caractère de sûreté. L'orateur de métier, par exemple, lorsqu'il présente son discours, ne s'abandonne pas à un flot d'inspiration continue, mais accroche sa pensée à des points de repère fixés et organisés d'avance. C'est ce que Bachelard appelle la « cohérence rationnelle » (74) ou « continuité de composition qui commande de toute évidence la continuité subalterne d'exécution » (75). Cette cohérence rationnelle, qui est nécessaire à toutes les tâches de l'esprit, [40] n'est pas donnée : il faut qu'elle soit préparée et systématiquement « montée » (76). La causalité formelle rejoint d'ailleurs ici la causalité finale, puisque c'est à partir d'un avenir parfois éloigné que se précise le cadre temporel auquel l'action présente doit s'adapter (78-79). La continuité apparente du temps vécu ne s'explique donc que par la causalité du temps pensé. Contrairement à la thèse de Bergson : « Penser le temps, c'est encadrer la vie » (79). – Pour faire valoir la transcendance de la



pensée par rapport au temps de la vie, Bachelard fait encore appel à son pouvoir d'abstraction qui lui permet de briser la continuité et de se hisser verticalement dans le pur instantané. Chacun peut en faire l'expérience en s'exerçant, par exemple, à « étager des *cogito* » (98). Si je dis « je pense donc je suis » (*cogito* 1), je déduis tout simplement le fait de mon existence à partir de mon acte de penser. Mais en poussant ce *cogito* à la seconde puissance : « je pense que je pense donc je suis » (*cogito* 2), on affirme déjà une existence plus formelle, dégagée en quelque sorte de la permanence dans le temps phénoménal. On obtient ainsi un jugement d'existence beaucoup plus pur, qui ne contient plus que le rapport abstrait de mon existence à ma pensée en tant qu'objet de cette pensée en acte. Mais il y a moyen de monter encore d'un cran dans la verticale du temps pensé (*cogito* 3) : « je pense que je pense que je pense... », qui marque la limite effective de l'activité formelle de l'esprit, de son ascension possible « hors de la ligne vitale » (102). Ainsi est-on reporté de plus en plus vers le sujet pensant lui-même, dans le présent pur de son *cogito*, au-dessus du temps horizontal ou « temps transitif », comme dit Bachelard (100). L'auteur développe avec grande subtilité cette acrobatie intellectuelle. L'important pour nous, c'est qu'il y voit une dimension propre de l'esprit capable d'opérer une montée perpendiculaire à l'axe du temps vécu, dans l'instantanéité pure.

Je ne suis pas certain que Bachelard ait raison de poser un temps vertical au-dessus du temps horizontal, ou de conclure à une multiplicité de temps superposés. Il faut, me semble-t-il, maintenir l'unité fondamentale du phénomène temps, sans quoi on risque de décomposer la personne humaine elle-même. Bachelard ne paraît pas avoir pris conscience qu'il y a un problème métaphysique de l'unité du temps. Ce qui néanmoins ressort de l'ensemble de ses réflexions, c'est que l'activité spirituelle de l'homme est essentiellement discontinue : sans être hors du temps, elle domine le temps et peut jusqu'à un [41] certain point s'en dégager ou même lui imprimer sa forme <sup>32</sup>. En conséquence, la durée réelle telle que décrite dans *l'Essai* est insatisfaisante, mais cela ne veut pas dire qu'il faille renoncer pour de bon à l'unité du temps. Ce fut précisément la préoccupation centrale de Heidegger dans *Sein und Zeit* de chercher à comprendre l'unité du temps (la *tem-*

<sup>32</sup> Cf. également MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 488.



*poralité*) de telle façon qu'elle puisse rendre compte de la réalité humaine intégrale en y incluant les fonctions supérieures de l'esprit dans ses rapports à l'Être. Parce que la temporalité de l'être humain est conçue comme « ec-stase », c'est-à-dire comme hors-de-soi vers soi, elle est mieux en mesure de transcender et d'interpréter ontologiquement aussi bien la pure succession (l'avant et l'après) et l'organisation de cette succession en laps de temps plus ou moins comprimés, que le « temps vertical » de la pensée pure qui est bien une forme d'extase hors de soi. Ce sera une autre question de savoir si la temporalité ainsi comprise doit encore être considérée comme du *temps*.

Le temps est un phénomène fort complexe et peut être envisagé de plusieurs points de vue et dans toutes les sciences, parce qu'il les traverse toutes. C'est ce qui explique qu'il y ait tant de théories sur le temps, qui semblent souvent se contredire sinon s'exclure tout à fait. Il est généralement admis que la représentation traditionnelle du temps comme succession de « maintenant » est inadéquate et ne vaut pour ainsi dire qu'en première approximation. On s'entend également pour dire que la durée bergsonienne telle que décrite dans l'*Essai* n'est qu'une forme intériorisée de ce temps traditionnel, dont les moments se pénètrent au lieu de se suivre. Comme l'écrit Merleau-Ponty, « Bergson ne peut que tendre ou détendre la série des « maintenant » ; il ne va jamais jusqu'au mouvement unique par lequel se constituent les trois dimensions du temps <sup>33</sup>. » Ce jugement vise l'œuvre de Bergson dans son ensemble ; nous ne pouvons cependant l'accepter que dans la mesure où on le restreint à la durée consciente de l'*Essai*, en nous réservant de le modifier quand nous aurons à traiter des formes approfondies de la durée dans les écrits postérieurs. Le problème est d'arriver à expliquer le temps autrement que par la composition de ses parties ou par la fusion de ses différents modes. Il faut au contraire montrer comment le temps lui-même se déploie en ses parties différenciées et [42] comment ces parties à leur tour trouvent leur signification dans l'unité originelle du temps. « Bergson, écrit encore Merleau-Ponty, avait tort d'*expliquer* l'unité du temps par sa continuité, car cela revient à confondre passé, présent et avenir sous prétexte que l'on va de l'un à l'autre par transition insensible, et enfin à nier le temps. Mais il avait raison de s'attacher à la continuité du temps

---

<sup>33</sup> *Op. cit.*, 93, note 2.

comme à un phénomène essentiel. Il faut seulement l'élucider <sup>34</sup>. Bergson a certainement aperçu ce problème, c'est-à-dire que l'unité du temps doit être autre chose et plus que sa continuité, et il tentera de le résoudre à sa manière. Mais il lui fallait pour y arriver concevoir la conscience autrement que comme une pure succession d'états : il lui fallait d'abord distinguer nettement les « états de conscience » et la « conscience qui perçoit » ces états, puis chercher à définir la structure de la conscience elle-même en fonction du temps. Ce tournant dans la pensée de Bergson s'est opéré avec *Matière et mémoire* que nous aborderons immédiatement dans notre second chapitre.

---

<sup>34</sup> *Op. cit.*, 481.

[43]

**Première partie.**  
**La conception bergsonienne du temps**

## Chapitre II

---

# LA MÉMOIRE ET LA CONSCIENCE

### *1. Exposé de la théorie*

[Retour à la table des matières](#)

Les difficultés que soulève la description de la durée dans l'*Essai* tiennent principalement au fait que Bergson n'avait pas encore suffisamment approfondi la notion de conscience : la conscience n'était rien d'autre pour lui que la transparence (= présence) des phénomènes psychiques à eux-mêmes, et le temps la *succession* de ces phénomènes. Or, comme le fait remarquer Merleau-Ponty, « si la conscience du temps était faite d'états qui se succèdent, il faudrait une nouvelle conscience pour avoir conscience de cette succession et ainsi de suite... <sup>35</sup> » Bergson semble avoir accepté sans discussion, comme une sorte d'évidence, le vocabulaire alors en usage dans les ouvrages de psychologie et de psychophysique : « *On admet d'ordinaire* que les états de conscience... etc. <sup>36</sup> » P. Kucharski <sup>37</sup> a bien établi cette pa-

---

<sup>35</sup> *Phénoménologie de la perception*, 483.

<sup>36</sup> *Essai sur les données immédiates...* p.5 ; c'est nous qui soulignons

<sup>37</sup> « Sur le point de départ de la philosophie de Bergson, » *Archives de Philosophie*, vol. XVII, cahier, *Bergson et Bergsonisme* (1947) : 56-79. La principale

renté entre le vocabulaire de Bergson et celui des psychologues contemporains, Spencer, Bain, Wundt et en particulier Ribot. « À cette époque, dit-il, la psychologie scientifique est communément définie science des ‘faits de conscience’ ». Déjà cependant on entrevoit chez Bergson une distinction entre les faits de conscience et la conscience qui perçoit ces faits : « À la rigueur on admettra que la durée interne, *perçue par la conscience* se confond avec l’emboîtement des faits de conscience les uns dans les autres » (DI 72 ; *nous soulignons*). C’est en dégagant progressivement la conscience de son immanence aux états de conscience et en la comprenant à partir de l’action que Bergson réussira à transformer aussi sa notion de durée.

[44]

Dans *Matière et mémoire* (1896), qui fera l’objet de ce chapitre, la distinction entre les états psychologiques et la conscience elle-même prend beaucoup plus d’importance. Loin d’être « la propriété essentielle » de ces états, la conscience leur est pour ainsi dire indifférente, c’est-à-dire qu’ils peuvent être aussi bien inconscients que conscients. La conscience n’atteint que le *présent efficace* : en d’autres mots, les états ou « faits de conscience » n’accèdent à la conscience actuelle que dans la mesure où ils se groupent autour d’une action à accomplir. Et la conscience ainsi comprise devient « la marque caractéristique du *présent*, c’est-à-dire de l’actuellement vécu, c’est-à-dire enfin de l’*agissant* » (MM 283). Le rôle de la conscience, c’est de « présider à l’action et d’éclairer un choix ». Elle est un moyen d’adaptation. Elle éclaire et mobilise ceux des états intérieurs ou des souvenirs qui peuvent « s’organiser utilement » avec l’action en projet, le reste demeurant dans l’ombre. Bref, ce qui caractérise principalement la conscience considérée comme fonction vitale, c’est qu’elle est orientée vers l’acte à accomplir, c’est-à-dire vers le présent en tant que « penché » sur l’avenir immédiat : elle n’est plus, comme dans l’*Essai*, cette simple transparence (ou présence) à elle-même de la vie psychique dans son écoulement continu, mais elle domine la durée et l’organise en fonction de l’action. Il y aurait donc ici une nuance à apporter à la cri-

---

faiblesse de cet article, c’est qu’il se base exclusivement sur la durée-conscience de l’*Essai* et ne tient pas compte de l’évolution dans la pensée de Bergson.

tique de Bachelard, trop exclusivement concentrée sur la durée de l'*Essai*.

De plus, ajoute Bergson, « notre conscience du présent est déjà mémoire » (292). La conscience pure d'un présent sans durée est une absurdité. Sans mémoire, il n'y aurait pas de conscience du tout <sup>38</sup>. L'idée classique d'une conscience qui serait pure présence, sans extension temporelle, ne rend aucunement compte du phénomène de la conscience vécue. Il s'agit donc de montrer premièrement que la conscience actuelle, c'est-à-dire la conscience du moment présent, implique la mémoire des impressions retenues qu'elles convertit aussitôt en action commencée, qu'elle est par conséquent déjà ouverte sur l'*avant* et l'*après* ; deuxièmement, que cette conscience présente n'est que l'actualisation d'une conscience plus vaste qui plonge dans le passé par ce que Bergson appelle le « souvenir pur » et se prolonge en avant, à travers l'action en cours, vers l'avenir qu'elle anticipe. On ne peut s'empêcher de voir ici comme une prémonition de ce que seront les *extases* de la *temporalité* heideggerienne. Il faudra cependant dépasser l'horizon trop restreint de *Matière et mémoire* pour voir s'ouvrir une perspective d'avenir qui déborde le champ limité de [45] l'action présente et apparaisse comme le fondement temporel de la liberté. Cette étape sera franchie dans notre troisième chapitre.

### **a) Le présent sensori-moteur**

[Retour à la table des matières](#)

Bergson se demande en premier lieu ce qu'est pour moi le *moment présent* ou quelle est pour la conscience « la marque concrète de la réalité présente ». Il ne cherche pas ici à fournir une interprétation métaphysique du présent, mais se borne à des considérations d'ordre phénoménologique. Rappelons tout d'abord ce qui a déjà été dit dans le même ouvrage au sujet de la « perception pure ». (MM 214-216). On peut, dit Bergson, supposer au centre de toute perception concrète une perception pure instantanée où s'établirait le contact immédiat avec la réalité, la coïncidence totale avec l'objet. Cette intuition première (l'*Urimpression* de Husserl), Bergson l'explique comme le des-

<sup>38</sup> Cf. également « La conscience et la vie » in *L'Énergie spirituelle*, p. 818.

sin d'une action naissante. C'est elle qui assurerait l'objectivité de toute connaissance en lui donnant son contenu réel immédiat. Justement parce qu'elle est début d'action et non début de « contemplation », la perception pure ne fait qu'un avec son objet. De cette perception pure idéalement instantanée, Bergson admet cependant qu'elle occupe en fait « une certaine épaisseur de durée » et que « nos perceptions successives ne sont jamais des moments réels des choses..., mais des moments de notre conscience » (216). Et il conclut : « Il n'y a jamais pour nous d'instantané ». Bergson paraît placer ici la perception pure dans le pré-conscient, ou plutôt il la considère comme une composante insaisissable en elle-même d'une donnée première qui a déjà une durée. Le présent idéal, conçu comme la limite indivisible séparant le passé de l'avenir, n'a pas d'existence pour la conscience. C'est que la conscience elle-même n'est pas instantanée, elle se déploie temporellement et n'est conscience que parce qu'elle dure. Aussi fait-elle éclater, même au niveau de la simple perception, le présent brut de l'en-soi et *produit* de la durée « Le présent réel, concret, vécu... occupe nécessairement une durée » (280 ; cf. aussi 373).

On peut encore se demander *où* cette durée se situe par rapport au présent pur. Est-ce en-deçà (vers le passé) ou au-delà (vers l'avenir immédiat) de l'instant présent idéal ? « Il est trop évident, affirme Bergson, que ce que j'appelle 'mon présent' empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir » (280). Sur mon passé immédiat d'abord, car ma perception présente condense en elle-même un [46] nombre incalculable de moments de la matière élémentaire, et qu'en plus il se produit une résorption ininterrompue et immédiatement perceptible du présent concret dans le passé. Sur mon avenir ensuite, car mon présent est intentionnellement orienté vers l'avenir immédiat, c'est-à-dire vers l'action à accomplir. « Si je pouvais, dit Bergson, fixer cet indivisible présent, cet élément infinitésimal de la courbe du temps, c'est la direction de l'avenir qu'il montrerait » (280). Perception du passé immédiat et détermination de l'avenir immédiat, voilà donc les composantes dynamiques de ce que j'appelle mon présent. Le présent concret est dynamiquement structuré, le présent lui-même a déjà une dimension temporelle, il dure. Une observation plus poussée révèle encore que le passé est essentiellement passif tandis que l'avenir est actif, ou plutôt action commençante. Le passé immédiat est donné sous forme de *sensation* reçue, qui a déjà un passé prolongé.

gé : « Elle est la condensation d'une histoire extraordinairement longue qui se déroule dans le monde extérieur » (cf. « La conscience et la vie », ES 826). L'avenir immédiat, lui, est mouvement ou *action* commencée. Qu'est-ce donc que le présent, sinon ce prolongement continu du passé dans l'avenir, de la sensation en action ? Ce qui revient à dire que « mon présent est, par essence, sensori-moteur » (281). Or quel est le lieu mobile où se produit ce passage ininterrompu de la sensation à l'action, la « limite mouvante » entre l'avenir et le passé ? (224) C'est mon corps, qui constitue un système unifié de sensations et d'actions naissantes. « C'est dire que mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps » (281). Remarquons qu'à ce niveau de conscience, la direction du temps est à sens unique : sensation > action, passé > avenir, tandis que sur le plan de la mémoire pure et de l'esprit où nous nous placerons maintenant, il se produit comme une genèse réciproque des composantes temporelles.

### ***b) Le souvenir pur***

[Retour à la table des matières](#)

La source première à partir de laquelle le temps s'engendre, c'est, nous l'avons vu, le présent concret, relié au passé immédiat par la sensation reçue et à l'avenir immédiat par l'action qu'il amorce. C'est le présent sensori-moteur. Ce présent n'est pas un maintenant indivisible, car il occupe déjà une certaine durée. Il synthétise à chaque moment en durée consciente les instants indéfiniment répétés de la matière élémentaire afin d'organiser une réaction. Mais il reste [47] lié à la matière. Il constitue ce que Bergson appelle « la matérialité même de notre existence, c'est-à-dire un ensemble de sensations et de mouvements, rien autre chose » (281). Notre existence, cependant, transcende le passé et l'avenir immédiats. Elle plonge dans le passé lointain par sa mémoire et se projette dans l'avenir éloigné par son effort de prévision. Elle échappe ainsi à la matérialité du présent pour s'épanouir dans la sphère de « l'esprit ». C'est à cette hauteur qu'il faut maintenant tenter de saisir la constitution interne de la durée.

Du moment que le passé cesse d'être sensation, il devient souvenir. C'est le passé à la seconde puissance. Comment opère la mémoire et quelle en est la nature ? Quelle que soit l'interprétation que l'on en

donne, on peut dire, d'une façon générale, que la mémoire est une accumulation des expériences passées en vue d'éclairer chacun de nos choix. C'est en quelque sorte la conscience même se détachant de l'action vécue pour se prolonger vers l'arrière et constituer le « passé ». Plus riche et plus puissante la mémoire et plus grande aussi la possibilité de choisir et de déterminer l'avenir (cf. 212-213). Aussi la mémoire a-t-elle son sens véritable dans l'avenir même qu'elle permet de surplomber. Il s'agit ici, bien entendu, de la mémoire correspondant au souvenir pur, aux « souvenirs indépendants » (224) que Bergson distingue soigneusement aussi bien de la mémoire actuelle que des mécanismes moteurs montés dans le système nerveux et réagissant automatiquement aux excitations extérieures. Ces mécanismes ne sont que des « dispositions nouvelles à agir » (227), enregistrées sous forme *présente* par la force de la répétition, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas datés et n'ont aucune signification temporelle. Le rappel des souvenirs indépendants à la conscience actuelle implique au contraire « un travail de l'esprit » (227), un choix intelligent pour adapter le souvenir évoqué – qui correspond à un moment déterminé de mon histoire – à la situation présente, et assurer son insertion dans la réaction motrice en voie d'accomplissement. Celle-ci constitue bien le « point d'attache » de mes représentations passées « avec le réel, c'est-à-dire avec l'action. » (227) – Détaché de ce point d'appui, écrit Bergson, le souvenir pur (le passé) ne cesse pas d'exister, il cesse seulement d'être utile ou agissant. Or, demandons-nous, quel statut ontologique peut avoir ce passé « inutile » ou « inagissant » dans la mesure où il n'est pas incorporé à l'action présente, c'est-à-dire rendu présent ? Bergson dit qu'il continue [48] d'exister sous forme d'*idée*. Mais que peut bien signifier cette existence idéale ? En quel sens Bergson emploie-t-il le mot « idée » lorsqu'il l'applique au passé ? Ce ne peut être un concept de l'entendement, puisque l'idée ainsi comprise est pour lui une forme spatiale, donc tout le contraire d'une dimension temporelle. L'idée est liée ici à la difficile et plutôt vague conception que Bergson se fait de la nature de l'esprit. Essayons d'y voir clair. Le souvenir pur correspond à « un moment irréductible de mon histoire » (226) et peut s'actualiser sous forme de représentation. Cette représentation elle-même « tient dans une intuition de l'esprit » (226) et serait reliée au présent par un phénomène de « reconnaissance intellectuelle » (227). « L'acte concret par lequel nous ressaisissons le passé dans le présent est la *reconnaissance* » (235). Mais avant d'être



reconnue et actuellement représentée, en quel sens peut-on dire que « notre vie psychologique antérieure *est là...* et se survit avec tout le détail de ses événements localisés dans le temps » ? (241 ; c'est nous qui soulignons). Quelle est la nature de cette mémoire qui « emmagasinerait le passé (donc le temps !) par le seul effet d'une nécessité naturelle » ? (227) Et s'il faut admettre que la « localisation » dans le temps présuppose déjà la constitution du temps lui-même, dans quel « temps » les événements se trouvent-ils ainsi localisés ? De plus, être « localisé », n'est-ce pas avoir un lieu et « emmagasiner », n'est-ce pas garder présent ? Ne risque-t-on pas de retomber ici sur le plan nivelé du temps traditionnel ? – Bergson précise plus loin que notre passé est « essentiellement virtuel » (278), c'est-à-dire inconscient, mais actualisable, inopérant mais utilisable au besoin (cf. 283). Notre tendance à le traiter comme inexistant vient de ce qu'il n'a plus d'intérêt pour notre avenir prochain : « Il a épuisé son action possible ». (285 ; cf. aussi 291). Pourtant, dès qu'on en a besoin, il est immédiatement disponible et on peut en tout temps avoir recours à lui. C'est donc qu'il *est là* de quelque manière, à portée de la main. Mais être là, c'est encore être *présent*. Il ne suffit donc pas d'un présent virtuel pour rendre compte du passé. Nous verrons dans notre partie critique qu'une telle interprétation aboutit à supprimer le passé en tant que tel plutôt qu'à lui donner une signification. Il semble cependant y avoir une intuition plus profonde de cette dimension temporelle de la conscience lorsque Bergson décrit ensuite les rapports dynamiques entre le passé et le présent vécu (l'action) dans la sphère inextensive de « l'esprit ».

La « présence » virtuelle, mais bien réelle du passé dans la conscience, [49] Bergson l'appelle mémoire. Lorsqu'il affirme ensuite que la mémoire est « coextensive à la conscience » (292), il ne peut évidemment plus s'agir de la conscience actuelle. Cette conscience est l'esprit même : « Avec la mémoire nous sommes bien véritablement dans le domaine de l'esprit » (370). Qu'est-ce donc que l'esprit pour Bergson ? Nous verrons qu'il se définit négativement par opposition à l'extension. Bergson se représente la structure dynamique de la conscience comme un cône renversé (cf. 292-293) dont la base, symbolisant la mémoire pure où le passé s'est enregistré, se perd dans les profondeurs inconscientes de l'esprit, et dont la pointe s'insère dans la matérialité de mon présent sensori-moteur correspondant à la phase actuelle de ma durée, c'est-à-dire dans mon corps. Il ne lui paraît pas

possible d'expliquer le souvenir pur sans avoir recours à la réalité de l'esprit : « Image lui-même, (le) corps ne peut emmagasiner les images... » (292) Si le présent est corporel et extensif, le passé a une dimension sans extension ; il se conserve en entier, mais sous forme inextensive, c'est-à-dire spirituelle. C'est en ce sens que le passé est *idée* et que la mémoire est *esprit*. Pour être conséquent, il faudrait donc renverser l'image du cône, mettre la pointe dans l'esprit et la base dans notre champ de présence ; mais cela ne change rien à la théorie elle-même. – Le passage de l'inextensif à l'extensif, de l'idée à la sensation présente, se fait par l'intermédiaire de l'image et il se produit un échange continu entre la base du cône et sa pointe, celle-ci élargissant et enrichissant sans cesse la mémoire à mesure que le présent sensori-moteur est graduellement entraîné vers le passé inextensif pour faire place à une expérience nouvelle ; la base à son tour fournissant à la pointe, sous forme d'images, les souvenirs permettant d'anticiper le résultat de l'action et de déterminer dans une mesure variable l'avenir de la durée (cf. 369). Le mouvement incessant entre la mémoire pure, qui est esprit, et le présent matériel concentré dans mon corps est l'opération constitutive de la durée, de l'existence concrète s'intériorisant sans cesse sous forme de mémoire et obtenant une perspective d'autant plus large sur l'avenir que l'horizon du passé se retire davantage vers la base du cône. Cette dimension spirituelle où l'existence se projette en quelque sorte en arrière d'elle-même pour prendre une vue sur l'avenir me paraît fournir une meilleure interprétation du temps que l'idée de souvenirs purs « emmagasinés » dans la conscience, et se rapproche déjà de la notion heideggerienne d'« ekstase » temporelle.

[50]

Nous obtenons ainsi, selon Bergson, une perspective temporelle où se trouve sauvée et rendue intelligible l'unité dynamique de l'âme et du corps, de la matière et de l'esprit. Il n'y a pas un esprit intemporel dans un corps lié au temps, mais genèse (ou « synthèse ») spirituelle du temps à partir et en vue du présent corporel qui est action dans le monde, c'est-à-dire préparation de l'avenir. La description suivante commet peut-être l'erreur de maintenir, tout en voulant la dépasser, la dualité classique de l'être humain, mais elle marque sûrement un progrès dans la compréhension du temps :

« S'il y a passage graduel de l'idée à l'image et de l'image à la sensation, si, à mesure qu'il évolue ainsi vers l'actualité, c'est-à-dire vers l'action, l'état d'âme se rapproche davantage de l'extension, si enfin cette extension, une fois atteinte, reste indivisée et par là ne jure en aucune manière avec l'unité de l'âme, on comprend que l'esprit puisse se poser sur la matière dans l'acte de la perception pure, s'unir à elle par conséquent, et néanmoins qu'il est, même alors, *mémoire*, c'est-à-dire synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir, en ce qu'il contracte les moments de cette matière pour s'en servir et pour se manifester par des actions qui sont la raison d'être de son union avec le corps... La distinction du corps et de l'esprit ne doit pas s'établir en fonction de l'espace mais du temps. » (354)

L'esprit s'empare donc des instants matériels pour les constituer en durée avec une dimension en profondeur vers l'arrière et un horizon ouvert en avant. Cette ouverture, cette « extase » par-delà les limites du présent, c'est l'esprit même. D'une part, donc, Bergson rejoint ici l'idée déjà formulée par Aristote que le temps est inconcevable sans l'âme qui en synthétise les moments :

*Aristote* : Si rien d'autre ne peut par nature nombrer que l'âme (*ψυχή*) et dans l'âme l'esprit (*νοῦς*), il est impossible que le temps soit si l'âme n'est pas. » (Phy., IV, 223a 25-26)

*Bergson* : « Le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses. » (MM 355)

Dans un cas comme dans l'autre, la synthèse du temps est attribuée à la fonction intuitive de l'esprit, au *νοῦς*. Mais, tandis qu'Aristote cherche à expliquer la formation du temps vulgaire, Bergson voit dans cette synthèse l'opération constitutive de la durée (spirituelle) et confère ainsi à l'esprit lui-même une structure temporelle [51] essentielle, par où sa notion d'esprit diffère *toto cælo* du *νοῦς* grec qui est supra-temporel :

« Pour toucher la réalité de l'esprit, il faut se placer au point où une conscience individuelle, prolongeant et conservant le passé dans un présent qui s'en enrichit, se soustrait ainsi à la loi même de la nécessité... En passant de la perception pure à la mémoire, nous quittons définitivement la matière pour l'esprit. » (365)

Il semble bien qu'à l'époque de *Matière et mémoire*, l'esprit soit pour Bergson avant tout mémoire. Est-ce à dire que la durée se termine dans le présent sensori-moteur comme dans une sorte de cul-de-sac ? Pas tout à fait, puisque le présent actif entame continuellement l'avenir en avançant et que l'esprit retient le passé *en vue de* l'avenir. Mais cette perspective d'avenir n'est pas encore interprétée dans sa signification. C'est un horizon vide que le temps se charge de remplir. Bergson s'appliquera par la suite à combler cette lacune en cherchant le sens de l'avenir non plus dans le prolongement du passé, mais dans ses rapports avec la liberté (= création) : conservation du passé et pouvoir créateur de l'avenir seraient alors les traits distinctifs de la réalité de l'esprit. Nous examinerons cet aspect de la doctrine bergsonienne dans notre troisième chapitre.

## 2. Discussion de la théorie

[Retour à la table des matières](#)

La principale difficulté d'ordre philosophique que soulève *Matière et mémoire*, ce n'est pas l'introduction de la mémoire comme élément essentiel de la conscience, mais la description de la mémoire elle-même avec l'interprétation du passé qu'elle entraîne. En effet, ce que les critiques les plus importants ont objecté à la théorie de Bergson, c'est i. – du point de vue phénoménologique, que les souvenirs ne se conservent pas selon un progrès continu, mais qu'ils doivent d'abord s'organiser rationnellement (Bachelard) ; ii. – du point de vue ontologique, que la simple conservation des souvenirs ne peut rendre compte de la conscience que nous avons du passé (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty). Il faut cependant ajouter que ces philosophes ne tiennent pas compte de la nouvelle dynamique des composantes temporelles

que Bergson a réussi à esquisser *malgré* son interprétation discutable du fonctionnement de la mémoire et de la conscience du passé.

[52]

### **a) La continuité des souvenirs**

[Retour à la table des matières](#)

Fidèle à sa théorie des discontinuités temporelles, Gaston Bachelard (*Op. cit.*, 45-51) ne peut accepter cet enchaînement continu de souvenirs qui constituerait, selon Bergson, notre passé. S'appuyant ici encore sur l'ouvrage de M. Pierre Janet,<sup>39</sup> il s'applique à montrer qu'il n'y a rien de tel que le souvenir pur où serait enregistré la totalité de ce que nous avons vécu. Le souvenir ne se conserve pas automatiquement en s'enchaînant au souvenir précédent, il se constitue et s'organise en fonction de ce qui lui fait suite. De la durée vécue, la mémoire ne retient vraiment que ce qui a été encadré et ordonné en vue d'une fin, c'est-à-dire en vue de l'avenir. Le reste n'est que « rêverie mêlée d'illusions » (46). « Avant de s'occuper de la conservation des souvenirs, il faut (donc) étudier leur fixation, car ils se conservent dans le cadre même où ils se fixent » (47), que ce cadre soit rationnel ou imposé par les événements eux-mêmes. Ainsi, par exemple, un événement longtemps attendu et désiré, ou que nous avons « dramatisé » par le langage, c'est-à-dire un événement qui prend un sens dans notre vie et se détache de la continuité du temps vécu, s'inscrit aisément dans la mémoire. Car l'attente crée des vides dans la trame de notre vie et facilite la mémoire des instants décisifs : « L'attente fabrique des cadres temporels pour recevoir les souvenirs » (47)<sup>40</sup>. – La mémoire intellectuelle confirme du reste ce que nous éprouvons sur le plan affectif : « Toute prise de mémoire est solidaire d'une schématisation qui, en datant les événements, les isole...

<sup>39</sup> [L'Évolution de la mémoire et de la notion de temps](#), 1928.

<sup>40</sup> Heidegger pourrait à bon droit faire remarquer ici que Bachelard n'a pas aperçu la structure et la signification temporelles de l'*attente* elle-même. L'attente ne se situe pas en dehors du temps, mais se trouve elle-même temporellement structurée, étant essentiellement orientée vers l'avenir. Or, c'est cette dimension temporelle de tous les comportements existentiels qu'il faut d'abord expliquer et interpréter.

Cette schématisation est comme un canevas rationnel, comme un plan de développement pour la narration de notre passé » (48). Loin donc de se conserver automatiquement, les souvenirs se fixent en se construisant, et la condition de leur fixation est celle même de leur rappel. « Les faits tiennent dans la mémoire grâce à des axes intellectuels. On doit *composer* son passé » (49). Et cette structuration préalable du passé s'effectue toujours en fonction de ce qui vient : l'avenir détermine ici la forme du passé. De plus, le souvenir une fois retenu continue [53] de s'organiser ; il devient de plus en plus précis du fait qu'on le retravaille après coup et qu'on le perfectionne. « Les événements ne se déposent donc pas le long d'une durée comme des gains directs et naturels. Ils ont besoin d'être ordonnés dans un système artificiel qui leur donne un sens et une date » (49-50). Tout comme la durée concrète, le souvenir, selon Bachelard, est une *œuvre* et non une donnée. Il faut le produire à partir d'une intention présente. « La mémoire ne se réalise pas d'elle-même par une poussée intime » (51). Elle doit être structurée et sa cohésion est faite de cohérence rationnelle. – Cette interprétation de Bachelard me paraît mieux rendre compte du processus de fixation et de rappel des souvenirs que la théorie de Bergson, mais ni l'une ni l'autre de ces théories ne se pose la question fondamentale de savoir comment l'existence humaine *peut* se prolonger en arrière selon une dimension temporelle qui est « passée », autrement dit, quelle est la signification ontologique du passé ? C'est de ce point de vue que Sartre et Merleau-Ponty montrent l'insuffisance de la mémoire bergsonienne.

## ***b) La conscience du passé***

[Retour à la table des matières](#)

On peut difficilement supposer que Sartre ou Merleau-Ponty aient pris connaissance des cours donnés par Heidegger en 1926 et 1928 que nous utiliserons dans notre seconde partie ; pourtant leur critique du passé-mémoire de Bergson rencontre en plusieurs points les objections soulevées dans ces cours. Cette coïncidence n'a rien d'étonnant quand on sait tout ce que les deux philosophes français ont emprunté à la théorie heideggerienne du temps. Par ailleurs, si on s'en tient exclusivement à la description de la mémoire dans *Matière et mémoire*, il est évident qu'on n'est guère plus avancé pour l'interprétation de la conscience du passé quand on a constaté qu'« en tournant au passé, un événement... perd l'efficacité sans perdre l'être » et qu'il « demeure 'à sa place', à sa date pour l'éternité. » (*L'Être et le néant*, p. 152). Bergson a bien raison, contre la philosophie traditionnelle, de vouloir restituer l'être au passé, mais encore faut-il expliquer comment et à quelles conditions ontologiques le passé *peut être* en tant que passé. Sartre montre fort bien que l'erreur principale de Bergson consiste à vouloir à tout prix ramener le passé dans le présent, alors qu'il faudrait partir de l'existence présente et expliquer comment elle rejoint le passé là où il est. Ici l'influence de Heidegger est encore sensible. Dans la perspective de Bergson « le passé peut bien... être conçu comme étant *dans* le [54] présent, mais (alors) on s'est ôté les moyens de présenter cette immanence autrement que comme celle d'une pierre au fond de la rivière... C'est le présent qui *est* son passé. Si donc on étudie les rapports du passé au présent à partir du passé, on ne pourra jamais établir de l'un à l'autre des relations internes » (p. 156). Objectivement, et en cela la tradition a raison, le passé (en allemand : *das Vergangene*) n'est plus. Inutile donc de chercher dans le passé même une virtualité quelconque qui prolongerait sa réalité jusqu'au moment présent (cf. p. 152). Il n'y a qu'une façon d'expliquer que le passé *soit* en tant que passé, c'est que l'être conscient lui-même existe de quelque manière *au passé* (cf. p. 181). Cette théorie, évidemment empruntée à Heidegger, sera développée plus loin dans notre seconde partie.

La critique de Merleau-Ponty, qui s'inspire largement de Sartre, ajoute cette observation intéressante que les raisons mêmes invoquées par Bergson lorsqu'il refuse d'expliquer la conscience du passé par des « traces physiologiques », s'opposent à sa propre interprétation par la « conservation psychologique » (cf. *Phénoménologie de la perception*, pp. 472-473). En fait, le passé, par définition, ne se conserve pas du tout, il est *passé*, et quand on dit qu'il s'est conservé, on se réfère tout simplement à ce qui en reste dans le présent. Bergson croit possible et même nécessaire, pour expliquer la conscience qu'on en a, de garder le passé tel qu'il était dans son présent, en transformant seulement sa réalité en idée, c'est-à-dire en le rendant inextensible. Mais cela n'est ni possible ni par conséquent nécessaire. Comme le dit Merleau-Ponty, on ne fait pas du temps « avec du présent conservé » (474, note 1). Ce qu'il faut plutôt chercher à comprendre, c'est *l'ouverture spécifique de l'être conscient vers son passé* qui rend ontologiquement possible un phénomène comme celui de la mémoire des événements passés. C'est le passé qui explique la mémoire, et non la mémoire le passé comme chez Bergson. « Mon présent, écrit Merleau-Ponty, se dépasse vers un avenir et vers un passé... et les touche là où ils sont, dans le passé, dans l'avenir eux-mêmes. Si nous n'avions le passé que sous la forme de souvenirs exprès, nous serions tentés à chaque instant de l'évoquer pour en vérifier l'existence... » (*Op. cit.*, 478-479). Cette remarque est sûrement exacte : la certitude que nous avons d'avoir un passé ne nous vient pas de la mémoire. La direction « passé » de notre être est antérieure à nos souvenirs et en conditionne la possibilité. Il me paraît cependant y avoir déjà [55] quelque chose de ce « dépassement », de ce retour en arrière à partir de la réalité présente (de l'action) dans l'idée bergsonienne d'une conscience qui recule spontanément vers son passé afin d'obtenir une vue plus large sur l'avenir. Mais Sartre et Merleau-Ponty ont ignoré dans leur critique de Bergson cette dynamique des composantes temporelles qu'il a entrevue sans l'avoir toujours explicitée, et qui est sans doute à l'origine même des théories « existentielles » sur le temps. Il est vrai que la description de la mémoire dans *Matière et mémoire* et la signification correspondante attribuée au passé, laissent à désirer ; il est également vrai que le problème de l'avenir a été à peine effleuré, mais on oublie trop facilement aussi que Bergson a travaillé par la suite à donner plus de consistance à sa première intuition de l'unité originelle du temps. Dans la conférence Huxley du 29 mai 1911, par exemple, intitulée



« La Conscience et la vie », il envisage la dimension de l'avenir d'un point de vue nouveau, qui est celui de la liberté, et l'aspect créateur de la durée prend le pas sur la simple conservation du passé. C'est autour de cette conférence que nous ferons graviter la discussion dans notre prochain chapitre, tout en prenant en considération les autres écrits de Bergson. Si la théorie de la durée ne fait guère de progrès dans le sens d'une compréhension plus profonde du passé et de la mémoire, comme on peut le constater par la définition de la conscience dans « La Conscience et la vie » : « Toute conscience est donc mémoire, - conservation et accumulation du passé dans le présent » (ES 818), nous verrons qu'elle représente du moins un effort pour mieux intégrer la dimension future dans l'interprétation du temps.

[56]

[57]

**Première partie.**  
**La conception bergsonienne du temps**

## Chapitre III

---

### L'AVENIR ET L'ESPRIT

#### *1. Position du problème*

[Retour à la table des matières](#)

Bergson a sans doute réussi jusqu'à un certain point à secouer les schèmes logiques hérités de la pensée grecque en sauvant le passé du non-être pour le réintégrer sous forme de mémoire pure dans la réalité de l'esprit. Cette mémoire n'est pas une simple représentation subjective ; elle est la dimension spirituelle de notre être. Qu'on lise, par exemple, la description suivante de la mémoire dans *Durée et simultanéité*, qui résume fort bien la pensée de Bergson : « Elle (la durée) est mémoire, mais non pas mémoire personnelle, extérieure à ce qu'elle retient, distincte d'un passé dont elle assurerait la conservation ; c'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 » (p. 55). La mémoire confère l'être au passé en le prolongeant dans le présent. Hegel n'avait pas su se dégager de la conception traditionnelle du temps en ce qu'il considère le mouvement de l'avenir vers le passé comme un passage du non-être

au non-être à travers l'être du présent <sup>41</sup>. L'être reste donc exclusivement attaché au présent. Chez Bergson, le mouvement est renversé : il va de l'être au plus-être dans la direction d'un avenir indéterminé. Pour cela, il a d'abord fallu briser le lien inviolable que notre pensée établit spontanément entre l'être et le présent. Cette tendance à faire coïncider l'être avec le présent s'expliquerait, selon Bergson, par le fait que le présent seul intéresse notre action et acquiert ainsi une densité ontologique que le passé ne semble pas en droit de revendiquer. En réalité, le passé pur et le présent sont des [58] modes différents d'existence (mode inextensif et mode extensif), mais ni de l'un ni de l'autre on peut dire, à proprement parler, qu'il *est*, car le présent n'*est* pas plus que le passé, il *se fait*. Tel serait dans la philosophie de Bergson le caractère ontologique du passé et du présent. – Mais la conscience n'est pas uniquement mémoire ; elle est aussi ouverture sur l'avenir, c'est-à-dire anticipation ou *projet*, pour employer un mot qui ne trouve son vrai sens que dans le contexte de l'analytique existentielle : « Toute conscience est anticipation de l'avenir » (« La Conscience et la vie », ES 818). La durée vise donc de quelque manière l'avenir, mais cette dimension du temps est rendue d'autant plus difficile à déterminer, chez Bergson, que la durée elle-même est définie, surtout depuis *L'Évolution créatrice* (1907), comme une création continue de pure nouveauté. Si cette nouveauté est pure absolument, elle n'a plus aucun lien avec la durée présente ou passée et demeure suspendue dans le vide. Elle serait en tant que telle un non-être et nous retomberions alors dans des catégories logiques qu'il s'agit justement d'éviter. En outre, du fait que le passé a eu lieu et se conserve, il est à présumer que l'horizon de l'avenir s'en trouve déterminé de quelque façon. L'ouverture sur l'avenir n'est pas un vide absolu. Elle est une qualité du présent. Dans un excellent petit livre sur l'expérience de l'histoire, lorsqu'il aborde le problème de l'avenir, le Professeur Georg Picht formule l'une de ces évidences qui peuvent échapper à beaucoup d'esprits : « Le champ libre de l'avenir, dit-il est en cela restreint, que rien ne peut jamais s'y produire qui supprimerait un événement déjà

---

<sup>41</sup> Cf. *Jenenser Logik*, FÉLIX MEINER Verlag, Hamburg, 1923, 1967, pp. 202 ss., et *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, F. MEINER Verlag, 1959, pp. 205 ss. Voir le commentaire de Heidegger dans *Sein und Zeit*, p. 432, note 1.

une fois produit. » <sup>42</sup> L'auteur développe encore ce point important que la présence du passé dans le présent ou, si l'on préfère, le présent en tant qu'incluant en lui-même tout le passé, ne fait pas que limiter négativement le champ de possibilités de l'avenir. Il le conditionne aussi d'une façon positive. C'est-à-dire que le passé-présent est le cadre dynamique ou le milieu de culture où s'engendre et se développe dans sa nouveauté la figure inattendue de l'histoire. Il semble bien qu'aucune théorie de l'avenir ne peut, sans faire fausse route, passer à côté de ces prémisses. Nous pouvons donc, en nous guidant sur elles, nous demander quelle place réserve la durée bergsonienne à une certaine orientation ou préformation de l'avenir. [59] Quelle signification Bergson accorde-t-il au juste à la dimension temporelle future ?

## *2. La place de l'avenir dans la théorie de la durée*

[Retour à la table des matières](#)

La première des remarques du Professeur Picht touche de près la question de l'irréversibilité de la durée telle que décrite dans l'*Essai*. Si au point de vue astronomique, écrit Bergson, il n'est pas absolument inconcevable que les corps célestes se retrouvent tous au même moment à leur point de départ, si le *teleos éniautós* ou année parfaite n'est pas nécessairement une pure chimère, le mouvement de la vie, lui, tant sur le plan de l'individu que sur celui de l'espèce, est rigoureusement irréversible. Tout le monde reconnaîtra l'absurdité de vouloir ici « remettre les choses en place » (DI 101) et on admettra volontiers que jamais je ne pourrai revivre mon « hier ». Mais l'irréversibilité entraîne, selon Bergson, l'imprévisibilité qui lui est strictement proportionnelle. Je ne peux prévoir que ce qui se répète et dans la mesure même où il y a répétition du passé. Le reste, l'essentiel donc, est « progrès » ou création imprévisible. De l'irréversibilité des événements dans l'ordre de la vie et de la conscience, Bergson conclut

---

<sup>42</sup> « Der Spielraum der Zukunft ist dadurch eingegrenzt, dass nichts geschehen kann, was ein einmal Geschehenes aufheben würde, » *Die Erfahrung der Geschichte*, p. 49.

donc, à l'opposé du Professeur Picht, à l'indétermination absolue de la durée à venir :

« Lorsqu'il s'agit de déterminer un fait de conscience à venir, pour peu qu'il soit profond, on doit envisager les antécédents non plus à l'état statique sous forme de choses, mais à l'état dynamique et comme des progrès, puisque leur influence seule est en cause : or leur durée est cette influence même. C'est pourquoi il ne saurait être question d'abréger 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, il n'y a pas de différence sensible entre prévoir et agir. » (DI 130)

Autrement dit, pour prévoir la durée à venir, il faudrait l'avoir déjà parcourue en entier, car, dans le mouvement progressif de la conscience (et de la vie en général, comme nous verrons plus loin), il n'est pas possible de déduire tout simplement les effets des causes ; on ne peut connaître les causes qu'après avoir vécu les effets, ceux-ci n'étant que le prolongement modifié de la causalité elle-même. La cause fait partie de l'effet, selon l'expression de Bergson, c'est-à-dire [60] qu'il y a auto-détermination de l'effet par lui-même comme dans tout processus vraiment créateur (cf. aussi EC 634).

Bergson a-t-il réussi, dans ses écrits postérieurs à l'*Essai*, à dépasser cette conception de l'avenir comme pur indéterminé ? Nous avons déjà vu à propos de *Matière et mémoire* que, dans le champ limité du présent sensori-moteur, il y a déjà une certaine préformation de l'avenir sous forme d'action commencée. Cette action étant toujours une réponse à un besoin ou à un appel de l'extérieur reçu par l'entremise de la sensation, qui est le passé du présent, il se noue ici même un lien intime entre le passé et l'avenir dans l'unité d'un seul et même mouvement. En outre, on peut concevoir que plus le système nerveux aura monté de mécanismes moteurs d'une part (mémoire automatique et infra-consciente), et plus, d'autre part, la mémoire pure aura élargi et approfondi l'horizon du passé, plus aussi il y aura de choix dans les réponses possibles, de sorte que l'action y gagnera en portée, son influence pourra s'exercer plus loin en avant dans l'avenir

de la durée. Mais cela laisse encore assez vague le rapport de l'avenir aux deux premiers modes du temps. Peut-il, par exemple, y avoir aussi une action de l'avenir sur le présent et le passé ?

Dans l'*Introduction à la métaphysique* (1903), Bergson se représente la dimension de l'avenir comme un « déroulement » qui ferait pendant à l'enroulement du passé dans la mémoire. Cette image du rouleau [🌀], qui a frappé Heidegger par son originalité (cf. notes inédites en appendice), cherche visiblement à intégrer le vieillissement et la mort dans le mouvement continu de la durée, mais elle n'y parvient qu'en renversant ce mouvement lui-même et en détruisant la durée comme progrès indéfini : « C'est, si l'on veut le déroulement d'un rouleau, car il n'y a pas d'être vivant qui ne se sente arriver peu à peu au bout de son rôle ; et vivre consiste à vieillir. Mais c'est tout aussi bien un enroulement continu, comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route » (IM 1397). Déroulement et enroulement sont des mouvements de sens contraire. Si la durée expérimentale se déroule vers un terme où il n'y a plus rien, plus de fil sur le rouleau, comment peut-elle en même temps être sauvegardée comme « continuité de progrès » (1399), i.e. comme enroulement indéfini vers l'avant ? L'image du rouleau est inadéquate, de l'aveu même de l'auteur (1397), mais elle met en évidence une antinomie dont on peut se demander comment Bergson pourra en sortir tout en demeurant fidèle à ses postulats. Peut-être vaudrait-il mieux reconnaître, comme Bachelard l'a fait remarquer, qu'il n'y a pas de place dans la représentation bergsonienne de la durée pour la rupture violente et subite de la mort ! Nous verrons dans notre seconde partie que c'est justement par la décision résolue en face de la suprême possibilité de la mort que Heidegger réussit à donner à l'avenir son sens comme mode d'être du *Dasein* (i.e. comme mode de son pouvoir-être intégral).

Avec *L'Évolution créatrice* (1907) nous retrouvons, au plan de l'évolution biologique cette fois, l'indétermination pure qui caractérisait la conscience dans l'*Essai*. L'avenir, envisagé d'abord sous l'aspect de la cause efficiente (cf. DI 130, 136), est considéré maintenant du point de vue de la finalité :

« C'est en vain 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. C'est croire que la vie, dans son mouvement et son intégralité, procède comme notre intelligence... qui se place toujours naturellement en dehors du temps. La vie, elle, progresse et dure... Du chemin qui allait être parcouru, l'esprit humain n'a rien à dire, car le chemin a été créé au fur et à mesure de l'acte qui le parcourait, n'étant que la direction de cet acte lui-même... » (EC 538)

Dans l'évolution de la vie comme dans la conscience individuelle, le mouvement et son terme se fondent dans la continuité d'un *progrès* indivisible, et le temps est ce progrès même. C'est pourquoi l'avenir échappe à toute détermination et à toute prévision. La réalité du temps implique en effet une addition d'être dans le monde (EC 538-539). S'il n'y avait pas nouveauté d'être, il n'y aurait plus aucune raison pour que le réel ne soit pas donné d'un coup, pour que l'avenir soit « condamné à *succéder* au présent au lieu d'être donné à côté de lui » (EC 782). Le temps serait annihilé : « Le temps est invention où il n'est rien du tout » (784) <sup>43</sup>. La durée [62] a sans doute une orienta-

---

<sup>43</sup> Dans *Physique et microphysique* (pp. 204-205), Louis de Broglie commente ces réflexions de Bergson et montre comment elles se sont trouvées confirmées par les expériences de la mécanique quantique : « D'après les nouvelles conceptions de la Physique, quand une expérience ou une observation a permis de définir l'état d'un corpuscule à un instant  $t$ , avec toute la précision que permettent les incertitudes d'Heisenberg, la Mécanique ondulatoire est en [62] état d'annoncer quelles seront les localisations possibles du corpuscule à un instant ultérieur  $t_2$  et leurs probabilités respectives ; mais elle ne peut en général faire de prévisions certaines et c'est en substituant ainsi aux prévisions certaines de l'ancienne Mécanique de simples probabilités portant sur diverses possibilités que la Mécanique quantique se trouve renoncer au déterminisme rigoureux de la Physique classique. Si maintenant, à l'instant  $t_2$  postérieur à  $t_1$ , une expérience ou une observation nous permet de localiser exactement le corpuscule, la situation change complètement pour nous, puisque c'est une des possibilités, et aucune autre qui se réalise. Ainsi, dans les théories quantiques, beaucoup plus que dans les théories classiques, le temps paraît apporter, en s'écoulant, des éléments nouveaux et imprévisibles. Or ce sont les mots mê-

tion, mais cette orientation se confond avec son progrès même et se définit en s'actualisant. Elle est donc imprévisible : même une intelligence surhumaine, insiste Bergson, n'eût pu prévoir la forme simple et indivisible que prend la durée à chaque moment nouveau de son développement. On n'est donc guère plus avancé ici, par rapport aux premiers écrits de Bergson, dans la recherche d'une définition du sens de l'avenir : l'avenir est encore défini négativement comme pure indétermination.

Dans la conférence Huxley du 29 mai 1911, le problème de l'avenir est envisagé d'un point de vue nouveau, qui est celui de la liberté. Après avoir rappelé que « conscience signifie d'abord mémoire » et que « toute conscience est anticipation de l'avenir » (ES 818), Bergson affirme explicitement que la direction originelle du temps est celle de l'avenir. Sans le poids que l'avenir exerce constamment sur le présent, nous serions incapables d'agir (présent = action) : « 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 que nous agissons continuellement » (818). Nous n'insisterons pas sur la contradiction inhérente à l'image d'un avenir qui nous « tire sur la route du temps ». Ce qui nous paraît plus important, c'est que, pour la première fois sans doute dans l'œuvre de Bergson, la constitution [63] du temps est envisagée à partir de l'avenir. Auparavant, le rapport entre les trois modalités temporelles était toujours représenté comme une pression du passé contre l'avenir à travers le présent. Changeant subitement de perspective, Bergson parle maintenant d'une traction de l'avenir sur la durée en marche, cette traction s'exerçant par l'intermédiaire de la conscience. C'est la conscience qui constitue le « trait d'union » ou le « pont » entre les trois dimensions du temps

---

mes qui viennent sous la plume de Bergson quand il écrit : « Plus j'approfondis ce point, plus il m'apparaît que, si l'avenir est condamné à *succéder* au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au temps présent et si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, c'est qu'il s'y crée sans cesse de l'imprévisible et du nouveau ». Si Bergson avait pu étudier en détail les théories quantiques, il eût sans doute constaté avec joie que dans l'image qu'elles nous offrent de l'évolution du monde physique, elle nous montre à chaque instant la nature comme hésitant entre plusieurs possibilités et il eût sans doute répété, comme dans *La Pensée et le Mouvant* (p. 1333) que 'le temps est cette hésitation même ou qu'il n'est rien du tout' » (204-205).



(819). Et Bergson se pose alors la question décisive : « Mais... qu'est-ce que la conscience est appelée à faire ? » (819) À cette question, l'*Essai* avait répondu que c'est elle qui maintient la *continuité* des états successifs ; *Matière et mémoire* qu'elle assure la *conservation* du passé en vue de l'action présente. Dans la conférence Huxley, la fonction principale de la conscience, ce n'est plus de retenir, mais de *choisir* : « conscience signifie choix » et « le rôle de la conscience est de se décider » (822). Mais la faculté de choisir implique un degré correspondant de liberté. On peut donc dire de la conscience qu'elle « s'exalte quand la vie appuie sur l'activité libre » (822). Nous remarquons nous-mêmes, du reste, que moins un acte ou un exercice exige de choix intelligent et de décision, plus il devient automatique et inconscient. « Les variations d'intensité de notre conscience semblent donc bien correspondre à la somme plus ou moins considérable de choix ou, si vous voulez, de création, que nous distribuons sur notre conduite » (823). Et comme la possibilité de choisir librement suppose l'anticipation de ce qui sera, la conscience de l'à-venir devient la condition de la liberté (de la décision) comme la conscience du passé pur était la condition de la mémoire. Si « la conscience est liberté » (824), c'est donc qu'elle s'ouvre au-devant d'elle-même : « la conscience dispose de temps » (824). Il est remarquable que Heidegger, inspiré sans doute ici encore par Bergson, interprète également l'avenir en fonction de la liberté et de la résolution. Nous y reviendrons dans notre seconde section. – L'avenir, dans la mesure même où il est anticipé par la conscience, n'est donc pas un vide absolu, ou un pur indéterminé. Dans le vide absolu, il n'y aurait pas de place pour un choix. L'anticipation, loin d'être une attente passive, dessine nécessairement dans l'avenir le projet de l'action. La conscience structure le temps en vue de la décision, c'est-à-dire qu'en se déployant temporellement vers l'avant, elle doit se replier du même coup en arrière pour prendre appui sur le passé et déterminer l'avenir. C'est [64] en ce sens qu'elle est liberté et création. Bergson fait appel ici à l'exemple de l'homme d'action : « Son action, dit-il, semblable à une flèche, se décoche avec d'autant plus de force en avant que sa représentation était plus tendue vers l'arrière » (826). Cette tension de l'être conscient entre l'avenir entrevu et le passé représenté constitue sa durée même : c'est elle qui détermine « la quantité d'activité libre et créatrice qu'il peut introduire dans le monde » (827).

On peut constater ici quelle profonde évolution a subi la notion de conscience dans la pensée de Bergson. La conscience n'est pas seulement la présence à eux-mêmes des états psychologiques, ni la simple conservation du passé ; elle est « la mémoire avec la liberté », ou plutôt la mémoire *en vue de* la liberté, « c'est-à-dire... une continuité de création dans une durée où il y a véritablement croissance » ; « la conscience est de l'action qui sans cesse se crée et s'enrichit » (828). Bergson garde donc l'idée de continuité et celle de progrès (croissance) comme éléments essentiels de la durée consciente, mais ces éléments sont subordonnés à la liberté créatrice. Or, dire de la conscience qu'elle est « créatrice », c'est dire que sa fonction primordiale est d'engendrer l'avenir en s'appuyant sur le passé. Et cette fonction est, pour Bergson, la marque distinctive de l'esprit. L'esprit, après avoir été caractérisé par la mémoire, devient maintenant l'élément créateur de la conscience : « Comment définir autrement l'esprit ? et par où la force spirituelle, si elle existe, se distinguerait-elle des autres, sinon par la faculté de tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient ? » (831 ; cf. aussi l'Introduction à PM, 1275). Dans cette nouvelle perspective, la durée coïncide avec l'*élan* originel de la conscience – comparé par Heidegger à l'arche d'un pont sans piliers, qui tiendrait de lui-même par le seul effet de sa tension interne –, où l'avenir est engendré constamment en s'appuyant sur le passé et où 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 ?

Si le lecteur a suivi avec attention nos différentes analyses depuis le début du premier chapitre, il aura remarqué que l'approfondissement de l'intuition de la durée chez Bergson tient à une intégration progressive des trois dimensions temporelles dans l'unité d'un seul *élan* qui est la conscience même, appelée aussi l'esprit. Dans l'*Essai* de 1889, la conscience n'était rien d'autre que la *présence* des états psychologiques dans leur continuité indivisée, et le temps cette continuité [65] même. Dans *Matière et mémoire* (1896), Bergson partait d'une analyse de l'action présente, « penchée sur l'avenir immédiat », pour montrer que cette action était impossible sans un recul de la conscience vers le *passé*, conservé automatiquement sous forme inextensive dans la sphère spirituelle de notre être. Avec la Conférence Huxley (1911), c'est l'horizon de l'*avenir* qui,

relié au passé en vertu de la tension interne de la durée, apparaît comme le fondement et la condition de possibilité de l'action libre ; et l'esprit se définit comme le pouvoir créateur de la conscience. Nous avons mentionné plusieurs fois que cette théorie du temps suggère un rapprochement avec celle de Heidegger. Notre thèse ne consiste cependant pas à vouloir montrer que la « temporalité » chez Heidegger ne représente qu'une forme approfondie ou plus abstraite de la durée bergsonienne, comme le prétend Seyppel (cf. notre introduction générale). Si la description de la durée, malgré ses lacunes, correspond effectivement à certains aspects réels de la vie consciente, elle ne se pose pas la question des conditions ontologiques de possibilité de ces phénomènes conscients eux-mêmes et de l'unité originelle du temps. Aussi est-ce plutôt en s'*opposant* au temps bergsonien que Heidegger s'en est inspiré, et qu'il pose à la base de notre existence, comme ouverture à l'être, le déploiement complexe des ek-stases temporelles qu'il appelle la *temporalité*. Le temps devient par là non plus seulement la structure et le fondement de l'action consciente, mais la structure même de notre être.

[66]

[67]

**DURÉE PURE ET TEMPORALITÉ.**  
*Bergson et Heidegger.*

Version numérique révisée et commentée  
par l'auteur, 2014.

# Deuxième partie

## HEIDEGGER ET BERGSON

[Retour à la table des matières](#)

[68]

[69]

**Deuxième partie.**  
**Heidegger et Bergson**

## Introduction

---

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu dans la première partie de ce travail que la théorie bergsonienne de la durée réelle est née d'une insatisfaction par rapport à la représentation ordinaire du temps que Bergson appelle le *temps homogène*. Mais pourquoi le temps homogène était-il déclaré insuffisant ? Parce qu'il n'y a en lui, selon Bergson, aucune *succession* véritable et qu'il ne peut par conséquent rendre compte des phénomènes de la vie et de la conscience. La vie, avec la conscience qui l'accompagne à des degrés divers, est marquée par la *durée*, c'est-à-dire qu'elle tend à conserver son passé dans son présent pour préparer l'avenir, de telle sorte que chacun de ses moments représente une production originale d'imprévisible nouveauté. Le temps *homogène* serait la projection des moments *hétérogènes* de cette durée dans la *simultanéité* d'un espace idéal, de manière à ce qu'ils puissent être fixés, comptés, exprimés par des mots, etc. Il y a donc pour Bergson *deux temps*, un temps secondaire et *dérivé* qui résulte d'un processus spontané de spatialisation de la durée, et *un temps réel* qui coïncide avec le devenir hétérogène de tout être conscient dans la mesure où il est conscient. Le temps dérivé se caractérise par le primat du *simultané* et par la *répétition du même* dans un espace plan (= *succession quantitative*) ; il est donc à proprement parler plutôt *espace* que *temps*. Seul le temps originel ou *durée* est *succession* véritable (ou *qualitative*) ; ce qui le caractérise, c'est son progrès irréversible, i.e. la conservation et l'interpénétration de ses différents moments.

Heidegger reconnaît à Bergson le mérite d'être le premier à avoir élaboré une telle distinction entre un temps dérivé et un temps fondamental, et il s'est sans aucun doute inspiré de cette distinction dans ses propres analyses, quoique d'une manière plutôt *négative*, puisqu'il considère comme inadéquate l'interprétation que Bergson donne tant de la genèse du temps vulgaire que de la nature du temps fondamental lui-même. En effet Heidegger s'oppose à la théorie [70] bergsonienne du temps sur deux points principaux : 1° La genèse de la conception vulgaire du temps ne peut, dit-il, s'expliquer par un processus de « spatialisation » du temps originel. 2° Le temps originel de Bergson, appelé durée réelle, étant conçu comme un écoulement continu où le présent *succède* au passé (tout en le conservant) et « presse » contre un avenir qui n'existe *pas encore*, n'échappe pas à la conception traditionnelle du temps comme continuité indivisée et irréversible. Or, cette conception classique du temps n'est que la conceptualisation du temps vulgaire lui-même (cf. SZ 423-424). Le temps originel de Bergson ne serait donc qu'un mode plus complexe du temps vulgaire qu'il cherche à dépasser. Cette critique du temps bergsonien sera détaillée et discutée dans notre dernier chapitre. Auparavant nous devons nous demander ce qui, pour Heidegger, caractérise le temps vulgaire ou dérivé et en quoi consiste son insuffisance, comment il en interprète la genèse à partir du temps originel et comment il conçoit ce temps originel lui-même. Alors, et alors seulement, pourrions-nous voir pourquoi la durée bergsonienne, tout en marquant un progrès par rapport à la conception classique, demeure quand même, du point de vue de Heidegger, essentiellement dans la ligne de la tradition. Car c'est sur la base de sa propre théorie du temps que Heidegger établit l'insuffisance du bergsonisme et son inaptitude à dépasser la représentation traditionnelle du temps.

Dès le début de *Sein und Zeit* (§ 5, pp. 17-18), Heidegger souligne le fait que la représentation vulgaire du temps, rendue explicite dans l'interprétation du temps telle que conservée et transmise par la tradition depuis Aristote, s'est maintenue jusqu'à Bergson inclusivement et même au-delà (« bis über *Bergson* hinaus »). Il s'agirait, dit-il, de montrer que (et *comment*) cette conception classique du temps, de même que la conception vulgaire, prennent leur source dans la *temporalité* – et cela *contre la thèse de Bergson* qui voudrait que ce temps soit l'espace (der Raum). Ce passage indique 1° que la conception du

temps qu'il s'agit d'interpréter dans sa genèse et de dépasser est celle même d'Aristote (du moins comme Heidegger lui-même la comprend) ; 2° que cette conception du temps a son origine dans la *temporalité* ; 3° que l'entreprise de *Sein und Zeit* semble bien viser, au moins comme résultat secondaire, une réfutation du temps-espace de Bergson. Ces trois points délimitent déjà dans une large mesure les thèmes que nous nous aurons à traiter dans cette seconde section de notre travail et suggèrent en gros la démarche à suivre : [71] conception vulgaire du temps, « temporalité », critique du bergsonisme. Mais il nous faut préciser encore davantage.

Tout à la fin de son livre (§ 81), Heidegger revient sur la conception vulgaire du temps pour en montrer les apories et en retracer la genèse à l'aide de ses analyses préalables sur la constitution existentielle de l'être humain, sur la temporalité fondamentale de l'existence et sur l'emploi quotidien du temps. – Ce qui caractérise la représentation vulgaire du temps, selon Heidegger, c'est le primat du *maintenant* (et non la simultanéité dans l'espace). Les « *maintenant* » s'y *succèdent* en se remplaçant sans que l'*avant* et l'*après* ne soient interprétés pour eux-mêmes, i.e. autrement que par référence négative au « maintenant » (comme non-plus et non-encore maintenant). Le passé et le futur n'ont pas d'être propre en tant que tels et le temps se trouve ainsi « nivelé » sous la forme d'une suite ininterrompue de « maintenant » (Jetzt-Zeit). Or une telle conception du temps, en plus des apories qu'elle entraîne, <sup>44</sup> ne peut rendre compte de la signification ontologique du passé et de l'avenir et n'est même pas en mesure de la saisir comme problème. C'est bien ce que montre le traité d'Aristote sur le temps au livre IV<sup>e</sup> de la *Physique*, où l'horizon de l'*avant* et de l'*après* (πρότερον-ύστερον) est mentionné sans être « thématiqué » pour lui-même. Aristote aurait donc entrevu le déploiement interne du phénomène temps, mais sans se poser le problème de sa signification <sup>45</sup>. – Cette priorité du maintenant qui, selon Heidegger, domine toute la réflexion philosophique sur le temps depuis Aristote, trouve son explication prochaine dans le calcul journalier du temps qui accorde

<sup>44</sup> Cf. PLATON. *Parménide* 140e-141d, 151e-155e ; *Timée* 37c-39e. Aristote, *Physique* IV, 10. Augustin, *Confessions*, Livre XI. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 423-424. J.P. SARTRE, *L'Être et le néant* (Paris, Gallimard, 1943) : 150, 160, 164.

<sup>45</sup> Cf. *Kantbuch*, citation p. 217-218.

spontanément au « maintenant » une *réalité* que ni le « plus tôt » ni le plus « plus tard » ne semblent en droit de revendiquer. Le « maintenant » est entraîné pour ainsi dire dans la sphère de l'occupation avec les objets et les choses et compris de la même façon : il y a les êtres (choses et objets), et puis il y a *aussi* les « maintenant » qui viennent et s'en vont et qu'il faut « utiliser ». Cette façon d'aborder le temps n'est pas accidentelle. Elle est même inévitable dans la mesure où l'explication du temps se meut dans l'« horizon » de la compréhension particulière de l'*être* propre à l'occupation quotidienne, qui envisage l'être (das [72] Seiende) selon le mode de la disponibilité ou « présence » (Vorhandenheit) (SZ 422-423). Une observation plus attentive montre cependant que l'emploi journalier du temps s'articule également dans des vocables tels que *dann* (« alors » au sens de « ensuite ») et *damals* (« alors » au sens de « autrefois ») qui trahissent une certaine orientation vers l'*avant* et l'*après* sous la forme d'une *conservation* (Behalten) ou le plus souvent de l'*oubli* de ce qui fut déjà, et de l'*attente* (Gewärtigen) de ce qui vient. Il y a là, nous le verrons plus en détail dans notre troisième chapitre, l'indication non d'une réflexion sur le *temps* comme tel dans ses différents horizons, mais de comportements ou *modes d'être* s'ouvrant existentiellement sur un « plus tôt » et un « plus tard ». Cette ouverture propre de l'existence quotidienne, tout centrée qu'elle soit sur le mode de la *présence* en ce qu'elle tend sans cesse à *rendre présent* (Gegenwärtigen) l'objet de son attente, n'en révèle pas moins selon son mode inauthentique la structure temporelle singulière de l'*être* humain (Dasein) lui-même (ouvert à la fois sur son avenir et sur son avoir-été), qui a fait l'objet de toute l'analytique existentielle, – et ne peut s'expliquer que par elle. En effet, ce que l'analytique existentielle a mis en lumière et que nous devons maintenant essayer de comprendre, c'est que la complexité unifiée de l'être humain concret ne peut s'expliquer que si l'on quitte le plan vertical (dualité âme-corps avec la définition de l'homme comme *animal rationale*) où se meut l'ontologie traditionnelle, pour se placer d'emblée dans une perspective *horizontale* qui permette de découvrir la réalité humaine selon sa vraie dimension temporelle. Adoptant dès le point de départ cette nouvelle perspective, Heidegger s'applique à montrer 1° que le Dasein existe comme compréhension de soi ou *pro-jet* (Verstehen bzw. Entwurf) dans l'abandon-à-soi et au « monde » (Geworfenheit) et tombé (Verfallen) au pouvoir de son occupation dans le monde ; 2° que ces modes



d'exister trouvent leur unité dans la structure du « Souci » en tant qu'être du *Dasein* ; 3° que le « Souci » a à son tour son sens ontologique, i.e. la raison de sa possibilité, dans l'unité « ek-statique » de la temporalité originelle (dépassement de soi vers soi dans un retour sur soi) ; 4° enfin, que cette structure complexe se « temporalise » d'abord et la plupart du temps selon son mode inauthentique dans un futur qui est *attente* d'un présent (i.e. d'une « présence ») éventuel, un passé qui est *oubli* de l'abandon-à-soi et un présent perdu dans le « maintenant » de l'occupation. C'est cette temporalité inauthentique qui, en s'articulant [73] dans la mesure du temps, donnerait lieu ensuite, dans les essais d'interprétation et de conceptualisation, à ce que Heidegger appelle la conception « vulgaire » du temps comme suite de « maintenant » (*Jetzt-Zeit*).

Il est évident qu'on ne peut comprendre l'interprétation que Heidegger donne du temps dérivé, ni ses réserves par rapport au temps bergsonien, sans avoir parcouru ces différentes étapes de l'analytique existentielle. La division de notre seconde partie se trouve donc déterminée par la nature même du sujet :

- I. La structure existentielle de l'être humain.
- II. La temporalité essentielle du *Dasein*.
- III. L'interprétation heideggerienne du temps dérivé.
- IV. La critique de Bergson.

[74]

[75]

**Deuxième partie.**  
**Heidegger et Bergson**

**Chapitre I**

---

**LA STRUCTURE EXISTENTIALE  
DE L'ÊTRE HUMAIN**

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de faire observer que la compréhension vulgaire du temps, même élevée au niveau de la réflexion philosophique, voit dans le « maintenant » le phénomène temporel essentiel et n'est pas en mesure, selon Heidegger, de poser adéquatement le problème de la signification ontologique du passé et de l'avenir. C'est que l'explication ordinaire et traditionnelle du temps, disions-nous, se meut nécessairement dans l'« horizon » de la compréhension particulière de *l'être* propre à l'occupation dans le monde (§ 81). Mais cet « horizon ontologique » détermine également la signification que le *Dasein* donne concrètement à son être propre, de sorte que nous paraissions pris dans un cercle (Cf. SZ 311-316). Ceci nous ramène en face de la difficulté (et de l'urgence) d'une interprétation nouvelle de l'être humain, telle que formulée au point de départ de l'analytique existentielle (§ 5). Le *Dasein*, lisons-nous au début de *Sein und Zeit*, ayant en vertu d'un mode d'être qui lui est propre, tendance à comprendre son être à partir de l'être avec lequel il se trouve en rapport constant et immédiat, l'être du « monde » hors de lui (p. 15), on peut dire qu'il est ainsi constitué que sa constitution ontologique même lui

demeure la plupart du temps cachée. Il y aurait dans le *Dasein* et partant dans sa compréhension première de l'être, comme le « reflet ontologique » (die ontologische Rückstrahlung) de sa relation existentielle au « monde » extérieur (16). Mais si c'est le même « horizon ontologique » qui bloque pour ainsi dire la vue sur la structure complexe du phénomène temps et sur la structure fondamentale de l'être humain, il y a quelque raison de supposer que ces deux structures se touchent à un certain niveau de profondeur et qu'en pratiquant une ouverture sur l'une d'entre elles au-delà de l'horizon déformant, on pourra également atteindre l'autre. Si on se demande maintenant pourquoi Heidegger a cru devoir aborder d'abord l'être de l'homme afin de saisir *par là* la structure du [76] temps originel, c'est sans aucun doute parce qu'il est convaincu 1° que le « lieu naturel » (Ortschaft) de la compréhension de l'être, c'est l'être de l'homme en tant qu'il coïncide avec son existence (*Da-sein*) ; 2° que la compréhension pré-ontologique de l'être selon laquelle le *Dasein* existe concrètement (faktisch) détermine l'interprétation traditionnelle de l'être humain lui-même (cf. SZ 15-16) et, par suite, la représentation du temps comme réalité en-soi (comme écoulement continu de « maintenant »), avec les difficultés insurmontables que cela crée pour la signification ontologique du passé et de l'avenir. Si on veut pouvoir envisager le temps « comme une *totalité* qui domine ses structures secondaires et leur confère leur signification » (cf. J.-P. Sartre, *l'Être et le néant*, 150-152), il faut à coup sûr repenser en premier lieu l'être de l'homme autrement que comme présence dans l'instant (Vorhandenheit). – On voit alors combien devient aigu le problème d'ouvrir un accès à la structure essentielle du *Dasein* qui soit libre de toute idée préconçue de l'être et de la réalité, et de toutes les catégories qui procéderaient d'une telle idée (16). Telle est la tâche que s'impose à elle-même l'analytique existentielle : repenser l'être de l'homme d'une façon plus originale et plus radicale : « Das Wesen des Menschen anfänglicher zu denken » (PL 93). Le mode d'accès au *Dasein* devra alors être choisi de telle sorte que son être puisse se montrer en lui-même et de lui-même, tel qu'il *existe* antérieurement à toute ontologie explicite (SZ 16, 314-315). L'objet premier (« das primär zu Befragende ») de l'analytique existentielle ne peut donc être autre que l'*existence concrète ou factuelle* (« das faktische Dasein ») de l'homme <sup>46</sup>. De cette existence concrète,

<sup>46</sup> Il est à noter que ce que Heidegger appelle ici “*das faktische Dasein*” ou “*die*

on essaiera de faire ressortir les structures fondamentales qui se maintiennent en chacun des modes concrets d'exister et apparaissent de ce fait comme déterminant son être (« als seinsbestimmende ») (17). Cette réinterprétation de l'être humain concret devrait faire apparaître à la fois la structure unifiée du temps originel et la raison pour laquelle cette structure échappe constamment à la représentation vulgaire du temps. Nous devons donc maintenant reprendre le problème par la base et voir comment, selon Heidegger, une interprétation de l'être de l'homme à partir de « l'existentialité » de son existence permet de ressaisir l'unité « ek-statique » du temps originel que la conception classique d'un temps uniforme ne laisse même pas entrevoir. Cette partie de notre étude comprendra deux étapes : 1° La structure existentielle de l'être [77] humain (notre présent chapitre) ; 2° La temporalité essentielle du *Dasein* (notre second chapitre). Compte tenu du sujet particulier que nous avons entrepris d'étudier, nous devons nous arrêter principalement aux caractères de l'existence qui servent à mettre en lumière sa structure temporelle fondamentale. Ces caractères, que nous expliquerons ici en quelques points, sont les suivants : l'existant humain est un être qui a à être son être (1), c'est-à-dire qu'il se comprend dans le *projet* de son pouvoir-être (2) tout en portant dans le projet même la *factuelité* de son être-là (3) ; cette structure se trouve constamment modifiée par le fait que le *Dasein tombe* concrètement au pouvoir du monde qui l'entoure (4). Enfin, ces différents modes d'être ont leur unité dans la structure de l'existence comme *Souci* (5).

---

*faktische Existenz*, c'est-à-dire l'existence concrète ou "factuelle" ou vécue, portait chez le jeune Heidegger, comme le montrent, par exemple, les cours donnés à Freiburg-in-Breisgau pendant le trimestre d'hiver 1920/21 sous le titre "Introduction à la phénoménologie de la religion", le nom de "*das faktische Leben*", la vie concrète qui est non seulement vie dans le temps, mais *temps vécu* : "*Die faktische Lebenserfahrung ... lebt nicht nur in der Zeit, sondern lebt die Zeit selbst.*" Cf. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p.38-42. Pour un rapprochement avec la durée vécue de Bergson, cette constatation est capitale.

## *I. L'existence comme pouvoir-être*

[Retour à la table des matières](#)

Avant même de s'engager dans l'analytique existentielle, Heidegger souligne le fait que le *Dasein* se distingue des êtres autres que lui en ce que lui seul à proprement parler *existe* : le *Dasein* est caractérisé dans son être par l'*existence* (13). C'est pourquoi l'existence sera choisie comme point de départ et fil conducteur de l'analyse de l'être du *Dasein* : « Von der recht gedachten "Existenz" her lässt sich das 'Wesen' des Daseins denken... » (WM 14 ; cf. encore SZ 43, 231, 302, 313-3-4). Que veut donc dire pour Heidegger *exister* ? A la page précédente (SZ 12) il fait remarquer que le *Dasein* est un être qui non seulement *se trouve* parmi les autres êtres, mais qu'il s'y signale en cela que, dans son être *il y va* pour lui *de* (es geht *um*) cet être même (cf. encore p. 313). Ce « il y va de », comme il est expliqué un peu plus loin, signifie que l'essence de l'existant consiste en ce qu'il a dans chaque cas *à être* pour lui-même son être en tant que sien : « Dass es je sein Sein als seiniges zu sein hat » (12) ou qu'il est livré à son propre être : « seinem eigenen Sein überantwortet » (42). Dire du *Dasein* que son essence consiste *à être* son être (Zu-sein), c'est dire que son essence consiste à *exister* (SZ 42). Mais avoir à être son être, c'est aussi se comprendre comme *pouvoir-être* : l'être pour lequel, dans son être, il y va de cet être même, *se rapporte* à son être (= à son existence, cf. p. 12) comme à sa plus propre possibilité (« als seiner eigensten Möglichkeit ») (42). Le *Dasein* se comprend toujours à partir de son existence, d'une possibilité de soi-même, i.e. d'être [78] ou de n'être pas soi-même, et il appartient dans chaque cas au *Dasein* de saisir existentiellement ou de manquer cette possibilité de soi (12). Le caractère premier qui s'impose à l'analyse phénoménologique de l'existence, c'est donc qu'elle est donnée comme possibilité (d'être) et non comme réalité donnée (cf. 248, 312-313)<sup>47</sup>. L'à être (*Zusein*), l'être-possible (*Möglichsein*) et l'être-possible (*Seinkönnen*) ne font en

---

<sup>47</sup> Cette possibilité, qui résulte de la non coïncidence du *Dasein* avec soi-même (il est comme ayant-à-être), constitue la chance même de sa compréhension de soi, de la compréhension de son être propre et de l'être en général. S'il *était* sans plus, son être ne ferait aucunement question.

effet qu'expliciter le contenu du « *es geht um* » (il y va de...) et traduisent pour Heidegger le même fait ontologique (-existential) : « Das Seiende, das wir Dasein nennen, bin ich je selbst und zwar als *Seinkönnen*, dem *es darum geht*, dieses Seiende *zu sein* (p. 313 ; c'est nous qui soulignons) <sup>48</sup>. Le *Dasein* a donc cette priorité sur les autres êtres de se trouver dans la *possibilité de l'existence* (« als Seiendes in der in der Möglichkeit der Existenz », 37), c'est-à-dire que la possibilité concrète de se choisir soi-même doit avoir son fondement ontologique dans un être qui est non réalité achevée comme la réalité d'une chose, mais qui coïncide avec son *pouvoir-être* : « Weil das Dasein wesentlich je seine Möglichkeit *ist, kann* dieses Seiende sich selbst 'wählen', gewinnen... » (42 ; cf. encore 143). – On comprend dès lors que la détermination de l'essence humaine ne puisse se faire par la simple indication d'une *quiddité* ou définition (« durch die Angabe eines sachhaltigen Was », p. 12) et que l'existence concrète soit irréductible aux différents genres et espèces entre lesquels les êtres se partagent (v.g. l'espèce « rationnelle » du genre « animal »), de même qu'aux catégories de l'être conçu comme réalité, c'est-à-dire comme actualisation (ou acte) d'une possibilité (ou potentialité) abstraite (cf. SZ 143) qui serait l'essence. Les catégories classiques s'avèrent ici inutilisables parce que, nées d'une ontologie axée sur les êtres qui occupent le monde extérieur (SZ 130, 183, 201), elles ne peuvent s'appliquer à l'homme sans le réduire à n'être plus qu'un être parmi d'autres, fixé pour ainsi dire dans sa présence actuelle (Vorhandenheit). Heidegger restreint donc la fonction et l'usage des catégories traditionnelles à la réalité extérieure, c'est-à-dire aux êtres intra-mondains, et se consacre à l'étude de ces directions constitutives ou modes d'être de l'existence humaine qu'il appelle « existentiels » : « Die Analyse der Seinscharaktere des *Da-seins* ist eine existentielle. Das besagt : Die Charaktere sind nicht Eigenschaften eines Vorhandenen, sondern wesentlich existentielle Weisen *zu sein* » (133 ; cf. encore 12, 42, 44-45). Les existentiels détaillent la structure interne de l'être du *Dasein* comme *Zu-sein* et l'interprétation ontologique de cet être devra alors se développer [79] à partir de l'« existentialité » de son existence (43). Il s'agit pour nous de voir comment cette structure complexe du *Zu-sein* ouvre

<sup>48</sup> « L'étant que nous nommons *Dasein*, je le suis moi-même, et cela comme *pouvoir-être* pour lequel il y va d'être cet étant. »

l'accès à la temporalité essentielle qui est, selon Heidegger, la condition ontologique de possibilité de l'existence.

## 2. *Le projet-de-soi*

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons souligné le fait que le *Dasein* se comprend (se définit) toujours dans son être à partir d'une possibilité de soi : « Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es *ist* und in seinem Sein irgendwie versteht » (43). Or, la compréhension de soi à partir de son pouvoir-être s'appelle chez Heidegger le « projet » (der Entwurf) : « Das Verstehen (hat) an ihm selbst die existentielle Struktur, die wir den *Entwurf* nennen... Das Dasein *entwirft* als *Verstehen* sein Sein auf Möglichkeiten » (145, 148 ; c'est nous qui soulignons). « Sich verstehen » et « sich entwerfen » sont pour Heidegger des notions interchangeables. Le *Dasein* se comprend lui-même *dans* le « projet » selon lequel il réalise une possibilité de soi-même. Il va sans dire que la compréhension dont il s'agit ici doit être interprétée comme un « existential », i.e. comme un *mode d'être* fondamental du *Dasein*, et non comme un mode de connaître (143, 336) <sup>49</sup>. *Comprendre*, au sens existential-originel, signifie *être-en-projet* (*entwerfend-sein*) en vue d'un pouvoir-être selon lequel le *Dasein* dans chaque cas existe. Le pouvoir-être est donc ce à partir de quoi le *Dasein* dans son être comprend celui-ci en le projetant. En d'autres mots, le pouvoir-être s'*ouvre* existentiellement dans la compréhension de soi sous forme de projet. – Mais dire de l'existence humaine qu'elle se comprend en tant que projet de son pouvoir-être, c'est impliquer qu'elle se comprend

---

<sup>49</sup> Cf. *Kantbuch*, citation p. 210. Ernst Tugendhat commente : « Aussi longtemps que le *Dasein* ne fait que représenter une possibilité, il ne l'a pas encore comprise comme un mode d'exister. Ainsi la compréhension est le projet même que Heidegger veut savoir compris de telle façon que le *Dasein* ne se le retient pas objectalement [comprenons comme objet], mais s'y "jette" en quelque sorte (SZ 145, 346). Comme projet en ce sens, la compréhension est non seulement l'ouverture *de* l'exister, mais l'exister même en tant qu'ouverture. "La compréhension est comme projet le mode d'être du *Dasein* dans lequel il *est* ses possibilités *en tant que* possibilités (SZ p. 145)." Traduit de E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, p.306.

existentialement à partir de son *avenir*. L'anticipation de l'avenir, qui se manifeste d'abord et la plupart du temps selon le mode inauthentique de l'*attente* (*Gewärtigen*) de ce qui vient, appartient donc de quelque manière, comme anticipation *de soi*, à la structure essentielle de l'être du *Dasein* comme pouvoir-être. L'avenir anticipé dans le projet existentiel ne devra cependant pas être interprété comme un simple *futur*, c'est-à-dire comme un maintenant qui ne serait pas encore devenu 'réel' mais qui le deviendra un jour. Ce que le *Dasein* dans son pouvoir-être n'est « pas encore », explique Heidegger, il l'*est* existentiellement. [80] Il *est* du reste tout aussi bien (existentialement) ce qu'il ne deviendra pas (cf. SZ 145). Avant de pouvoir tirer toutes les conséquences de ce fait pour l'interprétation temporelle de l'être de l'homme, il nous faudra considérer d'abord un autre caractère de l'existence que Heidegger appelle *die Befindlichkeit*, le second mode existentiel fondamental en vertu duquel le *Dasein* est son *là* (son *Da*) et qui constitue avec la *compréhension de soi* (*Verstehen*) l'"à découvert" du *Dasein* (*Erschlossenheit* : cf. pp. 133, 182, 184). Il nous faut aussi voir comment ces modes existentiels trouvent leur unité dans la structure du « Souci ».

### 3. La facticité (ou "factualité")

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons déjà vu que le fait pour le *Dasein* d'avoir à être pour lui-même son être signifie également qu'il est livré à son propre être : « *Seinem eigenen Sein überantwortet* » (SZ 42) ou, si l'on veut, abandonné à soi dans son pouvoir être : « *Das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein* » (144). Cela équivaut à dire qu'il n'est pas pure possibilité d'être (« *freischwebendes Seinkönnen* ») ou projet pur, mais *déjà jeté* dans son mode d'être-en-projet : « *in die Seinsart des Entwerfens geworfen* » (145) <sup>50</sup>. Ce nouvel aspect de l'existence concrète élargit considérablement notre vue sur la structure existentielle de l'être humain. Ce qui apparaît maintenant, c'est le fait que le *Dasein* non seulement a à réaliser (à être) son être (« *dass es existie-*

<sup>50</sup> Sur la découverte de la facticité, on peut lire l'excellent chapitre de E. Tugendhat, "die Erschlossenheit der Faktizität", *Op. cit.*, p. 302s.



rend zu sein hat »), mais que *déjà il est* (« dass es ist ») et qu'il *se trouve* (Befindlichkeit) pour ainsi dire jeté dans le *là* de son être (SZ 134-135). Le *Dasein* se découvre à lui-même à la fois comme être-jeté et en projet : « Der Entwurf (ist) wesentlich ein geworfener » (PL 84) <sup>51</sup>. Mais le *Dasein* ne peut se trouver dans son *là*, i.e. être ramené au « fait » (au « Dass ») de son être-jeté que si son être est constamment ce qu'il *a été*, i.e. que si son « été » (ou son *était*) appartient à la structure ontologique de son présent (cf. SZ 340). Car un être qui ne *serait* pas ce qu'il *a été* ne pourrait se saisir comme livré à soi-même dans son être. De même donc que l'être humain *est* existentiellement ce qu'il n'est « pas encore », il *est* aussi existentiellement ce qu'il fut. L'affirmation suivante, lancée dès le début de *Sein und Zeit*, ne peut se comprendre qu'à la lumière de la structure existentielle de l'être du *Dasein* :

[81]

« Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und 'was' es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, *ist* es seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, dass sich ihm seine Vergangenheit gleichsam 'hinter' ihm herschiebt, und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. Das Dasein 'ist' seine Vergangenheit in der Weise seines Seins <sup>52</sup>... » (20)

Le « passé » est donc un *mode d'être* du *Dasein*. Il n'y a ici aucune espèce de *succession* (pas même « qualitative », i.e. sous la forme d'une conservation ou d'une interpénétration de moments divers), mais *unité existentielle* de ce que l'existant « a été » et n'est « pas encore ». L'être de l'existant ne se « succède » pas à lui-même dans ses différents moments : il s'ouvre existentiellement vers l'arrière et vers l'avant, se déployant dans son pouvoir-être vers un avenir qui est pro-

<sup>51</sup> Voir également la citation dans le *Kantbuch*, p. 212.

<sup>52</sup> «L'être-là est en tout temps dans son être factuel comme et "ce" qu'il était déjà. Explicitement ou non, il *est* son passé. Et cela non seulement de telle manière que son passé presse en quelque sorte "derrière" lui et qu'il possède le passé comme propriété encore disponible qui parfois agirait encore en lui. L'être-là "est" son passé comme mode de son être...»

jet de soi dans un retour sur soi et un « passé » (un « été ») qui s'affirme comme « fait » existentiel, i.e. comme “factualité”<sup>53</sup>. L'existence humaine doit être conçue comme une tension entre la factualité de son être et le projet de son pouvoir-être<sup>54</sup>. C'est la seule façon de conférer au passé et au futur un sens ontologique, c'est-à-dire de les ramener dans la sphère de l'être. – Mais si l'être humain n'est pas succession, il n'est pas non plus présence brute comme l'être des choses. Autrement on retomberait dans la difficulté, voire même dans l'impossibilité d'attribuer au passé une signification ontologique. Que l'existant soit livré à soi-même dans sa factualité, insiste Heidegger, ne signifie aucunement que son être est donné une fois pour toutes sous forme de « présence » (Vorhandenheit) comme le [82] mode d'être des choses : « Das in der Befindlichkeit des Daseins erschlossene 'Dass es ist und zu sein hat' ist nicht jenes 'Dass', das ontologisch-kategorial die der Vorhandenheit zugehörige Tatsächlichkeit ausdrückt »<sup>55</sup> (SZ 135). Comme le *Zu-sein*, le « dass es ist » a un caractère existentiel. Il signifie que l'être du *Dasein* est *jeté dans son là* et fait apparaître la factualité de l'abandon (à soi) : « Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität* der *Uberantwortung* andeuten » (135 ; cf. aussi 179). Cette factualité, loin d'être subie dans l'indifférence comme un fait brut à la manière de la “factualité” des

<sup>53</sup> Cf. J. P. SARTRE, *L'Être et le néant*, p. 162 : « Facticité et passé sont deux mots pour désigner une seule et même chose. Le Passé, en effet, comme la Facticité, c'est la contingence invulnérable de l'en-soi que j'ai à être sans aucune possibilité de ne l'être pas. C'est l'inévitable de la nécessité de fait, non à titre de nécessité mais à titre de fait. C'est l'être de fait qui ne peut déterminer le contenu de mes motivations, mais qui les transite de sa contingence parce qu'elles ne peuvent le supprimer ni le changer mais qu'il est au contraire ce qu'elles emportent nécessairement avec elles pour le modifier, ce qu'elles conservent pour le fuir, ce qu'elles ont à être dans leur effort même pour ne l'être pas, ce à partir de quoi elles se font ce qu'elles sont ». Cf. aussi MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 488-89.

<sup>54</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 493-494 : « Notre existence ouverte et personnelle repose sur une première assise d'existence acquise et figée. Mais il ne saurait en être autrement si nous sommes temporalité puisque *la dialectique de l'acquis et de l'avenir est constitutive du temps* ». – (C'est nous qui soulignons).

<sup>55</sup> « Le “qu'il est et a à être qui se découvre dans la ‘disposition d'être’ (*Befindlichkeit*) de l'être-là n'est pas le ‘qu'il est’ qui au plan ontologique-catégorial exprime l'état de fait (*Tatsächlichkeit*) propre à la (simple) présence. »

choses, indique que le *Dasein* est livré à cet être qu'il est lui-même et qu'en existant il a à être (134). C'est son mode de présence à soi qui le distingue du mode de présence brute des êtres autres que lui, de « la totale appartenance de l'en-soi à soi-même », pour employer l'expression de Sartre (cf. *L'Être et le néant*, p. 163).

#### 4. *L'être-tombé*

[Retour à la table des matières](#)

Le mode existential appelé *Befindlichkeit* (disposition d'être) ne découvre pas seulement le *Dasein* dans sa condition d'être-jeté (*Geworfenheit*), mais il le révèle à lui-même en tant que jeté-*dans-le-monde*, découvrant par là l'être-dans-le-monde comme tel. L'existant, en même temps qu'il *se trouve* (*sich befindet*) laissé à lui-même, *se trouve* également livré au monde en vertu de sa constitution ontologique comme être-dans-le-monde. Nous ne pouvons nous étendre ici sur cet aspect de l'être du *Dasein*, si ce n'est dans la mesure où cela peut éclairer la structure temporelle de l'existence. Abandonné existentiellement au monde, le *Dasein* se laisse prendre par lui de manière à s'éviter en quelque sorte soi-même (139). La constitution existentielle de cette « fuite » de soi (i.e. de son pouvoir-être propre) apparaît clairement dans la situation du *Dasein* comme être-tombé (*verfallen*) au pouvoir de l'occupation momentanée, déterminant par là la structure de son présent concret. Ce mode d'être de l'existence journalière (*Alltäglichkeit*) signifie en effet que le *Dasein* est d'abord et la plupart du temps *auprès* des objets intra-mondains qui l'occupent (« bei der besorgten Welt ») et l'accaparent (175-176). Il ne faut cependant pas voir dans le *Verfallen* un simple rapport extrinsèque de chose à chose, ou de sujet à objet, mais un véritable caractère existentiel, c'est-à-dire un mode concret d'*exister* ou d'*être-dans-le-monde*. C'est [83] le mode inauthentique de l'être-dans-le-monde. Nous verrons plus loin comment cet « existentiel » se « temporalise » d'emblée selon une structure qui se caractérise essentiellement par la « présentification » d'objets, et comment cette temporalité inauthentique engendre par la suite la représentation vulgaire du temps comme une série continue de « maintenant » qui se succèdent. – Mais auparavant, il nous reste encore à voir comment les trois modes existentiels décrits ici (*Verfal-*

len, Befindlichkeit, Verstehen) trouvent leur unité dans la structure fondamentale de l'être du *Dasein* comme Souci, et comment le Souci à son tour découvre l'unité ek-statique du temps originel.

## 5. Le Souci

[Retour à la table des matières](#)

Le *Dasein*, avons-nous vu, s'ouvre à lui-même dans son être en le découvrant selon ses trois modes existentiels : *Entwurf* (bzw. Verstehen), *Geworfenheit* (bzw. Faktizität) et *Verfallen* : l'existant se définit comme être-en-projet, -jeté et -tombé, chacun de ces modes d'être étant orienté dans sa structure même selon l'une ou l'autre des trois dimensions temporelles. Heidegger prend bien soin de souligner qu'il ne s'agit pas là d'une composition de divers éléments entre eux (cf. 180-181, 191), mais de l'unité structurale de l'existence humaine elle-même comme être-dans-le-monde, qui a son fondement dans le phénomène du « Souci » (die Sorge), c'est-à-dire cette pré-occupation constitutive de l'être humain antérieure à toute forme d'anxiété particulière (v.g. Furcht) (cf. pp. 185-186). Il faut évidemment enlever à ces termes (souci, préoccupation) leur résonance psychologique (cf. p. 192, 197, 199) pour n'y voir que l'expression de l'unité fondamentale de l'existence concrète de l'homme et son déploiement interne comme être-dans-le-monde <sup>56</sup>. L'existence-dans-le-monde est *souci* dans son essence même, elle est pré-occupation. C'est donc grâce à l'analyse du phénomène du Souci que le *Da-sein* pourra découvrir dans sa totalité la structure de son être.

Le « Souci » est la structure existentielle de cet être qui se distingue de tous les autres en ce que dans son être, *il y va pour lui* de cet être même <sup>57</sup>. Cette théorie de l'existence-souci est développée au § 41. Elle ne fait que reprendre, du point de vue de leur unité intrinsèque, les différentes composantes existentielles de l'être humain [84] concret déjà analysées auparavant, en tant qu'unifiées dans la structure du

---

<sup>56</sup> *Kantbuch*, citation, p. 213.

<sup>57</sup> Cette idée est reprise par Lévinas quand il rappelle que "d'être" ne se résume pas à indiquer le fait brut que nous existons, mais que d'exister implique d'emblée une tâche, voire une responsabilité.

Souci. – Le « il y va de (son être) » qui définit l'existence se traduit tout d'abord dans le mode d'être constitutif du *Da-sein* que nous avons appelé plus haut la *compréhension*, au sens d'être-en-projet vers sa possibilité d'être la plus propre (« zum eigensten Seinkönnen ») (SZ 191). Ma possibilité « la plus propre » signifie ici, d'après le sens du terme allemand « eigen », celle qui est davantage *mienne* (cf. SZ 42-43) et qui coïncide avec mon pouvoir-être authentique. C'est toujours en fonction de *cette* possibilité d'être que le *Dasein* dans chaque cas est ce qu'il est, quelle que soit la possibilité concrète selon laquelle il a « projeté » son existence (cf. p. 193). Mais « être en vue de » son pouvoir-être le plus propre suppose que le *Dasein* est déjà *dans son être même* anticipation de soi (sich-vorweg), par-delà soi-même (« über sich hinaus »), non sous la forme d'un rapport extrinsèque aux autres êtres, mais penché en avant vers cette possibilité d'être qu'il est lui-même : « Diese Seins-struktur des wesenhaften 'es geht um...' fassen wir als *Sich-vorweg-sein* des Daseins » (191-192). Tel est le caractère premier et déterminant de l'existence : l'être de l'existant est essentiellement *dépassement de soi vers soi*. – L'anticipation ne désigne cependant pas quelque chose comme une tendance isolée dans un sujet extérieur au monde, mais caractérise bien l'être-dans-le-monde. Or, livré à soi-même, celui-ci, nous l'avons vu, se trouve en tant que tel *déjà jeté dans le monde* (= *factualité* de l'être-dans-le-monde) : « Existieren, écrit Heidegger, ist immer faktisches. Existenzialität ist wesentlich durch Faktizität bestimmt » (192). L'anticipation ne peut donc être anticipation absolue. Elle est conditionnée dans sa structure même, c'est-à-dire qu'elle s'articule originellement avec l'être-déjà-dans-le-monde pour constituer une unité structurale : *Sich-vorweg-imschon-sein-in-einer-Welt*. En d'autres termes, le dépassement de soi vers soi qui caractérise l'existentialité n'est possible que dans un *retour sur soi* ou, si l'on veut, pour projeter *son* pouvoir-être *propre*, l'existant a d'abord à *être* son *être-déjà* (Schon-sein) pour l'entraîner comme « *factualité* » dans le projet même de l'existence. – Telle que décrite, cette structure demeure toutefois encore incomplète. L'existence concrète du *Dasein* n'est pas absolument et de façon indifférente jetée comme « pouvoir-être-dans-le-monde », mais se trouve toujours déjà immédiatement engagée et occupée dans le monde (« schon in der besorgten Welt aufgegangen »). C'est ce mode d'*être-auprès* (Sein-bei) des [85] objets de son occupation qui rend possible la « fuite » existentielle du *Dasein* devant le *là* de son être à laquelle

nous avons fait allusion plus haut. L'anticipation-de-soi *en tant* qu'être-déjà-dans-le-monde inclut donc encore comme troisième moment essentiel de cette structure l'être-auprès des objets intramondains disponibles et tombé en fait au pouvoir de son occupation extérieure (« das verfallende *Sein beim* besorgten innerweltlichen Zuhandenem »). L'existence concrète du *Dasein* se découvre donc à lui sous l'aspect d'une « chute » existentielle dans le monde de son occupation (192). – Nous voici dès lors en possession de la structure ontologique du *Dasein* envisagée dans sa totalité existentielle. L'être du *Dasein* signifie anticipation-de-soi (Sich-vorweg) comme être-déjà-dans-le-monde (schon-sein-in-der-Welt) et en rapport d'être-auprès des objets intra-mondains (als Sein-bei innerweltlich beegendem Seienden). Tel est le sens complet du « Souci » compris dans un sens purement ontologique-existential (192). Bien que le *Dasein* soit la plupart du temps aliéné dans son occupation momentanée, cette aliénation même trahit une fuite devant l'abandon-à-soi et l'anticipation authentique de soi qui constitue la structure intégrale de l'existence humaine concrète (cf. p. 193). La chute dans l'immédiat, loin de nier, affirme au contraire et suppose sur le plan ontologique-existential l'avoir-été dans sa « factualité » et l'avenir-en-projet. L'existence demeure ouverte à ce niveau aussi bien sur son pouvoir-être authentique que sur son abandon à soi et se découvre comme *Souci*. C'est pourquoi d'ailleurs le *Dasein*, même perdu dans l'immédiat de l'occupation, reste toujours sujet à l'angoisse.

*Résumons-nous* : essentiellement ouverte à l'être, la réalité humaine s'ouvre sur elle-même en tant qu'être-dans-le-monde, découvrant par-là sa structure existentielle comme être-en-projet, livré à soi dans son pouvoir-être et jeté dans un « monde » qui l'accapare par ses occupations et ses soucis quotidiens. Le sens de l'unité de cette structure, c'est le « Souci » fondamental, la *pré-occupation* ontologique constitutive de l'existence. Le *Souci* est le déploiement interne de l'existence par-delà elle-même dans une anticipation de soi qui est retour sur soi comme être-déjà-dans-le-monde et en rapport existentiel avec l'être intramondain. Heidegger cherche en toute évidence à dégager l'être de l'homme de la représentation traditionnelle de lui-même comme présence dans l'immédiat, représentation qui est sous-jacente au *Cogito* de Descartes : Je pense, donc je suis [86] (i.e. je suis là). Mais pour qu'un être pensant (res cogitans) existe en tant que tel,

il ne suffit pas que cet être *soit* (i.e. posé dans l'existence), il faut en plus qu'il « soit ce qu'il n'est pas et ne soit pas ce qu'il est », pour employer l'expression de Sartre. Cela revient à dire qu'il doit être *Souci* au sens heideggerien du mot. Or cette structure propre de l'être humain suppose à son tour que le temps soit pensé autrement que comme une série de « maintenant » qui viennent et s'en vont, c'est-à-dire que l'horizon du « plus tôt » et du « plus tard » mentionné dans la définition d'Aristote ait une autre signification ontologique que celle d'être « non plus » ou « non encore » maintenant. Ce qu'il s'agit de montrer, c'est donc que l'existence-souci trouve son sens et son fondement dans la temporalité essentielle du *Dasein*. Le sens de l'existence, c'est le Souci, et le sens du Souci le temps originel. D'après la définition du « sens » fournie par Heidegger lui-même (SZ 324), cela veut dire que le Souci est pour l'existence, de même que la *temporalité* pour le Souci, le fondement de son intelligibilité et la raison de sa possibilité. C'est ce rôle primordial de la temporalité que nous tenterons de mettre en lumière dans notre prochain chapitre. Une fois cette nouvelle étape assurée, nous pourrons nous demander comment la temporalité de l'être humain, étant unité « ek-statique » et n'ayant rien d'une succession, peut être considérée par Heidegger comme la source première dont dérive le temps vulgaire qui se caractérise essentiellement par la succession homogène des « maintenant ».

[87]

**Deuxième partie.**  
**Heidegger et Bergson**

**Chapitre II**

---

**LA TEMPORALITÉ  
ESSENTIELLEMENT DU DASEIN**

[Retour à la table des matières](#)

La thèse de Heidegger sur la *temporalité* comme sens de l'être-là humain est énoncée en termes généraux dès la page 17 de *Sein und Zeit* : « Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen. » Cela signifie non seulement que le *Dasein* se distingue des êtres autres que lui par sa structure temporelle, mais, d'après le sens du « sens » indiqué plus haut, que l'être du *Dasein* n'est *compréhensible*, c'est-à-dire ne peut être saisi dans sa *possibilité* que sur l'horizon temporel en lequel son existence se déploie intrinsèquement. – Après son chapitre central sur le Souci en tant qu'être du *Dasein* (§§ 39-44), dont nous avons déjà présenté les idées maîtresses, Heidegger formule de nouveau sa thèse du début, quoiqu'en termes légèrement différents : « Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins ist die *Zeitlichkeit* » (234). Les termes qui se correspondent dans les deux formulations sont les suivants : Sein des Daseins = Existenzialität ; Sinn (des Seins) = ursprünglicher ontologischer Grund. L'être du *Dasein* étant, pour Heidegger, essentiellement caractérisé par l'existentialité, on com-



prend l'identité des deux premiers membres. La thèse affirme donc que le *sens* de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire le fondement ontologique premier de son existentialité, réside dans la temporalité. Par ailleurs, les analyses du chapitre précédent ont déjà montré dans le phénomène du *Souci* l'unité de structure de l'existence elle-même et préparé le terrain à la démonstration qui suivra. Aussi Heidegger peut-il formuler plus précisément encore l'énoncé de sa thèse en disant que la structure d'ensemble de l'être du *Dasein* comme *Souci* ne devient existentiellement intelligible qu'à partir de la temporalité (SZ 234). En d'autres mots, la structure ontologique de l'existant comme *Souci* est inconcevable si l'on ne pose pas à sa base l'unité sur le mode de l'être des trois dimensions (ou ex-stases) du temps. D'où la tâche qui s'impose d'interpréter rétrospectivement les composantes [88] structurales de l'existence humaine selon leur sens temporel (234), i.e. comme modes de « temporalisation » de la temporalité (17, 304). Mais avant de procéder à cette interprétation, Heidegger consacre tout un chapitre (§§ 46-53) à l'extrême possibilité de l'existence qu'il appelle l'être-pour-la-mort, car c'est en vue de cette possibilité ultime que doit se définir le *Souci* authentique avec la temporalité qui en est le fondement. En effet, l'existence qui caractérise l'être du *Dasein* et constitue son « essence » ayant été définie d'abord comme *pouvoir-être*, on peut se demander comment le *Souci*, même envisagé comme anticipation-de-soi, peut embrasser et fonder l'être humain dans sa totalité (« das ganze Dasein »), i.e. dans toute l'extension de son pouvoir-être. A quelque moment que l'on saisisse l'existence, fût-ce dans l'imminence de sa fin dernière, elle se comprend invariablement à partir de son pouvoir-être. Autrement dit, il y a toujours pour l'existant une possibilité résiduelle de soi (cf. SZ 236). Il semblerait donc y avoir une part de l'existence concrète qui échappe nécessairement à sa propre définition et fait échouer toute tentative d'interprétation ontologique vraiment totalisante. La question qui se pose dès lors est celle d'une compréhension du pouvoir-être intégral (*Ganzseinkönnen*) incluant en lui la fin de l'être-dans-le-monde, c'est-à-dire la mort (SZ 233-234). On peut prévoir que la difficulté demeurera insurmontable aussi longtemps qu'on se maintiendra dans la conception traditionnelle du *temps* comme succession de « maintenant », de l'*existence* concrète comme une marche irréversible le long de cette série temporelle (cf. pp. 327-328) et de la *mort* comme le dernier numéro de la série. Il faut donc trouver une interprétation plus

originelle de *tous* ces phénomènes (cf. p. 304). – L'être de l'homme (= son existence) a déjà été réinterprété selon ses différents modes existentiels, mais de telle manière que l'existant semble encore insaisissable dans son ensemble. Le premier chapitre de la seconde section de *Sein und Zeit* sur l'être-pour-la-mort cherche d'abord à définir la signification existentielle de la *fin* de l'existence en l'intégrant dans la structure du Souci authentique. Mais ce n'est qu'avec le chapitre sur la *temporalité* (§§ 61-66) que l'existence pourra apparaître dans l'unité de sa structure temporelle fondamentale, de façon à éclairer jusqu'en son fondement ontologique le pouvoir-être intégral en tant que comprenant en lui-même la possibilité suprême de ne plus exister. L'unité ontologique des modes du temps conditionne en effet la compréhension totale de l'existence [89] comme *Zu-sein*. Ainsi l'analyse existentielle de l'être humain, qui avait pour but la découverte du temps originel, ne devient elle-même viable, i.e. ne peut être menée à terme qu'en repensant autrement l'être du temps. Les étapes qu'il nous reste à parcourir avant de pouvoir aborder la conception heideggerienne du temps dérivé et la critique du temps bergsonien sont donc les suivantes : 1<sup>o</sup> l'être-pour-la-mort et le pouvoir-être intégral ; 2<sup>o</sup> la temporalité.

## ***1. L'être-pour-la-mort et le pouvoir-être intégral***

[Retour à la table des matières](#)

De l'analyse de l'être-pour-la-mort, nous ne pourrions donner ici que l'essentiel. La doctrine de Heidegger sur la mort consiste à montrer dans ce phénomène non pas le terme dernier privatif d'une existence linéaire, mais un mode existentiel de l'être même du *Dasein* <sup>58</sup>. D'où la formule : *être-pour-la-mort*. Le *Dasein* est aussi originellement être-pour-sa-fin qu'il est originellement être-dans-le-monde. Pas plus que le rapport au monde ne peut ontologiquement s'expliquer comme une « relation » extrinsèque ayant son siège dans la corporéité

---

<sup>58</sup> Cet aspect essentiel de l'existence qu'est sa *fin* n'a été touché par Bergson qu'en passant (IM 1397) et jamais interprété dans sa signification profonde. Cf. HYPOLITE, « Du bergsonisme à l'existentialisme, » p. 445.

de l'être humain <sup>59</sup>, la mort ne peut être interprétée adéquatement comme la privation instantanée d'une « forme » vivante invariable, n'affectant que l'existence corporelle. Mourir, c'est-à-dire *ne plus pouvoir être* ou tout simplement *ne plus être*, doit appartenir de quelque manière à la constitution ontologique de l'existence comme pouvoir-être, si l'on veut fournir de celui-ci une interprétation ontologique exhaustive. Le *Dasein*, avons-nous vu, est un être pour qui, dans son être, il y va pour lui de cet être même. La mort signifie donc une possibilité déterminée de l'être où il y va *absolument* (*schlechthin*) de l'être propre à chaque existant, la possibilité de n'être pas (240). Il n'y a qu'un moyen de donner son sens ontologique à la mort, c'est de la comprendre comme une possibilité *existentielle*. Du moment que le *Dasein* est, i.e. *existe*, il porte en lui comme *mode d'être* cette possibilité de ne plus exister, de même qu'il *est* existentiellement comme anticipation de soi ce qu'il n'est *pas encore*, (*sein Noch-nicht*) Qu'est-ce à dire ? Cette possibilité d'être qu'est l'être-pour-la-fin, tout comme l'être du "pas-encore", doivent s'expliquer ontologiquement à partir du mode d'être propre à l'exis-[90]tant qu'est le *Souci*. Mais le *Souci* lui-même devra alors être interprété d'une façon plus radicale encore de manière à comprendre dans l'unité de sa structure existentielle la totalité du *Zu-sein*.

Ce qui définit essentiellement l'être du *Dasein* comme existant, c'est son rapport ontologique (= compréhension existentielle) à l'être qu'il *est* et n'est *pas encore* à la fois. Le *pas-encore* à partir duquel l'existant se comprend (= se projette) existentiellement inclut comme possibilité d'être cet ultime Pas-encore qu'est la fin de l'être-dans-le-monde. Mais cette possibilité de la Mort signifie l'impossibilité même d'exister, exister impliquant justement être-dans-le monde. Elle met donc en question le pouvoir-être-dans-le-monde comme tel et ramène le *Dasein* seul en face de son pouvoir-être le plus propre et le plus inaliénable, découvrant par-là la possibilité de l'existence authentique comme anticipation ou projet-de-soi justement en vue de ce pouvoir-être ultime. (cf. pp. 250-251). Ce pouvoir-être, où il y va *radicalement*

---

<sup>59</sup> "Être-dans-le-monde ne signifie pas que le *Dasein* se trouve toujours au milieu de l'étant et qu'il s'y rapporte, mais qu'avant tout rapport à l'étant et le conditionnant, il se trouve toujours dans un espace ouvert pour la rencontre ("in einem offenen Spielraum des Begegnens"). Traduit de E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, p. 269.

de l'être propre du *Dasein*, engage en effet chaque existant dans son individualité isolée et ne peut être assumé que par lui seul en *allant résolument au-devant de* ("die vorlaufende Entschlossenheit") son extrême possibilité (cf. p. 263). Et toutes les autres possibilités que l'existant comme tel a encore *devant lui* pourront alors être anticipées existentiellement *en vue de* cette possibilité ultime et comprises (projetées) en tant que possibilités *finies* <sup>60</sup>. Exister authentiquement, c'est exister *finiment*. Il paraît donc possible ontologiquement (existentialement) d'exister selon la totalité de son pouvoir-être dans la mesure où le Souci, se faisant authentique par l'anticipation de l'extrême possibilité de la Mort, devient capable de comprendre dans le projet-de-soi le pouvoir-être intégral incluant la possibilité de ne plus être (cf. 264, 266).

Mais plus la structure du Souci se révèle dans sa complexité interne, plus le problème du fondement de son unité s'impose avec force. Il faut donc trouver dans l'être même du *Dasein* comme Souci la *raison unifiante* des différents modes (ou possibilités) d'être en lesquels son existence se déploie. Heidegger a insisté à plusieurs reprises sur le fait que l'existant *est* lui-même dans son être ses possibilités essentielles (cf. p. 317). C'est le *comment* de cette unité d'être qui doit maintenant nous occuper. La question qui se pose est donc celle du « sens ontologique » (= condition d'intelligibilité ou raison de possibilité) de l'unité structurale du Souci authentique, qui coïncide avec l'unité de l'*être* humain lui-même, autrement dit, selon la formulation alambiquée de l'auteur : "Qu'est-ce qui rend possible la totalité de la structure d'ensemble articulée du Souci dans l'unité de son déploiement?" "Mit der Frage nach dem Sinn der Sorge ist gefragt : *was ermöglicht die Ganzheit des gegliederten Strukturganzen [91] der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung ?*" (324). Or, la détermination

<sup>60</sup> Que la décision résolue ne fournit aucun critère pour le choix de possibilités concrètes à réaliser a été vu et discuté avec grande pénétration par E. Tugendhat dans son ouvrage sur *Le concept de vérité chez Husserl et Heidegger* (original allemand p. 359-362). L'usage qu'ont fait les divers "existentialismes" de cette doctrine heideggérienne de l'être-pour-la-mort suggère sans doute qu'une existence entée sur sa finitude irréparable entraîne logiquement l'annihilation de tout critère de vérité ou d'authenticité. Ne pourrait-on pas à tout le moins dire que la compréhension de cette finitude absolue exclut au départ tout choix concret qui supposerait une existence illimitée ou qui s'appuierait sur l'hypothèse d'une survie de la conscience.

du sens du Souci équivaut, selon Heidegger, à une exposition de la *temporalité* (303). On peut en effet concevoir que l'unité fondamentale de l'existant, en tant qu'il se déploie dans la totalité de sa structure interne (Souci) en avant et en arrière de son être, exige et constitue à la fois la « synthèse » ontologique des trois dimensions temporelles au-delà de toute succession et de toute durée, faute de quoi elle se désagrègerait en une poussière d'instant sans lien véritable entre eux ou se fixerait dans le mode de présence instantanée qui caractérise l'être des choses. Il s'agit donc de concevoir le temps originel de telle façon qu'il rende ontologiquement *possible* l'unité d'un être qui a le mode d'être de l'existant authentique, et c'est précisément sur ce point que, selon Heidegger et Sartre après lui, aussi bien la conception classique du temps que la durée de Bergson échouent.

## 2. La temporalité

[Retour à la table des matières](#)

Le noyau central de la doctrine de Heidegger sur la temporalité se trouve au § 65 de *Sein und Zeit* et prend la forme d'une sorte de démonstration dont les arguments ne sont pas toujours très clairs, mais dont l'idée dominante ne peut nous échapper : il s'agit de montrer que la structure complexe de l'existant-souci ne devient intelligible que si l'être du *Dasein* est conçu comme déploiement temporel *ek-statique*. Nous suivrons d'assez près cette démonstration pour ensuite en tirer les conclusions en vue de la critique heideggérienne de la *durée*.

Nous venons de voir que le Souci qui fonde l'existence est constitué selon son mode authentique par la *résolution* (*die vorlaufende Entschlossenheit*) allant au-devant de la suprême possibilité d'être en tant que comprenant en elle l'impossibilité même d'exister. C'est justement cet être-en-vue-de (*das Sein zum*) son pouvoir-être le plus propre que Heidegger appelle la *résolution*, indiquant par-là qu'il s'agit d'un *mode d'être* et non d'une disposition de la volonté. Mais ce mode d'être n'est lui-même possible que si d'abord l'existant *peut* absolument dans son être venir-à-soi à partir de son pouvoir-être essentiel, c'est-à-dire à partir de son être-à-venir, et qu'il porte cette possibilité de soi *en tant que* possibilité (et non en tant que réalité [92] ou réalisa-

tion « future »). Il va de soi en effet que l'à-venir ne doit pas être compris ici comme un simple *futur*, i.e. comme un maintenant qui ne serait pas encore devenu 'réel' et qui le deviendra un jour, mais comme la venue-à-soi du *Dasein* dans son pouvoir-être en tant que tel. Le venir-à-soi qui est le fondement de la résolution et se maintient dans la possibilité d'être par excellence constitue le phénomène originel de l'À-venir : c'est le mode d'être de l'existant en tant qu'il anticipe *dans son être* l'être qu'il a à-être. Le *Dasein* est donc à-venir en son être même, il est venir-à-soi dans sa suprême possibilité d'être (SZ 325). Ainsi, pour qu'un être soit possible qui ait le mode d'être de l'existant, i.e. pour lequel il y va (absolument) dans son être de cet être même, il faut que l'avenir soit interprété ontologiquement comme venue-à-soi de cet être à partir de son pouvoir-être essentiel (cf. p. 327). L'avenir originel est donc la condition ontologique de possibilité de l'existentialité. Tel est le caractère « ek-statique » de la première dimension temporelle. « Ex-stase » signifie en effet étymologiquement un déplacement, un transport, une sortie de soi (tout en restant en soi), ce que Heidegger traduit régulièrement par *Entrückung* (action de se soustraire, de se dérober). Dans la temporalité, il n'y a évidemment pas sortie *de* quelque chose pour y revenir. L'ex-stase veut tout simplement exprimer le phénomène de *temporalisation* lui-même qui constitue l'essence de la temporalité (cf. p. 329).

Il en va de même du « passé » originel sans lequel, du reste, l'avenir tel que décrit ci-dessus ne pourrait se concevoir. Car un pur venir-à-soi conçu comme dimension d'être serait impensable sans un avoir-été correspondant : venir-à-soi dans son être, c'est nécessairement venir à ce qu'on *était déjà* comme possibilité d'être *déterminée* – et non à ce qu'on n'est plus –, ce qui suppose que l'existant *puisse être* son « été » pour pouvoir l'assumer existentiellement dans la résolution. Le *Dasein* ne peut en effet exister authentiquement comme être-déjà-jeté (i.e. dans sa factualité) que sur le fondement ontologique de l'avoir-été qu'il a constamment à être en existant (cf. p. 328). En un mot, le sens ontologique de la factualité réside dans l'être-été du *Dasein*. – Inversement, l'être-été n'est possible que dans un être-à-venir. C'est en venant-à-soi à partir de son pouvoir-être que l'existant se constitue comme ayant-été, ce qui serait inconcevable dans un être de présence brute comme l'être des choses qui est donné tout entier dans son présent, qui ne porte pas son passé en tant que tel. – L'idée

même de *durée* est ici de peu de secours, car il ne suffit pas de constater que le passé se conserve [93] dans le présent, il faut montrer à quelles conditions ontologiques il *peut* se constituer *en tant que passé* pour un être dont l'essence se caractérise par la venue-à-soi.

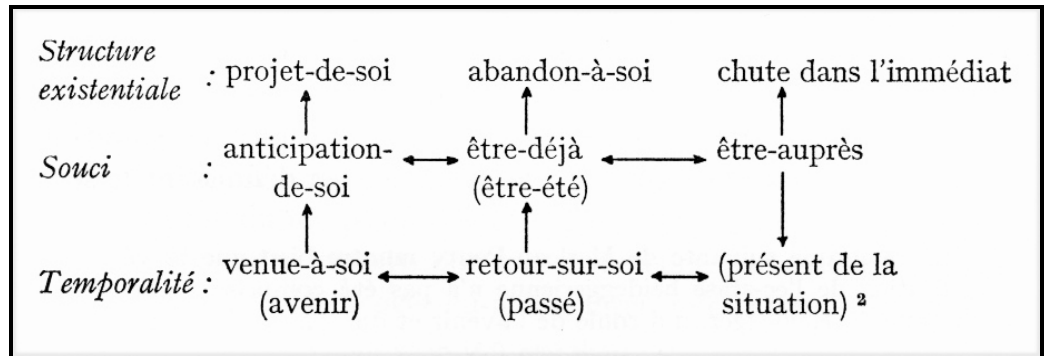
De plus, le « transport » (ex-stase) en avant dans le retour-à-soi de l'existence résolue découvre en même temps la « situation » de l'être-là, qui entraîne pour l'existant l'action engagée dans l'univers environnant. Mais la présence résolue à la situation donnée n'est elle-même possible que dans le présent authentique en tant qu'il *rend présente* cette situation ou la produit dans sa présence même (Gegenwärtigen), tout en se maintenant dans l'unité ex-statique de l'à-venir et de l'avoir-été. Faire sienne “ma situation” est l'acte libre par excellence, ce qui ne manque pas d'évoquer le “vouloir que m'arrive ce qui m'arrive” des grands Stoïques. – En résumé, on peut dire que l'avoir-été authentique sourd en quelque sorte de l'Avenir de manière à dégager le présent de la situation en se la « présentifiant » telle qu'elle est <sup>61</sup>. C'est l'unité de cette structure « ex-statique » selon laquelle l'avenir, se faisant « été » (gewesend) dans un retour-à-soi comme être-été, engendre le présent véritable, que Heidegger appelle la temporalité, laquelle apparaît alors comme le *sens* du Souci authentique (326). Le Souci a sa raison ultime dans la temporalité essentielle qui rend possible au *Dasein* de se déployer dans la totalité de son pouvoir-être en existant selon la structure unitaire des trois ek-stases du temps originel. On peut donc se représenter la structure dynamique intégrale

<sup>61</sup> Il est difficile de voir comment le *Dasein* peut s'engager dans le présent de la situation, c'est-à-dire en somme inscrire son action dans le monde, sans y perdre son authenticité. Selon Otto Pöggeler, “le moment vécu (*der Augenblick*) dans *Sein und Zeit*, comme l'a dit Platon et avec l'approbation de Kirkegaard, est un *ἀτοπον* (en somme un non-lieu). Il est un néant. Certes, *Sein und Zeit* le réfère-t-il à la “situation”, mais l'unité du moment vécu et de la situation ne peut être conçue que comme une chute hors de l'authenticité du moment vécu dans le stress inauthentique de *ce qui* se présente de par la situation. Le moment vécu n'est que lorsque le *Dasein* se récupère (lui-même) hors de la situation afin d'être là, dans une ex-stase maintenue, pour *ce qui* dans la situation se rencontre.”\* Autrement dit, le moment vécu n'est que dans la distance ou le recul présentifiant par rapport à l'objet de la situation de manière à maintenir le présent dans le mouvement originel des ex-stases temporelles.

\* Traduit de *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 209-210.



du *Dasein*, telle que décrite par Heidegger, à l'aide du schéma suivant <sup>62</sup> :



On est évidemment loin ici de la représentation vulgaire du temps comme succession de « maintenant » qui est solidaire d'une conception [94] de l'être axée sur l'être des choses. L'avenir n'est pas « futur » ni l'avoir-été « passé », pas plus que le présent n'est l'instant indivisible qui les sépare (cf. p. 350) : l'avenir originel est bien plutôt *être-à-venir*, l'avoir-été "*être-été*" et le présent *présentification*, ces trois ek-stases n'étant que les modes premiers d'un unique surgissement (ou *élan*) temporel. La tâche incombe donc à l'analytique existentielle de montrer comment la conception traditionnelle du temps comme *succession* a pu se développer chez un être qui ne se succède pas à lui-même dans ses différents moments, mais se temporalise dans son être au-delà de soi en avant dans un retour arrière soi pour engendrer son présent. Nous verrons dans notre chapitre suivant comment Heidegger procède à cette démonstration.

Ce qui frappe dans l'étude du temps originel, c'est le rôle joué par l'à-venir (au sens existentiel-ontologique), plus précisément, le *poids* que l'à-venir exerce sur l'ensemble de l'existence en la déterminant. L'anticipation (*vorweg*), écrit Heidegger, signale l'à-venir en tant que celui-ci rend seul possible au *Dasein* d'être tel que, dans son être, il y

<sup>62</sup> La direction opposée des deux dernières flèches verticales indique que le présent authentique ne peut se produire que dans la mesure où il est récupéré (*zurückgeholt*) pour ainsi dire, ou *sauvé* de la chute dans l'immédiat grâce à la décision résolue et retenu dans l'unité ek-statique les deux autres ex-stases temporelles (SZ 348-349).



aille pour lui de son pouvoir-être même. Un être qui ne serait pas venir-à-soi dans son être ne pourrait être « mis en question » dans son être. C'est dire encore une fois que l'à-venir est le sens premier de l'existentialité comme l'avoir-été est le sens de la facticité (327). Mais il y a plus. L'à-venir est considéré par Heidegger comme le phénomène primordial de la temporalité originelle elle-même (329) qui se « temporalise » d'*abord* comme venue-à-soi et, en se faisant "été", suscite le présent véritable. Cette priorité de l'à-venir, loin d'affecter l'égalité "originarité" des autres ex-stases, l'implique au contraire. Elle ne fait que marquer l'orientation ontologique de l'être humain authentique <sup>63</sup> tout en définissant le sens [95] de sa finitude et de son néant. En effet, l'à-venir authentique en lequel se temporalise d'abord cette temporalité qui constitue le sens de la décision résolue, se révèle comme avenir *fini*. Sa finitude ne signifie pas cependant avant tout un arrêt ou une cessation ; elle est un caractère de la temporalisation elle-même, le caractère ex-statique de l'avenir originel consiste justement en ce qu'il clôt le pouvoir-être (d'où : être-pour-la-fin) – et montre du même coup que c'est lui qui est en jeu, – c'est-à-dire que cet avenir est lui-même fermé et, en tant que tel, rend possible la compréhension existentielle résolue du *Néant* (Nichtigkeit) qui fonde l'existence au-

---

<sup>63</sup> La remarque suivante de Merleau-Ponty montre bien que la véritable signification de l'ec-stase heideggerienne n'a pas été comprise : « Le temps historique de Heidegger, qui coule de l'avenir et qui, par la décision résolue, *a* d'avance son avenir et se sauve une fois pour toutes de la dispersion, est impossible selon la pensée même de Heidegger : car si le temps est une *ek-stase*, si présent et passé sont deux résultats de cette extase, comment cesserions-nous tout à fait de voir le temps du point de vue du présent, et comment sortirions définitivement de l'inauthentique ? C'est toujours dans le présent que nous sommes centrés, c'est de lui que partent nos décisions... » (*Phénoménologie de la perception*, 488-489). Sans compter que le temps historique et la temporalité sont nettement distincts chez Heidegger, le premier ayant son fondement ontologique dans la seconde, il n'y a pas dans la temporalité elle-même une ec-stase vers l'avenir dont le présent et le passé seraient le « résultat ». L'ex-stase, c'est le déploiement même de l'existence se temporalisant et ouvrant par cette temporalisation l'horizon de l'avant et de l'après. La temporalité n'a pas son avenir, comme le dit Merleau-Ponty, elle le découvre dans sa finitude, donnant ainsi son sens (signification et direction) à l'existence authentique. – Il ne s'agit pas non plus, pour Heidegger, de « sortir » définitivement de l'inauthentique, mais d'en définir également le sens et le fondement ontologique.

thentique. – Cette finitude, ce néant, la durée bergsonienne ne pouvait en donner raison parce que, conçue sur le modèle du progrès évolutif, elle s'ouvre sans limites vers l'avant, imprévisible et créatrice. Pour Bergson, écrit Gaston Bachelard, « la dialectique va toujours directement de l'être à l'être sans faire intervenir le néant » (op. cit., p. 3).

On voit mieux maintenant pourquoi, dans la perspective ontologique où se place Heidegger, la durée de Bergson ne peut être vraiment le temps originel : c'est que, tout en cherchant à dépasser la pure succession homogène, elle n'en faillit pas moins sur deux points à la fois : 1° Elle conserve le passé dans le présent, mais n'explique pas l'*être*-passé qui caractérise l'existant et fonde la possibilité même de la conservation du « passé » ; 2° elle s'ouvre sur l'avenir, mais cet avenir est indéfini et conçu toujours comme *pas-encore* (maintenant) : la durée n'est pas en mesure par conséquent de définir la signification que l'à-venir confère au présent et au passé – chez Bergson, c'est le passé-présent qui, au contraire, porte tout son poids envers l'avenir – ni le sens de sa finitude intrinsèque. La théorie bergsonienne du temps faillit également, selon Heidegger, dans son interprétation du temps dérivé (cf. SZ 18, 333), comme nous l'avons indiqué dans notre introduction à cette seconde partie. Mais voyons d'abord comment Heidegger lui-même interprète le temps dérivé sur la base de son ontologie de la temporalité.

[97]

**Deuxième partie.**  
**Heidegger et Bergson**

## **Chapitre III**

---

# L'INTERPRÉTATION HEIDEGGERIENNE DU TEMPS DÉRIVÉ

[Retour à la table des matières](#)

L'analytique existentielle a montré que si on aborde l'être de l'homme du point de vue de *l'existence*, c'est-à-dire si on accepte que l'essence de l'homme n'est pas donnée, mais consiste à *être son être*, alors l'être de l'homme apparaît comme étant constitué par la *temporalité*. Plus exactement, la temporalité devient ce à partir de quoi l'être de l'existant peut être saisi intégralement dans sa possibilité. Si, en effet, l'existant *peut* anticiper son être dans le projet de son pouvoir-être intégral tout en assumant la facticité de son être-là pour produire le moment véritable de la situation, c'est que son être même est temporalement structuré, qu'il s'ouvre de l'intérieur en avant et en arrière de lui-même dans l'unité ek-statique de son à-venir, de son avoir-été et de son présent concret. Cette structure temporelle n'est pas succession, elle n'est pas non plus interpénétration des moments de la durée, elle est « temporalisation », c'est-à-dire que l'essence de la temporalité consiste à se déployer entièrement et originellement dans chacune de ses ek-stases (cf. SZ 350). – Si, d'autre part, on consulte la représentation vulgaire du temps ou bien l'interprétation traditionnelle de ce phénomène qui en est l'expression philosophique, on s'aperçoit que le temps est envisagé tout autrement. Il est conçu invariablement

comme une série de moments qui passent en se succédant les uns aux autres, les moments qui *ne sont plus* constituant un passé étendu sans fin vers l'arrière et ceux qui *ne sont pas encore* ouvrant un avenir illimité vers l'avant, tandis que le moment présent, si on veut le réduire à son exacte dimension, devient l'instant indivisible séparant les deux séries. En serrant de près cette conception du temps, on aboutit immédiatement à ce paradoxe que la succession temporelle se constitue par le passage du non-être futur à travers le non-être d'un maintenant abstrait (limite théorique entre le non-plus et le non-encore) pour tomber dans le non-être du passé (cf. J.-P. Sartre, [98] *L'Être et le néant*, p. 150). Le temps passé et futur se trouve relégué dans la sphère du non-être et le « maintenant » lui-même n'a d'être que par les choses qui sont *présentes dans l'instant*. Et si la série des instants qui se succèdent peut être envisagée comme une réalité *dans laquelle* les événements se produisent, c'est grâce à l'esprit humain (à l'âme) qui retient les « maintenant » en les *comptant*.

Heidegger se sent évidemment obligé de faire le pont entre cette représentation traditionnelle du temps et sa propre théorie de la temporalité, faute de quoi celle-ci pourrait difficilement paraître acceptable. Il s'appliquera donc, dans le dernier chapitre de *Sein und Zeit*, à montrer en vertu de quelles conditions existentielles la temporalité structurale du *Dasein* a échappé au regard de toute la réflexion philosophique avant lui, et comment de cette temporalité restée dans l'ombre, non seulement a *pu*, mais a *dû* nécessairement sortir ce qu'il appelle le temps vulgaire avec la conceptualisation classique de ce phénomène. Dès le début de son ouvrage, Heidegger avait mentionné l'importance d'une telle démonstration : il nous faut, dit-il, mettre clairement en évidence *que* et *comment* la représentation vulgaire du temps prend sa source dans la temporalité. Par-là cette représentation du temps retrouvera ses droits propres – contre la thèse de Bergson qui veut que le temps ainsi conçu soit l'espace (18). La même allusion à Bergson est reprise tout à la fin du chapitre sur la temporalité (333) où Heidegger annonce les thèmes qui lui restent encore à traiter : le temps, insiste-t-il, *dans lequel* les choses se produisent et passent – et qui se trouve à la base de la conception vulgaire et traditionnelle du temps – provient d'un mode essentiel de temporalisation de la temporalité originelle et constitue un phénomène temporel véritable, et non l'extériorisation d'un « temps qualitatif » sous forme d'espace comme

l'interprétation tout à fait imprécise et ontologiquement insuffisante de Bergson le voudrait faire croire. De ces remarques, nous pouvons nous contenter pour le moment de tirer la conclusion évidente que l'interprétation heideggérienne du temps dérivé (temps universel et conception vulgaire du temps) est dirigée dans une large mesure contre le temps-espace de Bergson.

Quant à la manière de procéder, Heidegger l'a déjà également annoncée à plusieurs reprises au cours de son ouvrage (cf. pp. 235, 329, 332-333). Il consacra d'abord un chapitre (le quatrième de la seconde section) à montrer comment la temporalité originelle se [99] temporalise la plupart du temps selon son mode *inauthentique* en ce sens que le *Dasein*, tombé en fait au pouvoir du monde extérieur, projette ordinairement son existence non à partir de son pouvoir-être essentiel, mais à partir de ce que l'objet de son occupation pourra lui apporter ou lui refuser. Au chapitre sixième de la même section, il reprendra le problème en sens inverse en essayant de retrouver dans l'emploi quotidien du temps l'expression de cette temporalité inauthentique, pour montrer ensuite comment le temps de l'occupation journalière, rendu « public » dans la mesure officielle du temps, engendre la conception vulgaire et traditionnelle du temps comme succession de « maintenant ». Les différentes étapes permettant de passer de la *temporalité* au *temps traditionnel* seraient donc les suivantes : temporalité originelle > temporalité inauthentique > emploi du temps > temps public et temps universel > conception traditionnelle du temps. On aurait donc alors la preuve que la représentation traditionnelle du temps a sa source première dans la temporalité originelle et n'est pas *espace*, mais mode dérivé du temps lui-même.

## ***A. La temporalité inauthentique***

[Retour à la table des matières](#)

L'analyse de la structure du Souci a révélé chez l'existant un rapport existentiel aux êtres intramondains, que Heidegger appelle l'*être-auprès-de* (Sein-bei). C'est en vertu de ce mode d'être fondamental que le *Dasein*, déjà-jeté et entraîné dans le monde, se perd dans le monde, étant effectivement assujéti à l'objet de son occupation :

« Das Dasein wird in der Geworfenheit mitgerissen, das heisst, als in die Welt Geworfene verliert es sich an die 'Welt' in der faktischen Angewiesenheit auf das zu Besorgende » (348). Heidegger dit explicitement que c'est le *présent* – mais un présent non ressaisi par la *résolution*, i.e. non retenu dans l'unité ek-statique de l'à-venir et de l'avoir-été – qui constitue le sens existentiel de cet accaparement par le besoin immédiat de l'occupation. D'où le poids particulier que prend le présent (plutôt que l'à-venir) dans la temporalité inauthentique. En effet, cette situation existentielle de l'être-tombé au pouvoir du 'monde' *modifie* aussi bien la structure du projet et de l'anticipation-de-soi qui le rend possible, que celle de l'avoir-été concret. – L'être- [100] occupé-dans-le-monde se comprend (= se projette) d'abord et la plupart du temps depuis l'objet qui l'occupe, c'est-à-dire les affaires de l'occupation quotidienne (« aus dem, was es besorgt », i.e. « die Geschäfte der alltäglichen Beschäftigung » ; cf. p. 337). Que devient alors l'anticipation-de-soi constitutive du Souci ? Elle se maintient sur le plan de la simple expectative (*Gewärtigen*). Cette expectative est toujours attente pour-soi (« seiner gewärtig »), non pas cependant en considération de son pouvoir-être essentiel, mais en vue de ce que l'objet de l'occupation peut apporter ou refuser (« aus dem, was das Besorgte ergibt oder versagt »). Le *Dasein* « vient-à-soi » à partir de ce qui l'occupe (337). L'« expectative » représente donc le mode ex-statique du futur inauthentique et la condition de possibilité de toute « attente » particulière. Il y a encore à ce niveau *temporalisation* de la temporalité propre à l'existant, voire même temporalisation à partir d'un certain *avenir*, mais cet avenir est un à-venir modifié en ce sens qu'au lieu de se maintenir dans la possibilité d'être comme telle, le projet-de-soi s'accomplit en fonction des diverses possibilités qui s'offrent à l'occupation, du résultat attendu, et tend par conséquent à *rendre présent*, à « présentifier » ce résultat pour lui-même. C'est un *gegenwärtigendes-Gewärtigen*. – Si l'attente se fait ainsi « présentifiante », c'est ultimement en vertu du mode existentiel de l'existant-souci comme *être-auprès* de l'étant intramondain qui se découvre à lui dans cette structure même. Mais cette expectative-présentifiante n'est possible que si l'existant s'est *oublié* soi-même dans son pouvoir-être le plus propre en tant que *jeté*. Le *Dasein* tend à s'évader de soi-même dans l'oubli de son « été » qui lui demeure alors fermé. Il est son « était », mais sur le mode de l'oubli. La conservation inauthentique du « passé » (Bergson) n'est d'ailleurs el-

le-même possible que sur le fondement de cet oubli existentiel de l'avoir-été véritable. L'expectative-présentifiante-et-oublieuse constitue donc une unité ek-statique propre (et antérieure à toute forme de succession) selon laquelle la compréhension inauthentique de soi se temporalise pour elle-même en bloquant le pouvoir-être fondamental (339). Tel est en résumé le sens de la temporalité inauthentique. Elle comporte évidemment divers degrés possibles d'*oubli* de soi. Plus le phénomène de « présentification » s'accroît, plus l'être-tombé fuit son pouvoir-être propre en s'enfonçant dans le *présent pour le présent* lui-même – comme le montre bien le phénomène quotidien de la curiosité (Neugier) – moins le retour à soi (à son être-jeté) à partir de son à-venir véritable [101] devient possible. Le présent tend de plus en plus à se temporaliser à partir de lui-même, il y a retour du présent au présent, ce qui est tout le contraire du « moment vécu » (Augenblick) authentique de la *situation* qui surgit constamment, comme nous l'avons vu, d'un retour-à-soi à partir de son pouvoir-être essentiel, i.e. de son être-à-venir (cf. pp. 347-348).

Heidegger s'applique encore à montrer comment la structure temporelle inauthentique de l'attente-présentifiante-et-oublieuse rend possibles divers phénomènes caractéristiques de l'occupation dans le monde, en particulier dans l'univers restreint de l'*outil*. Il n'y a aucun intérêt ici à entrer dans le détail de ces explications, car c'est la structure de la temporalisation inauthentique elle-même qui nous importe en autant qu'elle prépare 1° l'analyse de l'emploi quotidien du temps et 2° la genèse du temps vulgaire. 1. L'étude de l'emploi du temps au chapitre sixième vise à montrer qu'il y a là un reflet de la structure ekstatique de la temporalité originelle se temporalisant selon son mode inauthentique. L'utilisation ordinaire du temps s'exprime en effet dans des formules telles que « maintenant », « alors » et « ensuite » qui, au lieu d'indiquer un moment déterminé du temps, découvrent existentiellement les divers *horizons* temporels et articulent justement les modes d'être de la présentification, de l'attente et de la conservation caractéristiques de la temporalité inauthentique. 2. Une fois cette démonstration faite, il reste encore à montrer comment l'emploi journalier du temps, « publié » dans la mesure officielle du temps, donne lieu à la représentation vulgaire et traditionnelle du temps comme succession de « maintenant ». Or, pour passer de l'*emploi* du temps à la *représentation* commune du temps, Heidegger doit d'abord expliquer

a) comment le temps utilisé est rendu « public » en vertu de la structure essentielle du *Dasein* comme *être-avec-d'autres-dans-le-monde* et  
 b) comment ce temps « public » est mis à la portée de tous par l'usage du cadran où une certaine unité de mesure devient « présentifiable » de telle façon que l'existant peut mesurer son temps en *comptant* les « maintenant » qui se suivent et le séparent de l'objet de son attente. L'idée d'un temps formé par une succession de « maintenant » qui passent serait donc virtuellement contenue dans la lecture de l'heure.

– Nous essaierons de suivre Heidegger dans les grandes lignes de cette analyse. On obtiendra ainsi le triple résultat attendu : 1° que la temporalité est vraiment le temps originel ; 2° que le temps dérivé ou temps vulgaire (*Jetzt-Zeit*) a son origine [102] première dans la structure temporelle de l'être humain ; 3° que le temps dérivé se caractérise par le primat du « maintenant » et non par la projection dans l'espace d'un écoulement de durée.

## ***B. L'emploi quotidien du temps*** <sup>64</sup>

[Retour à la table des matières](#)

Selon Heidegger, l'emploi quotidien du temps trouve son expression caractéristique dans les vocables courants, exprimés ou le plus souvent sous-entendus : *Jetzt* (maintenant, v.g. il y a ceci ou cela), *dann* (« alors » ou « ensuite », v.g. il faudra...), *damals* (« alors » ou « autrefois », v.g. telle occasion a été manquée), mots-clés dont l'origine et la signification existentielle doivent être mises en lumière. De plus, chacun de ces « renvois » temporels marquant l'orientation de l'occupation (ou pré-occupation) immédiate se détache sur un horizon plus vaste, le « alors » sur un « autrefois », le « ensuite » sur un « plus tard » et le « maintenant » sur un « aujourd'hui » (SZ 407). Ce qui caractérise cette façon d'employer le temps, c'est que, tout en im-

---

<sup>64</sup> Pour cette section, nous nous servirons également des cours donnés par Heidegger du 24-28 juillet 1928, auxquels nous avons eu accès grâce aux notes manuscrites d'Helene Weiss que le Prof. E. Tugenhat a mises à notre disposition. Ces notes n'offrent aucune garantie qu'elles rapportent les paroles exactes de Heidegger au cours de ses conférences. Nous les utilisons donc sous toute réserve. Elles seront rapportées en allemand et en traduction à la fin de ce travail



pliquant une connaissance vécue, pré-conceptuelle du temps lui-même – puisqu'elle s'ouvre spontanément sur ses différents horizons –, elle s'effectue ordinairement sans qu'on se soit jamais formé aucune idée ou aucun concept précis de ce phénomène. Notre emploi journalier du temps ne vise pas à en saisir les différents modes dans leur essence. Quand nous avons recours à des expressions courantes telles que « maintenant », « autrefois », « alors », « ensuite », etc., ce n'est pas le « maintenant » comme tel ou le « alors », etc., qui nous intéresse immédiatement. Notre attention et notre intention sont dirigées vers *ce qui* est là en ce moment, ou sur *ce qui* a été ou devrait être, ou encore sur *ce qu'il* y aurait à faire. Le moment du temps auquel nous nous référons comme à une sorte de point d'appui, ou plutôt comme à un simple « renvoi » (Fortweisungsstruktur) n'est jamais « thématiqué » pour lui-même, mais envisagé uniquement dans son rapport à ce qui s'y passe ou à la chose qui l'occupe, à ce qui *est* ou *fut* ou *sera*, à *l'étant* : « Wozu [103] wir uns primär verhalten ist das Seiende selbst » (cours du 26 juillet 1928). Aussi le Jetzt du temps ainsi formulé est-il dans sa structure interne un Jetzt-*da*, le Dann un *Dann-wann* et le Damais un *Damals-als* (le « maintenant » un « maintenant » *que...* e.g. la porte claque, le « alors » un « alors » *que* etc.), c'est-à-dire que ces formes temporelles sont toujours « datées » de façon plus ou moins précise par rapport à ce qui s'y produit ou devrait s'y produire. Il en va de même des « horizons » correspondants : à l'« aujourd'hui » s'ajoute un *où*, à l'« autrefois » un *lorsque* et au « plus tard » un *quand*. C'est cette structure de renvoi caractéristique (Bezugsstruktur) des trois « modes » du temps formulé que Heidegger appelle leur « databilité » (Datierbarkeit) (SZ 407).

Une fois mis en évidence le caractère essentiellement « référentiel » ou mieux « intentionnel » des différents « modes » du temps dans son emploi quotidien, Heidegger se demande *pourquoi*, en se référant à l'objet de son occupation, en l'« interpellant » (Ansprechen), le *Dasein* prononce-t-il, ou sous-entend-il du moins, un « jetzt-da », un « dann-wann » ou un « damals-als ». S'il faut admettre qu'il n'y a là aucune indication d'un moment précis du temps, ces formules ont-elles une signification temporelle plus profonde et, si oui, laquelle ? Dans ses cours de 1928, prenant comme exemple typique le *Dann* (alors = ensuite), Heidegger souligne le caractère indéterminé d'une expression telle que : « was dann ? » (et alors ? et après ? et ensuite ?),

question que nous pouvons nous poser dans nos comportements les plus incertains tels que réflexion, disposition, projet, décision, attente, espoir ou crainte, etc., alors que nous ignorons encore *ce qui* sera ou s'il y aura même quelque chose. Le mode d'être qui s'exprime dans la question : « was dann ? » est donc essentiellement celui de l'*attente* (ou anticipation) de ce qui vient (« ein Gewärtigen » ou « Gewärtigsein » dessen, was da kommt »). Nous ne sommes pas alors fixés sur un moment du temps, car il n'y a aucune conscience ni aucune saisie explicite d'un « alors » ou d'un « ensuite » comme tels. C'est une disposition d'être, celle de l'*attente en tant que telle*, qui se traduit immédiatement et spontanément dans le *Dann*. « Le *Dann*, dit Heidegger, sommeille donc en quelque sorte dans cette attente. » De même le *Damals* (alors = autrefois) exprime directement la *conservation* – qui prend la plupart du temps la forme de l'*oubli* – de ce qui a une fois été (« das Behalten vom Vormaligen überhaupt »), tout comme le « maintenant » traduit le rapport existentiel à l'immédiatement [104] présent (« das Sein zum Gegenwärtigen »). Ces adverbes de temps qui jalonnent notre discours sont donc, pour Heidegger, l'expression d'un mode complexe d'être ou d'exister (« Existenz-weise » ou « Sein zu »), d'un rapport vécu à ce qui fut déjà, à l'immédiatement présent ou à ce qui vient, ayant son fondement, comme nous l'avons vu, dans la constitution ex-statique de la temporalité originelle. – Mais sous quel aspect particulier se présente l'*unité* propre des comportements existentiels par rapport à la temporalité ? Au § 79 de *Sein und Zeit*, Heidegger souligne la fonction centrale de la « présentification » dans l'emploi quotidien du temps. Cette tendance « présentifiante » apparaît dans le temps formulé lui-même où le « alors » et le « ensuite » exprimant la conservation ou l'attente ne sont jamais employés indépendamment du présent, mais toujours rapportés à lui sous la forme tacite « non plus » (maintenant) ou « non encore » (maintenant). Rien d'étonnant si l'on se souvient que ce qui se « temporalise » ici, c'est le mode de compréhension (de projet) caractéristique de l'*être-auprès* des objets utiles qui en les découvrant leur donne de se « présenter », et que l'*être-auprès* a lui-même son sens temporel-existential dans un *présent* non récupéré par la décision résolue de l'existence authentique, i.e. non retenu dans l'unité ex-statique de l'à-venir et de l'avoir-été. Le *Sein-bei* se déploie existentiellement dans un « gewärtigend-behaltendes-Gegenwärtigen » (un *rendre présent* qui est à la fois attente et conservation) où l'accent porte nettement sur le terme souli-

gné – par opposition à la temporalité authentique qui se temporalise essentiellement à partir de l'à-venir –, mais où le phénomène de « présentification » ne peut se produire autrement que dans l'unité ex-statique d'une attente-conservation (oubli). Dans la mesure, donc, où l'emploi du temps s'articule en des formules dont la signification existentielle est celle de l'attente de..., de la conservation de... ou de la présence immédiate de..., on peut dire que ces formules dévoilent le temps lui-même avec l'horizon de l'*avant* et de l'*après* et reflètent selon son mode inauthentique le caractère ek-statique de la temporalité constitutive de l'existence. En tant que « datés » ou plutôt « data-bles », le « maintenant », le « alors » et le « ensuite » représentent dès lors les indications de temps les plus primitives et les plus originelles, dans lesquelles l'unité ex-statique de la temporalité fondamentale est comprise, quoique de façon non thématique et implicite (408).

L'emploi du temps analysé jusqu'ici ne concerne, semble-t-il, que l'existence individuelle. Mais cette existence individuelle entre [105] concrètement dans une existence commune avec d'autres (Miteinander mit Anderen) – ou plutôt, elle *est* essentiellement « existence-avec... » - qui a aussi son temps, le temps « public » (die öffentliche Zeit). Ce temps est en quelque sorte le prolongement impersonnel du temps individuel ou, plus exactement, c'est le « temps formulé » lui-même (die ausgesprochene Zeit) rendu « public » en vertu de la constitution ontologique du *Dasein* comme être-avec-d'autres-dans-le-monde (SZ 411). La mesure « publique » du temps se trouvant à la base de la représentation vulgaire et traditionnelle du temps, il est important, pour retracer la genèse du temps dérivé, de comprendre comment se produit ce phénomène de « publication » et en vertu de quel mode existentiel le temps publié se présente comme le temps universel (Weltzeit) *dans lequel* choses et événements se situent. L'analyse de la lecture de l'heure, où le temps public atteint en quelque sorte sa forme accomplie, permettra ensuite de découvrir le « milieu » existentiel où l'idée d'un temps homogène (Jetzt-Zeit) a pris naissance.

## *C. Genèse de la représentation vulgaire du temps*

### *a) temps public et temps universel*

[Retour à la table des matières](#)

L'emploi quotidien du temps s'effectue sur un horizon plus vaste, celui du temps astronomique dont la mesure est fixée par le calendrier et le cadran. Ce temps – qui sert de base à la conception vulgaire et traditionnelle du temps – constitue, selon Heidegger, un phénomène temporel véritable et non l'extériorisation d'un 'temps qualitatif' sous forme d'espace comme l'interprétation de Bergson le voudrait faire croire (SZ 333). C'est donc sur ce point précis, i.e. dans l'interprétation de la mesure officielle du temps, que Heidegger s'oppose d'abord au temps-espace de Bergson. – Poursuivant son analyse dans la ligne de la thèse qu'il veut vérifier, Heidegger interprète la mesure publique du temps à partir du besoin que l'existant-souci, comme être-jeté-dans-le-monde et livré à son occupation, a de la clarté et de la chaleur du soleil, et de l'usage qu'il peut en faire. C'est donc le même processus de « datation » qui se poursuit comme dans l'emploi individuel du temps, non plus cependant en fonction de l'objet immédiat de l'occupation, mais en rapport avec les événements naturels : lever et coucher du soleil, son point culminant à l'heure de midi, etc. Le *Dasein* se comprenant lui-même en fonction [106] de sa journée de travail, la « datation » première de son temps s'orientera sur le lever du soleil : « Lorsqu'il (wann) fera jour, alors (dann) ce sera le *temps de...* (Zeit zu) ». C'est le soleil qui « date » le temps déployé dans l'occupation, et la mesure la plus naturelle du temps devient ainsi le *jour* qu'on peut partager encore selon les différentes positions du soleil le long de son orbite : matin, midi, soir. Ce mode de datation est accessible à tous et à chacun vivant sous le même ciel et permet un calcul commun du temps que l'invention et l'usage du cadran ne feront que transposer selon le nombre et mettre plus immédiatement à portée de la main. La lecture de l'heure trouve ici son sens

existentiel et marque la forme accomplie de la *publication* du temps utilisable.

Le partage du temps public se produit donc initialement en fonction de la journée de travail, articulant ainsi la structure interne de ce temps comme *temps pour* (Zeit zu) ceci ou cela. Les 'moments' du temps (maintenant, alors, etc.) sont différenciés selon qu'ils sont *propres* (ou *impropres*) à telle ou telle chose : « Il fera clair, ce sera *alors* le bon *temps-pour* travailler », etc. Ce rapport des différents « modes » du temps formulé à un *pour-quoi* (wozu-umzu) révèle ce qui est pour Heidegger l'un des traits caractéristiques du « monde », la *signification* (Bedeutsamkeit). Et chaque « maintenant » formulé dans l'emploi journalier du temps a cette structure particulière du *pour-quoi* (SZ 414), c'est-à-dire que la « signification » entre dans la structure même du maintenant (422). Le temps public, compris comme temps-de... ou temps-pour..., appartient donc au « monde », non comme chose ou objet dans le monde, mais comme faisant partie du complexe de signification lui-même dans lequel les objets et les événements viennent prendre place ; il a donc son sens ontologique-existential dans la structure du *Dasein* comme être-dans-le-monde et participe par conséquent de la « transcendance » du monde (i.e. transcendance par rapport à l'étant intra-mondain : das innerweltliche Seiende). Aussi Heidegger l'appelle-t-il *Weltzeit*. C'est pour cette raison, du reste, que choses et objets sont considérés comme étant *dans le temps* (non seulement *innerweltlich*, mais *innerzeitig*). Leur découverte n'est en effet possible que dans un « retour » sur... » (Zurückkommen auf...) à partir de l'horizon temporel transcendant du « monde » qui a son fondement dans la constitution ontologique du *Dasein* comme être-dans-le-monde et, ultimement, dans la temporalité (cf. p. 366).

[107]

Ce qu'il faut retenir de ces analyses, c'est avant tout que l'aspect déterminant du calcul officiel du temps et la signification ontologique-existential du temps universel ne doivent pas être cherchés dans une « quantification » du temps, mais dans le prolongement même de l'existence concrète de l'homme comme être-(jeté)-dans-le-monde et livré à lui ; c'est l'existence-dans-le-monde « s'ex-pliquant » concrètement au jour le jour selon un mode d'elle-même, en vertu de sa

structure interne qui se découvre à l'analyse comme essentiellement temporelles.

### ***b) le calcul horaire du temps***

[Retour à la table des matières](#)

Heidegger applique ensuite sa théorie d'une façon plus particulière à l'usage du *cadran*. Ce qu'il entreprend d'abord de montrer, c'est que la lecture de l'heure constitue un cas par excellence de présence ou « présentification » d'objet dans un « maintenant » (416). Certes, dit-il, on peut y lire directement un nombre (v.g. d'heures ou de minutes), mais ce qui est compris dans cette lecture, c'est la fréquence de répétition (= de *présence*) d'une unité invariable de mesure (donc, d'un *objet*) dans un certain espace mesurable également *présent*. Le calcul du temps au moyen du cadran représente donc un cas particulier de « datation » où le temps est « ex-planté » (*ausgelegt* : au double sens de « déployé » et d'« interprété ») en rapport avec certains objets (unité de mesure et espace mesuré) rendus accessibles dans une présentification privilégiée où la « mise en rapport » (*das Bezugnehmen*) elle-même a le caractère de la *mesure*. La « présentification » dans un instant donné coïncidant ici avec la détermination du temps, on s'explique facilement que la lecture de l'heure se fasse constamment en fonction du « maintenant » : « Il est *maintenant* dix heures », ou « *maintenant*, c'est le temps de... » ou « *maintenant*, j'ai encore le temps... etc. » Avec la mesure horaire du temps, la « publication » du temps se produit donc de telle manière que le temps lui-même se présente à chacun à tout moment comme une série de « maintenant », comme une multiplicité présente de « maintenant » (*eine vorhandene Jetzmannigfaltigkeit*) sans que la mesure du temps soit pour autant dirigée vers le temps *comme tel* (417). Dans le calcul horaire est contenue virtuellement, toute prête à s'expliciter, ce que Heidegger appelle la conception vulgaire du temps (*Jetzt-Zeit*).

Cette théorie du calcul horaire pouvant aisément donner lieu à une [108] interprétation « spatiale » à la manière de Bergson, Heidegger s'empresse de corriger ce malentendu possible (418). Le temps public, insiste-t-il, qui résulte de la mesure du temps, n'est aucunement *spatialisé* par le fait qu'il se trouve « daté » sur la base de rapports spa-

tiaux. De même ce qui constitue l'essentiel de la mesure du temps au point de vue existentiel-ontologique, ne consiste pas en ce que le temps daté est numériquement défini en fonction d'espaces parcourus ou d'un changement de lieu. Il ne s'agit pas de nier le rôle de l'espace et du nombre dans le calcul officiel du temps, mais ce qui est décisif du point de vue ontologique-existential, c'est cette « présentification » que la mesure du temps rend possible. Il est clair que Heidegger vise ici la théorie bergsonienne du temps-espace qui, selon lui, n'éclaire en rien la signification *existentielle* de la mesure du temps. Cette supposée « spatialisation », ajoute-t-il en effet, ne signifie rien d'autre en réalité que « rendre présent dans sa présence même un étant (Seiendes, v.g. l'aiguille d'une montre) qui se trouve déjà là à chaque moment pour chacun ». Autrement dit, la « datation » du temps, même au niveau du calcul horaire, peut et doit s'expliquer *originellement* sans recours à l'espace, comme un phénomène typique de « presentification ». C'est sur ce point que réside toute la différence par rapport à Bergson, qui considère effectivement cet acte de rendre une chose présente dans l'instant comme une fixation dans l'espace.

### ***c) la conception vulgaire et traditionnelle du temps***

[Retour à la table des matières](#)

Il résulte des analyses précédentes que le comportement de l'occupation quotidienne par rapport au temps prend essentiellement la forme publique et officielle du calcul *du* temps et *avec* le temps qui trouve son expression immédiate et privilégiée dans l'usage du cadran. C'est de cette manière seulement que le temps se manifeste et devient accessible à l'existence concrète occupée dans le monde. Le sens existentiel de la lecture de l'heure réside, pour Heidegger, dans l'acte de se « rendre présente » dans sa présence même l'aiguille du cadran suivant les différents points de son itinéraire pour les compter (SZ 420). Cette « présentification » s'articule chaque fois dans un « maintenant... maintenant », etc. Mais comme elle se temporalise dans l'unité ex-statique d'une attente-conservation, la présentification demeure ouverte sur l'horizon de l'*avant* et de l'*après*. Aussi la définition aristotélicienne du temps comme nombre du mouvement selon l'*avant* et l'*après* est-elle la plus naturelle qui soit. Toutefois, [109] le

problème de la signification de cet *avant* et de cet *après* n'est pas soulevé ni même aperçu (cf. 421). Aristote n'a pu se dégager de la représentation naturelle du temps comme une suite de *maintenant* qui viennent et passent en se succédant les uns aux autres. Or, une telle conception du temps supprime au point de départ toute possibilité de comprendre ce qu'on entend par-là (i.e. l'idée de temps) à partir de sa source : aussi bien la « datation » que la « signification » (la structure du « pour-quoi ») caractéristiques de l'emploi du temps disparaissent dans cette représentation uniforme, et la constitution ex-statique du temps originel qui en est le fondement s'en trouve *nivelée* (422). La conception vulgaire du temps doit donc son origine à un *nivellement du temps originel*.

Ce nivellement du temps, poursuit Heidegger, (SZ 423-424) est accentué davantage encore par la manière dont l'explication vulgaire tend à conceptualiser ce qu'elle considère comme les caractéristiques propres du temps. La primauté du *maintenant* est poussée ici jusque dans ses ultimes conséquences.

a) La succession des « maintenant » elle-même est traitée comme une réalité (Vorhandenes) qui tombe *dans le temps* et demeure toujours *identique à elle-même* dans sa présence constante sous la forme « maintenant ». C'est précisément cet aspect du temps qui, selon Heidegger, rend possible la pure représentation du “demeurer” absolument” (de la *permanence*), qui constitue dans la *Critique* de Kant le “schème” propre de la notion classique de substance en tant que “substrat” <sup>65</sup>.

b) La succession des « maintenant » est ininterrompue et sans lacunes. On peut diviser le maintenant à l'infini, il demeure toujours *maintenant*. On se place ainsi d'emblée en face d'une réalité permanente à partir de laquelle on se pose ensuite le problème insoluble de la continuité du temps.

c) Le temps apparaît comme une réalité continue, sans commencement ni fin. Car on se représente forcément chaque dernier maintenant en tant que tel comme « aussitôt(sofort)-plus-maintenant » (i.e. comme glissant *déjà* dans le passé et appelant par conséquent un nou-

---

<sup>65</sup> *Kantbuch*, p.101.



veau maintenant) et chaque premier maintenant comme « tout-juste-encore (soeben)-pas-maintenant (i.e. comme sortant à peine de l'avenir, ce qui suppose un maintenant préalable). Le temps serait donc sans fin en avant comme en arrière <sup>66</sup>. Du fait qu'on ne puisse *penser* le temps jusqu'au bout sans faire intervenir encore du temps, on en conclut que le temps *est* infini. Cette représentation du temps ne peut se développer, dit Heidegger, que dans l'*oubli* – [110] caractéristique de l'existence concrète abandonnée au monde et perdue dans son occupation – de la structure temporelle *finie* de l'être humain.

Si nous essayons maintenant d'embrasser d'un seul regard la théorie heideggérienne du temps, nous avons d'une part une *temporalité originelle* qui est le fondement de l'existence-souci et se définit comme *temporalisation* ex-statique en ce sens qu'elle est dans sa structure même hors-de-soi (*Ausser-sich*) vers-soi (*auf-sich-zu*) dans un retour-à-soi (*zurück auf*) pour faire surgir le présent authentique de la « situation » (cf. SZ 328-329). En tant qu'ex-statique, cette temporalité n'est ni succession ni durée, mais le fondement même de toute succession et de toute durée. – A l'autre extrême, il y a le temps dérivé tel que se le représentent le sens commun et la philosophie traditionnelle. Ce temps dérivé se caractérise par le primat du *maintenant*. Il est cette série transcendante de *maintenant* qui passent, *dans laquelle* choses et événements se situent, y compris l'événement même de l'existence. Comment ce temps dérivé, qui est succession pure, peut-il être relié comme à sa source première à la temporalité fondamentale qui est pure ex-stase de soi ? C'est que l'existence-souci, de par sa structure

---

<sup>66</sup> Il saute aux yeux que cet argument n'est qu'une forme modernisée de celui d'Aristote dans *Phys. Δ*, 251b 14-26. Aristote, en effet, montre l'impossibilité d'un commencement ou d'un terme empirique de la durée à partir de ce simple fait que rien n'est saisissable dans le temps que le *vuv* (le maintenant) et que, d'autre part, le *vuv* est par définition commencement d'un temps futur et fin d'un temps passé. ; il est la limite commune entre les deux. S'il en est ainsi, il y aura toujours du temps de part et d'autre. C'est d'ailleurs, paradoxalement, en se basant sur cette propriété particulièrement du maintenant et, en général, sur la représentation du temps comme suite d'instantants que Heidegger montre l'impossibilité pour la perception pure d'appréhender un simple "maintenant" sans empiéter sur son "tantôt" ou son "tout à l'heure" (Cf. *Kantbuch*, p. 158). Il est intéressant, également, de lire les pages suivantes (163s) sur le rôle du temps comme suite d'instantants dans la perception de la diversité des phénomènes.

d'*être-auprès* des êtres intra-mondains, au lieu de retenir son présent dans l'unité ex-statique de son à-venir et de son « été », le temporalise sans cesse selon le mode inauthentique de la *présentification* avec l'attente et la conservation (oubli) correspondantes. Cette présentification, appliquée ensuite à la mesure horaire du temps en vertu du phénomène de publication, qui a son fondement dans la constitution du *Dasein* comme être-avec-d'autres-dans-le-monde, amène l'existant à *compter* les « maintenant » qui passent et à ne voir dans le temps lui-même, rendu ainsi immédiatement accessible, rien d'autre qu'une succession de « maintenant ». Dans cette perspective, l'avenir et le passé n'ont plus de sens qu'en rapport négatif au maintenant présent et la temporalité essentielle qui fonde ce temps uniforme s'en trouve elle-même *nivelée*. Telle est en gros la théorie de Heidegger sur le temps. Nous sommes maintenant mieux en mesure de nous demander pourquoi, du point de vue ontologique-existential où se place ainsi Heidegger, la théorie bergsonienne sur le temps, malgré sa distinction originale d'une durée première et d'un temps homogène qui en dérive par voie de spatialisation, peut et doit être considérée comme ontologiquement insuffisante. Ce sera le sujet de notre dernier chapitre.

[111]

**Deuxième partie.**  
**Heidegger et Bergson**

**Chapitre IV**

---

**LA CRITIQUE DE BERGSON**

[Retour à la table des matières](#)

Les passages dans l'œuvre éditée de Heidegger qui traitent du bergsonisme se ramènent à fort peu de choses : cinq allusions dans *Sein und Zeit* (pp. 18, 26, 47, 418 et 432, note 1), plus une autre dans *Kant und das Problem der Metaphysik* (215). Ces allusions sont toutes essentiellement négatives, mais affectées d'un certain coefficient d'insistance suffisant pour trahir chez leur auteur une réelle préoccupation. A cela s'ajoutent une critique plus élaborée dans les cours non publiés donnés à Marburg les 25, 26 et 28 janvier 1926 et trois autres brèves discussions de la *durée* faites en passant dans les cours du semestre d'été 1928 (cf. conférence du 27 juillet), où Heidegger se montre déjà beaucoup plus conciliant à l'égard de Bergson <sup>67</sup>.

Ce que Heidegger reconnaît de positif dans l'œuvre de Bergson, c'est qu'elle représente la *première tentative* en vue d'élaborer une distinction entre un temps dérivé et un temps originel et de définir le

---

<sup>67</sup> À ces deux séries de cours nous avons pu avoir accès grâce aux notes manuscrites d'Helene Weiss que le Professeur Ernst Tugendhat a daigné mettre à notre disposition. Encore une fois, ces notes, dont nous citerons en appendice les extraits qui nous concernent, n'offrent aucune garantie qu'elles rapportent les paroles exactes de Heidegger au cours de ses conférences. Nous les traduirons et les utilisons donc sous toute réserve.

rapport entre ces deux temps. Aussi honore-t-il cette tentative de la qualification : « die jüngste selbständige Untersuchung der Zeit » (cours, 25.1.26), soit « la plus récente investigation autonome du temps », et la considère-t-il comme appartenant « zu den intensivsten Zeitanalysen, die wir überhaupt haben » (27.7.28), soit « aux analyses les plus intensives du temps que nous ayons jamais eues ». Mais, pour Heidegger, la contribution positive de Bergson au problème du temps s'est arrêtée en cours de route. Bergson, lisons-nous dans les notes de cours du 25 janvier 1926, aurait *apparemment* (scheinbar) découvert de nouveaux points de vue sur le problème ; *il semble* (es sieht so aus) qu'il aurait cherché à dépasser la conception [112] traditionnelle du temps grâce à une conception plus originelle vers laquelle il tend à se rapprocher. A y regarder de plus près, cependant, ajoute Heidegger, on se rend compte que Bergson est retombé justement dans la représentation du temps qu'il voulait dépasser, encore qu'il ait été guidé par un instinct très juste. En somme, la distinction essentielle pour Bergson entre *temps* et *durée* manifeste une intuition exacte de l'insuffisance de la conception traditionnelle du temps et de la nécessité de poser à l'origine de ce temps traditionnel un temps fondamental dont le premier ne serait que le reflet dégradé. Mais, en interprétant le temps dérivé comme projection dans l'espace, il se serait fermé la voie à une compréhension véritable de ce temps lui-même, de même que, inversement, il n'aurait pas vraiment saisi dans son essence le temps originel et authentique. Et si Bergson n'a pas compris la signification du temps dérivé ni la nature du temps originel, c'est, selon Heidegger, qu'il a opéré sur une base trop étroite (27.7.28), c'est-à-dire que la base ontologique de ses réflexions sur le temps serait demeurée trop imprécise et essentiellement insuffisante (SZ 333). Nous pouvons donc nous poser ici les deux questions suivantes : 1° En quoi, selon Heidegger, l'interprétation que Bergson donne du *temps dérivé* est-elle inadéquate ? 2° Pourquoi, dans la perspective où se place Heidegger, la *durée* bergsonienne ne peut-elle être considérée comme le temps originel ? La réponse à ces questions devrait éclaircir ce que Heidegger veut laisser entendre lorsqu'il dit que Bergson n'a pas saisi le problème dans toute son ampleur.

## 1. *Le temps-espace*

[Retour à la table des matières](#)

Dans sa critique du temps-espace, Heidegger adresse à cette théorie deux reproches principaux : a) la théorie du temps-espace aurait son origine dans une fausse compréhension du temps aristotélicien ; b) elle rendrait impossible une juste interprétation du temps dérivé tant dans sa genèse que dans sa signification existentielle. Examinons l'un après l'autre ces deux reproches en essayant de rendre justice aussi bien à Bergson qu'à Heidegger lui-même.

a) Pour que la théorie du temps-espace soit due à une interprétation insuffisante du temps d'Aristote, il faudrait d'abord qu'elle ait voulu être une interprétation de ce temps. Est-ce bien le cas ? Personne ne discutera l'influence d'Aristote sur l'ensemble de la tradition [113] après lui. Cette influence est aussi indiscutable – même en ce qui concerne Heidegger – que difficilement définissable. Toutefois, les arguments que Heidegger mentionne dans *Sein und Zeit* (432, n. 1) et développe dans ses cours du 25 et du 28 janvier 1926 à l'appui de son affirmation concernant l'influence directe d'Aristote sur la théorie bergsonienne du temps, me paraissent peu satisfaisants.

Le premier argument serait le fait que Bergson a publié l'année même de la parution de son *Essai sur les données immédiates de la conscience* un écrit intitulé *Quid Aristoteles de loco senserit* (Lutetiae Parisiorum, 1889). Cet argument est assez faible. Le traité de Bergson sur le « lieu » chez Aristote n'a pratiquement rien à voir avec une théorie du temps. De plus on se rendra facilement compte que Bergson, lorsqu'il discute le temps aristotélicien, passe complètement à côté des chapitres 10-14 du livre IV<sup>e</sup> de la *Physique* pour attaquer le problème, assez superficiellement du reste, par le biais de la théodicée (cf. EC 767-770). La célèbre définition aristotélicienne du temps n'est jamais citée par Bergson. Il serait tout à fait clair pourtant, d'après Heidegger, comment Bergson en est arrivé à distinguer *temps* et *durée* : grâce à une interprétation insuffisante de la définition du temps comme *áarithmós kinêseôs* chez Aristote. A cette succession dite *quan-*

*titative*, il aurait tout simplement opposé une succession *qualitative* <sup>68</sup> qu'il appelle la *durée réelle*. Et l'œuvre de Bergson dans son entier aurait été déterminée par cette interprétation initiale.

Le deuxième argument, c'est que Bergson, dans son *Essai* de 1889, a introduit sa théorie du temps-espace par une théorie sur le nombre, également interprété à partir de l'espace. Nous avons discuté cette théorie dans notre première partie. Il y aurait là, selon Heidegger, une nouvelle preuve que l'analyse bergsonienne du temps est axée sur Aristote, voire même que la théorie de la durée se serait développée en opposition constante contre la conception aristotélicienne du temps. Ceci est possible. Faisons remarquer toutefois que, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, le nom d'Aristote n'apparaît qu'une fois et seulement incidemment (p. 81) <sup>69</sup>. Cela ne [114] signifie pas nécessairement que l'influence du Stagirite en soit exclue, mais elle y est sans doute beaucoup plus indirectement que Heidegger ne le croit, c'est-à-dire à travers la représentation scientifique du temps comme quatrième dimension de l'espace, contre laquelle justement Bergson s'insurge pour autant qu'on la croit encore applicable en dehors du domaine de la physique. Il n'en reste pas moins vrai que, dans la mesure où la théorie du temps-espace devrait son origine (directement ou indirectement) à la définition aristotélicienne du temps comme *áριθμός κίνησεως*, soit le "nombre du mouvement", la signification réelle de cette définition lui échappe en ce

<sup>68</sup> C'est pourtant à cette même distinction entre le qualitatif et le quantitatif que Heidegger avait eu recours dans sa conférence (*Habilitationsvortrag*) de 1916, "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", pour opposer le temps historique au temps homogène de la physique. (Cf. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 30.)

<sup>69</sup> Si on lit ses œuvres selon l'ordre chronologique de leur apparition, on se rend compte que durant les treize premières années de sa carrière philosophique, soit à partir de la publication de sa thèse de doctorat en 1889 jusqu'en 1902, Bergson s'est à peine préoccupé de Platon ou d'Aristote. Abstraction faite du traité sur le « lieu », on ne trouve en effet que quelques mentions éparses. Dans DI, Platon et Aristote sont mentionnés une fois ; dans MM, aucune [114] mention ; dans « Le Rire » (1900), Aristote est mentionné 2 fois et dans « Le Rêve » (1901) une fois ; dans « L'effort intellectuel » (1902), aucune mention. Il faut attendre IM, qui date de janvier 1903, pour voir commencer à se formuler une critique essentiellement négative de la conception grecque du temps, qui ira ensuite en s'accroissant : Cf. MM 1425, EC 760-773.

que, de façon non thématique, elle demeure ouverte sur l'horizon de l'avant et de l'après (*próteron-hústeron*), car la simultanéité dans un espace homogène d'instantanés juxtaposés ne rend pas compte de cette ouverture essentielle à la structure du temps telle qu'entrevue par Aristote. Ce n'est pas sans raison, peut-on dire, qu'Aristote a cru devoir ajouter « selon l'avant et l'après » au bout de sa définition. En ce sens, on pourrait donc soutenir que Bergson n'a pas su interpréter la définition aristotélicienne selon toute l'ampleur de son contenu virtuel ; et il y a lieu de se demander si l'aspect quantitatif de la mesure du temps nous livre l'essentiel du temps dérivé lui-même et nous renseigne sur son origine, ou bien s'il ne nous en donne que l'expression numérique. De ce point de vue, la critique de Heidegger nous paraît toucher à une faiblesse réelle de la théorie du temps-espace.

b) Cette thèse, poursuit Heidegger, - que *le temps, entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace* – n'est possible que si le temps est d'abord compris comme une succession d'instantanés (als Jetzt-Zeit) à partir de la constitution de l'espace dans la simultanéité (« auf Grund des Zusammenhangs der Konstitution des Raumes in der Gleichzeitigkeit ») (28.1.26). Telle est bien en effet la théorie de Bergson sur la genèse du temps dérivé. Or, d'après Heidegger, le temps n'est *pas* conçu comme succession de « maintenant » sur la base d'une représentation spatiale. Ce qui entraîne cette conception du temps, c'est que la mesure [115] du temps se fait concrètement par référence au « maintenant » en vertu d'une *présentification* privilégiée de l'unité de mesure et de l'espace mesuré, cette présentification elle-même ne faisant qu'articuler dans le cas particulier du calcul du temps le mode d'être inauthentique de l'existence-dans-le-monde vis-à-vis de l'objet de son occupation. Le calcul du temps a son sens existentiel dans la structure temporelle de l'existence elle-même, tandis que le nombre et l'espace n'interviennent ici que comme moyens de mesure. Heidegger a cherché en effet à montrer, comme nous l'avons vu, que le partage « public » du temps n'a pas son sens premier dans une quantification du temps, même s'il est « daté » sur la base de rapports spatiaux et numériquement défini en fonction d'espaces parcourus ou d'un changement de lieu (SZ 414, 416), mais dans la constitution ontologique de l'existant-souci comme être-jeté-dans-le-monde qui a *besoin* de temps et doit *compter avec* le

temps (SZ 235). Heidegger ne nie donc pas le rôle de la quantité continue et discrète dans le calcul public du temps. Il prétend seulement qu'en interprétant la *genèse* de ce temps officiel et de la représentation du temps qui en dérive comme un processus de spatialisation, on passe à côté de son sens existentiel, c'est-à-dire de son fondement dans la structure ontologique de l'existence comme temporalité. Ce qui échappe à une telle interprétation, c'est la fonction nettement *secondaire* du nombre et de l'espace dans la genèse de la mesure du temps. En résumé, la thèse de Heidegger, c'est que le temps dérivé – conçu comme le temps dans lequel choses et événements se produisent et qui est à la base de la représentation vulgaire et traditionnelle du temps – constitue un phénomène temporel véritable ayant son origine dans un mode essentiel de temporalisation de la temporalité, ce qu'une interprétation de ce temps comme « spatialisation » (ou « quantification ») d'un temps « qualitatif » ne réussit pas à mettre en lumière (SZ 333). Cette conclusion nous paraît justifiée. – Mais ce qui atteint plus profondément encore le point faible du bergsonisme envisagé comme tentative d'interprétation *ontologique* du temps, c'est la critique que Heidegger fait de la *durée* elle-même dans la mesure où elle prétend représenter le temps originel.

[116]

## ***2. La durée réelle***

[Retour à la table des matières](#)

À la théorie bergsonienne de la durée, Heidegger reconnaît deux mérites principaux : a) celui d'avoir avec justesse perçu le caractère du temps originel comme *élan* et b) celui d'avoir également eu l'intuition de l'unité intrinsèque des trois dimensions temporelles (cf. conférence du 27 juillet 1928). Il n'y a là en réalité qu'une seule et même intuition, celle d'un surgissement temporel pur au-delà de toute succession et de toute mesure du temps. Mais cette intuition n'aurait pas, selon Heidegger, été saisie dans sa signification véritable ni explicitée selon toutes ses conséquences.



a) Heidegger caractérise en effet la temporalité comme un *élan originel* (« ein ursprünglicher Schwung ») en se référant explicitement à l'*élan* de Bergson (27.7.28). Il la compare à l'arche d'un pont qui n'aurait pas de piliers : l'arche se maintiendrait d'elle-même par la force de sa propre tension. Autrement dit, entre les trois ex-stases de la temporalité, dont l'unité est elle-même ex-statique, au fond de ce retour-à-soi à partir de l'à-venir vers l'« été », il ne faut rien chercher, ni centre, ni noyau, ni subsistance, ni rien de semblable. C'est ce déploiement intérieur du temps originel que la *durée-élan* de Bergson tente d'exprimer. Mais cette durée aurait été trop vite étendue d'une façon générale et en un sens métaphysique à toutes les régions de l'être sans saisir le caractère proprement ex-statique du temps lui-même et de ses différents horizons. Les analyses phénoménologiques de Bergson avaient en effet pour objet premier les « faits de conscience » et le devenir évolutif, si bien que le temps originel (durée) qu'il a reconnu avec justesse comme coïncidant avec l'existence profonde, est demeuré le temps de l'évolution, c'est-à-dire le temps de l'univers se manifestant à la conscience : aussi est-il conçu comme la continuité indivisée d'un progrès irréversible et ne réussit pas, par conséquent, à échapper complètement à la représentation traditionnelle du temps. De plus, il y a lieu de se demander avec Heidegger si la durée humaine ainsi conçue marque suffisamment, du point de vue *ontologique*, les caractères spécifiques qui distinguent l'existence de l'homme de toute autre « existence », celle de l'univers et celle des choses. L'intuition métaphysique de Bergson ne semble possible qu'au prix d'un nivellement des durées multiples, et partant aussi des différents modes d'être.

[117]

b) La durée de Bergson a également le mérite de laisser entrevoir le rapport intrinsèque qui doit exister entre l'avenir et le passé. Mais ni ce rapport, ni le sens ontologique du passé et de l'avenir n'ont été explicités. Heidegger rappelle ici la fameuse image du rouleau dans l'*Introduction à la métaphysique* (1937). L'existence, telle que la conçoit Bergson, semble tracer une double courbe, se présenter sous un double aspect dont l'auteur ne s'arrête pas à préciser le rapport interne : c'est à la fois un *déroulement* et un *enroulement* ou un progrès. « C'est, si l'on veut, le déroulement d'un rouleau, car il n'y a pas d'être vivant qui ne se sente arriver peu à peu au bout de son rôle ; et

vivre consiste à vieillir. Mais c'est tout aussi bien un enroulement continu, comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route » [118]. Cette description de la durée correspond à la seconde étape dans l'évolution de l'idée de durée chez Bergson. La durée est alors conçue non plus comme une *continuité* d'états psychologiques, mais comme *conservation* du passé en vue de l'avenir.

Mais la métaphore du rouleau, nous l'avons vu dans notre première partie, a le premier inconvénient d'introduire une contradiction au sein même de la théorie de la durée réelle. Déroulement et enroulement sont des mouvements de sens contraire. Si la durée vécue se déroule vers un terme où il n'y a plus rien, plus de fil sur le rouleau, comment peut-elle être en même temps sauvegardée comme enroulement indéfini, comme « continuité de progrès » ? (IM 1399). L'image du rouleau est évidemment inadéquate, de l'aveu même de l'auteur, mais elle met en évidence une antinomie qui atteint dans son fondement même la théorie de la durée.

Mais il y a plus. Non seulement Bergson ne réussit pas à intégrer dans son système la finitude intrinsèque (*déroulement* vers une fin) de la durée humaine qui détermine et modifie nécessairement le sens de l'avenir, mais le passé tel que décrit demeure ontologiquement irrécupérable *en tant que passé*. Qu'est-ce en effet que le passé conçu comme *enroulement* ? C'est, dit Heidegger, ce qui demeure dans le présent sous la forme d'un bagage qui s'accumule en grossissant sans cesse et que l'on traîne avec soi. Dans cette perspective, l'*être-passé* ou l'*avoir-été* qui caractérise l'existant est sacrifié au profit d'un enroulement présent qui n'explique rien. Bergson a beau insister à plusieurs reprises que le passé, tout en n'*étant* pas (i.e. à la manière du présent), existe, bien qu'il soit « par essence ce qui n'agit plus » [118] (MM 216), la faiblesse de cette interprétation persiste et tient tout entière dans le verbe exister lui-même, employé au sens classique d'*être-là*, c'est-à-dire d'être *présent*. Aussi, lorsqu'il cherche à préciser le sens de cette existence du passé, Bergson fait-il spontanément usage d'expressions telles que : « Notre passé tout entier *est là* » (EC 858 ; cf. aussi MM 241). Même si l'on affirme ensuite que cette présence du passé dans le présent est purement virtuelle (MM 278), il s'agit encore d'un état virtuel du présent et non du passé en tant que passé. Sartre a très bien saisi cette aporie inhérente à la théorie berg-

sonienne de la durée (cf. l'*Être et le néant*, 152, 156, 181). Il ne suffit pas d'affirmer que le passé se conserve *dans* le présent, il faut pouvoir montrer comment il *peut* se conserver en tant que passé, i.e. en quel sens l'existant *est* ontologiquement son passé : « Il n'y a de passé, écrit Sartre, 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 *ont à être* leur passé » (Ibid., 157). Autrement dit, la condition ontologique de possibilité pour que le passé *soit* (en tant que passé), c'est que l'existant *soit son passé* sur le mode de l'avoir-été. Cette doctrine est évidemment empruntée à Heidegger lui-même. C'est l'*être-été* (das *Gewesensein*) de l'existant, lisons-nous dans la conférence du 27 juillet 1928, et non le « passé » au sens de *ce qui fut* (das *Gewesene*), qui est sans cesse ressaisi dans un retour-sur-soi à partir de l'à-venir pour produire l'*élan originel* de la temporalité. Le rappel du passé par la mémoire en vue de l'avenir (Bergson) n'est possible qu'à cette condition. Et l'on comprend alors que l'avenir puisse déterminer l'avoir-été en l'assumant et en lui imprimant sa forme, puisque l'existant produit son « été » qu'en étant son « sera » : l'avoir-été authentique ne se constitue comme tel qu'à partir de l'à-venir. L'erreur de Bergson, avons-nous dit, consiste à essayer de montrer que le passé se conserve de lui-même, si bien que le rapport du passé à l'avenir se ramène à une simple « pression » du premier contre le second à travers le présent. Bergson a voulu restituer l'être au passé, mais il n'a pu le faire qu'au détriment du passé comme tel : le passé *est là* (virtuellement), donc il *est* en tant que présent. Quant à l'avenir imprévisible, il n'échappe pas au non-être futur. Ne reste-t-on pas alors, malgré l'intuition authentique d'un surgissement temporel pur, toujours prisonnier de la représentation traditionnelle du temps, puisque ni le passé en tant que tel, ni l'avenir n'ont d'être si ce n'est en lien avec le présent ?

[119]

Une autre preuve que Bergson n'aurait pas progressé vers une compréhension conceptuelle et catégorielle du temps originel (cours, 28.1.26), c'est qu'il conçoit la durée elle-même comme *succession*. La durée, il est vrai, ne serait pas une succession *quantitative*, débitée pour ainsi dire en une série d'instantanés ponctuels, mais une succession *qualitative* dans laquelle les moments du temps, passé, présent et avenir, s'interpénètrent. Bergson se trouve donc à conserver, même au

niveau du temps fondamental, l'idée de succession, et par-là, celle du temps comme passage dans (ou à travers) un maintenant<sup>70</sup>. On voit mieux ici ce que Heidegger veut laisser entendre lorsqu'il signale les limites de la « problématique » même de Bergson et la conceptualité (die Begrifflichkeit) dont il s'est servi pour l'exprimer (SZ 47). Bergson a eu l'intuition d'un temps originel où les modes du temps s'interpénètrent et se conditionnent réciproquement, mais il n'a pas réussi à formuler cette intuition autrement que dans les termes de la problématique traditionnelle (idée de *succession*), si bien que le problème de la condition *ontologique* de possibilité du temps que nous connaissons et de la durée elle-même, de même que le *sens* de l'unité de ses trois dimensions lui ont échappé. Si l'on veut, en effet, que les différents moments de la succession temporelle se rejoignent pour constituer ce que Bergson appelle la durée, il faut d'abord que l'être qui dure transcende *dans son être* même son présent immédiat pour ressaisir son passé à partir de son avenir et faire surgir son présent, en un mot qu'il se *temporalise* intrinsèquement dans l'unité des trois extases du temps fondamental. Sans cette temporalisation essentielle, sans cet *élan* pur du temps lui-même hors-de-soi, il ne serait pas possible de saisir une succession d'instantanés ni d'éprouver l'écoulement de sa durée propre. C'est pourquoi Heidegger peut affirmer, sans être injuste à l'égard de Bergson, que son interprétation du temps demeure, du point de vue ontologique, tout à fait indéterminée et insuffisante.

---

<sup>70</sup> Cette critique n'atteint en fait que la première description de la durée telle que présentée dans l'*Essai*. Mais Heidegger ne semble pas avoir aperçu d'évolution dans la théorie de la durée chez Bergson. Il en va de même de la remarque suivante de Merleau-Ponty, bien qu'elle vise également la théorie de la mémoire : « Le temps reste (pour Bergson) une série de 'maintenant', qu'il fasse 'boule de neige avec lui-même' ou qu'il se déploie en temps spatialisé. Bergson ne peut donc que tendre ou détendre la série des 'maintenant' : il ne va jamais jusqu'au mouvement unique par lequel se constituent les trois dimensions du temps ». (*Phénoménologie de la perception*, p. 93, note 2).

[121]

**Deuxième partie.**  
**Heidegger et Bergson**

## Conclusion

---

[Retour à la table des matières](#)

Il résulte de cette étude comparée de Bergson et Heidegger que ni l'un ni l'autre des deux philosophes ne considère la représentation ordinaire et traditionnelle du temps comme le temps véritable. Ce temps serait un temps dérivé ayant son origine dans un temps fondamental auquel Bergson et Heidegger donnent chacun un nom caractéristique de toute leur philosophie, la *durée pure* (ou durée concrète) d'une part et, d'autre part, la *temporalité*. Sans doute ces deux noms ne désignent-ils pas une même réalité, puisque la durée bergsonienne est essentiellement un phénomène psychologique (cf. IM 1416 : ...« la durée est d'essence psychologique... »)<sup>71</sup>, immédiatement accessible à la conscience, tandis que la temporalité est la structure même de notre existence, posée comme condition ontologique de possibilité de la réalité humaine concrète comme ouverture à l'Être. Sartre a bien vu cette distinction, et a consacré une section importante de son chapitre sur le temps à montrer que la temporalité psychique, ou durée consciente, est la « projection dans l'en-soi de la temporalité originelle » (*l'Être et le néant*, 217-218). Il n'en reste pas moins vrai, cependant, que ces deux théories du temps visent la solution d'un même problème, celui

---

<sup>71</sup> Bergson a protesté plus d'une fois contre cette interprétation de la durée (cf. par ex. *Écrits et paroles* 239), mais il nous paraît difficile d'y échapper et lui-même ne s'exprime d'ailleurs pas autrement.

de l'insuffisance de la conception vulgaire du temps pour une interprétation adéquate de l'existence humaine et du temps lui-même, cette insuffisance suggérant la réalité d'un temps plus fondamental dont le premier ne serait qu'un mode dérivé. La question se pose alors, à propos de Heidegger comme de Bergson, de savoir si ce qu'ils appellent le temps originel, ne correspondant plus à notre représentation habituelle du phénomène temps, est vraiment encore du temps.

[122]

En ce qui concerne Bergson, la réponse est plus facile, puisque la durée est une succession véritable, bien que cette succession soit identifiée avec le processus même de la vie consciente. Le principal reproche qu'on pourrait faire à cette théorie, – et que Heidegger lui a fait –, c'est plutôt de ne pas reconnaître le temps vulgaire comme un phénomène temporel authentique. Selon Bergson, le temps du sens commun, de la science et de la philosophie, est *espace* puisque les différents moments de la durée y sont séparés les uns des autres et instantanément présents, tandis que le temps lui-même est succession au sens bergsonien du mot, c'est-à-dire que ses moments se pénètrent pour former une continuité indivisée de progrès. Rappelons-nous ce passage de l'*Essai*, cité dans notre première partie, où Bergson indique la contradiction qu'il y aurait à supposer une perception « non plus successive, mais simultanée, de l'*avant* et de l'*après* » ou encore « une succession, qui ne fût que succession, et qui tînt néanmoins dans un seul et même instant » (DI 68). Pour qu'il y ait succession au sens vrai du mot, il faut, selon Bergson, que le passé se conserve dans le présent, et c'est sur la base de cette conservation du passé que la conscience peut ensuite dominer l'avenir et y dessiner le plan de son action. – Nous avons déjà vu que la distinction bergsonienne entre le temps et l'espace est beaucoup trop radicale, surtout s'il s'agit de l'espace concret, et que la conscience immédiate, du reste, ne connaît pas cette distinction. La distance qui me sépare du but de mon voyage, pour rappeler l'exemple choisi par J. Taminiaux, est un phénomène aussi bien spatial que temporel. Ceci dit, et une fois reconnue la justesse de ces critiques, rien ne nous empêche, même si on refuse l'interprétation bergsonienne du temps dérivé par un processus de spatialisation, de considérer la durée consciente comme le phénomène temporel originel dont tous les autres temps dérivent.

Chez Heidegger, le problème se pose autrement parce que la temporalité fondamentale n'a plus rien d'une succession. Elle n'est que le déploiement ex-statique de l'existence en avant et en arrière d'elle-même (vers son à-venir et son « été ») pour susciter le moment authentique de la situation. Cette temporalité constitutive de l'être humain se distingue du temps vulgaire comme étant le phénomène originel et authentique du temps, par opposition à sa forme dérivée et inauthentique. Lorsqu'il se demande ensuite si cette structure infratemporelle peut encore s'appeler temps, Heidegger affirme que [123] oui. Mais il ne peut justifier cette affirmation sans avoir recours à un principe dit « méthodique », dont la valeur discutable nous paraît affaiblir quelque peu sa thèse. Dans les cours de juillet 1928, ce principe est formulé comme suit : Ce qui se trouve à l'origine de ce que nous considérons habituellement comme temps (tels le « maintenant », le « alors » et le « ensuite ») peut à juste titre être appelé TEMPS dans un sens éminent (*kath'êxochên*). Heidegger argumente de la même façon dans *Sein und Zeit*, à la fin de son chapitre sur la temporalité, pour conclure sur la base du principe : *a potiori fit denominatio*, que si le temps accessible à l'intelligence n'est pas originel (i.e. qu'il est dérivé), et si l'on peut ailleurs montrer qu'il prend sa source dans la temporalité elle-même, celle-ci mérite alors d'être appelée le temps originel. Le principe : *a potiori fit denominatio* est accepté sans discussion, comme une sorte d'évidence première, et nous prend un peu au dépourvu. D'ailleurs, si Heidegger appelle le temps fondamental « temporalité » au lieu de l'appeler *temps* tout court, n'est-ce pas justement parce qu'il s'agit d'une autre réalité, sans compter que c'est le mot « temporalité » qui dérive du mot « temps » et non inversement. Il me paraîtrait plus convaincant, pour justifier la position de Heidegger, d'argumenter à la manière de Merleau-Ponty. Selon lui, on ne peut rendre compte du temps humain par un temps qui soit extrinsèque à la réalité humaine : « Nous sommes invités à nous faire du sujet et du temps une conception telle qu'ils communiquent du dedans... L'existence ne peut avoir d'attribut extérieur ou contingent. Elle ne peut être quoi que ce soit – spatiale, sexuelle, temporelle – sans l'être tout entière, sans reprendre et assumer ses 'attributs' et faire d'eux des dimensions de son être » (*Phénoménologie de la perception*, 469). Le temps constitué, le temps de nos mesures et de l'emploi quotidien, ne mérite le nom de temps que dans la mesure où il ex-plotique (déploie), selon un mode dérivé, le temps humain lui-même. Telle me paraît être

la raison profonde pour laquelle aussi bien Heidegger que Bergson ont le droit d'appeler temps ce qu'ils considèrent comme la source même du temps dans la structure de l'être humain, soit la *durée*, soit la *temporalité*. Comme l'écrit encore Merleau-Ponty, « le problème est... d'explicitier ce temps à l'état naissant et en train d'apparaître, toujours sous-entendu par la notion de temps, et qui n'est pas un objet de notre savoir, mais une dimension de notre être » (*op. cit.*, 475).

[124]



[125]

**DURÉE PURE ET TEMPORALITÉ.**  
*Bergson et Heidegger.*

Version numérique révisée et commentée  
par l'auteur, 2014.

**EXTRAITS DE COURS  
DE MARTIN HEIDEGGER <sup>72</sup>**

(1926 und 1928)

[Retour à la table des matières](#)

Marburg, 25. Januar 1926

« ...Seitdem Aristoteles in seiner *Physik*, Buch  $\Delta$ , Kap. 10-14 (den) Begriff der Zeit zum ersten Mal und in einer nicht wieder erreichten begrifflichen Eindringlichkeit herausgestellt hat, ist für alle nachkommende philosophische Besinnung über die Zeit dieses Resultat massgebend geblieben. Also von Aristoteles bis Hegel, und für die nachkommende Philosophie erst recht, bleibt dieser Zeitbegriff vorherrschend. Das hat einen sachlichen Grund, weil die so bestimmte Zeit dem alltäglichen (Bewusstsein) sich aufdrängt und an ihm seine selbständige Benährung empfängt.

Die jüngste selbständige Untersuchung der Zeit bei Bergson macht davon keine Ausnahme. Er hat scheinbar neue Einsichten gewonnen ;

---

<sup>72</sup> Ces notes de cours, d'Helene Weiss que nous avions eues en mains grâce à notre mentor, le Professeur Ernst Tugendhat, n'offrent aucune garantie qu'elles rapportent les paroles exactes de Heidegger au cours de ses conférences. Nous les citons donc ici sous toute réserve. **Notre traduction suivra immédiatement le texte original ci-dessus.**

es sieht so aus, als wollte Bergson den überlieferten Zeitbegriff überwinden durch einen ursprünglicheren, zu dem er vordringt. Näher be-  
sehen zeigt sich jedoch, dass er erst recht diesem Zeitbegriff, den er  
überwinden möchte, verfällt, obwohl Bergson in der Tat von einem  
rechten Instinkt geleitet ist. Wesentlich für ihn die Herausarbeitung  
des Unterschieds von Zeit und Dauer. Dauer ist für ihn nichts anderes  
als die erlebte Zeit, und diese erlebte Zeit ist wiederum nur die objek-  
tive oder die Weltzeit, sofern sie sich im Bewusstsein bekundet. Dass  
Bergson nicht zu einem begrifflichen und kategorialen Verständnis  
der ursprünglichen Zeit vordringt, zeigt sich darin, dass er auch die  
erlebte Zeit, die Dauer, als Sukzession fasst. Nur, sagt er, ist diese  
Dauer keine quantitative Sukzession, abgesetzt in einzelnen  
Jetzpunkten, sondern sie ist eine qualitative Sukzession, in der sich  
die [126] einzelnen Momente der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart,  
Zukunft durchdringen. Er hält also die Idee der Sukzession fest, damit  
aber Zeit im Sinne des Durchgangs durch ein Jetzt. Nur versteht er die  
Dauer als qualitative Sukzession. Freilich kommt er hier dann schon  
an die Grenze. Er sagt weder was Quantität, noch was Qualität sei ; er  
setzt es als bekannt voraus, beschreibt die Dauer lediglich in Bildern.  
Von irgendwelcher begrifflichen Durcharbeitung ist keine Rede. Das  
Wesentliche ist, dass zwar Bergson versucht, im Phänomen der Dauer  
der eigentlichen Zeit näher zu kommen, dass er aber auch diese Dauer  
wieder im selben Sinne als Sukzession fasst. Nur weil wir heute noch  
nicht den eigentlichen Sinn der Weltzeit verstehen, konnte es zu dem  
Glauben kommen, Bergson habe die Zeit ursprünglicher verstanden.  
Dass ihm das misslang, ist auch darin deutlich, dass er selbst die Zeit,  
die er von Dauer unterscheidet, nicht verstanden hat in ihrem Sinne,  
sondern mit dem Raum identifizierte.

Es muss bemerkt werden, dass Bergson seine Analyse der Dauer  
durchgeführt hat im ständigen Gegensatz gegen den aristotelischen  
Zeitbegriff. Bergson hat in seiner Jugend ausführliche Studien über  
Aristoteles gemacht. Zugleich mit seinem Essay über die Zeit und  
Dauer erschien im Jahre 1889 eine Schrift über den Begriff des Orts  
bei Aristoteles. Es ist ganz durchsichtig, wie Bergson überhaupt zu  
seinem Begriff der Dauer kam, nämlich auf dem Wege eines Missver-  
ständnisses der aristotelischen Definition der Zeit als ‘*áριθμός  
κίνησεως*’, als die Zahl, besser : das Gezählte der Bewegung.

Bergson hat in seinen weiteren Schriften dann die in seinem Frühwerk gegebene Exposition der Zeit festgehalten.

Das Wesentliche an Bergson liegt überhaupt nicht in dieser Richtung, sondern das Wertvolle, was wir ihm verdanken, ist niedergelegt in *Matière et mémoire* (1896). Grundlegend für die Entwicklung der modernen Biologie. Es enthält Einsichten, die bis heute noch nicht ausgeschöpft sind. Stark angeregt davon ist heute vor allem Scheler...

28. Januar 1926

Mit dem Gesagten ist zugleich deutlich, dass die These Hegels : Raum ist Zeit, bzw. was er auch hier sagt : Zeit ist Raum, zusammen mit der These von Bergson : Zeit ist Raum, beide direkt auf Aristoteles [127] zurückgehen. Ich betonte schon, dass Bergsons Zeitabhandlung ausgeführt ist im engsten Zusammenhang mit der Beschäftigung mit Aristoteles. Essay S. 69 : « Die Zeit, verstanden in dem Sinne eines Feldes, darin man unterscheidet und zählt, ist nichts anderes als der Raum. » Diese These selbst ist nur möglich unter der Voraussetzung, dass die Zeit von vornherein als Jetztzeit verstanden ist, auf Grund des Zusammenhangs der Konstitution des Raumes in der Gleichzeitigkeit. Zeit aber ist nicht Raum, so wenig wie Raum Zeit ist, sondern Zeit ist nur die Möglichkeit, darin sich das Sein des Raumes philosophisch bestimmen lassen kann, aber nicht deshalb, weil es gerade der Raum ist, sondern weil Sein überhaupt als Sein jedes Seienden aus der Zeit begriffen werden muss, jedenfalls nach dem Stande unserer heutigen philosophischen Möglichkeiten nur begriffen werden kann. Ich will nicht so dogmatisch sein zu behaupten, man könnte Sein nur aus der Zeit verstehen. Vielleicht entdeckt morgen einer eine neue Möglichkeit...

Bergson... versucht gegenüber diesem Begriff der Zeit (= Raum) die ursprüngliche Zeit als Dauer (oder wie er auch sagt : als reale Zeit, oder reale Dauer) verständlich zu machen. Aber er gibt wenig Aufschluss, weil er über das Sein von Realität nichts sagt – oder, über den Seinscharakter vom Leben und Bewusstsein, darin er die reale Zeit als erlebte findet. Die Zeit, die Raum ist, die quantitative Sukzession, unterscheidet sich von der Dauer als der qualitativen. Der weg, auf dem

Bergson zu seiner These : die Zeit ist Raum, kommt,... beruht auf einer unzureichenden Interpretation der aristotelischen Definition der Zeit als *'áριθμός κινήσεως'*. Zahl aber fasst Bergson (und er schickt seiner Analyse der Zeit charakteristischerweise eine Analyse der Zahl voraus, d.h. er orientiert die ganze Analyse an Aristoteles), Zahl versteht Bergson vom Raum her. SS. 60, 64, 172. « Jede klare Vorstellung der Zahlen schliesst in sich eine Anschauung des Raums. » Wir würden sagen : Die Einheiten der Zahlen und diese selbst sind unterschieden auf Grund der Anwesenheit im Raum. Das Gezählte an der Bewegung, was ist das ? Bewegung ist Ortswechsel. Gezählt wird an der Bewegung die Anzahl der durchlaufenen Punkte ; sie sind das Gezählte und einzig Zählbare. « Aber ein Jetzt, das so gezählt wird, sagt Bergson, konnte sich nicht erhalten, ohne sich an ein Anderes anzustossen, summativ zusammengestellt zu werden, ohne gleichzeitig -[128] zu werden, also wird es Raum. » Zeit also als das Gezählte der Bewegung ist Raum...

Marburg, 27. Juli 1928

Bergson hat... (den) Zusammenhang zwischen einer abgeleiteten und einer ursprünglichen Zeit zum erstenmal herausgearbeitet, aber so dass er nun zu weit ging, und sagte : diese entsprungene Zeit sei der Raum. Damit verlegt sich Bergson den Weg zum eigentlichen Verständnis der abgeleiteten Zeit, wie er umgekehrt die ursprüngliche und echte Zeit in ihrem Wesen nicht eigentlich fasst. Trotzdem gehört diese Zeitanalyse Bergsons zu den intensivsten, die wir überhaupt haben. Es ist ein Gemeinplatz geworden gegenüber ihm wie Dilthey, dass man sagt, er sei verschwommen, er müsse deshalb exakter revidiert und verbessert werden. Diese Verschwommenheit ist nur scheinbar, vielmehr ist sie der Ausdruck der inneren Anstrengung, das Phänomen, soweit er es eben zum Thema hat, wirklich zu fassen. Der Mangel ist nicht die Verschwommenheit ; in dem, was er sieht, ist er vollkommen klar ; sondern nur die Einengung des Problems in einem viel zu engen Bezirk...

Wir sagen also, als Thèse formuliert : Das Gewesensein des Daseins ist primär bestimmt und zeitigt sich primär nur AUS und IN der Zukunft. Hierzu gilt es nun, das Gewesensein bzw. das Gewesene

sich in der rechten Weise zu verdeutlichen. Das Gewesene ist in seinem Sein nicht etwa nur ein zurückgebliebener Rest, das, was wir so hinter uns lassen ; auch nicht das, was Bergson gern demonstriert in verschiedenen Bildern : die Zukunft rollt sich gleichsam ab, während auf einer anderen Rolle die Vergangenheit sich aufrollt : [🌀] (Ich habe nicht gegenwärtig, ob er gerade dieses Bild gebraucht, aber etwas Analoges liegt bei ihm vor.) Dieses Bild ist insofern richtig, als es den inneren Zusammenhang zwischen Zukunft und Gewesenheit andeutet. Es ist aber irreführend, insofern es so aussieht, als sei das Gewesene ein für-sich-Bleibendes und ein ständig sich anhaufender Ballast, der eben mitgeschleppt wird. Demgegenüber gilt es zu sehen : dass eben das Gewesensein, das Gewesene, allererst und ständig WIRD in der jeweiligen Zukunft...

(Die) EINHEIT selbst der Ekstasen ist eine EKSTATISCHE. Es ist nichts dazwischen, kein Zentrum, Kern, keine Substanz oder dergleichen. Dieses ekstatische Zurückkommen [129] aus der Zukunft in die Vergangenheit, diese Rückkehr der Zukunft ist gleichsam der Bogen einer Brücke, die keine Pfeiler hat ; der Bogen ist in sich selbst, er schwingt als solcher. So ist die Zeitlichkeit selbst ein ursprünglicher Schwung. Bergson : élan. Auch hier hat Bergson Wesentliches gesehen, nur hat er es zu schnell allgemein-metaphysisch auf alle verschiedenen Gebiete des Seienden übertragen, ohne dabei die ekstatische Struktur der Zeit und den Horizontcharakter ins Auge zu fassen... »

[131]

### *Traduction française* <sup>73</sup>

Marbourg, 25 janvier 1926

« Depuis qu'Aristote dans sa *Physique* (livre Δ (4), ch. 10-14) a pour la première fois mis en évidence le concept de temps, et cela avec une force conceptuelle qui ne sera jamais plus atteinte, ce résultat est demeuré déterminant pour toute réflexion philosophique postérieure sur le temps. Aussi, d'Aristote à Hegel et, à plus forte raison, pour

---

<sup>73</sup> On reconnaîtra immédiatement le style d'une communication verbale.

la philosophie subséquente, ce concept de temps demeure-t-il prépondérant. La raison factuelle en est que le temps ainsi défini s'impose à la conscience quotidienne et en reçoit sa propre alimentation...

La plus récente investigation autonome sur le temps chez Bergson ne fait pas exception. Il aurait, semble-t-il, obtenu de nouvelles intuitions; apparemment, il voulait dépasser le concept de temps traditionnel par un concept plus originaire vers lequel il progresse. À y regarder de près, il s'avère toutefois qu'il succomba justement au concept de temps qu'il voulait dépasser, bien que Bergson soit de fait guidé par un juste instinct. Ce qui est essentiel pour lui, c'est l'élaboration de la distinction entre temps et durée. La durée n'est pour lui rien d'autre que le temps vécu, et ce temps vécu n'est à son tour que le temps objectif ou temps mondial dans la mesure où celui-ci se manifeste à la conscience. Que Bergson ne parvienne pas à une compréhension conceptuelle et catégoriale du temps originel, cela se voit en ce qu'il conçoit *aussi le temps vécu*, la durée, comme succession. Seulement, dit-il, cette durée n'est pas une succession quantitative disposée en points-*"maintenant"* distincts, mais elle est une succession *qualitative* dans laquelle les moments singuliers du temps, passé, présent et futur se pénètrent. Il tient fermement à l'idée de succession, mais à la fois au temps dans le sens d'un passage à travers un maintenant. Sauf qu'il entend la durée comme succession qualitative. Certes en arrive-t-il alors déjà ici à la limite. Il ne dit ni ce qu'est la quantité, ni ce qu'est la qualité; il présuppose cela déjà connu, décrit la durée uniquement en images. D'une quelconque élaboration conceptuelle, il n'est aucunement question. L'essentiel, c'est que certes Bergson tente dans le phénomène de la durée de s'approcher du temps authentique, mais que cette durée aussi, il la saisit encore dans le même sens comme succession. Ce n'est que parce qu'aujourd'hui nous ne comprenons pas encore le sens véritable du temps mondial qu'on a pu en venir à croire que Bergson aurait compris le temps de façon plus originaire. Que cela ne lui ait pas réussi est évident aussi du fait qu'il n'a pas compris le sens même du temps qu'il distingue de la durée, mais qu'il l'a identifié avec l'espace.

On doit faire remarquer que Bergson a mené son analyse de la durée en opposition constante avec le concept de temps d'Aristote. Dans sa jeunesse, Bergson a fait des études poussées sur Aristote. En même temps que son *Essai* sur la durée est paru en 1889 un écrit sur le

concept de lieu chez Aristote. C'est tout à fait clair comment Bergson en est en somme arrivé à son concept de durée, notamment sur la voie d'une mécompréhension de la définition aristotélicienne du temps comme 'áριθμός κίνησεός', comme nombre, mieux comme le "nombre" du mouvement.

Bergson a ensuite dans ses écrits subséquents maintenu l'exposition du temps donnée dans ses premiers travaux.

L'essentiel chez Bergson ne réside aucunement dans cette direction, mais le plus important que nous lui devons est déposé dans *Matière et mémoire* (1896). Fondamental pour le développement de la biologie moderne, cet ouvrage contient des intuitions qui n'ont pas encore été épuisées aujourd'hui. Fortement influencé par celles-ci de nos jours, il y avait tout Scheler...

28 janvier 1926

Après ce que nous avons dit, il est du coup clair que la thèse de Hegel : "L'espace est temps", ou bien ce qu'il dit encore ici: "Le temps est espace", que l'une et l'autre remonte directement à Aristote. J'ai déjà souligné le fait que le traité de Bergson sur le temps est réalisé en relation la plus étroite avec ses études d'Aristote. *Essai* p. 62 : "Le temps entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte n'est que de l'espace <sup>74</sup>." Cette thèse n'est elle-même possible qu'en présupposant que le temps soit d'emblée compris comme série de "maintenant" (*Jetztzeit*) sur la base du rapport avec la constitution de l'espace dans la simultanéité.

Or le temps n'est pas espace pas plus que l'espace n'est temps, mais le temps n'est *que la possibilité permettant à l'être de l'espace d'être philosophiquement déterminé* ; et non parce que justement il est l'espace, *mais parce que l'être absolument en tant qu'être de tout étant doit se comprendre à partir du temps* ; à tout le moins, selon l'état de nos possibilités philosophiques actuelles, *peut* seulement être compris. Je ne veux pas être à ce point dogmatique pour prétendre qu'on ne peut comprendre "être" qu'à partir du temps. Peut-être quelqu'un trouvera-t-il demain une nouvelle possibilité...

---

<sup>74</sup> DI (1889), Éditions du centenaire, Paris, PUF, 1959, p.62.

Bergson tente, à l'encontre de ce concept de temps (= espace) de rendre compréhensible le temps originaire comme durée (ou, comme il le dit aussi, comme temps réel ou durée réelle). Mais il ne donne que peu d'explication parce qu'il ne dit rien sur l'être de la réalité – ni sur le caractère d'être de la vie et de la conscience, où il trouve le temps réel en tant que vécu. Le temps qui est espace, la succession quantitative se distingue de la durée en tant que qualitative. La voie sur laquelle Bergson parvient à sa thèse que le temps est espace... repose sur une interprétation insuffisante de la définition aristotélicienne du temps comme 'áριθμός κίνησος'. Bergson saisit le nombre (et, de façon caractéristique, il fait précéder son analyse du temps par une analyse du nombre, i.e. il oriente toute la analyse sur Aristote), Bergson comprend le nombre à partir de l'espace. "Toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace" (DI p.54). Nous dirions : les unités des nombres et ceux-ci eux-mêmes diffèrent sur la base de la présence dans l'espace. Le numbré dans le cas du mouvement, qu'est-ce à dire ? Le mouvement est changement de lieu. Ce qui est numbré dans le mouvement, c'est la quantité de points parcourus ; ils sont le numbré et le seul nombrable. "Mais un maintenant qui est ainsi numbré, dit Bergson, ne pourrait se maintenir sans se joindre à autre chose, être assemblé par addition, sans devenir simultané, *aussi devient-il espace.*" Le temps en tant que le numbré du mouvement est donc espace...

Marbourg, 27 juillet 1928

Bergson est le premier à avoir fait ressortir le rapport entre un temps dérivé et un temps originaire, mais de telle manière alors qu'il est allé trop loin et dit que ce temps 'évadé de sa source' ('*entsprungen*') est l'espace. Par là Bergson se barre la route à une compréhension du temps dérivé tout comme, inversement, il ne saisit pas proprement le temps originaire authentique. Quand même, cette analyse du temps chez Bergson appartient tout compte fait aux analyses les plus poussées que nous ayons. C'est devenu un lieu commun contre lui et Dilthey qu'on le dise flou, qu'on doit donc le réviser plus exactement et l'améliorer. Ce flou n'est qu'apparent ; il est plutôt l'expression d'un effort interne pour vraiment saisir le phénomène dans la mesure justement où il l'a comme thème. La lacune ne se trouve pas dans le flou ; dans ce qu'il perçoit, il est tout à fait clair,



mais seulement dans le rétrécissement du problème à une sphère beaucoup trop étroite. ..

Nous disons donc sous forme de thèse : *L'avoir-été de l'être-là est en premier lieu déterminé et se temporalise DEPUIS et DANS l'avenir*. Outre cela, il s'agit maintenant de clarifier de la juste manière l'avoir-été, voire *ce* qui a été. Ce qui a été n'est pas dans son être en quelque sorte qu'un reste demeuré en arrière et que nous laissons comme ça derrière nous ; ni non plus, ce que Bergson démontre volontiers en différentes images : que l'avenir se déroule pour ainsi dire, tandis que sur un autre rouleau le passé s'enroule. (Je n'ai pas présent à l'esprit s'il emploie justement *cette* image, mais quelque chose d'analogue se trouve chez lui.) Cette image est juste dans la mesure où elle indique le rapport interne entre l'avenir et le passé. Elle est toutefois trompeuse dans la mesure où il semblerait que le passé soit un lest, demeurant pour soi et s'amoncelant constamment, que l'on entraîne avec soi. À l'encontre de cela, il y a lieu de voir *que justement l'avoir-été DEVIENT en tout premier et constamment le passé chaque fois dans l'avenir*.

L'UNITÉ *même des extases en est une EXTATIQUE*. Il n'y a rien entre, pas de centre, de noyau, aucune substance ou rien de semblable. Ce revenir extatique depuis l'avenir dans le passé, ce retour de l'avenir est en quelque sorte l'arche d'un pont qui n'a pas de piliers ; l'arche est par lui-même et s'élanche comme tel. Ainsi la *temporalité* est elle-même un *élan* originaire : l'élan de Bergson. Ici également, Bergson a vu l'essentiel, sauf qu'il l'a trop vite transposé au plan métaphysique général à toutes les différentes régions de l'étant sans pour autant apercevoir la nature extatique et le caractère d'horizon du temps. »

[131]

**DURÉE PURE ET TEMPORALITÉ.**  
*Bergson et Heidegger.*

Version numérique révisée et commentée  
par l'auteur, 2014.

**BIBLIOGRAPHIE**

*(Ouvrages utilisés ou consultés)*

**De BERGSON**

[Retour à la table des matières](#)

*Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Paris, 1923.

*Écrits et paroles*. Textes rassemblés par Rose-Marie Mossé-Bastide, 3 vol., Paris, P.U.F., 1957 (Vol. 1 et 2, 1959).

*Essais et témoignages*, recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz, « Les Cahiers du Rhône », Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1943.

« La nature de l'âme » (University Collège, Londres, 1911) et « Le problème de la personnalité » (Gilford Lectures, Edimbourg, 1914), présentés (et traduits de l'anglais) par A. et M. Robinet, in *Les Études Bergsoniennes*, 1966 (7).

*Œuvres*, Éditions du centenaire, Paris, P.U.F., 1959. (Pour toutes nos citations et nos références, nous renverrons à cette édition du centenaire en nous servant des sigles suivants) :

- DI = [Essai sur les données immédiates de la conscience](#) (1889).  
MM = [Matière et mémoire](#) (1896).  
IM = *Introduction à la métaphysique* (1903).  
EC = [L'Évolution créatrice](#) (1907).  
EP = [L'Énergie spirituelle](#) (1919).  
DS = [Les Deux sources de la morale et de la religion](#) (1932).  
PM = [La Pensée et le mouvant](#) (1934).

*Quid Aristoteles de loco senserit*, Lutetiae Parisiorum, 1889.

### ***De HEIDEGGER***

*Sein und Zeit* (SZ), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967.

*Vom Wesen des Grundes* (WG), V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1965.

*Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1965.

*Was ist Metaphysik ?*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1965.

*Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den « Humanismus »*, Francke Verlag, Bern, 1954.

*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1956.

*Kants These über das Sein*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1963.

« Zeit und Sein » (Radiovortrag).

Marburger Vorlesungen, WS 1925/1926, *Logik II*, Manuskript von Helene Weiss.

Marburger Vorlesungen, SS 1928, *Logik V*, Manuskript von Helene Weiss.

## **COMMENTAIRES**

### **Sur BERGSON**

BACHELARD Gaston, *La Dialectique de la durée*, Paris, P.U.F., 1963.

BARTHÉLEMY-MADAULE Madeleine, *Bergson adversaire de Kant*, Préface de V. Jankélévitch, P.U.F., 1966.

BLANCHÉ Robert, "Psychologie de la durée et physique du champ", *Journal de psychologie normale et pathologique* XLIV (juillet-septembre 1961), p.411-424.

BROGLIE Louis de, *Physique et microphysique*, Albin Michel, Paris, 1947. Chap. IX, « Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et le mouvement », pp. 191-211.

[132]

CHEVALIER Jacques, *Histoire la pensée*, 4. *La pensée moderne, De Hegel à Bergson*. Texte posthume revu et mis au point par Léon Husson, Paris, Flammarion, 1966.

— *Les Maîtres de la pensée* (Descartes, Pascal, Bergson), 3 vol., 1921-22 et 1926.

DEWEY John « Spencer et Bergson », Un inédit de John Dewey, édité, présenté et traduit par Gérard Deledalle, *Rev. Mét. Morale*, 1965 (70) 325-33.

FLORIAN Mircea, *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson*, Phil. Diss., Greifswald, 1914.

GUNTER P.A.Y., editor and translator, *Bergson and the Evolution of Physics*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1969.

HEIDSIECK François, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, « Le Cercle du Livre », 1957.

HELLMANN Winfried, « Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson », in *Philos. Nat.* 4 (1957), 126-139.

HÖFFDING H., *La Philosophie de Bergson*, trad. française, Paris, Alcan, 1916.

HORKHEIMER MAX, « Zu Bergsons Metaphysik der Zeit », *Ztschr. für Sozialforschung*, III 1934.

HUSSERL Edmund, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl.* Herausgegeben von Roman Ingarden, Martinus Nijhoff, den Haag, 1968.

INGARDEN Roman, « Intuition und Intellekt bei Henri Bergson », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. V., 1922.

JANET Pierre, *L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps*, Paris, 1928.

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, P.U.F., 1959.

JOLIVET Mgr Régis, *Essai sur le bergsonisme*, Lyon, 1931. Cf. *Année théologique*, 1941.

JUREVICS Pauls, *Henri Bergson. Eine Einführung in seine Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg, 1949.

LE ROY E., etc., *Bergson et Bergsonisme. Archives de Philosophie*, vol.-XVII, Cahier 1, Paris, Beauchesne & Fils, 1947.

LE ROY, Edouard, *L'Exigence idéaliste et le problème de l'intuition.*

MARITAIN Jacques, *La Philosophie bergsonienne*, Paris, 1913.

PFLUG Günther, *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1959.

ROBINET André, *Bergson et la métamorphose de la durée*, Paris, Seghers, 1965.

[133]

ROMEYER Blaise, s.j., *Intuition et concept chez Bergson.*

— *Le Bergsonisme repensé dans ses origines.*

SERTILLANGES O.P., *Avec Henri Bergson.*

SIMMEL G., *Henri Bergson*, 1914, recueilli dans *Zur Philosophie der Kunst*, Postdam, 1922.

WAHL Jean, in *Nouvelle Revue Française*, 1939.

in *Confluences*, 1941.

**Sur BERGSON** en rapport avec l'existentialisme en général ou avec Heidegger en particulier.

DELFGAAUW Bernard, « Bergson et la philosophie existentielle », in *Bergson et nous*, Actes du X<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Paris, 17-19 mai 1959 (*Bull. Soc. franç. Phil.*, 1959 (53), num. spécial, Paris, Colin, 1959 : 91-96).

[134]

DE SANCTIS Nicola, « Note su Bergson e l'esistenzialismo dal non-essere al nulla », *Studi. Urb.*, 1963 (37), n.s.B., 135-142.

— « Bergson, l'esistenzialismo et il problema della libertà comme 'souci de soi' », *Studi Urb.*, 1964 (38), n.s.B., 164-97.

GRENET Paul, « Racines bergsoniennes de l'existentialisme », in *Bergson et nous* (cf. supra) : 131-134.

HIPPOLITE J., « Du bergsonisme à l'existentialisme », in *Actas del primer congreso nacional de filosofia*, Mendoza 1949 (1), 442-455.

MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1957 : pp. 469-495, « La temporalité ».

SARTRE J.-P., *L'Être et le néant*, Paris Gallimard, 1943 : pp. 150-218, « La temporalité ».

SEYPPEL Joachim H., « A Criticism of Heidegger's Time Concept with Reference to Bergson's *durée* », *Rev. int. Philos.*, 1956 (10), 503-508.

TAMINIAUX Jacques, « De Bergson à la phénoménologie existentielle », *Rev. Phil. Louvain*, 1956 (54), 26-85.

### **Sur HEIDEGGER**

OTT Heinrich, *Denken und Sein*, Ev. Vlg., AG, Zollicon, 1959.

PÖGGELER Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963.

STAIGER, Emil, *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters* (?).

TUGENDHAT Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1967.

COLLOBERT Catherine, *Le Traité du temps d'Aristote*, Introduction et commentaire de *Physique IV*, 10-14, Paris, Kimé, 1995, 1997, 126 p.

— *L'être de Parménide et le refus du temps*, Paris, 1993.

### ***Études générales sur le problème du temps***

BÖHME Gernot, *Über die Zeitmodi. Eine Untersuchung über das Verstehen von Zeit als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

KÜMMEL Friedrich, *über den Begriff der Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962.

LOVEJOY A.P., *The Great Chain of Being*.

— *The Reason, the Understanding and the Time*, Baltimore, 1961.

PRIOR Arthur, *Past, Present and Future*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

PICHT Georg, *Die Erfahrung der Geschichte*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1958.

SMART J.J.C., *Problems of Space and Time. A Reader edited and with an Introduction by J.J.C. Smart*, Macmillan Co., N.Y., 1964.

— “The River of Time”, in *Essays in Conceptual Analysis*, Selected and edited by A. Flew, London, Macmillan & Co., 1963, pp. 213-27.



[135]

## Table des matières

Quatrième de couverture

INTRODUCTION [7]

*Première partie :*

*La conception bergsonienne du temps* [13]

Chapitre I. LE TEMPS HOMOGENÈNE ET LA DURÉE [15]

1. Le nombre et l'espace [16]
  - a) Exposé de la théorie [16]
  - b) Discussion de la théorie [18]
2. Le temps-espace [20]
  - a) Exposé de la théorie [20]
  - b) Discussion de la théorie [26]
    - i. Le temps scientifique [26]
    - ii. L'espace et le temps dans le langage [28]
    - iii. Le temps et l'espace comme phénomènes existentiels [31]
3. La durée intérieure [34]
  - a) Exposé de la théorie [34]
  - b) Discussion de la théorie [37]

Chapitre II. LA MÉMOIRE ET LA CONSCIENCE [43]

1. Exposé de la théorie [43]
  - a) Le présent sensori-moteur [45]
  - b) Le souvenir pur [46]
2. Discussion de la théorie [51]
  - a) La continuité des souvenirs [52]
  - b) La conscience du passé [53]

Chapitre III. L'AVENIR ET L'ESPRIT [57]

1. Position du problème [57]
2. La place de l'avenir dans la théorie de la durée [59]

*Seconde partie :*  
*Heidegger et Bergson [67]*

INTRODUCTION [69]

Chapitre I. LA STRUCTURE EXISTENTIALE DE L'ÊTRE HUMAIN [75]

1. L'existence comme pouvoir-être [77]
2. Le projet-de-soi [79]
3. La facticité [80]
4. L'être-tombé [82]
5. Le Souci [83]

Chapitre II. LA TEMPORALITÉ ESSENTIELLE DU *Dasein* [87]

1. L'être-pour-la-mort et le pouvoir-être intégral [89]
2. La temporalité [91]

Chapitre III. L'INTERPRÉTATION HEIDEGGERIENNE DU TEMPS DÉRI-  
VÉ [97]

- A. La temporalité inauthentique [99]
- B. L'emploi quotidien du temps [102]
- C. Genèse de la représentation vulgaire du temps [105]
  - a) temps public et temps universel [105]
  - b) le calcul horaire du temps [107]
  - c) la conception vulgaire et traditionnelle du temps [108]

Chapitre IV. LA CRITIQUE DE BERGSON [111]

1. Le temps-espace [112]
2. La durée réelle [116]

CONCLUSION [121]

APPENDICE : Extraits de cours de Martin Heidegger [125]

BIBLIOGRAPHIE [130]

TABLE DES MATIÈRES [135]

**Fin du texte**