

LE PASSÉ SELON BERGSON

Le temps et les trois temps

La distinction essentielle entre la métaphysique classique et la métaphysique moderne est à chercher dans le rôle respectif qu'elles attribuent au temps. La philosophie classique d'inspiration hellénique, mais en fait toute la pensée occidentale jusqu'à Hume et Wolff, considère le temps comme du non être. Dans le meilleur des cas, une région d'«inexistence», dans le pire, un principe de corruption, de «perversité»¹. Le tournant kantien – anticipé d'une certaine manière par Augustin – modifie radicalement cette situation. Le temps va être pour ainsi dire réhabilité. Il devient une réalité, une «forme» a priori et, comme tel, il permettra de penser le devenir: la nature physique et psychique chez Kant, l'histoire humaine chez Hegel.

Cette réhabilitation est issue d'une contemplation révérencieuse des profondeurs abyssales du temps, mais qui se trouve accompagnée de l'ébauche d'une logique. À travers surtout le célèbre philosophème du schématisme transcendantal, mais aussi en vertu des trois principes de la simultanéité, de la succession et de la permanence, prolongés pour ainsi dire dans les analogies de l'expérience, le temps, obtient une structure intelligible. Or l'avancée kantienne n'aura qu'une postérité immédiate, la doctrine de l'apriorité du temps tombera rapidement dans les oubliettes. Si la réhabilitation de la temporalité par la Critique sera le ressort métaphysique des grands systèmes spéculatifs de Hegel et de Schelling, l'avènement du positivisme et du scientisme occultera les résultats de l'Idéalisme Transcendantal. La philosophie se met à l'école des sciences «exactes» peu enclines à rechercher des structures a priori d'une réalité subjective, relative, ou bien – avec Schopenhauer – elle

1. *PM 116/O 1344*. La pagination indiquée après le titre abrégé est celle de la dernière édition parue du vivant de Bergson, réimprimée Quadrige, PUF. Les références à ces ouvrages sont doublées par celles qui renvoient à celles de l'édition du Centenaire [Abréviations: *O* = Henri BERGSON, *Œuvres*, éd. par A. Robinet, édition du Centenaire, PUF, Paris, 1959; *M* = *Mélanges*, éd. A. Robinet, Paris, PUF, 1972; *C I et II* = *Cours I et II*, éd. H. Hude, Paris, PUF, 1990; *E* = *Essais sur les données immédiates de la conscience*; *MM* = *Matière et mémoire*; *R* = *Le rire*; *EC* = *L'évolution créatrice*; *ES* = *L'énergie spirituelle*; *PM* = *La pensée et le mouvant*].



rechute dans un monisme ontologique qui, par définition, ne pense pas le temps.

Bien sûr, la réaction à cet oubli ne tardera pas à apparaître. Elle se manifestera dans la phénoménologie qui étudie la structure de «la conscience interne du temps» pour y retrouver des intentionnalités spécifiques. Et elle se manifestera surtout avec éclat dans les écrits de Bergson. Toute l'œuvre de Bergson n'est qu'une immense méditation sur la féconde réalité du temps. Le penseur français distingue le temps des horloges du temps de la durée vécue, il célèbre la richesse de la durée vivante en face de la pauvreté rétrécissante de la simultanéité. Le bergsonisme – comme l'écrivait Jankélévitch – est «la philosophie du temps retrouvé»². C'est une pensée qui croit avoir rompu avec les philosophies classiques, irrésistiblement inclinées à la spatialisation de la réalité temporelle, à la mécanisation du vivant et dont «aucun... n'a cherché au temps des attributs positifs»³. Elle retrouve ou plutôt elle trouve, elle met en lumière ce que Whitehead appelle «*the timefulness of time*»⁴. Toutefois, le bergsonisme n'est pas seulement une suite d'hymnes de louange devant la puissance, les hauts faits de la durée vivante. Sans doute, même les exposés les plus rigoureux, les plus ardues de *Matière et mémoire* ne présentent pas des analyses aussi détaillées, aussi techniques que les *Leçons sur la conscience interne du temps*. Or si le bergsonisme ne livre pas une phénoménologie, même pas une logique du temps, il en exposera avec clarté la structure intelligible. Il présente une éidétique du temps, des trois temps, mais qui n'aboutira pas à une véritable analytique⁵. Bergson entend rester fidèle aux thèmes de la conscience commune et dans ses développements sur la structure du temps, il s'attache aux trois temps du passé, du présent et du futur. Cependant – et c'est la nouveauté radicale de cette philosophie – les trois temps ne sont pas entrevus comme des données empiriques, mais sont envisagés selon leur réalité a priori. Les trois temps accusent une distinction essentielle qui ne provient pas de leur place dans une succession empirique, du fait que le passé est *avant* le présent, et le présent *antérieur* à l'avenir. Les trois temps ont leur réalité spécifique en eux-mêmes, indépendamment de leur place dans une suite chronologique. S'ils constituent dans leur succession la trame du temps, c'est qu'entrevus «en même temps», ils sont déjà

2. V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, Paris, Quadrige, 1989, p. 39. Cf. «aucun» des philosophes classiques «ne s'était... avisé d'aller méthodiquement à la recherche du temps perdu», *PM* 201 / *O* 1268.

3. *PM* 10 / *O* 1260; cf. «le temps a une réalité positive», *M* 116.

4. A. WHITEHEAD, *Modes of Thought*, New York, 1938, p. 64.

5. Cf. J.-F. MARQUET, «Durée bergsonienne et temporalité» in J.-L. VIEILLARD-BARON, *Bergson, la durée et la nature*, Paris, 2004, pp. 77 et suiv.

différents, accusent une signification propre, même conçus en simultanéité. *Matière et mémoire* et quelques études plus tardives, présentent des investigations sur la spécificité des trois temps; pour l'essentiel sur le passé et le présent; en fait, davantage sur le passé que sur le présent, et très peu sur le futur.

Durée et hétérogénéité

La méditation sur le temps, l'intuition profonde de la durée vécue est le véritable ressort de cette métaphysique dynamique qu'est le bergsonisme. Toutefois, la genèse de la notion de la durée ne remonte pas seulement jusqu'à des éléments de *Weltanschauung* mais recèle une conceptualité rigoureuse⁶. Le dynamisme vitaliste qui colorie l'exposé de ces textes magnifiques n'est que la traduction d'une métaphysique de l'hétérogénéité. La durée «qualitative, créatrice»⁷, c'est-à-dire la structuration du temps en moments autonomes et radicalement distincts les uns des autres, découle de l'intuition conceptuelle de l'hétérogénéité et, inversement, elle est la forme *par excellence* où cette hétérogénéité s'actualise. Le bergsonisme est l'annonce de la bonne nouvelle de la durée qualitative, hétérogène, mais son discours affirmatif s'articule sur l'arrière-fond d'une dénonciation du négatif. Comme toute métaphysique véritable, il veut penser la relation de l'Un et du multiple, or la condition pour penser ces différents primordiaux est de récuser les tentatives qui voudraient faire l'économie de la réflexion sur la Différence. Bergson est critique implacable des mathématiques ou plutôt du «mathématisme» en philosophie. Il dénonce les velléités de chiffrer, de nombrer les événements et les mouvements de la réalité vivante car le nombre, la quantité sont incompatibles avec l'intuition de la durée, de l'hétérogénéité. La métaphysique devrait penser la relation de l'un et du multiple, donc du même et de l'autre, or la pensée classique et ses divers avatars contemporains s'évertuent à «souder le même au même»⁸, à composer «le même avec le même»⁹, ils ne voient partout que «du même reproduisant du même»¹⁰. Toute philosophie authentique est désireuse de contempler le tissu multicolore du réel, tandis que le scientisme cherche à découper, à «diviser» le réel dans des parties égales et identiques. L'intuition de la durée appelle de ses

6. Pour la relation entre la doctrine de l'*Essai* sur la durée auto-structurante et celle de *Matière et Mémoire* concernant la conservation du passé, cf. F. WORMS, La conception bergsonienne du temps, *Philosophie*, n° 54, 1997, p. 81.

7. M 1148.

8. EC 46 / O 533.

9. EC 271 / O 724.

10. EC 45 / O 533.

vœux une vision de la nouveauté quand les mécanismes de diverses obédiences se contentent de décrire le monde en termes de répétition¹¹. Bref, la pensée, au lieu d'ouvrir les yeux devant l'avènement impévisible des naissances et des épanouissements, reste obnubilée par le dogme fatidique de la détermination causale des choses et des événements. En vertu d'une nécessité inexorable, le passé contiendrait la totalité du présent, dès maintenant – croit-on – «enroulé» dans le présent, «l'avenir est là... déjà peint sur la toile»¹².

Bergson récuse le déterminisme, cette vision nécessitariste où «*tout est donné*»¹³, d'où sont bannies la différence et la nouveauté. Déjà l'*Essai* énonce la grande triade de la «multiplicité», de la «distinction» et de l'«hétérogénéité»¹⁴. Le monde réel est le lieu d'une multiplicité véritable, d'une pluralité authentique qui n'est pas que «le phénomène» de l'un indivis. Le Cosmos n'est pas de la matière quantitativement divisible, homogène, mais un Tout organique d'éléments différents et autonomes. Ces éléments ne sont pas seulement spatialement distincts, numériquement différents, mais accusent, chacun, une spécificité qualitative *sui generis* qui les rend irréductiblement hétérogènes les uns par rapport aux autres.

L'auteur de *Matière et mémoire*, ce «livre dualiste»¹⁵, a été souvent accusé de faire subrepticement le jeu du monisme, or le procès de la vie est ponctué par la succession d'une multiplicité de moments et cette multiplicité n'est pas de l'ordre du nombre¹⁶. Sans doute, le multiple qu'enseigne le bergsonisme n'a rien à voir avec les singularités irréductibles préconisées par un Nietzsche. La multiplicité que décrivent l'*Essai*, *Matière et mémoire* ou *L'évolution créatrice* est intégrée dans le mouvement de la vie, toute la pluralité de ces réalités est inscrite sur sa trajectoire. Les multiples n'existent pas seulement selon la condition inauthentique du nombre d'une série; ils ont chacun leur place dans le devenir, ils sont les rayons distincts d'une même lumière, les tiges en éventail d'une même «gerbe»¹⁷. Les êtres du monde qui se côtoient sont «hétérogènes», il n'y en a pas deux qui seraient égaux ou identiques¹⁸.

La merveilleuse placidité de l'homogène représente la grande tentation de

11. *MM* 250 / *O* 356, *R* 26 / *O* 403, *PM* 210 / *O* 1419, etc.

12. *EC* 341 / *O* 784.

13. *EC* 38 / *O* 526: «le temps est ce qui empêche que tout soit donné tout d'un coup». *PM* 102 / *O* 1333.

14. *E* 901 / *O* 81.

15. *MM* 1 / *O* 161.

16. *M* 355.

17. Cf. *EC* 100 / *O* 579.

18. Cf. *C* II 413.

la philosophie et de la science classiques de «spatialiser» le monde de la durée. L'homogénéité mécaniste met à mal la véritable temporalité, elle occulte la succession pour instaurer une simultanéité sans faille où l'absence de toute différence, l'identité factice des éléments composants interdit la progression, entrave la durée. Opposée à cette homogénéité morte et mortifère qui empêche le temps de s'écouler¹⁹, la revendication de l'hétérogénéité fonde en concept la durée. La durée est devenir, mais *en lui-même* le fleuve du devenir, la succession incessante des moments n'est pas encore de la durée. La véritable temporalité n'a rien à voir avec l'écoulement sans borne de la rivière d'Héraclite, elle est plutôt la croissance organique des éléments composants différents. L'hétérogénéité implique ou plutôt elle est la différence qualitative²⁰. La véritable durée est de la multiplicité mais de la multiplicité «qualitative»²¹. Le temps marque la succession des réalités à laquelle il correspond comme différence différenciatrice. La pensée ne doit pas «placer tous les instants du temps sur le même rang», elle doit admettre un «point culminant», une «apogée» dans la succession²².

L'hétérogénéité, c'est-à-dire la différence qualitative, apparaît comme le chiffre d'une vision d'essence; en réalité, elle connote le temps en tant que durée. Si la durée n'est pas la rivière d'Héraclite, c'est que la nature hétérogène de ses moments composants exclut la déduction de ce qui suit à partir de ce qui précède²³. Les moments de la durée n'accusent aucune solidarité entre eux: Descartes a dû faire appel à la grâce divine pour garantir leur continuité²⁴! L'homogénéité mécanique fait miroiter la possibilité de la réversibilité²⁵, or la durée véritable est comme un courant qu'on ne saurait remonter²⁶. La vérité apparemment péjorative de la durée est la contingence, mais la contingence n'est qu'une face de la nouveauté. L'imprévisibilité de l'histoire humaine n'est qu'un corollaire de la nouveauté radicale du temps. Et la nouveauté, elle, n'est finalement qu'une expression temporelle de l'hétérogénéité²⁷.

La contemporanéité de la perception et du souvenir

Le devenir bergsonien est fondé sur le principe de l'hétérogénéité. Ce de-

19. Cf. EC 2 / O 495.

20. Cf. MM 226s / O 337.

21. E 172 / O 149; cf. J. CHEVALIER, *Bergson*, Paris, 1926, p. 145.

22. EC 343 / O 786.

23. E 150 / O 1031; cf. «l'incommensurabilité entre ce qui précède et ce qui suit», EC 29n / O 519 n.

24. E 156 / O 136.

25. R 63 / O 426.

26. EC 39 / O 527.

27. EC 150 / O 131, MM 85 / O 226, EC 5s / O 499, O 1494, etc.

venir qu'est la durée est une succession de moments incommensurables, d'une originalité propre. La durée est ponctuée par le déroulement des différents moments qu'on sait en même temps discerner en et pour eux-mêmes et intégrer dans le tout. Or cette aptitude à discerner les différents moments, à lire l'hétérogène, bref, cette pensée articulée selon le particulier a comme principe ou schème fondateur la distinction primordiale des trois temps. Nous pensons le temps selon la triade du passé, du présent et du futur, et la contribution majeure du bergsonisme à la rupture avec l'aporétique classique, d'origine aristotélicienne, avec toute cette vision où le temps manque de structure véritable car il n'a pour ainsi dire pas le temps pour s'arrêter et s'articuler selon ses figures différentes, c'est que passé, présent et avenir ne dénotent pas seulement une différenciation tout extérieure de l'écoulement emporel, mais connotent des catégories *sui generis* de notre perception du temps. Le passé n'est pas seulement le présent qui n'est plus là comme le futur n'est pas du présent qui ne serait pas encore là. Passé, présent et futur ne sont pas des incisives provisoires pratiquées sur le corps de la durée, ils constituent des réalités autonomes que n'efface pas le passage du temps. La différence entre le passé et le présent n'est pas d'ordre chronologique, elle est eidétique. Le passé est différent «en lui-même» par rapport au présent, il «tranche» dès toujours sur le présent²⁸. Cette différence a priori entre passé et présent est mise à jour à travers l'analyse comparative de la différence entre la perception et le souvenir. Le souvenir n'est pas seulement de la perception affaiblie, tombée dans la virtualité, dans le passé; il est, bien au contraire, de par sa nature, une réalité différente de la perception. Le souvenir relève du passé mais il n'est pas du passé en raison seulement du passage du temps. Souvenir et perception – c'est le profond paradoxe du bergsonisme – naissent différents, et la contemporanéité de leur genèse atteste leur différence de nature qui, à son tour, correspond à l'intuition fondatrice de «la distinction métaphysique»²⁹ et pas seulement chronologique entre passé et présent.

Perception et souvenir apparaissent comme des réalités identiques selon la matière, différentes seulement selon la forme, d'une différence qui serait toute superficielle car provisoire. En réalité, l'analyse conceptuelle du rôle respectif des deux notions dans l'économie de la pensée bergsonienne montre qu'il s'agit d'une différence substantielle car originaire. Perception ou sensation et souvenir sont des instances majeures de la représentation, et leur exposé en termes de temporalité est d'une haute portée métaphysique.

28. *MM* 148 / *O* 277.

29. Cf. *infra* n. 124.

Bergson rapproche avec insistance la perception de la matérialité³⁰, tandis que le souvenir «pur» dont le sol natal est la mémoire, cette catégorie fondatrice de la conscience³¹, relève du monde de l'esprit³². De fait, l'opposition matière-esprit, donc l'opposition perception-souvenir, correspond à celle qui prévaut entre le présent et le passé³³. La perception se situe dans le présent, elle se meut dans la dimension du présent³⁴, le souvenir, lui, a évidemment partie liée avec le passé. Or, le passé, le passé qui est la vérité du souvenir, n'est pas une catégorie temporelle symétrique au présent de la perception. Ce présent connote une matérialité plate, une simultanéité sans profondeur qui reste en deçà de la vraie durée. En revanche, le passé qui fournit l'horizon du souvenir est un moment propre, un moment fondateur de la succession. Le présent de la perception relève de l'homogénéité infratemporelle quand le passé, qui est la dimension propre du souvenir, représente une réalité hétérogène par rapport au présent, mais qu'il appelle néanmoins de ses vœux.

Surtout depuis l'empirisme britannique, le souvenir n'est considéré que comme une perception affaiblie, diminuée. Hobbes avait déjà défini la mémoire comme *decaying sense* et, pour Hume, le souvenir d'un état de conscience n'est que «ce même état de conscience simplement moins vif, diminué dans son intensité»³⁵. Quant à la psychologie matérialiste de l'époque du jeune Bergson, elle fait écho à l'empirisme philosophique, elle ne reconnaît qu'une différence d'intensité entre la perception présente et cette perception passée sur la perception. Cette opération qui serait le ressort de la conversion de la perception en souvenir ne saurait se rapporter à la qualité «puisque le souvenir doit nous représenter le passé sans l'altérer». Elle ne concerne donc que la quantité. Bien entendu, cela ne peut pas signifier l'extension «car s'il ajoutait quelque chose au passé, il serait infidèle, et s'il en retranchait quelque chose, incomplet»³⁶. «Reste donc – continue Bergson – que la modification porte sur l'intensité; et comme ce n'est évidemment pas un accroissement, c'est une diminution»³⁷. La mémoire et la perception étant des réalités du même ordre, le souvenir ne serait que de la perception moins

30. La perception est la clef de la question de «l'essence de la matière», C II 432, ou bien, la perception est une partie de la matière, MM 75 / O 218.

31. ES 51 / O 818.

32. MM 264 / O 365.

33. Voir toutefois les réserves émises par Bergson envers l'équation passé: présent = esprit: matière M 1303.

34. MM 149 / O 278.

35. C II 343.

36. ES 134 / O 916.

37. *Ibid.*

intense, diminuée, de la perception tombée dans l'inconscient, dans la latence³⁸. Quand le souvenir, cet être d'ombre, cette image effacée apparaît «ravivé, conscient», il nous fait «l'effet d'être la perception elle-même ressuscitant sous une forme plus modeste...». C'est dire que si le souvenir d'une perception ne peut «être que cette perception affaiblie», on devrait en conclure «que la mémoire ait dû attendre, pour enregistrer une perception dans l'inconscient, que la perception se fût endormie en souvenir»³⁹.

Ces développements proviennent d'un magnifique texte de l'*Énergie spirituelle*, la grande étude *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, mais ils ne sont que l'écho de la doctrine qu'avait déjà énoncée *Matière et mémoire*: souvenir et perception sont des réalités différentes selon la nature, et non seulement le degré⁴⁰. Si le souvenir n'était qu'une sensation affaiblie, on devrait pouvoir observer que la sensation devient «souvenir» avant de s'éteindre⁴¹, et inversement, on pourrait découvrir dans le souvenir comme une sensation naissante⁴². Or la conscience sait ne pas sombrer dans ce genre de méprise. L'affaiblissement de la sensation peut atteindre un stade où je ne saurais plus dire si j'éprouve effectivement une sensation faible ou si je l'imagine seulement, «mais jamais cet état faible ne m'apparaîtra comme le souvenir d'un état fort»⁴³. Et Bergson de conclure: «jamais la conscience d'un souvenir ne commence par être un état actuel plus faible que nous chercherions à rejeter dans le passé après avoir pris conscience de sa faiblesse». Non, si le souvenir ne recelait pas en lui-même un signe distinctif, une marque *sui generis* du passé, on n'y reléguerait pas des «états... les moins intenses, alors qu'il serait si simple de les juxtaposer aux états forts comme une expérience présente plus confuse à une expérience présente plus claire»⁴⁴.

Dès ses cours de Clermont-Ferrand, Bergson insiste sur la distinction marquée entre souvenir et perception. La perception d'une odeur reste toujours différente du souvenir de cette odeur, la différence entre souvenir et perception est plus claire que celle qui prévaut entre deux intensités d'une même représentation⁴⁵. Le souvenir pur ne doit pas être «noyé» dans une image⁴⁶. Le souvenir visuel et l'image visuelle sont des réalités psychologiques très différentes. Des expériences de Galton montrent que beaucoup de personnes

38. MM 156 / Cf. O 283.

39. ES 132 / O 914.

40. ES 132s / O 915.

41. ES 132 / O 915.

42. MM 147 / O 276.

43. MM 151 / O 279s, ES 133 / O 915.

44. MM 269 / O 369.

45. C II 347.

46. MM 149 / O 278.

se souviennent parfaitement bien d'un objet, sans en avoir l'image⁴⁷. D'autres sont tentés de parler d'une chute du souvenir dans l'inconscient. Soit. Cependant si cet inconscient peut bien être une lacune, c'est une lacune ayant «un caractère positif», bien autre chose qu'un «simple vide»⁴⁸. Bref, comme l'énonce une formule importante de *Matière et mémoire*: le souvenir «tranche sur la sensation»⁴⁹, et s'il tranche sur elle, c'est que leur différence n'est pas de degré mais de nature, qu'elle est «radicale»⁵⁰.

À ce moment, l'exposé prend une allure «étrange, paradoxale»⁵¹. En dépit des observations de bon sens, de l'«évidence» empirique, la philosophie est acculée à réaliser que le souvenir ne saurait succéder à la sensation-perception mais qu'il doit lui être contemporain. Le présent se scinde en deux incessamment, «le souvenir apparaît comme doublant à tout instant la perception, naissant avec elle, se développant en même temps qu'elle et – conclut Bergson – lui survivant, précisément parce qu'il est d'une autre nature qu'elle»⁵². Le souvenir ne naîtrait jamais «s'il ne se crée pas au fur et à mesure de la perception même»⁵³. Tout moment de notre existence atteste ce dédoublement: «il est actuel et virtuel, perception d'un côté, souvenir de l'autre». Cette scission a lieu incessamment et si nous prenions conscience de ce dédoublement, «l'intégralité de notre présent... nous apparaîtrait à la fois comme perception et souvenir»⁵⁴.

Pour la conscience commune, il y a d'abord la perception et la perception deviendra souvenir avec le passage du temps. En réalité, les choses ne se passent pas ainsi. Avec l'avènement de l'image que donne la perception d'un objet, en apparaît aussi un «reflet». Ce reflet est le souvenir, et il est «déjà souvenir» à l'instant même de sa parution. Le souvenir est souvenir immédiatement, dès maintenant, «s'il ne l'était pas dès maintenant, il ne le serait jamais»⁵⁵: le souvenir est comme Pallas Athéna, il naît revêtu d'armure, il «est tout de suite parfait»⁵⁶. La perception intégrale et le souvenir pleinement constitué sont contemporains. Ce sont deux réalités identiques selon la

47. *M* 617.

48. *M* 809.

49. *MM* 155 / *O* 282.

50. *MM* 154 / *O* 281.

51. *ES* 137 / *O* 918. Cf. «cette théorie profonde et inintelligible du souvenir», G. MARCEL, *Journal métaphysique*, Paris, 1927, p. 130.

52. *ES* 135 / *O* 917. L'instant présent est comme un «miroir mobile qui réfléchit sans cesse la perception en souvenir», *ES* 136 / *O* 917s. Pour cette théorie, voir encore l'enseignement sur les deux mémoires, *MM* 84 sq. / *O* 226 sq.

53. *ES* 146 / *O* 914; cf. «le souvenir du présent», *ES* 146; 139 / *O* 925; 920.

54. *ES* 136s / *O* 917s. Sur toute cette problématique voir les analyses profondes de G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris, 1966, pp. 54 et suiv.

55. *ES* 137 / *O* 918.

56. *MM* 88 / *O* 229.

matière et que ne distingue pas non plus la chronologie, la position dans le temps. Ils témoignent d'une contemporanéité qui permettra de comprendre le sens métaphysique de l'hétérogénéité, la différence *sui generis* des trois temps.

Reconnaissance du passé et conservation des souvenirs

L'hétérogénéité métaphysique des trois temps est mise en lumière sur l'arrière-fond du dépassement de deux identités matérielles, à savoir l'identité chronologique et l'identité du contenu. La thèse de la contemporanéité du souvenir et de la perception c'est-à-dire des réalités dont l'une est censée avoir lieu *dans* le présent, l'autre *dans* le passé, montre que la différence entre passé et présent ne relève pas de la situation des représentations selon l'ordre extérieur, contingent de la succession *dans* le temps. Deux représentations peuvent avoir lieu et ont lieu effectivement dans le même moment chronologique et elles relèvent néanmoins de «temps» différents. Il existe des contenus du présent qui sont de condition *passée*, et d'autres qui, provenant du passé, sont néanmoins eidétiquement *présents*. Le souvenir, on l'a vu, naît en même temps que la perception, il lui est contemporain, il n'en reste pas moins une réalité *passée*. En revanche, les phénomènes de l'habitude, de la mémoire répétitive, mécanique sont ressentis et utilisés comme des éléments du présent. «Comme tout exercice habituel du corps... le souvenir de la leçon... apprise par cœur... s'est emmagasiné dans un mécanisme»⁵⁷. Il se trouve intégré dans l'agir présent de notre corporéité: «la leçon une fois apprise ne porte aucune marque sur elle qui trahisse ses origines et la classe dans le passé; elle fait partie de mon présent au même titre que mon habitude de marcher ou d'écrire». La provenance du passé de ces moments de mon agir quotidien est comme occultée: ils se situent désormais dans une mémoire «assise dans le présent»⁵⁸.

L'hétérogénéité des temps ne dépend donc pas de la différence chronologique, mais elle n'est pas non plus affaire de la différence selon le contenu. Le sens commun – et avec lui la psychologie et la philosophie – ont toujours compris la mémoire comme une survie du passé: se souvenir c'est évoquer dans le moment présent un événement, donc une perception qui a eu lieu dans un moment passé, l'évoquer, le faire paraître maintenant «exactement» comme il était, comme il a eu lieu dans ce moment passé. La mémoire reviendrait alors à la reproduction du passé, le souvenir ne serait qu'un rappel fidèle d'un moment révolu à jamais, bref, le souvenir présent serait une

57. MM 84 / O 225.

58. MM 85s / O 226s.

espèce de duplication de l'événement passé. Or Bergson est opposé à ce consensus des hommes, et pour prouver qu'il s'agit finalement d'une fiction, d'une véritable supersition, il montrera que la duplication intégrale ne vaut que pour des phénomènes anamnésiques marginaux, qu'elle n'a rien à voir avec l'exercice naturel de la mémoire.

Dans les phénomènes du *déjà vu*, de la fausse reconnaissance, la conscience croit pouvoir accuser une similarité, une identité complète entre une perception présente et une perception passée. Sous la coupe du *déjà vu*, le sujet affirme que sa perception présente est identique à sa perception passée, la fausse reconnaissance aboutit à «l'identification de la perception actuelle avec une perception antérieure»⁵⁹. On se trouve dans une situation où «les deux expériences apparaissent comme rigoureusement identiques». En fait, «nous croyons avoir affaire au recommencement intégral» des moments de «notre passé, avec la totalité de leur contenu»⁶⁰. Ce recommencement est «comme un phénomène *double*... perception par un côté, souvenir par l'autre»⁶¹, il connote deux réalités numériquement distinctes mais identiques selon la matière.

La «reconnaissance –lit-on déjà dans *Matière et mémoire* – est «le mouvement... par lequel le passé et le présent arrivent au contact l'un de l'autre»⁶². La véritable, la «vraie» reconnaissance discerne la similarité entre le passé et le présent à l'intérieur même de leur différence, la fausse reconnaissance, elle, ne fait finalement qu'affirmer une simple – et fictive – répétition. La véritable reconnaissance de la similarité de deux situations «se fait... par la représentation de ce qui différencie les deux situations en même temps que de ce qui leur est commun. Si j'assiste pour la seconde fois à une comédie, je reconnais un à un chacun des mots, chacune des scènes; je reconnais enfin toute la pièce et je me rappelle l'avoir déjà vue; mais j'étais alors à une autre place, j'avais d'autres voisins». Autant dire que j'étais dans un autre moment de mon histoire. «Au contraire, dans la fausse reconnaissance – continue Bergson – les cadres sont identiques, comme les images elles-mêmes. J'assiste au même spectacle avec les mêmes sensations, les mêmes préoccupations: bref, je suis en ce moment au même point, à la même date, au même instant, où j'étais alors de mon histoire»⁶³.

Tout à son zèle de reconnaître, donc de «sauver» un moment du passé révolu, la fausse reconnaissance se convainc de le tenir comme il était, selon sa vérité précise, sa réalité authentique. Évidemment, elle se trompe car elle

59. ES 114s / O 900s.

60. ES 116 / O 902.

61. ES 114 / O 900.

62. MM 267 / O 367.

63. ES 143 / O 923.

confond deux représentations, deux réalités différentes, et à travers l'identification fictive d'une perception passée et d'une perception présente, elle oublie, elle occulte précisément ce qui distingue le révolu et l'actuel, donc le caractère passé et le caractère présent. La fausse reconnaissance «implique l'existence réelle, dans la conscience, de deux images dont l'une est la reproduction de l'autre». Or s'il en est ainsi, saurait-on donner la raison pour laquelle la conscience rejette une des deux images dans le passé tandis qu'elle situe l'autre dans le présent⁶⁴? L'embarras que provoque cette question ne fait que traduire les difficultés, voire l'absurdité de la théorie traditionnelle du souvenir, il indique la faillite des enseignements philosophiques sur notre conception du passé et du présent. Déjà l'*Essai* fait remarquer dans un contexte analogue: «si l'impression d'aujourd'hui était absolument identique à celle d'hier, quelle différence y aurait-il entre percevoir et reconnaître, entre apprendre et se souvenir»⁶⁵? Le sens commun – et avec lui, son porteparole, la philosophie classique – se trouve ici dans une situation sans issue: «on ne conçoit pas le souvenir autrement que comme une répétition du passé». Ce qui revient à dire «qu'on n'admet pas qu'une représentation puisse porter la marque du passé indépendamment de ce qu'elle représente»⁶⁶. Or dans ce cas-là qu'est-ce qui permet à la conscience de distinguer souvenir et perception, quel critère la philosophie pourrait-elle trouver afin de différencier le passé du présent?

Le souvenir n'est pas la duplication, le répétition d'une perception. L'invocation du passé ne revient pas au repérage et au repêchage d'une chose enfouie dans les entrailles du passé⁶⁷. Représenter le passé ne revient pas à en faire ressurgir tel quel – ou plutôt tel qu'il était – un contenu, mais à en discerner le caractère spécifique «passé». Les grandes philosophies post-idéalistes sont ici d'accord pour l'essentiel. William James et Husserl quasiment à la même époque que Bergson, Merleau-Ponty après Bergson et influencé par lui, rejettent l'opinion commune – sur l'exercice de la mémoire comme reproduction et rappel d'une représentation passée – en faveur de la conception qui voit dans l'acte de se souvenir l'invocation, la présentation d'une perception révolue, passée *en tant que* révolue, passée. Selon l'enseignement de James, penseur avec lequel Bergson se trouve en «harmonie préétablie»⁶⁸, la mémoire n'est pas l'affaire de la conservation et du rappel d'une image

64. ES 119 / O 904, cf. MM 269 / O 369.

65. E 97 / O 86.

66. ES 141 / O 922.

67. «Le passé ne doit pas être représenté comme «une pierre au fond d'une rivière»», J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, 1943, p. 156.

68. M. 776.



semblable ou identique à une image perçue dans le passé, mais la reconnaissance d'une expérience passée comme passée⁶⁹. Quant à Husserl qui croit à une grande affinité, à une quasi-identité de ses vues avec celles de Bergson⁷⁰, il distingue souvenir premier et souvenir second. L'un qui peut être invoqué à volonté, n'est qu'une espèce de répétition, de duplication d'une perception passée. L'autre est la «rétention» d'une image passée où, nonobstant une modification matérielle du contenu, la continuité entre le passé et le présent reste conservée⁷¹. La rétention qui est le ressort de la vie du souvenir premier est la vérité de la mémoire. Elle dénote la subsistance d'une représentation passée dans le présent, mais précisément en tant que «passée». La rétention rend justice à l'originarité du passé: une perception passée existe en et par elle, mais elle existe en tant que révolue. Quand on se souvient d'un son passé, d'un tintement par exemple, on n'entend plus le tintement qui a eu lieu dans le passé, mais on entend quasiment ce tintement *comme* passé⁷². Ce qui est conservé, c'est moins le contenu du passé que le contenu perçu maintenant comme un contenu *passé*. Quand je me souviens du théâtre illuminé, selon le célèbre exemple de Husserl, cela ne signifie pas que je me souviens d'avoir perçu le théâtre mais plutôt qu'«en mon for intérieur, je vois le théâtre illuminé comme passé»⁷³. Il ne s'agit pas de la présence de la perception révolue dans ma mémoire: «ce dont on se souvient... n'est pas donné comme maintenant» mais comme «passé»⁷⁴. Fécondée par la lecture de Bergson, la phénoménologie – cette fois-ci avec Merleau-Ponty – revient à la charge: «Se souvenir n'est pas ramener sous le regard de la conscience un tableau du passé subsistant en soi, c'est s'enfoncer dans l'horizon du passé...»⁷⁵.

La phénoménologie a certes développé d'une manière spectaculaire l'investigation philosophique de la structure de la temporalité, mais c'est chez Bergson que le renouvellement de la théorie du souvenir aboutit pour la première fois à une tentative de penser le passé, et de ce fait, d'établir une ébauche de métaphysique des temps. Bergson a consacré une partie importante de son œuvre à la réfutation de la psychologie mécaniste de son époque, de l'interprétation physiologique de la conscience. Ses analyses célèbres constituent autant d'attaques dévastatrices contre la psychologie

69. Cf. J. WILD, *The Radical Empiricism of William James*, N. York, Garden City, 1969, p. 177. Voir ci-dessous notes 159, 175.

70. Cf. E. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden*, La Haye, M. Nijhoff, 1968, p. 121.

71. E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. P. Ricœur, Paris, 1950, pp. 53 sq.

72. E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. H. Dussort, Paris, 1964, p. 64.

73. *Ibid.*, p. 77.

74. *Ibid.*, p. 79.

75. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 30.

matérialiste, matrice du matérialisme philosophique. Les chercheurs de cette ère positiviste ont cru trouver les secrets de la conscience dans l'étude des opérations du cerveau. Les lésions cérébrales expliqueraient les défaillances de la mémoire, la faculté de se souvenir serait en étroite dépendance de notre fonctionnement cérébral. Quant à l'auteur de *Matière et mémoire*, il montrera l'inconséquence et l'ineptie de toute *localisation* des faits de la conscience, donc aussi de la localisation des souvenirs dans le cerveau et à travers cette critique, il parviendra à une théorie inédite de l'autonomie ou plutôt de l'autarcie du souvenir, véritable pierre de fondation d'un enseignement métaphysique sur le passé.

Un consensus du sens commun, renforcé et explicité par la psychologie positiviste, considère le souvenir comme quelque chose qu'on a à sa disposition et qu'on peut rappeler et ramener à la surface par «un fil» à partir de l'inconscient⁷⁶. Selon cette vision, l'inconscient, c'est-à-dire la mémoire non actualisée, se situe *dans* le cerveau, «emmagasinée» comme «dans une espèce de boîte»⁷⁷. Ces fragments épars de la mémoire que sont nos souvenirs se trouvent entassés dans le «réservoir» du cerveau qui les conserve, en attendant qu'ils soient appelés à l'actualité de la conscience⁷⁸. Chercher à se souvenir d'une perception reviendrait alors à «plonger dans la masse de nos souvenirs comme dans un sac»⁷⁹, à essayer de la localiser au milieu des représentations enfouies dans les espaces du cerveau.

La méprise qui hypothèque toute cette interprétation, c'est de vouloir localiser le souvenir et donc de réduire l'interrogation sur l'énigme de la mémoire à la question: *où* les souvenirs seraient-ils conservés? En fait, «il est inutile de supposer le souvenir quelque part»⁸⁰: la mémoire ne correspond pas à une région particulière du cerveau où aurait lieu la conservation des souvenirs⁸¹, elle ne peut être représentée que sur l'arrière-fond d'un niveau métaphysique qui correspond au mode d'existence du passé. Si le souvenir ne doit pas être conçu comme localisable dans un lieu donné, c'est que la rétention n'est pas à penser à travers le thème d'une pluralité indéterminée de souvenirs particuliers. Comme le dit Jean Hyppolite: au lieu de souvenirs, il faudrait plutôt parler d'un seul passé que nous pouvons diviser, articuler⁸². Les souvenirs ne sont pas des entités séparées, autonomes, mais plutôt de simples manifestations, des instances d'une faculté une de se souvenir⁸³.

76. ES 129 / O 912.

77. PM / 168 / O 1385; cf. «déposée dans un tiroir», PM 80 / O 1315.

78. MM 165 / O 290.

79. MM 191s / O 310.

80. M 622.

81. MM 140 / O 270.

82. J. HYPOLITE, *Figures de la pensée philosophique* 1, Paris, P.U.F., 1971, p. 477.

83. Cf. MM 148s / O 277, MM 266s / 370, MM 88 / 229, MM 270 / 367, etc.

D'autre part, si Bergson ne cesse d'insister sur la conservation intégrale de nos souvenirs, sur la survie de leur totalité, c'est pour mettre en lumière la présence, la condition présente du passé. La réalité *sui generis*, l'originalité métaphysique du passé signifie que la totalité du passé, la région ou plutôt la dimension métaphysique du passé n'a rien à voir avec une localisation chronologique, mais que le passé se situe selon sa plénitude dans le présent où il s'affirme, où il se découpe contre les deux autres temps également présents.

Bergson parle de la conservation de tous nos souvenirs: tout mon passé persiste indéfiniment, on n'oublie, on ne perd rien⁸⁴. «Notre passé survit dans toute son intégrité»⁸⁵. «Nous traînons derrière nous... la totalité de notre passé»⁸⁶, «le passé... tout entier nous suit à tout instant»⁸⁷. «Le tout de notre passé est conservé intact»⁸⁸. En fait, la mémoire est définie comme «la conservation du passé tout entier»⁸⁹. Or ce tout, cette totalité n'est pas quantitative c'est-à-dire additive, mais intégrative et qualitative. Le souvenir se conserve, cependant la question de cette conservation n'est pas: où le souvenir se conserve-t-il et quels souvenirs se conservent? Le souvenir se conserve et il se conserve «automatiquement»⁹⁰, en et par lui-même⁹¹, pour la bonne raison qu'il est conservation ou plutôt qu'il est la conservation elle-même⁹².

Le présent

Dans des discours de circonstance comme dans des traités théoriques, Bergson ne cesse de rappeler l'importance du passé, de rendre hommage à son rôle incomparable dans notre vie consciente, dans notre existence spirituelle. «Les joies de l'homme fait... – déclare le jeune professeur du lycée Henry IV en 1892 – doivent la meilleure partie de leur charme à un passé lointain dont elles lui ramènent pour quelques instants les fraîcheurs»⁹³. En

84. ES 95 / O 886.

85. M 1212.

86. EC 168 / O 637.

87. M 848.

88. M 1062.

89. M 952. La théorie de la «conservation intégrale du passé... a trouvé... sa vérification empirique» dans les travaux «des disciples de Freud», PM 81 / O 1316.

90. EC 5 / O 498.

91. MM 165 / O 290.

92. «S'il fallait résumer en une seule phrase *Matière et mémoire*, il faudrait dire que le souvenir «se conserve lui-même», P. RICCEUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le seuil, 2000, p. 563, n. 18.

93. M 329.

effet, «la totalité de nos souvenirs exerce à tout instant une poussée du fond de l'inconscient»⁹⁴, l'homme est «appelé sans cesse, à s'appuyer sur la totalité de son passé pour peser d'autant plus puissamment sur l'avenir»⁹⁵. Et l'admirable *Essai* lui-même ne reste pas en arrière, n'hésite pas à contribuer à ce chœur de louange par l'équation qu'il pratique entre notre «caractère présent» lui-même, donc toute notre personnalité morale, et notre «passé»⁹⁶. Notre passé, c'est un véritable *leitmotiv* des développements bergsoniens, est toujours avec nous: nous éprouvons et dans nos pensées et dans nos actions «le poids du passé»⁹⁷.

«Le poids du passé» est une expression poétique de la conservation des souvenirs. Sa conservation est le moment essentiel du souvenir, c'est dire que la vérité du passé est la présence, sa présence si l'on veut dans le présent. «Le passé – entendent les élèves de l'Athénée de Madrid en 1916 – est ineffaçable et indestructible. Il survit en chacun de nous à chaque instant, et il pèse sur nous à tout moment»⁹⁸. L'indestructibilité du souvenir est une formulation imagée de la présence du passé dans le présent. «Notre présent contient tout notre passé»⁹⁹, «notre passé tout entier est là... présent à nous»¹⁰⁰. En fait, notre conscience atteste la présence «de la totalité de notre passé»¹⁰¹, «notre passé reste pour nous continuellement présent»¹⁰². Ces formules paraissent se situer sur un plan de *Weltanschauung*. En fait, elles renvoient pour une appréciation de fond à des considérations proprement métaphysiques.

La thèse de la conservation du passé tout entier, de sa présence intégrale conduit le philosophe à repenser la relation entre le passé et le présent, ce qui entraîne la reformulation conceptuelle des temps, à commencer par celle du présent. Si le passé pèse sur le présent, s'il est conservé agissant en son sein, c'est que le présent lui-même ne saurait être un point évanescent et renaissant sans cesse mais une véritable durée¹⁰³. «Le présent pur», qui n'est que «l'insaisissable progrès du passé rongé l'avenir»¹⁰⁴, ne peut pas être vraiment parçu, conçu, il ne saurait être objet de notre conscience. Des con-

94. ES 145 / O 925.

95. ES 25 / O 834.

96. E 138 / O 121.

97. M 850.

98. M 1212.

99. C II 310.

100. ES 57 / O 858.

101. M 952.

102. M 1062.

103. MM 152s / O 280.

104. MM 167 / O 291.

ceptions «atomistes»¹⁰⁵ considèrent le présent comme un simple «point «mathématique»¹⁰⁶, un point sans étendue: elles n'aboutissent qu'à enfermer l'homme dans «l'îlot du présent»¹⁰⁷, dans un présent qui n'est finalement qu'une pure abstraction¹⁰⁸.

En réalité, la conscience est en tant que telle déjà mémoire¹⁰⁹. Sans doute, «dans notre vie intérieure, cela seul nous semble *réel* qui commence avec le moment présent»¹¹⁰, mais ce commencement ne doit pas être compris comme un simple point, une «limite fuyante entre le passé immédiat... et l'avenir immédiat»¹¹¹. Bien au contraire, «ce que j'appelle «mon présent» empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir»¹¹². Le présent est quelque chose d'«épais et... élastique, que nous pouvons dilater indéfiniment vers l'arrière»¹¹³. Le présent n'est pas un son qui, à peine prononcé, disparaît, il est plutôt une «mélodie», une réalité continue, «un présent qui dure»...¹¹⁴. Ces intuitions centrales du bergsonisme reçoivent des formulations particulièrement suggestives de William James dont les développements sont censés «remplir les interstices» de la pensée bergsonienne¹¹⁵. Le présent véritable – écrit le penseur américain – «n'est pas en lame de couteau, mais come un ensellement d'un largeur particulière sur lequel nous nous asseyons, et de ce perchoir nous regardons le temps dans deux directions». Le «présent apparent (*specious*), la durée intuitionnée, demeure à jamais, comme l'arc-en-ciel sur la cascade dont les caractéristiques restent inchangées malgré les événements qui le traversent»¹¹⁶.

Les considérations de James sont totalement à l'unisson de l'intuition de base bergsonienne sur le temps comme durée: le temps selon sa vérité de durée a une validité, une portée *par excellence* pour le présent. Pour le philosophe français, le présent n'a pas moins de «poids» que le passé et c'est

105. Cf. *MM* 149 / *O* 277.

106. *M* 106; cf. «l'instant mathématique», *ES* 5 / *O* 818.

107. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, 1943, p. 152.

108. *C* II 356, cf. *ES* 136 / *O* 918, *M* 908s, etc.

109. *MM* 168 / *O* 292.

110. *MM* 161 / *O* 286.

111. *ES* 136 / *O* 917s.

112. *MM* 152 / *O* 280. Le présent n'est pas une limite ponctuelle, mais «un pont jeté entre le passé et l'avenir», *ES* 55 / *O* 878.

113. *PM* 142 / *O* 1365; cf. «an elastic band which might stretch out to an indefinite length», *M* 1064.

114. *PM* 170 / *O* 1387. Pour «la durée» comme «mélodie», *E* 75s / *O* 67, cf. aussi *infra*, p. 144.

115. *M* 725.

116. W. JAMES, *Principles of Psychology I. The Works*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, pp. 609, 630.

dans cette conception du présent que se situe sa rupture avec Aristote, une prise de position qui lui fera assumer l'héritage d'Augustin¹¹⁷. Sans doute, Bergson, qui avait travaillé de près le Livre IV de la *Physique* en vue de sa thèse sur le Lieu¹¹⁸, ne cite-t-il jamais les pages décisives que ce livre consacre au temps. Il reste néanmoins clair que la critique du présent ponctuel qui sous-tend la philosophie de la durée vise la théorie aristotélicienne. Pour le Stagirite, le présent n'a aucune extension temporelle, c'est un véritable *ens rationis*, un être fictif. Il constitue, certes, le point de passage obligé du passé au futur, mais en lui-même, il ne possède pas de réalité effective. C'est cette conception qui est battue en brèche par les célèbres méditations d'Augustin. Il est vrai que Bergson ne cite pas non plus Augustin sur le temps; en fait, le nom même de cet immense écrivain est absent de ses œuvres. Toutefois, sa doctrine s'accorde parfaitement avec l'enseignement des *Confessions*. Augustin pense pouvoir remplacer les trois temps du passé, du présent et du futur par trois présents: passé présent, futur présent et présent présent¹¹⁹, quand Bergson professera la contemporanéité, le parallélisme du passé et du présent. Un texte de *L'énergie spirituelle* parle «d'un passé que nul intervalle ne séparerait du présent»¹²⁰. Cela veut dire – selon le discours sur la conservation du passé – que le passé est *dans* le présent, ou plutôt qu'il lui est parallèle, qu'il coexiste avec lui. «L'instant présent... est le miroir mobile qui réfléchit sans cesse la perception en souvenir»! La scission qu'est chaque moment de notre vie est cette production parallèle du passé et du présent¹²¹. Or le passé peut côtoyer le présent, peut même vivre et agir en son sein, mais comme le dira Sartre en discutant la théorie bergsonienne: «le passé peut bien hanter le présent, il ne peut pas l'être»¹²². Le passé ne saurait être le présent, les deux grandes réalités temporelles sont différentes à jamais, mais en quoi consiste leur différence, cette «différence essentielle»¹²³, comment définir la «distinction métaphysique» entre le passé et le présent¹²⁴, le «problème métaphysique» de leur relations respectives¹²⁵? Bergson dit et redit que le présent «tranche» sur le passé¹²⁶, mais quel est le principe pro-

117. Pour l'«alternative» Aristote-Augustin dans la philosophie du temps voir G. EIGLER, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, Meisenheim/Glan, 1961, pp. 12 sq.

118. *L'idée de lieu chez Aristote* (la traduction de *Quid Aristoteles de loco senserit*), M 1-56.

119. *Conf.* XI 20.

120. *ES* 142 / O 922.

121. *ES* 136 / O 917s, *supra*, p. 136.

122. SARTE, *L'être et le néant*, Paris, 1943, p. 156.

123. *MM* 70 / O 214.

124. *MM* 160 / O 286.

125. *MM* 269 / O 369.

126. *MM* 148 / O 277: «le souvenir tranche sur la sensation», *MM* 155 / O 282; cf. *supra* pp. 133, 136.

pre, quels sont les moments et les traits *sui generis* des deux temps?

Le passé présent

La distinction entre passé et présent peut être expliquée en fonction de considérations ontologiques et pratico-pragmatiques. D'une part, le passé s'oppose au présent comme le virtuel à l'actuel, ou plutôt comme l'inefficient à l'efficient. D'autre part, il est éclipsé, effacé par le présent comme l'inutile par l'utile: nous repoussons ou nous conservons dans le passé ce qui nous paraît inutile et inintéressant, en revanche, on revêt de la couleur du présent ce qui attire notre attention parce qu'il paraît mettre en question nos intérêts.

Pour la conscience commune, pour le consensus naïf des hommes, est passé ce qui est révolu, donc ce qui n'est plus, ce qui est retombé dans l'inexistence, a sombré dans le non-être. Toutefois, on sait aussi que le non-être du passé est une forme très particulière de non-être qui ne cesse pas de peser, d'influer sur l'existence actuelle, présente. Bergson désigne le passé comme existence «virtuelle»¹²⁷. Cependant cette virtualité n'est ni la possibilité qui n'a pas été actualisée, ni quelque chose qui, après avoir été effectivement, se serait glissé dans l'inexistence. La virtualité du passé n'est ni un *avant* ni un *après* mais un *en même temps*. Elle n'est ni prémisse du maintenant ni trace de l'autrefois mais plutôt l'ombre de la réalité actuelle. Le souvenir – c'est la clef de voûte de toute cette doctrine – est produit comme dédoublant l'objet actuel. Il n'est pas virtuel avant d'être actuel ou après l'avoir été, mais il *naît* virtuel¹²⁸. Par conséquent, le passé n'est pas devenu passé après avoir été plus ou moins longtemps présent. Le passé advient, le passé est constitué comme passé. Ce passé n'a jamais été présent; selon les paroles de Lévinas: c'est un «passé qui ne fut jamais un maintenant»¹²⁹.

La virtualité du passé signifie son caractère inactif, impuissant. Le passé

127. ES 136 / O 917.

128. Cf. *infra* p. 25.

129. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1967, p. 211. Cf. M. MERLEAU-PONTY, «un passé originel, un passé qui n'a jamais été présent», *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 280; de même F. SCHELLING: ce «passé qui n'est pas seulement devenu comme tel, mais qui a été... passé dès les origines...», *Les Âges du Monde*, tr. S. Jankélévitch, Paris, 1949, p. 78 (= *Werke VIII*, Stuttgart, 1860, p. 254), et dans un tout autre registre métaphysique: «ce qui a été éternellement su à l'avance a été éternellement futur... Et cela n'a pas été su avant d'être futur, mais cela a d'abord été su à l'avance et futur avant d'être», Hugues de Saint P.U.F., VICTOR, *De Sacramentis I*, ii, 15 dans J.-C. BARDOUT et O. BOULNOIS, *Sur la science divine*, Paris, 2002, p. 94, Cf. J. COLETTE, F.-W.-J. Monothéisme – Lévinas et Schelling, *Cahiers d'Études Lévinassiennes* n° 2, 2003, pp. 94 et suiv.

est comme le versant inactif de cette même réalité dont le présent représenterait le versant, la face active. Sans doute, le discours bergsonien ne parvient pas à rester fidèle à son paradoxe fondateur, il n'est pas capable de maintenir sans faille la thèse de la contemporanéité des deux temps. Il retombe fréquemment dans la vision habituelle qui traite du passé avec les formules du «ne plus». Toutefois, ces rechutes n'affectent pas l'essentiel: le passé est ce qui est inefficace, impuissant *dans* le présent¹³⁰. La vérité du présent – écrit *Matière et mémoire* – n'est pas ce qui est mais ce qui se fait¹³¹, c'est-à-dire qu'il est actif, agissant, comme la vérité du passé n'est pas qu'il n'est plus, mais qu'il n'est plus – donc qu'il n'est pas – *actif*¹³².

La distinction d'ordre ontologique entre actuel et virtuel, efficace et non-efficace est fondée sur l'opposition «pratique» entre l'utile et l'inutile. D'aucuns croient découvrir une contradiction dans l'idée de la conservation, de la survie du passé: après tout, qu'est-ce le passé, sinon quelque chose qui n'existe pas? Or – explique un célèbre passage de *Matière et mémoire* – «la question est précisément de savoir si le passé a cessé d'exister, ou s'il a simplement cessé d'être utile»¹³³. Plus haut dans le même traité, Bergson procède à un rapprochement subtil entre l'inutile, le rêve et le passé d'une part, l'utile, l'action sobre et méthodique et le présent d'autre part¹³⁴. L'utile et l'inutile semblent être aisément, quasi instinctivement discernés par la conscience: ils ne suivent pas, certes, des critères objectifs, mais sont fonction d'une profonde aspiration de l'homme à la confirmation et à la croissance de la vie. L'utile et l'inutile départagent le présent du passé, car ils démarquent perception et souvenir. Est perception une représentation qui nous intéresse vivement, souvenir celle qui nous laisse indifférent, dépourvue qu'elle paraît de toute importance immédiate, de toute signification directe pour notre vie¹³⁵.

C'est dans une conférence d'Oxford que Bergson présentera de la manière la plus suggestive et la plus claire sa pensée. La perception est «auxiliaire de l'action, elle isole dans l'ensemble de la réalité ce qui nous intéresse; elle nous montre moins les choses mêmes que le parti que nous en pouvons tirer»¹³⁶.

130. *MM* 156 / *O* 283.

131. *MM* 166 / *O* 291.

132. *MM* 170 / *O* 293, *MM* 270 / 370, etc.

133. *MM* 166 / *O* 291; cf. «perdre l'efficacité, sans perdre l'être», J.-P. SARTE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 152.

134. *MM* 87 / *O* 228.

135. *MM* 156s / *O* 283. «Si la totalité de mes souvenirs exerce à tout instant une poussée du fond de l'inconscient, la conscience attentive à la vie ne laisse passer... que ceux qui peuvent concourir à l'action présente», *ES* 145s / *O* 925.

136. *PM* 152 / *O* 1373.

Quant au souvenir, il est l'horizon de notre représentation quand celle-ci nous semble manquer d'urgence et d'intérêt. Quand notre attention se relâche, quand son regard délaisse, abandonne une chose, cette chose «devient *ipso facto* du passé». C'est dire que «notre présent tombe dans le passé quand nous cessons de lui attribuer un intérêt actuel»¹³⁷. Et Bergson de continuer: «un événement appartient au passé, et il entre dans l'histoire, quand il n'intéresse plus directement la politique du jour et peut être négligé sans que les affaires s'en ressentent»¹³⁸. On retrouve alors, confirmée avec emphase, la grande intuition de l'essence non chronologique des deux temps du présent et du passé. Tant que l'«action» de l'événement «se fait sentir, il adhère à la vie... et lui demeure présent. Dès lors – lit-on dans ce passage magnifique – rien ne nous empêche de reporter aussi loin que possible, en arrière, la ligne de séparation entre notre présent et notre passé. Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante... embrasserait ainsi dans un présent indivisé l'histoire passée toute entière de la personne consciente – non pas comme de l'instantané, non pas comme un ensemble de parties simultanées, mais comme du continuellement présent qui serait aussi du continuellement mouvant». Bref, comme une véritable «mélodie»¹³⁹, une durée articulée, une durée ayant une structure et un rythme, une structure et un rythme de présent.

La forme du passé et l'eidétique des temps

Le résultat de toutes ces investigations et analyses, notamment de celles relatives au souvenir et à la perception, c'est que le passé existe et qu'il existe clairement et originairement distinct du présent. Toutefois, cette conclusion n'est rien de moins qu'évidente, et elle a contre elle l'opinion commune, confortée par maintes philosophies. On appelle passé ce qui a été, ce qui est révolu, et par conséquent n'est plus. Et ce qui n'est plus – cela ne se discute pas – n'existe pas! Toute la réflexion de Bergson sur le temps, toute sa métaphysique de la durée combat ce préjugé. Depuis l'*Essai* jusqu'aux textes de *La Pensée et le mouvant*, Bergson explique d'une manière réitérée que si le passé n'est plus présent, n'existe plus maintenant, il ne cesse pas pour autant d'exister d'une autre manière, sous une autre forme, qu'il subsiste, qu'il est toujours effectivement. L'on répugne «à admettre la survivance intégrale du passé»¹⁴⁰, mais, en réalité, ce refus s'étend sur tous les faits du

137. *PM* 169 / *O* 1386.

138. *PM* 169s / *O* 1386s.

139. *PM* 170 / *O* 1387.

140. *MM* 167 / *O* 291.

passé, sur tout ce qui est passé. On a contracté l'habitude de croire que «le passé est... de l'aboli»¹⁴¹. On représente «notre passé comme de l'inexistant... le présent seul existe en lui-même: si quelque chose survit du passé, ce ne peut être que par un secours que le présent lui prête, par une charité que le présent lui fait...»¹⁴². Dans notre vie intérieure, nous ne comprenons comme réel que ce qui se situe et s'éprouve dans le moment présent, le reste est renvoyé dans une espèce de schéol, sombre dans le non-être. «Alors, quand un souvenir reparaît à la conscience, il nous fait l'effet d'un revenant dont il faudrait expliquer par des causes spéciales l'apparition mystérieuse»¹⁴³, «la résurrection capricieuse»¹⁴⁴. Mais pourquoi restreindre de telle sorte l'effectivité des phénomènes du monde intérieur, pourquoi réduire la durée vivante à l'instant présent? Personne n'aurait l'idée de douter de la continuation d'existence d'une chose dans l'espace sous prétexte qu'elle serait hors de la portée de nos sens. Il n'y a aucune raison d'affirmer la termination d'existence des contenus de la vie intérieure parce qu'on ne les perçoit plus¹⁴⁵. Rien ne nous oblige de penser qu'«un état psychologique ne pourrait cesser d'être conscient... sans cesser d'exister»¹⁴⁶. Bien au contraire, on peut et on doit poser l'existence continue de toutes les représentations passées, insister sur une présence véritable de tous les moments antérieurs de la conscience.

L'existence effective du passé est un thème essentiel du combat du bergsonisme contre le matérialisme réductionniste de son temps. Le passé est, il a une réalité métaphysique, car l'esprit est, la conscience a une réalité métaphysique. Mais quelle est la réalité qu'est le passé, comment la décrire, la déterminer? On a «démontré» l'existence du passé, qu'en est-il de son essence, de sa condition métaphysique¹⁴⁷?

L'accès à la région, au niveau métaphysique du «passé» est du même caractère que celui par lequel on parvient de la perception au souvenir. Perception et souvenir accusent une différence de nature, non pas seulement de degré, une différence radicale. On ne passe pas de la perception au souvenir

141. *MM* 167 / *O* 291.

141. *PM* 170 / *O* 1388.

142. *PM* 167s / *O* 1385. Cf. «le passé aurait une sorte d'existence honoraire. Être passé, pour un événement, ce serait... être mis à la retraite», J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, 1943, p. 152.

143. *MM* 161 / *O* 286.

144. *MM* 162 / *O* 287. Cf. «l'étrange hypothèse de souvenirs emmagasinés dans le cerveau, qui deviendraient conscients par un véritable miracle, et nous ramèneraient au passé par un processus mystérieux», *MM* 95 / *O* 235.

144. *MM* 157 / *O* 284.

146. *MM* 156 / *O* 283.

147. Cf. «quel est l'être d'un être passé?», J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 151.

par une opération continue. De même pour le mouvement qui conduit au passé. Si c'est par «l'acte originel et fondamental de la perception» que «nous nous plaçons d'emblée dans les choses»¹⁴⁸, c'est également une opération propre, spécifique qui évoque le souvenir du fond de notre passé¹⁴⁹, «Nous avons conscience – écrit Bergson – d'un acte *sui generis* par lequel nous nous détachons du présent pour nous replacer... dans le passé...»¹⁵⁰. Cet acte est absolument différent des opérations par lesquelles nous nous représentons les contenus présents. On n'aboutit pas au passé par un chemin qui, parti du présent, resterait en continuité avec lui. Le passé n'est pas simplement le début de «la mélodie» qu'est le présent¹⁵¹, il en est séparé par un fossé. Nous ne franchirons ce fossé que par un saut, par «un bond» qui nous «installe dans le virtuel, dans le passé»¹⁵², «nous n'atteindrons jamais le passé si nous ne nous y plaçons pas d'emblée»¹⁵³. Les images présentes de notre conscience surgissent à partir de la virtualité du souvenir pur, sans image. Or cette image en elle-même, en tant qu'image, en tant que représentation, ne recèle pas la condition *passée*, elle «ne me reportera au passé que si c'est en effet dans le passé que je suis allé la chercher»¹⁵⁴.

La nécessité du saut, du bond dans le passé, l'exigence de se situer en lui pour le discerner, pour reconnaître la condition «passée» d'une représentation préfigure l'interrogation centrale sur la passé. *Matière et mémoire* présente une définition: «l'acte concret par lequel nous ressaisissons le passé dans le présent est la *reconnaissance*»¹⁵⁵. Cette formule est simple et apparemment évidente, néanmoins elle recèle une redoutable difficulté, celle de l'apriorité. Depuis le *Phédon*, cette interrogation hante la métaphysique. Deux choses, A et B sont reconnues comme égales, mais qu'est-ce qui me permet de les juger telles? L'égal devrait pouvoir faire partie de chacune de ces deux choses mais en analysant A et B, il n'est pas parmi leurs attributs. Alors, où se situe-il, quelle est sa condition? Un raisonnement analogue vaut pour la question du passé. «La conservation, même consciente, d'un souvenir... – écrit Bergson – ne suffit... pas à la reconnaissance d'une perception semblable»¹⁵⁶. Je cherche à distinguer perceptions et souvenirs parmi les con-

148. *MM* 70 / *O* 215.

149. *MM* 154s / *O* 282.

150. *MM* 148 / *O* 276.

151. Cf. *PM* 170 / *O* 1387.

152. G. DELEUZE, *Le bergonisme*, Paris, 1966, p. 59.

153. *MM* 149 / *O* 278.

154. *MM* 150 / *O* 278.

155. *MM* 96 / *O* 235.

156. *MM* 90 / *O* 238. Cf. La version originelle de ce passage: «la présence d'une ancienne image, consciente ou latente, n'est ni nécessaire ni suffisante à la reconnaissance d'une perception semblable», *O* 1493.

tenus de ma conscience présente. Or le souvenir en tant que souvenir ne saurait être discerné comme «passé». Un souvenir est différent des autres représentations, des perceptions qui relèvent du présent dans la conscience. Pour le comprendre, pour le reconnaître comme passé, il faudrait avoir effectué une opération spécifique qui renvoie à un signe, à un indice du passé¹⁵⁷.

Merleau-Ponty, profondément influencé par l'interrogation bergsonienne, enseigne au début de sa *Phénoménologie de la perception* qu'«une reconnaissance plus profonde... doit précéder l'éveil des souvenirs»¹⁵⁸. Plus bas, dans un passage consacré à l'analyse de la théorie bergsonienne, il écrira: «Je peux être entouré par des objets qui portent des traces du passé», «mais ces traces par elles-mêmes ne renvoient pas au passé»; si je trouve en elles des signes d'un événement «antérieur», c'est parce que j'ai par ailleurs le sens du passé...»¹⁵⁹. «Un fragment conservé du passé vécu ne peut être tout au plus qu'une occasion de penser au passé, ce n'est pas lui qui se fait reconnaître...». La seule solution de cette problématique épineuse, semée de paradoxes, c'est d'admettre que «la reconnaissance se précède toujours elle-même», c'est-à-dire – avec une allusion à la Dédution Transcendantale – que «la reproduction présuppose la recognition»¹⁶⁰. Pour Merleau-Ponty la reconnaissance originaire, propre au discernement du souvenir, donc du discernement du passé, ne saurait être expliquée que par la présence d'une trace ou plutôt d'un signe qui survit dans le souvenir actualisé, donc dans le présent.

Bergson, lui, avait résumé toute cette problématique par une formule vigoureuse de l'essentiel troisième chapitre de *Matière et mémoire*: le souvenir – écrit-il – «demeure attaché au passé par ses racines profondes, et si, une fois réalisé, il ne se ressentait pas de sa virtualité originelle, s'il n'était pas, en même temps qu'un état présent, quelque chose qui tranche sur le présent, nous ne le reconnaitrions jamais pour un souvenir»¹⁶¹. Autant dire que la reconnaissance première qui serait à la base de toute reconnaissance seconde n'est possible que dans la mesure où les représentations particulières

157. Le problème de la reconnaissance est formulé avec vigueur dès le premier cours de Bergson qui nous soit parvenu: «D'où vient qu'un fait psychologique se présentant à l'âme ne lui apparaît pas comme un fait nouveau? Est-ce le même fait qui se répète? Alors il devrait s'appeler sensation ou perception mais pas souvenir. S'il s'appelle souvenir, c'est qu'un je ne sais quoi s'y ajoute, qui fait qu'on le reconnaît pour/par/la réédition ou la reproduction d'un fait ancien; or c'est précisément ce quelque chose qui est mystérieux», CI 169.

158. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, pp. 27 et suiv.

159. *Ibid.*, p. 472. Cf. «To remember a thing as past, it is necessary that the notion of «past» should be one of our «ideas»», W. JAMES, *The principles of psychology*, p. 605.

160. *Ibid.*, p. 473.

161. MM 148 / O 277.

recèlent une qualité, une propriété, une essence du passé¹⁶². Si, pour la conscience, le passé «tranche» sur le présent, le souvenir sur la perception, c'est que «le souvenir offre une marque distinctive, autre que celle de la perception»¹⁶³. Son reflet naît en même temps que la perception, et il apparaît dès ce moment avec «la marque du passé, constitutive de son essence». C'est cette marque qui permettra à notre conscience de comprendre et d'exposer par la suite les éléments de notre passé comme passés¹⁶⁴. C'est grâce à cette marque générale du passé, grâce à cet «indice du passé¹⁶⁵», que la conscience saura reconnaître une image comme souvenir, donc une représentation donnée comme relevant de l'univers du passé. Les représentations particulières que sont nos souvenirs adviennent à partir du virtuel, elles sont à concevoir comme se découpant sur l'arrière-fond du «souvenir pur»¹⁶⁶, et elles continuent à relever de ce fond général. Si leur «matière» à chacun d'eux, le contenu de la représentation particulière qu'elles sont, est du présent, leur fond général, leur «forme», est du passé¹⁶⁷.

L'analyse du phénomène de la reconnaissance a permis de dégager le passé comme la marque distinctive des souvenirs en tant que souvenirs. Le passé est, certes, le lieu des souvenirs mais aussi et surtout leur «élément propre»¹⁶⁸, leur principe, leur «forme». Et le philosophe engage une ultime interrogation. «Quel est ce passé – se demande-t-il? Il n'a pas de date et ne saurait en avoir; c'est du passé *en général*», non pas du «passé *en particulier*»¹⁶⁹. Le souvenir pur, sans image, d'où émergent les souvenirs particuliers¹⁷⁰, le «cercle» de la mémoire où figurent les «détails du passé»¹⁷¹ sont autant de désignations de cette catégorie suprême du passé «en général» où s'inscrivent toutes les dates, où se découpent tous les passés. Le passé en général est une réalité d'ordre eidétique, mais qui n'est pas une quiddité, une essence: elle est une forme, une forme générale. Le passé, mais en fait, le présent et le futur aussi, chacun des trois temps, se laissent saisir comme une couleur de fond, ils accusent comme une saveur qui pénètre leurs con-

162. W. James parle de «pastness», *op. cit.*, p. 605, Merleau-Ponty d' «eccéité» du passé, *op. cit.*, p. 477.

163. ES 144 / O 923, Cf. «la marque caractéristique du présent», MM 156 / O 281.

164. ES 137 / O 918.

165. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 101.

166. MM 155 / O 282.

167. ES 137 / O 919. Le présent représente «une autre forme» pour un contenu passé, MM 265 / O 365.

168. G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris, 1966, p. 51.

169. ES 137 / O 918. Cf. MM 148 / O 276. Deleuze, après Hyppolite, parle de la «signification ontologique» de cette notion, *op. cit.*, p. 51.

170. MM 149 sq. / O 277 sq.

171. Cf. MM 272 / O 371.

tenus spécifiques, une teneur ou une direction générale¹⁷² qui caractérise chacun de leurs moments. Le passé – mais le présent aussi – a une mélodie, mais ce sont des mélodies différentes. C'est ici que se trouve une des contributions essentielles de Bergson à la philosophie du temps: la mise en lumière d'une spécificité *sui generis* non déductible des trois temps, la démonstration qu'ils correspondent, chacun, à des intentionnalités différentes¹⁷³.

La conscience commune, explicitée par l'aporétique d'Aristote, pense l'implication réciproque des trois temps, leur déploiement nécessaire. Le présent présuppose le passé, et à son tour, il se trouve présupposé par le futur. Cette conception conduit à la boutade spéculative de Fichte. Il n'y a jamais eu un premier moment du temps mais seulement un second¹⁷⁴. Le premier moment du temps a beau être considéré comme le premier moment du présent, il ne peut déjà que suivre et s'en suivre d'un moment précédent. Si le présent, comme le disait Leibniz, est «gros de l'avenir», il était, lui, conçu et contenu par le passé. Cette thèse semble rendre justice à l'idée d'une articulation successive du temps en trois temps. En réalité, elle manque complètement la vérité de cette articulation: elle pose la succession mécanique des trois temps, mais elle ignore leur spécificité *sui generis*. Le présent ne doit pas être dérivé logiquement, par conséquent *déduit* du passé, ni le passé à partir du présent; le passé et le présent – comme le futur – doivent être discernés en tant qu'intentionnalités spécifiques. Selon une vieille tradition, Adam aurait été créé avec un nombril, or le nombril renvoie à une naissance que le premier homme n'aurait pas effectivement vécue. Autant dire – observe William James – qu'«un homme nouvellement créé aurait... le sentiment au tout premier moment de sa vie, d'avoir été déjà en existence pour un petit espace de temps»¹⁷⁵. Adam a été créé adulte mais, dès le premier instant de sa vie, il a dû être conscient du passé. Cette conscience ne résulte pas d'un raisonnement, d'une déduction, elle traduit un sentiment. «Nous avons – continue le penseur américain – un constant sentiment *sui generis* de passéité», c'est elle qui nous permet de discerner les représentations «affectées par cette qualité»¹⁷⁶.

James, lecteur fervent de Bergson, ne parle pas de la déduction du passé

172. Cf. ES 148 / O 926. Cf. L. GIROUT, *Durée pure et simultanéité*, Montréal, 1971, p. 54.

173. La description bergsonienne «met en évidence la transcendance du passé» (au sens phénoménologique du terme), MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, nouv. éd., Paris, 1997, p. 95.

174. J. G. FICHTE, *Précis...*, *Œuvres choisies*, trad. A. Philonenko, Paris, 1964, p. 238 (= *Gesamtausgabe* I, 3, 208).

175. W. JAMES, *op. cit.*, p. 641.

176. *Ibid.*, p. 605. Cf. pour le présent: «the sense of recency... a feeling *sui generis*», *op. cit.*, p. 636.

mais de son «sentiment», et pour Bergson lui-même – c'est un moment essentiel de la philosophie de la durée – la reconnaissance du passé, plus généralement le discernement de chacun des trois temps, n'est pas affaire de déduction. Le monde matériel est soumis à une nécessité absolue que manifeste «une équivalence parfaite des moments de la durée les uns aux autres...». Autant dire que «chacun de ses moments pourrait se déduire mathématiquement du précédent»¹⁷⁷. Par conséquent, en ce qui concerne la chose matérielle – c'est la conclusion de *Matière et mémoire* – «son passé est véritablement donné dans son présent»¹⁷⁸. Il en va autrement pour un être libre, doué de mémoire, chez qui le passé, certes, conditionne le présent, mais ne le détermine pas pour autant d'une manière nécessaire¹⁷⁹. La détermination du présent par le passé ne traduit pas ici simplement «la connexion logique ou causale de ce qui... précède... et de ce qui suit», elle n'a pas «le caractère d'une dérivation mathématique»¹⁸⁰, elle résulte d'actes libres, d'actes *sui generis*, de «bonds» d'un temps dans un autre¹⁸¹. La succession des temps à travers les états de la conscience ne saurait être discernée par un mécanisme de l'intelligence: «le passé» est saisi «comme passé»¹⁸² par une «opération *sui generis*, qui rompt avec la répétition de l'homogène; l'articulation de la durée dans les temps différents est «sentie» par la conscience¹⁸³, elle est reconnue par «un sentiment»¹⁸⁴.

La reconnaissance du passé est à attribuer au sentiment, non pas à la déduction. Ce n'est qu'ainsi qu'on saura rendre justice à la nature *sui generis* du passé, comme à celle des deux autres temps. Avec la déduction, chacun des trois temps perd sa réalité propre, sa spécificité, son unicité. Il est comme transpercé par les deux autres qui s'annoncent et se manifestent à travers sa déduction, qui luisent à travers sa présentation. Moments nécessaires d'une «connexion logique», chacun des trois temps se trouve confirmé par les deux autres, mais cette confirmation compromet leur unicité, entraîne la fin de leur spécificité qui se voit oblitérée en vertu d'une homogénéité ultime¹⁸⁵. Or Bergson, philosophe de l'hétérogénéité, critique implacable de la répétition mécanique, saura éviter cet écueil: il conçoit de telle manière la reconnaissance des temps différents que cela corrobore en met en

177. *MM* 279 / *O* 376.

178. *MM* 250s / *O* 356.

179. *MM* 164 / *O* 289.

180. *MM* 163 / *O* 288.

181. *Ibid.*

182. *MM* 150 / *O* 278. L'italique est de nous.

183. *ES* 147 / *O* 926.

184. *ES* 131 / *O* 905s.

185. Cf. *MM* 250s / *O* 356.

valeur leur spécificité. Dans la grande étude sur la fausse reconnaissance, il fait remarque que «la reconnaissance du présent se fait le plus souvent sans aucune évocation du passé»¹⁸⁶, donc que le présent est saisi et conçu en et à partir de lui-même. Et inversement, dans un texte de l'*Évolution créatrice*, il préconise d'une manière apparemment paradoxale de «penser le contraste du passé avec le présent en termes de passé seulement, sans y faire figurer le présent»¹⁸⁷. Comme le présent est à concevoir sans allusion au passé, le passé est à discerner sans faire appel au présent. Le passé est une forme, une forme générale, une réalité *sui generis*. Il ne résulte pas d'une disparition, mais naît contemporain du présent. Ressort *par excellence* de l'hétérogénéité de la durée, il est le moment principal de l'intelligibilité spécifique du temps.

M. VETÖ
(Paris)

186. ES 120 / O 905.

187. EC 294 / O 744.



ΤΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ ΚΑΤΑ ΤΟΝ BERGSON

Περίληψη

Ὁ στοχασμὸς τοῦ Bergson εἶναι μιὰ φιλοσοφία στηριζόμενη στὴν ἔννοια τῆς διάρκειας. Ἡ διάρκεια ὅμως αὐτὴ δὲν νοεῖται ὡς ἐκχείλισις, ὡς ἓνα γίγνεσθαι ἄνευ ὁρίων. Πρόκειται περὶ ἐνότητος ἑτερογενῶν, ἐνέχουσα ἰδίαν δομὴ, τῆς ὁποίας σημαντικὲς στιγμὲς εἶναι τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν. Διὰ τῆς συγκρίσεως τῆς ἀντιλήψεως καὶ τῆς ἀναμνήσεως, εἰκόνων, ὡς ἀπολύτως αὐτόνομων στὴ συνείδησή μας ἐν σχέσει πρὸς τὸν χρόνον, τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν ἐμφανίζονται κι αὐτά, ὡς διακεκριμένα, συμφώνως πρὸς τὴν φύση των, κι ὄχι μόνον συμφώνως πρὸς τὴν κλιμάκωσή των. Πρόκειται περὶ εἰδητικῶν κατηγοριῶν, *sui generis*, περὶ σχημάτων γενικῶν τῶν ὁποίων ἡ ἀλήθεια δὲν θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ γίνεῖ ἀντιληπτὴ μὲ ὄρους χρονολογικῆς ἐκτιμήσεως, καθ' ὅσον ἡ ἀλήθεια αὐτὴ δὲν περιορίζεται μόνον εἰς τὴν χρονικὴ διαδοχὴν. Οἱ κατηγορίαι αὐτὲς ἐμφανίζουν σχῆμα ἑτερογένειας κατ' ἔξοχὴν χρονικὸν ἢ ὁποία καὶ χαρακτηρίζει τὴν μπερξονικὴ φιλοσοφία. Προκειμένου νὰ κατανοηθεῖ τὸ εἶδος τῆς μάχης ποὺ ὁ Bergson διεξάγει ἔναντι τοῦ ἀναγωγικοῦ ὕλισμοῦ, καθὼς καὶ τῆς ἀριστοτελικῆς παραδόσεως, θὰ πρέπει νὰ ἀντιληφθεῖ ὅτι οἱ ιδέαι του ἐκφράζονται ὑπὸ τὸ φῶς τῶν μεγάλων συγχρόνων φιλοσοφημάτων, ὅπως τῶν W. James καὶ E. Husserl, ἀλλὰ καὶ πλέον συγχρόνων, ὅπως τῶν J.-P. Sartre καὶ M. Merleau-Ponty. Στερούμενος τῶν μέσων τῆς φαινομενολογικῆς ἀναλύσεως καὶ μετερχόμενος πολὺ διαφορετικὲς μεταφυσικὲς προσεγγίσεις, ὁ στοχασμὸς τοῦ Bergson παρουσιάζει μιὰν αὐθεντικὴν εἰδητικὴν ἀντίληψη τοῦ χρόνου.

M. VETÒ

(μτφρ. Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

