

**Analyse du chapitre II de l'Essai sur les données immédiates de la conscience :**  
**« De la multiplicité des états de conscience. L'idée de durée »**

**L'idée directrice du chapitre**

La thèse de Bergson est de nature spiritualiste : il veut prouver que le temps n'est pas une réalité physique, mais bien une dimension de la conscience vivante. Sa démarche d'ensemble dans le 2<sup>e</sup> chapitre de l'Essai consiste à examiner un certain nombre de notions (le nombre, l'espace, le mouvement), pour en arriver – par une sorte de théologie négative – à définir la durée pure (notion très difficile à penser et à formuler) en cernant ce qu'elle n'est pas.

La conception bergsonienne de l'idée de durée s'est constituée à partir d'une critique de la conception physique du temps. C'est à partir de là qu'il faut aborder la structure d'ensemble du chapitre II de l'Essai. Toute la 1<sup>ère</sup> partie du chapitre montre que notre manière ordinaire de considérer le temps est empreinte de représentations et de concepts issus des mathématiques et de la science en général. Bergson mène une réflexion sur les nombres, les mesures temporelles, les mouvements et leur vitesse, afin de faire ressortir l'impossibilité de concevoir adéquatement le temps par ces biais. Il en vient alors progressivement à opposer le temps vécu par la conscience humaine, seul réel, à la représentation déformée du temps que nous avons forgée en nous référant à des mesures mathématiques et à des mouvements physiques.

**Les différentes parties du chapitre**

**I. La théorie du nombre et les deux multiplicités (p. 11-39)**

A. le nombre et l'espace (p. 11-27)

Bergson s'attache d'abord à démontrer que l'idée même de nombre implique celle d'espace, d'étendue ; et pour cela, il lui faut réfuter l'impression que l'on a spontanément selon laquelle on compte dans la durée : « un, deux, trois, etc. »

1° Examen du nombre (p. 11-17)

La définition habituelle du nombre le caractérise comme une synthèse de l'un et du multiple. Bergson va montrer que l'idée de nombre implique la représentation de quelque chose d'autre (ce sera celle de l'espace). Le fait de compter implique l'effacement des particularités individuelles des objets comptés (moutons, soldats), réduits à des unités semblables entre elles. Mais pour qu'elles se distinguent entre elles, ces unités doivent être situées en des points différents de l'espace (un espace idéal). Pour compter, il faut situer les unités qui s'additionnent dans l'espace et non dans « la durée pure » (p. 13).

Cette intuition de l'espace accompagne-t-elle toute idée de nombre, même celle d'un nombre abstrait ? Au cours de l'apprentissage des nombres, le signe en vient à remplacer l'idée de nombre. Pour revenir à la représentation du nombre, il faut se référer à l'étendue. Même quand on égraine tous les nombres successifs, de 1 à x (mettons 50), on ne compte pas, contrairement aux apparences, dans la durée, mais dans l'espace : car dans la durée pure, il y a succession mais pas addition qui aboutisse à une somme. Pour nombrer, il faut garder en réserve chaque unité avant de passer à la suivante, ce qui implique de la situer en un point de l'espace. Conclusion : « toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace » (p. 17).

2° Examen des unités

- Les deux sortes d'unité (p. 19-23, l. 3)

Il semble qu'il existe deux sortes d'unité : celle, provisoire, d'un nombre égal à une somme (son unité est celle de l'acte de pensée par lequel je le conçois) et l'unité définitive, qui compose les autres nombres. Mais en réalité, « toute unité est celle d'un acte simple de l'esprit » (p. 19). Toute unité (comme celle des nombres en arithmétique) est formée d'une multiplicité. Puisqu'elle est divisible, c'est qu'on la considère comme étendue dans l'espace.

- La discontinuité du nombre (p. 23-25)

Pour opérer sur les nombres, il faut que je les considère provisoirement comme des unités indivisibles. Mon esprit passe alors de l'une à l'autre « *par saccades, par sauts brusques* » (p. 23). Ceci est traduit par la représentation du nombre comme un point, qu'un intervalle vide d'espace sépare du point suivant. Mais ces points ont tendance à se rejoindre et à former une ligne : c'est ce qui se passe quand nous considérons « *le nombre à l'état d'achèvement* ». Il y a donc deux représentations du nombre : en train d'être formé (par l'esprit qui y pense) et une fois formé. Dans le premier cas, il est formé d'unités irréductibles et discontinues ; ensuite il devient indéfiniment divisible.

- Digression sur « objectif et subjectif ». Puis conclusion provisoire (p. 25-27) : « *l'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place* » (p. 27) Enfin, Bergson réaffirme la conclusion à laquelle il était déjà arrivé au terme de son 1<sup>er</sup> développement sur le nombre : « *Il faut donc bien que, dès l'origine, nous nous soyons représenté le nombre par une juxtaposition dans l'espace* » (p. 27)

## B. « multiplicité numérique » et « multiplicité qualitative » (p. 27-39)

### 1° Les deux sortes différentes de multiplicité (p. 27, 3<sup>e</sup> §-p. 31)

La manière dont on compte des objets matériels, situés dans l'espace, ne s'applique pas aux « *états purement affectifs de l'âme* » ou aux représentations autres que matérielles (p. 29). Pour ceux-ci, je ne peux les compter qu'en leur substituant une figuration symbolique. Exemples : des bruits de pas dans la rue ; les coups successifs d'une cloche lointaine. Soit je retiens l'ensemble formé par les sonneries successives comme un air connu ; soit je dissocie chaque coup du suivant et pour ce faire, je dois abstraire chaque unité puis les situer toutes dans un milieu homogène. Cette dissociation s'opère dans l'espace et non dans la durée. Conclusion : « *il y a deux espèces de multiplicité : celle des objets matériels, qui forme 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.* » (p. 31)

### 2° L'impénétrabilité de la matière (p. 33-35)

Nous ne pouvons pas nous représenter deux corps occupant le même espace. Ce n'est pas une propriété de la matière, mais une conséquence logique du fonctionnement de notre esprit. En effet, dès lors que je pense le nombre 2, je me représente la juxtaposition de deux éléments distincts dans l'espace. L'impénétrabilité révèle la solidarité des idées de nombre et d'espace. Quand on compte des phénomènes psychiques (qui en réalité s'interpénètrent) comme des sentiments ou des idées, on leur substitue des symboles et on les traite alors comme des unités distinctes, occupant des positions séparées.

## **II. Une « étude directe des idées d'espace et de temps » (p. 39-71)**

### A. L'espace conçu comme milieu vide homogène (p. 39-53)

#### 1° Relecture de la définition kantienne de l'espace comme forme *a priori* de la sensibilité (p. 39-47, l. 11)

Bergson commence par écarter la question de la réalité absolue de l'espace. Deux hypothèses possibles sur l'espace : soit il appartient aux qualités des corps, soit il s'y ajoute et existe indépendamment d'elles. Cette 2<sup>e</sup> conception est celle de Kant dans l'« *Esthétique transcendantale* » : l'espace possède une existence indépendante de son contenu. Le principe kantien a été admis implicitement par les psychologues (empiristes ou nativistes c'est-à-dire partisans de la génétique) qui ont travaillé sur les sensations. Pour eux, l'espace résulterait de la combinaison de nos sensations. Mais Bergson leur oppose l'idée que l'espace ne peut naître que d'une intervention de l'esprit, qui réalise une synthèse des sensations en les juxtaposant et en les embrassant toutes à la fois. Cet acte, qu'il faut présupposer, est ce que Kant appelle une forme *a priori* de la sensibilité. Cet acte consiste en « *la conception d'un milieu vide homogène* » (p. 45) L'espace ainsi conçu (qui permet de distinguer plusieurs sensations identiques et simultanées) est un principe de différenciation autre que la différenciation qualitative. C'est lui qui permet de situer deux points différents d'une surface homogène, l'un à droite, l'autre à gauche. Il est ce qui transforme une différence qualitative en homogénéité étendue. Il faut « *donc distinguer entre la perception de l'étendue et la conception de l'espace* » (p. 47)

#### 2° Différence entre l'homme et l'animal (p. 47-49)

Plus on s'élève dans l'échelle de l'intelligence, plus se dégage l'idée d'un espace homogène : « *l'espace n'est pas aussi homogène pour l'animal que pour nous* » (p. 47). L'animal ne conçoit pas un espace extérieur et géométriquement orienté, mais il perçoit les différences qualitatives entre les différentes directions, comme l'homme perçoit par rapport à lui-même l'espace comme divisé entre un côté droit et un côté gauche.

Nos sensations perçoivent une hétérogénéité de l'espace, que notre esprit élimine en concevant un milieu vide homogène. La conception d'un espace sans qualité est une faculté propre à l'homme. Elle ne se confond pas avec l'abstraction, mais c'est elle qui rend possible l'abstraction (opérer des distinctions, compter et peut-être même parler).

Conclusion partielle (p. 49) : « *nous connaissons deux réalités d'ordres différents, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace.* »

### 3°) Primauté de la conception de l'espace (p. 49-53)

Il ne peut pas exister deux milieux homogènes et indéfinis. Le temps est donc de l'espace. Concevoir le temps comme espace homogène, c'est en soustraire la durée. Différence entre les objets matériels et les états de conscience. Le temps est « *un concept bâtard* » (p. 51).

## B. La durée et son déploiement dans l'espace : le « temps homogène » (p. 53-71)

### 1°) Réfutation de l'école anglaise, qui fait dériver la conception de l'espace d'une expérience de la succession dans la durée (p. 53, 2° §-p. 59)

Expérience : suivre une surface du bout des doigts, les yeux fermés. Cette expérience d'une succession de sensations est réversible, ce qui conduit à définir les rapports dans l'espace comme des rapports de durée réversibles. Réfutation de cette définition.

Distinction entre deux sortes de durée : l'une pure, l'autre mêlée à l'idée d'espace. Définition de la durée pure (à rapprocher du texte de Rousseau) : « *La durée toute pure est la forme que prend la succession des 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.* » (p. 54-55) Comparaison avec les notes d'une mélodie. Distinction entre deux sortes de succession : l'une où les instants s'interpénètrent et sont solidaires, l'autre où ils sont distingués les uns des autres par un effort de pensée abstraite. C'est par suite de la prégnance de la conception de l'espace que nous séparons nos états de conscience, les juxtaposons. C'est une projection de l'espace dans la durée.

Retour à la réfutation de l'école anglaise : Les différents moments de la succession (l'avant et l'après) sont alors perçus simultanément. L'ordre de succession dans la durée, considéré comme réversible, n'existe que dans le cadre de la durée spatialisée : « *si l'on établit un ordre dans le successif, c'est que la succession devient simultanée et se projette dans l'espace.* » (p. 57)

Retour à l'expérience du doigt suivant une surface : si je distingue des moments successifs dans cette suite de sensations, c'est sur la base de l'idée d'espace.

Conclusion (p. 59) : C'est donc l'espace qui est premier et c'est à partir de lui que se construit l'idée de durée, et non l'inverse (comme le suppose l'école anglaise).

### 2°) Approche de la vraie durée (ou durée pure) (p. 59-65)

#### a) Expérience de pensée : si un point matériel A se déplaçant sur une ligne droite prenait conscience de lui-même... (p. 59-61)

Réfutation de ceux qui considèrent la durée pure comme analogue à l'espace. Ils juxtaposent les états psychologiques et en font une succession. Mais pour ce faire, il faut supposer acquise la notion d'espace.

L'expérience de pensée aboutit à la formulation de cette définition : « *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 tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre : ce serait l'hétérogénéité pure.* » (p. 61)

#### b) Deux exemples pour comprendre ce qu'est la multiplicité qualitative (p. 61-65) :

– Les 60 oscillations d'un pendule battant la seconde

Nous comptons les moments successifs de la durée : le temps apparaît mesurable, comme l'espace. Mais, *distinguo* : les soixante oscillations d'un pendule, si je me les représente toutes à la fois, j'en exclus la succession ; si je me les représente l'une après l'autre, sans retenir dans la suivante le souvenir de la précédente (qui n'a aucun lieu où il s'enregistre dans l'espace), alors je n'aurai jamais qu'un instant présent, sans durée. Il faut donc, pour en concevoir la durée, conserver le souvenir de l'oscillation révolue dans celle qui est actuelle : succession que je peux situer dans l'espace, comme une suite discrète, ou dans la durée, comme une continuité (comparable aux notes d'une mélodie). Dans ce 2<sup>e</sup> cas, on obtient « *une multiplicité indistincte ou qualitative* », « *image de la durée pure* » (p. 63).

#### – L'endormissement

S'endormir en entendant le bruit du balancier : ce n'est pas le dernier son, ni le dernier et tant qui l'ont précédé, qui a provoqué l'endormissement, mais leur ensemble pris qualitativement, c'est-à-dire « *l'organisation rythmique de leur ensemble* » (p. 64-65)

Analyse d'une excitation faible et continue : chaque stimulus ajouté aux précédents modifie la qualité de l'ensemble : c'est « *un organisme qui se développe* », des « *modifications qui se pénètrent les unes dans les autres* » (p. 65). Quand je dis que c'est la même sensation qui dure, je la projette dans l'espace.

Conclusion : « *La vraie durée, celle que la conscience perçoit, devrait donc être rangée parmi les grandeurs dites intensives, si toutefois les intensités pouvaient s'appeler des grandeurs ; à vrai dire, ce n'est pas une quantité, et dès qu'on essaie de la mesurer, on lui substitue inconsciemment de l'espace.* » (p. 65)

### 3°) Le temps, l'espace et leur intersection : la simultanéité (p. 65, 2<sup>e</sup> §-p. 71)

#### a) Le temps en physique (p. 65-67)

Il est très difficile de se représenter la durée pure. C'est que les choses extérieures durent en même temps que nous, ce qui entretient l'impression que le temps est un milieu homogène. Le mouvement perçu par nos sens apparaît comme le signe d'une durée homogène et mesurable. Le temps intervient en physique (mécanique, astronomie) sous forme de quantité.

Transition : reste une dernière illusion à disperser : l'idée que le temps astronomique, le temps divisé en parcelles égales par les horloges, serait une grandeur mesurable et donc serait homogène.

#### b) L'endosmose entre espace et temps : la simultanéité (p. 67-71)

Quand je suis des yeux les aiguilles d'une horloge, je ne mesure pas de la durée, je ne fais que compter des simultanéités. Au-dehors de moi, dans l'espace, il n'y a aucune durée ; ce n'est que ma conscience percevante qui, en reliant les instants successifs, introduit la durée. Si je supprime le moi, il n'y aura qu'une position du pendule, donc plus de durée, car « *la succession existe seulement pour un spectateur conscient qui se remémore le passé* » (p. 69). Si je supprime le pendule et ses oscillations, reste la durée intérieure de la conscience, faite d'hétérogénéité non mesurable. Entre cette extériorité sans succession et cette succession sans extériorité se produit un phénomène d'endosmose. Nous superposons le temps scandé par les oscillations du balancier au déroulement continu de notre vie consciente, qui se trouve dès lors subdivisée en moments distincts. Mais inversement, nous attribuons la continuité de notre vie psychique aux oscillations du pendule, qui se trouvent dès lors reliées entre elles à l'intérieur d'une continuité : « *nous créons pour elles une quatrième dimension de l'espace que nous appelons le temps homogène* » (p. 71). Analyse stricte de ce phénomène : il y a « *un espace réel* », sans durée, et « *une durée réelle* » sans juxtaposition des instants. « *De la comparaison de ces deux réalités naît une représentation symbolique de la durée, tirée de l'espace. La durée prend ainsi la forme illusoire d'un milieu homogène, et le trait d'union entre ces deux termes, espace et durée, est la simultanéité, qu'on pourrait définir l'intersection du temps avec l'espace.* » (p. 71)

### **III. Conséquences de la distinction entre l'espace et la durée... (p. 71-119)**

#### A. ... sur l'analyse du mouvement : le trajet et la trajectoire (p. 71-81)

Dissociation du même genre appliquée à l'analyse du mouvement : dissociation entre l'espace parcouru et la mobilité. Lorsqu'on déclare le mouvement homogène et divisible, on le confond avec l'espace. C'est la conscience spectatrice d'un mouvement qui relie les positions successives occupées par un mobile : « *le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inétendu* » (p. 73). C'est la conscience qui fait la synthèse des différentes positions occupées par le mobile, en une unité qualitative, semblable à une ligne mélodique. Exemples :

- l'observation d'une étoile filante
- un geste rapide accompli les yeux fermés

Il y a donc deux dimensions dans le mouvement : l'espace parcouru (quantité homogène) et l'acte par lequel on le parcourt (qui n'existe que dans notre conscience). Mais une endosmose se produit entre la sensation de mobilité et la représentation de l'espace parcouru : on attribue au mouvement lui-même la divisibilité de l'espace, et on rabat le progrès du mouvement sur l'espace qu'il a parcouru, oubliant qu'il faut une conscience pour faire coexister le passé et le présent.

P. 75-81 : Réfutation des « *sophismes de l'école d'Élée* » (le paradoxe de Zénon), dus à une confusion entre le mouvement (chaque pas est un acte indivisible) et l'espace parcouru (l'espace homogène, décomposable selon une loi quelconque). Pour sortir de ce paradoxe, il suffit de reconnaître que le mouvement a lieu dans la durée, laquelle est en-dehors de l'espace.

La vitesse mesurée, telle qu'elle entre dans les calculs en physique, n'est qu'une simultanéité. La mathématique connaît les positions simultanées de deux mobiles dans l'espace, mais ne peut pas se prononcer sur ce qui se passe dans l'intervalle entre ces points : elle n'y peut voir que des simultanités, ce qui « *devrait l'avertir qu'on ne fait pas du mouvement avec des immobilités, ni du temps avec de l'espace.* » (p. 81) Conclusion : « *Bref, de même que dans la durée, il n'y a d'homogène que ce qui ne dure pas, c'est-à-dire l'espace, où s'alignent les simultanités, ainsi l'élément homogène du mouvement est ce qui lui appartient le moins, l'espace parcouru, c'est-à-dire l'immobilité.* » (p. 81)

## B. ... sur les concepts de la mécanique : durée et simultanéité (p. 81-89)

### 1°) Le temps en physique, c'est la simultanéité (p. 81-83)

La science n'opère sur le temps et le mouvement qu'en supprimant à chaque fois leur qualité essentielle : du temps, elle élimine la durée et du mouvement, la mobilité. Pour prouver cette affirmation, examinons le rôle du temps, du mouvement et de la vitesse en astronomie et en mécanique.

La mécanique définit la durée comme l'intervalle entre un instant initial et un instant final, chacune de ces extrémités étant définie par la simultanéité d'un changement extérieur avec un état de notre conscience. « *Il n'est donc pas question ici de durée, mais seulement d'espace et de simultanités.* » (p. 81) La durée située à l'intérieur de cet intervalle n'existe que pour notre conscience, dont les états successifs s'interpénètrent, formant une continuité. En-dehors de nous, il n'y a que de l'espace. Les différentes simultanités ne s'inscrivent même pas dans la succession, qui n'existe que par le sentiment du passage du temps, sentiment qui émane d'une conscience. Preuve que la durée ne compte pas en physique : les formules resteraient les mêmes si le mouvement de l'univers se produisait deux ou trois fois plus vite. La conscience percevrait qualitativement cette accélération, mais le même nombre de simultanités se produiraient dans l'espace. Exemple : l'astronome qui prédit une éclipse supprime la durée, que les consciences vivent.

### 2°) Le mouvement en physique, c'est l'immobilité. Analyse de la notion de vitesse (p. 83-87)

Comment la mécanique construit la notion de vitesse : la vitesse d'un mobile est obtenue par la superposition entre d'une part la trajectoire parcourue et d'autre part un intervalle régulier correspondant à un phénomène qui se répète identiquement (comme la chute d'une pierre). Cette superposition découpe des intervalles que l'on baptise « vitesse » du mobile et si les intervalles sont égaux, on dit que cette vitesse est régulière. Analyse pour une vitesse variable : on définit la vitesse d'un mobile (dont le mouvement est varié) en un point M par référence à des mobiles d'une vitesse constante en rétrécissant jusqu'à 0 l'écart entre les points qu'ils atteignent à un instant  $t$ . Bref, pour calculer la vitesse d'un mobile, la mécanique ne prend en compte que des distances parcourues et des positions simultanées une fois atteintes. Conclusion : « [...] *si la mécanique ne retient du temps que la simultanéité, elle ne retient du mouvement lui-même que l'immobilité.* » (p. 87)

### 3°) La différence entre intervalle (= temps accompli) et durée (= temps en voie d'accomplissement) (p. 87-89)

La mécanique, qui utilise des équations, ne peut rendre compte que de faits accomplis, alors que pour notre conscience, le mouvement et la durée sont toujours en voie de formation. On aura beau diminuer les intervalles délimitant les simultanéités, c'est toujours à l'extrémité d'un intervalle que l'algèbre se place : ce qu'il y a à l'intérieur de l'intervalle (durée, mouvement) est en-dehors de l'équation. « *C'est que la durée et le mouvement sont des synthèses mentales et non pas des choses* » (p. 89). Le mouvement lui-même, même s'il parcourt les points d'une ligne, ne se confond pas avec cette ligne. « [...] *la durée proprement dite n'a pas de moments identiques ni extérieurs les uns aux autres, étant essentiellement hétérogène à elle-même, indistincte et sans analogie avec le nombre.* » (p. 89)

Bilan de ce qui a été acquis (p. 89-91) : « Il résulte de cette analyse que ... ce qu'on appelle le temps homogène. »

Seul l'espace est homogène et permet de construire une homogénéité distincte. Ni temps ni la succession n'existent dans le monde extérieur : pour que la durée existe, il faut l'intervention d'une conscience reliant entre eux les moments successifs du monde extérieur. C'est la coïncidence entre les faits de conscience et ces états successifs du monde extérieur qui y introduit la continuité reliant le présent au passé. Ensuite, la conscience distingue entre eux les instants qu'elle a reliés. Elle leur restitue une multiplicité distincte en les juxtaposant dans l'espace. « *L'espace employé à cet usage est précisément ce que l'on appelle le temps homogène.* » (p. 91)

### C. ... sur la vie psychologique : les deux moi (p. 91-119)

#### 1°) Analyse psychologique du dénombrement (p. 91-97)

La multiplicité des états de conscience n'a rien à voir avec la multiplicité numérique. C'est une multiplicité qualitative. Elle diffère de la multiplicité quantitative, qui suppose de compter les éléments, donc qui les situe dans l'espace. Mais la différence entre ces deux multiplicités est difficile à exprimer. Nous sommes tellement habitués à penser la multiplicité dans l'espace, que nous ne pouvons plus exprimer l'idée d'une multiplicité qualitative comme celle des états de conscience.

Le fait de compter s'accompagne d'une multiplicité qualitative, que Bergson tente de suggérer par une image assez surréaliste : « *la représentation purement qualitative qu'une enclume sensible aurait du nombre croissant des coups de marteau* » (p. 95). Chaque nombre a son équivalent émotionnel. Exemple des prix du type 999 francs. Deux processus sont à l'œuvre lorsqu'on dénombre : l'un quantitatif (on additionne des unités supposées identiques entre elles), l'autre qualitatif. Ce dernier consiste en un « *progrès dynamique* », par lequel chaque unité ajoutée modifie la perception globale de l'ensemble. La perception qualitative est première : c'est elle qui rend possible une représentation symbolique de la durée sous forme d'espace homogène à l'intérieur duquel on peut distinguer des unités discrètes. Ce glissement est particulièrement à l'œuvre dans la perception du mouvement extérieur : « *C'est donc par l'intermédiaire du mouvement surtout que la durée prend la forme d'un milieu homogène, et que le temps se projette dans l'espace.* » (p. 97)

A défaut de mouvement, toute répétition d'un phénomène identique permet à notre conscience la même élaboration (la perception d'abord synthétique d'une suite où chaque nouvel élément modifie l'ensemble, puis la délimitation dans cette suite d'une unité distincte qui se répète, et qu'on dénombre en projetant la multiplicité dans l'espace). Exemple : Ce qui se passe quand nous entendons une série de coups de marteau montre comment « *nous aboutissons [...] à l'idée d'un temps homogène, image symbolique de la durée réelle* » (p. 97).

#### 2°) Moi superficiel et moi profond (p. 97-103)

Le moi superficiel, fait d'une succession de sensations, est celui qui se meut dans l'espace, où il peut dénombrer les choses, conformément à leur nature objective (les objets sont extérieurs les uns aux autres). Mais cette vision du monde n'est que symbolique. Le moi profond, au contraire, est un processus (« *une force* », p. 99) dont les moments sont fondus les uns dans les autres : si on les distingue, on les dénature. Mais le moi profond et le moi superficiel durent ensemble, ce qui fait qu'on en vient à les confondre : on projette sur notre moi profond le temps segmenté qui correspond à l'adaptation de notre conscience superficielle au monde extérieur. Autrement dit, on dénature la vraie durée en y surimposant le temps

homogène dérivé de l'espace. La preuve de cette transformation de la durée intérieure par le temps homogène et spatialisé se trouve dans l'expérience du rêve : détachée de son contact avec le monde extérieur, la conscience se replonge dans la durée qualitative, où le temps n'est plus mesuré, mais perçu instinctivement.

La distinction entre « *la durée-qualité* » (la seule que connaissent les animaux) et « *la durée-quantité* » peut aussi être expérimentée à l'état de veille. Exemple : Pendant que j'écris, l'heure sonne à l'horloge voisine ; je n'ai pas prêté attention au nombre de coups qui ont déjà retenti, mais je peux le retrouver en analysant l'impression globale que j'ai retenue de la sonnerie en train de retentir. Le nombre de coups frappés a donc été perçu par ma conscience, non pas de façon quantitative, mais plutôt à la manière d'une « *espèce de phrase musicale* » : « [...] *la durée se présente ainsi à la conscience immédiate, et elle conserve cette forme tant qu'elle ne cède pas la place à une représentation symbolique, tirée de l'étendue.* » (p. 103)

Conclusion (p. 103-105) : Distinguons entre deux formes de multiplicité, deux appréciations de la durée, deux aspects de la vie consciente. Il y a une durée homogène et une durée dont les moments hétérogènes s'interpénètrent ; et corrélativement, un moi dont les états successifs se distinguent et « *au-dessous* » un moi dont les moments s'organisent en fusionnant. Le premier (le « *moi réfracté* ») n'est qu'un symbole, mais qui en vient à occulter le moi réel, le moi profond, parce qu'il se prête mieux aux exigences de la vie sociale, notamment à celles du langage.

### 3°) Critique du langage (p. 105-119)

On ne peut retrouver le « *moi fondamental* » (p. 105) que par un travail critique consistant à décaper l'esprit de toutes les représentations dérivées de l'espace. Nos états psychologiques existent à deux niveaux : l'un où ils sont clairs mais impersonnels, l'autre où ils sont confus et indicibles. Verbaliser nos états de conscience les fait inévitablement tomber dans l'impersonnel. Chaque phénomène de conscience se présente donc à un double niveau : « *dans le temps-qualité où il se produit, ou dans la temps-quantité où il se projette* » (p. 105)

Exemple : Quand je me promène pour la première fois dans une ville où je séjournerai...

Les transformations produites dans nos perceptions par la durée passent le plus souvent inaperçues. On n'en prend conscience que de loin en loin, rétrospectivement. « *La raison en est que notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et pour ainsi dire individuelle.* » (p. 107) Nous avons tendance à immobiliser nos impressions qui sont pourtant, de leur nature, « *dans un perpétuel devenir* » (id.).

#### a) Analyse de l'influence du langage sur nos sensations (p. 107-111)

Nos goûts changent entre l'enfance et l'âge adulte, mais les sensations devenues différentes continuent d'être appelées par le même nom. Toute sensation se modifie en se répétant, mais on ne s'en aperçoit pas (ou seulement *a posteriori*), parce qu'on identifie la sensation à l'objet qui la provoque et au mot qui la désigne. Le langage influence notre perception (exemple : quand nous mangeons des mets réputés). Le mot fait perdre toute la finesse et l'originalité des sensations éprouvées par la conscience individuelle.

#### b) Analyse de « l'écrasement » produit par le langage dans le domaine des sentiments (p. 111-113)

Le sentiment (amour, mélancolie), comme un être vivant, se développe dans la durée. En le projetant dans l'espace pour l'analyser, nous le décolorons, le vidons de sa substance. En lui donnant un nom, nous le rendons impersonnel. Le romancier, qui sait restituer l'état de confusion qui est celui de nos sensations, lève le voile qui nous cache habituellement notre moi profond.

#### c) Même dévoilement pour ce qui est de nos idées (p. 113-119)

Apercevons ce qu'elles sont « *à l'état naturel* », avant l'opération de projection dans l'espace et de dissociation en éléments discrets qui rend possible l'abstraction. Notre pensée à l'état naturel est instinctive, animée d'un « *élan* » (p. 115) qui procède de la pénétration mutuelle des idées. Pourquoi chacun est-il attaché à ses opinions, qu'il n'a pas formées rationnellement ? C'est que les idées sont au moi ce que les cellules sont au corps : toute modification des unes modifie l'état général de l'autre. Certaines idées remplissent même tout le moi. Les idées qui restent à la surface du moi sont les idées toutes faites, celles qu'on n'a pas assimilées ou qu'on a négligées d'entretenir. Ces idées superficielles, éloignées de notre moi profond, sont les plus distinctes et juxtaposées : ce sont aussi celles qui sont les plus faciles à verbaliser. S'organisant par contiguïté, elles prennent aisément une forme logique. Au contraire, « *dans les profondeurs*

*de l'intelligence organisée et vivante* » (p. 119), les idées s'entremêlent au mépris de la logique. L'entremêlement des idées dans le rêve donne une idée de « *l'interpénétration de nos concepts à l'état de veille* » (*id.*)

### Conclusion du chapitre (p. 119-123)

La vie consciente se présente sous un double aspect selon qu'elle est saisie directement ou par réfraction dans l'espace. Les « *états de conscience profonds [...] sont qualité pure* » (p. 119). On ne peut les distinguer entre eux sans les dénaturer. Ils créent une durée qui n'est pas une multiplicité numérique. Ce sont des états « *en quelque sorte nébuleux* » (p. 120). Cependant, la tendance au déploiement des contenus de conscience dans un espace homogène est innée chez l'homme, contrairement à l'animal, qui lui ne se représente pas un monde extérieur et commun à tous. Cette tendance est liée à la sociabilité de l'homme et à son utilisation du langage. Mais l'intégration sociale et l'usage de la parole provoquent une aliénation de l'individu, qui ne peut plus se représenter ses propres états de conscience que juxtaposés dans un espace homogène et figés en une image et en un mot. « *Ainsi se forme un second moi qui recouvre le premier* » (p. 121). Cette dénaturation de la vie profonde de la conscience est la condition d'une adaptation aux exigences de la vie sociale. La conscience réfractée peut être décrite par une psychologie statique, travaillant sur les états de conscience une fois formés. Mais il faut inventer une psychologie dynamique pour décrire leur formation. Toute description de la conscience reposant sur des postulats erronés (le temps confondu avec l'espace, la succession réduite à la simultanéité) ne pourra produire que des aberrations.

Transition vers le chapitre III, portant sur la causalité et la liberté.