

Mémoires et conflits

Conflits des mémoires, collision des durées

Jean-Louis Vieillard-Baron

Université de Poitiers

Résumé

Il y a collision entre les durées et entre les mémoires quand les rythmes de fluence sont différents. Chez Bergson il y a différence des degrés de tension entre durées, mais le flux est unique. Ricœur distingue des degrés de passéité selon la proximité ou l'éloignement. Le *Zauberberg* de Thomas Mann en est un exemple. Oubli et pardon sont des formes de collision des durées. La *distensio animi* de saint Augustin signifie éparpillement; Ricœur l'a comprise à tort comme l'intratemporalité phénoménologique, et il en reste au déchirement de l'âme éloignée de l'éternité.

Mots clés: mémoire, durée, collision, flux, éparpillement, oubli, pardon, passé

Abstract

There is a collision between the durations and between the memories, every time that duration rhythms are different. For Bergson there is a difference of degrees of tension between durations but the flow is unique. Ricœur distinguishes many degrees of passéity according to the proximity or the distance. As example he sets the *Zauberberg* of Thomas Mann. Forgetting and Forgiveness are forms of durations collision. The *distensio animi* of Saint Augustine means dissipation Ricœur misunderstands this expression what means for him phenomenological intratemporality, and he goes no further than tearing of soul distant from eternity.

Keywords: memory, duration, kollision, fluency, to disperse, forgetting, forgiveness, past.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 4, No 2 (2013), pp.25-37

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2013.207

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Mémoires et conflits

Conflits des mémoires, collision des durées

Jean-Louis Vieillard-Baron

Université de Poitiers

On parle généralement des conflits de mémoires quand des lectures différentes de certains événements passés s'opposent, par exemple le règne de Napoléon I^{er} vu par les républicains ou par les monarchistes, ou encore, plus sommairement, la guerre d'Algérie vue par les Algériens et par les Français. Parallèlement, la différence entre des durées à rythmes différents, la longue durée et la succession des événements ponctuels, engendre ce qu'on peut appeler la "collision" entre ces durées.¹ Collision implique choc entre plusieurs éléments, plutôt que combat volontaire. Entre durées différentes il y a collision, car les durées différentes ne sont pas des adversaires de lutte. Collision et conflit sont des modalités différentes de ce qu'on peut appeler, d'une façon générique, *conflictualité*.

Nous vivons la collision des durées comme des différences de rythmes irréductibles. Or l'œuvre de Ricœur nous permet de penser à nouveaux frais une herméneutique des différents niveaux de mémoire, et d'envisager les conflits entre eux, en particulier les conflits intérieurs, et les conflits extérieurs qui en découlent. Pour comprendre facilement ce qu'est une collision de durées, prenons l'exemple d'une œuvre d'art. Un tableau de maître peut être regardé en une ou plusieurs minutes; il a été exécuté en une ou plusieurs semaines, voire en plusieurs années. Le résultat ne manifeste pas la longue durée de la gestation, de l'exécution. Le tableau est un objet matériel dont la temporalité a disparu. L'esquisse est déjà plus proche de la temporalité vécue par l'artiste. Le musée est le lieu de présentation des œuvres; il ne restitue pas la temporalité de l'atelier des peintres exposés. Il y a *collision* des durées. Pour le créateur, l'œuvre est une expérience intérieure, spirituelle, d'extériorisation de soi; pour le spectateur, elle est, au mieux, un "exercice d'admiration," et au pire, un regard fugitif, une expérience de connaissance objective.

Dans la société actuelle, les "crises" sont liées le plus souvent à des conflits de durées. Le décalage entre le monde financier et le monde de la production est un conflit de ce type. Les marchés peuvent être traités au dixième de seconde par les moyens électroniques, alors que la production a un rythme humain de durée, même s'il est rapide. Il a fallu réglementer la temporalité boursière pour éviter le chaos. Inversement, les anciens Égyptiens avaient voulu s'opposer à la durée temporelle en "éternisant" les dynasties royales des pharaons. Par décision religieuse, ces pharaons étaient placés "hors du temps"; l'endogamie était la négation de la vie sociale et de ses échanges; ceci aboutit à une crise majeure, à savoir l'impossibilité de maintenir une dynastie dans le cours vivant de l'histoire. C'est un conflit de durées inverse des crises boursières. Mais le résultat de ces conflits de durées est le même: c'est l'autodestruction par

fabrication d'artifices. Il en va de la nature de l'Esprit, car, comme l'a vu Hegel, Esprit est synonyme de *Geschichtlichkeit*, historicité sur laquelle Ricœur a écrit des pages inspirées.²

Je me propose d'enquêter sur les conflits de mémoire en m'appuyant sur la libre lecture des œuvres de Bergson et des œuvres de Paul Ricœur, dans un souci d'éclairage actuel des problèmes posés.³ La relation entre Ricœur et Bergson est d'autant plus instructive qu'il y a eu une sorte de rendez-vous manqué, puisque Ricœur a regretté de n'avoir jamais pu se consacrer vraiment à la lecture de Bergson, qu'il approche néanmoins occasionnellement dans *Temps et récit II*, dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*⁴ et dans *Parcours de la reconnaissance*⁵ avec plus ou moins de bonheur. Idéalement, je devrais diviser cette analyse des conflits de mémoires et de durées en trois: le premier point examine les fondements métaphysiques de la conflictualité entre durées différentes; le second porte sur la dimension esthétique de cette conflictualité dans la tragédie et le roman; le troisième point envisage l'oubli et le pardon comme des formes de collisions entre durées différentes. En réalité, je dois me tenir principalement aux fondements métaphysiques; malheureusement je ne puis donner que quelques brèves indications sur les deux autres points.

Fondements métaphysiques de la conflictualité entre les durées

Le premier problème est celui de la condition de possibilité des conflits de mémoire: c'est le rapport de la durée et de la mémoire. *A priori*, la mémoire a peu affaire avec la durée, puisqu'elle ne s'occupe que du passé. Mais, pour qu'il y ait passé, il faut qu'il y ait passage temporel. La mémoire apparaît comme la faculté de retenir et d'évoquer le passé. Aristote définit la mémoire comme "imagination du passé,"⁶ et explique que tout souvenir implique le temps — ce que Ricœur reprend au début de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.⁷ Mais la proposition est réversible, à savoir que toute durée (entendue au sens large de "temps") implique la mémoire. Sans la mémoire, rien ne durerait; nous n'aurions qu'une suite de "maintenant," comme Hegel l'a lumineusement montré dans son fameux premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*. "Le maintenant se maintient, mais comme un négatif en général. Ce maintenant qui se conserve n'est donc pas immédiat, mais médiatisé." Cette pure négativité du maintenant peut être considérée comme un "instantané" pris sur une continuité de mouvement.

A. Durée et mémoire

A priori le problème de la mémoire (y compris celui des mémoires objectives) est beaucoup plus limité que celui de la durée. Or chez Bergson la mémoire déborde le problème de la durée. C'est la mémoire qui fait comprendre la continuité de la durée.⁸ La durée implique la mémoire, car, sans mémoire, il n'y aurait qu'un temps discontinu, sans trait d'unions entre les états de conscience. En termes aristotéliens, c'est la mémoire qui relie l'avant et l'après. Bergson écrit dans *Durée et simultanéité*:

Il n'est pas douteux que le temps ne se confonde d'abord avec la continuité de notre vie intérieure. Qu'est-ce que cette continuité? Celle d'un écoulement ou d'un passage, mais d'un écoulement ou d'un passage qui se suffisent à eux-mêmes, l'écoulement n'impliquant pas une chose qui coule et le passage ne présupposant pas des états par lesquels on passe: la chose et l'état ne sont que des instantanés artificiellement pris sur la transition; et cette transition, seule naturellement expérimentée, est la durée même. Elle est mémoire, mais non pas mémoire personnelle, extérieure à ce qu'elle retient, distincte

d'un passé dont elle assurerait la conservation; c'est une mémoire intérieure au changement lui-même, mémoire qui prolonge l'avant dans l'après et les empêche d'être de purs instantanés apparaissant et disparaissant dans un présent qui renaîtrait sans cesse.⁹

La mémoire réalise effectivement la continuité de la durée en prolongeant l'avant dans l'après, de telle sorte que la durée ne se réduit pas à la pure et simple succession d'instantanés. La vérité du "maintenant," terme auquel Hegel a donné sa dignité philosophique, est dans l'universalité du passage. Elle n'est pas dans un présent sans cesse renaissant. Laissons pour l'instant de côté l'idée d'une "mémoire impersonnelle"; elle témoigne simplement de la différence entre la perspective subjectiviste de Husserl, que Ricœur critique avec finesse, en disant que l'autre y est oublié ou négligé, et la perspective épistémologique de Bergson qui vise à élaborer une philosophie de l'esprit et de la nature tout ensemble. Notons toutefois que, de *l'Essai... aux Deux Sources...*, Bergson défend l'individualité authentique contre l'impersonnalité abstraite du langage ou de l'obligation. Mais l'individualisme radical du premier Bergson fait place à un individualisme modéré sans jamais céder à l'universalisme abstrait.

B. L'abandon de l'apriorité du temps

Inga Römer, dans son beau livre sur le temps chez Husserl, Heidegger et Ricœur, a vigoureusement insisté sur "L'aporicité de la philosophie du temps" chez Paul Ricœur. C'est parfaitement justifié, et confirmé par l'analyse du roman et de la tragédie que fait Ricœur.¹⁰

Toutefois, il convient de souligner que le premier abandon, c'est l'assassinat de "notre père Kant." Platon s'était résolu, dans le *Sophiste*, à tuer son père Parménide. Ici, Husserl et Bergson renoncent à penser le temps comme une forme *a priori* de l'intuition. Tout le monde, ou presque, peut s'accorder sur l'idéalité du temps, car le temps n'est pas une chose, ni un objet. Mais le temps n'est pas non plus un concept ni une forme. Pour Husserl, comme pour Bergson, la durée est immanente à elle-même. C'est ce que signifie la *fluence* ou la *fluidité* du temps. Chez Bergson nous n'avons aucune position de surplomb par rapport à la durée. C'est dans la durée que nous éprouvons le flux de notre conscience intérieure. Il en va exactement de même chez Husserl, que Ricœur analyse de près:

Le flux de la conscience immanente constitutive du temps non seulement est mais encore, de façon si remarquable et pourtant compréhensible, il est tel qu'une autoapparition du flux doit avoir lieu nécessairement en lui et que par suite on doit pouvoir nécessairement saisir le flux lui-même dans son écoulement. L'autoapparition du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même.¹¹

La constitution des vécus au sens ordinaire est "l'œuvre du flux absolu de la conscience"; il ne saurait y avoir plusieurs niveaux de flux, et la saisie du flux lui-même en son écoulement se fait dans le temps lui-même. On ne saisit pas le flux de l'extérieur. Ricœur observe très justement que la notion de *constitution* est ici mal appropriée. En fait rien n'est constitué sinon le flux lui-même.¹² L'équivalent de la "saisie du flux lui-même" de Husserl est chez Bergson l'intuition de la durée, qui ne se fait pas de l'extérieur, mais de l'intérieur. Intuitionner la durée, c'est un acte exceptionnel de saisie immédiate de l'écoulement temporel intérieur. Dès lors une perspective transcendantale sur la durée en son flux n'a pas lieu d'être.¹³

C. La durée et les durées

La conception bergsonienne de la durée n'est pas aussi aisée à comprendre que ne se le figurait Bergson lui-même quand il l'exposa dans *l'Essai...* La preuve en est que deux "bergsoniens" des plus éminents ont compris la philosophie de Bergson tout en niant la portée ontologique de la durée, ou en l'interprétant d'une façon édulcorée: Jacques Chevalier et Jean Guilton, qui restent profondément platoniciens dans leur approche du temps et de l'éternité. Le primat du changement affirmé par la prise en compte de la durée comme intuition fondamentale, et à vrai dire la seule intuition, n'est pas leur fait. Reconnaisant la validité de la réfutation bergsonienne des sophismes de Zénon d'Élée, ils soutiennent l'indivisibilité du mouvement, sans aller jusqu'au primat du changement. On obtient ainsi un "bergsonisme faible," qui a masqué la grande originalité et la violence des thèses de Bergson.¹⁴

L'une des difficultés de l'interprétation du bergsonisme est celui du rapport entre la durée et les durées. On pourrait même penser que le fait de mettre la durée au pluriel est, de notre part, un effet rétroactif de la lecture de Ricœur sur le texte bergsonien. En fait, c'est Bergson lui-même qui évoque l'hypothèse de durées différentes par leurs degrés différents de tension, à la fin de *Matière et mémoire*, puis dans *l'Introduction à la métaphysique* en 1903. Mais il ne s'explique guère sur le rapport entre la durée et les durées. C. Riquier, outrant le pluralisme des rythmes de durée, va jusqu'à dire: "En d'autres termes, la durée en général n'existe pas, et notre conscience est traversée par plusieurs rythmes, qu'elles pressent inférieurs ou supérieurs à elle, et dont les "différences de tension" font qu'elle dure."¹⁵

On peut faire l'hypothèse minimale que les durées individuelles entrent en collision entre elles, mais que leur unité vient de la Durée dont elles sont l'expression singulière. On est alors renvoyé à la dialectique (hégélienne): particulier/universel/singulier. Si la durée est l'absolu, la réalité en soi, qu'en est-il des durées particulières? Je suis un individu particulier, mais la durée n'est pas une idée générale; ma durée ne fait qu'un avec la durée singulière, semble-t-il. Ce que Bergson assure, c'est que, par observation intérieure, j'atteins en moi un absolu, la durée, seule réalité dont je ne puisse pas douter. Bergson ne s'est pas expliqué sur l'important problème de la multiplicité des durées. Courageusement, Gilles Deleuze a affronté la question dans un chapitre original de son petit livre sur *Le Bergsonisme*,¹⁶ sous la forme de la question "Une ou plusieurs durées?" En tant que la durée est un fait d'expérience, elle ne porte pas de majuscule. Lorsque, dans *Durée et simultanéité* (1922), Bergson met une majuscule à Durée et à Temps, c'est pour en critiquer l'usage dogmatique. La "promotion orthographique" (selon l'heureuse expression d'Alain de Lattre)¹⁷ intervient négativement pour signaler une unification et une substantification abusives: réduire le Temps à l'unité d'une essence est une réduction eidétique parfaitement illégitime. Et la durée est à la fois active et passive, en tant qu'elle est une "donnée immédiate de la conscience";¹⁸ elle n'est ni concept, ni idée.

Par ailleurs, dans *l'Introduction à la métaphysique*, article de 1903, Bergson a laissé une sévère mise en garde contre l'application à la durée de la méthode analytique. On ne peut résoudre le problème de la pluralité et de l'unité au sujet de la durée, en faisant ce que Platon désigne dans le *Sophiste*: percevoir, comme celui qui est capable de "diviser par genres et ne point croire que la même forme est une autre," une seule forme qui se répand complètement au travers d'une multiplicité dont chaque composant est isolé."¹⁹ Les durées individuelles ne sont pas des individuations d'une Durée générale dont elles participeraient; elles sont là présentes comme le sont les individus. À la limite, en effaçant ce que Bergson déclare être le point de départ et le

cœur de sa doctrine, à savoir *l'intuition de la durée*, il ne reste plus que la multiplicité des durées, comprises comme des durées à tension diverse.²⁰

Mais si, au lieu de prétendre analyser la durée (c'est-à-dire, au fond en faire la synthèse avec des concepts), on s'installe d'abord en elle par un effort d'intuition, on a le sentiment d'une certaine tension bien déterminée, dont la détermination même apparaît comme un choix entre une infinité de durées possibles. Dès lors, on aperçoit des durées aussi nombreuses qu'on voudra, toutes très différentes les unes des autres, bien que chacune d'elles, réduite en concepts, c'est-à-dire envisagée extérieurement des deux points de vue opposés, se ramène toujours à la même indéfinissable combinaison du multiple et de l'un.²¹

Ce qui compte ici, c'est que la démarche du philosophe est opposée à celle du dialecticien de Platon, qui découpe et assemble les genres de l'extérieur. Envisagée de l'intérieur, la durée est un ensemble de degrés de tension. La différence (Différence deleuzienne ou Différance derridienne) est remplacée par les degrés de tension déterminée. Dès lors la détermination de ces degrés n'est plus qu'un *choix* entre des possibles: les durées en nombre infini (indéterminé). Le point de vue extérieur est celui de l'un et du multiple: ce sont là des notions (platoniciennes) de comptabilité externe. Le point de vue interne, celui de l'intuition, constate des degrés de tension différents. Ce que Bergson cherche à montrer, c'est l'illusion que crée l'application à la durée des catégories d'unité et de multiplicité: la durée n'est, à proprement parler, ni une ni multiple. Il y a des "différences" de durée; l'expression de "choix entre une infinité de durées possibles" n'est pas expliquée par Bergson. On ne s'engagera pas dans une explication complète de la durée chez Bergson, tâche qui n'est encore pas faite à ce jour. Mais on retiendra le paradoxe, très profondément bergsonien, qu'une *infinité* de durées est plus acceptable qu'une *multiplicité* de ces mêmes durées, pour la raison qu'une infinité échappe à la mesure du nombre; elle est *innombrable* et soustraite par conséquent à la question du "combien?." Bergson apparaît ici comme moins individualiste qu'on ne le croyait. L'idée d'une "mémoire impersonnelle" et celle d'une durée à degrés de tensions infinis convergent dans la relativisation elle-même relative de l'individualité personnelle. Soulignons aussi que tout va par degrés chez Bergson, même et surtout après avoir posé des différences de nature, ce qui ici n'est pas en question. Il y a de degrés de tension dans la durée, comme il y a des "degrés dans la spatialité" dans l'espace, ce que n'a pas su voir Kant.²² L'idée de "degré" est associée par Bergson à celle de "nuance"; les deux sont au pluriel en général. Or les nuances sont le propre de la qualité. On revient à cette dualité qualité/quantité, même si elle a été relativisée par la conclusion de *Matière et mémoire*: "L'opposition des deux principes, dans le dualisme en général, se résout en la triple opposition de l'inétendu à l'étendu, de la qualité à la quantité [nous soulignons], et de la liberté à la nécessité"²³; mais la dualité qualité/quantité n'est pas en elle-même redevable du dualisme vulgaire – expression utilisée par Bergson lui-même.

Pour Husserl, qui n'est pas embarrassé par la critique du concept et ne partage pas la critique de l'intelligence opérée par Bergson, le flux de la conscience constitue sa propre unité. Et l'unité de flux est un absolu. Il n'y a qu'un seul et unique flux possible, celui de la conscience; Ricœur voit là la faiblesse "solipsiste" de Husserl.²⁴ Ainsi, Bergson, quoique ce soit d'une façon complexe et assez embrouillée, a laissé place à la différence des tensions de durée, pluralité non numérique, qui permet de comprendre la collision des durées. On ne saurait pourtant en conclure qu'il n'y a pas de durée mais seulement des durées différentes, comme le font Elie During et

Camille Riquier.²⁵ Si les durées à degrés de tension différentes sont des données premières, alors la doctrine bergsonienne est un pluralisme radical. L'unité d'inspiration de Bergson est mise en question. Ricœur a repris cette direction pluraliste de pensée dans l'analyse qu'il donne des "durées fabriquées."²⁶

D. L'âme et le temps

La grande question métaphysique est: le temps est-il dans l'âme ou l'âme dans le temps? Pour Kant, le temps est dans l'âme; l'idéalité du temps est celle d'une forme de l'intuition appartenant à la subjectivité. Pour Bergson, l'âme est dans le temps. Elle n'a aucune supériorité par rapport à la durée qui l'entraîne. Aucune position de surplomb par rapport à la durée. C'est depuis la durée que nous devons penser la durée, et nous ne pouvons la saisir qu'intuitivement, précisément parce que nous n'en avons pas de concept. Bergson a en quelque sorte transposé à la Durée ce que son maître Paul Janet attribuait à Dieu. Pour ce dernier, la conscience qui affirme le moi, qui s'affirme comme un moi, n'est pourtant pas autocentrée, dans la mesure où elle nous met en présence de Dieu. L'existence de Dieu est affirmée, parce que la conscience atteint "un milieu sans fond où nous sommes plongés et qui nous dépasse de toutes parts." C'est la fonction que Bergson attribue à la durée elle-même. Pour lui, il n'y a pas de position de surplomb, et la conscience n'est pas un principe qui se distinguerait du moi et à partir duquel on pourrait faire des déductions au sujet de problèmes nouveaux envisagés. La conscience est immanente à ses propres états; elle est dans la durée.

E. La "passéité" du passé

Avec raison, Ricœur insiste, à propos du passé, sur la notion de "distance temporelle."²⁷ Tout le passé n'est pas également passé; il y a un ordre d'éloignement du passé. Husserl s'est limité à considérer cet ordre comme une suite de rétentions. Mais il comprend le passé comme visée du passé. On peut retenir l'idée de Tristan Garcia, qui vise à considérer les dimensions du temps (passé, présent, futur) comme des variations d'intensité. Effectivement, il y a un ordre du passé, dans la mesure où tout le passé n'est pas également non-présent. Le passé ne peut se comprendre comme tout le "non-présent," ou encore "tout ce qui n'est plus présent," mais il est ce qui est plus ou moins éloigné dans le temps.²⁸

Il semble que l'intra-temporalité soit déterminante et exclusive de toute autre approche dans ce que Ricœur appelle "la tradition du regard intérieur," qui va de saint Augustin à Husserl, et de là à Heidegger et Levinas.

Ce qui me semble jeter un doute sur la validation dogmatique des trois dimensions du temps, c'est la façon neuve dont Bergson comprend "le souvenir du présent," à propos de l'illusion du *déjà vu*, qui est très banale, et qui devient pathologique quand il s'agit d'un sentiment de *déjà vécu*, où le sujet croit que ce qu'il vit actuellement n'est que la répétition d'un vécu antérieur.²⁹ En effet, le souvenir du présent révèle la "double vie du moi," au sens où, dans le présent actuel est déjà présent le souvenir qu'il sera. Autrement dit le présent se dédouble: l'actuel est ce que vit la conscience active. Mais ce présent ne se suffit pas à lui-même. Il est déjà souvenir. Or l'illusion naît quand les deux parties du présent, l'actuel et le futur souvenir, se télescopent. L'action présente, qui est corporelle, ne refoule plus le futur souvenir dans le passé. Alors nous avons le sentiment que notre présent est déjà du passé. La frontière entre présent et passé n'est donc pas aussi automatique qu'on croit. Schelling disait que le passé véritable, il fallait le vouloir comme tel.

Il y a même chez Bergson une équivoque au sujet du passé. D'une part, il définit le passé comme ce qui n'agit plus, l'irréversible qui est fixé comme tel. Mais d'autre part il insiste sur le retentissement du passé sur le présent, sur la résonance, sur la surimpression des différentes "couches géologiques" du passé dans le présent de notre perception actuelle. Le passé est esprit, du fait qu'il n'a plus rien de matériel (dirait Lavelle), mais il est esprit vivant. Il ne peut plus être modifié mais il peut toujours nous modifier. Proust a souligné ces "intermittences du cœur" à propos du décès de sa grand'mère, qui ne lui fit de la peine que bien après l'événement. Il y a bien une "futilité" de l'événement dans son immédiateté. Ceci est valable aussi pour l'historien, comme le montre *Le Dimanche de Bouvines* de Georges Duby, où la signification de l'événement éclaire toute l'histoire d'une large période.

La solution proposée par Bergson est dans le commentaire de l'image des différents circuits que notre conscience peut parcourir dans le rappel du souvenir (qui n'est pas nécessairement l'évocation désintéressée de ce passé). "La mémoire a donc bien ses degrés successifs et distincts de tension ou de vitalité, malaisés à définir, sans doute, mais que le peintre de l'âme ne peut pas brouiller entre eux impunément."³⁰ En effet la mémoire se caractérise par son "élasticité."³¹ De sorte que "la même vie psychologique serait donc répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire, et le même acte de l'esprit pourrait se jouer à bien des hauteurs différentes."³²

On retrouve chez Bergson l'idée exprimée par Ricœur de degrés de passéité, mesurant la plus ou moins grande distance des souvenirs. On ne peut pas dire qu'il y a des degrés du passé, puisque le passé, en bloc, s'oppose à l'actuel. Mais il y a des degrés de passéité, selon les degrés de présence, volontaire ou involontaire, du passé en question. En termes phénoménologiques, on parlera d'intentionnalité et de passivité. L'ouverture de l'avenir implique la résolution du passé; le poids du passé sur le présent détermine la résignation. Husserl est très hostile à une conception de l'inconscient qui relèverait du passé agissant sur la conscience actuelle. Mais il y a des formes ordinaires de la dynamique du passé, le retentissement, la résonance, la superposition, la surimpression, figures qui peuvent se moduler selon de plus ou moins grandes distances. Ricœur souligne le fait que la notion de distance temporelle est inséparable de la passéité du passé.³³ Plutôt que de parler toujours d'absence/présence à propos du passé, il vaudrait mieux parler de proximité et d'éloignement.

Le déchiffrement patient et méthodique des fondements métaphysiques de la temporalité mériterait à lui seul une analyse plus détaillée. Mais on s'en tiendra là pour le moment.

La figuration des durées dans l'ordre artistique

Ce point intéresse beaucoup Ricœur dans *Temps et Récit II*. On n'a pas tiré tout le profit aujourd'hui de la distinction des trois *Mimésis*. La *Mimésis I* est la préfiguration narrative de l'expérience du temps, la *Mimésis II* est la configuration narrative de l'expérience du temps, et la *Mimésis III* est la refiguration narrative de l'expérience du temps.

On n'évoquera qu'une seule analyse, celle du *Zauberberg* de Thomas Mann, le sanatorium du *Berghof* où Hans Castorp arrive pour rendre visite à son cousin. La montagne magique est une institution quasi fermée (non pas totalement fermée) qui vit selon sa temporalité propre, déterminée par la maladie, et surtout par l'idée que l'on se fait de celle-ci. L'art n'est-il pas cette refiguration narrative de l'expérience du temps? Ricœur est très attentif aux diverses

modulations du temps par Thomas Mann, qui reposent sur l'opposition simple entre le temps mesuré des gens d'en-bas, et l'absence de repères temporels des "pensionnaires" du *Berghof*. La maladie secrète un "hors-du-temps," faite d'une multiplicité de cas particuliers dont elle assure en quelque sorte la synchronicité. Comme dans la tragédie, le monde extérieur et sa temporalité historique n'ont plus d'importance; ils sont réduits à la dimension d'un lointain. Mais inversement à la tragédie classique de Corneille ou de Racine, ceci ne produit pas une concentration extrême de l'action et des passions; au contraire, le temps du *Berghof* n'est pas une temporalité de crise; c'est une scène insulaire.

La figuration narrative dans l'espace pictural est très importante: Poussin est peintre du temps, écrivait l'essayiste et philosophe William Hazlitt (1778-1830). Une étude complète supposerait de partir des analyses ricœuriennes de *Mimésis* II et III, et d'en voir la portée pour la narrativité en peinture et en musique. On ne peut que suggérer cette piste de recherche féconde.

La question est de savoir si Sophocle, Racine, ou tout autre tragique, si Proust ou Thomas Mann, ou tout autre romancier, dévoilent du temps un ou plusieurs aspects que les philosophes ne peuvent analyser. N'y a-t-il pas ici un a priori de Ricœur sur les limites de la philosophie, et une critique "phénoménologique" du concept?

Le pardon et l'oubli comme formes de collisions des durées

Le pardon et l'oubli sont exactement inverses. Là où il y a oubli, rien ne peut être pardonné. Le pardon est un don, surabondant par rapport à la faute commise. Mais on ne peut pardonner qu'une faute reconnue et avouée, autrement dit non oubliée.

La durée de l'oubli est une durée mineure, secondaire. C'est pourquoi la "prodigieuse mémoire" de Bergson ne peut rien oublier. L'oubli est passager; c'est une déficience des mécanismes cérébraux d'évocation. En droit, ou plutôt ontologiquement, rien n'est perdu du passé; rien n'est oublié. La durée est l'essence de la conscience qui est mémoire. L'oubli est un accident de l'existence relative et corporelle; la durée est esprit et absolue. Bergson pense la continuité de la durée qui ne se laisse pas rompre par l'événement. L'oubli est le fait d'un temps lacunaire; les souvenirs ne forment pas une trame continue, mais font voir des trous. Cette durée mineure entre en conflit avec la durée profonde et continue. Jankélévitch insiste sur le caractère naturel et inéluctable de l'oubli, contre lequel il proteste. Et Freud, présentant la conscience comme un texte lacunaire, postule une nécessité de l'oubli expliquée par le refoulement. "L'oubli du nom Signorelli" est un grand morceau de bravoure en faveur de l'inconscient. L'inverse de l'oubli est le souvenir fabriqué ou "souvenir-écran." La conception freudienne du temps mérite attention, car elle est parfaitement discontinuiste. On peut en déduire que la cure psychanalytique est un modèle de collision de durées. Toutefois cette collision est collusion: jouer avec, cela suppose le choc d'une collision première.

La réflexion sur le pardon a été accaparée par Derrida. Qu'en ressort-il? Un dialogue à trois voix, Jankélévitch, Levinas et lui. Ceci n'empêche pas la collusion de Derrida avec saint Augustin de produire de la fausse monnaie. Les *Confessiones* d'Augustin sont l'aveu de fautes nombreuses et bien réelles qui ont retardé la conversion au Dieu chrétien et le pardon imploré du créateur. Augustin fixe le sens chrétien du terme *confessio*, à la fois comme regret des fautes devant Dieu, et comme profession de foi en Dieu, accompagnée de louange.³⁴

Isabelle Bochet considère que toute la démarche d'Augustin dans les *Confessiones* est exposée dans la phrase suivante: "At ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquius igne amoris tui."³⁵ Kurt Flasch traduit "dissilui" par "ich bin zerspillert," pour dire à la fois "je suis éparpillé" et "je me suis gaspillé."³⁶ Nous pouvons traduire en français: "Je me suis éparpillé dans les temps dont j'ignore l'ordonnance, et les variations tumultueuses mettent mes pensées en lambeaux, les entrailles intimes de mon âme, jusqu'à ce que je m'écoule en toi, purifié et liquéfié par ton amour."

Avant même d'analyser les différences entre les durées historiennes, Ricœur avait clairement analysé avec l'aide de saint Augustin, la première "collision de durées" en sondant la notion énigmatique de *distentio animi*. On a tout dit, à savoir tout et son contraire, sur cette approche augustiniennne du temps. Et Jean-Louis Chrétien s'insurge contre tous ceux qui en parlent hardiment sans avoir lu Augustin: "Contrairement à ce qu'écrivent de saint Augustin sur un ton péremptoire et professoral des auteurs qui n'ont lu, et mal lu, de lui que quelques pages des *Confessions*, et que répètent après eux ceux qui n'en ont rien lu, la *distentio* ne caractérise pas l'essence du temps humain en général, mais seulement le temps de l'homme pécheur."³⁷

On a tout lieu d'acquiescer: l'éparpillement de l'âme la conduit à demander le pardon. Et le pardon imploré est bien l'arrière-plan des *Confessiones* d'Augustin. Il faut s'inquiéter un peu plus toutefois: Ricœur se serait-il trompé, en citant Augustin, quand il écrit que

tout est résolu et tout reste encore en suspens, même quand on a prononcé le mot clé: *distentio animi*. Tant que nous n'aurons pas rattaché la *distentio animi* à la dialectique du triple présent, nous ne nous serons pas encore compris nous-mêmes. La suite du livre XI (XXVI, 33 – XXVIII, 37) a pour objet d'assurer cette liaison entre deux thèmes forts de l'investigation [...] Il reste donc à penser le triple présent *comme* distension et la distension *comme* celle du triple présent. C'est là le trait de génie du livre XI des *Confessiones* d'Augustin, dans le sillage duquel s'engageront Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty.³⁸

Ce qui échappe à Ricœur, c'est qu'Augustin maintient une perspective morale, la *distentio animi* étant dispersion, éclatement et éparpillement, ce qui entraîne, non pas la triple structure des présents (le présent-passé, le présent-présent, et le présent-futur)³⁹ – triplicité des temps qui deviendra la "conscience du temps," dans les analyses phénoménologiques de l'intra-temporalité, mais le ballotement et l'instabilité de la conscience du pécheur. Le pardon n'a sa justification phénoménologique que dans l'éclatement des durées: il faut une intervention extérieure, qui pour Augustin est l'intervention divine, pour que l'homme pécheur puisse retrouver sa stabilité (*Et stabo atque solidabor in te...*).⁴⁰ C'est la réponse à la question anxieuse du § XXIV: "Video igitur tempus quandam esse distentionem. Sed video? An videre mihi videor? Tu demonstrabis, lux, veritas."⁴¹

Il n'y a pas pour Augustin de solution purement phénoménologique à l'énigme du temps. Il demande donc à Dieu la solution.⁴² Car les *tempora* déchirent son âme. Cet aspect théologique de la *distentio animi* n'est guère abordé par Ricœur, alors que Jean-Luc Marion l'étudie courageusement dans son ouvrage sur les *Confessiones*. Que dit Ricœur?

Il est remarquable, à cet égard, que les pages finales du livre XI, qui achèvent l'enchâssement de l'analyse du temps dans la médiation sur les rapports entre l'éternité et

le temps (XXIX, 39 à XXXI, 41), proposent une ultime interprétation de la *distentio animi*, marquée par le même ton de louange et de plainte que les premiers chapitres du livre. La *distentio animi* ne désigne plus seulement la "solution" des apories de la mesure du temps; elle exprime désormais le déchirement de l'âme privée de la stabilité de l'éternel présent.⁴³

La lecture de Ricœur est méthodique, mais elle ne va pas jusqu'au fond des choses. Il faut remarquer que l'hypothèse géniale de la *distentio animi* est présentée, dès le départ, comme non auto-suffisante par Augustin; elle est incluse dans l'énigme qu'est l'homme pour lui-même. Elle est l'influence (sans doute indirecte plutôt que directe) de la notion de *diastasis* Zoès de Plotin, éparpillement dans un temps non unifié. Mais on ne peut pas dire (ce que fait Ricœur) que, dans un premier temps, la *distentio animi* est la clé de l'intra-temporalité, et que, dans un second temps, elle devient le déchirement de la vie humaine selon Augustin.

En effet, ce qui est ici négligé, c'est ce que Bergson a appelé "l'éparpillement des durées." Celui-ci est également négligé quand on durcit la pensée d'Augustin en traduisant d'une façon heideggérienne l'expression *at ego in tempora dissilui* par "mais, moi, je suis tombé dans les temps."⁴⁴ Cette notion de "chute," critiquée vertement par Heidegger, renverrait Augustin non pas à la conception vulgaire du temps, mais à la conception antique traditionnelle, opposant le temps et l'éternité. Il faut comprendre, à la manière de Bergson, l'exactitude et la précision du terme *éparpillement*. Tout se passe comme si Bergson avait lu Augustin: les durées éparpillées sont les *tempora* divisés qui empruntent à la matérialité, alors que la durée unifiée est l'éternité, que Bergson qualifie de vivante: "Éternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations [se retrouvent] dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement."⁴⁵

Il reste une différence majeure entre Augustin et les autres philosophes, Bergson, Ricœur ou Marion: c'est que rien n'est gratuit pour lui; il pense le temps de l'ego en vue du pardon de Dieu à l'égard de sa créature. La collision des durées apparaît alors comme la condition de possibilité du pardon. En effet, la *confessio* est adressée à Dieu, car lui seul peut pardonner. Tel est le sens universel du pardon: il implique une irruption dans le temps de l'éternité divine. Ici l'on voit bien que le conflit des durées ne peut être réduit à l'opposition antique du temps et de l'éternité. La durée divine est une "éternité de vie"; elle n'est pas une absence de temps, mais une sursomption du temps. Elle entre en collision avec la durée humaine dans les événements singuliers.

Historiquement, il y a un intermédiaire entre Bergson et Ricœur: c'est Jean Wahl (dans son *Traité de Métaphysique*, et dans son rapport à la pensée de l'existence, Kierkegaard et Jaspers en particulier). C'est une piste que je souhaite explorer pour mes études sur le problème du temps.

- ¹ Sur cette notion de *Kollision*, voir le § 236 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel.
- ² Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 480-490.
- ³ Je laisse donc de côté la perspective historienne des *Lieux de mémoire*, qui, orchestrée par Pierre Nora, comprend l'étude, l'illustration et la construction historique des *Conflits et partages*, où la mémoire française montre ses grandes divisions politiques, religieuses et géohistoriques. Voir Pierre Nora, *Présent, nation, mémoire* (Paris: Gallimard, 2011), 160-161.
- ⁴ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 30-36 et 554-574.
- ⁵ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004), 165-187.
- ⁶ Voir le *De memoria et reminiscentia*, dans Aristote, *Parva naturalia*, trad. fr. René Mugnier (Paris: Les Belles Lettres, 1953).
- ⁷ Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 18.
- ⁸ Fidèle à ce que Bergson a dit lui-même sur son propre développement philosophique, Camille Riquier insiste sur le dualisme de *l'Essai*, qui amène Bergson à vouloir le dépasser pour expliquer l'action de l'âme sur le corps (*La Pensée et le Mouvant*, Paris: Puf, édition de Frédéric Worms, 78). Il cite à l'appui une lettre à Levi (*Correspondances*, 114, Paris: Puf, 2002, édition d'André et Nelly Robinet). Mais *Matière et mémoire* est un livre "nettement dualiste."
- ⁹ Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, Édition critique par Elie During (Paris: PUF, 2009), 41.
- ¹⁰ Inga Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur* (Dordrecht: Springer, 2010). Voir aussi Isabelle Bochet, "Variations contemporaines sur un thème augustinien: l'énigme du temps," in Maxence Caron, éd., *Saint Augustin*, Cahiers d'histoire de la philosophie (Paris: Le Cerf, 2009), 519-549.
- ¹¹ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. Henri Dussort (légèrement modifiée) (Paris: PUF, 1964), 109 (§ 39). Ricœur commente ces pages capitales dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 134-139.
- ¹² Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 135, à propos de Husserl.
- ¹³ Voir, en un sens différent de celles de Ricœur, les analyses minutieuses de Alexander Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande* (Paris: PUF, 2010), 163-166.
- ¹⁴ Ces thèses sont évidentes dans les différentes communications du colloque du Centenaire, *Bergson et nous* (Paris: Bulletin de la Société française de philosophie, 1959).
- ¹⁵ Archéologie de Bergson, *Temps et métaphysique*, (Paris: PUF, 2009), 188.
- ¹⁶ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (Paris: PUF, 1966), 71-91 (chap. IV "Une ou plusieurs durées ?").
- ¹⁷ Alain de Lattre, *Bergson, une ontologie de la perplexité* (Paris: PUF, 1990), 198-209 (chap. III, C - 1 et C - 2).
- ¹⁸ Voir David Lapoujade, *Puissances du temps, Versions de Bergson* (Paris: Minit, 2010), 27-51 ("Le nombre obscur de la durée, Bergson mathématicien").

- ¹⁹ Platon, *Sophiste*, in *Œuvres complètes*, en un volume, trad. fr. Nestor Cordero sous la direction de Luc Brisson (Paris: Flammarion, 2008), 1856 (253 D).
- ²⁰ Voir Camille Riquier, *Archéologie de Bergson* (Paris: PUF, 2009), 186-200 (§ 11 "Le cône de la réalité ou les différents rythmes de durée").
- ²¹ Bergson, *La Pensée et le mouvant*, 208, 1417. Le premier chiffre renvoie à l'édition séparée ("Quadrige"), et le second à l'édition dite "du Centenaire," par André Robinet (Paris: PUF, 1958). Ce système est adopté dans la suite.
- ²² Bergson, *L'Évolution créatrice*, 206-669.
- ²³ Bergson, *Matière et mémoire*, 275-373.
- ²⁴ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 138.
- ²⁵ Riquier, *Archéologie de Bergson*, §13; Élie During, "Compte-rendu de Archéologie de Bergson," in *Philosophie* 107 (2010), 93-95: "il y a, d'emblée, une pluralité de rythmes de durée, selon des degrés de tension et de relâchement variables ("nous ne durons pas seuls").
- ²⁶ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 267 sq.
- ²⁷ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 122.
- ²⁸ Tristan Garcia, "Un autre ordre du temps. Pour une intensité variable du *maintenant*," *Revue de Métaphysique et de Morale* (octobre-décembre 2011): 478-486.
- ²⁹ Cf. Remo Bodei, *La Sensation de déjà vu*, trad. fr. Jean-Paul Manganaro (Paris: Le Seuil, 2007).
- ³⁰ Bergson, *Matière et mémoire*, 189, 308-309.
- ³¹ Bergson, *Matière et mémoire*, 115-250.
- ³² Bergson, *Matière et mémoire*, 115, 250-251.
- ³³ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 122.
- ³⁴ Voir Joseph Ratzinger, "Originalité et tradition dans le concept augustinien de '*confessio*,'" in Maxence Caron, éd., *Saint Augustin* (Paris: Le Cerf, 2009), 9-36.
- ³⁵ Augustin, *Confessions*, XI, XXIX, 39, lignes 12-14.
- ³⁶ Kurt Flasch, *Was ist Zeit?* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993).
- ³⁷ Jean-Louis Chrétien, *La Joie spatieuse. Essais sur la dilatation* (Paris: Minuit, 2007), 46.
- ³⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit I* (Seuil: Paris, 1983), 34.
- ³⁹ Augustin, *Confessions*, XI, XX, 26.
- ⁴⁰ Augustin, *Confessions*, XI, XXX, 40.
- ⁴¹ Augustin, *Confessions*, XI, XXIV, 30.

⁴² J'ai insisté sur ce point dans mon livre, *Le Problème du temps, huit études* (Paris: Vrin, 2008), 19-36.

⁴³ Jean-Louis Vieillard-Baron, *Le Problème du temps*, 49-50.

⁴⁴ Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint-Augustin* (Paris: PUF, 2008), 306. On peut dire schématiquement que Ricœur lit Augustin avec des lunettes husserliennes, alors que Marion fait une lecture heideggérienne.

⁴⁵ Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, 210-211; "Introduction à la métaphysique," article de 1903, repris en 1934 dans *La Pensée et le Mouvant*.