



**Université Peleforo
GON COULIBALY**

**DEPARTEMENT
D'HISTOIRE**

Avril 2026



Revue électronique

P-ISSN :3107-1643

E-ISSN :3107-1651

REVUE D'HISTOIRE, D'ART ET D'ARCHEOLOGIE

TEFAL-PITYA

*<https://tefal-pitya.net/>
soumission@tefal-pitya.net
BP 1328 Korhogo*

Revue d'Histoire, d'Art et d'Archéologie

TEFAL-PITYA



Vol.1, No1, Avril 2026

Site : <https://tefal-pitya.net/>

Courriel : soumission@tefal-pitya.net

Université Peleforo GON COULIBALY

UFR Sciences Sociales

Département d'Histoire

BP 1328 Korhogo

P-ISSN : 3107-1643/ E-ISSN : 3107-1651

Comité éditorial

Directeur Scientifique : Tanoh Raphael BEKOIN, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Directeur de Publication : KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur Titulaire, Université Polytechnique de San-Pedro, Côte d'Ivoire.

Directeur de Rédaction : KEWO Zana, Docteur en Histoire des Relations internationales, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Directeur de Rédaction Adjoint : AGUIE Yhattey Hervé Thierry, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Secrétariat de rédaction :

KOFFI Amani, Docteur en Histoire Ancienne, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

N'GORAN Kouadio Adolphe, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

SIGNAUX Affouminou Emmanuel, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Coordonneurs de Publication :

KONE Kiyali, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire,

KOAME N'founoum Parfait Sidoine, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Trésorier : SORO Yéfounnigui Marie -Laure, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Chargés de diffusion :

ABE Abé Laurent, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

ANGU Bleou Sylvain, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

ATCHIE Amon Guy Serge, Docteur en Histoire Médiévale, Université Peleforo GON COULIBALY

BAKAYOKO Yaya, Docteur en Histoire Médiévale, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

DIOMANDÉ Vallet Samuel, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Fatoumata BAMBA, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

KOUADIO Yao Clément, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

LASME Yao Jean Terence Gauthier, Docteur en archeologie, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

OUATTARA Brahim, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

OUATTARA Issouf, Docteur en Histoire Médiévale, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

TUO Zie, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Webmaster : COULIBALY Souleymane, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Éditeur : Département d'Histoire, Université Peleforo GON COULIBALY

Website : <https://tefal-pitya.net/>

Comité Scientifique

Abass Souleymane SANGARE, Professeur Titulaire d'Histoire Médiévale, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Aboulaye BATHILY, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Cheick Anta Diop-Sénégal

Blesson Florent SOHI, Maître de Conférences en Histoire moderne, Université Felix Houphouët Boigny-Côte d'Ivoire.

Koffi Antoine GOLE, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Alassane Ouattara- Côte d'Ivoire.

Moritié CAMARA, Professeur Titulaire d'Histoire des Relations Internationales, Université Alassane Ouattara- Côte d'Ivoire.

Nohadani Syrus AHMADI, Maître de Conférences en Géopolitique, Tarbiat Modares University- République Islamique d'Iran.

Odile GOERG, Professeure émérite d'Histoire de l'Afrique contemporaine, Université Paris Cité-CESSMA

Ouakoubo Gaston GNABRO, Professeur Titulaire d'Histoire des techniques, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Siméon KOUAKOU, Professeur Titulaire d'archéologie, Université Felix Houphouët-Boigny Côte d'Ivoire.

Simon-Pierre M'BRA EKANZA, Professeur Titulaire d'Histoire, Professeur Émérites du Cames, Université Felix Houphouët-Boigny – Côte d'Ivoire

Tanoh Raphael BEKOU, Professeur Titulaire d'Histoire économique et sociale, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Cho Julie Eunice BROU, Maître de Conférences en Histoire moderne et contemporaine, Université Felix Houphouët Boigny-Côte d'Ivoire.

Jean-Noël LOUCOU, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Felix Houphouët-Boigny-Côte d'Ivoire.

Théophile KOUI, Professeur Titulaire Études Ibériques et Civilisations Latino-Américaines, Université Felix Houphouët-Boigny- Côte d'Ivoire

Comlan Jérôme ALLADAYE, Professeur Titulaire d'Histoire, Université d'Abomey-Calavi Benin.

Ibrahim Muhammed SAADAOUI, Professeur d'Histoire Moderne et Contemporaine, Université de Tunisie. Président de la Tunisian World Center for Studies, Research, and Development et de la Tunisian-Mediterranean Association for Historical, Social and Economic Studies. Tunisie)

Ousseynou FAYE, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Cheick Anta Diop –Sénégal.

Kouamé René ALLOU, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Felix Houphouët-Boigny - Côte d'Ivoire.

Mahomed N'GUESSAN, Professeur Titulaire d'Histoire politique, Université Felix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire.

Tiona OUATTARA, Directeur de Recherche d'Histoire, Université Felix Houphouët-Boigny - Côte d'Ivoire.

Comité de rédaction

ABE Abé Laurent, AGUIE Yhattey Hervé Thierry, ANGU Bleou Sylvain, ATCHIE Amon Guy Serge, BAKAYOKO Yaya, COULIBALY Souleymane, DIOMANDÉ Vallet Samuel,

Fatoumata BAMBA, KEWO Zana, KOFFI Amani, KONE Kiyali, KOUADIO Yao Clément, KOUAME N’founoum Parfait Sidoine, LASME Yao Jean Terence Gauthier, N’GORAN Kouadio Adolphe, OUATTARA Brahim, OUATTARA Eugénie, OUATTARA Issouf, SIGNAUX Affouminou Emmanuel, SORO Yéfounigui Marie -Laure, TUO Zie.

Comité de Lecture

Djidjé Jacques KAZIO, Docteur en archéologie, Université de Bondoukou

Awa SOROGO, Docteur en Histoire Moderne et contemporaine, Université Alassane Ouattara

Antoine KRA, Maître de Conférences d’Histoire économique et sociale, Université Alassane Ouattara -Côte d’Ivoire.

Tiantio SANOGO, Institut Nationale Supérieur des Arts et de l’Action Culturelle, Abidjan

Salif KINDREBEOGO, Maître de Conférences en Histoire des relations Internationales, Université Norbert Zongo de Koudougou.

Nohan SIDIBE, Docteur en Histoire du travail et Histoire économique, Université de San Pedro-Côte d’Ivoire.

Nahoua Karim SILUE, Docteur en Histoire des Relations Internationales, Université Alassane Ouattara.

N’Goran Gédéon BANGALI, Maître de Conférences d’Histoire des Relations Internationales, Université Jean Lorougnon Guédé -Côte d’Ivoire.

N’dri Laurent KOUAKOU, Maître de Conférences d’Histoire des Relations Internationales, Université Alassane Ouattara -Côte d’Ivoire.

N’doua Etienne ETTIEN, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Moutari Moussa MAMAN, Docteur en Histoire Sociopolitique, Université Djibo Hamani de Tahoua/Niger.

Mitanhantcha YEO, Docteur en archéologie, Université Alassane Ouattara- Côte d’Ivoire.

Mamadou Lamine DEMBELE, Professeur Titulaire du Mali / Maître de Conférences du CAMES en Histoire du droit et des institutions, Université des Sciences Juridiques et Politiques de Bamako (USJPB) –Mali.

Kpassigué Gilbert KONE, Docteur en Histoire Moderne et contemporaine, Université Alassane Ouattara

Kouakou Sylvain KOFFI, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Kouakou Désiré M'BRA, Maître de Conférences en Histoire du peuplement, Université Alassane Ouattara Côte d'Ivoire.

Kouadio René BOUADI, Docteur en archéologie, Jean Lorougnon Guédé, Daloa

Idrissa BA, Maître de Conférences d'Histoire Médiévale, Université Cheik Anta Diop- Sénégal.

Harouna YEO, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Guy-Roland TIE BI GALLA, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Gninin Aicha TOURE, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Ernest YAOBI, Maître de Conférences d'Histoire des Religions, Université Félix Houphouët-Boigny-Côte d'Ivoire

Dognima Lassina COULIBALY, Docteur en Histoire Moderne, Université Felix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire.

Atché Michel AKA, Docteur en archéologie, Université de San Pedro, San Pedro

Abdoulaye BAMBA, Maître de Conférences d'Histoire des Relations Internationales, Université Felix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire.

SOMMAIRE

1. LA CONTRIBUTION DE LA CULTURE DU COTON AU PROGRÈS DE L'INDUSTRIE TEXTILE EN CÔTE D'IVOIRE SOUS FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY (1974 -1993), *DIBY Aya Edwige Marcelle*,.....1-18
2. LA DEFINITION DU STATUT NATIONAL DES HABITANTS DU CAMEROUN SOUS ADMINISTRATION FRANÇAISE (1919-1958), *Cyrille Aymard BEKONO*.....19-32
3. KABAKOUMA FACE À LA TENTATIVE D'OCCUPATION SAMORYENNE, *Vallet Samuel DIOMANDE*.....33-42
4. LA GROTTÉ SACRÉE DE NGOG-LITUBA (CAMEROUN), UN ENJEU DE CONFLITS ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE, LES PEUPLES LOCAUX ET LES CHEFS TRADITIONNELS : UNE ÉTUDE HISTORIQUE, 1959-2026, *Jean Pierre NTAMAG*.....43-68
5. VALORISATION TOURISTIQUE DU VILLAGE BLIERON ET ÉCONOMIE BLEUE : ENJEUX ET DÉFIS D'UN DÉVELOPPEMENT LOCAL DURABLE, *BISSOU Guikahué Daniel, KLAKE Moindé Camille*.....69-86
6. LA POLITIQUE DE LA PÉRÉQUATION DANS LA FILIÈRE RIZ EN CÔTE D'IVOIRE (1971-1995), *Lassina Songfola YEO*.....87-104
7. SONITRA ET MOTORAGRI : DEUX TÉMOINS DES RELATIONS CÔTE D'IVOIRE-ISRAËL (1963-1993), *N'dah Matt Elisabeth Brigitte AMANE*,.....105-120
8. L'HISTOIRE DES ABE DE TIASSALE/ N'DOUCI : LE LIGNAGE OKOUDJE AU XIXE SIÈCLE, *Félix Djidji ARBLE & Éric PETE*,.....121-137
9. LES NANAFOUË-KAN D'ATTIÉGOUAKRO, DES ORIGINES À L'HÉGÉMONIE FRANÇAISE (1718-1911), *Fonni N'Golo Youssouf OUATTARA, Kouadio Simon N'GUESSAN, Chintchanwa Tanan Franck SILUÉ*,.....138-155
10. L'ESSOR DES INFRASTRUCTURES DE PRESTIGE À YAMOOUSSOUKRO (1983-1993), *Nonhontan SORO*,.....156-171
11. LA CONTRIBUTION DU DIAMANT AU DÉVELOPPEMENT SOCIO-ÉCONOMIQUE DE LA RÉGION DE TORTIYA (CÔTE D'IVOIRE), 1946-2005, *Dié Octave MANIGA*,.....172-182
12. L'EMPIRE DU MANJAKÚ: UNE ENTITÉ POLITIQUE DE LA SÉNÉGAMBIE MÉRIDIONALE (XIIIème-XXème SIÈCLE), *Malang LELOU*,.....183-196
13. TEMPS ET CONDITION HUMAINE DANS UN MONDE TECHNIQUEMENT DÉSENCHANTÉ CHEZ BERGSON, *Okou Guy-Marius OLADELE*,.....197-214

14. LE "RITUEL DU PERDU" FACE A LA VIOLENCE COLONIALE : UNE APPROCHE ENDOGENE DE LA RESTITUTION DES RESTES HUMAINS AU CAMEROUN,	<i>Kemegne Simo Lea Lili,</i>	215-233
15. L'ACTION DU FED DANS LE SECTEUR EDUCATIF CAMEROUNAIS : UNE ANALYSE HISTORIQUE (1958-2002),	<i>Stéphanie Laetitia BEKONO NDONGO,</i>	234-250
16. LES PREMIÈRES ÉLECTIONS PLURALISTES DANS LE MORONOU COLONIAL: Une mesure de l'influence PDCI-RDA/PPCI pendant le premier multipartisme,	<i>Olivier Magbli TEA,</i>	251-266
17. LA NOTION DU CŒUR (IB) DANS LES CROYANCES EGYPTIENNES POUR L'ÉTERNITÉ AU NOUVEL EMPIRE (1580-1085 AV. J. – C.),	<i>Yoka Elongo Vianney Jean Wolfgon,</i>	267-280

TEMPS ET CONDITION HUMAINE DANS UN MONDE TECHNIQUEMENT DÉSENCHANTÉ CHEZ BERGSON

TIME AND THE HUMAN CONDITION IN A TECHNOLOGICALLY DISENCHANTED WORLD ACCORDING TO BERGSON

Okou Guy-Marius OLADELE

Doctorant au département de philosophie,
Université Alassane OUATTARA de Bouaké (Côte d'Ivoire)
guyoladele@gmail.com

Résumé

Le temps, tel qu'abordé par Aristote, Newton, Kant et les scientifiques, serait à l'origine d'une existence inauthentique. Tantôt considéré comme donnée statique, mesurable, tantôt lié à l'espace, ces conceptions du temps ont permis à la techno science de connaître un développement sans précédent tant dans la médecine moderne que dans l'amélioration des conditions d'existence humaine., traiter le temps comme réalité mesurable et contrôlable, C'est le vider de son essence, de ce qu'il a de plus intime c'est-à-dire le changement, la créativité, l'imprévisibilité, l'hétérogénéité. Ainsi, la dimension du temps qui serait maîtrisable par la technique moderne est justement celle que Bergson appelle temps spatialisé. C'est donc l'expérience du temps spatial qui a entraîné la perte de sens de l'homme et a plongé l'humanité dans un chaos. L'existence humaine est désormais menacée par l'essor des techniques et technologies. Ce qui compromet l'avenir des générations futures. Face à une telle réalité, Bergson dans sa métaphysique positive nous invite à une vie authentique tout en nous replaçant dans la durée afin d'expérimenter le temps réel qu'il nomme durée. La durée en tant que vécu psychologique est la voie par excellence pour tout être humain désireux retrouver son authenticité.

Mots clés : Authenticité, Durée, Science, Technique, Temps.

Abstract

Time, long underestimated by some authors such as Aristotle, Newton, and Kant, and by scientists, is said to be at the root of an inauthentic existence. Sometimes considered a static, measurable given, sometimes linked to space, this flawed conception of time has allowed techno-science to experience unprecedented development, both in modern medicine and in improving the conditions of human existence. Unfortunately, treating time as a measurable and controllable reality is to empty it of its essence, of what is most intimate about it: change, creativity, unpredictability, and heterogeneity. Thus, the dimension of time that can be controlled by modern technology is precisely what Bergson calls spatialized time. It is therefore the experience of spatial time that has led to humanity's loss of meaning and plunged it into chaos. Human existence is now threatened by the rise of techniques and technologies. This jeopardizes the future of generations to come. Faced with such a reality, Bergson, in his positive metaphysics, invites us to an authentic life, placing us within the framework of time so that we may experience what he calls duration. Duration, as a lived psychological experience, is the ideal path for any human being seeking to rediscover their authenticity.

Keywords : Authenticity, Duration, Science, Technique, Time

Introduction

À une époque où la technique occupe une place centrale dans nos vies, dictant nos rythmes et redéfinissant sans cesse, les frontières du possible, la question du temps se pose avec une acuité nouvelle. Loin d'être un simple instrument sur lequel l'humanité aurait une emprise, le temps semble désormais s'imposer comme une réalité à maîtriser, une ressource à optimiser. Pourtant, cette quête incessante de contrôle sur le temps, symbolisée par les avancées technologiques et scientifiques, interroge profondément notre rapport à la vie, à la liberté et à

l'humain. Le temps, longtemps perçu comme un simple facteur objectif, devient alors un terrain de conflit entre des visions opposées : d'un côté, la vision quantifiable et mesurable de la technique, de l'autre, une conception plus fluide et créative du temps, que l'on retrouve dans la philosophie de Bergson. En d'autres termes, la technique est souvent perçue comme un simple instrument de maîtrise du monde, un moyen par lequel l'homme s'affranchir des contraintes du temps et de la nature. Pourtant, une telle vision du temps masque sa dimension profondément vitale et créatrice. Ainsi, le temps, à la fois mesure et horizon de l'existence, est au cœur de toute entreprise humaine. Loin d'être un simple cadre abstrait, il conditionne le développement des activités techniques et structure leur émergence et leur évolution. Car le temps est « l'étoffe même de la réalité ». (H. Bergson, 2013, p. 183)

Dès lors, qu'est-ce que le temps ? Le temps fait partir de notre réalité quotidienne. Il suffit de regarder une horloge, d'ouvrir un agenda ou de constater les effets du temps sur nous-mêmes ou sur les autres à travers le processus du vieillissement pour se rendre compte de son existence. Tous ces phénomènes permettent au sens commun de se faire une idée du temps. La difficulté liée à l'existence du temps survient lorsqu'il s'agit de le définir. C'est bien cette pensée que nous traduit le théologien et philosophe S. Augustin en ces termes : « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus » (S. Augustin, 1964, p. 264). À travers cette pensée, Augustin exprime que le temps bien qu'intuitivement compris dans l'expérience quotidienne, devient complexe lorsqu'on cherche à le définir. Cela révèle sa nature profonde et énigmatique à la fois vécu et liée à l'essence des choses existantes.

Du temps, chacun en a une idée. En d'autres termes, de tous les êtres vivants seul l'homme a une idée du temps parce qu'il l'emploie sans cesse dans son langage quotidien. Cependant, le sens véritable du temps lui échappe. Dès lors, la fragmentation du concept du temps engendre-t-elle la perte de sens et de liberté de l'être humain ? En vue de répondre à cette interrogation principale, nous procéderons à l'analyse des questions suivantes : En quoi la pluralité des conceptions du temps conduit-elle à une perte de sens et de liberté ? Quelles sont les conséquences existentielles et sociales de cette fragmentation du temps dans un monde techniquement désenchanté ? En quoi la philosophie Bergsonienne permet-elle de dépasser cette crise en réhabilitant un temps vécu, continu et libérateur ? L'abord de ces questions, dans une approche analytique et herméneutique, donnera à notre texte sa consistance.

1. Anthologie d'une lecture du temps : La perte de sens et de liberté comme enjeu

Le temps, concept principal de l'existence ontico-ontologique, c'est-à-dire de l'existence physique et métaphysique, a depuis l'Antiquité, été diversement considéré par certaines figures emblématiques de la philosophie.

Platon dans *Le Timée* (2001, p. 127) a affirmé : « le démiurge a donc l'idée de fabriquer une image mobile de l'éternité ; et, tandis qu'il met le ciel en ordre, il fabrique de l'éternité qui reste dans l'unité une certaine image éternelle progressant suivant le nombre, celle-là même que précisément nous appelons le temps ». Pour lui, le temps est la représentation qu'on se fait de l'éternité, c'est-à-dire l'image mobile de l'éternité. À en croire Platon, le temps en soi n'existe pas. Il soutient que le temps est une création du Démiurge, une divinité artisanale qui serait à l'origine de la création et qui aurait créé toute chose selon le modèle éternel des Idées. En tant qu'impropre au monde intelligible, le temps est ce qui régit le monde sensible, un monde en perpétuel changement. Aristote, quant à lui, (2004, p. 65) le définit comme le « nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur ». Aristote rattache le concept de temps au mouvement, car pour lui, celui-ci est la mesure du mouvement. Cette idée implique que le temps est dépendant du mouvement, par conséquent il n'existe pas sans le mouvement. Aristote insiste sur le lien indissociable entre le temps et le mouvement en affirmant que toutes les choses en mouvement sont nécessairement dans le temps, et que rien de réel ne saurait exister en dehors de celui-ci.

S.T. d'Aquin reprend la conception aristotélicienne du temps. Pour lui, le temps est une mesure du mouvement dans le monde sensible. Il n'est pas une réalité indépendante mais la conséquence du mouvement des choses. Autrement dit, le temps est une réalité objective et quantifiable qui serait liée au mouvement des astres et des corps physiques. Dans *Somme théologique*, d'Aquin (1984, p. 285) définit aussi le temps comme « le nombre du mouvement ». Cette illustration pour dire que le temps est une mesure du changement et qu'il est fonction du mouvement des choses physiques. C'est dire que le temps dépend de la nature des corps en mouvement. Il n'a pas d'existence propre, mais découle du changement des réalités créées. Mais c'est aux temps modernes que le concept de temps va connaître un profond bouleversement, notamment à travers l'approche newtonienne et à sa suite la rationalisation du temps.

Dans l'entendement de Newton, le temps est une réalité absolue et universelle. S'il est universel et absolu, c'est précisément parce que dans un premier temps, il est indépendant c'est-à-dire le temps existe indépendamment de tout phénomène physique. C'est une réalité métaphysique qui précède et renferme tous les événements du monde. Dans un second temps,

le temps absolu est caractérisé d'un écoulement uniforme. C'est dire qu'il s'écoule de la même façon chez tout le monde. Enfin, le temps absolu selon Newton est universel, c'est-à-dire qu'il est le même partout dans le monde. Toutes ces caractéristiques du temps absolu sont résumées à travers cette pensée : « Le temps absolu, vrai et mathématique, sans relation à rien d'extérieur, coule uniformément ». (I. Newton, 1990, p. 8). On pourrait dire autrement que le temps absolu de Newton est comparable à l'éternité.

Si le temps est absolu chez Newton parce qu'ayant un caractère universel et indépendant des phénomènes, Kant ne le perçoit pas ainsi. De ce fait la philosophie kantienne du temps semble être une réponse à Newton. Dans le penser kantien, le temps est une forme *a priori* de la sensibilité. Ce qui revient à dire que le temps ne dépend pas des objets. Mieux, le temps n'est pas quelque chose qu'on découvre dans les objets, il est plutôt imposé par notre esprit pour pouvoir faire l'expérience des phénomènes. Kant (2006, p. 113) dit en effet : « le temps n'est pas un concept discursif ou, comme l'on dit, universel, mais une forme pure de l'intuition sensible ». Cela revient à dire que le temps n'est pas une chose physique car il n'appartient pas aux objets. Il est au contraire une réalité subjective qui émane de notre faculté de perception. Il est de ce fait, le produit de l'esprit humain. Car selon Kant, c'est à partir du temps que nous concevons les phénomènes. Kant (2006, p. 113) écrit à ce propos :

Le temps est une représentation nécessaire qui joue le rôle de fondement pour toutes les intuitions. On ne peut, à l'égard des phénomènes en général, supprimer le temps lui-même, bien que l'on puisse assurément tout à fait bien soustraire du temps les phénomènes. Le temps donc donné *a priori*. C'est en lui seulement que toute l'effectivité des phénomènes est possible.

Cette approche est radicalement opposée à celle de Newton qui conçoit le temps comme chose indépendante, et existant par soi-même. À en croire Kant, c'est l'homme qui donne du sens au temps. On dira alors que le temps est une forme de notre intuition interne par laquelle nous ordonnons nos expériences.

Cependant, cette réflexion philosophique ne se limite pas aux débats métaphysiques et physiques du temps, car au-delà de toutes ces appréhensions, la gestion du temps offre un certain profit. Cette vision de rentabilité a amené certains chercheurs et capitalistes à vouloir le mesurer pour en tirer profit. Avec le progrès des sciences, de l'industrialisation et du développement des machines, le temps ne se confine plus dans une simple question théorique. Il prend une place capitale dans l'organisation du travail, de la production et de la vie quotidienne. Ainsi, il est important d'aborder la question du temps sous un autre angle, celui de sa rationalisation. Cette rationalisation est marquée par la volonté de mesurer, structurer et

maitriser le temps selon des critères d'efficacité et de rentabilité. Mais alors que signifie rationaliser le temps ?

Rationaliser le temps c'est mettre de l'ordre dans notre manière de gérer le temps afin d'en tirer un maximum d'avantages. Ce qui signifie qu'il faut établir un emploi du temps à partir duquel nous pouvons organiser nos tâches journalières, hebdomadaires, mensuelles et annuelles pour ne pas gaspiller le temps. Cette rationalisation et optimisation du temps se comprend aisément à travers cet adage de B. Franklin extrait de son œuvre *Conseils à un jeune commerçant* qui stipule que le temps, c'est de l'argent. Il revient de constater par cette déclaration que le temps est précieux. Mieux, une bonne gestion du temps nous procure des gains notamment de l'argent. Il faut de ce fait, faire bon usage du temps. Ainsi la rationalisation du temps est un processus qui accompagne la modernité. Elle est marquée par la volonté d'optimiser l'organisation sociale, précisément dans le travail et la production.

Dans la pensée de K. Marx, la question du temps occupe une place importante. Il est vrai qu'il ne l'aborde pas explicitement, mais on peut desceller des pans du temps à travers sa critique du système capitaliste. Il conçoit le temps de travail comme l'unité fondamentale du système capitaliste. Dans *le Capital*, Marx (1993, p. 43) écrit : « La quantité de travail elle-même se mesure à sa durée dans le temps, et le temps de travail possède à son tour son étalon, en l'espèce de certaines fractions du temps : l'heure, la journée, etc. ». Le temps abstrait, homogène, mesurable devient ainsi l'étalon de toute richesse dans la société capitaliste. Le travail ainsi détaché de ses formes qualitatives, est réduit à une quantité de temps standardisée, ce qui marque une profonde rationalisation de la temporalité. Le capitaliste ne cherche pas seulement à utiliser le temps, mais aussi à le dominer, c'est-à-dire qu'il est question d'organiser le temps de production de façon à maximiser la plus-value. Dans sa critique du système capitaliste, Marx distingue deux types de temps : le temps de travail nécessaire, c'est-à-dire le temps normal requis pour reproduire la force de travail de l'ouvrier. Autrement dit, c'est le temps assigné à une tâche précise. Et le temps de surtravail, c'est le temps normalement donné à l'ouvrier pour se reposer. Malheureusement, ce temps de repos est exploité par le capitaliste. Marx (1993, pp. 259-260) l'exprime en ces termes : « Le temps pendant lequel le travailleur travaille est le temps pendant lequel le capitaliste consomme la force de travail qu'il lui a achetée ». Cette organisation du temps productif est indissociable de l'aliénation, car le travailleur est dépossédé du fruit de son activité qui revient de droit au capitaliste mais aussi de son temps vécu qui ne lui appartient plus. Le temps chez Marx est avant tout une catégorie économique, il est rationalisé en fonction des exigences de la production capitaliste et devient

un instrument d'exploitation. Le travailleur est dépouillé de son temps propre et est soumis à un temps homogène et linéaire.

Ainsi, ces diverses approches fragmentent profondément l'idée du temps qui est à la fois cosmique, physique, théologique, subjectif ou historique. Le temps change de statut en fonction du milieu dans lequel il est abordé. Ce qui donne l'idée d'un temps éclaté et pluriel. Dès lors, l'homme qui cherche dans le temps un repère dans l'optique d'orienter son existence, se retrouve désorienté. C'est ce qui nous amène à vouloir examiner la condition ontico-ontologique de l'être humain dans un monde où le temps en tant que fondement ontologique de l'existence elle-même est différemment perçu.

2. La déchéance humaine dans un monde techniquement désenchanté : la perte de sens et de liberté

Face à la fragmentation du concept du temps qui empêche d'en faire un repère stable, il est nécessaire de repenser autrement le temps. C'est justement ce que tente de faire Bergson, en considérant le temps comme l'étoffe de la réalité. Mais force est de reconnaître que les différentes appréhensions du temps ainsi que sa rationalisation ont fait perdre à l'homme cette originalité de lui-même.

Pour Bergson, la perte de l'originalité de l'homme trouve assise dans le milieu social. Autrement dit, la vie en société est la base de la perte de sens de l'humain. En fait, pour Bergson, la société par ses règles et principes de bon fonctionnement a transformé l'homme en automate, réduit à obéir aux prescriptions sociales. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion* Bergson (2013, p. 5) affirme :

La vie sociale nous apparaît comme un système d'habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté. Certaines d'entre elles sont des habitudes de commander, la plupart sont des habitudes d'obéir, soit que nous obéissions à une personne qui commande en vertu d'une délégation sociale, soit que de la société elle-même, confusément perçue ou sentie, émane un ordre personnel. Chacune de ces habitudes d'obéir exerce une pression sur notre volonté. Nous pouvons nous y soustraire, mais nous sommes alors tirés vers elle, ramenés à elle, comme le pendule écarté de la verticale. Un certain ordre a été dérangé, il devrait se rétablir. Bref, comme par toute habitude, nous nous sentons obligés.

Depuis la petite enfance l'homme est éduqué de sorte à devenir un bon citoyen. Pendant toute la période éducative, il reçoit des ordres et commandements qui visent à préserver l'harmonie et les intérêts sociaux. Ainsi, la société inculque à l'homme un ensemble d'habitudes qu'il observe et qu'il perpétue dans le temps au fil des générations. Elle impose à l'homme une manière de penser, d'agir, de juger et même de se comporter dans la société. Et l'être humain

ayant accepté de manière consciente ou inconsciente ces habitudes sociales, devient un automate, une marionnette au sein de la société.

Ce que vise la société à travers ces habitudes, c'est le maintien de l'ordre, de la cohésion sociale ou encore de garantir la survie de la société. En un mot, la société privilégie la collectivité au détriment de l'individualité. Or, en se contentant de servir la collectivité, l'homme perd sa liberté parce qu'il n'est pas considéré comme une fin mais comme un moyen au service de la société. Sa liberté est troquée au profit des exigences sociales. Cette idée bergsonienne révèle aussi la mécanique qui régit le comportement de l'homme en société. Car l'homme est réduit à obéir plutôt qu'à commander. Dans cette perspective Bergson (2013, p. 11) affirme :

C'est la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne. On ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations. Un choix s'impose à tout instant ; nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle. C'est à peine si nous en avons conscience ; nous ne faisons aucun effort. Une route a été tracée par la société nous la trouvons ouverte devant nous et nous la suivons il faudrait plus d'initiative pour prendre à travers le champ. Le devoir, ainsi entendu, s'accomplit presque toujours automatiquement ; et l'obéissance au devoir, si l'on s'en tenait au cas le plus fréquent, se définirait un laisser-aller ou un abandon.

Cette idée montre que la vie de l'homme de sa naissance à sa mort est déjà écrite par la société. Il ne peut par conséquent échapper à la routine sociale étant donné que mêmes ses actes qu'on pourrait qualifier d'insignifiants répondent à certaines exigences sociales. L'homme est ainsi dépourvu de toute volonté d'action libre. Cependant, cette perte de liberté n'est pas remarquable car à force de se plier aux normes régissant la société, on finit par les normaliser. D'ailleurs ne dit-on pas que l'habitude est une seconde nature ? Cette vie mécanique dans laquelle l'homme nie sa liberté est devenue si normale qu'il est toujours disposé à répondre aux exigences sociales. C'est parce qu'il est encombré par les pressions sociales qu'il ne parvient pas à s'intérioriser pour faire ressortir de lui ce qu'il y a de meilleur. De fait, les règles qui régissent la société contraignent l'être humain à vivre comme un automate. Il devient par conséquent étranger à lui-même. Dans les Essais Bergson (2011, p. 141) écrit :

La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène. Notre existence se déroule donc dans l'espace plutôt que dans le temps ; nous vivons pour le monde extérieur plutôt que pour nous.

L'homme est étranger à lui-même parce qu'il se laisse conduire par les besoins immédiats, il est plus disposé à répondre aux sollicitations du milieu social qu'à se concentrer sur lui-même.

C'est dire que l'homme ne vit plus authentiquement car il fait fi de son intériorité pour donner satisfaction à la société. Autrement dit, nous ne tenons plus vraiment compte de notre intériorité parce que nous sommes pris dans les mailles des routines sociales. Ainsi ce que nous vivons quotidiennement n'est rien d'autre que l'ombre de la vie réelle que nous aurions eu si nous nous étions placés dans la durée. Étant donné que la société ne peut nous faire expérimenter la vie dans la durée, elle nous projette des images de celles-ci. Des images qui nous font vivre superficiellement et qui font de nous des étrangers à nous-mêmes. D. Tellier (2018, p. 52) écrit à ce propos :

Ainsi que le souligne Bergson à plusieurs reprises dans ses œuvres, nous sommes le plus souvent étrangers à nous-mêmes, et nous jouons nos actions comme sur une scène plutôt que nous ne les accomplissons de notre âme. Autrement dit, saisis souvent par l'habitude, nous agissons comme des automates. Là est le domaine d'activité du moi superficiel.

Pour Tellier, accoutumé au système de fonctionnement de la société, nous perdons la connaissance de nous-mêmes. Car là où la vie est menée loin de la durée tout devient mécanique et répétitif sans qualité ni création. Dans ces conditions la vie ressemble plus à un cercle vicieux qu'à un cercle vertueux. C'est sans doute la raison pour laquelle Bergson (2011, p. 23) affirme dans *le Rire* « Là où il y a répétition, similitude complète, nous soupçonnons du mécanique fonctionnant derrière le vivant ». C'est en ce sens que « beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté » (H. Bergson, 2011, p. 103). Cela dit, la vie en société par ses réglementations masque la vraie liberté aux hommes et leur fait vivre une vie inauthentique et superficielle. Cette inauthenticité et superficialité s'inscrivent dans la rationalisation du temps. Les approches diversifiées du temps ont également impacté négativement le sens de l'humain à travers la technique.

La technique selon Bergson a considérablement contribué à l'instrumentalisation de l'homme. En effet, la technique en se développant s'est tracé sa ligne de conduite, elle s'est autonomisée à telle enseigne qu'elle a plongé le monde dans le chaos. La technique, essentiellement basée sur la recherche d'efficacité a sorti le réel du mystère qui le constituait, c'est-à-dire la technique perçoit le réel uniquement qu'en le réduisant à un instrument qu'elle pourrait manipuler à sa guise. Cette démystification, M. Weber l'appelle *désenchantement* du monde. Selon lui, le monde a perdu ce qu'il a de secret au profit d'une rationalité technique. Dans *Le Savant et le politique* il ne manque pas de faire cette précision « La science, bien qu'elle aboutisse à dépouiller le monde de ses charmes (...) avait un sens et méritait qu'on s'y consacrait » (M. Weber 2018, p. 12). En nous basant sur le début de cette assertion, nous percevons que pour Weber, la science vide, extrait du monde ce qu'il possède comme charme. Il reste convaincu que la déchéance du monde contemporain ait été provoquée par la science. Dans une

expression allemande Weber (2018, p. 12) dit ceci : « Die Entzauberung der welt durch die Wissenschaft », c'est-à-dire « le désenchantement du monde par la science continue ». Cette continuation du désenchantement du monde par la science est due au fait qu'à mesure que l'humanité évolue, les hommes tendent à se lasser des explications religieuses et mythiques des phénomènes en les remplaçant par des explications scientifiques reposant uniquement sur la raison et le calcul. Dit autrement, l'univers au moyen de la science devient contrôlable, mesurable et même prévisible. Certes, par la science nous pouvons sonder des aspects du réel sans toutefois le sonder dans sa profondeur car le réel est imprévisible. C'est donc une illusion de maîtrise et de contrôle que nous donne la science et la rationalisation. Cette fausse croyance a occasionné la perte du sacré et de l'imprévisible.

L'instrumentalisation du vivant n'est pas ex nihilo car elle tire ses origines de la mauvaise conception du temps dans la technique moderne. En effet, la technique moderne a spatialisé le temps dans la mesure où elle ne le perçoit pas comme durée vécue intérieurement mais comme une réalité exploitable qui soit étroitement liée à l'espace. C'est en ce sens que Bergson dans *Essai sur les données immédiates de la conscience* nous explique que nous avons tendance à substituer au temps vécu une représentation symbolique qui n'est rien d'autre que l'espace. Alors que « le temps, entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace » (H. Bergson 2011, p. 17). En substituant le temps par l'espace la technique moderne l'a rendu homogène puisqu'il est vidé de sa qualité intrinsèque pour devenir mesure, calcul, répétition. Cette fausse conception du temps orientée vers l'efficacité et la prévision fait perdre à l'homme son temps ontologique qui est l'essence même de son existence. Ainsi, en imposant ce temps homogène à l'humain non seulement on le déforme mais on change aussi sa constitution biologique ; ce qui provoque une perte de sens de la vie elle-même. Cette déformation de la vie et de l'homme lui-même est due au fait que

La science ne retient des choses que l'aspect répétition. Si le tout est original, elle s'arrange pour l'analyser en éléments ou en aspects qui soient à peu près la reproduction du passé. Elle ne peut opérer que sur ce qui est censé se répéter. (...). Ce qu'il y a d'irréductible et d'irréversible dans les moments successifs d'une histoire lui échappe. (H. Bergson, 2013, pp. 28-29)

L'impuissance de la technique à saisir l'aspect qualitatif des choses est ce qui l'amène à faire des substitutions dans tous les domaines de la vie humaine. Pourtant ces substitutions ne sont pas sans conséquences parce qu'elle fait de l'homme une chose au lieu d'un humain, un moyen et un instrument à utiliser au lieu d'être utilisateur. L'homme compris de la sorte est instrumentalisé et cela à cause de la technique moderne qui ne prend pas en considération la dimension ontologique du temps.

Avec Heidegger, la technique moderne fait de l'homme une source d'énergie à exploiter. Elle ne le traite pas dans son humanité, pire, elle fait fi de sa dignité et voit en lui une réserve d'énergie. Ayant l'arraisonement pour essence, la technique moderne est animée par la volonté d'efficacité et d'utilité. En tant que telle, elle transforme toute chose en donnée exploitable, calculable et stockable. Dans cet élan d'efficacité l'homme n'est pas mis en marge parce qu'il représente aux yeux de la technique un capital humain. Ce capital humain loge dans sa force de travail qui peut être exploitée efficacement. Aux yeux d'Heidegger la technique moderne ne traite pas les choses dans leur être. Elle les utilise plutôt dans le but d'atteindre ses fins. Il faut donc comprendre avec Heidegger que la technique moderne contrairement à la technique traditionnelle cherche dans le réel ce qu'elle peut utiliser à son avantage. Heidegger (1958, p. 17) écrit : « arraisonement (Ge-stell) : ainsi appelons-nous le rassemblement de cette interpellation (Stellen) qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le pro-voque à dévoiler le réel comme fonds ». Lorsque Heidegger fait savoir que l'arraisonement requiert l'homme, il entend par là que l'homme n'est pas maître de la technique même si le dévoilement a besoin de lui comme agent pour calculer, planifier. Il participe aux inventions techniques sans toutefois en être le souverain maître. Cela dit, il est utilisé par la technique dans le but d'accomplir des réalisations. Ainsi dire, l'homme est mis en demeure, c'est-à-dire qu'il est commandé par la technique moderne pour rendre exploitable le réel.

En réalité, ce n'est pas l'homme qui commande la technique mais inversement c'est elle qui le commande. Heidegger (1958, p. 16) dira : « Ainsi, la technique, en tant que dévoilement qui commet, n'est-elle pas un acte purement humain. C'est pourquoi il nous faut prendre telle qu'elle se montre cette pro-vocation qui met l'homme en demeure de commettre le réel comme fonds ». Cela dit, la technique se sert de l'homme comme un instrument dont elle a besoin pour parvenir à ses fins. L'homme ne manipule pas la technique comme à l'ancienne il est au contraire manipulé par cette dernière.

L'un des domaines dans lequel l'instrumentalisation du vivant est remarquable est bel et bien le domaine médical. Ce passage de la médecine traditionnelle à celle dite moderne révèle un dépassement fondamental. En fait, la médecine traditionnelle basée sur les connaissances et les pratiques ancestrales avait une seule vocation qui est de guérir. Tandis que celle dite moderne, avec les découvertes scientifiques, en plus de guérir intervient sur le corps par la chirurgie, la procréation médicalement assistée. Le fait même d'intervenir sur le corps rend déjà compte de l'instrumentalisation du vivant, spécifiquement l'humain.

En effet, la technique moderne décompose le vivant en organes, cellules gènes ; elle l'optimise en performance, longévité et efficacité. La technique introduite dans la médecine ne

respecte pas la dignité humaine. Elle voit le vivant, surtout le vivant humain comme un cobaye c'est-à-dire un sujet d'expérience et d'expérimentation. Avec l'introduction de la technoscience dans la médecine, le corps humain est considéré comme une machine composée de pièces réparables, optimisables et remplaçables. En d'autres mots, la médecine moderne traite le corps humain indépendamment de son système de fonctionnement naturel. Elle remplace à tout moment en lui des cellules et des organes soit à la demande du patient soit par nécessité de sauver une vie. Car ce qui importe c'est de « vaincre techniquement le mal » (G. Canguilhem, 1966, p. 57). Or, vouloir par tous les moyens vaincre le mal sans tenir compte du malade c'est déshumaniser l'homme. Au nom de ladite maladie il perd tout sens humain. Canguilhem écrit en ce sens : « dans la maladie ce qu'il y a de moins important au fond c'est l'homme » (G. Canguilhem, 1966, p. 57). Préoccupé par le mal qui le ronge, le médecin fait fi de tout respect du sens humain et de la dignité humaine.

En plus, le transhumanisme déshumanise l'homme en augmentant ses capacités naturelles, en prolongeant sa durée de vie. Ce que nous voulons dire est que par la technicisation médicale le vivant est traité comme un sujet modifiable. Et ces modifications tendent à corriger ses limites et faiblesses naturelles. Autrement dit, le transhumanisme loin de ramener la médecine moderne au respect du corps et du genre humain prolonge et radicalise les tendances de celle-ci à traiter le corps comme objet technique qui peut être parfait. Dans l'entendement du transhumaniste, il faut faire de l'homme une machine en augmentant démesurément ses capacités physiques et intellectuelles de sorte à obtenir un homme-machine. Car les objectifs visés par le transhumanisme sont « l'immortalité, la symbiose entre l'homme et la machine, le téléchargement du psychisme sur l'ordinateur (...) »¹. Face à cette condition nouvelle de l'homme engendrée par la méconnaissance du temps que dit Bergson ?

3. La métaphysique bergsonienne du temps comme durée : expression du sens et de la liberté

Au regard de toutes ces causes à la base du désenchantement du monde, le réenchantement du monde reste toujours possible. En vue de redonner au monde et à l'homme leur sens perdu du fait du désenchantement technique, il est nécessaire de réhabiliter l'expérience intérieure, c'est-à-dire la vie intérieure. Il faut restituer à la durée et à l'intuition la place que leur avait arrachée la rationalité technique.

¹ REY Olivier « L'avenir du transhumanisme », <https://www.institutdiderot.fr>, consulté le 29 janvier 2026 à 16h 02mn.

En effet, pour Bergson, l'homme est à mesure de retrouver son authenticité à la seule condition qu'il s'ouvre à la durée créatrice. Que signifie s'ouvrir à la durée créatrice ? S'ouvrir à la durée dans une perspective bergsonienne n'est pas un acte spontané mais une succession d'étapes. Premièrement, l'homme doit se retirer du temps spatialisé et mécanique dans lequel il mène son existence afin de faire l'expérience d'un temps qualitatif, continu et créateur. En d'autres termes, vivre dans le temps spatialisé c'est vivre une vie de l'extérieur parce que « le temps du sens commun et de la science n'est pas le temps réel » (H. Bergson, 2019, p. 9). Deuxièmement, il va falloir se tourner vers le temps véritable, celui que Bergson appelle durée en ce sens que le temps que la science et le sens commun utilisent n'est pas le temps réel.

En fait, selon Bergson c'est uniquement la vie dans la durée qui peut permettre à l'homme de retrouver son sens et mener une vie authentique. Mais qu'est-ce que la durée a de particulier ? En effet, la vie dans la durée accorde le primat à l'intériorité, c'est-à-dire l'homme ne vit plus simplement avec la conscience des choses extérieures mais plutôt privilégie la vie intérieure, la vie de la conscience, la vie psychologique. Car la durée ne se saisit pas de l'extérieur mais de l'intérieur. Elle n'est pas quantitative mais qualitative, pas homogène mais hétérogène, pas une juxtaposition mais une continuité. Ce temps réel dont parle Bergson ne s'explique pas mais s'éprouve du dedans de la conscience. Cette durée comme le pense Bergson ne peut être saisie par l'intelligence parce qu'elle est mieux outillée pour agir et non pour expérimenter les choses dans leur intériorité. Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson (2013, p. 35) écrit : « Nous percevons la durée comme un courant qu'on ne saurait remonter. Elle est le fond de notre être et, nous le sentons bien, la substance même des choses avec lesquelles nous sommes en communication ». Cette idée de Bergson révèle que la durée est un vécu intérieur d'instant ininterrompu. C'est en elle que se succèdent nos états de conscience, à savoir déploiement, transformation et changement. C'est la raison pour laquelle Bergson estime qu'elle est le fond de notre être, la texture intérieure de notre existence. Contrairement au temps ordinaire qui s'impose à l'homme et dont il subit plutôt que de vivre, la durée quant à elle ne s'impose pas, elle est une sollicitation à une vie de qualité. Elle est ouverte à toute âme qui souhaiterait vivre authentiquement. Pourquoi dit-on que la durée est la seule condition capable de permettre à l'homme de retrouver son sens ?

En effet, la durée dévoile l'intériorité profonde de l'homme en ce sens qu'elle permet à l'homme de comprendre que ses pensées, ses désirs, ses sentiments sont entremêlés et forment un tout, les uns liés aux autres. Mieux, la vie dans la durée permet à l'homme de saisir sa personnalité comme étant un assemblage d'éléments hétérogènes formant tous notre moi profond. Tandis que les éléments du temps spatialisé se juxtaposent, ceux de la durée

s'enrichissent continuellement pour produire de la nouveauté d'où le caractère inédit de l'homme. En vivant dans la durée, l'homme découvre sa véritable identité, c'est-à-dire qu'il se percevra comme un être libre et créateur. C'est dire que la durée en tant que dynamique permet à l'homme de faire l'expérience de son intériorité. Cette vie intérieure est la continuité de tous nos états psychologiques depuis l'enfance jusqu'à notre actualité. En cela Bergson (2011, p. 62) affirme : « la durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs ». C'est dire que la vie dans la durée permet à l'homme de se détourner du temps mécanique pour s'installer dans la durée. Mais comment s'installer dans la durée ?

D'après Bergson c'est par l'intuition de la durée que l'homme retrouve son être auparavant égaré dans la technique. La nécessité de faire l'expérience du temps réel par l'intuition et non par l'intelligence est due au fait que toutes deux ont des champs d'opération différents souvent même opposés ou complémentaire. L'intelligence est faite pour l'action tandis que l'intuition est faite pour la connaissance. Autrement dit, l'intelligence cherche les rapports existants entre les objets tandis que l'intuition cherche à pénétrer les objets pour saisir ce qu'ils ont de plus intime. Bergson dans *La pensée et le mouvant* (2011, p. 151) écrit : « L'analyse opère sur l'immobilité tandis que l'intuition se place dans la mobilité ou, ce qui revient au même, dans la durée ». Étant donné que l'intelligence ne peut transcender la matière, elle se contente de simples analyses opérées par décomposition du réel. À cet effet, elle reste impuissante lorsqu'il s'agit de toucher l'absolu des objets. C'est donc dans cette logique que Bergson propose l'intuition en lieu et place de l'intelligence dans la quête de sens et de profondeur. Cette faculté qui est l'intuition. H. Bergson (2011, p. 135) la définit comme étant « La sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable ». Cette idée bergsonienne nous permet de voir en l'intuition une méthode active et pratique grâce à laquelle l'on peut se détacher des habitudes de l'intelligence et d'entrer en contact avec la réalité des choses. En ce sens, elle n'a que faire des connaissances vagues et imprécises qui laissent l'homme dans le doute et dans l'incertitude. Plutôt que de faire l'expérience des objets de l'extérieur, l'intuition en tant que méthode est une invitation à pénétrer les objets pour saisir ce qu'ils ont d'unique et de particulier.

Avant de pouvoir dire ce que l'on est tenu de faire pour retrouver sa liberté, il faut au préalable savoir ce qu'est la liberté. La liberté, qu'est-ce que c'est ? Quelques siècles avant Bergson, B. Spinoza avait déjà montré que la liberté est une manifestation intérieure qui a sa

cause dans le sujet agissant. Pour lui, en effet, la liberté n'est pas le fait d'avoir conscience des actes que nous posons mais avoir connaissance des causes qui les déterminent. Même si on ne l'admet pas souvent nos actes sont déjà déterminés par des causes que nous ignorons le plus souvent. De ce fait, on est véritablement libre que lorsqu'on a la connaissance des causes de nos actes. C'est en cela que Spinoza (2002, p. 64) affirme : « Les hommes se trompent en ce point, qu'ils pensent être libres. Or, en quoi consiste une telle opinion ? en cela seulement qu'ils ont conscience de leurs actions et ignorent les causes qui les déterminent ». Il fait ici savoir que la liberté consiste à connaître la provenance de nos actes. Ce n'est donc pas en toute connaissance de cause que l'homme agit et réagit. C'est sans doute dans cette logique Spinoza rejette la théorie du libre arbitre, car pour lui, nous n'agissons jamais librement. Il recommande alors à l'homme qui voudrait faire l'expérience de la liberté et s'affranchir de ses passions la connaissance raisonnable des causes de ses actes. Comment Bergson conçoit-il la liberté ?

Selon Bergson (2011, p. 134) « on appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres ». Pour comprendre la notion de liberté chez Bergson, il faut d'abord connaître le sens profond du moi concret qu'il oppose au moi social ou moi superflu. D'après lui, le moi social est soumis habitudes et est esclave du mécanisme. Le moi concret quant à lui est vivant, c'est-à-dire en devenir et ne peut être figé à cause de la durée qui le traverse. Ainsi, agir librement pour Bergson, c'est exprimer notre moi intérieur, c'est laisser notre moi se déployer. C'est ce rapport existant entre l'acte et le moi qui accomplit l'acte que Bergson nomme liberté. De ce fait, la liberté n'admet pas la fixation mais le mouvement, la mobilité. La liberté est donc une manifestation intérieure qualitative unique en son genre. En clair, la liberté dans le penser bergsonien est la manifestation de la durée. Comment l'homme peut-il re-conquérir sa liberté ?

Pour retrouver sa liberté, l'homme doit « retrouver d'abord la durée vraie » (H. Bergson, 2011, p. 21). En réalité pour Bergson la liberté n'est envisageable qu'en faisant l'expérience de la durée vraie. Alors que l'expérience de cette durée ne peut être effective qu'en se détournant du temps spatialisé pour coïncider avec notre intériorité ou notre moi qui se fait continuellement, car c'est uniquement dans la durée que notre passé se projette dans le présent pour créer ensemble de la nouveauté et permet à notre conscience de se vivre de l'intérieur contrairement au temps mécanique où nous vivons de l'extérieur. Autrement dit, vivre dans la durée est ce qui permet à l'homme de se sentir vivant parce qu'il fait l'expérience de son moi intérieur. Pour ce faire, l'homme doit entrer en lui-même pour retrouver la durée vraie qui est un vécu intérieur de la conscience. Re-conquérir sa liberté c'est aussi se détacher des

automatismes sociaux et revenir à la profondeur de son moi. L'homme se réapproprie sa liberté lorsqu'il « commence par écarter les concepts déjà faits, si l'on se donne une vision directe du réel » H. Bergson, 2011, p. 20). Parce que dans la durée aucune chose n'est faite, tout se fait continuellement. Ce qui veut dire que la liberté selon Bergson est étroitement liée à la vie intérieure, c'est-à-dire à notre moi profond.

D'après Bergson cette vie authentique consiste à « se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence. » (H. Bergson 2011, p. 22). Étant donné que la liberté s'enracine dans la durée, elle est elle aussi création. Création en ce sens que la liberté manifeste de l'imprévisibilité, de l'originalité et la responsabilité. Agir librement ne consiste donc pas à opérer des choix parmi des possibilités qui se présentent à notre conscience mais inventer des formes nouvelles et imprévisibles qui émanent directement de notre moi. Dans cet élan de création les mêmes causes ne produisent pas les mêmes effets, car d'un même moi peut jaillir diverses choses qui témoignent de la qualité intérieure. Ce qui est probablement différent du mécanisme qui ne fait que reproduire les mêmes choses. Ainsi, en faisant l'expérience de la liberté l'homme innove son existence par la nouveauté. C'est pourquoi Bergson (2013, p.163) écrit « toute œuvre humaine qui renferme une part de d'invention, tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde. ». Bergson affirme que toute œuvre humaine apporte quelque chose de nouveau dans le monde par son inventivité parce qu'elle découle du moi profond. Tout ce qui provient du moi concret exprime la totalité vivante de notre être et fait entrer dans le monde de la nouveauté. De ce fait, la liberté est créatrice parce qu'elle invente du nouveau tout comme la durée. Bergson (2011, p. 106) affirme : « nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste. ». Bergson explique que l'acte libre provient de notre intériorité et exprime notre personnalité. Il porte en lui-même les marques de celui qui l'accomplit, de même que l'œuvre de l'artiste porte sa marque de même aussi l'acte libre traduit la singularité de celui qui le pose. À ce titre il est une création originale de notre moi parce qu'il est directement lié à la durée et exprime la liberté comme la manifestation authentique de notre intériorité. Soutenant cette idée de Bergson, V. Jankélévitch (1959, p. 52) a pu dire :

Le propre du bergsonisme est d'affirmer qu'il existe en toute circonstance un système privilégié, (...) un système supérieur à toute référence, celui que j'expérimente du dedans à l'instant où je parle ; aucun paradoxe ne saurait prévaloir contre la certitude d'une pensée intérieure à soi qui s'éprouve elle-même voulant, vivant et durant. Chacun de nous possède une durée (durée = conscience)

Ce système privilégié dont parle Jankélévitch est la vie intérieure propre à chaque être parce qu'elle se vit du dedans de la conscience loin du système mécanique qui dénature la vie. En suivant les jaillissements de son intériorité, l'homme se perçoit lui-même comme un être en vie et vivant qui dure. Cette durée s'éprouvant du dedans est propre à chaque être humain et ne peut être réduite à une simple mesure. C'est la raison pour laquelle c'est sur elle que se fonde notre liberté et notre personnalité. Ainsi la re-conquête de la liberté passe inévitablement par la re-conquête de la durée qui implique le retour à la vie intérieure qui est quant à elle subjective et singulière. Mieux, la vie de l'intérieur permet à l'homme d'exprimer sa singularité. Arrêter de faire l'expérience de la durée c'est tomber dans l'automatisme. L'homme doit donc être prudent et vigilant pour faire l'expérience de la vraie liberté. Ainsi pour Jankélévitch, l'homme est libre lorsqu'il a rompu avec les chaînes du mécanisme et vit en se faisant lui-même. Jankélévitch (1959, pp. 267-268) écrit :

Agir librement veut dire agir profondément, c'est-à-dire sincèrement : Bergson ne nous dit pas quelle est la tâche de l'homme, mais il nous dit : soyez vous-mêmes, mettez-vous tout entiers dans vos actes, devenez ce que déjà vous êtes, qui que vous soyez (...). L'homme agit dans le plein de la durée ; la liberté de l'homme est une liberté dans la plénitude et l'immanence, et le seul impératif véritable est celui du recueillement et de la ferveur ! (...). La liberté est l'expression d'une personnalité.

Cette interprétation de la liberté bergsonienne montre que la liberté est un tout qualitatif qui résulte de notre personnalité c'est-à-dire notre homme intérieur. Par conséquent, un acte libre n'est pas celui dicté par la société, il ne provient pas de l'extérieur, ce n'est pas l'obéissance aux normes prescrites par la société. Un acte est dit libre lorsqu'il émane du moi profond, c'est-à-dire lorsque le sujet agissant se reconnaît dans ce qu'il fait, au moment où il le fait.

C'est ainsi que Bergson en nous exhortant à être nous-mêmes, nous invite à assumer ce que nous sommes réellement à l'intérieur, exprimer notre singularité à savoir ce que nous avons d'unique et de particulier. L'acte libre traduit pour ainsi dire ce que nous sommes au-dedans de nous-mêmes et non ce que la société voudrait que nous soyons. Désirer la liberté, c'est vouloir se dé-marquer, vouloir être soi-même car l'acte libre traduit notre personnalité entière. En lui se trouve exprimé à la fois notre passé que nous trainons derrière nous et notre présent comme continuité indivisible. « Ainsi entendus, les actes libres sont rares, même de la part de ceux qui ont le plus coutume de s'observer eux-mêmes et de raisonner sur ce qu'ils font » (H. Bergson, 2011, p. 103).

Conclusion

D'Aristote à Kant, le temps a été diversement perçu ; ce qui a entraîné sa déformation. C'est au vu et au su de toute cette mauvaise compréhension du temps que Bergson s'est arrogé le droit de faire du temps une réelle ambition avec des objectifs clairement définis. La tâche fondamentale de Bergson était de nous faire comprendre ce qu'est réellement le temps et ses implications ontico-ontologiques. S'étant inscrit dans la logique d'Héraclite, il conçoit le temps réel comme changement perpétuel, écoulement continu. Il opte pour la durée comme désignation du temps vrai par opposition au temps spatialisé et mécanique. D'une part, Bergson ne nie pas l'existence du temps ordinaire, c'est-à-dire le temps des horloges. Ce temps horlogé est mesurable, quantifiable. C'est de ce temps que traite la science lorsqu'elle prétend connaître voire maîtriser le temps. C'est donc un temps scientifique. Et d'autre part, le temps réel, c'est-à-dire la durée. Y. Mambrini dans *Histoires de temps* (2023, p. 22) affirmait :

Bergson distingue donc clairement le temps objectif (mécanique, chronologique) à la durée, qui est un temps psychologique individuel. (...). Ce temps-là est la durée dans le langage de Bergson. C'est pour le philosophe, le temps véritable. Qui dépend de la personne, de l'instant, de l'état d'esprit. C'est un temps conscient, individuel et vécu, qui ne peut donc être mesuré par la science, par une succession de position figées des aiguilles d'une montre.

C'est ainsi qu'il faut comprendre le temps véritable chez Bergson. Ce temps est vécu dans notre intériorité, en revanche, il n'est pas fonction du mouvement comme le croyait Aristote et des phénomènes chez Kant. En tant que vécu psychologique il ne peut être maîtrisé par une quelconque science. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la science moderne dans toute son efficacité peine à le saisir. Toutefois, si la science ne parvient pas à le saisir c'est parce qu'elle repose essentiellement sur l'intelligence. Or, l'intelligence en tant que faculté d'action ne peut atteindre l'absoluité du temps. C'est en cela qu'il estime que la science spatialise le temps pour le connaître. Elle le déforme et le dénature. Sans cette déformation, elle ne peut le connaître en tant que tel. Disons que pour Bergson, le temps réel est durée, il se vit au-dedans. Il est uniquement saisissable par l'intuition, seule faculté captable d'appréhender les choses en mouvement. C'est au moyen de cette dernière que le temps réel est appréhensible.

Références bibliographiques

- ARISTOTE, 2004, *La Physique*, trad. Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 145p.

- BERGSON Henri, 2011, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Édition numérique: Pierre Hidalgo, Nice, La Gaya Scienza, , 151 p.
- BERGSON Henri, 2013, *L'évolution créatrice*, Québec, Édition électronique : Les Échos du Maquis, 243 p.
- BERGSON Henri, 2019, *L'idée de temps*, Paris, PUF/ Humensis, 260 p.
- BERGSON Henri, 2011, *La pensée et le mouvant*, Édition numérique : Pierre Hidalgo, Nice, La Gaya Scienza, 228 p.
- BERGSON Henri, 2011, *Le rire*, Édition numérique : Pierre Hidalgo, Nice, La Gaya Scienza, 107 p.
- BERGSON Henri, 2013, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Québec, Édition électronique: Les Échos du Maquis, 249 p.
- D'AQUIN Thomas, 2010, *Somme contre les Gentils*, trad. Bernier et M. Corvez, Paris, Éditions du Cerf, 1400 p.
- HEIDEGGER Martin, 1958, *La question de la technique*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 40 p.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, 1959, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 303 p.
- KANT Emmanuel, 2006, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1032 p.
- MARX Karl, 2016, *Le Capital*, Livre I, trad. J-P Lefebvre, Paris, PUF, 1040 p.
- NEWTON Isaac, 1990, *Principes mathématique de la philosophie naturelle*, Paris, éd. Jacques Gabay, 499 p.
- PLATON, 2001, *Le Timée*, trad. Luc Brisson avec la collaboration de Michel Patillon, Paris, GF Flammarion, 433 p.
- TELLIER Dimitri, 2018, *Apprendre à philosopher avec Bergson*, Paris, ellipses, 252 p.
- WEBER Max, 2004, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 448 p.