

l'horreur des chambres à gaz par rapport à une horreur plus grande encore, celle de la transformation de l'Allemagne elle-même en un camp de concentration :

La reconnaissance manquée de ce destin qui ne nous appartenait même pas, le fait de nous avoir réprimés dans notre vouloir le monde, ne serait-elle pas, pensée du point de vue du destin, une culpabilité et une « culpabilité collective » encore plus essentielle dont l'énormité ne saurait être mesurée à l'horreur des « chambres à gaz », une culpabilité plus inquiétante encore que tous les crimes dont on pourrait nous accuser sur la place publique et que personne ne voudra certainement pardonner de par le futur ? Est-ce que l'on imagine que le peuple allemand et son pays sont déjà devenus un camp de concentration, un camp que « le monde » n'a encore jamais « vu » et que d'ailleurs « le monde » ne veut pas voir, et que ce non-vouloir est encore plus volontaire que notre absence de volonté face à la dégénérescence du national-socialisme ?⁸³

Claude Vishnu Spaak

📖 Heath Massey, *The Origin of Time. Heidegger and Bergson*, New York, SUNY Press, 287 p.

Né dans le sillage d'un « *significant renewal of interest in Bergsonism and a greater recognition of his influence on twentieth-century philosophy* » (p. 1), ce livre ne pouvait que poser des questions sur le temps, ramenant également à la philosophie de Heidegger, à qui l'on doit l'une des pensées les plus originales à ce sujet. Aussi Heath Massey s'emploie-t-il lire les textes de Bergson qui tentent de repenser la notion traditionnelle de temps à côté de ceux de Heidegger, mettant plus particulièrement en lumière l'influence de celui-là sur celui-ci, une influence largement passée inaperçue. L'importance de cette œuvre tient dans la façon dont l'A. conteste la philosophie du temps que Heidegger attribue à Bergson. Notre guide considère la lecture bergsonienne de Heidegger comme une « *oversimplification* » (p. 84) et vise à éclaircir comment, malgré les propos du penseur allemand, le philosophe français a été capable de radicalement repenser le temps d'un point de vue ontologique. Dès lors, l'ouvrage s'achève sur un goût de soupçon, celui-ci faisant dire que Heidegger a essayé de se distinguer de Bergson pour ne pas admettre ce dont il lui est redevable.

Dans le premier chapitre, « *Following Bergson's Footsteps: Time in Heidegger's Early Works* », Heath Massey se focalise sur les premiers textes publiés par

⁸³ Extrait du 97^e tome de la *Gesamtausgabe*, cité par *Le Monde*, édition du 3 mars 2015.

Heidegger entre 1915 et 1926 (*Basic Problems of Phenomenology, The Concept of Time, History of the Concept of Time, Logic: The Question of Truth, The Metaphysical Foundations of Logic*) où transparait un premier rapport critique à Bergson jusqu'à dix ans donc avant l'apparition de *Sein und Zeit*. Ces textes montrent que Heidegger a tenu Bergson pour un penseur significatif à l'égard de la question du temps, encore que, malgré son intention de le concevoir en s'affranchissant de la tradition, il n'ait pas totalement échappé à cet écueil. Ainsi, les critiques envers Bergson sont nombreuses : 1. en faisant la distinction entre le temps (la succession quantitative) et la durée (la succession qualitative), Bergson n'échapperait pas au paradigme aristotélicien qui se rapporte au temps en termes d'enchaînement, de succession ; 2. tentant de définir la durée comme l'existence telle qu'elle est vécue, sa *Lebensphilosophie* constaterait qu'il est impossible de saisir le flux incessant de la vie sans le convertir à une série de moments — flux qu'il serait possible de saisir en faisant appel à une phénoménologie et à une herméneutique ; 3. reconnaissant la différence entre le temps mesuré par les recherches scientifiques et le temps des recherches historiques, Bergson n'accorderait pas d'importance à l'ontologie car ignorerait la temporalité du *Dasein*, cet étant capable de mesurer le temps au travers de ces deux perspectives ; 4. Bergson définissant inévitablement le temps comme espace, il ne ferait qu'inverser la conception traditionnelle du temps.

Après avoir énuméré les critiques de Heidegger contre Bergson, dans son deuxième chapitre : « *Dispelling the Confusion: Pure Duration in Time and Free Will* », l'A. vise à en démontrer l'injustice. « *To borrow an expression from Heidegger, it is correct but not true that Bergson characterizes duration as "qualitative succession"—that is, it is not faithful to the complexity and originality of his thinking* » (p. 83-84). Heidegger accuse donc Bergson d'avoir modifié la définition aristotélicienne du temps comme ἀριθμὸς κινήσεως (succession quantitative) pour en faire une succession qualitative. Pourtant, Bergson n'utilise jamais cette expression mais parle bien plutôt d'une « *qualitative multiplicity* » ou d'une « *continuous multiplicity* » (p. 51). Heath Massey souligne d'ailleurs le fait qu'il n'est aucune preuve pour étayer l'affirmation heideggérienne selon laquelle Bergson se rapporterait à Aristote lorsqu'il s'emploie à penser le temps à nouveaux frais. Dans *Time and Free Will*, Bergson ne fait allusion qu'une fois au Stagirite et nous offre plutôt une critique du temps tel que le philosophe de Königsberg le perçoit. En insistant sur des expressions telles « *qualitative succession* » et « *time is space* », Heidegger néglige l'apport propre de Bergson sur la question du temps, des états de conscience et de la liberté, une telle omission masquant la manière singulière dont la philosophie bergsonienne anticipe les intuitions

heideggériennes sur la temporalité.

C'est que, si le natif de Messkirch affiche sa volonté de penser le temps en termes de temps, Bergson lui-même tente de séparer le temps de l'espace, exprimant le regret que le temps soit toujours pensé à partir de l'étendue. Bergson ne s'enquiert-il pas de la durée ? « *Pure duration is the form which the succession of our conscious states assumes when our ego lets itself live (TFW 100/67); it is a continuous or qualitative multiplicity with no resemblance to number (TFW 120/80)* » (p. 53). Bergson ne s'en prend-il pas du reste aux psychologues qui parlent de nos états de conscience comme s'ils différaient par degrés de magnitude ? Or, une telle variation envisage notre conscience comme une succession quantitative plutôt que qualitative (par laquelle nos états pénètrent de l'une vers l'autre). En se focalisant sur nos états de conscience, le philosophe français essaie en réalité de saisir la durée, pensant dès lors le temps en dehors d'un médium homogène. À la recherche du temps dans son hétérogénéité, il fait la distinction entre *le moi fondamental* et *le moi superficiel* : « *If the fundamental self lives in pure duration, then the ego as it is usually represented is, Bergson says, "the shadow of the self projected into homogeneous space" (TFW 128/85)* » (p. 70). L'A. voit avec justesse comment une telle distinction fait écho à l'opposition établie par Heidegger entre *l'être-soi-même authentique* et *l'être inauthentique du On*. D'après Bergson, une analyse sur ces deux aspects du moi (fondamental et superficiel) est importante pour comprendre l'acte libre, un acte rare qui n'est commis que par le moi fondamental. Or, la rareté de l'acte libre bergsonien n'est pas sans ressembler à l'*Augenblick* heideggérien note Heath Massey, qui conclut ce chapitre par la critique bergsonienne de la conception kantienne de la liberté. Si Kant estime la liberté au cœur même des objets en sorte qu'elle nous est donc inaccessible, pour Bergson, une saisie du temps, des états de conscience et de la liberté nécessite un compromis entre les phénomènes externes et internes : « *Bergson challenges us to recognize the intrusion of external forms on our understanding of time, selfhood, and freedom* » (p. 82).

Dans le troisième chapitre, « *Uncovering the Primordial Phenomenon: Originary Temporality in Being and Time* », Heath Massey fait valoir que l'influence de Bergson sur Heidegger reste floue car, dans l'*opus magnum*, hormis une note importante de bas de page et quelques références éparses, il ne semble pas interagir directement avec lui. Et pour cause : tandis que Bergson cherche à démanteler la confusion entre la durée et l'extension, le projet de Heidegger consiste, lui, à découvrir le *temps primordial* : « *Bergson's attempt to show how what we call "time" is really duration projected onto space and his opposition to all spatial thinking about time actually blocks access to primordial time, according to*

Heidegger» (p. 96). Dans sa quête pour débloquent un tel accès, Heidegger met en question la relation entre l'être et le temps. Une telle relation se manifeste avec une analyse des structures ontologiques du *Dasein*, l'être de l'étant que nous sommes pour lequel être est un problème et qui, en même temps, est capable de comprendre le sens temporel des structures qui sont les siennes. Ainsi, le temps primordial se cache dans la manière dont le *Dasein* se temporalise dans le souci (*Sorge*), un mode par lequel il interprète le temps. Tandis que Bergson considère le temps originel comme une succession d'états de conscience sans séparation, Heidegger le tient pour une ouverture ek-statique « *that grounds the being of Dasein* » (p. 97). Sous cet angle, la durée bergsonienne n'est pas le temps primordial, mais n'est qu'un trait du temps mondial (*Welzeit*), ce temps qui est la temporalité du souci.

L'obstacle qui nous empêche de discerner le temps primordial n'est pas dû à une confusion entre la durée et l'extension (ce n'est pas une question d'espace), mais a plutôt à voir avec la compréhension traditionnelle de l'existence comme présence : « *As opposed to the traditional understanding of existence as objective presence—to exist means to be present-at-hand (vorhanden)—Heidegger proposes that to exist means to be concerned about one's own being, thus to understand being in some way or another and to understand oneself in terms of possibilities* » (p. 100). La façon dont le *Dasein* comprend ses possibilités dépend du fait qu'il vit dans un monde, un monde qui lui importe et qui fait sens à ses yeux. Le mode du souci est celui de l'être-au-monde actif et engagé : « *When Heidegger later attempts to explain how the concept of time is derived from Dasein's temporality, he begins with how time shows up in circumspect taking care before it is conceptually grasped or even measured* » (p. 102). Sous le mode du souci, le *Dasein* se comprend selon ses possibilités en ceci qu'il se projette dans un futur où ceci ou cela peut être réalisé. Ce qui est important ici n'est pas que le *Dasein* a une fin, mais que celui-ci se dirige vers sa fin. Dans son anticipation du futur, le *Dasein* est capable d'être en accord avec lui-même parce qu'il se comprend dans son pouvoir-être (*Seinkönnen*) ; dans ces conditions, le *Dasein* échappe à l'existence inapproprié du On et se découvre face à la mort. D'après Heidegger, « *our ordinary understanding of time arises not from the authentic (eigentlich) temporality of anticipatory resoluteness, but from the inauthentic (uneigentlich) temporality of average, everyday life* » (p. 110). Heidegger mène alors une analyse de ce temps dit inauthentique (le temps public) pour comprendre comment il n'est pour autant possible que grâce à la temporalité ek-statique du *Dasein*. S'ensuit la nécessité de se focaliser sur le *Dasein*, l'être de cet étant à même de mesurer le temps, pour mieux comprendre comment une telle quantification est possible. Par conséquent, l'ontologie est nécessaire pour

mettre en lumière la manière qu'a la temporalité du *Dasein* de manifester le temps compris comme temps ordinaire.

En négligeant un tel chemin ontologique, Bergson manquerait l'importance d'un aspect clé du *Dasein*, à savoir son être-avec-autrui. D'après Heidegger, notre notion du temps ordinaire ne consiste en pas une représentation spatiale du flux du temps, mais tient à une interprétation publique. Heath Massey termine alors son chapitre en adressant une autre critique à la lecture heideggérienne de Bergson. Car pourquoi éluder les arguments de Bergson concernant le moi fondamental ? Comment Heidegger peut-il ignorer l'évidente liaison du moi fondamental et du *Dasein* authentique ? Comment peut-il ne rien dire de la ressemblance entre l'acte libre bergsonien et sa propre idée de l'anticipation de l'avenir ?

Dans le quatrième chapitre, « *Reversing Bergsonism: Time and Temporality in The Basic Problems of Phenomenology* », Heath Massey s'efforce de montrer que, d'après Heidegger, Bergson n'a pas que tort dans sa compréhension aristotélicienne du temps comme espace, quand bien même une telle entente se base sur une interprétation erronée de l'œuvre du penseur grec. Si Heidegger ne s'attaque pas directement à Bergson dans *Sein und Zeit*, il le fait dans le cours du semestre d'été en revenant à une discussion sur le Stagirite déjà esquissée dans l'*Hauptwerk* : « *Understanding being as substance (ousia) or presence (parousia), Aristotle treats time and its components, thenows, as objectively present things, thereby covering over temporality and even world time with a "natural" interpretation of it* » (p. 146). Même si Aristote réduit le temps à une succession de « *nows* », sa philosophie nous donne des indices pour penser la constitution « *ecstatic-horizontale* » (p. 147) de la temporalité, et c'est en ce sens que Heidegger estime Aristote penseur plus radical que Bergson. Or, Heidegger assoit son jugement sur une déconstruction phénoménologique qui, comme telle, nécessite de s'attaquer à la lecture des deux auteurs. Il lui faut ainsi revenir sur le fait que, dans un premier temps, Bergson attribue à Aristote la thèse selon laquelle « le temps est l'espace » à la suite d'une interprétation trompeuse du propos qui est le sien sur le mouvement et l'extension — le concept aristotélicien de mouvement ne renvoie pas à une structure spatiale, mais à une structure ontologique : « *The question of time's connection to motion leads Aristotle to define time as something counted in connection with motion as encountered in the horizon of earlier and later [...] In Heidegger's view, Aristotle does not seek to establish a causal or logical connection between time, motion, and extension, but an ontological one: insofar as the formal structure of dimension or stretch implies continuity (suneches), "follows" refers to "the foundational a priori connection of motion with continuity and extendedness"* » (p. 155, 157) — et que,

dans un second temps, le mouvement est toujours défini dans l'horizon d'un plus tôt et d'un plus tard. Notre expérience d'un *maintenant* n'est jamais objectivement présente comme un objet dans l'espace, mais est toujours à la fois la même et différente, ce que Heidegger appelle « *le double visage* » (p. 159). L'A. se demande alors si ces structures ontologiques que Heidegger dégage dans la définition aristotélicienne du temps s'y trouvent réellement ou si ce dernier les importe. Or, curieusement, le professeur fribourgeois n'est capable de donner une lecture aussi ouverte d'Aristote qu'en l'opposant à Bergson — pour ce que Bergson aurait mal lu Aristote.

Dans le cinquième chapitre, « *Challenging the Privilege of Presence: The Ontological Turn in Matter and Memory* », l'A. fait voir comment la philosophie bergsonienne de la durée évolue dans *Matière et mémoire*, point passé sous silence par Heidegger qui assure même le contraire dans son cours du semestre d'hiver 1925/1926. S'il voit ce livre comme l'œuvre la plus significative du philosophe français, il ne le loue que pour son influence sur la biologie moderne (p. 171). Mais pourquoi se focaliser sur cette facette de l'ouvrage lors même que Bergson lui-même touche plus directement aux domaines de la psychologie et la métaphysique ? L'A. l'affirme du reste, dans *Matière et mémoire*, non seulement Bergson se montre capable de penser le temps plus radicalement, mais il le fait en s'élevant à un niveau ontologique : « *With his theory of pure memory, Bergson even questions the very feature of traditional ontology that Heidegger identifies as the root of the problem with time: the interpretation of being as presence* » (p. 167). C'est que le problème de la présence revient au-devant de la scène avec la distinction faite par Bergson entre la perception et la mémoire, et la question de porter bientôt sur la différence temporelle entre celles-ci. Pour comprendre la mémoire pure, nous devons repenser la définition d'être comme être présent : « *Why, he asks, are we inclined to attribute existence to things that are absent in space but to deny existence to those absent in time? [...] To understand pure memory, Bergson contends, we need to break the habit of equating existence with actuality—of being with being present—and to recognize that to be no longer is not the same as not to be* » (p. 189 et 194). La perception est perception de la manière dont nous percevons la matière qui nous est présente (présente à notre conscience). Or, ce qui nous est présent obéit au principe de l'utilité : je (ne) perçois (que) ce qui m'importe. Pour autant, la perception ne se manifeste pas en distinguant sujet et objet, mais comme interaction, en ce que la matière a sa propre autonomie. La mémoire pure est vue comme un mouvement temporel responsable de la survie du passé : « *In ontological terms, pure memory is the mode of being of what has been* » (p. 206). L'A. peut alors soutenir que le mouvement de la mémoire chez Bergson est fort semblable à ce que

Heidegger appelle la temporalisation du temps (*Zeitigung*) et regrette par là même que celui-ci n'ait pu voir comment la mémoire pure bergsonienne tranchait avec l'ontologie traditionnelle.

Il va sans dire, pour conclure, que l'on recommandera vivement ce livre de Heath Massey à tous ceux qui s'intéressent aux conceptions du temps de Heidegger et de Bergson : plus que d'en rappeler, de manière assez exhaustive, les tenants et les aboutissants respectifs, il en offre une comparaison stimulante jusqu'ici trop peu menée.

Jill Drouillard

📖 Panos Theodorou, *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordality, and the Categorical. Phenomenology Beyond its Original Divide*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/Londres, Springer, coll. "Contributions to Phenomenology", 381 p.

Dans cet ouvrage, Panos Theodorou affirme que la nature de la phénoménologie, telle qu'elle se conçoit dans le milieu philosophique actuel, ainsi que la caractéristique et l'avenir de la philosophie phénoménologique, dépendent fondamentalement de la façon dont nous pouvons appréhender les tensions qui existent entre les pensées de Husserl et Heidegger et atteignent leur apogée à la fin des années 1920. Ce qui a pu se passer avant la publication des *Recherches Logiques* (1900-1901) et l'apparition d'*Être et Temps* (1927), puis la séparation qui s'ensuivit après que Heidegger a succédé à Husserl à la chaire de philosophie de Fribourg en 1928 est encore sujet à clarifications. Ce qui constituait la phénoménologie et ce qu'elle peut être aujourd'hui et, plus avant, si cette forme de philosophie peut se positionner fortement par rapport aux autres mouvements philosophiques vis-à-vis des problèmes philosophiques posés par le passé, comme, crucialement, les problèmes critiques de la situation historique actuelle, sont autant de questions que nous ne pouvons aborder que lorsque nous approfondissons notre connaissance de ce problème (pp. 3-4). Si le contenu de cet ouvrage n'est pas nouveau puisque l'A. a auparavant développé ces thématiques ailleurs (p. xxi-xxii), le présent livre forme un travail majeur sur le corpus husserlien et son écriture claire et innovante apporte une contribution essentielle sur le sujet de la viabilité des programmes de recherches en phénoménologie.

Panos Theodorou soutient que la phénoménologie doit être