

Considérations ontologiques du temps

—le traité de la temporalité de J.-P. Sartre qui passa
celui de Husserl et de Heidegger—

Motoaki NISHII

1) Préface

Le mode du rapport de nous avec les environs [le monde] dans notre vie [vivant] est temporel. Nos états, nos actions [actes] et nos qualités, ce sont perçus par la temporalité psychique, et l'on pourrait dire, à la fois, que ces consciences portent une certaine réflexion. C'est pour montrer clairement la relation de la conscience avec l'être que nous avons besoin de remonter au temps originel qui doit être découvert dans la réflexion pure. Au dire de Sartre, le sens ontologique de «*cogito*» ce n'est que de se temporaliser par cette réflexion. Ainsi la réflexion, selon Sartre, est le pour-soi conscient de soi-même. Et, le réflexif et le réfléchi sont liés inséparablement par un lien comme rapport d'être interne : celui-là «*est-pour-être*» celui-ci. Cette conjonction des deux par un lien d'être, cela doit être expliquée de manière à exprimer clairement le rapport originel de la conscience avec l'être, se basant sur la structure interne du pour-soi. Enfin le réflexif et le réfléchi ne peuvent être séparés que par «*rien*» —le néant ; donc dans la mesure où un néant sépare le réfléchi du réflexif, ce néant qui ne peut tirer son être de lui-même doit «*être été*». En ce sens, seule une structure d'être unitaire peut être son propre néant, sous forme d'avoir à l'être. Ainsi le pour-soi se fait exister sur le mode d'être de «*réflexif-réfléchi*», c'est-à-dire, il vit [comme] historicité, [comme] «*être-dans-le-monde*» et [comme] circuit de l'Ipséité sur le mode de «*réflexif-réfléchi*». Ce qui veut dire à la fois que la réflexion est néantisation du pour-soi —la néantisation que le pour-soi a à être, et qu'elle est une modification intrastructurale que le pour-soi réalise en soi. En découvrant *le*

temps du vivant par cette réflexion qui est d'abord donnée, nous voulons remonter à la temporalité originelle.

2) Le vivant et le temps du vivant

Le vivant est peut-être un mot qui indique le «*Dasein*» de Heidegger, car le vivant, d'un côté, a conscience de sa circonstance [le rapport de lui avec sa circonstance, le monde], et à la fois, de l'autre, prend conscience tacitement de soi [le rapport de lui avec soi]. Ce vivant n'est que ce qui est un être pour lequel il est dans son être question de son être, c'est-à-dire, selon Sartre, c'est la conscience ou le pour-soi. Au dire de Sartre, nous pourrions appliquer à la conscience la définition de *Dasein* de Heidegger. Mais il y a une différence entre la définition de conscience de Sartre et celle de *Dasein* de Heidegger : c'est cela que Sartre ajoute à la définition de Heidegger la condition de «*en tant que cet être implique un être autre que lui*». Alors le souci de tous les jours [l'intérêt] et le soin eux-mêmes ne surgissent seulement dans la relation de moi avec la circonstance [le monde des environs], mais ils ne peuvent surgir sans rapport de moi pour soi. Ainsi nous pourrions dire que le vivant [l'être conscient] signifie (1) le mode d'être du pour-soi qui a la mondialité [comme être-dans-le-monde] et qui a la temporalité comme sa structure d'être, et (2) le mode d'être de tous les jours d'interrer dans la relation d'«*avant-après*» temporel, au milieu des êtres qui sont rencontrés intramondialement [par moi] et des êtres qui sont co-existants [avec moi] dépendant de la circonstance. Mais même si le vivant a l'ambiguïté, moi [ou soi] que d'abord nous rencontrons ou autrui que nous rencontrons même, ce n'est qu'un existant qui a le mode d'être de «*das Man*» — ce qui montre la façon d'être de tous les jours, c'est-à-dire, co-existant mutuel de tous les jours (alltägliches Miteinandersein). Cependant nous serions obligés de tourner à l'angoisse ou au soussi existentiel de l'intérêt de tous les jours ou du soin journalier. Voilà précisément ce qui signifierait la conversion intentionnelle de conscience, de la dimension de la conscience pré-réflexive ou non-réflexive [irréfléchie] à celle de la conscience réflexive.

Or, dans le temps du vivant, les consciences du changement, de la succession et de la durée surgissent. Selon Husserl, quand même il y a la durée dans l'objet de perception, le changement peut surgir au phénomène, et même en cas de connaître objectivement la coexistence, nous pouvons percevoir subjectivement la succession temporelle. La perception de durée ou de succession n'est donc possible que par la promesse de la durée de perception ou de la succession d'elle ; en ce sens, la perception doit avoir la temporalité. En cas de Husserl, il va sans dire que la perception est un acte intentionnel de la conscience. Ainsi, pendant que l'on perçoit la durée, la continuation et le changement, de plus la succession de deux phénomènes donnés qui durent avec une définie forme temporelle [l'étendue de temps dans la relation d' « avant-après »], on en arrive à avoir leurs consciences. Comme cela, quand on a conscience de quelque chose, cette conscience se modifie tout de suite, de « maintenant présent » (jetzt gegenwärtig) à « tout à l'heure passé [l'état qui vient de passer] » (soeben vergangen) ou « tout à l'heure ayant-été » (Ebengewesensein), donc la conscience de « maintenant » se modifie sans cesse à celle de « tout à l'heure ». Malgré cela, nous avons toujours conscience de l'écoulement [ou du flux] temporel de trois dimensions—passé, présent et futur—avec la transformation de quelque chose, c'est-à-dire avec le changement du monde des environs (Umwelt). On vit et existe non-réflexivement dépendant du temps de tous les jours. En ce cas, l'être de Moi n'apparaît à la conscience que tacitement comme singulier de première personne dans la différence extérieure entre moi et l'autrui ou les autres. L'être de Moi, à cette occasion, indique qu'il ne vit et n'existe qu'à l'horizon de quelque chose qui est seulement, en tant qu'il s'enchaîne au temps du vivant de tous les jours. Mais, en tant que nous avons conscience de cela, à la fois, nous devons avoir la conscience de temps interne (das innere Zeitbewußtsein). La conscience de quelque chose peut être à la fois celle de soi quoiqu'elle ne soit pas thétique. Sans que même l'intérêt de tous les jours et même le soin journalier se fondent originel-

lement sur le souci existentiel, le sens du vivant ou de la réalité humaine ne pourrait être découvert.

- | | | |
|---|---|---------------|
| <ul style="list-style-type: none"> 3) Le temps dans la situation (Befindlichkeit), 4) La temporalité de compréhension, 5) Le néant et la liberté, 6) De présence, 7) De la temporalité, 8) La temporalité dans la réflexion, 9) Conclusion | } | Abréviations. |
|---|---|---------------|

Dans la pensée ontologique du temps, la parole suivante de Sartre : « mon être est en question dans mon être—cela veut dire que rien ne me vient qui ne soit choisi », cela signifie que le choix libre est précisément l'apparition la plus propre du pour-soi comme néantisation, à la fois que le futur me vient comme entreprise [projet] libre vers la fin, de plus qu'il n'est que le pro-jet originel par le choix libre. Alors le fondement de cette ontologie, chez Sartre, cela veut dire que la réalité humaine est l'être de conscience, c'est-à-dire que « rien n'est dans la conscience qui ne soit conscience d'être » et que la conscience « existe comme conscience d'être », de plus que la conscience d'être est l'être de conscience. Outre cela, la temporalité n'apparaît toujours que dans la dimension de la conscience réflexive. Si nous achevons de séparer, comme temps objectif, de la conscience le temps, il finit par ne pas avoir la signification de temporalité. Donc la temporalité, chez Sartre, doit être jusqu'au bout ce qui est découverte dans la conscience réflexive, c'est-à-dire, le mode d'être de « réflexif-réfléchi » du pour-soi c'est temporel lui-même, et cela a originairement un caractère d'être de la temporalité, en d'autres mots c'est montré par la forme radicale de la présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi [la forme de la réflexion]. En retournant, la conscience d'être a deux côtés : la conscience primaire de l'objet transcendant [l'en-soi] (quoiqu'elle ait potentiellement conscience de soi), et la conscience secondaire de soi [l'être conscient] c'est-à-dire la conscience réflexive qui est par rapport à la conscience

réfléchie [la conscience primaire], or il n'y a pas de différence sur le point où la conscience non-réflexive ou irréfléchie [primaire] et la conscience réflexive [secondaire] sont ensemble celle d'être. Et de plus, c'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible, mais c'est dans la conscience réflexive qui fait apparaître le mode néantisant de «réflexif-réfléchi» du pour-soi. En tout cas, c'est la conscience d'être et à la fois c'est l'être de conscience, donc c'est l'ontologie de Sartre de saisir structurellement la façon d'être qui est conscient ou le mode de l'être de conscience. D'après une autre manière de parler, nous pourrions dire qu'il voulait montrer le rapport entre la conscience et l'être par le moyen de saisir Soi comme relation négative et interne du pour-soi avec l'en-soi ou comme néant de l'être. Donc son traité du temps aussi était raisonné par le rapport négatif entre la conscience et l'être. Nous pourrions comprendre que le temps à lui n'existait pas d'après l'être, mais dans le rapport interne d'être. Or, n'aurions-nous pas besoin de refaire encore une fois le problème du temps d'après l'être? Si nous pouvons découvrir en son ontologie temporelle la manière de position dialectique telle qu'on pose l'être de conscience absolue sur la relation entre la conscience ou le pour-soi et l'être ou l'en-soi en divisant leur deux dimensions, quoique ce soient négatifs, en tout cas, qui pourrait affirmer que cela échappe au reproche du re-venir à l'ontologie de Hegel? Enfin nous aurions besoin de réinterroger encore une fois et perpétuellement la question de l'être. En tant que nous vivons temporellement [avec le temps], l'être doit continuer à être interrogé jusqu'à la fin.