L'indissociabilité de l'être et le temps chez Heidegger

Paul MIAMBOULA
Université Marien Ngouabi (Congo)
p_miamboula@yahoo.fr

Résumé

L'originalité de la pensée de Heidegger est d'avoir lié de façon indissociable la question de l'Être et celle du Temps. L'Être n'est saisi qu'à travers l'homme ; et, n'étant pas l'antithèse de l'Être, le temps est déjà devenir. En révélant que c'est à partir du temps que nous comprenons l'Être, Heidegger montre que la philosophie trouve son origine dans l'existence d'un Être qui ne peut plus être compris, tel que le veut la philosophie moderne depuis Descartes, comme un sujet centré sur lui-même. La question du temps n'est donc pas pour Heidegger une simple question philosophique parmi tant d'autres, mais celle qui peut donner accès à ce qui constitue l'humanité comme telle. Ce que Heidegger accomplit en posant la question du rapport de l'être et du temps, c'est cette révolution du mode de penser que requiert la prise en vue de l'essentielle finitude de l'homme et de l'Être.

Mots-clés : Être, Temps, Ontologie, Temporalité, Homme, révolution, humanité.

Abstract

L'originalité de la pensée de Heidegger est d'avoir lié de façon indissociable la question de l'Être et celle du Temps. L'Être n'est saisi qu'à travers l'homme ; et, n'étant pas l'antithèse de l'Être, le temps est déjà devenir. En révélant que c'est à partir du temps que nous comprenons l'Être, Heidegger montre que la philosophie trouve son origine dans l'existence d'un Être qui ne peut plus être compris, tel que le veut la philosophie moderne depuis Descartes, comme un sujet centré sur lui-même. La question du temps n'est donc pas pour Heidegger une simple question philosophique parmi tant d'autres, mais celle qui peut donner accès à ce qui constitue l'humanité comme telle. Ce que Heidegger accomplit en posant la question du rapport de l'être et du temps, c'est cette révolution du mode de penser que requiert la prise en vue de l'essentielle finitude de l'homme et de l'Être.

Keywords: Être, Temps, Ontologie, Temporalité, Homme, révolution, humanité.

Introduction

L'Etre est au sens le plus général, le plus profond et le plus caché du terme, le thème constant de la méditation heideggérienne. Elève et discipline de Husserl, Heidegger oriente la phénoménologie vers la question fondamentale de l'Être. Il retrouve par là toute une tradition philosophique initiée par Platon et Aristote pour qui, la question de l'ontologie de la science de l'être, est une interrogation première. Il ne s'agit pas cependant de se demander à nouveau qu'est-ce-que l'Etre ? Ou pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?, mais d'interroger le fondement même de ces questions qui déterminent depuis son origine, toute l'histoire de la philosophie et de la pensée occidentale. Ce qui fait l'originalité de la pensée de Heidegger est d'avoir lié de façon indissociable, la question de l'Être et celle du temps. La tâche que se propose Heidegger est précisément d'élucider le rapport de l'Être et du temps. Il souligne surtout que l'ontologie n'est pas séparable d'une analyse de la temporalité. Heidegger met la question de l'Être au centre de sa réflexion, en distinguant celui-ci de l'étant. L'Être désigne ce qu'il y a au fondement même des choses, alors que l'étant désigne les choses

telles qu'elles existent. L'Être pose la question de savoir ce qui fait que quelque chose « est » (pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien), alors que l'étant nous pousse simplement à nous demander ce que sont ces choses, c'est-à-dire qu'elle est leur essence. Selon Heidegger, il faut revenir à la question fondamentale de l'Etre, oubliée par la philosophie depuis Héraclite. Il faut donc rappeler que Heidegger est philosophe de l'ontologie, que l'Être, au sens le plus général, le plus profond et le plus caché du terme, est le thème constant de sa méditation. Pour Heidegger, les hommes sont dans le monde. Mais les hommes ne sont pas dans le monde comme les livres sont dans la bibliothèque. Cette image ne suggère pas une clôture, mais tout au contraire une ouverture sur le dehors. N'est-ce pas là une réponse de thème husserlien de l'intentionnalité ? Sans doute Husserl dit-il expressément que toute conscience vise un objet transcendant, autrement dit au dehors. Seulement chez Husserl, l'intentionnalité s'interprète finalement dans le sens de l'idéalisme transcendantal. Il n'y a que pour une conscience qui vise cet objet ; l'objet visé est transcendant, mais à l'intérieur d'une immanence définie par l'activité d'une subjectivité constituante donatrice de sens. Heidegger rejette résolument cet idéalisme, et il le rejette en l'approfondissant. Quelle est la condition qui rend possible l'intentionnalité de la conscience ?

C'est l'être, l'être qui nous convoque, qui nous provoque ; l'être qui nous illumine de sa clarté énigmatique. Tandis que Husserl restait dans la lignée idéaliste de Descartes, Heidegger prendrait plutôt la suite d'Héraclite et de Parménide. La vérité pour lui, est tout le contraire d'une construction transcendantale. Ce n'est pas nous qui faisons la vérité, nous qui ne sommes pas selon Heidegger les démarrages de la vérité, mais les « bergers de l'Être ». C'est la vérité qui se donne à nous, qui se révèle à nous.

Heidegger nous invite à comprendre que la vérité est avant tout dévoilement : quelque chose qui était caché nous est donné, quelque chose qui se dissimulait se dévoile, se manifeste à nous. Mais pourquoi Heidegger remontait-il jusqu'aux présocratiques ? Toute la philosophie classique n'est-elle pas une méditation sur l'Être, une ontologie ? Leibniz par exemple ne posait-il pas le problème des problèmes en demandant : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Seulement toute la philosophie classique depuis Platon a posé le problème de l'être d'une façon qui lui a fait oublier ce problème, bien plutôt qu'elle ne lui a permis de le résoudre. Platon avec sa théorie des idées substitue au problème de l'Être celui de «l'eidos», de l'essence. Si l'idée est certaine « vue » que nous prenons de l'Être, elle n'est pas l'Être lui-même, source cachée de toute présence. De même c'est oublier le problème de l'Être que de chercher comme Saint Thomas ou Leibniz l'origine de tous les « étants » dans cet « étant » supérieur qu'on appelle Dieu. C'est là, confisquer l'Être dans un Etant particulier, opérer une dissolution plutôt qu'une solution du problème posé. C'est pourquoi, selon Heidegger, la « destruction » des métaphysiques classiques est une propédeutique nécessaire à la constitution d'une ontologie générale. La région proprement « ontologique » se situe donc pour Heidegger à un niveau beaucoup plus profond que 1' « ontique » qui limiterait sa méditation au problème des Etants, sans atteindre le principe le plus fondamental qui est inscrit au plus intime de tous les Etants, qui fait que les Etants sont et qui est l'Être lui-même en question ? Les manières d'être qui sont propres à l'Homme sont appelées par Heidegger des « existentiaux ». Et c'est cette analytique existentiale dont s'est inspirée à sa façon la philosophie existentielle bien connue qui en a vulgarisé certains thèmes. Dans Être et Temps, l'Être n'est saisi qu'à travers l'homme. De plus, le temps n'est pas l'antithèse de l'Être, il est déjà devenir.

1. La temporalité du Dasein

Définissant le sens ontologique du souci comme être-en-avant de soi, la temporalité se temporalise vers l'avenir caractérisant le Dasein comme avenant ou

à venir. En tant qu'il existe comme être-en-avant de soi, le Dasein *ek-siste*[4] comme *ek-statique*[5], ce phénomène renvoyant à la temporalité comme sens ontologique du souci.

Dans la seconde section de *Être et Temps*, Heidegger traite du Dasein et de la temporalité sur la base du résultat de l'analyse fondamentale du Dasein, et face au devoir d'une interprétation existentielle originelle de cet étant. Mais la temporalité du Dasein n'est pas un étant : elle temporalise ses modalités. C'est pourquoi la finitude de la mort sont des possibilités authentiques du projet ontologique. La temporalité du Dasein fonde une appréhension de l'Être à venir. Car la temporalité comporte un caractère extatique. Elle rend possible le projet du Dasein en tant qu'il questionne l'Être. Perpétuellement, le projet de l'Être reçoit la question de l'Être qui est la question fondamentale de la Persée de Heidegger. Si l'Être ne fait plus question c'est que, étant considéré comme ce concept universel dont l'extension est la plus grande et la compréhension la plus petite, il est du même coup tenu pour indéfinissable et évident.

L'articulation temporelle rend présente les structures évidentes qui sont celles du Dasein. La temporalité ne fait rien d'autre que d'articuler les possibilités de son unité extatique. Si des structures non authentiques paraissent, c'est qu'elles sont elles aussi temporalisées à travers le Dasein. C'est bien dans la finitude que le Dasein élabore la question de l'Être. Existence et transcendance sont de l'ordre de l'effectivité, ou même de l'ordre de la facticité. Ainsi, Monde et Dasein se révèlent comme identiques. A constituer temporellement le quotidien, le Dasein exprime le comment de l'existence. Or, il est essentiellement historique. L'historicité du Dasein se manifeste sur le mode de la temporalité et sur celui de la quotidienneté. L'historicité du Dasein se construit existentiellement. C'est dans l'anticipation de la mort que le Dasein est jeté dans sa totalité. C'est dans cette appropriation de l'Être-jeté-à la mort que le Dasein constitue son historicité. En effet, le monde historique se précise dans l'horizon de la temporalité extatique du Dasein, qui est donc historique. L'Être passé est répété ou repris dans 1»historicité authentique. La révélation dans laquelle consiste pour une large part la science historique ne signifie rien d'autre que la représentation du passé. L'histoire comme science révèle donc les possibilités passées du Dasein. L'historicité est donc constitution temporelle du Dasein en tant qu'il est dans le monde dans lequel il se construit. L'historicité permet au Dasein de s'identifier concrètement à la question et surtout au mode de questionnement ontologique. Dans les perspectives de l'ontologie, ce qui se constitue totalement, c'est la quotidienneté historique concrète. Cette totale concrétion permet d'interpréter le Dasein quotidien. La préoccupation du temps ajoute l'évidence d'une structure existentielle temporelle. Jeté dans le monde, finalement, le Dasein se fait défaut à lui-même. L'intra-temporalité caractérise le temps public, ou l'usage de l'horloge. La mesure du temps de la préoccupation du Dasein se temporalise dans la lecture du temps. Et le temps du monde se trouve temporalise par la temporalité extatique du Dasein.

Particulièrement dans Être et Temps, Heidegger interroge le mode d'être de l'être humain, mode à comprendre comme existence temporelle, c'est-à-dire ouverte sur des possibilités. Ces possibilités sont des manières de se rapporter au monde, aux autres, mais, aussi à soi-même et à la mort, sur le mode de souci et de

[4]Chez Heidegger désigne l'être hors de soi qui caractérise « la manière humaine d'être » c'est-à-dire le dépassement de soi par soi dont témoignent le souci, le projet, la préoccupation de l'avenir.

[5]Transcendance par rapport à soi-même, « sortie de soi », sens déjà présent dans le terme existence et qui définit la conscience dans son rapport originaire avec le temps. L'ek-stase est donc l'existence au sens où le Dasein a pour horizon le temps. Les trois eks-stases temporelles qui sont les échappées vers l'avenir le passé et présent, sont les trois orientations du mouvement par lequel la temporalité met l'être hors de lui-même.

l'exigence d'authenticité. Il s'agit, pour l'homme, d'assumer sa capacité à être le lieu de la manifestation de l'Être. Chez Heidegger, la temporalisation est un processus originaire contre la psychologie du temps présenté par Husserl comme intérieur à la conscience, au sujet. Le temps étant le mouvement de temporalisation qui caractérise le sujet existentiel ou Dasein qui veut dire l'être-là de l'Être. L'existant humain, non enfermé dans un Étant comme une chose, est voué à être jeté hors de soi, donc à avoir devant lui une dimension d'à-venir à vivre. Il s'expérimente comme ayant toujours encore à être. Sur ce fond de l'avenir, première extase du temps, le Dasein se rapporte à son passé déjà-là qu'il n'a pas lui-même vécu, mais qu'il a à assumer, à faire sien, à être. Le temps n'est donc pas une suite de maintenant constamment subsistants, comme la conception vulgaire du temps ponctuel et linéaire des calendriers et des horloges. Cette temporalité « affaissée », usée, est dérivée de la temporalité authentique, extatique, qui jaillit abruptement de l'existence humaine, comme son ouverture même à l'avenir et au passé. Référée comme ultime avenir à l'être-pour-la-mort, cette temporalité de l'existant est sa finitude.

La temporalité est finalement chez Heidegger (1927, pp. 383-391), « *le mode d'être d'un être qui est soi-même hors de soi*». Sous quel signe le temps place-t-il notre existence ? Non seulement le temps place notre existence sous le signe de l'irréversible, mais il éveille en nous la possibilité d'une conscience morale : je me reproche de mon passé parce que je ne peux rien faire pour annuler les erreurs que j'ai commises. Parce que le temps est irréversible, je crains mon avenir et je porte le poids de mon passé ; parce que mon présent sera bientôt un passé sur lequel je n'aurai aucune prise, je suis amené à me soucier de ma vie. Selon Heidegger, c'est même parce qu'il est de part en part un Être temporel que l'homme existe. Les choses sont mais seul l'homme existe : l'homme est jeté hors de lui-même par le temps. Être temporel, ce n'est donc pas simplement Être soumis au temps : c'est être projeté vers un avenir, vers du possible, avoir en permanence à se choisir et à répondre de ses choix ; ce que Heidegger nomme le souci.

2. Souci et temporalité

Cette disposition à l'égard du monde, des autres et de lui-même, Heidegger l'appelle souci : « *L'expression souci n'a rien à voir avec le tourment, le tracas et le souci du nécessaire vital...* » (1986, p. 191). Le souci ne peut pas s'entendre dans sa résonnance morale ou psychologique, mais réunit les différents modes d'être. Les existentiaux du Dasein que l'analyse a permis de dégager : l'existentialité indique que nous avons à être, que l'existence est pour nous un projet : la facticité renvoie à 1' «être-jeté » du Dasein, c'est-à-dire au fait qu'il est toujours déjà jeté en un monde ; enfin, « l'être-déchu » : parce qu'il est absorbé par le monde, le Dasein a aussi la possibilité de s'y oublier, de se fondre dans le « non » général de l'opinion publique. Or, le phénomène du souci permet précisément de penser l'unité de ces trois modes. Il est donc un phénomène originaire de portée ontologique, et non une simple donnée psychologique du sujet. Par le souci, le Dasein se rapporte à son existence sur le mode du sujet et se précède sans cesse ; mais ce projet lui-même, ne peut se comprendre que parce que le Dasein est déjà dans le monde ; c'est à partir de son '' Là" que le Dasein se comprend à partir donc de sa situation ; enfin le souci peut nous entraîner à l'oubli même de notre être dans notre préoccupation et notre immersion dans le monde. Essayons de voir comment se lient ces possibilités d'être pour le Dasein à partir de l'analyse de l'angoisse : l'angoisse renvoie 1»homme d'abord à ce « devant-quoi » car ce dernier est angoissé et éclairé par là sa situation d'être-jeté. Mais, par ailleurs, lorsque l'homme est angoissé, c'est moins à tel ou tel objet qu'il est confronté qu'au néant lui-même, à l'insignifiance du monde : c'est à lui-même qu'est livré le Dasein dans l'angoisse, c'est à sa possibilité infinie d'exister qu'il est renvoyé. Enfin, c'est notre situation d'être-déchu que l'angoisse rend visible : l'angoisse précipité l'homme auprès des choses, de leur présence rassurante et familière.

L'analyse de l'angoisse que Heidegger ressaisit dans l'unité du souci révèle la structure temporelle originale du Dasein : quand il se comprend comme possibilité, le Dasein est en avance sur lui-même ; mais il est aussi passé en tant qu'il se découvre aussi déjà là, dans sa facticité, et présent dans l'être-déchu dans son existence auprès des choses. Il est remarquable que cette appartenance à une triple temporalité ne privilégie pas le présent, comme **c**'est le cas par exemple chez saint Augustin ou encore chez Husserl : c'est à partir de l'avenir, de ce qu'il ouvre comme projet, que nous comprendrons le Dasein dans ce qu'il a de plus authentique : c'est dans l'horizon de la mort, en tant précisément qu'elle n'est qu'un pur possible avec lequel nous ne pourrons jamais coïncider, qu**'**il nous faut finalement ressaisir l'être du Dasein. La mort dont il est question ici n'est pas le décès, mais parce qu'elle est pure ouverture à un possible qui ne sera jamais effectif, elle est aussi pour le Dasein l'occasion de se comprendre dans ce qu'il a de plus propre. Si en effet, le propre du Dasein est d'être rapport à soi, rapport à sa propre possibilité d'exister, on comprend alors que la mort comme possible absolu, nous délivre ce qu'il y a de plus authentique en lui.

Le souci, en tant que souci au sens existential, constitue l'être du Dasein. C'est ce souci (existential) qui engendre le souci (existentiel), parce que l'homme est capable de l'éprouver le souci comme peur, angoisse, tracas, ennui, pitié. Heidegger (1986, p. 231) affirme que

> …c'est l'angoisse, cette possibilité d'être du Dasein étroitement unie au Dasein qui se découvre en elle, qui apporte la base phénoménale permettant de saisir explicitement l'entièrement d'être original du Dasein. L'être de celui-ci se révèle être le souci.

Lorsque Heidegger parle de la temporalité relative au Dasein, il veut souligner le fait que le Dasein se présente comme étant dans le temps. Le temps est ici la condition de possibilité pour bien saisir l'être du Dasein. Cette mise en place des caractères existentiels de la condition humaine nous permet de mieux comprendre la place de la temporalité dans le dispositif heideggérien. C'est parce que l'homme est d'abord être-au-monde qu'il existe ; et dans son existence authentique, il se définit par le souci et l'angoisse qui ne sont possibles que dans le temps, condition ultime de toute possibilité. Le temps est donc l'être même de l'homme. De ce fait, la temporalité constitue l'essence de l'existence humaine et authentique sans oublier les choses inertes.

En réalité, c'est la temporalité qui nous ouvre à la mort comme lieu temporel : « *Ce n'est qu'à partir d'elle que l'entièrement et articulée de l'être du Dasein comme souci devient existentiellement intelligible* » (Ibid., p.287).

Le Dasein en tant qu'étant, est de façon a priori dans le temps, il est projet et anticipation. Il se projette dans l'avenir et se veut plus réaliste ; tel est son futur, dit Jean Beaufret (2000, p.96) : « *c'est seulement en effet dans la mesure où par le projet, l'étant nommé homme se porte à l'extrême pointe de son être que le temps prend vie* ».

Dans le projet de l'être humain et son anticipation vers l'avenir, il est toujours confronté à l'angoisse, qui au sens philosophique et non pathologique fait éprouver l'homme dans l'évidence que ce que nous apporte, comme l'écrit Jean Beaufret (Idem) :

> …la lumière à laquelle nous sommes convoqués, ce n'est pas l'installation dans le nécessaire et le permanent, mais la précarité de la contingence [...]. Faut-il dire davantage pour faire admettre enfin que l'angoisse dont parle Heidegger n'est pas le symptôme morbide qui relève du psychiatre, mais bien l'angoisse qui n'est pas un recul et fuite devant la vie, mais courage de l'assumer dans la simplicité nue du destin qui nous est propre.

Dans cet esprit, Jean Beaufret affirme avec assurance que le salut de l'homme est possible dans l'angoisse, seul facteur déterminant à l'ouverture du là. En effet,

l'homme trouve le salut dans l'angoisse qui, elle-même fait partie intégrante du souci et du temps.

Le souci, en dernière instance, est le point incontournable d'unification de tous les existentiaux afin que le Dasein parvienne en sa totalité la plus propre. Ainsi, Heidegger (1986, p.250) souligne que « *la constitution même du Dasein tout entier n'est donc pas simple dans son unité, mais elle présente une articulation structurale qui trouve son expression dans le concept existential du souci* ». Le souci est ainsi *a priori* une condition du Dasein et non une qualité empirique. Il est l'être du Dasein. A cet effet, le souci est l'unité structurale de l'existence. En tant que structure originaire permettant de saisir le Dasein en sa totalité, le souci est le point de départ de l'élucidation de la finitude et de la temporalité du Dasein. Se pose alors le problème de l'ipséité qui n'est existentiellement déchiffrable que sur l'être propre du Dasein comme souci. Le problème heideggérien du souci à partir de l'être, devient en fait le problème de l'essence de la vérité. Ainsi, dès le départ est annoncé la question sur le sens de l'être qui soulève une autre question, celle de l'oubli de l'être comme aporie essentielle. Ce que Heidegger identifie comme « oubli de l'Être » ne serait ainsi que l'envers de l'affirmation du sujet comme ce nouveau Dieu qui, pour mieux dominer tout le réel par la technique, a besoin de se le rendre calculable et machinable.

Cette temporalité qui se développe sur le mode du souci, Heidegger entreprend de l'approfondir en s'efforçant de cerner l'historicité de l'homme, tel qu'il lui appartient de s'étendre, comme une unité, de sa naissance à sa mort : qu'est-ce en effet que le souci, si ce n'est dynamiquement entendu, une telle extension ? En tant que souci, le propre de la réalité humaine tient à la façon dont, en se projetant vers un avenir, elle vient se heurter en quelque sorte à la nécessité de la mort, pour, de là, revenir vers les possibilités léguées par le passé : des possibilités toujours déjà délimitées par le conditionnement social, les habitudes, les traditions, etc. Ainsi, entre la limitation de l'avenir (la mort) et celles du passé (la déréliction) il appartient à l'homme de se décider résolument pour un présent.

Conclusion

En somme, la tâche de Heidegger est-elle pour autant achevée à partir de l'explication de l'Etre ? Assurément pas. Il s'agissait de saisir l'être à partir du temps et au point de parvenir à élucider la temporalité de cet étant privilégié qui est Dasein en tant qu'il a un rapport à l'être, qu'il est comme le dira la lettre sur l'humanisme, « *le berger de l'être* ». Être et Temps, livre inachevé, n'accomplit en ce sens qu'une partie du programme de Heidegger : il lui fallut encore dans ses œuvres postérieures à venir, interroger toujours plus profondément le pourquoi de cet oubli de l'être ; le destin de la question ontologique semble en effet bien paradoxal : à peine ouverte par la philosophie grecque, elle semble aussitôt recouverte puisque c'est moins l'être en tant que tel que l'étant que questionne Heidegger. Retrouver la question de l'être suppose un long travail de destruction de la métaphysique, c'est-à-dire de dévoilement progressif de ce qui a été recouvert, ce qui commande un dévoilement ; autant dire que la question de la vérité consiste en philosophie, à retrouver ce qui a été perdu ou dissimulé.

Aux yeux de Heidegger, il faut retrouver le sens de l'être dans une conjugaison de la temporalité et de l'ontologie. En révélant que c'est à partir du temps que nous comprenons l'être. Heidegger a montré que la philosophie trouve son origine dans l'existence d'un être qui ne peut être compris, comme le veut, la philosophie moderne depuis Descartes, comme un sujet centré sur lui-même. La question du temps n'est donc pas pour lui une question philosophique parmi d'autres, mais celle qui, seule, peut donner accès à ce qui constitue l'humanité comme telle. Ce que Martin Heidegger accomplit en posant la question du rapport de l'être et du temps, c'est cette « révolution du mode de penseurs » que requiert la prise en vue de l'existentielle finitude de l'homme et de l'être. « La temporalité est la condition de possibilité de la constitution ontologique du

Dasein et elle doit donc être aussi celle de la compréhension de l'être qui fait partie de cette constitution », dit Françoise Dastur (1990, p.97). S'il est possible de montrer que le temps est l'horizon de la compréhension de l'être en tant que tel, l'ontologie serait alors établie en tant que science, c'est-à-dire que la thématisation de l'être trouverait son fil directeur à partir duquel deviendrait possible une généalogie des diverses modalités possibles de l'être qui ne les construisait pas par déduction. Heidegger propose dans l'introduction de *Être et Temps* de nommer la détermination originaire temporale. Il s'agit donc de montrer comment la temporalité rend possible la compréhension de l'Être : si celle-ci est elle-même rendue possible par la constitution fondamentale du Dasein comme être-dans-le-monde, nous sommes alors renvoyés au problème temporel de la transcendance du monde. Heidegger pose en effet l'unité de l'Être du Dasein et du monde, en montrant que celui-ci fonde également dans la temporalité. Cependant, dès l'introduction de l'Être et le Néant, Sartre prend ses distances à l'égard de l'égard de l'ontologie phénoménologique heideggérienne. Si Heidegger comprend l'être de l'étant comme le concept rigoureusement phénoménologique du phénomène, en tant qu'il est d'abord et le plus souvent dissimulé. Pour Sartre, Heidegger s'en tient de la sorte en phénomène d'être sans accéder à l'être transphénoménal du phénomène ; toutefois, il échappe par principe à la condition phénoménale. A l'être heideggérien qu'il interprète comme un phénomène en retrait mais phénoménologiquement dévoilable, Sartre oppose une conception qu'on peut dire transcendantale de l'être transphénoménal : « l'être est simplement la condition de tout dévoilement, il est être-pour-dévoiler et non être dévoilé ». En fait, Etre et Temps aurait pu s'intituler l'Être et le Temps, car l'être humain vit dans le temps de plusieurs manières. Si, comme tous les êtres vivants, l'homme naît, vit et meurt, il est la seule créature à avoir conscience du temps qui passe. Cette possibilité de se projeter dans l'avenir lui ouvre aussi un champ de possible, de l'avenir qui est ouvert. Le coup de force de Heidegger est d'imposer une autre approche du temps vu comme devenir, liée au remords, à l'angoisse de l'avenir et, finalement, au sens de la vie. Le temps est donc l'être essentiel de l'homme et ce temps ne désigne en aucun cas, une succession linéaire.

Heidegger a compris que le temps était essentiel pour comprendre la conscience d'objet en tant qu'elle est une succession d'esquisses qui en dévoilent progressivement l'unité ; la conscience constituante est constituée elle-même dans et à travers le temps. Heidegger découvre toujours que la temporalité, mais aussi le monde sont déjà là. La tâche de Heidegger est-elle autant achevée ? Assurément pas. Il s'agit de saisir l'Être à partir du temps et, au point où nous en sommes, nous sommes seulement parvenus à élucider la temporalité de cet étant privilégié qu'est le Dasein en tant qu'il a un rapport à l'Être, qu'il est comme le dira encore la Lettre sur l'humanisme, « le berger de l'être ».

Références bibliographiques

- BEAUFRET (Jean), *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence*, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2000, 182 p.

- CORVEZ Maurice, *La philosophie de Heidegger*, Paris, Vrin, 1950, 180 p.

- DASTUR Françoise, *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1990, 127 p.

- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 590 p.

- HEIDEGGER Martin, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, 189 P.

- HEIDEGGER Martin, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, 263 p.

- HEIDEGGER Martin, *Qu'est ce que la métaphysique ?* (Notes et commentaires de Marc Froment-Maurice), Paris, Ed. Nathan, 1998, 143 p.

- HUSSERL Edmund, *Idées directives pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, 567 p.

- MARION Jean-Luc, « L'état et la phénoménologie », in *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, P.U.F, 1984, 356 p.

- MERLEAU-PONTY Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, 93 p.

- POGGELER Otto, *La pensée de Heidegger, un cheminement vers l'être*, trad. Marianna Simon, Paris, Aubien-Montaigne, 1967, 410 p.

- RICŒUR Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Librairie philosophique, J. Vrin, 1986, 383 p.

- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, 681 p.

- SARTRE Jean Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 54

- WAELHENS Alphonse, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1955, 377 p.