REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Revue Spécialisée en Études Heideggériennes

numéro 7 – 2019

Editée par www. respeth.org

ISSN 2311-6145

www.respeth.org, 2019
22 BP 1266 Abidjan 22 (Côte d'Ivoire)
**Email :** publications@respeth.org
**Tél. :** 00225 09 62 61 29  00225 40 39 26 95  00225 09 08 20 94

# ORIENTATIONS DE LA REVUE

RESPETH est une Revue (en version électronique et papier) de recherches sur Martin HEIDEGGER. Elle est rattachée aux Universités d'Abidjan-Cocody (Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY) et de Bouaké (Université Alassane OUATTARA) de la République de Côte d'Ivoire. C'est une revue internationale à caractère philosophique qui paraît une fois l'an (en édition régulière). En dehors de cette édition régulière, pourront apparaître, en éditions spéciales, les Actes de Colloques, les Conférences et Ateliers. Les textes que la revue publie proviennent des divers horizons qui composent le vaste champ des disciplines littéraires, artistiques et des sciences humaines et sociales ayant été influencées par la pensée du philosophe Martin HEIDEGGER.

La revue *se propose de promouvoir et soutenir* le développement et la compréhension de la pensée de M. HEIDEGGER. Elle encourage la production de textes de synthèse, de réflexions critiques qui valorisent les contributions et les limites de la philosophie de Martin HEIDEGGER, des façons améliorées, novatrices ou des commentaires et des analyses critiques explicitant des questions d'ordre théorique, méthodologique, éthique, épistémologique ou idéologique se rapportant à la pensée du philosophe :

* Des réflexions d'ordre théorique axées sur des études portant sur les thèmes liés à la philosophie de Martin HEIDEGGER ;

* Des travaux de phénoménologie restituant les influences aristotéliciennes, kantiennes, hégéliennes, husserliennes, etc., sans oublier celles des penseurs matinaux grecs, subies par Martin HEIDEGGER et ses héritiers ;

* Des apports de type herméneutique interprétant, dans un sens plus ou moins heideggérien, les textes philosophiques ;

* Des critiques de portée éthique ou/et idéologique de la philosophie de Martin HEIDEGGER, en ses rapports à la société contemporaine et aux mondes non-occidentaux.

* Des articles synthétisant ou établissant l'état des connaissances, retraçant l'évolution de la pensée de HEIDEGGER, ou inclinant la philosophie héritée de Martin HEIDEGGER vers de nouveaux horizons ;

* Des comptes rendus d'ouvrages portant sur Martin HEIDEGGER.

RESPETH se propose aussi de publier les travaux primés dans le cadre du concours pour le Prix d'Excellence DIBI Kouadio Augustin.

Il existe des revues scientifiques traitant spécifiquement de la philosophie de Martin HEIDEGGER, certes. Et s'il existe des espaces de débats sur les possibilités qu'ouvrent la pensée de HEIDEGGER et ses influences dans le monde actuel, il convient de souligner qu'ils ne sont pas en assez grand nombre. La revue RESPETH se présente ainsi comme une ressource importante pour les chercheurs, les professeurs et étudiants qui s'intéressent au devenir de la philosophie d'influence heideggérienne.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Abou SANGARÉ Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherkrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANOH, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Brazzaville, République du Congo
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE LECTURE

Abou SANGARÉ Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Alexis KOFFI Koffi, Maître de Conférences, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherkrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké,
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANOH, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Brazzaville, République du Congo
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Séverin YAPO, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE RÉDACTION

**DIRECTEUR DE PUBLICATION :**
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire

**REDACTEUR EN CHEF :**
Jean Gobert TANOH, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire

**SECRÉTAIRE DE RÉDACTION :**
Léonard KOUASSI Kouadio, Institut National du Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Côte d'Ivoire
Séverin YAPO, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

**MEMBRES :**

Alexis KOFFI Koffi, Maître de Conférences, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Christophe PERRIN, Université Paris-Sorbonne, France
Élysée PAUQUOUD Konan, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Côte d'Ivoire
Oscar KONAN Kouadio, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Pascal ROY-EMA, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Sylvain CAMILLERI, Université Catholique de Louvain, Belgique

**RESPONSABLE TECHNIQUE :**
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

## SOMMAIRE

**Pourquoi Heidegger ?** .....9

TECHOU (Roland), **Heidegger et la nouvelle tonalité affective de l'être humain**.....11

REGNIMA (Ouandé Armand), **Sur la question de la technique : Distance et Proximité entre Jacques ELLUL et Martin HEIDEGGER**.....24

NANOU (Mamboh Mathieu), **De la technique comme onto-phénoménologie à l'ère moderne**.....43

KOMENAN (Gervais Kouassi), **De l'essence de la parole chez Martin Heidegger**.....58

KOUASSI (Kpa Yao Raoul), **La critique du rejet heideggérien de l'*a priori* kantien**.....73

# POURQUOI HEIDEGGER ?

Dans la langue de sa pensée, Heidegger dit que l'Être est la présence du présent ; cela apparaît comme une explicitation de cette catégorie fondamentale de la métaphysique occidentale. Qu'une Revue scientifique, en terre africaine, soit consacrée à rendre explicite l'intuition du dernier des grands penseurs de l'être, n'implique pas moins une question importante qu'il faudrait immédiatement poser, à savoir : Y a-t-il un intérêt à réfléchir, avec Heidegger, sur le sens et la vérité de l'être, pour des êtres dont l'histoire consciente demeure encore très problématique dans l'imaginaire de beaucoup de blancs ? Cette question, en se la posant, ne s'inscrit nullement dans un conflit d'identité ou de capacité historiale ; elle vise plutôt à scruter un implicite qui structure tout grand philosopher : Le rapport de la conscience aux choses. Ce rapport ne peut être esquivé, sous aucun prétexte, pour autant que l'homme, quelle que soit sa particularité individuelle ou collective, ne peut pas ne pas comprendre que le point de départ de l'histoire s'inscrit nécessairement dans ce rapport. Au fond, au-delà de tout ce qui nous préoccupe, et qui peut parfois devenir objet de divergences ou même de conflits, souvent violents, il y a une chose qui nous détermine tous : nous sommes des consciences devant les déterminités. Et la conscience ne parvient à sa vérité que dans une appartenance essentielle au Concept, comme expression d'une pensée substantielle de son rapport aux choses. De ce point de vue, ce rapport n'est pas un simple rapport, il est si complexe qu'une complaisance à son égard influence négativement la marche dans l'histoire de tout peuple. La qualité de cette marche est donc déterminée par le sérieux et la profondeur avec lesquels l'on se pense dans la présence des choses. Husserl, dont la philosophie est une réappropriation de la conscience, dans son essentialité, nous permet de bien comprendre qu'une pensée rigoureuse ne peut se dispenser de la vérité de la conscience dans son rapport aux choses, d'où la nécessité fondamentale de l'époché, pour accéder au moi transcendantal ; car une conscience encombrée de psychologisme rend impossible l'effectivité exacte de celle-ci dans son intentionnalité. C'est la réduction transcendantale pour désobstruer le rapport de la conscience aux

choses. Le retour aux choses ou "droit aux choses mêmes", comme idée substantielle de la phénoménologie husserlienne, est le retour de la conscience dans sa pureté originelle, seul gage pour rendre la philosophie, c'est-à-dire le Concept, à sa propre vérité, comme science rigoureuse. Le célèbre article de Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, paru en 1911, en donne la pleine mesure. La conscience, étant le fondement premier de toute science, y compris la philosophie en premier, exige d'être pensée en soi, comme conscience transcendantale, pour donner au Concept toute la rigueur de son sens. La rigueur de la conscience, qui s'atteste dans la réduction phénoménologique, chez Husserl, traverse toute la pensée de Heidegger, qui l'enracine dans une expérience plus originaire et plus originelle, celle avec l'Être.

Quand j'essaie de faire attention à mon environnement, je vois les choses-ci : à côté, un chien ; devant, une maison ; plus loin, un arbre. Ces choses seraient-elles spécifiques à mon environnement ? N'existeraient-elles pas ailleurs, à des milliers de kilomètres, à Katmandou au Népal par exemple ? Si, mais, on pourrait objecter que mon chien n'est pas le même que celui du Népal. Sans doute, mais si on admet que mon chien et celui du Népal sont des chiens, il va sans dire que quelque chose de plus profond les détermine, de telle manière que, malgré l'évidente différence, ils demeurent des chiens. Notre pensée, qui les identifie comme chiens, se pose sur la réalité non perceptible, qui, dans sa profonde vérité, permet de déterminer le chien comme chien. Ainsi, la pensée, dans son propre, se conçoit et se fonde sur le non-présent, en tant qu'il est l'indéterminable dans le déterminable-présent. Et c'est là toute la pertinence du penser heideggérien. La tentation constante d'être envahie par le présent empêche la pensée de se déployer rigoureusement pour donner à la conscience toute sa vérité.

Penser la pensée, dans son appartenance à l'Être, pour la préserver de l'invasion de l'étance, reste une idée éternellement "jeune", qui implique, sans aucun doute, la préservation absolue de l'identité essentielle, sans laquelle, de toute évidence, rien de substantiel ne peut être construit, pour donner à

l'histoire la plénitude de son sens. La question de la pensée est une question d'humanité qui ne saurait être circonscrite à une aire géographique, dans la mesure où le rapport de l'homme à l'étant est un rapport qui structure, de manière universelle, son existence.

Mieux, penser la pensée pour mieux la rendre à l'homme, afin de lui permettre d'habiter, dans la sérénité, la terre, où l'étant devient absolu, exige une méditation sur le rapport de l'étant à l'être. Un rapport dans lequel l'étant est dans la dépendance de l'être. L'étant se structure dans une articulation nécessaire à l'être. Cette nécessaire articulation, disloquée par la métaphysique de l'étant, est si absolue que Heidegger, dès les premières pages de *Être et Temps*, fait le constat suivant : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » (Heidegger, 1986, p. 25). Mais au préalable, il n'a pas manqué de dire ceci, dont la gravité permet de mesurer tout l'enjeu de sa pensée : « Avons-nous une réponse à la question de savoir ce que nous voulons dire exactement avec le mot « étant » ? Aucunement. Dans ces conditions, il faut poser en termes tout à fait neufs la question du sens de l'être. Sommes-nous donc seulement aujourd'hui encore dans l'aporie de ne pas entendre l'expression « être » ? Aucunement. Dans ces conditions, le plus urgent, c'est de réveiller une entente pour le sens de cette question » (Idem, p. 21). Il s'agit, alors, de pousser à fond le rapport de l'homme au savoir pour qu'advienne et se maintienne, sans prétention et de manière définitive, son essence pensante, si tant est que rien ne peut possibiliser son existence, s'il n'est radicalement établi dans cette essence. Car, dit Heidegger, « savoir est la sauvegarde pensante de la garde de l'être » (Heidegger, 1958, p. 420). Cette garde, dans laquelle l'homme accomplit la splendeur de son humanité, n'est spécifique à aucune race et à aucun continent, sauf si nous admettions que la pensée ne serait pas le propre de l'homme. Pour avoir commencé en Grèce que Hegel qualifie comme le point lumineux de l'histoire universelle, la pensée, dans l'appartenance à son essence, comme objectivation rigoureuse et profonde de la conscience dans son rapport aux choses, déborde la seule Grèce, et poursuit sa marche radicale, vers le lieu essentiel où l'homme est pleinement chez soi. Peu importe la manière avec laquelle elle parvient aux peuples, qu'elle soit

embastillée dans un impérialiste colonial, il nous faut l'accueillir, avec grande sérénité et lui permettre de croître dans le secret de sa puissance, qui rend puissants les peuples qui savent la contempler dans la splendeur de sa vérité. Là se trouve, paradoxalement, l'authentique chemin de liberté, parce qu'est libre celui qui se déploie dans la Libre-Étendue, où sont brisées les idoles de nos excessifs particularismes et de nos primitivités, dénuées du saut qualitatif, nous empêchant ainsi de saisir la profondeur de cette idée heideggérienne : Là où croît le péril, là aussi croit ce qui sauve. Ce qui suppose qu'il faut, dès la départ, écarter, avec une violence salutaire, l'idée d'une rationalité multiple, comme si "un plus un" feraient, ailleurs, autre chose que deux. La logique n'est ni culturelle, ni géographique, c'est le propre de l'esprit ; et l'essence de l'esprit, selon Hegel, réside dans la conscience de soi, conscience parvenant à son contenu comme Concept. Ce Concept est grec ; et nous sommes, pour ainsi dire, des Grecs. Serait-il scandaleux d'affirmer pareille chose ? Ne faudrait-il pas revendiquer autre chose que la grécité, surtout que la Grèce actuelle est menacée de faillite, en raison de profondes difficultés économiques ? Aussi, pourrions-nous ironiser, de telles difficultés ne trouvent-elles pas leur fondement ultime dans un certain « oubli de l'Être » ? Y a-t-il donc, aujourd'hui, honneur à défendre une filiation grecque ? En bonne logique non, pas pour des raisons de grandeur économique, mais parce qu'un Noir ne peut pas avoir un ancêtre Blanc, alors qu'il n'est pas mulâtre. Alors que veut dire "nous sommes des Grecs ?" Heidegger nous donne l'excellente réponse : « Grec, cela ne signifie pas, dans notre façon de parler, une propriété ethnique, nationale culturelle ou anthropologique ; grec est le matin du destin sous la figure duquel l'être même s'éclaircit au sein de l'étant et en laquelle une futurition de l'homme, qui en tant qu'historial, a son cours dans les différents modes selon lesquels elle est maintenue dans l'être ou délaissée par lui, sans pourtant jamais en être coupée » (Heidegger, 1958, p. 405).

Dans une Afrique, où, cinquante ans après les indépendances, pour la plupart des pays francophones, la question des États modernes demeure encore très préoccupante, en raison d'une appropriation non encore suffisante des concepts fondamentaux comme la justice, la liberté, l'égalité sociale et

politique, la rigueur au travail, concepts à partir desquels se construit tout peuple viable, une entreprise comme RESPETH, qui s'élève dans l'horizon de la pensée de l'Être, n'apparaît pas seulement juste mais nécessaire. Bien qu'elle ne soit pas au centre de la pensée heideggérienne, la pensée des valeurs et des exigences sociales et politiques ne sous-tend pas moins la question de l'être, si tant est que c'est au cœur d'un humanisme fondamental, comme pensée de l'Être, qu'émerge et acquiert consistance tout humanisme classique, comme valeurs humaines à promouvoir et à sauvegarder. Il serait, alors, prétentieux, de croire que la présente œuvre donnerait des directives à l'action de l'homme ; une telle orientation est, simplement, aux antipodes de la pensée de Martin Heidegger, pour qui la pensée est en soi une action radicale : « La pensée n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à La pensée agit en tant qu'elle pense. (…) Cet agir est probablement le plus simple en même que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'homme à l'être » (Heidegger, 1966, p. 68). Pourquoi ? Parce que là où existent des distorsions sociales et des horizons historiques confus, la pensée ne s'est pas suffisamment accomplie, c'est-à-dire l'homme n'a pas, avec vigueur et rigueur, porté son essence dans la seule relation, qui lui donne tout son contenu, celle de l'être. Ne serait-il pas alors bien étonnant de montrer, avec rage, comme l'a fait Emmanuel Faye, que Heidegger est un théoricien du nazisme ? Ne serait-il pas tout à fait injuste d'enfermer le grand penseur de l'Être dans une courte séquence de sa vie (Six mois rectorat sous le régime des nazis), alors même que la commission de « Dénazification » (France-Lanord, 2013, p. 320-326) a eu lieu depuis le courant des années 1945-1949 ! L'image intime du philosophe de la Forêt Noire, qu'il convient tenir fermement, détruit radicalement le rectorat sous le nazisme. Pas plus que son génie de pensée ne peut être discrédité par son son histoire d'amour avec Hannah Arendt, pas plus les accointances avec le nazisme ne peuvent remettre en cause la profondeur de pensée du dernier des grands philosophes de notre temps. Le génie n'est pas Dieu ; et la grande intelligence n'est pas canonisation.

« Le présent est le rassemblement ordonnant et sauvegardant du présent en sa présence chaque fois séjournante » (Heidegger, 1958, p. 444). Apprendre à sauvegarder le présent pour habiter, de manière sereine l'humanité de l'homme, telle est, pour nous, l'absolue nécessité inesquivable. Apprendre à penser, avec Martin Heidegger, ce n'est pas apprendre à spéculer, c'est apprendre à être radicalement humain ; seul l'humain pense en poète, c'est-à-dire la pensée qui élève l'homme dans une harmonie intégrale, parce que pensée de l'Être. Alors, reprenant Hölderlin, Heidegger pouvait écrire : « Plein de mérites, c'est pourtant poétiquement que l'homme habite la terre ». Puissent nos présents « Pas » demeurer dans l'ouvert irradiant de l'Être, pour qu'advienne l'effectivité historique du Concept Vivant.

Jean Gobert TANOH

# HEIDEGGER ET LA NOUVELLE TONALITÉ AFFECTIVE DE L'ÊTRE HUMAIN

**Roland TECHOU**

*École Normale Supérieure (UAC) (Bénin)*

trolant@yahoo.fr

**Résumé :** L'objectif de cet article est de montrer que la finitude est le fondement de l'entendement humain. On en déduit une nouvelle tonalité affective de l'être humain dont l'ontologie fondamentale de Martin Heidegger est le lieu d'élaboration. Pour le penseur du sens de l'être, c'est depuis Kant, dans sa *Critique de la raison pure* (1781) en tant qu'« analytique du schématisme » que la raison se pose comme raison-finie et, partant, doit dorénavant servir de fondement à la détermination de l'essence humaine. C'est ce que nous envisageons justifier sur la base de *Kantbuch* (*Kant et le problème de la métaphysique*), ouvrage rédigé par Heidegger en 1929. L'analytique de la finitude humaine offre une nouvelle compréhension de notre être-au-monde.

**Mots-clés :** CONNAISSANCE, FINITUDE, IMAGINATION, MÉTAPHYSIQUE, TRANSCENDANCE.

**Abstract :** The purpose of this article is to show that human finitude is the foundation of human understanding. We try to deduce a new affective tone of the human being that has been elaborated in the fundamental ontology of Martin Heidegger. For him (the thinker of the meaning of being), it was since Kant's Critic of Pure Reason (1781) as "analytic of schematisme", that reason arises as a reason-finite and, therefore, must henceforth serve as a foundation for determination of the human essence. This is what we plan to justify on the basis of Kantbuch (Kant and the problem of metaphysics) written in 1929 by Martin Heidegger. The analytic of finitude thus provides a renewed understanding of our being-in-the-world.

**Keywords:** *KNOWLEDGE, FINITUDE, IMAGINATION, METAPHYSICS, TRANSCENDENCE.*

## Introduction

C'est la finitude qui fonde le pouvoir de l'entendement humain et non la raison. Autrement dit, étant donné qu'il n'y a de raison que « raison-finie » (*Kant, Critique de la raison pure*), c'est cet état de notre être qui fonde notre possibilité d'être. C'est la nouvelle tonalité affective de l'être humain que nous permet d'entrevoir l'ontologie fondamentale de Martin Heidegger dont il faut découvrir l'élaboration dans sa relecture de Kant. En effet, à l'encontre du *Cogito* de Descartes qui a fait de la pensée l'essence de l'homme, la finitude humaine s'offre comme la nouvelle tonalité affective pour percevoir le sens

d'être de l'être humain. Ceci grâce à la démarche phénoménologique que Heidegger emprunte à Husserl et qu'il radicalise comme démarche appropriée de toute philosophie. D'ailleurs, c'est la phénoménologie qui fait entrevoir la positivité de la finitude humaine comme le soutient Jacques Rivelaygue (1992, t. II, p. 374). C'est à ce titre que Martin Heidegger en fait le pouvoir de l'entendement humain (M. Heidegger, 1953, p. 275). Sortant la finitude de toute négativité pour la poser comme « possibilité et ouverture », le philosophe allemand montre que « ce n'est pas parce que l'homme a des sens ainsi faits qu'il est fini - qu'il est affecté ; mais, à l'inverse, c'est parce qu'il est fini qu'il doit être affecté pour connaître » (M. Heidegger, 1973, p. 42). L'enjeu ici n'est pas seulement de percevoir notre finitude, mais de la concevoir comme pouvoir de l'entendement humain, tout comme Kant l'avait posé dans la *Critique de la raison pure* et que Heidegger pense avoir porté à son accomplissement dans l'œuvre de 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*.

Dès lors, notre hypothèse est de montrer que la prise de conscience de notre liberté ouvre à une nouvelle tonalité affective de l'être humain. Nous aurons donc à justifier comment s'énonce le concept de finitude dans le schématisme kantien (1). C'est en percevant ainsi la finitude comme phénoménalité de tout phénomène qu'on découvre le sens de la sensibilité humaine (2), laquelle, avec l'entendement fini, *dé-livre* la nouvelle tonalité affective de l'être humain (3).

## 1. LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE À L'AUNE DU SCHÉMATISME KANTIEN

Il faut attendre l'invention de la méthode phénoménologique par Husserl au XXe siècle, méthode qui permet de penser sans supposition d'un « arrière-monde » intelligible et éternel, pour voir s'illustrer une conceptualisation plus positive de la finitude de l'être humain.

### *1.1. La finitude comme pouvoir de l'entendement humain*

En partant de Kant, Heidegger va questionner la métaphysique, langage philosophique de son époque. Il se sert du geste de Husserl, la phénoménologie qui aura délivré la pensée de tout *a priori* pour permettre

d'aller « aux choses mêmes ». Husserl disait justement comme le notifie Françoise Dastur : « Ce qui caractérise la perception d'une chose, à savoir que cette dernière se donne nécessairement par esquisses successives, demeure vrai pour toute conscience humaine ou non humaine » (F. Dastur, 2009, 7-16). C'est donc pour Husserl « une erreur de principe que d'imaginer que la perception n'atteindrait pas la chose même et que celle-ci ne nous serait pas donnée dans son être en soi, ce qui implique que la conception d'un Dieu qui posséderait la perception de la chose en soi qui nous est refusée, à nous êtres finis, n'est rien moins qu'absurde » (E. Husserl, 1950, § 44).

Radicalisant cette perspective husserlienne, Heidegger va conduire la phénoménologie à penser la « chose en soi » à partir du phénomène humain qui apparaît tel qu'il s'aperçoit. Husserl s'interdisait encore une pensée de l'en soi, imposant la mise entre parenthèse (*l'épochè*) de tout en soi. Pour Heidegger, derrière le phénomène plus rien ne subsiste. Et loin de toute réduction, là même où Kant posait un *intuitus derivativus* de l'homme, « c'est-à-dire une intuition non créatrice, et donc réceptrice, de la chose en soi qui est le corrélat d'un *intuitus originarius* divin et créateur », Heidegger fait de la finitude la condition même de l'être, puisque tout ce qui se perçoit, est un apparaitre, l'être apparaît et comme tel il est soumis au temps. Ainsi cherche-t-il à penser une subjectivité asubjective, une possibilité inobjectivable de l'être humain que la thématique axiomatique de *Dasein*, être-là, rend évidente contre toute thématique de « Sujet », d'homme », de « Conscience » ou encore de « personne ».

Pour le penseur du sens de l'être, l'irréductibilité de l'être humain ne doit souscrire à aucune figure de représentativité de la réalité humaine. C'est déjà une telle résonnance que livre l'analytique existentiale de 1927 à travers la figure du Dasein-fini et que précise deux ans après le penseur grâce à la découverte du concept de finitude à travers l'analytique du schématisme kantien dans *Kant et le problème de la métaphysique* (1929).

### *1.2. Heidegger et le schématisme kantien*

En 1929, Heidegger entreprend donc de publier son *Kantbuch (Livre sur Kant)*[1]. A en croire le commentateur, l'ouvrage qui n'est pas qu'un simple hommage académique à Kant est devenu une véritable théorie de la connaissance qui pourtant s'oppose à toute théorisation de la connaissance. En effet, on sait que jusque-là la philosophie transcendantale (de Kant) se résumait à une épistémologie dont le néokantisme avec Ernst Cassirer et Rickert furent les grands représentants. De plus, les lecteurs francophones de Kant limitaient la *Critique* à une déconstruction de la métaphysique. Or, la philosophie allemande en général voit en Kant plutôt un *Reformater der Metaphysik* (réformateur de la métaphysique). C'est pourquoi à l'entame de son commentaire de la *Critique,* Heidegger précise : « Le présent travail a pour but d'expliquer la *Critique de la Raison pure* de Kant, en tant qu'instauration du fondement de la métaphysique »[2] (Heidegger, 1929, p. 11).

C'est pour restaurer la lecture kantienne en cours que Heidegger entreprend donc en 1929 soit deux ans après son *Hauptwerk Être et Temps* d'affronter à Davos le néokantien Ernst Cassirer à la faveur de ce que l'histoire appellera *Davos disputatio*. Le débat qui portait sur *Mensch und Generation* (Homme et essence) avait pour enjeu de réinterpréter la *Critique de la raison pure* à partir du monisme de la conception humaine loin de tout dualisme. Le titre de *Critique de la raison* donnée par Kant lui-même était explicite. Pour Heidegger, ce n'est qu'en accédant à la nouvelle vision philosophique, la phénoménologie comme « dépassement de la métaphysique » qu'on perçoit mieux combien l'élaboration kantienne du schème de la connaissance humaine est l'annonce de l'ontologie fondamentale, son propre itinéraire de pensée :

> La tâche de la philosophie moderne consisterait donc selon Heidegger à répéter le « geste » kantien qui, dans la Critique de la raison pure, tendait à

[1] Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953 encore appelé *Kantbuch.*

[2] Pour Heidegger en effet, la métaphysique dans son élaboration doit souscrire à une démarche phénoménologique. C'est pourquoi Être et temps de 1927 s'est voulu suivant le commentateur de Jean Greisch « une métaphysique *du* Dasein ». L'article partitif explicitant ce qu'il y a de métaphysique dans le sujet métaphysique.

> refonder l'ontologie en interrogeant sa condition même. Cette répétition, il faut l'entendre au sens d'une ré-instauration du fondement de la métaphysique comprise comme la disposition naturelle de l'homme à questionner en direction de l'être ; elle doit être menée d'une manière radicale par la destruction de l'édifice ontologique qui sous-tend la métaphysique dans son devenir. Ce n'est qu'à cette seule condition que le projet critique kantien défini comme réflexion radicale sur les conditions de donation de l'objet pourra s'accomplir dans toute son ampleur et recevoir enfin sa pleine et entière signification. Il s'agit au fond de se demander à quelles conditions une métaphysique du dasein est possible en interrogeant les modalités de sa fondation (N. Poirier, 1999/3 n° 9, 139 à 149).

En soutenant une telle hypothèse, Heidegger n'envisage pas de mettre en place une nouvelle théorie de la connaissance. Loin d'une telle entreprise, il cherche à justifier que dans l'ordre de la connaissance, l'ontologique précède l'ontique. Autrement dit, dans l'ordre du schématisme encore perçu comme « analytique transcendantale », l'être, objet de la philosophie, étant la catégorie apriorique que vise toute connaissance, l'ontologique précède l'ontique. Il précise d'ailleurs : « Être n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui pourrait s'ajouter au concept d'une chose. C'est seulement la position d'une chose, ou de certaines déterminations en elles-mêmes » (M. Heidegger, GA 3, p. 256). Pour Heidegger, le schématisme kantien pose la possibilité de toute connaissance dans l'horizon du temps et de l'espace. Si pour Kant, la question est « comment les jugements synthétiques *a priori* sont possibles », ce sont le temps et l'espace qui s'imposent comme ces catégories aprioritiques.

Mais Heidegger relisant la *Critique de la raison pure*, découvre que Kant n'aurait pas réussi à maintenir la subjectivité humaine à l'aune de la temporalité. Délaissant l'espace comme accidentel, il pose la transcendantalité du temps comme condition de toute connaissance. En ce sens, l'être qui est l'objet de la philosophie est fini au même titre que le temps qui détermine l'horizon de la connaissance humaine. Cet horizon situé de la naissance à la mort est le lieu d'expression de la Réalité humaine. C'est ce que nous nommons finitude et qui fait l'objet de la philosophie depuis l'origine grecque de la discipline jusqu'à son déploiement contemporain. Dans ce rapport « Être et Finitude », déjà posé par Kant, ce dernier n'est pas allé jusqu'au bout. Après avoir posé le temps comme catégorie radicalement

métaphysique pour déterminer le sens de la connaissance humaine, Kant abandonne le projet en bonne voie en supposant « la chose en soi », « la liberté » et « l'immortalité » comme hors du pouvoir de la raison. Pour Heidegger, Kant est encore sous l'influence de la métaphysique traditionnelle. La finitude, seule possibilité de toute connaissance y compris du soi humain montre que la philosophie transcendantale annonce l'ontologie fondamentale et que l'ontologie fondamentale doit accomplir la philosophie transcendantale en assumant la radicalité de la finitude originaire. Cette finitude devient l'essence humaine, celle du *Dasein* notamment :

> Ainsi, sans renoncer le moins du monde à son interprétation du rôle premier de l'intuition et de la réception (donc de la finitude), puisqu'il rappelle qu'au sein de l'entendement l'aperception transcendantale ne peut unifier, c'est-à-dire imposer une unité, qu'en étant d'abord tributaire de l'affection et de son laisser-donner, Heidegger réhabilite en quelque sorte le rôle de l'entendement, c'est-à-dire de la pensée (P. Arjakovsky, 2013, p. 294)

## 2. LA FINITUDE COMME NOUVELLE TONALITÉ AFFECTIVE DE L'ÊTRE HUMAIN

Si le but de cette étude est de montrer qu'avec Martin Heidegger, tout « savoir est un « Se » savoir », l'être humain est l'objet par excellence du savoir. La mise en œuvre de ce savoir humain, au double sens du génitif doit dépendre des conditions de possibilité de l'humain lui-même. Or, celui-ci n'a de ressource que celle de son entendement fini. Comment donc l'entendement fini peut-il constituer le pouvoir de la connaissance humaine ?

### *2.1. L'enjeu transcendantal de l'imagination*

Dans le *Kantbuch*, la question de l'intuition en rapport avec la finitude apparaît dès le § 2. Dans cette dynamique de fonder la métaphysique spéciale, la connaissance en général des étants est incontournable. C'est pourquoi la démarche reste ontologique, comme on le voit dans l'Esthétique transcendantale, où la définition de la finitude de l'intuition s'énonce comme définition d'une intuition qui reçoit ses objets hors d'elle-même. Elle ne peut les créer elle-même. « C'est parce que l'intuition humaine est réceptive, parce que ses objets doivent être offerts à sa sensibilité comme choses qui existent

déjà, qu'ils doivent ensuite être pensés et soumis au pouvoir formateur de l'entendement » souligne Franz-Emmanuel Schürch (2010, p. 6-27).

Dès le § 29 du *Kantbuch*, Heidegger présente l'entendement comme la faculté des sens et l'imagination comme une faculté sensible. L'imagination est inférieure à l'entendement et par conséquent ne saurait le fonder. C'est la théorie kantienne de la connaissance encore appelée « Analytique ». C'est en vue de déterminer cette analytique que Heidegger soumet le schème kantien de la connaissance à une lecture phénoménologique, laquelle part de la structure de l'imagination transcendantale comme fondement de toute connaissance. Alors que l'analyse de l'imagination est posée par Kant dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, la lecture phénoménologique qu'en donne Heidegger tente de montrer que l'intuition et l'entendement n'ont rien d'anthropologique parce qu'ils sont rendus évidents grâce à l'imagination qui les fonde et qui dès lors s'exempte de toute anthropologisation au sens empirique de la thématique. Comme concepts, ils sont arrachés à l'anthropologie empirique qui les a engendrés pour servir de balises à la possibilité d'une rationalité inhérente à la sensibilité.

Nous avons donc à justifier que l'imagination transcendantale écarte toute interprétation d'un retour à l'anthropologie empirique conséquence des représentations dans l'ordre de la connaissance. Elle ouvre par ailleurs, la nécessité pour l'entendement humain de lier raison et sensibilité dans la compréhension de l'ipséité humaine. Ce qui explicite le caractère fini de la raison comme possibilité d'être au-delà de toutes catégories de pensée. Si ce que nous pensons est fini (intuition finie), la manière de l'élaborer en concept porte aussi et nécessairement cette marque de finité (entendement fini). Autrement dit, l'imagination transcendantale est le mode d'être de toute connaissance. Dès lors, la finitude n'est pas un manque, elle est une condition de fondation de possibilité et d'ouverture. On peut envisager la nouvelle tonalité affective qu'apporte l'ontologie heideggérienne à la connaissance de soi sous l'égide de la finitude humaine.

Or, dans la mesure où la finitude et la sensibilité elle-même sont désormais définies comme non empiriques, leur réceptivité devient pure. Ce ne sont plus les sens qui provoquent la sensibilité mais c'est par le fait que les sens sont finis qu'ils sont affectés. Il s'agit alors d'une sensibilité pure qui ne saurait être considérée comme inférieure tout comme l'imagination transcendante quoique liée à la sensibilité. Comment l'entendement se déduit-il alors de l'imagination ? La réponse vient du fait que « la pensée et l'intuition, quoique distinctes, ne sont point séparées l'une de l'autre comme deux choses de nature absolument différente » (M. Heidegger, 1929, p. 136). Ce qui maintient l'objection qu'il n'est pas question de vouloir déduire l'un de l'autre mais de remonter à leur fondement commun, à ce qui fait d'eux des représentations. Il faut « ordonner » l'entendement à l'intuition pour comprendre que cette ordination -par laquelle l'ordre du concept rejoint l'ordre temporel- est l'être même de l'entendement. Cet « être » qui est cette ordination n'apparaît véritablement qu'à partir de cette synthèse pure de l'imagination où l'entendement tout en s'inscrivant dans l'ordre du temps ne cesse pas d'être ordonné au concept.

### *2.2. L'entendement fini*

L'entendement n'est « ce qu'il est » que dans l'imagination pure. Malgré cette implication de l'entendement dans le temps, reste posée la question de sa structure transcendantale qui n'est point affectée mais demeure transcendantale parce que logique. Pour Heidegger, ce primat logique de l'entendement n'est qu'apparent. Kant part toujours de la logique non pour y fonder la réalité mais pour y comprendre la logique en elle-même. La logique transcendantale qui ne traite pas des concepts entre eux mais de leur possibilité fait confirmer à Jacques Rivelaygues que

> chaque fois qu'est abordé ce problème, qui est celui de la logique transcendantale, nous remontons à l'imagination transcendantale, puisque c'est par synthèse que nous produisons ces concepts et qu'il n'y a de synthèse que par la synopsis et par le schème. (Rivelaygues, 1992, p. 339)

Kant est au niveau de la logique formelle et Heidegger mentionne que dans les deux cas il n'est point question de lier les concepts. Tout le sujet transcendantal s'origine dans la conscience à telle enseigne que les structures

du sujet transcendantal sont dans le même temps l'objet transcendantal. Heidegger précise qu'il n'est point question d'une réflexivité où la pensée est prise pour objet mais par le fait que : « le Moi n'est lui-même que dans le Je pense » (J.-F. Courtine, 2009/1 n° 88, p. 103 à 115) il est une activité synthétique. Tout comme l'intuition, le pôle de résidence de l'entendement pur est aussi l'imagination transcendantale.

La spécificité de l'entendement est qu'il constitue à lui seul le sujet et l'objet ; ce qui lui donne de constituer sa propre unité de représentation : « Je suis, je pense ». (J.-F. Courtine, 2009/1 n° 88, p. 103 à 115). Ce renversement du postulat cartésien ne vise pas pour autant à un rejet de Descartes mais à l'élargissement du *Cogito* au-delà de sa stagnation métaphysique. Ce qui rend possible le « retour au commencement » de toute pensée que vise l'ontologie phénoménologique de Martin Heidegger. C'est pourquoi, poussant loin sa lecture de Kant, il tente de montrer que la raison elle-même est située dans cette caractéristique de l'imagination : « Le caractère imaginatif de la pensée pure, devient encore plus apparent si nous essayons, à partir de la définition essentielle de l'entendement déjà obtenue, de préciser davantage l'essence de la conscience pure en soi afin de la saisir comme raison ». (Heidegger, 1929, p. 221). L'imagination transcendantale reste ainsi le fondement de la raison en tant que faculté unificatrice. On en déduit un nouveau principe en phénoménologie, celui de « Raison sensible pure »[3] pouvant désormais servir d'horizon spéculatif à notre compréhension de la nouvelle tonalité de l'être humain qu'inaugure l'ontologie phénoménologique de Martin Heidegger

## 3. FINITUDE ET « RAISON SENSIBLE PURE »

Heidegger brise la distinction opérée par Kant entre l'imagination empirique et l'imagination transcendantale. Contrairement à l'empirisme,

[3]Cf. Roland TECHOU, *Phénoménologie du transcendant, Essai sur l'analytique de la finitude humaine,* Flamboyant, Cotonou, 2018. Le principe de « raison sensible pure » qui constitue le chapitre central de notre thèse sur De la finitude lecture du Kantbuch de Heidegger, Poitiers, 2017, est notre intuition philosophique en cours. Il s'agit d'un principe phénoménologique qui réconcilier la raison et les sens pour faire entrevoir la rationalité du sensible comme fondement de la postmodernité philosophique dont l'essence est la finitude.

l'imagination retrouve une portée transcendantale faisant dorénavant de tout donné sensible une possibilité de connaissance intellectuelle. Elle devient ainsi une faculté pour déterminer *a priori* la sensibilité en tant qu'intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement. Elle devient fondamentale dans la constitution de l'objectivité et apparaît comme un mode de raison.

### *3.1. Un principe nouveau en phénoménologie*

Tout comme Kant lui-même, Heidegger appréhende l'intuition et l'imagination dans leur vision transcendantale pour en déterminer l'essence intérieure hors de tout objet imaginé. Il la pose dans le temps telle qu'elle se présente. Déjà dans son *anthropologie pragmatique*, Kant définit l'imagination « (*facultatis imaginandi*) comme une faculté d'intuition même sans la présence de l'objet » (M. Heidegger, GA 3). Il apparaît que l'imagination est un mode d'intuition de l'étant. Et comme telle, elle relève de la faculté de connaissance formée par la sensibilité et l'entendement. La sensibilité est assez faible comme mode de connaissance, cependant elle fonde l'imagination qui est l'acte « d'intuitionner sensiblement » même en absence d'objet intuitionné. Elle se différencie de la perception car contrairement à celle-ci elle n'a pas besoin d'appréhender l'objet qu'elle intuitionne. Ceci est caractéristique de l'indépendance entre l'acte d'imagination et l'objet imaginé. De là découle toute sa double possibilité de créer et de former. Heidegger parle de pouvoir de création de son objet et de formation de sa vue. (Ses images) : « Cette puissance imaginante et formatrice (*bildende Kraft*) est un acte à la fois récepteur et créateur (spontané). Cette puissance « à la fois » indique l'essence propre de la structure de l'imagination ». (Heidegger, 1928, § IV).

Ainsi, le principe de la « raison sensible pure » est le principe approprié à l'ontologie fondamentale donc celui qui sert à penser le sens d'être de l'être. Penser l'être, c'est connaître ce qui se donne à partir de l'intuition. Heidegger va plus loin que Kant en montrant que la raison pure qui rend possible l'apparence transcendantale (illusion) coordonne la sensibilité, faculté des intuitions et l'entendement, faculté des règles, servant à l'organisation de la pensée.

Dorénavant, la sensibilité n'est plus un ajout conditionnel à la raison discursive mais elle en est intégrée. D'où le caractère bien fini de la raison humaine.

Ce principe que nous venons de poser vise un objectif. Il est l'atout grâce auquel nous percevons la spécificité de la pensée philosophique de Martin Heidegger, l'ontologie fondamentale, comme « méditation de la réalité humaine ». En effet, que la connaissance humaine soit déterminée à partir de sa finitude, cette contingence radicale qui situe l'être humain dans l'horizon bouché de la naissance et de la mort voire dans le temps et l'espace trouve tout son sens avec Heidegger pour qui la finitude est pensée à partir d'elle-même et non plus en fonction « d'un modèle ».

### *3.2. Une vision renouvelée de la connaissance humaine*

La facticité se détermine à partir de notre être-là, qui se sait être-le-là. L'approche heideggérienne de la finitude est de déterminer le « là » de cet être comme l'essence de l'existence sans que l'une soit fondée à partie de l'autre. Cette herméneutique de la transcendance humaine est incarnée par le vocable de *Dasein* dont l'analytique dans l'œuvre de 1927 n'aura pas permis de mieux la situer à cause de ses résonnances avec l'anthropologie traditionnelle. La nouvelle tonalité de l'être humain qu'offre la phénoménologie ontologique est le sens de l'ipséité humaine qui suppose dès lors une « reprise herméneutique » de la compréhension de l'humanité de l'être humain comme projet de tout humanisme.

La reprise herméneutique de la question de la connaissance de soi comme préalable à toute connaissance suppose de redonner un sens au mot humanisme. Il faut attendre 1946 pour voir Heidegger s'inscrire dans ce débat déjà engagé par Husserl dans sa Krisis d Or, pour Heidegger, la philosophie occidentale n'a pas pris en compte l'humain intégral mais des parcelles empiriques constituées en ontologies régionales. Le *Cogito* cartésien, le sujet pensant kantien et le Je transcendantal husserlien apparaissent alors faibles parce que toujours réducteurs de l'être humain.

Heidegger pense la philosophie comme l'affaire de la pensée et comme telle, la facticité humaine traduite par le *Dasein* dans le *Haupwerk* et

nettement distingué comme finitude dans le *Kantbuch* est le concept accompli parce qu'ultime pour justifier de l'être humain comme étant configuré. Il en résulte, précise F. Dastur (2009, p. 7-16), que

> ni passivement subie, ni librement créée, la finitude de l'existence ne peut être qu'assumée. Et elle ne peut l'être que de manière continue et non pas une fois pour toutes, par une simple prise de conscience soudaine du caractère éphémère de l'existence. Car ni la naissance ni la mort d'un existant ne sont au sens strict des « événements », si ce n'est pour les autres, puisqu'ils ne sont jamais vécus comme tels par lui. La naissance n'est pas plus un événement passé que la mort n'est l'événement futur du décès, mais chaque être singulier existe « de manière native », tout comme il existe « de manière mortelle », tout au long de sa vie.

Ainsi, la finitude heideggérienne est positive. Pour la sortir de sa connotation traditionnelle et la poser comme fondement de la nouvelle tonalité affective de notre « être-au-monde » Heidegger confirme qu'il « ne suffit pas pour découvrir la finitude de l'homme de citer au hasard quelques-unes des imperfections humaines ; cette voie nous mène au mieux à constater que l'homme est un être fini, elle ne nous fait pas apercevoir en quoi consiste l'essence de cette finitude, ni encore comment cette finitude fait de l'homme l'étant qu'il est en son fond et tout entier ». (M. Heidegger, 1953, p. 39).

## Conclusion

« La finitude dans l'homme n'est pas une recherche arbitraire des propriétés de cet être. Mais cette question surgit dès qu'on se propose d'instaurer « le fondement de la métaphysique » (M. Heidegger, GA 3, § 41) Qu'en est-il de ce fondement ? Si ce n'est l'humain lui-même, la fondation sans fondement. C'est l'hypothèse à laquelle nous avons tenue durant tout ce travail en posant la finitude de l'entendement humain comme la nouvelle tonalité affective de l'être humain. En effet, ce dont font l'économie beaucoup de commentateurs de Heidegger, parce qu'on ignore encore le *Kantbuch*, c'est qu'avec l'inachèvement de *Sein und Zeit* en 1927, Heidegger ne pense plus à l'aune de la logique rationaliste qui régente la philosophie occidentale. Le positionnement du Dasein-fini explicité durant les conférences entre 1927 et 1929, ouvre à la relecture de la philosophie occidentale. Ceci est un appel à méditer la condition humaine plutôt que de toujours chercher à spéculer là-

dessus. Ainsi, vise-t-il l'universalité de la pensée voire une rationalité non plus logocentrique mais celle qui tient l'homme à partir de son essence finie donc comme une rationalité finie. Une telle conception de la finitude place l'humain dans une position d'héritier qui n'a pas créé le monde, ne s'est pas créé lui-même et de fait doit assumer à la fois le monde et sa facticité comme des possibilités d'être.

**Références bibliographiques**

DASTUR Françoise., 2009, « La question philosophique de la finitude », *Cahiers de Gestalt-thérapie*, 2009/1 (n° 23), p. 7-16.

COURTINE Jean-François, 2009, « Les méditations cartésiennes de martin Heidegger », *Les Études philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009/1 n° 88, 103 à 115

HEIDEGGER Martin, (1929) *Kant et le problème de la métaphysique* (GA 3), Edition bilingue, (1981), Frankfurt.

POIRIER Nicolas, 1999. « Le problème de l'être et la question de l'homme : Sur la polémique Cassirer - Heidegger ». *Le Philosophoire*, 9(3), 139-149.

RIVELAYGUE Jacques, 1992, *Leçons de métaphysique allemande. Volume 2, Kant, Heidegger*, Habermas, Paris, Grasset, 504 p.

TECHOU Roland, 2018, *Phénoménologie du transcendant, Essai sur l'analytique de la finitude humaine,* Cotonou, Flamboyant, 295 p.

# SUR LA QUESTION DE LA TECHNIQUE : DISTANCE ET PROXIMITÉ ENTRE JACQUES ELLUL ET MARTIN HEIDEGGER

**Ouandé Armand REGNIMA**

*Université Alassane OUATTARA, Bouaké (Côte d'Ivoire)*

regnima@yahoo.fr

**Résumé :** Dans les années 1950, alors que la philosophie de la technique, entendue comme discipline systématique à l'intérieur de la philosophie, est encore à ses premiers pas, deux auteurs, J. Ellul et M. Heidegger, vont se démarquer par la profondeur de leurs pensées sur la question de la technique. Mais l'approche métaphysique et conceptuelle de cette question par Heidegger finira par l'opposer à l'approche critique et sociologique d'Ellul, au point de faire des deux penseurs des adversaires intellectuels. Et pourtant, une similitude fascinante ne cesse de se dégager de leurs œuvres. Il y a donc une distance et une proximité entre ces deux auteurs que ce texte se propose d'élucider, en ayant pour intention de mettre en exergue leurs contributions indéniables à l'émergence de la philosophie de la technique.

**Mots-clés :** MÉTAPHYSIQUE, PHILOSOPHIE, QUERELLE, SOCIOLOGIE, TECHNIQUE.

**Abstract :** In the 1950s, when the philosophy of technique, understood as a systematic discipline within philosophy, was still in its infancy, two authors, J. Ellul and M. Heidegger, stood out for the depth of their thoughts on the question of technique. But Heidegger's metaphysical and conceptual approach to this question ended up opposing him to Ellul's critical and sociological approach, to the point of making the two thinkers intellectual opponents. And yet, a fascinating similarity continues to emerge from their works. There is therefore a distance and a proximity between these two authors that this text intends to elucidate, with the intention of highlighting their undeniable contributions to the emergence of the philosophy of technique.

**Keywords:** *METAPHYSICS, PHILOSOPHY, QUARREL, SOCIOLOGY, TECHNIQUE.*

## Introduction

Dans les années 1950, alors que la philosophie de la technique[1] est encore à ses premiers pas, deux auteurs, J. Ellul et M. Heidegger, vont se démarquer par la profondeur de leurs pensées sur la question de la technique. En 1954, Ellul et Heidegger publient respectivement *La technique ou l'enjeu du siècle* et « La question de la technique » (dans *Essais et conférences).*

[1] Entendue ici au sens d'une branche systématique de la philosophie

Ellul, qui est historien du droit, sociologue et théologien, se livre, dans son ouvrage, à une analyse spectrale de la technique, alors que Heidegger, en parfait métaphysicien, poursuit dans le sien, une philosophie de l'oubli de l'être, entamée quelques années plutôt. Heidegger, qui ne consacre que quelques pages à la technique, connaitra un succès immédiat, pendant que l'œuvre d'Ellul passera presque inaperçue[2]. Cependant, malgré les divers chemins empruntés par les deux auteurs (au niveau du style, de l'orientation des recherches, de l'absence de collaboration, etc.) qui constituent les marques même d'une opposition, « un vrai parallélisme » (J.-P. Jézéquel, 2010) semble s'établir entre leurs pensées. L'on finira alors par observer une proximité entre Ellul et Heidegger. S'il y a cette relation faite de rupture et de proximité, se pose la question suivante : Quelle est la spécificité de leur pensée ?

Ce texte se propose de faire une étude comparative d'Ellul et de Heidegger sur la question de la technique, avec l'intention d'examiner les liens qui les opposent et les unissent. Pour atteindre cet objectif, une démarche comparative et analytique permettront d'exposer nos idées qui seront développées en trois parties. D'abord, il s'agira de mettre en exergue la démarche d'Ellul (1) ; ensuite, il sera question de comprendre la pensée d'Heidegger au sujet de la technique (2) ; enfin, nous terminerons par une analyse comparative des deux systèmes de pensées (3).

## 1. ELLUL, LA TECHNIQUE ET L'HOMME

Né en 1912 et mort en 1994, J. Ellul est un penseur français du XXe siècle, qui a consacré une grande partie de son oeuvre à l'étude de la technique. On lui doit la trilogie *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954), *Le système technicien* (1977) et *Le bluff technologique* (1988), ainsi qu'une quarantaine d'autres œuvres sur la technique. Dans l'avertissement qui prélude à *La*

[2] *La technique ou l'enjeu du siècle* connaîtra un succès tardif en Amérique. P. Troude-Chastenet (1995, p. 1) nous donne les détails de ce succès : « Paru en 1954 en France, cet ouvrage qui avait eu du mal à trouver un éditeur en France, fut introduit aux États-Unis par l'intermédiaire d'Aldous Huxley, l'auteur du « Meilleur des mondes ». Le succès rencontré par « The Technological society » eut pour conséquence indirecte de favoriser la diffusion outre-Atlantique de ses livres « religieux », au point même que certains d'entre eux furent d'abord édités en Amérique avant d'être publiés en Français ».

*technique ou l'enjeu du siècle* (son premier livre majeur sur le sujet), Ellul informe le lecteur quant à son objet d'étude et à la méthode qu'il se propose pour l'appréhender. Il s'agit, pour lui, « de transcrire, de traduire, de transmettre au moyen d'une analyse globale une prise de conscience, à la fois concrète et fondamentale du phénomène technique dans son ensemble » (Ellul, 2008, p. 2). Dès le départ, l'intention d'Ellul est claire : penser globalement la technique, non pas en tant que collection d'outils, machines ou instruments, mais en tant que système organisé, cohérent, référent d'un langage dans lequel l'homme reconnaît des signes et des repères qui lui permettent de retrouver ou de conquérir l'un des sens principaux de son existence[3].

Chez Ellul, en effet, il y a une crise de l'humanité inaugurée par la méconnaissance du progrès technique. Mais cette crise est aussi une crise conceptuelle profonde dans la mesure où, comme le notera plus tard S. Diakité (1994, p. 23), « la technique est un phénomène essentiel de notre époque sur lequel les philosophes ont moins raisonné ». On retrouvera d'ailleurs ce souci de conceptualisation de la technique chez G. Simondon (1969) et G. Hottois (1986). G. Hottois (1986, p. 18) écrit à ce propos :

> La technique est un sujet suspect. Suspect parce que méprisable, indigne de l'attention soutenue du philosophe et ne méritant surtout pas de devenir le centre d'une discipline philosophique au même titre que la philosophie du droit, la philosophie des sciences, la philosophie de l'histoire ou la philosophie du langage.

C'est probablement dans le souci de combler ce vide théorique qu'Ellul entame *La technique ou l'enjeu du siècle* par une approche définitionnelle et théorique qui le conduit à faire la distinction entre technique primitive et technique moderne. Sous sa forme primitive, la technique est la capacité anthropologique de redisposer les êtres et les choses selon des fins que l'homme se donne. C'est la technique présente chez tous les peuples, puisqu'elle est une disposition naturelle. Par contre, sous sa forme moderne, la technique désigne cet acharnement de l'immense majorité des hommes à ne rechercher, dans tous les domaines de la vie, que la méthode qui parait la plus efficace.

[3] Ellul expose cette intention dans la préface à l'œuvre d'Hottois (1986, p. 16).

Alors que la technique primitive était en moyens limitée et confinée dans des domaines spécifiques, alors qu'elle se voulait locale et offrait moins d'alternatives, la technique moderne est caractérisée, quant à elle, par la rationalité et l'auto-accroissement continue. Elle s'est émancipée de l'homme et possède désormais ses propres lois, et vise ses propres fins. En un mot, la technique forme, à notre époque, une totalité parfaite, finie, qu'Ellul nomme « le système technicien ». Le système technicien inaugure un passage qualitatif entre la technique primitive et la technique moderne. Car, comme l'explique S. Diakité (1994, p. 95), « le passage au système technicien, n'est pas le fait d'une combinaison ou une somme d'opérations techniques ni même de machines. C'est le fait d'une mutation brutale en discontinuité avec tout le passé technique de l'humanité ». L'étude du système technicien permet à Ellul de prendre ses distances avec ses prédécesseurs et d'inaugurer une nouvelle façon d'appréhender le phénomène technique.

En étudiant, en effet, le processus d'organisation et de fonctionnement du système technicien, le penseur français vient à mettre au grand jour la vérité d'un monde dominé par la technique, dans lequel l'homme n'est plus qu'un rouage. Tout le sens de l'histoire, après Marx et *Le capital* (1993), qui sont d'ailleurs historiquement dépassés, selon lui, ne peut plus se comprendre que par la technique. La politique, l'économie, l'art, la culture et tous les domaines de la vie sont envahis presque totalement par la technique qui a désormais pris en charge notre avenir. Or, cet avenir, justement, reste aujourd'hui impensable et incertain. Car la technique est ambivalente par nature, et ses effets néfastes ne peuvent se dissocier de ses effets pervers : chaque avancée technologique s'accompagne, irrémédiablement, d'une régression humaine. Les vieux discours du genre « ce n'est pas la technique qui est mauvaise, mais l'usage qu'on en fait » ne peuvent tenir devant le système technicien qui n'est ni mauvais ni bon ni neutre. Ellul (1988, p. 95) tranche à ce propos :

> Il est impossible d'en séparer (la technique) tel ou tel élément : vérité essentielle, particulièrement méconnue aujourd'hui. La grande tendance de tous ceux qui pensent aux techniques est de distinguer : distinguer entre les divers éléments de la technique, dont les uns pourraient être maintenus, les autres écartés, distinguer entre la technique et l'usage. Ces

> distinctions sont rigoureusement fausses et prouvent que l'on n'a rien compris au phénomène technique dont toutes les parties sont ontologiquement liées et dont l'usage est inséparable de l'être.

La position de l'homme, actuellement dans l'univers technicien, est celle d'un sujet pris dans l'engrenage d'une machine qui dicte sa loi et définit, par elle-même, ses orientations. De la sorte, il est aujourd'hui impossible de poser, d'un côté l'homme, et d'un autre l'outillage qui serait à son service, et qu'il emploierait de façon à obtenir des résultats exclusivement positifs. De plus, on remarquera au passage que les fins elles-mêmes, telles que fixées par les hommes, sont soient vagues soient inadaptées, de sorte que dire que l'usage de la technique a seulement en vue les fins positifs est absurde. La réalité c'est que

> nous sommes situés dans un univers ambivalent, dans lequel chaque progrès technique accentue la complexité du mélange des éléments positifs et négatifs. Plus il y a de progrès dans ce domaine, plus la réalité du « bon » et du « mauvais » est inextricable, plus le choix devient impossible, et plus la situation est tendue, c'est-à-dire moins nous pouvons échapper aux effets ambivalents du système. (J. Ellul, 1965, p. 388)

Les questions du nucléaire, du réchauffement climatique, du déséquilibre bio-symbiotique, de l'immigration, du terrorisme, des nouvelles techniques biomédicales et les multiples problèmes éthiques à résoudre, sont les conséquences potentielles des possibles techniques censées pourtant contribuer au progrès de l'humanité. C'est dire combien de fois la société technicienne est une société de l'absurde et de la déraison. Mais l'homme se rend-il compte de cette déraison ? S'il pouvait en avoir le temps ! sauf que l'accélération même du progrès technique lui interdit de penser au temps. Encore que le système technicien, pour l'aider à supporter cet univers hostile à son épanouissement, a inventé les « techniques de l'homme » que sont les techniques d'école, du travail, de l'orientation professionnelle, de la propagande, de divertissement, du sport et de la Médecine.

En effet, si depuis très longtemps on a considéré que la conduite et la gestion des hommes relevaient du génie, de l'art ou de certaines dispositions innées, ce n'est plus le cas aujourd'hui. L'art des grands chefs, des grands pédagogues ou des grands agitateurs ne suffit plus ; il faut agir globalement sur l'homme, avec des méthodes cohérentes et rigoureuses relevant de la logique

et de la rationalité technique. Tchakhotine, cité par Ellul, écrivait que « la compréhension des mécanismes de comportement entraîne la possibilité de les manœuvrer à volonté (…), on peut calculer, prévoir et agir selon des règles contrôlables » (Ellul, 2008, p. 309). Il le disait tout particulièrement au sujet de la propagande, mais cela reste valable pour toutes les techniques de l'homme. Le cinéma, la télévision, les jeux et autres gadgets, l'école et la manipulation psychologique constituent les antidotes contre le poison du système qui envenime l'existence humaine. Merveilleuse organisation qui néttoie une plaie qu'elle-même provoque. Il nous faut alors sortir de l'engrenage. Mais comment ? Ellul proposera trois voies : la révolution, l'écologie et l'espérance. La révolution pour une prise de conscience collective devant conduire au renversement brutal de l'ordre des choses ; l'écologie pour « penser globalement et agir localement », car « on ne peut poursuivre un développement infini dans un monde fini » (M. Garrigou-Lagrange, 1981, p. 128) ; enfin l'espérance, pour donner le soin à la révélation biblique de sauver l'homme du processus qu'il a lui-même enclenché. Cela se peut-il réellement face à la puissance du système technicien ? Ellul avoue être moins sûr et n'ira pas plus loin. Telle est l'orientation ellulienne de la technique qui semble engloutir l'homme. Qu'en est-il chez Martin Heidegger ?

## 2. LA QUESTION DE LA TECHNIQUE CHEZ M. HEIDEGGER

Le texte décisif dans lequel Heidegger aborde le sujet de la technique a été publié dans ses *Essais et conférences,* sous le titre « La question de la technique ». Heidegger, tout comme Ellul, précise dès le départ l'objet de son travail intellectuel : questionner au sujet de la technique, c'est-à-dire « travailler à un chemin » qui conduit à l'essence de la technique. Mais chez Heidegger, ce questionnement n'est pas isolé, il s'insère harmonieusement dans l'économie générale de son œuvre. Car comme le note F. Wybrands (2019, p. 1), chez Heidegger « la méditation sur l'essence de la technique, celle sur l'habiter poétique de l'homme, les limites de la métaphysique et de son possible dépassement, la remontée aux origines de la pensée occidentale

lient ces textes en un rapport essentiel ». De quoi la technique est-elle alors le signe chez l'auteur de « La question de la technique » ?

Dans son texte, Heidegger se propose de questionner au sujet de la technique, et préparer ainsi, « un libre rapport à elle ». Ce libre rapport a pour finalité de le conduire à l'essence de la technique. Pour ce faire, Heidegger part de la définition conventionnelle de la technique comme fabrication et comme moyens pour atteindre des fins. Une telle entreprise ne peut être menée à bon port que si la réflexion porte sur un fait concret. C'est pourquoi, partant de la signification grecque de la technique comme cause, héritée d'Aristote, l'auteur allemand prend l'exemple d'une coupe sacrificielle. Elle comporte quatre causes : la matière, la destination, la forme et le producteur. Mais, une analyse minutieuse des différentes causes montre qu'aucune d'entre elles ne constitue la technique à proprement dite. Par contre l'action de l'orfèvre qui travaille la matière, en en faisant une coupe, nous livre un secret : le dévoilement. C'est grâce à cette action que l'énoncé « Ceci est une coupe » devient vrai. Comme le remarque Heidegger (1958, p. 18), « si, précisant peu à peu notre question, nous demandons ce qu'est proprement la technique entendue comme moyen, alors nous arrivons au dévoilement. En lui réside la possibilité de toute fabrication productrice. »

Pour R. Treffel (2019, p. 1), « cet exemple d'Heidegger témoigne du fait que l'essence de la technique est le dévoilement, le processus par lequel une chose dissimulée dans le domaine des potentialités est extraite, amenée devant l'individu et accède ainsi effectivement à la réalité présente. » Dans cette optique, l'essence de la technique prend une connotation métaphysique dans la mesure où la technique s'accompagne d'un certain rapport de l'homme au monde. Dès lors l'essence de la technique, comme point d'achèvement de la réflexion au sujet de la technique, n'a rien de technique. Tout comme l'essence de l'arbre ne saurait s'épuiser dans un arbre particulier, l'essence de la technique ne peut être contenue dans un discours sur une technique particulière. Mais être parvenu au dévoilement, cela annonce un

pas décisif vers le vrai, car selon Heidegger (1958 p. 18), le domaine du dévoilement est aussi celui de la vérité :

> Ainsi la technique n'est pas seulement un moyen : elle est un mode du dévoilement. Si nous la considérons ainsi, alors s'ouvre à nous, pour l'essence de la technique, un domaine tout à fait différent. C'est le domaine du dévoilement, c'est-à-dire de la vérité.

D'ailleurs le vocable grec *technè*, dont dérive technique, s'inscrit bien dans cette perspective du dévoilement. L'*homo-faber,* qu'on a vite fait de traduire littéralement par « homme-fabricateur », a jeté du brouillard sur le sens véritable du mot technique. Heidegger nous révèle plutôt que « c'est comme dévoilement, non comme fabrication, que la *technè* est une *pro-duction* » (1958 p. 20). Mais le dévoilement *pro-ductif*, qui fait venir à la lumière la vérité de la nature, ne peut se dire que de la technique artisanale qui est qualitativement différente de la technique moderne. Or, tout le questionnement au sujet de la technique vise justement la technique moderne, puisque c'est elle qui inquiète aujourd'hui. Heidegger s'interroge alors à propos de la nature de celle-ci. Il y décèle, comme dans la technique artisanale, une sorte de dévoilement, mais un dévoilement d'un genre nouveau : la *pro-vocation*. Il peut alors écrire :

> Le dévoilement, cependant, qui régit la technique moderne ne se déploie pas en une *pro-duction*. Le dévoilement qui régit la technique moderne est une *pro-vocation* par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée. (Heidegger, 1958 p. 20)

Contrairement au dévoilement *pro-ductif* qui est fondé sur l'usage de l'énergie de la nature pour des besoins immédiats de l'homme, le dévoilement *pro-vocateur*, quant à lui, met toute la nature en demeure afin qu'elle lui livre toute ses ressources qui seront utilisées sous divers modes.

> Le dévoilement qui régit complètement la technique moderne a le caractère d'une interpellation (*Stellen*) au sens d'une pro-vocation. Celle-ci a lieu lorsque l'énergie cachée dans la nature est libérée, que ce qui est ainsi obtenu est transformé, que le transformé est accumulé, l'accumulé à son tour réparti et le réparti à nouveau commué. Obtenir, transformer, accumuler, répartir, commuer sont des modes du dévoilement. (Heidegger, 1958 p. 21)

Cette manipulation oppressive de la nature phénoménale est qualifiée par ce vocable : « l'arraisonnement » que traduit le terme allemand *Gestell,* employé par Heidegger. Le terme *Gestell* et ses dérivés feront l'objet d'une longue explication par Heidegger et ses commentateurs. Cependant on retient que *Gestell* désigne la technique dans sa capacité à « réquisitionner » la nature, « dans un dispositif articulé et mouvant ». Il désigne l'essence de la technique, mais il n'est rien de technique. C'est le mouvement de mise en demeure de la nature par les moyens, afin de la plier aux exigences de la technique. Aussi, englobe-t-il tous les domaines de la vie, l'homme y compris. Ainsi que le fait remarquer A. Boutot (1989, p. 90), « la technique moderne, en tant que *Gestell*, ne règne pas seulement là où l'on utilise des machines, même si ces dernières jouissent d'une situation privilégiée (…) mais englobe tous les secteurs de l'étant ». Cette mise en demeure est caractérisée par la violence et l'agressivité qu'on ne retrouve pas dans la technique artisanale. La finalité de cette violence est de livrer tout étant (hommes, choses, relations et cultures) « comme susceptible d'être interpellé, arraisonné, étiqueté, mis en demeure, recensé dans un stock, dans un fonds ou une réserve ». (F. Dastur, 2011, p. 127). Tous ces processus participent d'une mathématisation et d'une rationalisation de l'étant. C'est pourquoi, pour J. Grondin (1987, p. 76) *Gestell* signifie, enfin de compte, « le rassemblement indifférencié », la mathématisation de l'étant dans sa totalité, pour assurer sa disponibilité. Sur ce point, l'arraisonnement ne va pas sans danger pour l'homme, le *Dasein*, cet *être-là* dont la nature est appelée à abriter l'Être.

Certes, la technique, prise en elle-même, n'est porteuse d'aucun mal ; au contraire, elle contribue indéniablement au bien-être de l'homme. Cependant, ce qui nous menace, c'est son essence, ce mouvement destinal d'instrumentalisation et d'opérationnalisation de la nature (y compris l'homme) dont il est porteur. A. Boutot (1989, p. 96) le dit si bien :

> Il n'y a rien de démoniaque dans la technique (...). C'est l'essence de la technique, en tant qu'elle est un destin du dévoilement, qui est le danger (...). la technique moderne au sens essentiel de l'« arraisonnement », attaque l'homme qui n'est plus que le « commettant » du fonds et devient lui-même un fonds.

Si la plupart des théoriciens de la technique voient dans les machines l'essentiel de la menace qui pèse sur l'homme, Heidegger, quant à lui, y voit un autre type de menace : la menace de l'essence de l'homme en pleine déliquescence. Cet homme, prisonnier des possibles de la technique, croit être devenu un être d'un genre nouveau. Partout, il ne se rencontre que lui-même oubliant sa vérité fondamentale : être à l'écoute de l'Être. Mais cela signifie qu'il ne se rencontre, en fin de compte, nulle part :

> Pourtant aujourd'hui l'homme précisément ne se rencontre plus lui-même en vérité nulle part, c'est-à-dire qu'il ne rencontre plus nulle part son être (*Wesen*). L'homme se conforme d'une façon si décidée à la pro-vocation de l'Arraisonnement qu'il ne perçoit pas celui-ci comme un appel exigeant, qu'il ne se voit pas lui-même comme celui auquel cet appel s'adresse et qu'ainsi lui échappent toutes les manières (dont il pourrait comprendre) comment, en raison de son être, il ek-siste dans le domaine d'un appel et pourquoi il ne peut donc jamais ne rencontrer que lui-même. (Heidegger, 1958 p. 36)

Mais là où est le danger, n'y a-t-il pas l'espoir de ce qui peut sauver ? C'est ici qu'il faut entendre la voie du poète F. Hölderlin : « Mais, là où il y a danger, là aussi Croît ce qui sauve ». Ce qui sauve ici, s'entend au sens de ce qui reconduit dans l'essence et non pas seulement ce qui préserve d'un danger. Si l'*arraisonnement* de la technique constitue la menace, c'est donc en elle qu'il faut rechercher ce qui peut préserver l'essence de l'homme. Car selon la remarque de J. Grondin (1987, p. 106), Heidegger conserve l'espoir que ce *Gestell,* caractérisé par « le déferlement et les excès de la technique, la perte du sens des choses, l'exode de la vérité, la fuite des dieux, la disparition de la nature, enclenchera une réaction salutaire du *Dasein* ».

Heidegger trouve dans le sens originaire de la technique, la *technè* grecque (fabriquer, produire, construire), le salut possible de l'homme. Ce sens originaire évoque la pro-duction du vrai dans le beau et, par-là, accorde à l'art et à la poésie la mission de sauvegarde de l'homme. À partir de cette mise e lumière des visions ellulienne et heideggérienne de la question de la technique, il s'impose maintenant leur mise en relation.

## 3. DISTANCE ET PROXIMITÉ ENTRE LE PENSEUR ET LE PROPHÊTE

En analysant respectivement la pensée des deux auteurs, surtout en les rapprochant, il se découvre une relation ambivalente que nous saisissons sous les termes de « distance et proximité ». Qu'en est-il au fond ? *La technique ou l'enjeu du siècle* (Ellul) et les *Essais et conférences* (Heidegger) ont été publiés la même année, en 1954. Il est donc évident que Heidegger et Ellul n'ont pas eu d'influence l'un sur l'autre ; cela est d'autant plus vrai que la version française des *Essais et conférences* n'a été publiée qu'en 1958. Et pourtant, ainsi que le remarque J.-L. Porquet (2003, p. 257), les deux auteurs n'ont cessé de se regarder « en chiens de faïence » tout au long de leur vie. Cela tient certainement à leur style : « Ellul n'aime guère les philosophes, pas plus qu'Heidegger que les autres à qui il reproche d'agiter des concepts trop éloignés du réel ». De son côté aussi « Heidegger n'apprécie guère la démarche d'Ellul, qui d'après lui reste prisonnier du *Gestell* puisqu'il utilise une méthode sociologique qui relève de la science » (J.-L. Porquet, 2003, p. 257).

Mais pour P. Troude-Chastenet (2005, pp. 19-29), l'incompatibilité entre les deux auteurs débute bien plus tôt dans les années 1930. Dès 1934, en effet, Ellul refuse toute filiation intellectuelle avec Heidegger dont il connaissait l'engagement nazi. Car contrairement à ce que l'on croit, cet engagement n'a pas été tardif, comme en témoigne d'ailleurs cet extrait d'un article de J. Bergamin qui date 1937 et dans lequel l'auteur attribuait déjà le titre de fascisme et de national-socialisme à Heidegger : « Pourquoi l'être plutôt que le néant ? demande le métaphysicien du fascisme angoissé et angoissant, du national-socialisme allemand, le philosophe du néant, Heidegger » (J. Bergamin, 1937, p. 103). Cet engagement d'Heidegger au nazisme est interprété par Ellul comme son incapacité à apprécier sainement la politique des temps modernes. Dès lors, « un penseur qui se trompait aussi grossièrement sur le secondaire (la politique) ne pouvait lui être d'aucun secours pour comprendre le principal (le sens du monde moderne) » (P. Troude-Chastenet, 2005, p. 19).

Pourtant, Heidegger semble être sorti vainqueur de cette querelle. L'univers des penseurs est généralement un univers clos, avec un sacré jargon

qui doit être illisible ou tout au moins incompréhensible au sens commun. Cela gratifie et assure une certaine noblesse à l'auteur. Et là-dessus, Heidegger, dans son style hermétique et pédantesque, a pu imposer aux lecteurs la figure spectaculaire de l'intellectuel de haut rang. Ellul a d'ailleurs reproché à l'auteur des *Essais et conférences* son langage trop abstrait, ne sachant pas que c'était l'arme absolue du penseur allemand. Le langage trop vite compréhensible qu'utilisera Ellul tiendra une grande part dans l'échec qu'il connaitra auprès du public. P. Troude-Chastenet écrit d'ailleurs à ce sujet :

> Pour être crédible dans ce champ-là, il faut si possible ne pas être lisible par le commun des mortels. Ellul a un grand défaut : il est compréhensible ! Ce qui expose à l'indifférence et au ricanement. Tous ceux qui travaillent vraiment sur la technique avec Ellul le diront : on apprend mille fois plus sur la technique avec Ellul qu'avec Heidegger. (J.-L. Porquet, 2003, p. 258).

On pourrait également ajouter, sur cette opposition relative aux questions de formes, une opposition de fond chez les deux auteurs, notamment sur les conclusions auxquelles ils aboutissent. Heidegger est un philosophe, penseur d'une histoire de la métaphysique occidentale, tandis qu'Ellul est un historien, sociologue et théologien. Aussi, arrive-t-on chez le premier, à « un questionnement métaphysique sur l'essence de la technique contemporaine, le Gestell », et chez le second, à « une description sociologique des caractères du "système technicien" à partir d'un idéal-type wébérien » (P. Troude-Chastenet, 2005, p. 19). Cela explique d'ailleurs la différence de style et surtout la clarté langagière d'Ellul par rapport au philosophe allemand. Pour M. Weyembergh (1994, p. 3), par exemple, « le lecteur apprend bien plus sur la technique dans sa concrétude chez Ellul que chez le philosophe ». D'ailleurs la réflexion d'Heidegger sur la technique n'est qu'un moment d'une tâche globale entreprise déjà depuis *Être et Temps* : il s'agit de la question du « sens de l'être ». C'est pourquoi la conclusion à laquelle Heidegger aboutit, dans « La question de la technique » (précisément l'oubli de l'être à travers l'arraisonnement de la technique), ne peut se comprendre que dans le cadre de l'interprétation d'une métaphysique globale de l'oubli de l'être. Comme l'a si bien vu J. Taminiaux (1986, p. 263),

> impossible de faire droit à la méditation de Heidegger sur la technique sans s'enquérir des liens qui l'unissent à la seule tâche de son long cheminement de pensée. Tâche que *Être et Temps* appelait la question du « sens de l'être » que les écrits du milieu des années 1930 commencèrent à désigner comme la question de la « vérité de l'être ».

Aux origines de la pensée heideggérienne, se trouve, en effet, l'idée que la technique, telle qu'elle se déploie dans le monde moderne, à l'échelle de la planète, partage la même essence que l'essence impensée de la métaphysique. D'où l'effort déployé par Heidegger de retracer l'histoire de la métaphysique qui, somme toute, selon sa démarche, n'est rien d'autre que l'histoire de l'être. Cette histoire prend ses origines dans la pensée présocratique grecque (ce en quoi il consacrera les trois derniers chapitres des *Essais et conférences* à Héraclite et Parménide) et s'achève dans la philosophie de « la volonté de puissance » et de « l'éternel retour » chez Nietzsche. (F. Wybrands, 2019, p. 1).

À travers « La question de la technique », ce que Heidegger a fondamentalement voulu montrer, selon l'analyse de J. Brun, c'est moins une étude du phénomène technique que ce vers quoi il ne cesse de nous entrainer, à savoir la séparation ontologico-ontique qu'il semble surmonter, mais qu'il entretient. Il l'explique en ces termes :

> Ainsi donc, dans un monde où les techniques travaillent à supprimer les distances et tentent de donner à l'homme le sentiment qu'il ne rencontre plus que lui-même, Heidegger fait de la technique "un destin historico-ontologique de la vérité de la vérité de l'être en tant qu'elle repose dans l'oubli" (…). Les techniques du rapprochement nous masquent donc la séparation de l'étant et de l'être, elles l'agrandissent même dans la mesure où elles rendent notre oubli plus profond. (J. Brun,1961, p. 212).

Il y a donc, en définitive, chez Ellul un souci méthodologique de rendre compte de la technique en tant que phénomène social. Tandis que chez Heidegger, il y le besoin de trouver la vérité du phénomène technique dans la compréhension générale de l'histoire de l'humanité. Seulement, cette opposition entre Ellul et Heidegger reste-t-elle indépassable ? Comme deux droites parallèles, Heidegger et Ellul n'ont-ils pas cheminé côte à côte dans la même direction sans jamais se toucher ?

Malgré l'opposition entre Ellul et Heidegger sur la forme comme sur le fond au sujet de la technique, on observe une similitude fascinante entre les

deux auteurs. Aussi, dans son texte *Jacques Ellul ou l'impasse de la technique*, J.-P. Jézéquel (2010), consacre-t-il un bref paragraphe à cette similitude intitulée « Heidegger et Ellul, un vrai parallélisme ». Par ce passage, Jézéquel veut rendre hommage aux deux penseurs en les rapprochant, mais sans les confondre. Il s'agit, selon lui, « de bien constater l'étrange parallélisme entre deux démarches situées chacune dans leurs sphères propres » en évitant, certes, un rapprochement des vaines recherches des influences possibles. Cette étude de Jézéquel mérite bien d'être approfondie, car elle révèle une coïncidence moins exploitée chez Heidegger et Ellul que l'on a plutôt généralement eu tendance à opposer[4].

En tout état de cause et à condition de dépasser le langage heideggérien, ce qui retient l'attention, pour un lecteur avisé d'Ellul et Heidegger, c'est, au premier abord, la coïncidence des deux auteurs dans une même entreprise : quêter l'essence de la technique, ce moyen par lequel les hommes veulent dépasser leur finitude. Au terme de cette quête, Heidegger et Ellul, par le dépassement des définitions traditionnelles qui associent techniques à outils comme moyens au service de fins, arrivent tous les deux à la conclusion que l'essence de la technique n'a rien de technique. Chez Heidegger, l'essence de la technique prend la forme d'un dévoilement pro-vocateur auquel il donne le nom d'arraisonnement, une « sommation » des êtres et des choses à comparaître (A. Boutot, 1989, p. 90). Dans cette logique, la technique possède une signification métaphysique, en tant que type de rapport que l'homme moderne entretient avec le monde, elle est un moment de la « vérité de l'être » comme surgissement et jaillissement hors de soi. Tandis que chez Ellul, cette recherche de l'essence est conduite au travers d'une démarche par défaut : distinguant, en effet, la technique de la machine et de la science, Ellul en vient à une définition qui porte essentiellement sur la « recherche de l'efficacité ». Dans *La technique ou l'enjeu du siècle*, il écrit : « Le phénomène technique est la préoccupation de l'immense

[4] Sur la question, on ne retient que deux textes majeurs ; l'un de M. Weyembergh, *J. Ellul et M. Heidegger : le prophète et le penseur* de (1994) et l'autre de M. Bossche *Ellul et Heidegger : entre oui et non à la technique* (1994). Cela dénote la nécessité d'une analyse plus globale et plus approfondi sur la question.

majorité des hommes de notre temps de rechercher en toute chose la méthode absolument la plus efficace » (Ellul, 1954, p. 19)

Cette recherche de l'efficacité, qui a fait naitre le système technicien, transcende chaque appareil ou chaque domaine technique. Dans la droite ligne d'Heidegger elle est une rationalité calculante et instrumentale au même titre que l'arraisonnement. Ainsi que le note Ellul, (1954, p. 80) « le progrès technique n'est plus conditionné que par le calcul de l'efficience ».

De plus, on remarque, chez Heidegger tout comme chez Ellul, une critique de la technique fondée sur son caractère aliénant et sa tendance à contrôler la liberté humaine. Ce danger que constitue la technique en fait, chez les deux auteurs, une réalité à tenir à distance. Heidegger (1990, p. 166) écrit à ce propos :

> Nous pouvons faire usage des objets techniques comme il faut qu'on en use. Mais nous pouvons en même temps les laisser à eux-mêmes comme ne nous atteignant pas dans ce que nous avons de plus intime et de plus propre. Nous pouvons dire « oui » à l'emploi inévitable des objets techniques et nous pouvons en même temps lui dire « non » […] Nous admettons les objets techniques dans notre monde quotidien et en même temps nous les laissons dehors.

Pour Jézéquel (2010, p. 1), cette phrase de Heidegger, aurait pu remplacer celle d'Ellul qui souhaite, lui aussi, l'avènement d'un « homme capable d'utiliser les techniques et en même temps de ne pas être utilisé par elles, de ne pas être intégré, de ne pas être entièrement subordonné aux techniques » (Ellul, 2008, p. 129). D'ailleurs, au-delà de cette mise à distance de la technique, la solution finale au problème de la technique, chez Heidegger et Ellul, bien que différemment exprimée, semble aussi se rejoindre. On a par exemple vu chez Heidegger que c'est la pensée méditante guidée en particulier par la parole du poète qui peut sauver[5]. Pour Ellul, seule la voie chrétienne, un retour à Dieu, source de toute puissance, peut constituer le moyen par lequel l'humanité peut survivre. *Chez* Weyembergh (1994, p. 75) il n'y a là, chez les deux auteurs, que « l'expérience du tout autre » sauf que cet autre n'est pas le même. Chez Heidegger, c'est le tout autre

[5] La parole du poète, telle qu'exprimée dans ce vers de Hölderlin : « *Mais là où est le danger, là aussi croît ce qui sauve »,* tient lieu, en quelque sorte, de démonstration.

de l'étant c'est-à-dire l'être, alors que pour Ellul, c'est le Dieu chrétien. Cela fait de Heidegger et d'Ellul des messagers porteurs d'une parole qui les transcende :

> Heidegger parle en philosophe, il s'adresse à tous les hommes, lorsqu'il veut nous convaincre de ce qu'il y a un impensé dans l'histoire de la métaphysique ; il devient oraculaire lorsqu'il essaie de dire « l'autre commencement », celui où la différence ontologique serait enfin prise en charge. Ellul déclare rejeter l'apologétique ; dans ses ouvrages de foi il parle en témoin, en prophète du Dieu chrétien. (M. Weyembergh, 1994, p. 75).

En outre le recourt à la parole comme refuge contre la puissance de la technique, mais aussi comme « demeure de l'être » que l'on retrouve dans la pensée de Heidegger est aussi présente chez Ellul, mais sous une autre forme. Dans *La parole humiliée* (2014), Ellul montre que la société contemporaine se caractérisant par sa « haine pour la parole » dévaluée par l'idolâtrie de la technique, s'est vidée de l'intérieur. Il plaide alors « pour une réconciliation entre la parole et la vie » (J.-P. Jézéquel, 2010, p. 1). Dans cette perspective, il rejoint un vœu cher à Heidegger, celui de la réhabilitation de la parole dont il faisait du poète et du philosophe les dépositaires désignés. Car selon lui, le poète est « l'ami qui porte au langage la maison du monde en vue de la rendre habitable » (Heidegger, 1958, p. 98). Et ce n'est pas par hasard que Heidegger fait de cette parole du poète, qui incarne la beauté artistique, la solution ultime à l'*ubris* technicien qui nous menace.

## Conclusion

Ces dernières années, la philosophie de la technique a été remise au goût du jour au regard de la mutation sociale dont la technique est le sujet et la menace même qu'elle constitue pour l'avenir de l'humanité. Si au premier abord, les auteurs tels que G. Hottois, A. Leroi-Gourhan, H. Marcuse, G. Simondon et Mumford passent pour être la vitrine de cette philosophie contemporaine de la technique, il reste que les fondateurs de cette pensée semblent être J. Ellul et M. Heidegger. La méthode sociologique du premier (Ellul) a permis de comprendre l'organisation, le fonctionnement et l'évolution sociale du phénomène technique. Tandis que la posture

métaphysique du second (Heidegger) a fini par inscrire la technique dans la destinée de l'humain et de l'histoire générale du monde.

Bien qu'ayant produit leurs œuvres dans des contextes différents, avec des oppositions affichées, un étonnant parallélisme se dégage des deux sphères de pensée. À condition de dépasser le langage heideggérien, on retrouve en effet chez Ellul, tout comme chez Heidegger, une pensée de la technique non plus comme moyen, mais comme un être d'un genre nouveau inscrit dans le destin de l'humanité. Heidegger et Ellul, malgré leur distance, ont élaboré une onto-sociologie qui, au-delà d'être une histoire de l'Occident, interroge aujourd'hui chaque culture par l'universalisation même de la technique et la mondialisation des échanges qui la sous-tendent.

Ce qui est fort remarquable, leur contribution à la philosophie de la technique a été enrichie avec l'avantage d'être devenue aujourd'hui une discipline à part entière, au même titre que la philosophie politique, la philosophie morale, la philosophie du droit, etc. La philosophie de la technique a même engendré (directement ou indirectement) des disciplines telles que l'éthique des technologies, la bioéthique, l'écologie, l'éthique environnementale. Toutes ces nouvelles disciplines portent, à jamais, les empreintes des travaux d'Heidegger et d'Ellul pour ce qu'ils ont dit et peut-être pour ce qu'ils ont tu.

**Références bibliographiques**

ARJAKOVSKY Philippe, FEDIER et FRANCE-LANORD Hadrien (dir.), 2013, *Le Dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Éd. du Cerf, 1400 p.

BERGAMIN José, 1937, « Pourquoi l'être plutôt que le néant ? », in *Esprit, Édit. Esprit*, no 55, p. 177-185.

BOSSCHE Marc van den, 1994, « Ellul et Heidegger : entre oui et non », *Foi et vie*, No spécial, vol. 93, No 5-6, p. 125-135.

BOUTOT Alain, 1989, *Heidegger*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », No 2480, 127 p.

DIAKITE Sidiki, 1994, *Technocratie et question africaine de développement : rationalité technique et stratégie collective*, Abidjan, Strateca diffusion, coll. « Penser l'Afrique », 269 p.

ELLUL Jacques, 2008, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, (première édition Armand Colin, 1954), 423 p.

ELLUL Jacques, 1988, *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988, 478 p.

ELLUL Jacques, 1973, *Les nouveaux possédés*, Paris, éd. Mille et une nuits, 348 p.

ELLUL Jacques, 2004, *Le système technicien*, Paris, Le Cherche Midi, (première édition Calmann-Lévy, 1977), 386 p.

ELLUL Jacques, 1965, « Réflexions sur l'ambivalence du progrès technique », *Revue administrative*, PUF, No 106, pp. 380-391, 12 p.

GARRIGOU-LAGRANGE Madeleine, 1981, *À temps et à contretemps,* Paris, Centurion, 209 p.

GRONDIN Jean, 1987, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 136 p.

HEIDEGGER Martin, 1958, « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, trad. André Préau, pp. 80-115.

HEIDEGGER Martin, 1958, « La question de la technique », *Essais et conférences*, Gallimard, trad. André Préau, en ligne, URL : https://monoskop.org/images/3/31/Heidegger_Martin_1958_La_question_de_la_technique.pdf, consulté le 8 mars 2019.

HEIDEGGER Martin, 1987, *Être et temps*, Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, trad. François Vezin, 600 p.

HEIDEGGER Martin, 1990, « Sérénité », Question III, Paris, NRF Gallimard, traduction André Préau, 504 p.

MARX Karl, 1993, *Le Capital*, Paris, PUF, dir. Jean-Pierre Lefèbvre, 992 p.

PORQUET Jean-Luc, 2008, *Jacques Ellul l'homme qui avait (presque) tout prévu*, Paris, Le Cherche-midi, 368 p.

ROGNON Frédéric, 2007, *Jacques Ellul, une pensée en dialogue*, Paris, Labor et Fides, 429 p.

TAMINIAUX Jacques, 1986, « L'essence vraie de la technique », *Martin Heidegger. L'Herne*, coll. « Biblio essais. Livre de poche », p. 263-284.

TREFFEL Roman, « La technique selon Heidegger », en ligne, URL : https://1000-idees-de-culture-generale.fr/technique-heidegger/, consulté le 15 octobre 2019.

TROUDE-CHASTENET Patrick, 1995, « Jacques Ellul : l'homme de parole », Communication et organisation, En ligne, URL : http://journals.openedition.org/communicationorganisation/1791, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 28 novembre 2019.

*TROUDE-CHASTENET*, 1994, *Sur Jacques Ellul, Bordeaux, L'esprit du temps*, 360 p.

WEYEMBERGH Maurice, 1994, « J. Ellul et M. Heidegger. Le prophète et le penseur », *Sur Jacques Ellul*, Paris, Esprit du temps, pp. 77-100.

WYBRANDS Francis, « ESSAIS ET CONFÉRENCES, Martin Heidegger-Fiche de lecture », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 12 février 2019. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/essais-et-conferences/

# DE LA TECHNIQUE COMME ONTO-PHÉNOMÉNOLOGIE À L'ÈRE MODERNE

**Mamboh Mathieu NANOU**

*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY, Abidjan-Cocody (Côte d'Ivoire)*

nanoumamboh@yahoo.fr

**Résumé :** Heidegger pense la manière dont l'Être s'est dispensé et a été compris, depuis ce qu'il appelle *le commencement grec* jusqu'à notre époque, qualifiée de temps modernes. Comprendre notre époque comme l'avènement de l'homme moderne, nous permet de comprendre le mouvement de la phénoménologie qui prône le « retour à la chose même ». Heidegger montre la continuité et l'enchaînement rigoureux qui lient l'homme de la Technique et l'homme-sujet. Celui qui a voulu devenir comme « maître et possesseur de la nature » est devenu celui qui obéit aveuglément au projet de la Technique sur lui. Il nous incombe, donc, de recourir à une phénoménologie du dévoilement, de sorte à bien appréhender la technique moderne et post-moderne comme des formes actuelles du manifester de l'Être.

**Mots-clés :** ÊTRE, HEIDEGGER, HOMME, TECHNIQUE, TRAVAIL.

**Abstract :** Heidegger thinks how the Being has been given and understanding, since what he calls *greec beginning* until our time, qualified to moderns times. Understanding our time as modern man coming, make us understanding the phenomenologian movment which brings the "come back of the same thing". Heidegger shows the continuity and rigorous linking that binds the human-being of technology and the human being-subject. Whoever wanted to become "master and possessor of nature" has become one who blindly obeys the project of technology on him. So we have to go back to the phenomenology of bringing, to be able to understand well the modern's and after-modern's technic as the actually forms of the Being's manifestation.

**Keywords:** *BEING, HEIDEGGER, HUMAN BEING, TECHNOLOGY, WORK.*

## Introduction

Comme le dit fortement Heidegger, « *l'homme est contraint à n'être que travail* » (M. Heidegger, 1958, p. 83). Pourquoi toute activité humaine est-elle comprise comme travail ? Parce que le travail est la correspondance métaphysique à l'essence de la Technique, comme volonté de volonté, c'est-à-dire volonté de produire pour produire. En se réduisant lui-même à l'état de travailleur, l'homme assume, intériorise l'essence de la Technique. Il est fier de travailler. Il ne ressent pas la douleur, tendu qu'il est vers son but, qui est de travailler pour travailler. L'empire de la volonté ferme à l'homme l'accès à sa propre douleur. Lorsqu'il lui arrive de l'éprouver, il la rencontre comme

un simple obstacle étranger, « *c'est-à-dire passivement, comme un objet offert à une action, et par conséquent logée dans la même région d'être que l'action, dans la région de la volonté de volonté* » (M. Heidegger, 1958, p. 114). L'essence du travail, la question du travail se sont soustraites à l'homme, pour autant que tout ce qui est métaphysiquement déterminé par la volonté de volonté est devenu inquestionnable, allant de soi.

Heidegger suscite une démarche de penser tout autre que celle des sciences. Il ne s'agit pas de voir la vérité comme la stabilité et l'adéquation de ce qui est conçu avec ce qui est perçu, mais de la voir comme le processus d'éclaircie par où l'Être se donne à entendre. Tel est tout le sens de la phénoménologie entendue comme « retour à la chose même ». La métaphysique, c'est-à-dire ce moment de la philosophie qui cherche à définir l'être de tout ce qui se manifeste, nous dit Heidegger, se montre notamment avec la pensée technique qui caractérise notre époque. La technique est la mise en pratique de la pensée métaphysique qui s'est développée sous la forme de la science.

La bête technicienne est-elle encore un sujet ? À peine, car elle ne réfléchit plus, mais travaille instinctivement. « *La pulsion animale et la ratio humaine deviennent identiques* » (M. Heidegger, 1958, p. 83). Chez l'homme technicisé, la capacité de calculer, de régler et d'organiser l'usure de l'étant, s'exerce avec la sûreté d'un instinct. La Technique forcerait ainsi l'essence de l'homme à se refermer sur elle-même dans une identification des traditionnels contraires, elle-même porteuse de mort. La quête du bien, du bonheur est devenue celle de toujours plus de biens matériels. Mais le même homme peut-il à la fois servir la rationalité effrénée et préserver l'énigme de l'Être ? Ce faisant, quelle est notre conception courante de la technique ? Quel impact a-t-elle sur l'homme d'aujourd'hui ? Enfin, comment se dévoile-t-elle à l'ère moderne ?

## 1. DU RÈGNE PERDURANT DE LA TECHNIQUE

Le pessimisme de Heidegger au sujet de la Technique, dans les premiers textes qu'il y consacre (*Essais et Conférences*), est sans doute trop complet et trop peu nuancé. Il prononce bel et bien une condamnation sans

recours de toute l'époque contemporaine. Plus tard, dans « Laisser-être », il admettra que l'homme doit coexister avec la Technique, lui dire à la fois oui et non, et qu'il serait absurde en tout cas de vouloir la rejeter « *comme étant l'œuvre du diable* » (M. Heidegger, 1966, p. 176). L'homme est partagé entre le calcul et le vécu, ou entre production et vécu. Le calcul ne désigne pas la pratique du savoir mathématique, certes indispensable à la Technique, mais une loi fondamentale du comportement humain. Une nouvelle règle qui vaut pour toute espèce d'action et ne se limite pas à l'activité technique. Au fond le calcul devient une attitude.

La maxime du calcul consiste à ne reconnaître comme réelle que l'action prévue, organisée, planifiée. Tout changement spontané, qui serait lié à une croissance intrinsèque des choses, est rejeté, exclu par avance. Le calcul fait entrer tous les événements dans des programmes de fabrication, des formules ou séquences opératoires dont on est certain parce qu'on les a construites. L'homme applique désormais à tous les phénomènes les procédés de la production, ou plutôt de la productité : il fait d'eux des montages préétablis.

Deux autres traits liés à la quantité marquent l'humanité technicienne : la rapidité et le règne des masses. La rapidité s'appuie sur l'accroissement quantitatif de la vitesse machinique, sur l'accélération rendue possible dans tous les domaines de l'activité humaine par le progrès scientifique et technique. La conquête de la vitesse induit chez l'homme une attitude de rapidité. Proche de la curiosité de *Être et Temps*, la rapidité inclut la mobilité et la volatilité des intérêts, la succession accélérée des activités, la recherche de la nouveauté à tout prix, la soif du surprenant. Ce qui pourrait durer paraît d'avance ennuyeux, et on le fuit. On se perd dans l'actualité, et on s'empresse d'oublier le passé. On est incapable de supporter la lenteur de ce qui mûrit par soi-même, et on le pousse à mûrir plus vite. On déteste le silence et la patience. Heidegger retraduit ici, dans le contexte technique, l'inauthenticité quelque peu anhistoriale du On.

Il en va ainsi de la massification. Le règne des masses fait partie du gigantesque, c'est-à-dire de « *ce par quoi le quantitatif devient une qualité*

*propre* » (M. Heidegger, 1962, p. 124). Il ne faut pas comprendre ce règne seulement comme un phénomène social, démographique ou politique, bien que le collectivisme ou l'américanisme en soient les manifestations les plus frappantes. La massification suppose une mutation logique du sujet qui prélude à son effacement. Le citoyen d'autrefois est maintenant réprimé et embrigadé dans le Nous, qui par l'intermédiaire des moyens d'information de masse normalise et standardise toutes les possibilités de décisions économiques ou politiques.

Désormais installé sur toute la planète, dont le moindre recoin lui est instantanément accessible, et où les conditions d'existence tendent hâtivement à s'uniformiser, l'homme habite-t-il encore quelque part ? *« Le où de son habitation (...) semble anéanti* » (M. Heidegger, 1971, p. 316). Habiter c'est être, et être, c'est habiter. C'est pourquoi l'oubli de l'Être est aussi oubli de l'habitation. Inséré dans le vaste réseau planétaire des communications à distance, se déplaçant de plus en plus souvent et de plus en plus rapidement, l'homme tend à perdre ses attaches avec un lieu familier rassemblant son être et dont son être dépend, lieu natal ou lieu d'élection.

Pourtant, ce n'est pas la planétarisation qui menace ou détruit le lieu familier, c'est inversement l'absence de terre familière, de chez soi, qui suscite le besoin d'occuper et d'exploiter la planète, puis l'espace cosmique : « *L'absence de terre familière, à demi avouée, à demi niée, de l'homme relativement à son essence est compensée par la conquête organisée de la terre en tant que planète et l'expansion dans l'espace cosmique* » (M. Heidegger, 1971, p. 316). L'absence de terre familière a donc une double signification : c'est le manque d'enracinement de l'existence et des œuvres dans une terre particulière. C'est, plus profondément, une perte de familiarité de l'homme avec lui-même.

Exclu de tout lieu propre, coupé de son essence, l'homme contemporain, dans son mouvement de fuite en avant, est également de plus en plus privé de relation avec une nature extérieure qui ne serait pas techniquement organisée et exploitée. S'il recherche si désespérément le contact avec les éléments naturels (le soleil, l'eau), s'il se fabrique des

produits naturels, c'est parce que la « *nature naturelle du séjour humain et la nature techniquement maîtrisable de la science* [...] *s'éloignent l'une de l'autre à une vitesse toujours plus folle* ». (M. Heidegger, 1966, p.64).

Il est désormais impossible à l'homme de rejeter la technique. Il n'est pas question non plus de se fondre dans la nature dite plus naturelle. « La nature naturelle » est définie en effet de deux façons : directement, de façon simple et déconcertante, ce sont les saisons, le lever et le coucher du soleil, la nuit, le jour, la douceur et les intempéries du climat, c'est aussi la terre qui « *porte et demeure, qui fructifie et nourrit* » (M. Heidegger, 1958, p. 212), qui protège les êtres vivants confiés à elle. En somme, ce sont les deux dimensions de la terre et du ciel. Indirectement, la nature, de façon non immédiate, ce serait « *l'éclosion-retrait de tout étant dans sa présence-absence* » (M. Heidegger, 1966, p. 62), le découvrement au sens le plus large avec son repliement sur soi ; ce qu'autrefois les anciens penseurs grecs nommaient la *phusis*, précise Heidegger.

Par ailleurs, passer du thème nietzschéen du Surhomme à celui de la technique planétaire, ce n'est guère difficile : « *Mais d'où vient le cri d'alarme vers le Surhomme ? Pourquoi l'homme d'autrefois et d'aujourd'hui n'est-il plus suffisant ? Parce que Nietzsche reconnaît l'instant historique où l'homme se prépare à accéder à la domination complète de la terre* » (M. Heidegger, 1958, p. 122 / 1959, Passim/ 1971, p. 247). Ici, il est un relais, un chaînon : Ernst Jünger. Il suffit de remplacer le Surhomme par le Travailleur en général, par-delà les classes, et l'on a en perspective tout un pan de l'idéologie nazie :

> Quand, dans son Discours d'Essen aux ouvriers de Krupp, Gôring s'écrie sans rire que Herr Krupp n'est autre que le type même de l'Ouvrier, on pressent que pareil bon mot devant un auditoire de la Ruhr ne présuppose pas seulement une certaine forme de police : il faut qu'un prélangage, plusieurs fois réécrit, ait articulé déjà des structures de propositions telles que celles-ci :
>
> - Avec Spengler : tout [est] conservateur.
>
> [Tout Allemand] est ouvrier.
>
> - Avec Jünger : la nouvelle Race [se charge] de la Mobilisation totale.

> [La Mobilisation totale] est la forme de l'Ouvrier (J.-P. Faye, 1972, p. 127).

Cette généralité permet dans le même mouvement d'évacuer les classes et les rapports sociaux pour tout rabattre sur une sorte de destin métaphysique propre à 1'homme en général, affronté à 1'Être en général. Heidegger soulignera lui-même le lien, dans un texte en hommage à Ernst Jünger (M. Heidegger, 1968, pp.195-252). Ce qui est d'autant plus important que le texte décisif sur la Technique, « La question de la technique » (M. Heidegger, 1958, p. 9), est, dit clairement M. Heidegger (1968 p. 206), *« redevable aux descriptions du Travailleur d'un soutien qui s'exerça tout au long de [son] travail* ». Le thème de la Technique ne prend d'ailleurs sa pleine extension qu'après la guerre de 1939-1945. Dans *Introduction à la métaphysique*, perce une révolte anxieuse contre la Technique, contemporaine de préoccupations politiques bien précises.

> Cette Europe qui, dans un incurable aveuglement, se trouve toujours sur le point de se poignarder elle-même, est prise aujourd'hui dans un étau entre la Russie d'une part et l'Amérique de l'autre. La Russie et l'Amérique sont toutes deux, au point de vue métaphysique, la même chose ; la même frénésie sinistre de la technique déchaînée, et de l'organisation sans racines de l'homme normalisé (M. Heidegger, 1967, pp. 48-49).

Cela dit, le procédé consiste à penser notre époque en son essence à partir de l'essence de la Technique devenant planétaire, c'est-à-dire l'homme et son rapport à l'Être/étant dans l'horizon des Temps modernes parvenus à leur plein accomplissement. La logique est simple : l'essence de la Technique ne peut être qu'un certain dévoilement : « *Tout "pro-duire" se fonde dans le dévoilement* » (M. Heidegger, 1958, p. 17). Dans l'espace des Temps modernes, où représentation et volonté de volonté s'unissent, le dévoilement ne laisse plus être l'étant, il constitue une « pro-vocation » : « *Le dé- voilement [...] qui régit la technique moderne ne se déploie pas en une pro-duction au sens de la poièsis. Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation* » (M. Heidegger, 1958, p. 20). D'où une description de la totalité de notre époque, au cours de laquelle le sujet est englouti par la Technique.

## 2. DÉCONSTRUCTION ET DISPARITION DU SUJET DANS LA TECHNIQUE

Trois puissants motifs, au moins, se conjuguent pour autoriser la dé-construction de l'homme conçu comme animal raisonnable (*zôon logon échôn*), entreprise depuis *Être et Temps* et continument poursuivie jusqu'à la fin. (On la retrouve par exemple dans *Qu'appelle-t-on penser ?* et dans *Acheminement vers la parole).* C'est l'une des penéses-maîtresses qui traversent toute l'œuvre.

D'abord l'idée que l'essence métaphysique se trouve rabaissée par l'identification avec un animal, lui-même compris comme un étant-subsistant. Ce qui comporte une méconnaissance du vivant comme tel. Ensuite l'idée que le *Logos,* bientôt traduit en *ratio,* c'est-à-dire réduit à une simple faculté humaine, perd son initiale portée, c'est-à-dire la relation *ek*statique à l'Être, et oublie sa dépendance vis-à-vis d'un *Logos* plus originel, celui de l'Être même. Enfin l'idée que l'animal rationnel n'est qu'un cas particulier de la métaphysique du *subjectum*, par laquelle l'homme projette sa propre image objectivée sur la scène de la représentation, c'est-à-dire devant lui-même comme étant central et auto-fondateur.

L'année même de la publication de *Être et Temps* (1927), Heidegger explicite dans son Cours sur les *Problèmes fondamentaux de la Phénoménologie* le sens de la tâche de la destruction de l'histoire de l'ontologie traditionnelle annoncée au § 6. La destruction de la tradition n'est nullement une négation de celle-ci, mais doit être une appropriation positive de cette tradition, grâce à une « *dé-construction critique des concepts reçus (…) afin de remonter aux sources où ils ont été puisés* » (M. Heidegger, p. 20).

La dé-construction n'est pas un démantèlement sans but des concepts hérités et dont le sens est devenu évident, allant de soi. Mais elle implique un double retour, un double pas en arrière, constructif et fondateur : retour à la tradition, retour aux sources de la tradition, c'est-à-dire à tel ou tel mode de l'expérience de l'Être qui ont donné naissance à tel ou tel ordre conceptuel. Déconstruire signifie en fait reconstruire, puisqu'il s'agit de retrouver un sol d'origine, une assise phénoménale à des concepts usés, puisqu'il s'agit « *en*

*dé-construisant des représentations devenues usuelles et vides (...) de regagner les expériences de l'être qui sont à l'origine de la métaphysique* » (M. Heidegger, 1968, p. 240). L'essentiel de la dé-construction consiste dans la reconquête d'une expérience originelle et simple de l'Être, c'est-à-dire dans un dé-couvrement phénoménologique, par lequel il est à nouveau possible de voir une structure élémentaire oubliée de l'être-au-monde. Cette monstration phénoménologique « *doit être expressément accomplie, même au risque d'expliquer ainsi des choses qui vont de soi* » (M. Heidegger, 1968, p. 240).

Deux exemples tirés de *Être et Temps* nous permettront à la fois d'illustrer cette méthode et de revenir à la question de l'animal raisonnable.

D'abord le sens du « Je suis ». L'être que comprend et que s'attribue à lui-même le Dasein est devenu un terme abstrait et vide alors qu'il renferme le sens de : être-à, être en relation avec : « *L'expression "je suis" est parente du mot "auprès de" ''je suis'' signifie derechef : j'habite, je séjourne auprès de - du monde tel qu'il m'est familier. Être, en tant qu'infinitif du ''je suis''... veut dire : habiter auprès de..., être familier de…*» (M. Heidegger, 1986, p. 88). « Je suis » signifie étymologiquement (notons que la dé-construction s'enracine toujours dans une écoute et une entente nouvelle de la langue) non pas : « Je suis-dans », au sens d'une inclusion spatiale, mais « Je suis-à »... l'espace, à mon propre corps, au monde. « Être-à » et « être auprès de » renvoient tous deux, dit Heidegger, à des significations qui ont trait au séjour, à la familiarité avec des lieux et des êtres. Cette description a pour seul but de montrer que le *sum* n'est pas originellement une substance fermée sur soi, un étant donné là-devant - qui seulement ensuite entrerait en relation avec le monde – mais d'emblée relationnel.

De même « *l'interprétation postérieure de cette définition de l'homme au sens de l'animal rationale, de l''être vivant raisonnable'', n'est certes point ''fausse'', mais recouvre le sol phénoménal où cette définition du Dasein avait été puisée* » (M. Heidegger, 1986, p. 88). Quel est ce « sol phénoménal » qu'il faut à nouveau découvrir ? *« L'homme se montre comme étant qui parle* » (M. Heidegger, 1967, p. 91). L'interprétation tardive du

*Logos* comme énoncé rationnel, comme proposition logique, fait écran au phénomène ou à l'expérience première de l'homme comme être vivant (Heidegger se contente de dire étant) qui a la parole ou plutôt qui est tenu par la langue, dans la lumière du monde. La raison comme faculté éclipse, dans la définition de l'homme, la parole comme dimension de l'être-au-monde.

L'homme ne décide pas un beau jour de devenir sujet. Cherchant le *subjectum*, c'est-à-dire la chose qui soutient ses propres qualités, le *subjectum* le plus stable, mais surtout le plus vrai, le plus certain, Descartes le situe non pas dans l'homme (toujours considéré comme un composé), mais dans le moi, l'âme, la raison, la pensée. C'est la vérité définie à partir de la certitude pour la conscience, (et non plus à partir de l'*eïdos*, de l'*energeïa* ou de l'*actualitas*) qui exige un sujet en lequel l'adéquation de l'évidence se fasse dans la présence à soi sans faille de l'instant.

Le principe de la dé-construction du sujet est double. C'est d'abord l'idée que l'essence du sujet dépend de l'essence de la vérité, à l'époque des Temps modernes (Descartes-Kant) et puis à l'époque de la métaphysique absolue (Hegel-Nietzsche), époques qui recueillent elles-mêmes des mutations plus anciennes de l'essence de la vérité. L'essence de l'homme moderne s'inscrit ainsi dans l'Histoire de l'Être. Elle dépend d'un destin, d'une contrainte de l'Être face à laquelle l'idée que l'homme se fait de lui-même ne compte pas. L'homme n'est pas libre de déterminer son propre fond métaphysique. Le sujet est une figure historiale qui, comme on le verra ci-dessous, est condamnée à s'effacer bientôt sous la contrainte des structures de l'époque de la Technique.

La dé-construction du sujet suit d'autre part le fil conducteur de la représentation. Le terme de représentation, au sens critique qui lui est donné, appartient à une interprétation, ou plutôt à un impensé de l'essence du sujet, car ni Descartes, ni Kant, ni surtout Hegel et Nietzsche ne définissent explicitement le sujet par la représentation. Ce qui est impliqué dans la représentation, c'est en premier lieu l'objectivation illimitée de tout étant, qui comprend nécessairement l'auto-objectivation du sujet. Celui-ci est la scène sur laquelle

tout étant, y compris lui-même, doit apparaître pour être connu et confirmé dans sa certitude. Penser en tant que « *re-présenter, c'est poser l'étant en totalité comme op-posé, comme ob-stant* » (M. Heidegger, 1968, p. 124), mais c'est aussi se présenter soi-même, comme sujet objectivé, devant soi-même.

C'est dans cette volonté de domination déchaînée, qui devient volonté inconditionnée de volonté, que le sujet sombre et s'efface. Quand la déconstruction commence, le sujet est déjà détruit, abîmé, mais non aboli. Quand en effet tout étant est réduit à l'unique statut d'objet, il se constitue un fonds, une base et réserve illimitée d'objectivité, dans laquelle le sujet se dissout. Quand tout devient objet, il n'y a plus naturellement d'objet pour un sujet, il n'y a plus même d'objet isolable, mais seulement un réseau, un gigantesque filet de relations instrumentales et énergétiques interchangeables, où s'engloutit l'homme.

L'animal rationnel devient exclusivement rationnel. Ses pulsions animales sont calculables et servent aux promotions de la consommation généralisée. Ce tableau pessimiste de l'homme de la Technique conduit Heidegger à poser la question d'un danger de mort qui pèserait sur l'essence humaine : L'homme peut-il perdre son essence ? Peut-il abandonner sa relation à l'Être ? Il ne semble pas, car justement le fonctionnaire de la Technique ne fait que répondre à l'appel de l'Être qui le requiert à travers la volonté de volonté.

Avant que le sujet ne s'abolisse sous la pression du réseau, il a eu, et il a encore devant lui, quelques beaux jours, quelques jours de gloire. La métaphysique de la subjectivité fonde et détermine en effet aussi bien l'universalisme du XVIII$^{e}$ siècle, le nationalisme du XIX$^{e}$ siècle, que l'impérialisme des puissances mondiales au XX$^{e}$ siècle. Or ces figures ne sont pas révolues. Elles peuvent être répétées et rafraîchies jusqu'à épuisement de leur force paradigmatique. Ainsi la domination mondiale peut se muer en conquête spatiale ou exploration du cosmos, ce qui lui laisse un vaste champ d'avenir. Heidegger considère que l'idée d'un contrôle technique de la Technique, par la volonté de l'homme, est une illusion qui nous vient à coup sûr d'un reste de subjectivisme et d'une méconnaissance de l'essence illimitée

de la volonté de volonté. Telle est, semble-t-il, la justification de l'apparente fin de l'Histoire de l'Être.

## Introduction

Parmi tous les êtres qui peuplent la terre, seul l'homme est capable de parole. Par cette réalité, nous sommes en droit de dire que la parole fait partie intégrante de l'essence de l'homme. Autrement exprimé, l'homme se caractérise par son pouvoir et sa capacité de prendre parole. C'est en ce sens qu'on pourrait dire que : « …, là où il y a l'humain, réside le sacré. Ici, le sacré est la parole. » (Kouassi, 2011, p. 135.). Par conséquent, la parole détermine en grande partie le genre humain. Percevant une telle réalité qui n'a plus besoin de discours, Heidegger affirme que : « L'homme possède la parole par nature. » (Heidegger, 1976, p. 13.). Cependant nous sommes étonnés de l'entendre dire que l'homme ne parle pas seulement en parole. Donc, peut-il parler sans la parole.

Si donc, la parole est inhérente à la nature de l'homme, cela doit sous-entendre que l'homme ne parle pas parce qu'il veut ou désire parler. Mieux la possibilité du parler de l'homme est étrangère à sa propre volonté. Ici surgit une surprise. Si se taire constitue la manifestation de la volonté de l'homme, car l'animal ou le bébé ne peuvent se taire, quant à la parole, celle-ci ne relève-t-elle pas aussi immédiatement de la volonté humaine ? Comment peut-on comprendre que le parler du genre humain est antérieur à la volonté de chaque individu ? Sans doute, Heidegger pense au sens des philosophes du contrat qui estiment que nous acquerrons tout de la société comme le déclare Auguste Comte en ces paroles : « Tout en nous appartient (…) à l'humanité ; car tout nous vient d'elle, vie, fortune, talent, instruction, tendresse, énergie. » (Comte, A., 1966, p. 194). Ce qui est certain, c'est que comme tout autre homme, Heidegger reconnaît que la parole définit l'homme puisqu'écrit-il : « L'homme est homme en tant que celui qui parle. » (Heidegger, 1976, p. 13). Face à ces propos qui peuvent nous désemparer, nous n'avons pas besoin de paniquer. Adressons tout de suite la question à Heidegger : d'où nous vient alors la

parole ? Dans cette question, n'est-ce pas le fondement de la parole qui est du coup interrogé et qui doit nous faire signe ?

## 3. L'APPARENTE FIN DE L'HISTOIRE DE L'ÊTRE

L'histoire occidentale, à l'ère de la technique planétaire, s'épuise, se répète, quand elle ne régresse pas. L'histoire semble souffrir d'un manque d'avenir. Ce n'est pas d'ignorer où elle va qui l'inquiète, mais de ne le savoir que trop. Son avenir ne serait-il pas derrière elle ?

Les deux plus grands penseurs de l'Histoire, Hegel et Heidegger, décrivent l'Occident sous une lumière crépusculaire. Ce crépuscule signifie pour l'un comme pour l'autre que la philosophie est entrée dans son stade terminal : « L'histoire transcendantale est achevée » ou « *La philosophie est entrée dans son stade terminal* » (M. Heidegger, 1966, p. 283). Qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce qui a lieu, ou advient au sens fort, après la fin de l'Histoire ? Pour Hegel, rien de nouveau. L'Esprit universel a accompli son parcours, a transformé toute son expérience en Savoir. Rien d'essentiellement nouveau n'advient une fois que l'Esprit a totalement effectué la tâche de son savoir de soi, achevé le mouvement de son auto-connaissance et de son auto-conception.

Pour Heidegger, « *L'Histoire de l'Être est l'Histoire de l'oubli croissant de l'Être* » (M. Heidegger, 1966, p. 248). L'oubli dessine un sens négatif de l'Histoire, un mouvement historial qui s'appuie sur la consolidation de l'oubli ou son installation dans le phénomène de l'errance. L'errance est oubli du retrait de l'Être, donc oubli de l'oubli initial, mais oubli qui verrouille toujours davantage l'accès au sentiment du retrait. « *Sans l'errance, il n'y aurait pas rapport d'envoi à envoi, pas d'Histoire* » (M. Heidegger, 1962, p. 406). Que se passe-t-il à la fin de cette Histoire ? L'aptitude constitutive de l'Histoire à produire des époques disparaît. L'ultime époque, celle de la Technique, ne fait plus apparaître des principes nouveaux, mais combine, recompose et met en œuvre les principes acquis qui ne sont plus pensés comme tels, mais présupposés et reçus comme des évidences. C'est le règne d'un temps historique sans histoire : il n'y a plus d'événement fondateur qui

pourrait produire un virage du Temps. L'Histoire s'est immobilisée : « *L'Histoire de l'Être est terminée* » (M. Heidegger, 1966, p. 248).

L'idée d'un nouveau commencement et d'une autre Histoire est en un sens évidente et quasiment tautologique. La métaphysique achevée, disparue en tant que doctrine, ne va pas ressusciter. « *La métaphysique est devenue impossible* » (M. Heidegger, 1968, p.183). À moins que l'Histoire ne s'arrête, à moins que la pensée elle-même ne disparaisse (hypothèse catastrophique que Heidegger envisage parfois comme la mort de l'essence de l'homme), il faut bien qu'il y ait un au-delà de l'achèvement, une autre forme de pensée.

Et pourtant, en un autre sens, l'idée d'un nouveau commencement n'est rien moins qu'évidente. Le nouveau commencement n'est ou ne sera cependant qu'après une rupture ; il exige un saut vers un tout autre qui n'est pas, ou n'a pas encore de lieu. Nous sommes à présent dans le passage, dans la transition vers ce nouveau qui, dit-il, est déjà acquis, mais doit être conquis, notamment à travers la longue tâche de la destruction de la métaphysique.

Autrement posé, le problème est à nouveau le suivant : comment l'époque de la Technique, si puissamment installée, peut-elle finir ? Aucune décision humaine ne peut produire un changement aussi gigantesque que le dépassement de la technique. Pourtant cela ne signifie pas que la part de l'homme dans une possible mutation planétaire soit nulle. La pensée peut se rendre attentive à l'essence de la technique, et de là entendre et attendre quelque dimension autre : « *Quand nous nous ouvrons proprement à l'essence de la technique, nous nous trouvons pris dans un appel libérateur* » (M. Heidegger, 1958, p. 34).

L'Histoire est altérée, mais n'est pas abolie. Elle est suspendue, en attente, en souffrance, de façon plus radicale qu'aux autres époques. Cependant l'idée d'une scission s'impose à nous pour indiquer l'apparition d'une césure plus forte qu'à aucune autre époque. L'Histoire continue, mais son élan est brisé, ou plutôt ce qui est brisé en elle c'est l'époqualité même, et plus exactement l'époqualisation, la capacité de produire des époques ou de nouveaux régimes événementiels. L'Histoire se fige, s'immobilise à cette

époque-ci, s'enferme en une figure eschatologique d'elle-même. L'Occident a connu nombre d'époques : les Présocratiques, la Grèce classique, l'époque hellénistique, la romanité, l'époque médiévale, l'invention de la subjectivité, la conquête de l'objectivité, la mise en place du dispositif techno-scientifique. Que serait une Histoire sans époques ?

Schématiquement, tout le procès heideggérien de l'humanisme métaphysique se ramène à deux chefs d'accusation : le substantialisme et l'anthropocentrisme. L'homme n'est pas d'abord une substance corporelle animée ou l'unité de deux substances, mais *ek*-sistence, c'est-à-dire ouverture à l'Être. Tel est son trait essentiel. La démarche heideggérienne ne consiste pas à nous hausser au-delà de nous-mêmes, vers le surhumain, mais de revenir en deçà, vers nos conditions premières et nos ressources élémentaires. L'élément de l'homme, son sol abyssal, c'est l'Être. Retour en amont, retour aux sources, retour à ce que la tradition, a découvert, puis recouvert : tel est le mouvement constant de Heidegger. Cette situation, où l'homme est jeté dans le Temps, n'est pas une situation de domination, de centralité, mais de dépendance.

Ce que la métaphysique oublie, de façon grandissante, c'est la pauvreté de l'homme. L'homme n'est pas ce qu'il est, et n'a pas ce qu'il a. Platon disait qu'il lui faut s'en souvenir. Il manque toujours quelque chose à l'homme. Ce quelque chose n'est rien d'étant, mais son être même : cette relation à l'Être qu'il ne peut pas posséder, mais seulement déployer dans le mouvement *ek*-statique de l'existence. Heidegger montre que la relation à l'Être ne se décide pas dans l'être propre du Dasein, au gré de celui-ci, mais se détermine à partir de l'Être même, en tant que ce dernier se découvre et se donne lui-même comme vrai, c'est-à-dire comme décélé, manifestement sorti de sa latence.

Heidegger écrit en 1927, quelques semaines après la publication de *Être et Temps* :

> Sans que nous sachions où se trouve l'interprétation fautive, nous pouvons être tranquillement persuadés qu'une interprétation fautive se dissimule (*verbirgtsich)* dans l'interprétation temporelle de l'être comme tel, et derechef pas n'importe laquelle. Ce serait aller contre le sens du philosopher et de toute science que de ne pas comprendre qu'une non-

> vérité foncière cohabite avec ce qui est effectivement aperçu et authentiquement interprété. (M. Heidegger, 1927, p. 459).

Admirable lucidité, extra-métaphysique, qui saisit que toute découverte est en même temps recouvrement. Cette reconnaissance de l'inadéquation de la recherche même vis-à-vis de ce qui est recherché, et qui est déjà nommé l'« *énigme de l'Être* » (*das Rätsel des Seins*) (M. Heidegger, 1986, p. 456), empêche toute clôture métaphysique. Sans doute y a-t-il une continuité entre la recherche d'un nouvel accès à la question de l'Être et la pensée de l'antériorité de l'Être par laquelle, de suspens en suspens, se destine l'Histoire ? Heidegger apprendra - nous apprendra à renoncer à « chasser la métaphysique » (chassez-la, elle revient au galop !). Le plus difficile est de la laisser à elle-même.

## Conclusion

À son point culminant, la subjectivité se referme sur elle-même, se fige et se fixe, exclusivement vouée à son travail de production et d'auto-production : « *L'homme de la métaphysique, l'animal rationale, est mis en place comme bête de travail* » (M. Heidegger, 1958, p. 82). L'homme travaille « bêtement », c'est-à-dire qu'il travaille aveuglément pour une fin qu'il n'a pas posée et qui n'est autre que la production pour la production. Car bien que décideur, l'homme est assujetti à la condition de travailleur. Être homme à notre époque, c'est être travailleur, manuel ou intellectuel, c'est-à-dire produire, transformer, consommer, et rien d'autre.

## Références bibliographiques

DESCARTES René, 1951, *Discours de la méthode*, Paris, Union Générale d'éditions.

HEGEL Georg Wilhem Friedrich, 1997, *La phénoménologie de l'esprit*, Trad. de l'allemand par Bernard Bourgeois, Vrin.

HEIDEGGER Martin, 1962, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1962, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Trad.de l'allemand par W. Brockmeier, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1958, *Essais et Conférences*, Trad. de l'allemand par A. Préau, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et Temps*, Trad. de l'allemand par F. Vézin, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1966, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, Trad. de l'allemand par J. Beaufret et F. Fédier in Kierkegaard vivant, Paris, Gallimard / Idées, p. 167-204.

HEIDEGGER Martin, 1985, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Trad. de l'allemand par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1971, *Nietzsche*, 2 Tomes, Trad. de l'allemand par P. Klossowski, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1959, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Trad. de l'allemand par A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F.

HEIDEGGER Martin, 1968, *Questions I et II*, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1966, *Questions III*, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1968, *Temps et Être*, Supra Œuvres de Heidegger.

HUSSERL Edmund, 1985, *L'idée de la phénoménologie : Cinq leçon*s, Trad. de l'allemand par Alexandre Lowit, Paris, PUF.

KANT Emmanuel, 1781-1787, *Critique de la raison pure*, Trad. de l'allemand par A. Tremesaygues et C. Pacaud, Paris, PUF.

NIETZSCHE Friedriech, 1968/1997, *Œuvres philosophiques complètes*, Trad. de l'allemand par P. Wolting, Paris, Gallimard.

# DE L'ESSENCE DE LA PAROLE CHEZ MARTIN HEIDEGGER

**Gervais Kouassi KOMENAN**

*Université Alassane OUATTARA, Bouaké (Côte d'Ivoire)*

kkouassigervais@gmail.com

**Résumé :** Toute la métaphysique refondatrice de Heidegger est une réflexion du sens de l'Être en tant qu'essence du tout de l'étant. En ce sens, reconnait Heidegger que l'Être est toujours : « l'être de l'étant. » (Heidegger, 2000, p. 74.). C'est ce souci du dévoilement de l'essence de la parole qui vient nous rencontrer dans *Acheminement vers la parole*, ouvrage qui met en exergue l'Être comme fondement de la parole. Autrement exprimé, *Acheminement vers la parole* s'assigne la tâche d'élucider la parole en son essence en allant en l'eau profonde pour s'enraciner dans l'origine de la parole sans origine, dans l'épaisseur sans épaisseur qui fonde la parole en tant qu'étant.

**Mots-clés :** DÉVOILEMENT, ESSENCE, ÊTRE, FONDEMENT, PAROLE.

**Abstract :** All of Heidegger's refounding metaphysic is a reflection of the sense of the being. In this sense, Heidegger recognizes that the being is always: « the being of the being. » (Heidegger, 2000, p. 74.). It's this concern for the word that comes to meet us in routing to the word, a book which shows the being as the foundation of the word. Differently expressed forwarding to speech assigns the task to elucidate the speech in essence dripping underwater to root into the origin without origin, the thickness without thickiness that make the speech as being.

**Keywords:** *CONCERN, ESSENCE, BEING, FOUNDATION, SPEECH.*

## 1. L'HOMME ET LA PENSÉE CLASSIQUE DE LA PAROLE

Puisque c'est l'homme qui est reconnu possesseur de la parole, il va s'en dire que c'est auprès de lui que l'on peut rencontrer la parole dans la mesure où : « L'homme est le citoyen du discours. » (Châtelet, 1965, p. 89.). Dépositaire de la parole, celle-ci appartient à l'homme. Ce point de vue n'est pas à discuter. Mais qu'est-ce que la parole ? Cette question a toujours visé chez Heidegger le fondement compris comme essence. Le questionnement qui tente de saisir la parole comme telle, s'oriente davantage vers le fin fond de la parole. Il s'agit pour nous de penser l'essence de la parole. Mais qui ne sait pas qu'en parlant, la parole vient de l'homme ? Alors, notre question reçoit d'ores et déjà la réponse attendue. Par conséquent, la méditation de l'essence de l'homme introduit l'homme au site de l'être de la parole. Il s'agit pour nous les hommes de nous recueillir sur nous-mêmes. En effet, notre

préoccupation peut se formuler comme suit : « Qu'en est-il de la parole ? Comment la parole vient-elle à être en tant que parole ? » (Heidegger, 1976, p. 15.). Par cette interrogation, Heidegger relance le débat. Ces deux questions sauront mieux cadrer notre réflexion pour nous conduire à la terre promise. À la suite de ces questions, Heidegger rebondit pour dire que : « La parole est parlante. » (Idem). Cette réponse est vraie puisqu'on la parle d'ailleurs couramment. Mais en même temps elle ne saura nous satisfaire. Notre réflexion avec Heidegger se veut non seulement sérieuse mais aussi elle entend aller jusqu'au parler lui-même, à son secret. Une telle tâche ne saurait emprunter des raccourcis. Elle exige des efforts afin de pouvoir séjourner auprès et dans la proximité de l'être de la parole.

Ce que nous recherchons à travers cet exercice est le déploiement de la parole elle-même afin qu'elle nous confesse ce qu'elle a de plus intime, son être. Pour ce faire : « C'est à la parole que nous confions ce qu'est parler. » (Ibidem) et à rien d'autre. Nous refusons de déterminer la parole à partir d'autre chose qui n'est pas la parole, mais autre que la parole. Nous voulons forcer la parole à se dévoiler. Ce dévoilement est la quête de la fondation de la parole. Nous voulons savoir si la parole est son propre fondement ou sa fondation est tout autre qu'elle-même se trouvant ailleurs. « Que veut dire parler ? » (Heidegger, 1976, p. 16.). Nous savons que la parole consiste en un acte physique mettant en mouvement certains organes corporels émettant des sons pour se faire entendre. Parler est avant tout un acte de l'homme qui consiste à une production sonore servant de communication. La parole se décline en expression. Comme telle, la parole exprime le sentiment, l'émotion de l'homme. Parler revient à extérioriser une pensée. Ce suppose que parler, c'est s'exprimer. Dans ce cas la parole est un instrument à la portée de l'homme lui servant à rendre compte d'une idée jusqu'alors intérieure dans le but de la partager avec les autres.

Venant de l'homme, la parole sous cette forme comme le canal de dévoilement de l'intimité, de ce qui jusqu'alors, restait toujours inconnu parce qu'il demeure dans la nuit de soi. En affirmant que le parler est le propre de

l'homme, Heidegger soutient que : « Parler passe pour une activité de l'homme. » (Idem). Sans l'homme il n'aurait pas de parler. La parole provient de l'homme. C'est pourquoi c'est uniquement l'homme qui en est capable de parler une langue singulière. Cette approche de la parole remet en cause l'affirmation selon laquelle : « C'est la parole qui parle. » (Ibidem). Pour celui qui suit le fil conducteur de notre raisonnement, il comprend logique que c'est l'homme qui parle. Même des doctrines religieuses ont attribué l'origine de la parole à des divinités. Le but de la parole est de donner des informations comme le confirme le poème intitulé *Un soir d'hiver*. En sa troisième strophe nous lisons :

*Voyageur entre paisiblement ;*
*La douleur pétrifia le seuil.*
*Là resplendit en clarté pure*
*Sur la table pain et vain.* (Ibidem, p. 19.)

À travers cette strophe, le poète nous instruit sur des faits par l'évocation des noms qui abondent. Par ce poème, le poète décrit et peint une situation. Le poème devient un simple énoncé. Lorsque nous demandons qui parle dans ce poème d'*Un soir d'hiver* nous constatons que c'est le poète. Dans la parole, c'est l'homme qui parle. Au regard des motels, l'homme apparaît sans discussion le lieu de provenance de la parole. Seul l'homme parle. Jusqu'à présent la question qui nous guide est bien centrée : qu'est-ce que la parole pour qu'elle appartienne à l'espèce humaine ? En ce sens, nous avons choisi le poème *Un soir d'hiver* en vue de nous transporter à l'intérieur de la parole, là où la parole qui parle est située. Pour ce faire, l'on se demande : est-ce l'homme ou la parole qui parle ? Le poème *Un soir d'hiver* est censé nous apporté des indications assez claires. La parole vient du poète ; c'est lui qui a professé ces paroles. Quoi de plus normale de dire que c'est l'homme qui parle.

La première strophe s'énonce comme suit :

*Quand il neige à la porte,*
*Que longuement sonne la cloche du soir,*
*Pour beaucoup la table est mise*

*Et la maison est bien pourvue.* (Heidegger, 1976, p. 19.).

En écoutant cette strophe, le poète nous situe dans le temps surtout depuis le titre *Un soir d'hiver*. Il nomme des objets, décrit des événements représentables. Que veut dire alors nommer ? Nommer est un acte d'énumération en ce sens que dans la nomination l'homme attribue des noms comme des qualités aux choses.

Toujours dans la perspective de trouver le fondement de la parole, Heidegger nous transporte au cœur d'un autre poème intitulé *Le mot*. Ce poème est composé de sept strophes. Voici ce que dit le dernier vers de la dernière strophe : « Aucune chose ne soit, là où le mot faillit. » (Idem, p. 206). Ce vers nous envoie ailleurs que le premier poème. Dans ce second poème, point n'est question de l'homme mais plutôt le mot apparaît comme le site de l'étant. Désormais, c'est le mot qui sert à nommer l'étant à telle enseigne que là où le mot fait défaut, il ne peut avoir d'étant. Le dernier vers l'exprime très clairement. Le vers suscité dit bien que rien ne peut être là où il n'y a pas de mot. Dans ce cas, c'est le mot qui porte la chose à être. Autrement dit, c'est le mot que l'étant vient s'affirmer dans son apparaître. Dans la parole, le mot fait surgir l'étant. Il va s'en dire que là où le mot manque, là également l'étant manque. Le mot sert à nommer c'est-à-dire à appeler les choses par leur nom.

Quotidiennement, nous faisons l'expérience des mots, soit par écrit, soit dans un discours oral. Les mots se présentent en tant que des choses perceptibles par les sens. On les entend par les oreilles quand ils sont prononcés, lorsque nous nous livrons à une méditation aussi bien que dans l'échange avec les autres. Nous les voyons aussi quand nous faisons des lectures. Les mots constituent nos fidèles compagnons sans lesquels la vie en communauté serait presqu'impossible. Où trouve-t-les mots ? Certainement dans les livres et dictionnaires. Dans ces documents nous rencontrons des séries de mots. Cependant, dans cette multitude de mots, rien ne nous révèle le ''est'' du mot. En ce sens, se demande Heidegger : « Où donc le mot est-il à sa place ? où le dire est-il chez lui ? » (Heidegger, 1976, p. 177). Nous reconnaissons que le mot qui nous renseigne sur les choses n'est pas lui-même la chose. Mais seulement, il nous dit que la chose est. Alors, l'on doit se

demander : « Mais qu'en est-il de cet « est » ? » (Idem). Cet '' est'' en question serait-il aussi une chose ?

À présent, tournons notre regard vers le ''est'' de l'étant. Nous nous rendons compte tout de suite que nous ne le trouverons nulle part, ni dans la chose, ni hors de la chose. Il est de toute évidence que le mot comme le ''est'' ne sont pas parmi les choses. Ce qu'il faut savoir, c'est que, bien que les mots ne sont pas en même temps les choses, il donne en tant que ''es gibt''. Mais le mot, s'il donne, il : « donne quoi ? » (Ibidem, p. 148). Assurément : « Le mot donne : l'être. » (Ibidem). Donc, le mot, en offrant, devient du coup pourvoyeur dans la mesure où c'est à travers lui que la chose vient à notre rencontre. Comme c'est par le mot que la chose vient à être, alors : « Le mot seul confère l'être à la chose. » (Heidegger, 1976, p. 148.). Mais comment est-il possible que, le mot, dans toute sa simplicité, arrive-t-il à appeler une chose à être ? Heidegger se demande : « …comment un simple mot est-il en état d'accomplir cela : amener quelque chose à être ? » (Ibidem)

## 2. L'ÊTRE COMME LE SITE DE LA PAROLE

La question : « qu'est-ce que la parole ? » (Okambawa, 2005, p. 98.) dans le lexique de Heidegger, ne se donne pas pour tâche de définir la parole. Cette question peut se transformer à la suivante : « D'où le mot prend-il pour cela sa convenance ? » (Heidegger, 1976, p. 150.). Pour plus de clarté, la question qui oriente la réflexion de Heidegger se résume en ceci : quel est le site de la parole ? Dans la phrase :

> La parole est parlante. » surgit une autre question allant dans la même perspective que les premières. En effet, en écoutant Heidegger, sommes-nous tentés de demander : est-ce l'homme ou la parole qui parle ? En reconnaissant que '' la parole est parlante'', Heidegger entend signifier que « la parole parle. (Idem, p. 22.).

Alors, avec Heidegger, ce n'est plus l'homme qui parle mais plutôt la parole qui parle. Nous sommes déjà habitués au fait que c'est l'homme qui parle. Voilà alors une réponse étrange, à savoir que seule la parole parle. À la question donc : qui parle ? Heidegger estime que c'est la parole. Dès qu'il écrit : « La parole est parlante. Cela veut dire aussi et d'abord : la parole parle.

La parole ? et non l'homme ? » (Ibidem). N'oublions pas que notre souci est de saisir la parole à partir de la parole elle-même.

Pour comprendre la parole au sens de Heidegger, nous retournons les questions précédentes comme suit : qu'est-ce qui accorde la possibilité à l'homme de parler ? Sous cette forme de la question, pourrons-nous suivre convenablement Heidegger. Dans cette perspective de l'appréhension de la parole, percevons-nous clairement que l'homme ne fait que recevoir la parole. Car, « C'est seulement dans la mesure où les hommes sont à l'écoute, ayant place dans le recueil où sonne le silence, que les mortels sont capables, sur un mode qui leur soit propre, de parler en faisant retentir une parole. » (Heidegger, 1976, p. 34.). Par cette phrase, nous atteignons un point culminant de l'acheminement de notre réflexion. Il faut dès cet instant comprendre que l'homme apparaît comme un simple canal parlant c'est-à-dire celui à qui la parole a été adressée ou confiée.

La parole est destinée à l'homme sous forme de mission quand il la reçoit par bien l'écoute. L'homme est au service de la parole. Sans donc l'écoute, il ne peut avoir de parole chez l'homme. À la question, comment les mortels arrivent-ils à parler, Heidegger souscrit à l'idée selon laquelle, les hommes ont pouvoir de parler en répondant à l'écoute du recueil et « Chaque mot du parler mortel parle à partie d'une telle écoute, et parle en tant qu'une telle écoute. » (Idem, p. 37-38.). C'est dans l'écoute que les mots parviennent aux mortels, ceux-ci rendent ces mots en son.

Nous tenons à méditer l'essence de la parole en tant que lieu de sa provenance. À cet effet, Heidegger estime que : « Le langage nous refuse encore son essence, à savoir qu'il est la maison de la vérité de l'Être. » (Heidegger, 1983, p. 43.). De ce fait, questionnons-nous l'être de la parole par le dépassement du langage comme un simple réseau de communication. Dans cette quête de l'origine, Heidegger fait remarquer que : « La parole est la maison de l'être. » (Idem, p. 150.). Ce ne sont pas les hommes qui parlent dans l'entendement de Heidegger. La parole leur est confiée comme nous l'avons déjà signifié. De ce fait, l'homme ne peut se réclamer l'origine de la parole.

L'homme la reçoit dans l'appel de l'écoute. Puisque notre entretien entend saisir l'origine de la parole à travers la parole et rien d'autre, la méditation sur l'essence de la parole doit rester à l'écoute de celle-ci. Nous devons éprouver la parole conformément à notre intention qui est de situer la parole dans son site originel. Dans la conception classique, celui qui donne une information la porte après avoir fait l'expérience de la parole en son origine. Donc, c'est juste de dire que dans le déploiement de la parole, celle-ci est adressée aux hommes dans le silence avant de s'amplifier en écho sonore.

Poursuivant le site de la parole, nous partons du fait que lorsqu'à travers la langue composée de mots bien articulés, nous exprimons nos besoins par le véhicule des informations, mais d'où nous vient la parole que nous parlons ? Autrement dit : « Où donc la parole elle-même, en tant que parole, se fait-elle entendre ? » (Heidegger, 1976, p. 147.). Tout au long de notre réflexion, nous ne cessons de dire qu'à défaut de mot, rien ne peut être. C'est le mot qui porte par conséquent la chose à être conformément à ce que nous disions. C'est exactement par le mot que l'étant vient s'affirmer dans son apparaître. Le mot sert à nommer les choses. Or nommer, c'est attribuer un nom à quelque chose. C'est aussi appeler quelque chose par un nom. Et appeler, en tant que nommer, c'est attribuer un signe à quelque chose. En tant que signe, la nomination devient un signal ou une marque servant à indiquer une identité.

Toutefois, qu'est-ce qui rend tout cela possible ? Comment chaque mot arrive-t-il à désigner chaque chose ? Cette série de questions consiste à abandonner la manière ancienne fondant l'être sur le mot. Nous sommes amenés à faire une nouvelle approche de la relation des choses aux mots. Certainement, le mot a tendance à faire apparaître ; il permet de faire venir en la présence une chose. Il semble de toute évidence que la chose repose sur le mot qui la tient et la maintient en son être. Ce chemin doit être délaissé dans la mesure où nous questionnons l'essence de la parole par la parole. Car : « Le mot lui-même est le rapport, qui chaque fois porte en lui-même et tient la chose de telle sorte qu'elle « est » une chose. » (Idem, p. 154.). La bonne compréhension de cette phrase révèle que le mot qui semblait fonder les étants

est lui-même un étant. Il ne saurait fonder un autre étant dans la mesure où ce que nous cherchons en tant qu'essence ne peut être un étant. Dans cet exercice, nous voulons faire l'expérience de la pensée avec la parole. Le questionnement portant sur le fondement de la parole recherche les premières et dernières causes de la parole. « Toujours, le questionnement de la pensée reste une recherche en quête des premiers et derniers fondements. » (Ibidem, p. 159.). C'est pourquoi nous pouvons affirmer avec aisance que le mot en tant qu'étant ne peut fonder un autre étant. Alors, seul le fondement a capacité de laisser, de déployer l'essence.

Ainsi, sur le chemin de notre réflexion, nous ne parlons pas des choses mais plutôt de la parole. L'homme parle parce que dans le déploiement de la parole, celle-ci s'y adresse. Comme telle, la parole provient d'ailleurs. Dire que le mot octroie l'être de la chose ne peut être juste car comment comprendre : « Qu'une chose (le mot) fournit à une chose l'être » (Heidegger, 1976, p. 176.) s'il n'est pas lui-même l'Être. Nous sommes en face d'une situation confuse dans la mesure où le poète n'aménage aucun effort à répéter qu' : « Aucune chose ne soit, là où le mot faillit. » (Idem). Effectivement, le mot est une chose ; par conséquent, il ne saurait faire être. Devant cette difficulté, il nous faut bien comprendre avec toute la finesse de l'esprit ce que dit concrètement Heidegger au sujet de l'origine de la parole pour pouvoir sortir de ce cercle apparemment vertigineux.

Puisque nous voulons saisir la parole dans son essence, il est judicieux de partir de sa conception classique. Parler, c'est émettre des sons. En émettant des sonorisations, la parole désigne en montrant. On dira qu'elle fait signe c'est-à-dire qu'elle vient indiquer. Ainsi, « La parole est représentée à partir de l'activité de parler comme ébruitement vocal, comme un faire-entendre par la voix (*stimmliche verlautbarung*). » (Ibidem, p. 190.) À partir de la conception classique de la parole, celle-ci comprendre ce qui montre, Heidegger dégage le problème qui suit :

> Il s'agit bien plutôt de penser une bonne fois et de se demander si, dans la manière traditionnelle de se représenter cette structure, ce par quoi la parole tient au corps, à savoir qu'elle ne soit jamais autrement qu'en train

> de résonner ou en train d'être écrite, est expérimenté d'une manière suffisante ; penser une bonne fois et se demander s'il suffit de ramener cette sonorité au seul corps représenté physiologiquement, et de la réduire au domaine métaphysique du sensible. (Ibidem).

La pertinence d'une telle objection tient du fait que l'animal, bien que doté d'une langue charnelle, ne peut être capable de parole. Cela va sans dire que le pouvoir de parler ne se limite pas à l'activité corporelle sinon Heidegger n'écrira pas : « Mais l'animal ne peut pas non plus parler. » (Ibidem, p. 201.)

La profondeur de cette remarque de Heidegger ouvre notre esprit sur un fait qu'on ignorait. Évidemment, si la parole était le simple produit du corps, les animaux allaient pouvoir parler. Or malgré les organes sensibles dont ils disposent, ils ne peuvent être capables de parole. Dès lors, l'essence de la parole doit être cherchée ailleurs que dans la production vocale. Pour ce faire, Heidegger pouvait choisir comme titre de la conférence, '' Qu'est-ce que la parole ?'' comme bien *Qu'est-ce qu'une chose ?*

Pour Heidegger donc, ni l'ébruitement, ni la sonorité, ni la mélodie ne sauraient déterminer le principe fondamental en tant qu'essence de la parole. C'est pourquoi se permet-il de signifier : « Que la parole rende un son, qu'elle ait un timbre et qu'elle tremble, qu'elle balance et qu'elle batte, cela lui est propre dans la même mesure que le fait ce qui est parlé en elle ait un sens. » (Heidegger, 1976, p. 192.) Avec les représentations courantes de la parole, nous ne pouvons pas percevoir dans toute sa clarté l'origine originelle de la parole. Pour aller plus loin, Heidegger attire notre attention pour dire que : « Ce qui sonne dans la voix n'est ainsi plus rapporté à de seuls organes corporels. » (Idem, p. 193.) D'où vient-il alors ? Voilà pourquoi, souvent, ce que nous pensons connaître a besoin d'une sérieuse méditation en vue d'une véritable connaissance. Pour Heidegger, parler c'est dire. Comme tel, parler veut dire laisser venir dans la clarté de son apparaître ; parler, c'est montrer. Il s'agit de déployer dans la présence.

''Aucune chose ne soit, là où le mot faillit.'' Signifie que, le mot sous la forme nominale, rend l'étant saisissable en le faisant venir au jour pour paraître dans la clarté. La parole est donc un ensemble de mots au fond duquel

les choses jaillissent. C'est pour dire que : « Les noms et les mots sont comme un fonds stable, destiné aux choses et ordonné à elles, et qui leur sont attribué pour qu'elles s'y exhibent. » (Ibidem, p. 212.) La parole est une source où le dire est puisé. Dès cet instant, toute chose disparaît du moment où le mot tombe en faillite. C'est en ce sens que Heidegger soutient que sans le mot, il ne peut avoir de chose. Évidemment, la thèse selon laquelle le mot porte la chose à être paraît confirmée, c'est-à-dire elle est une réalité.

Une chose est sûre, c'est par le mot que la chose rentre dans son paraître. Lorsqu'il fait défaut, s'ensuit que l'étant disparaît. Seul le mot tient l'étant en sa présence. En le gardant en sa présence, le mot le mot amène la chose à être. Alors, le mot ne consiste pas à nommer simplement, il fait venir à la présence. « C'est le mot seul qui accorde la venue en présence, c'est-à-dire l'être-en quoi quelque chose peut faire apparition comme étant. » (Heidegger, 1976, p. 212.) Ainsi, tout au long de la réflexion de Heidegger, nous saisissons parfaitement qu''Aucune chose ne soit, là où le mot faillit.'', revient chaque fois sous forme d'un refrain. Dans cette veine, nous redisons : « que seul le mot laisse être la chose en tant que la chose. » (Idem, p. 214.) Heidegger indique lorsque le mot faillit, il ne peut avoir d'étant.

La disponibilité de la chose repose sur le mot. Il y a une dépendance de la chose à l'égard du mot. Ce qui suppose que : « Le mot est ce qui amène une chose à être chose (*das wort be-dingt das ding sum ding*) » (Ibidem, p. 218.) Toutefois, le mot qui appelle la chose à apparaître, est-il le fondement de ce qui se déploie dans la présence ? Suivant la démonstration de Heidegger, le mot, en faisant advenir la chose en tant que chose, n'est pas la condition primaire. Seulement, le mot se brise pour laisser venir l'étant. Autrement exprimé, le mot porte la chose parce que celle-ci lui est confiée. Souvenons-vous que nous somme en quête d'un chemin conduisant à la *pro-venance* de la parole. Il s'est révélé que le mot est le porteur de la parole. Par le mot, l'étant entre sur la scène de la présence. C'est-à-dire que l'étant ne parvient à la présence que grâce au mot.

Dans la rubrique de la quête de l'essence de la parole, Heidegger cite Nonalis comme suit : « Précisément ce que la parole a de propre, à savoir qu'elle ne se soucie que d'elle-même, personne ne le sait. » (Ibidem, p. 226.) Alors, ce que la parole tient de secret nous échappe. L'essentialité intime de la parole demeure ignorée. Nous sommes des mortels qui parlent pourtant nous n'avons pas des connaissances poussées touchant l'origine de la parole. Nous la connaissons peu, voire même pas du tout. Nous tenons la parole en tant qu'instrument de communication, mais son fondement reste inconnu. Ce qui voudrait dire que : « La capacité de parler, d'ailleurs, n'est pas seulement une aptitude de l'être humain, qui serait au même rang que les autres. La capacité de parler signale l'être humain en le marquant comme être humain. » (Heidegger, 1976, p. 227.) Qu'est-ce que cela veut dire ? En vérité, nous séjournons dans la parole. Par conséquent, point n'est besoin de chemin pour y aller. Notre souci fondamental est de parvenir à l'essence de la parole à partir de la parole elle-même.

Dans ce cas, nous avons l'obligation de renoncer à tout discours sur la parole. L'objet de notre débat n'est rien d'autre la parole comme telle. Nous décidons d'expérimenter la parole qui parle. Pour y arriver, Heidegger conseille de renoncer aux vieilles habitudes qui consistent à considérer la parole comme un simple moyen de communication. Il s'agit pour nous de : « porter la preuve de la parole en tant que parole. » (Idem, p. 228.) Seule cette formule est le chemin qui nous servira de fil conducteur nous permettant de réaliser le dessein qui nous attend. Nous devons comprendre que c'est dans la clarté de : « porter à la parole en tant que parole » (Ibidem, p. 229.) que nous réussirons à expérimenter ce qu'est véritablement la parole. Par expérience, à certains moments, pendant des situations embarrassantes, l'homme n'arrive plus à parler, c'est-à-dire que la parole lui échappe. On pourra dire que : « La parole lui fait défaut. » (Ibidem, p. 230.) Dans de pareilles circonstances, l'homme ne parle plus ; le silence s'impose à lui. Partant de ce constat, Comment parle la parole elle-même pour qu'elle puisse échapper à l'homme à des moments donnés ?

Nous voulons conduire notre pensée jusqu'au lieu-tenant de la parole. Lorsqu'on n'arrive plus à parler, c'est le silence qui gagne du terrain. Exprimé, dans cette situation, la parole cède la place au silence. Le silence se révèle comme l'abstinence de la parole ; être muet. Parler, c'est avant tout émettre des sons vocaux dans la mesure où : « La parole se monter, dans le parler, comme mise en œuvre des outils vocaux que sont : la bouche, les lèvres, la « barrière des dents », la langue, le gosier. » (Ibidem). C'est en ce sens que la parole est le laisser venir se montrer. La parole exige la compréhension du signe montrant le signifié. Comme indicateur, la parole désigne. Or, ce qui désigne ne cesse de faire signe. C'est pourquoi, selon Heidegger, parler est avant toute chose écouter. L'écoute précède donc la parole. L'on écoute que ce qui s'adresse à lui. Par conséquent, puisque la parole s'adresse à l'homme, celui-ci doit la recevoir en se mettant à l'écoute. Toutefois, qu'est-ce que l'homme écoute dans ce qui s'adresse à lui ? Il n'écoute que la parole. Heidegger le dit ouvertement en ces mots : « Parler est avant tout écouter. » (Heidegger, 1976, p. 241.)

Alors, la possibilité de parler la parole relève du fait que préalablement, l'homme, en écoutant la parole, la reçoit. C'est à ce moment que la parole nous parle, s'adresse à nous. À cet effet, « Alors, la parole parle elle-même ? Comment pourrait-elle opérer cette merveille, elle qui n'est pas équipée d'organes vocaux ? Et pourtant la parole parle. » (Idem). Désormais, dans une position de témérité, Heidegger conclut que ce n'est plus l'homme lui-même qui parle mais plutôt c'est la parole qui parle à l'homme. Partant, « Son dire tire sa source de la dite » (Ibidem). Heidegger opère une fracture dans la conception traditionnelle de la parole. Chez Heidegger, dans l'écoute de la parole en tant que laisser dire, ce dévoile toute perception à représentation. Autrement dit, la parole se donne à l'homme afin que ses organes vocaux, capables de mouvements, l'amplifient à leur tour dans la voix. Ce qui suppose que : « Dans le parler en tant qu'écoute de la parole, nous répétons, nous redisons, ie, nous disons à sa suite (*sagen wir nach*) la dite entendue. Nous laissons venir sa voix qui ne rend aucun son, et se faisant nous réclamons le son qui est déjà réservé, nous l'appelons, étant tendus vers lui. » (Ibidem, p.

242.) Dans cette formule, certaines expressions telles que ‘’ nous répétons’’, ‘’ nous redisons’’, ‘’ la dite entendue’’ montrent bien que la parole vient d’une source lointaine autre que les organes de l’homme.

Dès lors, il est évident que l’homme, en recevant la parole l’accueille. Nous comprenons pourquoi l’homme n’est plus la provenance de la parole chez Heidegger. L’homme, À bien écouter Heidegger, est un récepteur de la parole. L’homme, en tant que canal, est chargé d’accueillir la parole, de la laisser venir à son niveau en écho. Avant de parler, l’homme entretient dans l’écoute un dialogue unilatéral avec la parole. La parole vient à l’homme dans une co-appartenance. C’est ainsi qu’elle « … nous laisse parvenir au pouvoir de parler. » (Heidegger, 1976, p. 242.) En confiant la parole, la dite accorde la possibilité de parler à l’homme afin qu’en déliant la langue, la parole sone. Donc, l’homme ne produit pas la parole ; il la reproduit en tant que redire. À bien suivre Heidegger, on s’aperçoit que l’homme joue le rôle de messager de la parole. La parole est la mandatant de l’homme. Ainsi, en le mandatant, l’homme représente le lieu-tenant de la parole. La dite est alors la source de la parole. Cette dite est la voie qui conduit ceux qui savent écouter à parvenir à la parole comme l’indique Heidegger : « en tant que ce chemin laisse ceux qui écoutent la dite atteindre à la parole. » (Idem, p. 244.). Heidegger vient à conclure que la dite, faisant chemin vers la parole, se l’approprie puis la prête à l’homme. C’est en ce sens que l’on peut soutenir la thèse selon laquelle : « …l’être humain n’est capable de parler que dans la mesure où, appartenant à la dite, il lui prête écoute afin de pouvoir, disant à sa suite, dire un mot. » (Ibidem, p. 254.). Alors que ce qui a pouvoir d’accorder est l’Être. Dans cette perspective : « La parole a été nommée la « maison de l’être » » (Ibidem, p. 255.). En clair, l’Être est la source de la parole. C’est grâce à lui que l’homme arrive à parler.

## Conclusion

La parole, elle que l’entend l’oreille ordinaire, tire sa source de deux choses : soit des mots sans lesquels il ne peut avoir de langage humain, soit elle provient de l’homme en tant qu’activité de l’homme. L’homme se comprend comme la provenance de la parole. Avec Heidegger, désormais, le

genre humain devient le canal-récepteur de la parole. Autrement dit, l'origine de la parole se situe au-delà de l'homme. C'est pourquoi elle s'adresse à l'homme et celui-ci la reçoit en tant que son messager en vue de la dire. La parole parle à l'homme avant d'être dite. Du coup, en comprenant le fondement de la parole qui ne se confond pas avec l'homme, Heidegger explique pourquoi les animaux ne parlent pas et que seul l'être humain est capable de parole. Pour pouvoir parler, il faut être capable de rester à l'écoute de la parole en se maintenant dans le réseau qui rend la parole possible. Ce fait échappe à l'animal. Dès lors, l'on pourra comprendre que les organes de sens ne suffisent pas pour parler.

**Références bibliographiques**

CHÂTELET François, 1965, *Platon*, Paris, Gallimard, 255 p.

COMTE Auguste, 1966, *Catéchisme positiviste, 9ème entretien,* Paris, Editions Garnier Flammarion, 219 p.

HEIDEGGER Martin, 1976, *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 262 p.

HEIDEGGER Martin, 1983, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 191 p.

HEIDEGGER Martin, 2000, *Qu'est-ce que la métaphysique*, trad. Denis Huisman, Paris, Nathan, 144 p.

KOUASSI Kouadio L., 2011, « Penser la parole politique en Afrique : pour une démocratie et cohésion sociale durable », Dans présence africaine 2011/2 (n°184, pp. 131-146), 293 p.

OKAMBAWA Kolokunko W., 2005, « Parole et silence », Dans parole et vérité, (n° 24, pp. 97-111), Abidjan, RUCAO, 206 p.

# LA CRITIQUE DU REJET HEIDEGGÉRIEN DE L'*A PRIORI* KANTIEN

**Kpa Yao Raoul KOUASSI**

*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY, Abidjan-Cocody (Côte d'Ivoire)*

rulerfr@yahoo.fr

**Résumé :** Heidegger voulant restituer la tradition métaphysique européenne pense qu'il rejeter la thèse de Kant et sortir de l'influence kantienne pour fonder la métaphysique non pas à partir des supposés *a priori* kantiens flous hérités maladroitement de la science. Ce projet noble, nous paraît excessif. La critique du rejet heideggérien entend ici montrer que la métaphysique de l'*a priori* kantien est encore envisageable et ne rend pas caduque la présence de l'être. Certes la phénoménologie a son importance, mais le remplacement de la base scientifique par la phénoménologie, se présente comme la continuité d'un fondement toujours en dehors de la métaphysique. En reprenant le débat, nous voyons que l'apport kantien à la métaphysique est toujours actuel et peut aussi servir à la fondation d'une métaphysique de l'être basée sur la phénoménologie.

**Mots-clés :** *A PRIORI*, CRITIQUE, ÊTRE, MÉTAPHYSIQUE, REJET.

**Abstract :** Heidegger, wanting to restore the European metaphysical tradition, thinks that he rejects Kant's thesis and leaves Kantian influence to found metaphysics not on the basis of the fuzzy Kantian supposed a priori awkwardly inherited from science. This noble project seems excessive to us. The critique of the Heideggerian rejection here intends to show that the metaphysics of the Kantian a priori is still possible and does not render the presence of being obsolete. Certainly phenomenology has its importance, but the replacement of the scientific basis by phenomenology presents itself as the continuity of a foundation always outside metaphysics. Resuming the debate, we see that the Kantian contribution to metaphysics is still current and can also serve as the foundation of a metaphysics of being based on phenomenology.

**Keywords:** *A PRIORI, CRITICISM, BEING, METAPHYSICS, REJECTION.*

## Introduction

Face à la métaphysique chancelante, Kant inaugure une nouvelle métaphysique qu'on peut aussi appeler la métaphysique de l'*a priori*. Tout le point de départ de la métaphysique est la connaissance *a priori* qui fonde la structure sujet-objet kantienne. Mais selon, au lieu de suivre Kant jusqu'au bout, (2013, p. 73) « Heidegger maintes fois dénoncé la structure sujet-objet comme l'une des plus persistantes et des plus dangereuses allusions sémantiques de la métaphysique occidentale » Il annonce une nouvelle métaphysique rejetant l'*a priori* métaphysique et qui privilégie l'*a priori*

phénoménologique. Cette annonce est le rejet de l'a priori kantien pour sortir selon (p. 91) de « l'influence de Kant ». Si le rejet de l'*a priori* heideggérien est souhaitable alors que la science se rapproche plus de la métaphysique de l'*a priori*, en quoi une critique du rejet devient le chemin de l'instauration de la science ? kantien critique du En quoi consiste l'*a priori* kantien de la métaphysique ? Si la métaphysique est une science à part qui ne doit pas son fondement à la science, ne faut-il pas rejeter avec Heidegger l'*a priori* kantien pour fonder la métaphysique ? La démarche de Kant est partie des sciences et de la finitude de l'homme, non pas pris en considération de la même manière par Heidegger ; ce qui laisse des appréhensions. En quoi une critique du rejet de l'*a priori* kantien élaborée par Heidegger est-elle nécessaire pour donner une nouvelle assise à la métaphysique ? La méthode synthétique telle qu'envisagée par Kant sera utilisée ici. En effet, par la synthèse, il s'agit de partir d'un élément qui est ici l'a priori kantien (analysé dans la première partie) et d'en sortir avec le rejet de l'a priori kantien dans la deuxième partie. La troisième partie permettra de montrer que quelque chose de nouveau vient s'ajouter et c'est bien ce que la critique du rejet permettra de faire ressortir.

## 1. L'*A PRIORI* KANTIEN

L'analytique de l'*a priori* kantien s'appuiera ici sur la *Critique de la raison pure*. Selon cette œuvre qui ouvre le champ de la philosophie critique kantienne, la métaphysique en tant que science part de ce qui est *a priori*. En effet, l'exposition métaphysique est la représentation claire, quoique non détaillée, de ce qui appartient à un concept et le représente comme donné *a priori* » (Kant, 2015, p. 55). Or c'est à partir de l'exposition métaphysique que Kant (2015, p. 57) aboutit à la l'exposition transcendantale qui consiste en

> l'explication d'un concept considéré comme un principe capable d'expliquer la possibilité d'autres connaissances synthétiques *a priori*. Or cela suppose deux choses : 1) Que des connaissances de cette nature découlent réellement du concept donné ; 2) Que ces connaissances ne sont possibles que sous la supposition d'un mode d'explication donné de ce concept.

La philosophie de Kant repose sur ce qu'il y a d'*a priori*. Rejeter l'*a priori* kantien revient à rejeter le point de départ et le cœur de la philosophie

de Kant. Au début de l'Esthétique transcendantale, Kant trouve important de renverser les fondements de la tradition métaphysique par l'instauration de la métaphysique basée sur l'*a priori*. Ainsi, il montrera que nous avons deux sens (externe et interne) qui nous servent à connaître. Ces deux sens renvoient à l'espace (où sont placés des objets) et au temps (l'intuition interne du sujet lui-même ou intuition de son état intérieur) kantiens à partir de 1781. Depuis 1781, l'espace et le temps sont définitivement des intuitions *a priori*, c'est-à-dire des représentations de l'objet. Kant nous met dans la logique de l'objet-sujet. L'objet intuitionné a trois états : l'objet est donné, l'objet nous affecte, l'objet est représenté. L'intuition a un rapport direct (immédiat à l'objet). Cette immédiateté de l'objet est remplacée par la spontanéité de la pensée quand Kant passera à l'entendement, le pouvoir des règles de l'unité synthétique du divers de l'intuition, mais un fossé persistera. Ce fossé entre la sensibilité et l'entendement sera comblé par l'imagination grâce aux schèmes. Toute la démarche part du postulat de l'existence de l'*a priori* métaphysique. La représentation spatio-temporelle dans la *Critique de la raison pure* sépare la forme externe de l'objet (l'intuition externe de l'objet par l'espace) de la forme interne (l'intuition interne de l'objet par le temps) et l'a priori met entre parenthèses l'espace et le temps empiriques. Kant ne nie pas l'espace et le temps empiriques, mais son objectif est de réussir à montrer comment instituer la métaphysique à partir de l'espace et du temps *a priori* entendus comme des intuitions *a priori* à partir desquelles la connaissance de l'objet est possible.

Cet effort dans la démarche kantienne est important. Kant fait à la fois des expositions métaphysiques et transcendantales de l'espace et du temps suivies de conséquences. Cette étude lui permettra alors de passer à la déduction transcendantale des concepts et de faire tourner les objets autour de l'homme au même titre que les planètes tournent autour du soleil. Ce renversement qui tire sa force des renversements scientifiques effectués avec Copernic remplace l'objet-sujet par le sujet-loi. Ce sont les objets qui dépendent des lois du sujet. Cette dépendance est possible dans le champ de la connaissance métaphysique *a priori*. L'extension de la métaphysique kantienne passe par la déduction transcendantale

d'un ensemble de règles découvertes dans l'Analytique transcendantale. La déduction transcendantale est l'originalité de Kant qui surmonte l'échec et ouvre la voie à l'entendement tout en limitant le pouvoir de la sensibilité. Selon Philonenko (1969, p. 151), « nous ne saurions contourner la déduction transcendantale. » L'*a priori* à lui seul ne suffit pour renverser les faux fondements de la métaphysique. Il faut aussi la déduction transcendantale et accorder un statut particulier au sujet dans sa qualité à déduire les concepts suivant des régles. Si la démarche *a priori* est partie de la sensibilité, elle ne s'arrête pas à ce niveau. Kant propose d'étendre la métaphysique par la déduction transcendantale pour justifier à la fois la limitation de la sensibilité et l'extension du pouvoir de l'entendement des points de vue *juridique*, *logique* et *transcendantal*. Ainsi on peut passer de la nature des objets à l'expérience possible tout comme on passe de la sensibilité à l'entendement. Le problème de l'expérience ne se pose pas avec Kant comme un problème regardant la sensibilité, mais comme un problème regardant l'entendement.

La sensibilité nous donne immédiatement des objets dans des intuitions éparses, mais est incapable d'unifier le divers de l'intuition dans des concepts. La sensibilité produit des intuitions dont l'unité se réalise dans la déduction transcendantale des concepts de l'entendement. La triple déduction des concepts de l'entendement (*juridique*, *logique* et *transcendantale*) donne des droits à l'entendement dans l'unification du divers de l'intuition par l'unité des concepts *a priori* et un nouveau fondement à la métaphysique. Le nouveau fondement de la métaphysique consistera à unifier le divers de l'intuition par l'unité synthétique des concepts de l'entendement et à montrer par l'Analytique des principes que l'unité synthétique se déduit non pas suivant l'expérience, mais suivant les exigences de l'entendement. Les concepts déduits sont la nature formelle relativement à la nature de l'objet intuitionnée avec l'espace et le temps.

La déduction transcendantale permet à Kant de créer les conditions pour montrer que la métaphysique a aussi besoin de passer de l'analyse à la synthèse. Kant parle de la déduction des concepts purs *a priori* entendus comme les catégories pour être d'abord proche de la tradition mise en place

depuis Aristote. La déduction transcendantale des concepts purs *a priori* permet par la suite le rapport originaire des concepts *a priori* à l'expérience qui a manqué à la métaphysique. Elle est révolutionnaire puisqu'elle fonde le rapport originaire des concepts *a priori* à l'expérience et l'exigence de la métaphysique. Par elle l'unité des concepts à l'expérience est fondée sur ce rapport originaire ; ce qui présente l'antériorité des concepts *a priori* comme différente de l'antériorité de l'expérience. Par cette antériorité, Kant éprouve le besoin d'étendre la déduction au concept de la causalité et de montrer que celle-ci n'est pas rendue possible par l'analyse mais par la synthèse. De cette manière, le cœur de la métaphysique kantienne passe par la déduction en vue de fonder la métaphysique comme une science à partir du sujet qui ne connaît que par concepts. Comment les concepts, de simples règles de l'entendement rendent-ils possible par leur déduction, une expérience qui étend la métaphysique comme science ?

Kant renverse la métaphysique d'alors pour mettre en place une autre dont la force repose sur ce qui est *a priori* et qui prend en compte la finitude l'homme. La finitude de l'homme est comblée par « l'universalité » (J. Grondin, 1989, p. 90) de la raison, à savoir « la seule donnée qui puisse émaner directement d'une raison pure » (Ibidem). S'appuyant sur la vision de Martin Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Alain Renaut (1997, p. 101), parle d'une finitude radicale chez Kant puisque rien ne peut « briser la chaîne de la finitude ». Mais pourquoi choisir de partir de l'*a priori* hérité de la science pour fonder la métaphysique comme science ? Cette question décisive pour Kant réside en fait dans le statut qu'il accorde à la mathématique et à la physique pour fonder ce qu'il entend par « métaphysique comme science ». Kant a été considérablement influencé par la mathématique et la physique. C'est ce qui se traduit dans cette remarque de Gilles-Gaston Granger (1992, p. 159) :

> Je crois donc que l'on peut qualifier de réaliste aussi bien la doctrine de Hilbert que celle de Brouwer. Tous deux, nous le notions déjà plus haut, se recommandent de Kant, et cette invocation, dans les deux cas et des sens différents, est à la fois compréhensible et paradoxale. Il me semble que, pour l'un et l'autre, ce qui justifie l'attrait d'une philosophie

> transcendantale c'est l'importance qu'il est permis d'y reconnaître à l'aspect opératoire de la réalité mathématique. Chacun à sa manière et dans un esprit différent, insiste sur le caractère de création qui se manifeste en mathématiques ; mais pour l'un comme pour l'autre cette création, sous des contraintes différentes, modèle une réalité.

Le choix de la mathématique a été décisif pour Kant. Pour rejeter l'*a priori* kantien aujourd'hui et sortir de l'influence kantienne dominée par la science, il faudrait non seulement remplacer l'*a priori* par un autre, mais il faudrait aussi montrer que la métaphysique n'a pas un fondement venant en dehors d'elle. Kant était convaincu que la métaphysique devait quelque chose à la mathématique et à la physique ; ce qui justifie sa démarche qui sera dominée à la fois par la démarche des sciences et les fondements *a priori* de celles-ci. Mais ce n'est que le point de départ, en vue d'une reconnaissance. Le cœur même de la métaphysique est « la seule donnée *a priori* » (J. Grondin, 1989, p. 90). C'est la raison pure qui est visée dans l'*a priori* kantien. Or l'universalité ne règle pas tout. Selon J. Grondin, (Idem, p. 146), bien avant Heidegger, Hegel avait critiqué l'*a priori* kantien qui est resté « au niveau de l'universalité et de l'immédiateté de la pensée parce qu'il se montre indifférent vis-à-vis du particulier et de l'expérience (dont il devrait être logiquement la loi) ».

L'*a priori* kantien est aussi l'*a priori* métaphysique. Il fonde l'œuvre de Kant. Dans la *Critique de la raison pure*, l'*a priori* trouve toute sa force avec la déduction transcendantale. Nous avons découvert dans cette partie que la métaphysique ne peut pas se passer de la déduction transcendantale et des sciences. Ce lien étroit avec les sciences reste essentiel pour Kant, mais au cœur de la métaphysique, la nécessité de la déduction transcendantale et l'universalité de la raison posent des problèmes. La métaphysique telle que vue par Kant court le risque de nous conduire vers un *a priori* inauthentique. Pour sauver la métaphysique et les sciences, Hegel avait proposé de rejeter la démarche kantienne et l'*a priori* qui en découle. Heidegger proposera de passer à l'*a priori* authentique. Mais pourquoi Hegel n'a-t-il réussi à se surmonter l'*a priori* kantien pour laisser cette gloire à Heidegger ?

## 2. LE REJET DE L'*A PRIORI* MÉTAPHYSIQUE

De manière générale on peut dire avec Grondin (1989, p. 158) que « Kant n'aurait pas possédé de conception claire de l'*a priori* » et avait une conception dominée par « la subjectivité » (Ibidem). Pour sortir de la subjectivité réductionniste de Kant non pas totalement résolues par Hegel, il faut une « critique phénoménologique de l'*a priori* kantien » (Ibidem). En effet, la base de la démarche kantienne est l'intuition *a priori* dominée essentiellement par le temps. Le temps se retrouve aussi au cœur du schématisme kantien. Si le rejet de l'*a priori* flou de Kant a pris un tournant avec Husserl, ce dernier n'a pas réussi à fonder par « l'évidence » (Idem, p. 160) un *a priori* rendant possible « un fondement inébranlable et apodictique » (Ibidem) de la philosophie. C'est « Martin Heidegger » qui réussit ce projet, à savoir saisir l'*a priori* dans « temporalité essentielle » (Ibidem). En effet, « de Platon à Husserl, l'*a priori* avait été surtout pensé comme un titre de l'absolu, du purement rationnel, du non relatif, donc du non temporel » (Idem, p. 151). Pour Heidegger, le problème de la temporalité chez Kant traduit aussi l'inquiétude qui a poussé Kant à placer le temps en face tout y compris la sensibilité source même du temps. De cette façon, Kant a glissé vers l'être du temps qu'il a pris à tort pour une intuition. À côté de cela, la métaphysique a échoué avec Kant et après lui parce qu'elle n'a pas pris au sérieux la phénoménologie de l'*a priori*. L'intuition kantienne tombe sous le poids de l'espace-temps qui pose problème à Heidegger.

Kant a dilué l'espace et l'a fait déborder par le temps. Heidegger (1971, p. 208) fera glisser dans le vocabulaire kantien l'hypothèse de la double dimension de l'intuition en offrant de l'être à l'espace : « l'être-intuitionné est l'être-espace spatialisant de l'espace. » L'être de l'espace est possible parce que l'espace se dédouble aussi dans le temps. Il y a là une continuité de l'espace vers le temps. L'être de l'espace traverse le temps et « l'instauration du fondement de la métaphysique se fonde sur le temps » (M. Heidegger, 1953, p. 257). L'erreur de Kant est d'avoir mis de côté et d'avoir réduit l'effectivité de l'espace à l'effectivement pensée en l'absence de l'être.

Heidegger pense avoir suivi les traces de Hegel en insistant sur l'être de l'espace ou la double dimension de l'espace ignorée par Kant. La prise de position de Kant en direction de l'homme traduit la nécessité de la double dimension de l'homme qui oublie de partir de la double dimension de l'intuition. Sa démarche qui voulait sauver la métaphysique a conduit à la réduction de la métaphysique à sa domination par la science. Kant a contribué ainsi à oublier doublement l'homme. Il faut donc rejeter l'*a priori* flou de Kant pour passer à l'*a priori* par excellence, l'*a priori* de tout le rapport au monde et de tout comportement envers l'étant, (…) la compréhension de l'être sur le sol du Dasein » (Idem, p. 162).

Selon Heidegger (1986, p. 25) le double oubli de l'être de l'homme inquiète. L'inquiétude a manqué à la philosophie kantienne de l'*a priori* qui aurait pu s'interroger : comment se fait-il que la question en direction de l'homme « a tenu en haleine Platon et Aristote dans leur investigation [et] (…) s'est tenue à partir de là » ? Or la philosophie kantienne de l'*a priori* a mis de côté cette inquiétude. Il convient alors de montrer avec Heidegger que l'*a priori* est l'être. Mais comment rejeter systématiquement l'*a priori* kantien de l'universalité de la raison au profit de l'*a priori* comme « l'être que le Dasein a, à chaque fois, à être et à assumer » (Idem, p. 163) ?

Le fondement de l'être est la temporalité. Ce fondement ne fut pas clairement apprécié par Kant. L'*a priori* mis en place en dehors de la phénoménologie reste un *a priori* métaphysique qui est « inauthentique en ce qu'il prend racine dans une rature de la temporalité authentique possible du *Dasein* » (Idem, p. 164) au lieu d'un « *a priori* qui retourne « aux choses elles-mêmes », aux choses fondamentales, notamment à la possibilité pour le *Dasein* de se comprendre en fonction du temps et de la mort » (Ibidem). Peut-être qu'il convient de dire comme Heidegger qu'il y a un retrait de l'être : « ce qui se retire d'une telle façon retient et déploie l'incomparable proximité qui lui est propre » (M. Heidegger, 1959, p. 91). Quand Heidegger insiste constamment sur le retrait de l'être, son oubli et son occultation, s'appuie-t-il sur la primauté fondatrice de l'être dans le temps dévoilée depuis les

*Fragments* d'Héraclite ? Hegel pour sa part reprochait à Kant d'avoir fait appel à la mathématique en oubliant le vrai chemin de l'être. Selon Hegel (1941, p. 37), « dans la connaissance mathématique la réflexion est une opération extérieure à la chose ; de ce fait, il résulte que la vraie chose est altérée. » Mais Hegel avait-il réellement fait attention à l'être qu'il a pris le soin de définir comme se manifestant dans le mouvement ? Quand Bertrand Rioux (1963, p. 104) affirmera que « le voilement et le dévoilement appartiennent ensemble à l'être », n'a-t-il pas occulté ce qui rend possible le mouvement même de l'être ? Au lieu de tourner le regard vers le passé pour lire ce moment comme coupé de la réalité de l'être, ne faut-il pas voir en nos façons d'interpréter le mouvement de l'être comme des voies barrées à l'être ?

La pensée en direction de l'occultation de l'être ne rend pas toujours fidèlement le moteur même de l'occultation. L'être se prête finalement à tout. Or la primauté fondatrice de l'être traduite par Kant indique qu'il faut plutôt orienter la réflexion en direction même du temps. Cette orientation ne pouvait pas se réaliser effectivement avec Héraclite parce qu'il ne disposait pas d'arguments nécessaires pour penser la primauté fondatrice de l'être dans le temps. Kant, aidé par la théorie de Newton, a pu amorcer cette étape considérable parce qu'il a compris que selon la physique le temps fait changer l'espace. L'être ne peut pas être perçu par la métaphysique si elle est incapable de cerner le temps en physique dans sa relation à l'espace. L'erreur de Hegel vient aussi de là : il n'avait pas fait attention à la transformation que la mathématique permet d'opérer dans l'étude du mouvement. Il a pris en considération le mouvement sans avoir fait attention au moteur du mouvement. Si Hegel avait ouvert la voie à la mathématique, il aurait interprété autrement l'être tel que perçu par les penseurs de l'Antiquité.

Kant avait entrepris de tout reprendre par la mathématique et n'a pas pu aboutir véritablement à la phénoménologie. C'est la démarche kantienne qui doit être interrogée. Selon Heidegger (1986, p. 63) dans *Être et temps*, « la phénoménologie est la manière d'accéder à et de déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème. L'ontologie n'est possible que comme

phénoménologie. » C'est dire que ce que Husserl a perdu de vue dans la phénoménologie après Kant et Hegel, c'est *l'ontologie*. Mais il n'y a pas que l'ontologie, il y a aussi la manière de lire et de comprendre la philosophie comme la voie même de l'être. Au fond, l'être qui se dégage dans la pensée kantienne a été occulté par Husserl et cela à partir de la méthode qu'il a lui-même choisie. C'est Heidegger qui se donne pour mission d'éclaircir les choses. Vers la fin *De l'essence de la liberté humaine*, Heidegger avance ceci :

> Tant que l'on reste collé à la lettre et que l'on aborde la philosophie kantienne ou toute autre grande philosophie dans un esprit antiquaire, en la considérant à la rigueur comme un point de vue remarquable, tant que l'on refuse, dans le débat philosophique, de s'aventurer résolument dans l'advenir d'une philosophie, tout demeure fermé. (1987, p. 288-289)

Heidegger avait compris qu'une ontologie qu'il qualifie de traditionnelle nous avait mis dans un faux rapport à l'être qui a caché le vrai être. La métaphysique liée à cette ontologie traditionnelle n'avait pas appris le dépassement vers la phénoménologie. Par la phénoménologie, la métaphysique peut « dépasser la malheureuse histoire de l'ontologie » traditionnelle. Pour D. Franck (1986, p. 23), « la phénoménologie est la contre-épreuve de l'oubli de l'être ». Il s'agit alors de rejeter l'a priori kantien pour entreprendre le dépassement de l'ontologie.

Dans le projet de Husserl, il a voulu dépasser la métaphysique kantienne parce qu'une nouvelle voie s'offrait à l'homme pour déterminer ce qu'il est essentiellement. Heidegger reprend le projet du dépassement husserlien, mais avec une vision nouvelle. Pour lui, le dépassement de la métaphysique kantienne de l'*a priori* consiste à rendre possible et à déterminer en son fond l'objet de l'ontologie. Comment rejeter une métaphysique qui se veut à la fois salutaire pour toute la métaphysique et pour la raison humaine ? C'est la phénoménologie qui nous permet de dépasser l'ontologie traditionnelle. Dans *Être et Temps*, Heidegger précise que « l'expression « phénoménologie » signifie en premier lieu une conception méthodologique » (1986, p. 54). La méthode est première ici. L'en-soi des choses est laissé de côté pour être dépassé par la manière de procéder pour arriver aux choses en soi. Comme ce

projet est aussi ce qui se dégagera dans le projet heideggérien, on peut dire que le dépassement de la méthode entendu comme le rejet de l'*a priori* métaphysique reste essentiel. Mais quel est le sens du dépassement ? Heidegger (Ibidem) pense qu'il faut aller « droit aux choses mêmes ». Il faut dépasser l'ontologie traditionnelle pour aller aux choses.

Dans la question « qu'est-ce que le phénomène ? » se découvre une raison d'être à dégager dans ce qu'il faut entendre par « phénomène ». La phénoménologie est désormais la mise en rapport du « phénomène » et du *« Logos »*. Suivant cette démarche, Heidegger (Idem, p. 55) en partant de l'étymologie grecque « φαινμενον », définit le terme *« phénomène »* comme « cela qui se montre, le se-montrant, le manifeste ». Selon lui, le *phénomène* est ce par quoi les Grecs nommaient *l'étant*, c'est-à-dire (en grec) « τα ὡρατα ». En se montrant, l'étant donne l'air d'être autre chose. L'étant n'est pas totalement ce que nous voyons de lui alors que nous croyons que c'est ce qu'il a l'air d'être qu'il est essentiellement. L'étant montre son apparence, tout comme on peut dire ici que la liberté montre son apparence. Pour le dire, il faut le *« Logos »*. Le *Logos* n'est ni le jugement, ni la raison, mais simplement la *parole* puisque tout ce que l'homme pense, il le pense dans un langage, il l'exprime par la parole. En effet, l'être des choses est établi dans des rapports, comme dans la liberté, l'homme le « reçoit de la parole que le langage lui adresse » (1997, p. 227). La phénoménologie se comprend avec Heidegger comme le chemin droit aux choses par le biais de la parole. Selon B. Rioux (1963, p. 119), « pour parvenir à l'être des choses, il faut écouter parler le langage. »

Quand il s'agit d'écouter parler le langage, l'ontologie traditionnelle a oublié celui qui se met à l'écoute du langage. Celui qui écoute, c'est l'homme, il est aussi un étant, mais pas comme les autres étants, puisqu'il doit à la fois connaître l'étant en tant que tel et être celui à travers qui quelque chose apparaît ou se montre. Malheureusement, l'homme a été oublié, ce qu'il est essentiellement est mis de côté alors que c'est lui qui est concerné dans la question de la liberté. Ne faut-il pas dans ce cas comprendre la question de la

liberté comme une manière de revenir à l'homme ? Cette possibilité rompt aussi avec la phénoménologie comme une science des phénomènes.

Selon Heidegger (1984, p. 64), « la « phénoménologie » n'a rien à voir, ni dans son thème, ni dans son mode de traitement, et encore moins dans son questionnement fondamental et sa visée, avec une phénoménologie de la conscience au sens actuel, c'est-à-dire au sens de Husserl ». Avec Husserl en effet, tout est axé sur la conscience et il s'agit d'une phénoménologie de la conscience. La question du rapport de l'homme à la liberté n'est plus une simple perception, elle est aussi une exigence d'être.

Le double oubli de l'être a créé un climat de pensée laissé en héritage. Il était donc difficile à Kant de sortir des pièges des points de vue subjectifs pris comme des points de vue objectifs. La recherche de l'idéal kantien qui part de l'Antiquité dont il veut se démarquer déjà à partir de Platon, reste aussi confuse puisqu'elle part d'un *a priori* non encore clairement perçu. Kant voulait refonder la métaphysique à partir de la loi de la causalité, mais il est aussi resté prisonnier d'une vision de son époque ignorant la démarche critique comme une démarche fondatrice de la science et aussi salutaire pour la métaphysique. Finalement, la métaphysique kantienne se donne comme chancelante par endroits. « La crise de la métaphysique allemande, et plus précisément l'échec de la métaphysique dans la question de la causalité conduit Kant, en 1763, à un empirisme sceptique » (M. Puech, 1990, p. 272) Est-ce à dire que l'extension de la causalité sauve l'*a priori* métaphysique au détriment de l'*a priori* phénoménologique ? En choisissant de critiquer l'*a priori* métaphysique par l'exigence de l'*a priori* phénoménologique, nous avons découvert que la métaphysique orientée par la science et la déduction transcendantale perd de vue l'être. C'est dire que l'être qui est absent des travaux de Kant. Or la difficulté à saisir l'être limite l'approche de l'*a priori* phénoménologique. De plus l'approche de l'*a priori* phénoménologique ne réussit pas à se séparer de la science. Dans la mesure où il s'agit de restituer le fond de la pensée kantienne, ses limites et sa portée, ne convient-il pas alors d'entreprendre une nouvelle critique de de l'*a priori* phénoménologique ?

## 3. LA CRITIQUE DE L'*A PRIORI* PHÉNOMÉNOLOGIQUE

L'unité de l'histoire se poursuit après Kant et ce qui est surprenant, c'est que certains grands penseurs comme Hegel et Heidegger n'avaient pas pris au sérieux la place de choix accordée à la mathématique, et par la suite à la métaphysique comme science. Pour Grondin, « l'avertissement critique de Kant demeure le même : la connaissance a priori ne saurait dépasser l'horizon de l'expérience possible » (1989, p. 182). Entreprendre de critiquer le rejet heideggérien de *l'a priori* métaphysique au profit de l'*a priori* métaphysique revient à critiquer l'*a priori* phénoménologique, c'est-à-dire à « proscrire l'extension de nos concepts *a priori* dans une domaine où une déduction transcendantale reste à jamais impossible » (Ibidem). Est-ce à dire que le rejet de la critique heideggérienne de l'*a priori* métaphysique restaure la métaphysique ? Répondre par l'affirmative revient à donner toute la force à la déduction transcendantale au détriment de *l'a priori* phénoménologique. Ainsi, la mathématique reprend sa place dans le processus de l'élaboration de la métaphysique comme science au lieu que cette place soit accordée à la phénoménologie.

Déjà dans la *Science de la logique*, Hegel ne réussit pas à se séparer du développement des mathématiques. Il construit une unité entre l'être pur et le néant pur, sans pour autant réussir à se passer des équations différentielles. De plus, le projet de renverser le schéma kantien est louable, mais la difficulté persiste. Si la démarche kantienne se présente comme une théorie $T_1$ alors celle qui la remplace, $T_2$ doit avoir « des ressources suffisantes pour représenter en son sein la théorie précédente, en délimitant ses conditions d'application légitimes. » (1992, p. 297) Malheureusement ce lien étroit entre $T_1$ et les théories $T_2$ (celles qui veulent la dépasser), ne semble être assez précis. L'apport de la mathématique proposé ne semble pas un argument suffisant pour dépasser la déduction transcendantale par la phénoménologie. Hegel ou Heidegger ne montrent pas pourquoi en renonçant à la mathématique, la métaphysique aurait réussi à penser l'infini métaphysique comme un *a priori* pour la science. Chez Hegel et Heidegger il y a une obstination. Mais ce qui est dérangeant, c'est la difficulté à les suivre jusqu'au

bout contre Kant. Le lien du passage de T1 à T2 chez eux est problématique, surtout qu'il va jusqu'à ignorer aussi l'importance de la physique dans le projet kantien.

La physique est aussi importante dans l'élaboration de la métaphysique kantienne. Les nombres semblent venir des astres. En insistant sur la place de Copernic dans l'élaboration de la science, Kant a compris que la physique fait aussi partie intégrante de l'histoire de la métaphysique. Au fond, les querelles qui divisaient les dogmatiques et les sceptiques se traduisaient en des termes plus simples : qui précède qui lorsqu'il s'agit de savoir lequel des deux groupes a raison. Mais il faut sortir de ces querelles pour repenser la démarche kantienne qui prend aussi en compte la physique comme exigence *a priori*. Diverses conceptions sont données à l'œuvre de Kant. Et comme ces détails importants pour Kant ont été ignorés par la suite par Hegel, Husserl et Heidegger, J. Grondin (1989, p. 178) pense que cela explique pourquoi « l'*a priori* est redevenu une chimère métaphysique ». En effet,

> l'*a priori* heideggérien sera résolument circonscrit dans la perspective du *Dasein* humain. Il n'y a d'être et de compréhension de l'être que pour autant qu'il y a *Dasein*. La question de l'être, de l'*a priori*, doit ainsi permettre de relancer la question de l'homme. La question de l'*a priori*, celle de l'être, nous rabat sur celle de l'homme. La recherche de l'*a priori* précède l'humain et retourne vers lui. (…) L'être dont il s'agit dans *Sein und Zeit* est toujours un être qui nous préoccupe, un être situé, temporellement : l'être même que nous sommes.(Idem, p. 162-163)

Kant se présente parfois comme un incompris. Pour Heidegger, la question « pourquoi y a-t-il l'étant et non plutôt rien ? » (1967, p. 45.) fait revenir la métaphysique au *Dasein* comme ce qu'il y a d'essentiel dans la possibilité de fonder la métaphysique. Le *Dasein* se présente comme un *a priori*, mais ce n'est pas cela qui est *a priori* pour Kant quand il pose le problème de la connaissance en direction de la science. Dieu n'est pas oublié, l'homme n'est pas oublié, mais ils ne sont pas des *a priori* dans la vision kantienne de la métaphysique comme science. La science explore le monde et l'erreur de la métaphysique est de vouloir poser un problème dans un domaine qui n'est pas en fait un problème, mais simplement un objet d'étude. Le néant ne crée pas une frontière entre la science et la métaphysique et la

question du néant intéresse tout le monde, la religion, la science et la métaphysique, elle n'est pas une question uniquement métaphysique.

Chez Kant la question du néant (ou le vide) a été posée comme un problème à la fois scientifique et métaphysique. Newton qui inspire Kant est aussi confronté à la question du vide, et Kant avait compris que la solution à ce problème nécessitait aussi la réponse de la science. Ainsi le néant et son absence ne sont pas pour Kant de l'*a priori* pour la métaphysique et pour la science. On pourrait dire dans ce cas que l'*a priori* recherché par Kant comme le fondement même de la métaphysique est perdu chez Heidegger (1953), puisque *Kant et le problème de la métaphysique* ne verra pas aussi le problème autrement qu'en renversant le projet kantien vers la ligne de l'ontologie fondamentale, laquelle ferme l'horizon de la métaphysique de ce fondement déjà oublié et l'oriente faiblement vers la phénoménologie. Au fond le chemin de la phénoménologie pose problème parce qu'il oublie le projet réel que Kant visait. Grondin (1989, p. 174) a donc bien perçu ce projet en soutenant que « Kant nous avait bien prévenu dans sa *Critique de la raison pratique* : vouloir montrer qu'il n'y a pas d'*a priori*, ce serait comme vouloir prouver par la raison qu'il n'y a pas de raison. » Kant n'oublie pas l'*a priori* qui traverse ses œuvres. Ainsi le projet kantien dans la *Critique de la raison pure* s'élucide ainsi : « on a omis de fournir quelque déduction transcendantale que ce soit de cet *a priori* (…) on a négligé de remplir le premier réquisit que Kant exige d'une prétention *a priori*, à savoir fonder l'objectivité réelle de cet *a priori* en déterminant son « rapport à des objets » » (Idem, p. 178).

De plus, rien ne précède l'être. Il convient d'abord de retenir que l'homme se découvre comme sujet, mais est incapable de nier l'irréversibilité de l'antériorité de l'être. Peut-être que la pensée ne s'était pas encore bien élaborée en ces temps éloignés, ou avons-nous perdu le sens réel qui a surgi en ces terres peu occupées par l'homme. Ces hypothèses en direction de l'antériorité de l'être, modifient notre rapport à l'être sans pouvoir surmonter la nécessité historique de la manière dont l'homme est envahi par l'histoire, par l'être de l'histoire et l'être de l'homme. Dans ce cas l'être n'est pas en relation

avec le temps comme le veut Heidegger (1986, p. 25) et il n'est pas « le concept le plus général et le plus vide. » Le contenu de l'être est irréversible.

Kant mena le combat pour nous faire saisir l'irréversibilité de l'être. Ce que l'être a été avant que l'homme, sujet de la connaissance ne soit, nous échappe. L'être est au-delà de ce que l'homme veut saisir dans quelques réflexions. L'être ne tombe ni dans la platitude, ni dans la généralité qui peuvent totalement l'envahir ou l'envelopper. L'être précède tout homme qui dit l'être du fait qu'il est homme et que personne ne peut dire à sa place. Il n'y a pas dans ce cas de généralité puisque personne ne se dit comme général. Il n'y a pas non plus de vide puisque tout homme est plein de l'être. L'être ne fuit pas, il ne finit pas, il se laisse dire par l'homme pour ce qu'il est, il se laisse approcher par l'homme dans les sciences.

À cela s'ajoute, selon M. Heidegger, la raison inventée qui conduit à la distinction du phénomène et de la chose en soi « du fait d'une incompréhension et d'une fausse interprétation de l'usage fait par Kant de la langue » (M. Heidegger, 1971, p. 220). Il y a invention puisque « Kant est le premier à avoir montré que l'effectivité, l'être-présent n'est pas un prédicat réel d'une chose » (Ibidem) et c'est encore « Kant [qui] trouve (…) pour la première fois le concept ontologique et non sensualiste de la sensibilité. » (M. Heidegger, 1953, p. 87) Kant remplace dans l'ordre de la nature, l'ordre des raisons.

La métaphysique en direction de la phénoménologie court le risque de se perdre parce qu'elle ignore la force à accorder à la mathématique. Mais Heidegger (1985, p. 133) pense que Kant interprète l'être « à partir du rapport au sujet et à son expérience » au lieu de le faire « à partir de sa relation au créateur. L'interprétation s'engage ici dans une impasse dont elle ne peut plus sortir » (Ibidem). De cette façon, le temps rentre dans l'histoire, mais ce n'est pas ce que vise Kant. Qu'est-ce qui justifierait aussi la témérité à suivre Kant alors qu'on sait qu'il s'appuie sur un fondement déjà effondré ?

Ces interrogations en direction de la métaphysique kantienne veulent faire revenir à la surface le fond caché de la démarche kantienne qui s'interprète

de plusieurs façons comme si Kant ne savait pas exactement ce qu'il voulait et ce qu'il devait faire. Il s'agit de voir si la démarche kantienne visant à étendre l'entendement par la raison, a offert à l'entendement un « intérieur » (G. W. F. Hegel, 1941, p. 118), c'est-à-dire si l'entendement n'est capable que « de la loi de l'attraction universelle » (Idem, p. 125). Il s'agit de voir si les arguments kantiens rejetés par certains penseurs, méritent d'être encore pris au sérieux. Hegel voyait déjà en cela les limites de la loi de la gravitation universelle. Or la limite imputée à l'entendement exprime la limite de l'effet de la causalité empirique et son dépassement. Le dépassement de la vision kantienne par la métaphysique et même par la phénoménologie se présente à nouveau comme un problème mal cerné. La critique du rejet se présente alors comme un retour possible à Kant, et par extension à la métaphysique qui se réconcilie avec la science en conservant ses propres fondements.

## Conclusion

L'étude de « La critique du rejet heideggérien de l'a priori kantien » a permis de faire ressortir trois résultats. Le premier résultat concerne l'a priori kantien qui est exclusivement un a priori métaphysique. Certes Kant s'est appuyé sur la science, mais dans son entente de la métaphysique dont le fondement est la raison, l'*a priori* métaphysique montre que la raison est universelle et est le fondement ultime de la métaphysique. Mais cela n'est pas acquis une bonne fois pour toutes. Il est difficilement concevable aux yeux de Heidegger de fonder la métaphysique sur la raison en s'appuyant sur les preuves scientifiques. De plus, cette manière de procéder oublie doublement l'être. Ainsi la démarche qui fonde la métaphysique à partir de l'être comme l'être le fond de tout, trouvera nécessaire de rejeter l'*a priori* kantien pour fonder la métaphysique. Ce deuxième résultat obtenu avec Heidegger a permis de montrer que la métaphysique peut se passer des sciences et s'appuyer sur la phénoménologie ; d'où la nécessité de dépasser l'*a priori* métaphysique par l'*a priori* phénoménologique. Faut-il alors choisir la démarche heideggérienne et créer une rupture entre les sciences et la métaphysique ? La troisième résultat obtenu justifie aussi l'intérêt scientifique de cette recherche. En montrant qu'il

faut aussi soumettre à la critique la démarche heideggérienne, nous pouvons recréer une nouvelle relation entre la science et la métaphysique surtout que l'approche phénoménologique n'a pas réussi à dépasser la déduction transcendantale kantienne. Il s'agit alors d'étendre la déduction transcendantale aussi dans la métaphysique heideggérienne. La force de la déduction transcendantale, c'est de permettre que la métaphysique se retrouve réconciliée avec la science. C'est dire que la critique du rejet heideggérien de l'*a priori* kantien ne visait pas les travaux de Heidegger, mais comment réconcilier la métaphysique et les sciences sans pouvoir faire perdre à la métaphysique son fondement qui est propre.

**Références bibliographiques**

CAMILLERI Sylvain, 2017, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, New York Londres, Springer, 857 p.

CIOCAN Cristian, 2013, *Heidegger et le problème de la mort : existentialité, authenticité, temporalité*, New York Londres, Springer, 297 p.

FRANCK Didier, 1986, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986, 137 p.

GRANGER Gilles-Gaston, 1992, *La vérification*, Paris, Éditions Odile Jacob,

GRONDIN Jean, 1989, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, 205 p.

HEGEL G. W. F., 1941, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean HYPPOLITE, Paris, Aubier, 1941, Tome I, 358 p.

HEGEL G. W. F., 1972, *Science de la logique*, trad. Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, Paris, Aubier, 1972, Premier tome, Premier livre, 292 p.

HEIDEGGER Martin, 1976, *Acheminement vers la parole*, trad. Jean BAUFRET, Wolfgang BROMEIER et François FÉDIER, Paris, Gallimard, 261 p.

HEIDEGGER Martin, 1987, *De l'essence de la liberté humaine*, trad. Emmanuel MARTINEAU, Paris, Gallimard, 290 p.

HEIDEGGER Martin, 1997, *Essais et Conférences*, trad. André PRÉAU, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et temps*, trad. François VEZIN, Paris, Gallimard, 591 p.

HEIDEGGER Martin, 1967, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert KAHN, Paris, Gallimard, 227 p.

HEIDEGGER Martin, 1953, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de WAHLHENS et Walter BIEMEL, Paris, Gallimard, 308 p.

HEIDEGGER Martin, *La « Phénoménologie de l'Esprit » de Hegel*, Paris, Gallimard, 1984, p.

HEIDEGGER Martin, 1985, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Jean-François COURTINE, Paris, Gallimard, 416 p.

HEIDEGGER Martin, 1959, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. Aloys BECKER et Gérard GRANEL, Paris, P. U. F., 263 p.

HEIDEGGER Martin, 1971, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. Jean REBOUL et Jacques TAMINIAUX, Paris, Gallimard, 254 p.

KANT Emmanuel, 2015, *Critique de la raison pure*, trad. A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, Paris, P. U. F., 584 p.

PHILONENKO Alexis, 1969, *L'œuvre de Kant. La philosophie critique*, Paris, Vrin.

RENAUT Alain, 1997, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier .

PUECH Michel, 1990, *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 526 p.

RIOUX Bertrand, 1963, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, Paris, P. U. F. / Canada, P. U. M., 239 p.