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.