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

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 ὡ̔ρατα ». 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.