

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE



Revue Spécialisée en Études Heideggériennes

numéro 5 – 2017

Editée par www.respeth.org

ISSN 2311-6145

www.respeth.org, 2017

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 aristotéliennes, kantienne, hégélienne, husserlienne, etc., sans oublier celles des penseurs antiques 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

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, 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 TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-
Brazzaville
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE LECTURE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-
Cocody, 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 TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-
Brazzaville
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 TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION :

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

MEMBRES :

Alexis KOFFI Koffi, 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, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

SOMMAIRE

Pourquoi Heidegger ?	5
Argumentaire du Numéro Thématique : Le <i>Discours de Rectorat</i> de Martin Heidegger.....	11
BAMBARA (Romuald Évariste), <i>Le Discours de Rectorat de Martin Heidegger : Un Discours d'allégeance à la Révolution Nationale-Socialiste ?</i>	12
DIA (Oumar), <i>Allocution de Hegel à ses auditeurs à l'ouverture de ses Leçons de Berlin, le 22 Octobre 1818 : Introduction à une « Philosophie de l'Université »</i>	36
YAPO (Séverin), <i>Sur le contexte du Discours de Rectorat. Deux leçons pour l'Afrique</i>	49
KOUAKOU (Antoine), <i>La vocation de l'Universitaire à la lumière du Discours de Rectorat de Martin Heidegger</i>	70

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 historique ; elle vise plutôt à scruter un implicite qui structure tout grand philosophe : 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 impérialisme 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 inescapable. 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

NUMÉRO THÉMATIQUE 2017 DE LA REVUE RESPETH
LE DISCOURS DE RECTORAT DE MARTIN HEIDEGGER

Recteur de l'Université de Fribourg (21 Avril 1933 - 23 Avril 1934), Martin Heidegger prononça, le 27 Mai 1933, le *Discours de Rectorat* intitulé : « **L'Auto-affirmation de l'Université Allemande** ». Un tel discours, tout au long de sa carrière de philosophe ou de penseur, et surtout en sa qualité d'Enseignant-Chercheur, n'a pas manqué d'influer sur sa vie et sa notoriété. En parcourant ce discours, l'évidence s'offre à nous qu'il est assez multiforme. Il s'y joue tout à la fois le politique, le scientifique, le socio-culturel et spirituel.

En choisissant, pour ce numéro 5, de méditer sur le *Discours de Rectorat* de Martin Heidegger, RESPETH a le souci fondamental de convoquer la communauté des chercheurs, penseurs et étudiants à re-penser, à nouveaux frais, et de façon substantielle, les orientations de pensées qu'il offre. En l'occurrence, les questions qui tournent autour de **l'Université, la Violence, le National-Socialisme, l'Éducation, la Nation, le Travail, la Défense, les Guides, etc.** Aussi, en s'appuyant sur le principe de la liberté de penser, RESPETH ne voudrait-elle nullement dégager quelque axe de réflexions que ce soit ! Il est donné libre cours à chacun, à partir d'une interprétation pertinente de ce discours, de proposer des articles inédits.

SUR LE CONTEXTE DU *DISCOURS DE RECTORAT*. DEUX LEÇONS POUR L'AFRIQUE

Séverin YAPO

*Maître-Assistant, Université FÉLIX HOUPHOUËT BOIGNY d'Abidjan-
Cocody (CÔTE D'IVOIRE)*

yapson7@yahoo.fr

Résumé : Pourquoi l'intelligentsia africaine semble-t-elle ne pas pouvoir sortir d'une domination politique et religieuse dont le contexte philosophique du *Discours de rectorat* de M. Heidegger semble analogiquement restituer des traits culturels ? Pour répondre à cette question, l'article remonte aux sources idéalistes platonico-allemandes d'une domination ethnoculturelle et religieuse endogène et exogène dont, tout comme les Juifs allemands en 1933, le peuple africain contemporain constitue la victime. Voyant dans la dia-logique culturelle le modèle philosophique de rapports interculturels libérateurs entretenus entre l'Allemagne et son voisin français, puis entre les Juifs et la philosophie-poétique heideggériano-hölderlinienne, l'article invite à en faire le socle de rapports exogènes et endogènes exempts de toute domination entre l'Afrique et son ex-colonie et entre les philosophes africains et leur propre peuple.

Mots-clés : DISCOURS DE RECTORAT, IDEALISME PLATONICIEN ET ALLEMAND, HEIDEGGER, DOMINATION POLITIQUE ET RELIGIEUSE, IDEALISME ET MATERIALISME AFRICAINS.

Abstract : Why does the African intelligentsia seem unable to emerge from a political and religious domination which philosophical context of Martin Heidegger's Rector's Address seems analogically to reconstitute cultural traits? To answer to this question, the article goes back to the Platonic-German idealistic sources of an endogenous and exogenous ethnocultural and religious domination of which, just like the German Jews in 1933, the contemporary African people constitute the victim. Seeing in the cultural dia-logic the philosophical model of liberating intercultural relations maintained between Germany and its French neighbor, then between the Jews and the Heideggerian-hölderlinian poetic philosophy, the article invites to make it the basis of exogenous and endogenous relations, free of any domination between Africa and her ex-colony and between African philosophers and their own people.

Keywords: RECTORATE SPEECH, PLATONIC AND GERMAN IDEALISM, HEIDEGGER, POLITICAL AND RELIGIOUS DOMINATION, AFRICAN IDEALISM AND MATERIALISM.

Introduction

Cet article voudrait tirer quelques leçons interculturelles sur le contexte du *Discours de rectorat* de Martin Heidegger, discours au sujet duquel c'est un lieu commun que de soutenir qu'il relève d'une forte teneur politique, et plus précisément dominatrice national-socialiste sous-estimée par le

Philosophe lui-même. Toutefois, ce sera moins en cherchant à discuter la volonté heideggérienne de domination qu'à faire voir sa source platonicienne et tirer leçons de ses expressions culturelles pour la philosophie africaine contemporaine que nous aborderons le discours du 27 mai 1933. En effet, dès cette année où il prononça son *Discours de rectorat*, M. Heidegger fut qualifié de philosophe officiel du régime hitlérien, lui qui avait été nommé à ce poste du Rectorat de la prestigieuse Université de Fribourg au début de l'année. Mais, notre réflexion s'intéressera moins au *Discours* qu'au contexte philosophique et, partant, à l'esprit qui en éclaire la teneur dans l'optique d'en tirer les enseignements qui s'en dégagent pour notre contemporanéité.

On sait, à ce titre, que Heidegger est un phénoménologue allemand dont la pensée est métaphysiquement héritière de celle de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Si la métaphysique se partage entre matérialisme et idéalisme, pour certains, les matérialistes en particulier, l'idéalisme théologico-politique, au service du pouvoir politique, est un vecteur de grande domination des masses. Cette observation regarde surtout les « hégéliens de gauche » dont Heidegger pourrait être le continuateur de la pensée. À ce sujet, il se peut que sa philosophie ait une teinture fortement idéaliste. Notre propos part de l'hypothèse que l'idéalisme à la fois antique grec et moderne allemand, avec ses ramifications spirituelles (plus précisément ontiques, entretenant avec un certain matérialisme des liens aux contours pas vraiment clairs) appliquées au champ politique, a pu influencer sur le *Discours* de Heidegger, lequel est perçu comme une légitimation de la politique allemande de domination endogène des Juifs (non plus idéellement mais ontiquement, matériellement considérés), politique développée par le gouvernant nazi d'alors.

Notre objectif est de tisser des liens instructifs avec la situation philosophico-politique de l'intelligentsia africaine aux prises avec les questions de domination politique et culturelle face au défi d'une autodétermination du continent. Questionnant dans cette optique les rapports de Heidegger avec l'idéalisme spéculatif en sa source platonicienne et sa spécificité allemande que Heidegger hérite d'abord de Fichte, notre propos,

qui voudrait particulièrement tirer intelligence des incidences de l'idéalisme heideggériano-philosophique sur le contexte politique africain, s'affronte au problème suivant : quelles leçons politiques émanent du contexte philosophique du *Discours*, pour l'Afrique ?

Décelant dans les concepts de 1) l'élitisme heideggériano-platonicien, 2) et de l'exacerbation de l'auto-affirmation politique, les spécificités du problème de la domination chez Heidegger, nous en partons pour dégager deux leçons respectives susceptibles de les réparer. Méthodologiquement, nous appréhendons le monde politique européen-allemand où prend place le *Discours de rectorat* en réception par la culture philosophique afro-ivoirienne actuelle comme un unique « « *sujet transcendantal* » doté d'*ubiquité* » (A. V. Akhutin, 2014, p. 349). Ce, au sens où « la dialogique ontologique de la culture, conception philosophique élaborée dans les années 1970-1980 par le philosophe russe Vladimir Salomonovich Bibler » (*Idem.*) permet de procéder concomitamment à une explicitation des problèmes de domination et à la présentation des enseignements découlant de cette dialogique culturelle. C'est cette dialogique, qu'autorise « la con-temporaneité de[s ...] différents horizons ontologiques » (*Idem.*) européens et africains, et plus spécifiquement allemands et ivoiriens, qui structure la méthode d'analyse adoptée pour développer notre hypothèse de travail. Nous commencerons par présenter l'intérêt de la dialogique culturelle comme grille de lecture des enseignements générés par le contexte du *Discours de rectorat*. D'emblée, l'intérêt philosophique et social de la dia-logique est double : critique et positif.

1. PREMIER ENSEIGNEMENT : QUE LE SAVOIR ÉLITISTE FASSE PLACE À UNE PRAXIS OFFRANT UNE VOIE POPULAIRE

Dans un premier temps, le modèle de la dia-logique, négativement critique, permet de comprendre la source de la culture élitiste qui, philosophiquement et politiquement, constitue la cause de la teneur dominatrice reconnue au *Discours de rectorat*. Développer dans ce sens le modèle dia-logique conçu par Vladimir Salomonovich Bibler, c'est réaliser qu'avec le XXe siècle, les rapports entre les peuples et partant entre les

visions philosophiques du monde, sont passés d'un modèle rationaliste et politique univoque, à une conception plurale, épocalement multiculturelle, invitant à un dialogue de ces univers pris comme êtres culturels.

Un de ces êtres se rapporte à la « raison » classique (cartésienne, kantienne) du XVIIe-XVIIIe siècle et à son expression politique relative à la mesure qui commandait au philosophe, ayant besoin d'une stabilité politique et religieuse pour poursuivre ses recherches, et doté d'une morale provisoire, d'adopter les opinions politiques des personnes les plus modérées ainsi que l'ordre religieux dominant son temps. Une déclinaison, spécifiquement moderne, de ce même être classique, consiste en la « raison » dialectique (hégélienne) du XIXe siècle qui incline à garder encore l'ordre religieux classique (chrétien, mais plutôt luthérien) tout en développant un ordre politique nouveau, celui qu'inspirât une Révolution française dénonçant, dans le christianisme, une superstition insupportable pour tout chercheur de liberté rationnelle ; cette mixture de l'ancien régime religieux et d'un ordre politique en conséquence hybride porte à la reproduction d'une certaine domination politique liée aux ruses de la raison dont l'époque contemporaine pourra dénoncer l'éclipse. Cette raison classique est considérée par V. S. Bibler « comme une formation spécifique de la pensée, caractéristique d'une culture épocale donnée, celle des Temps Modernes » (A. V. Akhutin, 2014, p. 349).

Un autre de ces êtres tient dans « les formations logiques de la pensée caractéristiques des autres cultures » (*Idem*) qu'illustrent la métaphysique idéaliste platonicienne (antique) ou l'ontologie chrétienne (médiévale) ou encore celles, postmoderne (heideggérienne) du XXe siècle, ou mimétique postcoloniale (africaine) ; les deux dernières cultures étant contemporaines. Nous intéressant en particulier à la « raison » postmoderne de Heidegger, celle-ci permet de saisir l'origine et la dynamique de l'ontologie de la domination qui sous-tend le *Discours*. C'est que « sa » raison postmoderne détruit phénoménologiquement l'ontologie religieuse chrétienne qu'elle croit attachée au régime politique ancien, qui est monarchique, tout en développant un ordre politique qui, revendiquant un caractère laïc, pour ne pas dire idéaliste antique, constitue une répétition insoupçonnée par Heidegger lui-même, de la

domination politique, à la fois monarchique, liée au pouvoir catholique médiéval, et métaphysico-démiurgique qui inspirait la théorie platonicienne du philosophe-roi en réactualisation contemporaine chez l'auteur du *Discours* dont le projet est d'universaliser la théorie platonicienne du philosophe-roi au travers d'une révolution politique dont lui-même serait l'auteur.

Il s'ensuit que, aussi bien dans la contemporanéité politique heideggérienne qu'africaine, non seulement l'on fait face au même « constat d'une orientation analogue vers l'universalité » (*Idem*), mais également à un ethnocentrisme inclinant à une opposition des expériences philosophiques et politiques déjà revendiquée dans la modernité philosophique par la « raison » classique. C'est ainsi que la dialogique négative explique la source de la culture élitiste fondatrice du discours de domination tenu par M. Heidegger en 1933.

Dans un second temps, appliquant à notre sujet la portée créatrice inhérente à la dialogique contenue dans le modèle de V. S. Bibler, il vient que pour parer au danger lié au cloisonnement des rationalités et partant à un éventuel choc irréversible des cultures que compliquera l'ère ultratechnologique contemporaine, avec le risque d'une guerre nucléaire qui pourrait s'ensuivre, ce dont il est ici question, « c'est de pouvoir envisager différentes logiques de l'être (ou « sujets transcendants ») ». En sens, devant la prétention de chacune des rationalités à l'universalité, V. S. Bibler invite à appréhender différentes cultures logiques de la pensée qui constituent les cultures comme des mondes pourvoyeurs de sens, fondés ontologiquement, et entre lesquels ne peuvent exister que des relations dialogiques, relations qu'il nous plaira d'analyser en vue du dialogue entre la culture politique postmoderne de M. Heidegger et celle postcoloniale africaine demeurant curieusement encore aux prises avec une domination dont les aspects endogène et extérieur ne sont pas sans rappeler le contexte philosophique et politique d'émergence du *Discours*.

Ce contexte, pour la situation intermédiaire entre le XXe siècle de Heidegger et l'antiquité grecque, nous semble se profiler dans l'idéalisme du XIXe siècle avec les rapports, empreints d'allégeance et de résistance à quelque domination politique et qui, ayant été scientifiquement marqués par

le projet hégélien de doter l'Allemagne d'une constitution nouvelle, pourraient avoir été ceux d'un philosophe aux prises avec le pouvoir politique, mais surtout religieux.

G. W. F. Hegel ne semble pas étranger à tout projet de domination politique dont Heidegger pourrait avoir hérité. Pour le dire autrement, « le texte de *La Constitution de l'Allemagne* [...] écrit entre 1799 et 1802 » (J. Delinière, 2003, p. 73) par Hegel n'est peut-être pas étranger à tout projet de domination politique. Et ce, même si, contrairement à Heidegger dont la réflexion ultérieure à sa *Phénoménologie de la vie religieuse* rédigée en 1919, s'est voulue systématiquement opposée au christianisme, ce sont les « célébrations confessionnelles » (P. Büttgen, 2008, p. 51) protestantes qui furent le théâtre de la réflexion « théologico-politique » (*Idem*), mieux, de la « théologie gouvernementale ou ministérielle, dans laquelle le discours de Hegel prend [...] place au titre de l'alliance du Trône, de l'Autel et de la Chaire académique » (*Idem*). Discours donc à la fois politique, théologique, religieux et universitaire, comme il en sera pour Heidegger, si l'on accepte de substituer au religieux le « spirituel ». C'est un tel discours qui, en 1830, donna à Hegel le droit d'être qualifié de « *philosophe de l'État prussien* » (*Idem*). Ce fait n'a point disparu !

En Afrique, de manière générale, en Côte d'Ivoire en particulier, formés aux canons « spirituels » ou plutôt théologico-grecs, la plupart des philosophes de la première génération après le départ des universitaires français venus en coopération technique, ont tenu le rôle de fonctionnaires officiels des différents pouvoirs s'étant succédés, y ayant joué le rôle de conseillers de haut niveau. Quant à Heidegger, il ambitionnait, depuis 1922, de déconstruire les traditions entremêlées qui ont concouru à former ce qu'il appelle « *l'interprétation gréco-chrétienne de la vie* » (J.-C. Monod, 2002, p. 12), encore dominante aujourd'hui. C'est dans ce contexte philosophique spécifiquement heideggérien de la déconstruction de « l'intrication entre la conceptualité grecque-platonicienne de la métaphysique et l'interprétation chrétienne du monde opposé au siècle, médiée par la « latinisation » du christianisme que s'inscrit » (*Idem*, p. 11-12) la nomination de Heidegger au poste de Recteur. Comme le souligne J.-C. Monod

(2002, p. 12), « cette déconstruction devrait être étudiée conjointement avec la volonté manifestée dans le Discours de penser « l'esprit », *le Geist*, ou la *Geistigkeit* en l'émancipant de « l'interprétation christo-théologique du monde ». En tout état de cause, même si toute l'œuvre de Heidegger constitue un développement autonome de sa propre pensée, son *Discours* semble procéder d'un certain héritage philosophique reconnaissable aux "jeunes hégéliens" encore appelés "hégéliens de gauche". C'est même la déconstruction de la christo-théologie comme telle, mutée par Heidegger en méta-théologie platonicienne, à laquelle présidera la *Geist*, la « spiritualité » idéaliste allemande, qui semble autoriser à voir en Heidegger un des hégéliens de gauche, couramment opposés aux "hégéliens de droite" ou "vieux hégéliens". Ces derniers prônent le maintien du système de pensée global de Hegel, en particulier sa théologie, en considérant l'État prussien comme la « Fin de l'Histoire ».

Quant aux "hégéliens de gauche", ils se débarrassent de ce qui, chez Hegel, fait allégeance à la religion et à la monarchie. Ainsi en est-il de Heidegger qui, bien que voulant « détruire » tout ce qui relève de la religion chrétienne, le catholicisme en particulier, nostalgique de la monarchie platonicienne, voudra ériger Hitler en monarque allemand. Ayant à leur tête Bruno Bauer, les hégéliens de gauche prônent ce qui est révolutionnaire et progressiste chez Hegel, notamment l'idée de dialectique, laquelle sera toutefois renversée par Heidegger dans le sens de la simplicité phénoménologique. L'on sait que plus que Heidegger dont l'opposition à Hegel relèvera plutôt de ce que lui-même appelle la lutte amoureuse autour de l'affaire de la pensée, Karl Marx, même s'il s'oppose à l'idéologie de la domination allemande qu'il dénonce chez les hégéliens de droite, en ce que, tout comme l'idéalisme hégélien, son matérialisme se voudra dialectique, il hérite par là-même d'un hégélianisme de gauche, lui qui participa aux séances du *Doktorclub* conduites par Bruno Bauer.

En tout état de cause, tout comme pour Heidegger en 1933, et Fichte un siècle plus tôt, dont Heidegger sera aussi l'héritier, en rapport avec la problématique de la domination allemande en Europe, ou de la Côte d'Ivoire en Afrique, qui a lu un peu de Marx et s'intéresse au développement social

de son monde, sait qu'au niveau national ivoirien et continental africain, tout comme il en aura été de même pour la nation allemande ou le continent européen, il se rencontre de jeunes philosophes idéalistes, en particulier des hégéliens, opposables à des philosophes matérialistes franchement marxistes.

Sur l'héritage hégélien de Heidegger, traduisible en Côte d'Ivoire au sens de l'héritage heideggériano-hégélien, dans le cas du pays ouest-africain nommé, il se dégage deux Écoles de pensée. La première regroupe les contemporains héritiers de Hegel ou, plus précisément, du premier hégélien ivoirien, auteur du premier ouvrage d'envergure dans la catégorie des études ivoiriennes de souche hégélienne, *L'Afrique et son autre. La différence libérée* (1994), nous avons nommé le Professeur Augustin K. Dibi. De celui-ci, hormis quelques disciples explicitement heideggériens plus ou moins fidèles à la pensée du pionnier ivoirien, comme Antoine Kouakou de qui l'on tient de belles pages de philosophie de l'éducation à davantage promouvoir, à en croire certains observateurs, l'on ne peut dire qu'il se compte beaucoup d'illustres disciples. Et ce, hormis en premier chef, de ce même côté, un disciple du tout premier cercle dibien comme Jean Gobert Tanoh, auteur d'un livre fondamental sur les enjeux philosophiques et politiques de l'héritage france-africain du Rassemblement démocratique africain (RDA) d'Houphouët-Boigny – par où un panafricanisme démocratique ou une nation ouest-africaine est-elle envisagée en un dialogue à entretenir –, et T. Ezoua, cette fois-ci, du côté des hégéliens de droite, lui dont les productions et cours de Métaphysique approchent spéculativement ceux d'A. K. Dibi, il se dénombre, une fois encore, bien peu de disciples fidèles au Maître ivoirien. La deuxième École regroupe des hégéliens de gauche pouvant être présentés comme des héritiers de Karl Marx, ou du socialisme de Kwame Nkrumah, théoricien d'un consciencisme de l'unification politique de l'Afrique moderne en mal d'appropriation par les jeunes socialistes dont nous espérons que des chercheurs, comme Eméry Raoul Dagaud, auteur, en 2013 du *Chœur de Nkrumah*, hymne au relèvement futur de l'Afrique, sauront relever le défi.

Selon une vision matérialiste, (le dernier nommé ne participe pas aux querelles intestines africaines), les premiers, hégéliens de droite, pensent les

rapports de domination qui définissent l'élaboration de la conscience historique africaine d'un point de vue qui, pour être spéculatif, relèverait essentiellement d'un idéalisme que les seconds, au nombre desquels le philosophe Charles Romain Mbelle (plutôt camerounais, donc non situé dans la région ouest-africaine, n'est pas disciple de A. K. Dibi et n'est pas en débat ouvert avec quelque hégélien ivoirien), accuseraient d'abstraire les réalités matérielles africaines et d'être incapable d'accéder à leur essence existentielle, qui serait matérielle, liée aux événements politiques traumatisants vécus hier et aujourd'hui encore par les Africains et les Ivoiriens. Ceux-là feraient de la conscience idéale, issue de la société instruite à l'École de l'impérialisme européocentriste, la mesure du changement en Afrique.

Quant aux philosophes africains héritiers de Marx et Nkrumah, s'intéressant plutôt aux rapports de domination qui définissent concrètement l'élaboration de l'histoire contemporaine du continent, ils voient dans la réalité matérielle le lieu du véritable changement social. Pour eux, les héritiers de Hegel en appellent au développement d'une conscience sociale tout en négligeant l'être social lui-même ; lequel serait entendu, dans la ligne de Marx, comme les modes de production, les rapports de production et les rapports sociaux. Pour le dire avec C. R. Mbelle (2014, p. 167) qui, voyant dans l'opposition entre panafricanisme et postcolonialisme, la lutte en cours en Afrique (selon lui les vieux hégéliens seraient postcolonialistes et les jeunes hégéliens, panafricanistes), soutient : « Sur le plan social, la philosophie des [jeunes hégéliens] apparaît idéaliste - même si, comme Feuerbach, ce sont des matérialistes, du point de vue philosophique. Leur idéalisme tient au fait qu'ils posent les idées comme la réalité véritable » tout en négligeant d'interroger les rapports de production sur lesquels il convient d'agir, concrètement, pour parvenir à des rapports sociaux plus justes. Un tel propos n'est vraiment pas étranger au philosophe de Hegel, lui, dont la position dans *La Constitution allemande* fustige l'idéalisme creux qui conduit à un État simplement abstrait. Ainsi qu'on peut le dire aujourd'hui des États africains, Hegel soutenait, au sujet de l'État allemand du XIXe siècle : « C'est un État en idée, ce n'est pas un État dans la réalité, l'élément formel

et l'élément réel sont séparés, le formalisme vide est du côté de l'État, la réalité du côté de l'absence d'État. » (GWF Hegel, 1913, p. 73).

Suivant la critique faite par C. R. Mbelle (2014, p. 167), sous le règne du formalisme idéaliste innervant l'intelligentsia africaine contemporaine, c'est en croyant que c'est la conscience qui détermine le réel qu'une conscience creuse apparaît la mesure du réel : « C'est la conscience qui détermine l'être et la réalité. Changer ceux-ci suppose changer les idées, c'est-à-dire, au niveau de la conscience, élaborer une philosophie plus juste ». Tout chez eux se passerait comme s'il suffisait d'élaborer une philosophie idéellement plus juste pour parvenir à un monde réellement plus juste, c'est-à-dire pour parvenir à un changement effectivement observable dans la vie des populations africaines. Or, « pour Marx et Engels [...] l'être détermine la conscience. L'être, c'est l'activité matérielle – la vie des hommes pour satisfaire leurs besoins, et ce, au moyen du travail, afin de reproduire leur existence » (*Idem*).

Sous l'angle du rapport à la domination, les jeunes philosophes idéalistes africains apparaîtraient les reproducteurs d'un système d'aliénation des populations africaines, système qui aurait sa source dans l'idéologie coloniale, pour ainsi dire exogène à l'Afrique. À entendre les hégéliens marxisant ou marxistes hégéliens, il est besoin que ces philosophes idéalistes se convertissent à la réalité effective du continent, afin de pouvoir devenir les reproducteurs d'un système nouveau, celui qui, parce qu'il est regardant de l'activité matérielle – la vie réelle des hommes et des femmes africains – voit dans les travaux que ceux-ci entreprennent effectivement pour satisfaire leurs besoins et ainsi modifier leurs conditions matérielles d'existence, ce qui par ricochet modifiera la conscience sociale des Africains. Or, selon les tenants de l'idéalisme politique, il faut mettre le matérialisme philosophique au placard ; parce que, mauvais héritier de Hegel, il n'aura pas su se servir des conditions matérielles de la vie des populations africaines, lisibles à l'aune de la philosophie de la nature de Hegel, pour transformer l'Afrique.

Par-delà ce débat, mais toujours sur cette problématique du rapport national ou continental à la domination endogène ou exogène, la question qui, dans le contexte africain actuel, se pose à la conscience historique, nous semble s'entendre de ce qu'expose E. Wamba-Du-Wamba (1984, p. 12) dans les termes suivants : « *Quels sont les rapports dominants concrets qui définissent l'élaboration de l'histoire en Afrique aujourd'hui ?* ». Son hypothèse générale de travail est la suivante : si les *expériences [...] importantes en matière de lutte de libération anti-impérialiste [...] n'ont pas encore produit leur histoire* » (Idem), c'est parce que

le savoir produit est de nature essentiellement spéculative (l'interprétation pouvant se faire en termes subjectifs ou objectifs) et ne peut fournir d'éléments de réponse à la question : Comment les masses africaines ont-elles été elles-mêmes transformées tout en intervenant dans la transformation des situations coloniales et néocoloniales ? (E. Wamba-Du-Wamba, 1984, p. 9).

L'hypothèse testable, développée par l'auteur, qui par-là s'oppose à la prétendue réponse que les marxistes auraient apportée aux problèmes africains de domination politique, est la suivante :

L'histoire objectivante et radicale des modes de production n'a pas réussi à fournir aux masses africaines les moyens de maîtriser leur mouvement social contre les démobilisations suscitées ou organisées par l'impérialisme. C'est pourquoi les théorisations concernant la démocratie sont restées abstraites. Les besoins de base des peuples africains n'ont pas été pris en considération. (Idem, p. 9-10.)

Pour notre part, loin de la querelle hégéliens-marxiens, il s'agit de penser la domination politique sans passion et dia-logiquement.

En Afrique de l'Ouest, l'actualité ivoirienne des deux dernières décennies apprend qu'il y a une opposition quasi-patente entre les Ivoiriens et leurs voisins Burkinabè accusés par une frange de la population ivoirienne d'avoir servis de base arrière à une rébellion ayant perturbé l'ordre social national, là où l'autre frange se sent plus liée aux Burkinabè qu'aux Ivoiriens, soit par filiation ou par proximité naturelle, soit par compassion ou par préférence contextuelle.

Une question principielle, se pose, ici : à supposer qu'une nation ouest-africaine soit envisageable, que nous enseignera l'exemple continental européen dans lequel s'inscrit la problématique de l'impérialisme endogène lié au

nationalisme allemand quant à ses réponses que nous verrons d'abord être relatives à la fraternité sous-régionale entre la base des peuples allemand et français, au point où l'on verra Fichte au XIXe siècle en appeler à l'armée française pour la libération de l'Allemagne des mains de l'ancien régime, et ensuite à la théorisation et la diffusion, au sein du peuple français par les intellectuels français, d'un modèle de résistance ressortissant de l'Allemagne occupante, en l'occurrence la poésie de Hölderlin, ainsi consacrée à la résistance contre l'occupant nazi ? Sinon la fourniture par les intellectuels (penseurs, poètes et autres historiens) européens, aux masses européennes, des moyens de maîtriser leur mouvement social contre les démobilisations organisées par l'impérialisme endogène, ultranationaliste, ou exogène, cosmopolite !

Dans le cas européen, l'on sait, par l'exemple allemand, que ce ne sont pas uniquement d'impérialistes nationaux qui revendiquent qu'une nation assume son destin en affirmant, de manière marquée, ses intérêts propres. L'on sait aussi, avec l'environnement de turbulences internationales, que la nation allemande se trouve aux prises avec des menaces liées à des puissances impérialistes étrangères. Plus près de nous, J.-P. Gougeon (2009, p. 33) fait cas du Livre blanc sur la politique de sécurité et l'avenir de l'armée fédérale, faisant état de ce que « l'Allemagne [...] possède une puissance d'influence mondiale ». L'auteur souligne que c'est un social-démocrate, « Egon Bahr, [qui] recommande à ses compatriotes d'assumer leur nouvelle [...] souveraineté afin d'éviter d'être « le jouet des intérêts d'autrui », l'Histoire ne devant plus constituer un blocage à l'affirmation d'intérêts nationaux » (*Idem*, p. 42). Selon E. Bahr (2003, p. 139) lui-même, « il est encourageant de constater que l'Allemagne surmonte la peur inhibitrice résultant de l'obsession de son histoire et se projette dans l'avenir qui comportera inévitablement une voie allemande ».

2. DEUXIÈME ENSEIGNEMENT : QUE L'AUTODÉTERMINATION CULTURELLE SOIT L'ESSENCE DU POLITIQUE

Peut-être est-ce pour tendre vers une voie africaine que K. Kavwahirehi (2009, p. 298) a posé la question suivante : « Comment libérer les sociétés

africaines de tares dont elles semblent bien s'accommoder pour les lancer sur la voie du développement et de la modernité ? » Convaincu que « le développement est un processus culturel et politique avant d'être économique et technologique », et conscient de l'urgente nécessité d'une révolution culturelle *sine qua non* à la survie politique des populations africaines, comme Marcien Towa dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Kasereka Kavwahirehi développe l'hypothèse que, pour parvenir à une culture qui soit le moteur d'un développement économique et technologique durable, il importe de « révolutionner la culture indigène de fond en comble » (*Idem*), pour qu'elle manifeste la volonté de changement des Africains.

En un sens dialogique, quelle réalité culturelle africaine illustrera l'expérience nationale allemande où s'énonce la problématique de l'auto-détermination, telle que restituée par la voie allemande quant à ses réponses que l'on pourra voir se décliner doublement : d'abord, en une dynamique interculturelle constituée par la volonté, la persévérance, l'écoute mutuelle, la retenue, le courage, mais surtout l'obéissance à la loi qui détermine une nation à suivre sa propre voie, ce au point où, en une dynamique culturelle de type à la fois dialogique, telle celle développée par Edgard Morin, et originaire, ainsi du monde antique, l'on verra M. Heidegger confier le devenir allemand et européen à des créateurs de l'ordre des Grecs ; ensuite, en une conception politique de nature originaire, comme M. Heidegger, en ne considérant jamais la culture grecque antique comme l'accomplissement ethnique d'un seul peuple, mais de l'Europe entière ? Sinon une vision analogique du fondement historique d'une révolution culturelle qui l'ouvrira à sa modernité nouvelle, pour mobiliser la conscience nationale ouest-africaine, par l'exemple de sa filiation égyptienne antique, démontrée par Cheikh Anta Diop dans *Nations nègres et cultures*, en vue de réveiller les vecteurs de son développement économique et technologique historiquement perçus dans le phénomène scientifique propre au génie africain ayant sous-tendu la construction des pyramides d'Égypte. Ce, en révolutionnant la culture indigène de fond en comble, de sorte que, la méditation et la réactualisation de l'exemple égyptien ancien servant de modèle unique, le génie africain apparaisse le cadre d'un dialogue interafricain qui, comme pour Fichte

qui, on le verra, implicitement, désirera ardemment l'advenue d'une nation unique pour l'Europe, comme pour en appeler au *fondement* phénoménologique d'une nation ouest-africaine, la culture panafricaine de souche égyptologique serve au changement radical de la vision africaine actuelle du monde.

Il s'agit de se donner une vision qui sache prémunir le renouveau culturel panafricain de la prédation des marchés financiers, lesquels, faisant des micro-nations africaines actuelles, les jouets des intérêts étrangers, régulent les termes des échanges dans l'environnement des affaires à l'échelle planétaire. Analogiquement, sur les réalités allemandes relatives à l'environnement fichtéen ayant précédé le XXe siècle de Heidegger, ne pas être permanemment le jouet des intérêts d'autrui semble signifier un comportement qui sache préserver des affres d'un cosmopolitisme inconscient.

S'il faut se préserver d'un cosmopolitisme nivelant et, par conséquent, destructeur des identités nationales, c'est que ce n'est pas la seule France ou encore les seuls Juifs qui peuvent avoir été victimes d'une domination de nature exogène. Au témoignage de R. Lauth (1991, p. 249), « entre 1806 et 1809, Fichte découvre la pleine signification de la détermination de l'histoire en s'engageant dans une lutte de résistance active à l'occupation française des territoires qu'il regroupe sous le terme de « nation allemande » ». Un an plus tôt, Johann Gottlieb Fichte énonçait la thèse selon laquelle la « conscience cosmopolite » regarde, avec indifférence, « les actions et le sort des États » (*Fichtes Werke*, 1971, VII, 212). Qu'affirmer ses intérêts nationaux, au point d'offrir une voie qui puisse être typiquement nationale, telle la voie allemande actuelle, ne soit le fait d'un nationalisme qui, pour être exacerbé, serait exclusionniste, cela peut, dès lors, se comprendre également de l'expérience philosophico-politique fichtéenne, qui relève toutefois d'une vision se trouvant à l'intersection entre le cosmopolite et le nationaliste. Une telle vision semble être en lien avec notre vision, en Afrique de l'Ouest, d'une nation dont l'étendue spirituelle et culturelle saura dépasser les limites des micro-États-nations africaines actuelles.

Or, comme Heidegger à partir de la Deuxième Guerre mondiale, « Fichte, à partir surtout de la Première Guerre mondiale [...] est considéré comme

synonyme de nationalisme exacerbé et de culte exalté de la nation allemande et de sa primauté sur le monde [...] » (D. Losurdo, 2001, p. 298) ; par où Fichte pourrait avoir été le précurseur du Discours de Heidegger. Cette éventualité n'est pas fortuite. « Au nom de la langue, du caractère et du peuple allemands, [Fichte] dénonce en Napoléon I^{er} « usurpateur sans nom » qui a détruit les idéaux révolutionnaires et ouvert la voie au règne du capital » (R. Lauth, 1991, p. 249). Au sujet du capitalisme désorganisateur, si les Juifs, la France et l'Europe parviendront, un siècle plus tard, à voir en Hitler et Heidegger les désorganiseurs politique et philosophique de l'espace culturel européen, le désordre culturel sous-régional et continental n'est pas une nouveauté. En effet, le Français Napoléon aura précédé l'Allemand. Sur ce chapitre, comment ne pas penser au projet explicite d'une nation ouest-africaine comme solution politique au désordre sous-régional minant ce début de XXI^e siècle. Un tel projet, sous-tendu par la proposition d'ériger le dioula ou l'haoussa comme langue ouest-africaine nationale, fait écho au positionnement fichtéen à l'intersection du cosmopolitique et du nationaliste.

Mais, il reste à savoir si, comme leurs homologues allemands ou français des deux siècles précédents, les philosophes ouest-africains du moment sauront, en plus de l'ouverture au prochain qu'est le pays voisin ou lointain, faire le pari de l'humain contre le capital, face aux Napoléon et aux Hitler contemporains qui pourraient étouffer leurs contemporains, comme le firent Fichte et, tant bien que mal, Heidegger. En l'ère planétaire de la fusion des États dans le moule d'une mondialisation sans visage humain, l'intelligentsia africaine est explicitement, aujourd'hui plus que jamais, invitée à entendre ce moins nationaliste que régionaliste « citoyen » européen, Fichte. Celui-ci, dans son *Discours à la nation allemande*, en 1808, n'hésita pas à encourager ses contemporains à assumer la conviction que « le patriotisme allemand existe, à prétendre connaître la valeur infinie de son objet et à affirmer que cet amour seul l'a poussé à dire ce qu'il a dit, en dépit du danger » (Fichte, 1975, p. 399).

Maintenant, pour s'étendre sur le rapport de Heidegger à son prédécesseur quant à l'engagement politique, chez le Philosophe de Messkirch qui voit, dans le dialogue entre les peuples, par exemple entre l'Allemagne et la France, une voie de sortie d'une hégémonie en planétarisation, il s'agit, comme le rapporte F. Dastur (2011, p. 37), « d'ouvrir l'espace d'un voisinage entre les deux peuples, ce qui requiert à la fois », ainsi que l'écrit précisément M. Heidegger ([1983] 1985, p. 163), « la volonté persévérante de s'écouter l'un l'autre et le courage retenu d'obéir à sa propre détermination ». *A contrario*, le vécu de Fichte est singulier. Tant, en s'inscrivant moins dans la perspective de l'autodétermination, entrevue plus haut, que dans une vision cosmopolite intelligente liée à la construction d'un État unique par l'éclatement futur des frontières interétatiques exigeant de confier son sort au voisin, il « commence [...] sa carrière philosophique en prononçant un terrible réquisitoire contre l'Allemagne et [jusque dans ses] œuvres théoriques les plus importantes, il est [...] animé par l'espoir d'une régénération provenant d'Outre-Rhin » (D. Losurdo, 2001, p. 298), entendez la France ! C'est que, fondamentalement inter-culturaliste et progressiste, Fichte sait imbiber la question nationale dans le thème plus universel de la lutte pour « l'abolition de l'ancien régime et la réalisation qui en découle de la paix perpétuelle » (*Idem*). Il s'insurge notamment contre les cours et les cabinets qui ont produit « un orgueil national sans nation » (*Nationalstolz ohne Nation*) (*Fichtes Werke*, 1971, VI, 97).

Chez Fichte donc, l'espérance et la perspective que « tous les hommes qui habitent la surface de la terre finissent par s'unifier graduellement en un État unique » (*Fichtes Werke*, 1971, III, 369) rendent désuet tout nombrilisme nationaliste. Or, se réclamant moins d'un nationalisme formaliste retenu dans les mains de juristes, d'experts et autres savants qu'à une espèce de nation continentale, se référant à cet effet moins à l'ancien régime qu'au monde antique, c'est « à l'hellénisme » que Heidegger voudrait confier le sort de l'Allemagne et, partant de l'Europe. Ce, « du fait que, pour lui, la nouvelle espèce d'homme qui construira l'Europe de l'avenir ne peut être qu'une race d'artistes [- entendez de poètes - et] de créateurs semblables aux anciens Grecs. Car [...] Heidegger n'a jamais considéré la culture grecque comme

l'accomplissement ethnique d'un peuple particulier » (F. Dastur, 2006. p. 5). Mais, au sujet des artistes, il est convenu que c'est plutôt à un artiste particulier, en l'occurrence le poète allemand Hölderlin, que Heidegger réfère. Plus spécifiquement, selon Emmanuel Faye qui, en sa lecture des séminaires inédits de la période du *Discours de rectorat*, 1933-1935, dénonce chez Heidegger, une introduction du nazisme dans la philosophie, « Heidegger réinterprète Hölderlin en un sens radicalement nationaliste et *völkisch*. Il prétend tirer de ce dernier, qualifié de « poète des Allemands », une mythologie politique exprimant la « voix du peuple » germanique » (E. Faye, 2005, p. 25).

Sur le rapport du philosophe au poète sous l'enjeu du dialogue interculturel, pour E. Faye, dont l'interprétation du philosophe heideggérien est tributaire de l'hypothèse ouverte par Victor Farias, Heidegger est antisémite. Il existe toutefois une ligne de lecture autre. Celle-ci inscrit le dialogue interculturel entre Heidegger et le judaïsme dans une perspective d'avenir. Dans cette ligne, le dialogue est en passe de devenir étonnamment fructueux. Ainsi, Dirk Weissmann voit dans l'héritage heideggériano-hölderlinien, le lieu d'une fécondation mutuelle des études communes entre pensée et poésie. En sa vision philologique, D. Weissmann est issu de l'héritage philosophique de Beda Allemann, qui est l'auteur d'une « comparaison du poète et du philosophe [...] réalisée dans ce que l'auteur a voulu être un « dialogue » (*die Zwiesprache*) « entre l'interprétation heideggérienne de Hölderlin et l'influence de Hölderlin sur Heidegger » (J.-D. Robert, 1961, p. 142). Ce dialogue, l'on voudrait le voir devenir effectif aujourd'hui, au plan philosophique, par exemple entre la Côte d'Ivoire, religieuse et politique, avec l'Europe aux prises avec les problèmes liés à la planétarisation du monde, aussi bien qu'avec le Burkina Faso voisin.

Sur la visée nationale en contexte multiculturel, un interlocuteur de premier choix pour les philosophes ivoiriens pourrait être le philosophe burkinabé, Mahamadé Savadogo. Il observe qu'« une nation est susceptible de regrouper des locuteurs de langues différentes [...]. L'unité d'une nation se conquiert à travers une histoire qui conduit des groupes humains différents

à [...] adhérer à des règles communes qui organisent leurs rapports » (M. Savadogo, 2015, p. 3-4). Au sujet des rapports spécifiques aux diverses cultures présentes dans l'espace sous-régional, il signifierait que « la nation ne craint pas la diversité culturelle parce qu'elle ne s'appuie pas sur un trait culturel pour se développer mais sur l'action collective, sur la politique » (*Idem*, p. 4). Quant aux risques d'une domination nationale ou supranationale, de souche ancestrale ou française, pour lui, « une société dominée par une identité contraignante est incapable de s'ouvrir à la richesse d'autres cultures. [Et] l'unité nationale ne peut être réconciliée avec la diversité culturelle que là où il est clairement admis que la nation est un cadre moderne de socialisation et non un héritage culturel » (*Idem*, p. 15).

In fine, parviendra-t-on à construire une nation ouest-africaine ? Même si tel ne semble pas le projet de M. Savadogo (2014, 4^e de couverture), celui-ci développe un « programme politique révolutionnaire qui interroge les formes de l'action collective dans leur rapport avec la capacité de changer la société ». Tout intellectuel ouest-africain, philosophiquement marxo-hégélien ou fichto-heideggérien, est, pour ainsi dire, invité à un « engagement militant recouvr[ant] des formes qui vont de la participation à une association fondée sur une affinité quelconque à l'engagement dans un regroupement politique qui poursuit la transformation de la société ». *Idem*, p. 8).

Conclusion

Deux problèmes ont été décelés comme ayant émané du contexte culturel relatif au *Discours de rectorat*. Le premier a concerné l'élitisme heideggériano-platonicien. Les termes de cet élitisme apparaissent dialogiquement les visions, soit idéalistes, soit matérialistes mais, uniment, élitistes, inhérents aux rapports de domination qui définissent l'élaboration de l'actuelle conscience historique africaine. La solution africaine déclinant de l'expérience germano-européenne apparut la fourniture par les intellectuels (penseurs, poètes et autres historiens) africains de ressources interculturelles libératrices aux masses africaines pour maîtriser leur mouvement social

propre. Par où il importe que, philosophes ou politiques, idéalistes et matérialistes africains quittent le mimétisme pour rejoindre leur peuple.

Le deuxième problème soulevé fut l'exacerbation de l'auto-affirmation allemande chez Heidegger. Problème qui à l'inverse, en Afrique, est apparu l'insuffisance d'une affirmation culturelle n'ayant pu jusque-là offrir une voie explicitement ivoirienne, par exemple. Cette problématique, dirigée à la fois sur les défis de la libération de l'Afrique et sur la limitation de la volonté heideggérienne de puissance, aura porté sur la nécessité d'une révolution culturelle. Celle-ci habilitera l'Afrique à résolument se doter d'une culture de progrès basée sur l'autodétermination par le dialogue interculturel, ainsi d'E. Morin dans le sens de l'autonomie-dépendance comme paradigme. L'heideggérianisante volonté de puissance trouve sa solution dans le dialogue culturel franco-allemand ayant yantgénéré une adoption de la philosophie-poétique allemande, précisément, hölderlinienne, de libération d'une France alors assiégée par l'Allemagne. Ce qui, pour chaque pays africain, la Côte d'Ivoire en particulier, reste à promouvoir dans ses rapports autant avec son (ses) voisin(s), burkinabé ou sénégalais par exemple, qu'avec l'ex puissance coloniale.

Au total, afin qu'émerge une génération de philosophes engagés au service de l'unité nationale ouest-africaine, à tout intellectuel en mal d'incursion dans le champ politique, s'offre à méditer, la vie de Senghor. Il n'est pas philosophe, mais ce poète auquel, entrant en dialogue avec Idrissa Diarra (2016), Secrétaire exécutif du Mouvement de la génération consciente du Faso, nous-même, heideggérien, assignons les traits du « *profil décrit par Platon [...] dans l'expression « philosophe roi ou roi philosophe [...] » pour son « humanisme universaliste culturel et politique »*.

Références bibliographiques

AKHUTIN Anatoly V., 2014, « Dialogique ontologique de la culture », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3 (Tome 139), p. 347-362.

BAHR Egon, 2003, *Der deutsche Weg. Selbstverständlich und normal*, München, Blessing Verlag, 157 p.

BÜTTGEN Philippe, 2008, « Hegel à Augsbourg. Confession et commémoration », dans *Revue germanique internationale*, 8, CNRS Éditions, p. 33-53.

DASTUR Françoise, 2006, « L'Europe et ses philosophes: Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patocka », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain-la-neuve, 104-1, pp. 1-22.

DELINIERE Jean, 2003, « *La constitution de l'Allemagne* de Friedrich Hegel », dans *Siècles*, Centre d'Histoire "Espaces et Cultures", 17, p. 73-89.

DIARRA Idrissa, 2016, 28 mai, « Léopold Sédar Senghor et l'alternance au pouvoir : le philosophe roi ou le roi philosophe décrit par Platon », Le Faso.net, En ligne. <http://lefaso.net/spip.php?article71445>.

FAYE Emmanuel, 2007, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Le livre de Poche, 767 p.

FICHTE Johann Gottlieb, 1975, *Discours à la nation allemande*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier Montaigne, 245 p.

GOUGEON Jean-Pierre, 2009, « L'Allemagne puissance », dans *Revue internationale et stratégique*, 2 (n° 74), p. 33-47.

HEIDEGGER Martin, [1983] 1995, *Écrits politiques : 1933-1966*, Présentation, trad. et notes par François Fédier, Paris, Gallimard, 552 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La Constitution de l'Allemagne*, dans Georg LASSON, 1913, *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, (1977, *Ecrits politiques*), trad. de Michel JACOB, Paris, p. 21-181.

KAVWAHIREHI Kasereka, 2009, *L'Afrique entre passé et futur: l'urgence d'un choix public de l'intelligence*, Bruxelles, Peter Lang, 332 p.

KOUVOUAMA Abel, 2000, « Penser la politique en Afrique », dans *Politique africaine*, 1, no77, p. 5-15.

LOSURDO Domenico, 2001, « Fichte et la question nationale allemande », dans *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2, no 14, p. 297-319.

MBELE Charles Romain, 2014, « Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique », dans *Revue scientifique du CERPHIS*, n°012, p. 142-197.

MONOD Jean-Claude, 2009, « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg, in *Revue germanique internationale*, 10, p. 221-236.

ROBERT Jean-Dominique, 1961, Compte rendu (CR) de : Beda Allemann, 1959, *Hölderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poésie et pensée*. Traduit de l'allemand par François Fédier, Paris, PUF, dans *Revue Philosophique de Louvain*, no 61, 290 p, p. 42 pour le CR.

SAVADOGO Mahamadé, 2014, *Philosophie de l'action collective*, Paris, L'Harmattan, 222 p.

SAVADOGO Mahamadé, 2015, « Diversité culturelle et unité nationale », *Le cahier philosophique d'Afrique*, no 13, Ouagadougou, Presses Universitaires de Ouagadougou, p. 1-16.

WAMBA-DU-WAMBA Ernest, 1984, « L'autodétermination des peuples et le statut de l'histoire », in *Histoire du néo-colonialisme ou histoire néo-coloniale ? L'autodétermination et l'Histoire en Afrique*, Extrait synthétique d'une communication présentée lors d'une Table ronde sur l'élaboration de l'histoire en Tanzanie, trad. Jean Copans, Dar Es Salaam, Université de Dar Es Salaam, p. 7-14.

YAPO Séverin, 2009, « Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge, Gaëlle JEANMART », *Labyrinthe*, 32, Hermann, p. 177-185.