

**REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE**



**Revue Spécialisée en Études Heideggériennes**

***numéro 6 – 2018***

*Editée par [www.respeth.org](http://www.respeth.org)*

*ISSN 2311-6145*

[www.respeth.org](http://www.respeth.org), 2018

22 BP 1266 Abidjan 22 (Côte d'Ivoire)

**Email :** [publications@respeth.org](mailto: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 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

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

<b>Pourquoi Heidegger ? .....</b>	<b>9</b>
<b>AKANOKABIA (Akanis Maxime), La question nietzschéenne de l'événement et son interprétation par Martin Heidegger .....</b>	<b>11</b>
<b>NDÉNÉ (Mbodji), La communication de groupe chez Nietzsche : un culte initiatique manqué ? .....</b>	<b>35</b>
<b>ILBOUDO (Albert), Ontologie et finitude chez Martin Heidegger...</b>	<b>55</b>
<b>NDOUA (Kouassi Clément), Être et visage : proximité et distance entre Levinas et Heidegger.....</b>	<b>72</b>
<b>KONÉ (Ange Allassane), L'humanisme platonicien : une solution à la crise migratoire.....</b>	<b>90</b>

## **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 inéquivable. 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

## ONTOLOGIE ET FINITUDE CHEZ MARTIN HEIDEGGER

Albert ILBOUDO

Doctorant, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo (Burkina-Faso)

[albertilboudo1@gmail.com](mailto:albertilboudo1@gmail.com)

**Résumé :** Au cours de l'histoire de la pensée, la tradition religieuse et philosophique a pensé négativement la finitude humaine. Par un effort commun, elle a toujours cherché à surmonter ce « défaut » qui limite l'accès de l'homme au réel absolu. Le véritable sens de l'être ne peut être pourtant saisi que dans les limites d'une métaphysique qui se déploie sur le sol de la finitude humaine. Tel est le point de vue de Heidegger. Partant de la critique kantienne de l'ontologie traditionnelle, Heidegger ramène finalement la finitude au centre de toute réflexion soucieuse de dégager le sens de l'être.

**Mots-clés :** ABSOLU, CHRISTIANISME, ÊTRE, EREIGNIS, FINITUDE, METAPHYSIQUE, ONTOLOGIE.

**Abstract :** During the history thought, religious and philosophical tradition has thought negatively human finiteness. By a common effort, it has always seek to overcome that « flaw » that limit human access to absolute reality. The Really being's meaning not be able nevertheless grasp that over the limits of the metaphysics that be imagined on the soil of the human finiteness. That is Heidegger's point of view. He takes Kant's critic of traditional ontology into account and he reduces finally finiteness to a centre of all reflection to be concerned to bring out being's meaning.

**Keywords:** ABSOLUTE, BEING, CHRISTIANITY, EREIGNIS, FINITENESS, METAPHYSICS, ONTOLOGY.

### Introduction

La constitution d'un savoir qui porte sur le réel absolu pose des difficultés non seulement en raison de son étendue mais également et surtout en raison de la finitude interne à l'homme, l'étant qui s'en fait une préoccupation. Dans l'histoire de la pensée, la conscience de la finitude a le plus souvent conduit philosophes, scientifiques et théologiens à se poser la question de savoir jusqu'à quel point peut s'étendre la connaissance humaine sur le réel. Le réel dont il est question dans ce propos est celui qui va au-delà du monde physique, objet d'étude des sciences positives auquel s'applique bien la réflexion épistémologique. Il s'agit plus précisément de cerner la possibilité d'appréhender le réel absolu que d'aucuns qualifient de suprasensible, objet sur lequel la métaphysique porte essentiellement son interrogation. Ce réel absolu, comment l'homme parvient-il à le penser, à le

définir ? Il y réussit, répondent à la fois la théologie et l'ontologie traditionnelle, en se dépouillant d'abord de la finitude qui le caractérise. La notion de finitude est dans ce contexte négativement perçue, car au fond, elle est pensée en rapport avec la perfection divine qu'aucune limitation ne vient relativiser, ainsi que le souligne Luc Ferry dans sa préface à la Critique de la raison pure de Kant. Heidegger observait pour sa part dans son *Kant et le problème de la métaphysique* qu'avant l'avènement de la *Critique de la raison pure de Kant*, la notion de finitude n'était pas thématifiée à sa juste valeur par la tradition ontologique occidentale. C'est l'une des raisons qui justifient à ses yeux la reprise de la question de l'être sur la base d'une analytique préalable de l'essence finie de l'homme, tâche à laquelle Kant a consacré à sa manière une partie de son œuvre.

C'est justement à partir de l'avènement de la Critique de la raison pure que se développe une autre approche de la finitude humaine qui semble se présenter aux antipodes de la conception jusque-là admise. Heidegger reconnaîtra après Kant que c'est la finitude en l'homme qui rend possible le développement d'une interrogation comme celle ayant pour objet l'être. Il prolonge et approfondit l'intuition kantienne selon laquelle l'interrogation métaphysique ne se pose qu'à un être fini, à qui le monde peut s'offrir comme horizon d'interrogation. Le problème philosophique se pose alors en ces termes : Comment la finitude inhérente à l'homme peut-elle en même temps signifier la révélation de l'être ? Partant du fait de notre finitude l'être lui-même ne se rapporte-il pas à nous de façon finie ? Si tel est le cas, sous quelle figure se présente cette finitude de l'être qui semble relever du paradoxe aux yeux des métaphysiques qui prétendent le penser dans son absolutité ? Pour répondre à ces interrogations nous partirons d'abord d'une approche générale de la notion de finitude dans la tradition religieuse et ontologique afin de préciser par la suite la modification qui affecte ce concept dans le questionner kantien. Questionner sur lequel s'appuie manifestement Heidegger pour penser plus radicalement la finitude humaine autant que la finitude de l'être.

## 1. LA NOTION TRADITIONNELLE DE FINITUDE ET LE PROBLÈME DE L'ÊTRE

Dans son acception traditionnelle, la finitude est généralement considérée comme une marque de l'imperfection de l'être humain, celle qui relativise sa position par rapport à la divinité dont la puissance n'est limitée par aucune borne. Dans l'anthropologie chrétienne par exemple, il est reconnu qu'en dépit de la position privilégiée dont l'homme bénéficie au sein de la création du fait de ses attributs divins tels l'esprit, l'âme, la raison, la frontière demeure immense entre la créature et le créateur à qui il est reconnu omniscience, intemporalité et perfection absolue. Le péché, la faute, l'erreur et surtout la mort, sont entre autres, les signes qui définissent la nature des êtres finis. Tel semble être également le point de vue de la tradition philosophique. Pour s'en convaincre, nous pouvons nous référer à la conception platonicienne de la sagesse, définie comme la perfection absolue réservée aux dieux et à laquelle les humains qui s'y destinent se doivent de se convertir à la philosophie afin d'éliminer leurs défauts imputables avant tout à leur nature finie. En dépit de cet effort, la sagesse humaine reste relative comme le souligne Pierre Hadot (1995, p.81) en ces termes : « Le philosophe n'atteindra jamais la sagesse, mais il peut progresser dans sa direction. La philosophie donc, selon le Banquet, n'est pas la sagesse, mais un mode de vie et un discours déterminés par l'idée de sagesse ».

C'est chez Descartes (1956, pp. 68-69) que la notion de finitude est rapportée clairement à la divinité chrétienne comme il le laisse clairement entendre dans ses *Méditations* : « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créés et produits »

Il découle de là que religion et philosophie s'accordent pour décrire la finitude en termes de manque d'être. La finitude telle qu'elle est expérimentée dans cette conception, doit conduire l'homme à la surmonter ou à la réduire autant que possible si tant est que les hommes, comme l'observait Aristote, désirent naturellement connaître. Si la finitude n'entache pas vraiment le

rapport de l'homme à la réalité sensible, elle n'en diminue pas moins sa capacité d'accéder au savoir absolu, domaine *a priori* réservé aux êtres divins.

Dans la perspective du christianisme et du platonisme en effet, la réduction de la finitude pour atteindre à la perfection passe par une conversion qui prend çà et là des modalités spécifiques et dont le but est de transfigurer, pour ainsi dire, la nature déchue de l'homme. A des exercices spirituels s'associe une initiation théorique dont l'objectif concourt à élever l'esprit de la matière vers les réalités immatérielles et incorruptibles. La visée du paradis et de l'éternité pour le christianisme et celle de la sagesse pour le platonisme, constituent la preuve que la finitude qui est assimilable à une chute est surmontable. Dans le livre VII de *la République*, après avoir relevé la similarité qu'il y a entre le séjour ici-bas de l'homme à une prison où celui-ci est enchaîné par son ignorance, Platon en vient à conclure que l'homme possède potentiellement la perfection, perfection réalisable par le biais de l'éducation. De la bouche de Socrate, il déclara :

« L'éducation est donc l'art qui se propose ce but, la conversion de l'âme, et qui recherche les moyens les plus aisés et les plus efficaces de l'opérer ; elle ne consiste pas à donner la vue à l'organe de l'âme, puisqu'il l'a déjà ; mais comme il est mal tourné et ne regarde pas où il faudrait, elle s'efforce de l'amener dans la bonne direction » (Platon, 1966, p.277).

Par ailleurs dans le cartésianisme, c'est la conception négative de la finitude qui explique que dans sa théorie de la connaissance, Descartes démontre la nécessité de l'existence de Dieu comme caution de l'objectivité de la subjectivité pensante. En fait pour lui, ce qui nous fait toucher à la vérité dans notre quête de la connaissance tient au fait que nous ayons part à l'infinité de la toute perfection divine. C'est de là qu'il affirme dans la quatrième partie du *Discours de la méthode* (1966, p.64) que

« nos idées ou notions étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distincte, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que, si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire, qu'elles ne sont en nous ainsi confuses, qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits » (Descartes, p. 64).

Cette considération synoptique de la notion traditionnelle de finitude, en plus de révéler l'imperfectibilité qui la caractérise, fait également observer qu'elle n'est pas suffisamment problématisée. En aucun moment on ne se demande si la possibilité pour l'humain de se distancer de soi pour s'interroger sur le monde ne serait pas le fait même qu'il est traversé de part en part par la finitude. Bien au contraire, philosophie et religion s'accordent pour reconnaître que la finitude est le lot des hommes fermés de prime abord au savoir véritable, point de vue que ne partage pas tout à fait Kant, qui dans sa remise en question de la notion traditionnelle de finitude, annonce Heidegger.

## **2. LA REMISE EN CAUSE DE LA NOTION TRADITIONNELLE DE FINITUDE DANS LA THÉORIE KANTIENNE DE LA CONNAISSANCE**

Comme il a été montré dans le développement précédent, la finitude humaine était pensée par rapport à la situation dont jouirait un être au pouvoir infini. D'où s'imposait la conclusion que la finitude est l'indice d'une tare et d'une imperfection propres aux espèces créées, notamment l'homme. Cette conception de la finitude subira une modification essentielle avec la publication de la *Critique de la raison pure* de Kant, ouvrage qui eut une portée révolutionnaire dans l'histoire de la pensée.

Comme le rappelle fort clairement Luc Ferry dans sa préface à la *Critique de la Raison pure*, la rupture kantienne vis-à-vis de l'approche philosophico-chrétienne de la finitude consiste en ceci :

« Kant pense d'abord la finitude, ensuite l'Absolu ou la divinité. En d'autres termes : la finitude, le simple fait que notre conscience soit toujours déjà limitée par un monde extérieur à elle, par un monde qu'elle n'a pas produit elle-même est le fait premier, celui dont il faut partir pour aborder toutes les autres questions de la philosophie » (Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de Luc Ferry, p. II).

Dans cette perspective, tout savoir véritable ne doit pas excéder le champ de possibilité assigné à cet être fini qu'est l'homme. C'est pourquoi chez Kant, la constitution d'une connaissance véritable exige avant tout une analyse de notre pouvoir de connaître. Pouvons-nous avoir connaissance de l'absolu ou des réalités suprasensibles ? Avant d'affronter cette question,

Kant s'interroge sur les conditions auxquelles doivent se soumettre nos connaissances pour avoir valeur de science. C'est ce qui amène Heidegger à voir dans la *Critique de la raison pure* de Kant un questionnement sur la possibilité interne de l'ontologie, c'est-à-dire de la métaphysique générale qui porte sur l'être de l'étant de façon générale comme préparation à la métaphysique spéciale qui elle s'intéresse des étant particulier comme Dieu (la théologie), l'homme (la psychologie) et le monde (la cosmologie).

Selon Kant, toutes nos connaissances dérivent de deux sources principales, à savoir l'intuition et l'entendement. Partant du fait premier que nous sommes des êtres finis, Kant établit que nous ne pouvons avoir accès qu'à ce qui nous est livré dans l'intuition par la sensibilité dont les formes *a priori* ou pures sont le temps et l'espace grâce auxquels le divers saisi par la sensibilité commence à s'in-former. Quant à l'entendement, il se limite à appliquer ses catégories ou ses concepts aux données de l'intuition. C'est cela qu'exprime Kant (1987, p.81) à travers ces mots qui débute l'Esthétique transcendantale : « De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement à eux et que toute pensée prend comme moyen (pour les atteindre) est l'intuition ». C'est parce que nous ne pouvons connaître que ce qui nous est livré dans l'intuition, c'est-à-dire les phénomènes, que Kant dénonce comme illusoire ce sur quoi se fondait la métaphysique pour affirmer sa prétention à atteindre les réalités suprasensibles, à savoir connaître les choses par le fait du simple concept en les réduisant à leur être logique. N'est-ce pas sur la base d'un tel présumé qu'on tient pour vrai un argument comme celui ontologique qui consiste à déduire l'existence de Dieu du concept ou de l'idée de Dieu, comme le faisait Descartes. En affirmant que toute connaissance véritable est celle qui étend notre connaissance de l'objet, donc celle qui résulte d'une synthèse des données de l'intuition et des catégories de l'entendement, Kant affirme clairement que notre connaissance sur le réel ne saurait excéder les données spatio-temporelles offertes dans l'intuition.

Même si le but de la *Critique de la raison pure* semble consister à montrer en quoi des jugements synthétiques *a priori* (qui résument la connaissance transcendantale telle qu'elle est élaborée l'être fini) sont possibles, et si Kant ruine les prétentions spéculatives de la métaphysique qui la conduit à vouloir connaître rationnellement des réalités qui ne relèvent pas des données de l'intuition, il réussit pourtant grâce à ce travail à faire ressortir la valeur pratique de la raison métaphysique dans l'existence pratique ou morale de l'homme.

Considérant ce qui précède, il se dessine chez Kant une conception déjà valorisante de la notion de finitude. Premièrement il se trouve que si notre intuition et notre entendement sont finis en ceci qu'ils reçoivent le monde dont ils ne sont pas les créateurs, c'est ce fait même qui rend possible le développement de la connaissance et du progrès à quelque niveau que ce soit car des êtres parfaits ne se donneraient jamais pour préoccupation l'acquisition du savoir, chose qu'il possède déjà dans toute sa plénitude. Par ailleurs, Kant relève le rôle tout de même créateur de l'entendement humain qui, par le moyen des concepts, subsume les données de l'expérience sensible pour en constituer la connaissance. En ce sens il accorde une fonction créatrice à la finitude car la connaissance est en dernier ressort l'affaire de l'être pour qui le monde peut s'offrir comme objet. Dès lors, même si notre connaissance se limite celui phénoménal, il n'est rien moins que l'être tel que celui-ci pourrait se révéler à l'humain dans l'entendement de Kant. Mais cet être qui se livre à l'être fini que nous sommes est dans une certaine mesure distincte de la chose en soi, la chose en soi étant conçue par Kant non pas comme ce qui se cacherait derrière le phénomène mais une autre relation à l'objet, celle qu'entreprendrait par exemple le créateur. C'est ce point fondamental de la conception kantienne de l'être que résume ce propos de Heidegger dans son *Kantbuch* :

« La chose en soi n'est pas un autre objet mais une autre relation (respectus) de la représentation à l'égard du même objet. (...) »

Cet « au-delà du phénomène ne peut pas vouloir dire que la chose en soi se poserait malgré tout comme objet pour la connaissance finie comme telle et encore qu'elle ne soit saisie « parfaitement » par celle-ci,

existerait tout de même fantomatiquement et se manifesterait parfois indirectement. Cet « au-delà du phénomène » exprime au contraire, que la connaissance finie est ; en tant que finie, nécessairement dissimulatrice, et dissimule, d'emblée, de telle façon que la « chose en soi », non seulement ne lui est pas accessible d'une manière parfaite, mais ne l'est par essence d'aucune manière ». (Heidegger, 1953, Kant et le problème de la métaphysique, pp. 93-94.)

Mais cette mise au point ne saurait pour autant signifier le désintérêt de Kant à l'endroit de cette tendance humaine à vouloir élaborer une connaissance qui porte au-delà de la réalité phénoménale. Loin s'en faut, la métaphysique chez Kant est un besoin naturel de la raison finie de l'homme et c'est ce besoin qui est à l'origine de cette envolée de la raison qui se croit pouvoir élaborer un savoir qui passe les bornes du terrain phénoménal. L'homme ne peut, sans cesser de perdre de sa dignité ontologique, de renoncer à la quête de l'absolu, mais seulement cela ne peut plus se laisser appréhender comme objet, c'est-à-dire comme réalités phénoménales ainsi que nous a habitué à croire la métaphysique théorique traditionnelle. C'est plutôt l'usage pratique de la raison qui nécessite pour son exercice des concepts métaphysiques tels que celui de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de la liberté entre autres. Il se passe chez Kant une nouvelle approche de la notion finitude en ceci qu'au lieu de la supprimer il ramène toute la possibilité de la connaissance humaine relativement aux limitations qu'implique la finitude et par quoi il réaffirme finalement la dignité morale de l'homme et cela sur des fondements nouveaux. En d'autres mots, comme le note Luc Langlois :

« C'est l'accomplissement de la métaphysique dans le bios *theoretikos*, dans la contemplation des *protai archai kai aitiai*, que Kant vient en effet littéralement réduire à néant dans la CRP<sup>1</sup>, en substituant à cette visée théorique une métaphysique de l'usage pratique de la raison. Il importe cependant de comprendre que cette transformation de la métaphysique, son redéploiement dans l'élément de la morale plutôt que du savoir transcendant, n'est pas imposé de l'extérieur à la raison théorique, mais procède intérieurement de son autocorrection critique. Le constat de Kant est que le dogmatisme de la métaphysique (c'est-à-dire la prétention à une connaissance rationnelle des objets intelligibles qui ne s'est pas préalablement assurée de la légitimité de ses concepts) est à la source d'un détournement de sens en philosophie, qui éloigne celle-ci de son concept cosmique et de la *teleologia rationalis humanae* qu'elle est censée éclairer. Aussi la philosophie ne pourra-t-elle aspirer à servir l'intérêt de l'homme, et par là à « porter au concept » sa destination

---

<sup>1</sup> Critique de la raison pure.

véritable, qu'en assoyant sa propre activité théorique sur une autoréflexion préalable de la raison, scrutant les possibilités et les limites de son propre pouvoir de connaître». Luc Langlois, *Kant et la métaphysique de la liberté*, extrait de *Y'a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, publié sous la direction de Yves Charles Zarka et Bruno Pinchard, p. 187.

Ainsi le questionnement philosophique part d'une enquête sur l'homme lui-même, mieux, sur sa nature finie comme vient de nous instruire Kant. Cependant, dans son effort de dégager l'informulé dans la pensée de Kant, Heidegger finira par relever que ce philosophe se rattache à la tradition ontologique classique d'obédience cartésienne en ceci qu'il continue de penser le moi ou le sujet transcendantal comme une chose qui accompagne toutes nos représentations et l'être comme présence permanente. Mais quoi qu'il en soit il n'en demeure pas moins que la conception kantienne de la finitude humaine dans son refus d'étendre notre connaissance de la réalité phénoménale alimentera la réflexion heideggérienne sur la vérité de l'être.

### **3. LA FINITUDE COMME OUVERTURE À L'ÊTRE CHEZ HEIDEGGER**

La singularité de Kant dans l'histoire de la pensée a consisté à réhabiliter la notion de finitude. La *Critique de la raison* examine la structure finie de la connaissance humaine, la limite de sa portée sur le réel. Elle parviendra à montrer que le comportement métaphysique naturel de l'homme procède de la finitude inhérente à son être. N'en conclut-il pas de là qu'elle est d'un intérêt suprême pour la conduite humaine ? De toute façon Kant, refuse tout fondement à la métaphysique spéculative en raison du caractère finie de la connaissance humaine. On retrouve ici encore finalement une conception de la finitude qui semble se rapprocher de celle traditionnelle même si Kant tient malgré toute la finitude comme un absolu à jamais indépassable limitant par là même le déploiement de la connaissance dans le domaine spéculatif.

De façon presque analogue, mis à part le fait qu'il ne manifeste pas apparemment de préoccupations morales dans son questionnement, Heidegger admet dans *Etre et Temps* que de par sa manière d'être, l'homme

dispose d'une compréhension préontologique de l'être et que c'est de là que vient sa tendance à vouloir découvrir le sens explicite de celui-ci. Il souscrit rétrospectivement dans son *Kantbuch* à l'idée kantienne que la métaphysique est consubstantielle à la nature du Dasein et que les problèmes relatifs à la connaissance du réel ne se posent qu'à un être qui se reconnaît comme fini. Mais chez Heidegger, souligne Françoise Dastur (2011, p.86),

« le problème ne consiste pas seulement dans la démonstration de la finitude humaine, mais dans la détermination de son essence. Ce qu'il s'agit par conséquent de montrer, c'est qu'il existe une relation intime entre la fondation de la métaphysique et la question de la finitude en l'homme. Or la finitude, si elle est comprise seulement au sens d'une dépendance à l'égard de la pré-donation des étants, ce qui correspond au concept kantien de finitude n'est pas ce qui est le plus radicalement fini en l'homme. Kant a élaboré le concept de finitude en le déterminant de manière externe comme *intuitus derivativus*, par opposition à l'*intuitus originarius* de l'être divin, en continuant à voir dans l'être humain un *ens creatum*, une créature ».

Heidegger a donc pour souci de fonder plus originairement la finitude en ce sens qu'il l'enracine dans l'existence de l'homme entendu comme Dasein. Même s'il reconnaît avec Kant que c'est la finitude qui déclenche en l'homme le besoin de comprendre la réalité, ce processus s'explique plus profondément par le fait que l'homme étant l'étant qui jouit de l'existence, il est déjà la zone dévoilante de l'être. Sur ce point Françoise Dastur (2011, p. 86) rappelle que l'existence doit être comprise chez Heidegger « *non pas seulement comme le privilège que posséderait l'homme d'être ouvert à l'être, mais aussi comme impliquant pour l'être humain la nécessité d'assumer sa dépendance à l'égard de la pré-donation des étants* ». Heidegger (1953, p. 285) ajoute en effet dans son *Kantbuch* que « *c'est seulement parce que la compréhension de l'être est ce qu'il y a de plus fini dans le fini, qu'elle est en mesure de rendre possible même les facultés « créatrices » de l'être humain fini* ». L'existence humaine, remarquait Heidegger dans ses premiers cours consacrés à l'herméneutique de la facticité, se déploie toujours déjà comme sens car elle est projection transcendantale rendant ainsi la rencontre *a priori* de tout étant. En effet, note Otto Pöggeler (1967, p.35), « *ce qui est énoncé au sujet de cette vie facticielle, c'est son « autosuffisance » ; la vie ne donne de réponse à ses questions que dans sa propre langue ; elle se comprend elle-*

*même ; expression, manifestation, révélation lui appartiennent* » (Pöggeler (O), p.35). C'est pourquoi l'ontologie fondamentale projetée dans *Être et Temps* quelques années plus tard était fondée sur l'analyse phénoménologique de la facticité ou de l'effectivité de l'existence quotidienne et banale, domaine généralement négligé par la tradition ontologique mais d'où part, selon Heidegger, tout véritable questionner sur le sens de l'être. Mais d'où vient le fait que le sens de l'être ne soit pas livré immédiatement à l'existence même du Dasein que Heidegger considère comme ouverture à l'être ?

La réponse que Heidegger donne dans *Être et Temps* au sujet de cette question est que l'existence bien qu'elle soit projet configurateur du monde est avant tout projet jeté et en tant que tel elle est d'ores et déjà jetée à des possibilités dont elle n'est pas responsable mais qu'elle est pourtant appelée à assumer. Mais le plus souvent l'existence du Dasein a tendance à succomber dans des possibilités d'ententes secondaires de l'être, possibilités secondaires rendues possibles par les possibilités d'entente primaire et authentique. Cette tendance de l'existence à déchoir est favorisée d'ailleurs par notre dépendance de la tradition qui transmet ses notions sur l'être tout en voilant généralement leur source ou lieu de jaillissement. Tout cela s'explique par le fait que le Dasein vogue dans une certaine déchéance que Heidegger nomme la chute, chute dont il faudrait éloigner toute référence à un état moral qui aurait existé dans un âge d'or. La chute ici c'est le fait que le Dasein se laisse accaparer par le monde, par cet être impersonnel dénommé le On qui inculque à tous une compréhension faussée de son soi-même au point que le Dasein s'oublie comme ouverture à l'être ou comme l'étant à qui il revient de penser la vérité de l'être. Le phénomène de la chute peut être comparé à une fuite du Dasein vis-à-vis de sa finitude, à un refus d'assumer son statut vis-vis de l'être. Mais le Dasein est appelé à assumer la compréhension de l'être, étant « *l'étant pour qui il y va en son être de cet être même* » (M. Heidegger, *Être et Temps*, 1986, p.74), il est quelques fois secoué dans sa fuite par des disposibilités (sentiments de la situation) comme l'angoisse qui l'extirpe de sa perte dans le On et le ramène à comprendre son rôle ontologique mais aussi

par l'angoisse devant la possibilité de sa propre mort dont l'approche ontologique révèle qu'elle constitue une ouverture à son être soi-même. La mort découvre au Dasein sa différence d'avec les étants seulement *là-devant*. En effet écrit Heidegger dans *Être et Temps* (1986, pp. 305-306) : « *l'angoisse devant la mort est angoisse « devant » le pouvoir-être le plus propre, sans relation et indépassable. Ce devant quoi s'éveille cette angoisse est l'être-au-monde lui-même. L'enjeu par excellence est le pouvoir-être du Dasein* ». Le pouvoir-être du Dasein dans ce contexte, c'est le fait de se comprendre comme un étant doué de transcendance, livré à une possibilité qui ne se réalise pas mais qui est plus réelle que la réalité étante. Cette possibilité amène le Dasein à s'entendre comme le néant qui se doit de trouver un sens à l'être. La mort apparaît alors comme un signe de la finitude du Dasein, donc comme l'une des voies qui mènent à la compréhension de l'être.

La compréhension de l'être qui équivaut à la transcendance du Dasein est la base de la finitude de ce dernier. C'est dans ce sens que nous devons comprendre ce propos de Heidegger (1953, p. 285) : « *plus originelle que l'homme est en lui la finitude du Dasein* ». Finitude elle-même qui doit à l'existence son ouverture à l'être. Nous entrevoyons déjà par-là que l'être dans la compréhension que nous livre Heidegger est aussi finie qu'est fini le Dasein. Mais en quoi consiste finalement cette finitude qui caractérise l'être même dans sa manifestation au Dasein que nous sommes ?

#### **4. LA QUESTION DE LA FINITUDE DE L'ÊTRE DANS L'ONTOLOGIE HEIDEGGÉRIENNE**

Le dévoilement du sens de l'être chez Heidegger est conditionné par l'existence du Dasein, existence qui vaut ouverture, donc compréhension de l'être. Si l'homme n'est homme que grâce à la relation qui le lie à l'être. Ce dernier ne saurait non plus se montrer que grâce à la présence dévoilante de l'homme. De là il se profile déjà l'idée que l'être dont il nous revient la possibilité de dévoiler est lui-même fini dans sa nature. « *Il n'y a d'être que là où la finitude s'est faite existence* » soulignait Heidegger dans son *Kant et le problème de la métaphysique*. Or il n'est pas dans le pouvoir de la finitude

humaine de remonter à la source de l'être car toute source conceptualisable relève en réalité du domaine de l'étant. La vérité comprise comme vérité de l'être et non pas seulement comme celle de l'étant ne livre pas son fondement au Da-sein auquel il se destine pourtant. Il se dégage de là une certaine transformation de la pensée heideggérienne en ce sens que le cadre de son ontologie fondamentale de 1927 il se donnait lui-même pour tâche de livrer dans la clarté du concept le sens de l'être.

Suite au tournant intervenu dans sa pensée dans les années 30, tournant consécutif à l'impossibilité dans laquelle il se trouvait de livrer enfin le sens temporel de l'être dans le cadre d'une ontologie du Dasein marquée malgré elle par une certaine tendance à vouloir réifier l'être, Heidegger est amené désormais dans sa deuxième philosophie à penser plus originairement le rapport de l'être désigné comme l'éclaircie qui se déploie à partir d'une occultation fondamentale à l'être du Dasein. L'être ne se découvre plus à l'horizon fini de l'homme, écrit F. Dastur (2011, p. 62), qui ne se comprend plus :

« comme le fondement jeté de cette éclaircie, mais comme celui qui se tient en elle et qui lui est redevable de son propre être, Dasein sera alors constamment écrit *Da-sein*, cette nouvelle graphie montrant que le « là » de l'être ne peut plus être compris comme le résultat de la projection de l'être de l'homme, mais comme l'événement d'une adresse (*Anspruch*) de l'être lui-même à l'homme à laquelle celui-ci répond (*ent-spricht*) par la pensée ».

De là, l'être lui-même sera pensé comme fini en ce sens que la présence du Da-sein dont il est pourtant la source apparaît comme indispensable à sa manifestation. Cette conception de l'être fini s'annonçait déjà dans la conférence intitulée *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, où nous pouvons lire ceci : « *L'être et le néant s'appartiennent (...) parce que l'être lui-même est fini dans son essence et ne se révèle que dans la transcendance du Dasein qui est maintenu dans le néant* » (Grondin, 1987, p. 115). À propos de cette finitude Jean Grondin (*Ibid.*, p. 115) ajoute :

« La finitude constitue le fond ultime de la fusion de l'être et du néant. Il ne faut pas perdre de vue la visée anthropologique du seul fait que la finitude se trouve assignée à l'être. L'être lui-même ne consiste (« ne se

révèle ») que dans son rapport au Da-sein, donc dans son tournant vers l'homme. C'est ce rapport qui porte la marque de la finitude ».

En effet sur le fondement de la finitude de l'être, le concept de vérité se trouve corrigé. Elle ne renvoie plus à une connaissance qui en adéquation avec son objet. C'est désormais à la conception pré-platonicienne de la vérité entendue comme l'*Aletheia* que Heidegger recourt pour penser plus fondamentalement la vérité de l'être accessible à l'ouverture finie de l'homme. L'*Aletheia* qui nomme traditionnellement la vérité chez les Grecs signifie désoccultation, mise à découvert. La lethè (l'occultation) à partir de laquelle l'*aletheia* s'arrache constitue sa source inépuisable. Nous sommes bien là éloignés des ontologies infinitistes comme celle de Hegel qui en pensant surmonter la finitude humaine postule l'égalité de l'être et de la pensée, c'est-à-dire le pouvoir de la subjectivité à se soumettre la vérité de l'être. En effet, l'homme n'est-il pas, chez Hegel, « le lieu de l'advenir à soi de l'absolu » ? (Protocole d'un séminaire sur la conférence « *Temps et Être* », 1976, p. 86.)

C'est de l'approfondissement de la conception grecque de la vérité que Heidegger finira par désigner plus originairement l'essence de l'être sous le nom d'*Ereignis* (*l'événement d'appropriation*) qui traduit le rapport autre qui se trouve ficelé entre l'homme et l'être. L'*Ereignis* révèle la co-appartenance de l'homme et de l'être. A propos du sens de ce concept fondamental de la philosophie du deuxième Heidegger, F. Dastur (2011, p. 64) écrit :

« Ce que Heidegger entend sous ce terme, c'est cette réciproque appropriation de l'être et de l'homme par laquelle ils sont mis en rapport. (...) Sur cette base, il est alors possible de dire que l'*Ereignis* en rendant visible dans l'éclaircie le déploiement de l'être de l'homme comme *Da-sein*, lieu de l'être, amène à leur propre les mortels en les rendant propres (*vereignen*) à l'être qui de son côté est approprié (*zugeeignet*), c'est-à-dire dédié à l'être de l'homme ».

Dans cette mise en rapport, l'être tout en découvrant à l'homme dans son horizon fini le domaine limité de l'étant lui refuse sa source. L'*Ereignis*, explique toujours F. Dastur (Ibid.) est donc un destiner « c'est-à-dire un donner qui ne donne que sa donation et qui en se donnant ainsi se retient lui-même et se retire ; il est en même temps *Enteignis*, c'est-à-dire qu'il est le fondement sans fond de l'être, son *Ab-grund*, son abîme ». L'être en se

couvrant de ce voile de mystère qu'est l'abîme de l'*Ereignis* se montre encore une fois dans son rapport à l'homme comme fini. Fini au sens cette fois-ci où son ouverture à laquelle nous avons accès est limitée et ne révèle pas son véritable secret.

L'essence de l'être, que Heidegger désigne comme la vérité de l'essence n'est pas accessible au mode de pensée métaphysique résolument centré à découvrir l'être de l'étant sans se soucier de l'être lui-même. Mais la métaphysique définie ainsi à en croire Heidegger n'est pas le fait d'une erreur imputable uniquement aux carences d'une quelconque philosophie car de la même manière que l'existence quotidienne oublie sa finitude pour se laisser accaparer par la présence des étants intramondain, l'histoire de la métaphysique est celle d'une errance car obsédée à conquérir de façon infinie l'étant dans son être. Cela se révèle plus évident surtout quand on saisit la métaphysique sous la figure de la technique entendue par Heidegger comme la métaphysique achevée. C'est pourquoi dans l'entendement de Heidegger (1958, p. 90), « dépasser la métaphysique, c'est la livrer et la remettre à sa propre vérité ». Ce qui revient à la prendre au sérieux afin de pouvoir dégager son impensé.

### **Conclusion**

Parvenu au terme de notre réflexion, il apparaît que l'approche métaphysique visant à surmonter la finitude humaine afin de livrer l'être dans toute sa totalité au regard humain repose en fait sur une erreur sûrement involontaire qui entraîne une conséquence doublement préjudiciable à l'interrogation relative à la vérité de l'être. Par conséquent l'essence de l'homme autant que celle de l'être sont manquées. Chez Hegel par exemple, figure de proue de l'ontologie classique, l'être trouve toute la plénitude de son concept dans la subjectivité pensante. Par là on peut comprendre pourquoi Heidegger affirme qu'en régime métaphysique il est toujours question de l'être de l'étant et non de l'être lui-même, réduit généralement soit à l'étant, soit au néant vide. Dans la perspective heideggérienne la finitude est pensée comme la base de la compréhension de l'être en ce qu'elle signifie transcendance, ouverture par laquelle l'être dans sa nature finie nous ouvre

l'horizon de l'étant pour enfin s'auréoler lui-même du voile du néant, gardant ainsi son fond sans fond loin de l'horizon fini de l'homme. La conquête infinie de l'étant révèle en réalité l'indigence ontologique de l'homme et contraste avec sa nature finie dont le besoin authentique reste la méditation de l'être. Dans ce sens, le dépassement de la métaphysique auquel prépare la méditation heideggérienne de l'être s'éprouve dans notre capacité à ressentir la finitude comme l'unique fondement de notre *être-là*.

### Références bibliographiques

DASTUR Françoise, 2011, *Heidegger et la pensée à venir*, Éditions Vrin, Paris, 253 p.

DESCARTES René, 1966, *Le discours de la méthode*, Éditions Garnier-Flammarion, Paris, 252 p.

DESCARTES René, 1956, *Méditations métaphysiques*, trad. Florence Khodoss, Éditions Pesses Universitaires de France, Paris, 316 p.

GRONDIN Jean, 1987, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 137 p.

HADOT Pierre, 1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Éditions Gallimard, Paris, 463 p.

HEIDEGGER Martin, 1986, *Etre et Temps*, trad. François Vezin, Éditions Gallimard, Paris, 594 p.

HEIDEGGER Martin, 1958, *Essais et conférences*, trad. André Préau, Éditions Gallimard, Paris, 354 p.

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

HEIDEGGER Martin, 1985, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. Henri Corbin, Éditions Nathan, Paris, 112 p.

HEIDEGGER Martin, *Temps et Être*, extrait de *Questions IV*, trad. François Fedier, Éditions Gallimard, Paris, 1967, 343 p.

KANT Emmanuel, 1987, *La Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, revue par P. Archambault, Éditions Flammarion, Paris, 725 p.

PLATON, 1966, *La République*, trad. Robert Baccou, Éditions Garnier-Flammarion, Paris, 512 p.

PÖGGELER Otto, *La pensée de Heidegger*, trad. Marianna Simon, Éditions Aubier-Montaigne, Paris, 1967, 412 p.

ZARKA Yves Charles, Pinchard Bruno et compagnie, 2005, *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Éditions Presses Universitaires de France, Paris, 407 p.