

METAPHYSIQUE DE LA FINITUDE : DE HEIDEGGER A HOUNTONDI

Roland TECHOU

Anthropo-Phénoménologue
Maître de Conférence (UCAO-UUC)

trolant@yahoo.fr

00229 94468142

Résumé

Le tournant phénoménologique initié par M. Heidegger dans la compréhension du sens de la question de l'être et de ses implications pour le *Dasein* Humain s'inscrit en rupture avec la vision traditionnelle de la métaphysique établie dans la scission sujet-objet. Ce redimensionnement épistémologique inaugure la révolution d'un retour à une métaphysique d'inspiration phénoménologique et qui, comme telle, se déploie comme la science suprasensible du sensible. La pensée philosophique contemporaine qui s'écrit à l'aune de cette intuition phrénologique saisit cette aubaine pour poser à nouveaux frais la question de l'essence humaine à partir des modalités de déploiement de l'être humain. Notre propre itinéraire philosophique, qui s'esquisse à la confluence du geste philosophique de Martin Heidegger et de la lumineuse intuition phénoménologique de Hountondji, ambitionne de saisir l'essence humaine à partir de la finitude, comme fondement de l'être-au-monde. Dans le riche schème linguistique africain qui porte nos réflexions, nous avons forgé le concept de *Gbětónyĩnyĩ* comme un programme non seulement paradigmatique mais aussi existentiel menant à bien l'humanisation de l'être humain.

Mots-clés : Métaphysique, phénoménologie, finitude, être humain, *Gbětónyĩnyĩ*.

Abstract

The phenomenological turn initiated by Heidegger in understanding the meaning of the question of being and its implications for human *Dasein* breaks with the traditional vision of metaphysics established in the subject-object split. This epistemological re-dimensioning ushers in the revolutionary return to a phenomenologically inspired metaphysics that, as such, unfolds as the suprasensible science of the sensible. Contemporary philosophical thought, written in the light of this phenomenological intuition, seizes this opportunity to ask anew the question of human essence, based on the ways in which the human being unfolds. Our own philosophical itinerary, sketched out at the confluence of Martin Heidegger's philosophical gesture and Hountondji's luminous phenomenological intuition, sets out to grasp human essence from finitude as the foundation of being-in-the-world. In the rich African linguistic schema that supports our reflections, we have forged the concept of *Gbětónyĩnyĩ* as not only a paradigmatic but also an existential program that can lead to the humanization of the human being.

Keywords: Metaphysic, phenomenology, finitude, human being, *Gbětónyĩnyĩ*.

Introduction

De façon classique et traditionnelle, la métaphysique s'entend comme science de l'être en tant qu'être. L'être humain étant l'être par excellence, il n'y a de métaphysique que du sujet métaphysicien qu'est l'humain lui-même. C'est ce qui se réalise à l'horizon de la tradition philosophique contemporaine où nous assistons au Tournant phénoménologique de la métaphysique. Merleau Ponty, Michel Henry, Jean-Luc, – pour ne citer que ceux-ci – dans la continuité de la tradition phénoménologique initiée par Edmund Husserl et Martin Heidegger, appréhendent les réalités phénoménales que j'appelle dans mes propres travaux les modalités anthropologiques de l'être humain que sont : la Naissance, le Corps, la chair, l'Amour, la Mort, la Raison, les Sens, comme autant de pôles de visibilité de l'humain qu'il faut questionner dans leur dimension ontologique pour en saisir la raison d'être, voire le sens.

Or, comme l'aura montré Heidegger dans sa lecture phénoménologique de Kant, *Kant et le problème de la métaphysique* encore appelé *Kantbuch* (1929), soit deux ans après l'inachevé *Hauptwerk* Être et Temps (1927), la métaphysique, comme son nom l'indique, cherche à aller au-delà de la physique, de l'apparence sensible. Mais elle ne peut y parvenir en extrapolant l'apparence sensible en question. C'est en la considérant comme point de départ qu'on y découvre qu'elle est le fondement même de la métaphysique, pour ne pas dire qu'elle est la métaphysique elle-même. C'est pourquoi, dans ma relecture du *Kantbuch* de Heidegger en 2017, j'ai posé la finitude comme essence humaine en faisant de toutes les modalités anthropologiques ci-dessus des métamorphoses de la finitude humaine.

Le débat que je suscite ici est celui du rapport Finitude-Vie Humaine, débat qui a eu lieu à l'Institut Notre-Dame de Lorette de Sègbanou (Bénin) alors Centre d'Etudes de Philosophie et du Franciscanisme (CEPF) en 2019, animé par un jeune et brillant étudiant capucin, Romel Nounagnon qui d'ailleurs détient un mémoire sur Jan Patoscka. Le débat eut lieu entre mon confère Bernadin Boko alors directeur de l'Institut et Custode des frères capucins du Bénin, spécialiste de Michel Henry et moi-même, plongé dans l'ontologie phénoménologique de Martin Heidegger.

Pour Bernadin Boko, jeune phénoménologue béninois, c'est à l'aune du vitalisme de l'être-là africain, vitalisme éveillé par la philosophie de sens de Paulin Hountondji qu'on découvre non seulement le sens mais l'essence humaine. Il soutient d'ailleurs que Hountondji, défricheur de la philosophie africaine est le penseur contemporain à la suite de Michel Henry à redonner du sens à la vie en tant que vision humaine. Mais la finitude extrapole ce vitalisme. Pour faire sortir la Vie du vitalisme en tant que tous les *-isme* sont idéologiques, l'heideggérien que je suis maintenant la nécessité conceptuelle d'un passage du vitalisme à la vitalité. Ce qui amène à concéder à la finitude de la vie, étant donné que c'est en tant que vivant que l'on se pose la question de la vie : « La vie ne se nomme pas. On la nomme » souligne précieusement Jacob Agossou.

En effet, la vie, de quelque manière qu'on la mène, reste précaire, fragile et vulnérable. Dès lors, surgit une question fondamentale : Qui est l'être humain, ou mieux, que signifie être humain ? La réponse n'est pas moins métaphysique que le questionnement qui la suscite. C'est pourquoi, dans cette réflexion, je voudrais confronter le point de vue convergent de deux grands penseurs du Tournant phénoménologique de la métaphysique¹ sur l'actualité de la question de la finitude comme possibilité d'être de l'être humain. L'approche tripartite que je propose est à la fois conceptuelle, problématique et analytique. Dans une première partie, il me faudra partir du concept de finitude comme possibilité humaine. Ensuite, je montrerai comment Heidegger et Hountondji, deux penseurs du Sens, proposent une herméneutique de la condition humaine qui prend racine sur la saisie de la finitude de la Vie. Enfin, je justifierai à la suite des deux penseurs que l'existence humaine est le déploiement de la métaphysique elle-même.

L'enjeu est d'explicitier mon propre chemin de pensée, axée sur le paradigme du *Gbětɔnyinyĩ*, « expression du lien humain ontologique », un paradigme qui s'élabore grâce à la découverte de la force de créativité philosophique des langues africaines et la nécessité de conceptualisation pour l'émergence de la philosophie africaine contemporaine. L'intérêt est de justifier que si toute la philosophie d'Aristote à nos jours, en passant par Platon, Augustin, Thomas d'Aquin, Duns Scott, Descartes, Spinoza, Leibniz, s'écrit en mode métaphysique,

¹ Le Tournant en philosophie est un retournement de l'intérieur.

l'émergence de la pensée africaine grâce au Tournant phénoménologique de la philosophie contemporaine est loin d'abandonner l'élan métaphysique caractéristique de toute philosophie. Heidegger autant que Hountondji, chacun, en partant de la vision philosophique de la réalité socioculturelle qui est la sienne, y a contribué et cela mérite d'être exploré à l'heure du dialogue des cultures pour l'universalité de la saisie de l'essence du sujet pensant.

1- De la finitude humaine comme « structure de l'entendement humain »

La finitude est le pouvoir de l'entendement humain. C'est le donné premier de toute connaissance. Or, il n'y a de connaissance que du sujet connaissant. Autrement dit, dans l'acte de connaître, la recherche de certitude doit se s'articuler autour de l'évidence du Soi.

1-1- Métaphysique : « Connaissance suprasensible du sensible »

La *Lecture phénoménologique de la Critique de la raison pure* de Kant, cours donné entre 1927 et 1928 par Heidegger, fournit les indices de cet « *a priori* factuel » déjà évoqué dans le cours de 1923 sur l'Ontologie herméneutique de la facticité. C'est là que M. Heidegger, ébauche l'enquête sur l'existence humaine en vue d'en déterminer la transcendance hors de toute représentation. Le § 31 de *Kant et le problème de la métaphysique*, encore appelé *Kantbuch*, ouvrage qui fut le corpus de ma thèse en phénoménologie, aborde ainsi la question de l'essence finie de l'humain comme le bouleversement métaphysique que la découverte du *Dasein* provoque dans l'ordre du fondement de la métaphysique. Le point d'appui reste Kant lui-même à l'aune de sa *Critique de la raison pure* (E. Kant, 1789, B 862) :

« Toutes les sciences étant conçues du point de vue d'un intérêt général ne doivent pas être expliquées et déterminées selon la description qu'en donne leur fondateur, mais suivant l'idée qu'on trouve fondée [...] Car on trouve alors que l'auteur et souvent même ses derniers successeurs se trompent sur une idée qu'ils ne se sont pas rendue distincte à eux-mêmes, et ainsi qu'ils n'ont pu déterminer le contenu spécifique, l'articulation (unité systématique) et les frontières de la science en question ».

En partant de l'analytique de la finitude humaine comme possibilité transcendante de l'être humain, j'envisageais, dans ma thèse sur la Lecture du *Kantbuch* de Heidegger, de m'inscrire dans l'ontologie fondamentale du penseur du sens de l'être. Ce fut une démarche métaphysique qui part de la finitude humaine, question métaphysique, comme réalisation de

toute démarche métaphysique en contexte phénoménologique de l'histoire de la philosophie. Dans la partie théorique de ma réflexion, l'ouvrage *Phénoménologie du transcendant, Essai sur l'analytique de la finitude humaine* (2018), j'envisage avant tout de rendre explicite ma conception de la métaphysique comme déclinaison du sens d'être de l'être humain. Etant donné que la phénoménologie est « la science des vécus de conscience », la métaphysique, nonobstant son origine d'œuvre de bibliothèque, s'entend comme « science de l'être en tant qu'être ».

Avec le tournant phénoménologique de la métaphysique, celle-ci perd son enjeu de science de l'être en tant qu'être et devient la description de l'*a priori* factuel c'est-à-dire « science suprasensible du sensible ». Le sensible est ce qui se laisse voir à travers les sens pendant que le suprasensible est ce qui se tient au fondement. Etant donné qu'en phénoménologie, l'apparence est l'*a priori* de toute connaissance, tout ce qui apparaît à la phénoménologie avec sa raison d'être. D'où l'essence est figure de l'existence. Est donc *invu* ce qui fonde le visible. Pour déterminer ce fondement concomitant à l'apparaître, il faut, avant tout, sortir de la logique dualisme en souscrivant à la brisure kantienne "Sujet-Objet". La ternaire kantienne qui montre que la question métaphysique est toujours posée par un sujet fini est une belle illustration de la quête par l'humain des phénomènes et de l'impossibilité pour l'humain de rechercher les noumènes.

C'est en fonction de son manque que l'homme peut se questionner métaphysiquement. La métaphysique est une exigence de la contingence humaine. Elle devient cette contingence elle-même dans la mesure où sa nécessité est l'expression du sujet en manque ou en besoin de combler un manque existentiel qui devient possibilité d'aller au-delà de toute effectivité. *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?* sont respectivement des questions de la volonté, de la liberté de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. Elles fournissent à l'humain une attitude pratique (ce qu'il faut faire), en tant que disposition de la raison pratique en conformité avec l'action humaine.

La raison spéculative semble avoir très peu d'intérêt face à l'évidence de ces questions incontournables de la nature humaine. Ces questions qui métaphysiquement visent le suprasensible, proviennent toutefois « de la nature de la raison humaine universelle » (E.

Kant, 2012, B 22) justifiant que la métaphysique est une « disposition naturelle ». Mais on ne peut s'accorder à l'évidence de la métaphysique naturelle élaborée par cette ternaire sans se demander comment, au sein de chaque questionnement, s'éclaire le principe de la « connaissance synthétique *a priori* ». Est-ce que cette métaphysique naturelle remplit la condition préalable à toute science, celle d'être dotée d'une connaissance *a priori* ? C'est l'exploration de cette préoccupation qui rend la métaphysique impossible comme science théorique du suprasensible pour n'en faire qu'une science suprasensible du sensible, voire une science théorico-pratique.

1-2- Finitude comme essence de l'être humaine

La connaissance *a priori* désigne une connaissance par concepts. Elle évoque la possibilité spéculative indépendamment de toute expérience. Toute connaissance acquise comme telle et pour elle-même est dite connaissance *a priori*. Tout ce qui est rationnel relève de la connaissance *a priori*. La raison en tant que faculté est « le pouvoir des principes de la connaissance *a priori* » parce qu'elle est en même temps pouvoir des concepts et pouvoir des règles. Une raison est dite pure du fait qu'elle détermine une connaissance pure exemptée de toute expérience. La métaphysique classique que Kant qualifie de théorico-dogmatique est cet exemple de connaissance « *aprioritique* ». Cependant, une certaine expérience n'en est pas exclue, qui peut faire advenir le contenu des concepts dont elle use. Elle n'est pas absolument pure. Elle est *aprioritiquement* une connaissance qui ne recourt aucunement à l'expérience, mais s'en tient exclusivement à la pensée et à la raison.

Précisons tout de même que, au sens kantien, il n'y a pas de connaissance sans liaison entre intuition et concepts : « Sans sensibilité, nul objet ne nous serait donné, et sans entendement nul ne saurait penser. Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles » (E. Kant, B.74 A.51). Cette approche radicalise la sensibilité comme point de départ de tout connaître et atteste que :

« La sensibilité est donatrice d'intuition et intuitionner fini. L'intuition n'est pas finie parce qu'elle reposerait sur le fonctionnement des organes sensoriels, au contraire c'est parce que l'intuition est finie que les organes des sens sont possibles et leur fonctionnement » (M. Heidegger, 1935, p.97-98).

Dans ce cas, envisager une connaissance ontologique préalable à toute connaissance ontique consisterait à ramener l'ordre de la connaissance à nos pensées, à régler l'objet sur notre entendement. Une telle démarche est contraire à la métaphysique traditionnelle qui pose la connaissance à partir de l'objet. Dès lors, on n'admet de connaissance que d'un étant, un objet posé comme présent, une représentation. C'est ce qui sert de socle à la pensée contemporaine dont la catégorie anthropologique affirme que "l'essence est configurée à l'existence". La finitude s'impose dès lors comme essence de toute connaissance, de l'*apriori* factuel qu'est l'humain, sujet et objet de toute connaissance.

Au regard des différentes mutations et des diverses impossibilités à atteindre une science de l'homme soumise par ailleurs au déclin de la technique, de la biologie et des sciences de l'homme, le retour à l'ontologie fondamentale atteste « qu'on ne peut pas poser la question de l'être sans poser celle de l'homme » (M. Heidegger, 1983, p.94). Et questionner l'essence de l'homme doit permettre de tourner radicalement le dos à la nature et à la vie. A une époque où l'agression contre la vie et l'essence de l'homme tiennent rang d'actualité, il urge de dépasser toute définition anthropologique ou zoologique de l'homme par un refus catégorique de toutes les catégorisations pour repartir de la neutralité de l'être-là comme être en vie.

Ainsi, pour la vision philosophico-anthropologique que je tente de mettre en place, l'être-humain n'est pas le point de départ mais c'est le questionnement ontologique qui aboutit à l'humain en tant que dire l'humain, c'est évoquer un être naturellement ouvert à l'être. L'humain est chargé du sens de l'être et il n'y a que lui qui puisse lui donner sens. Au-delà de toutes les approches traditionnelles et des énoncés de la subjectivité, il faut supposer un être-là dé-vitalisé et désincarné qui résiste à toutes les énoncés éthiques et politiques, capable d'affronter son être-vers-la mort comme un vivant. Dans cette supposition de l'être-vers-la mort comme être vivant, on ne conteste ni la science ni la théologie encore moins la métaphysique mais il faut interpeller l'extension infinie de la science technisante. Celle-ci dans sa pensée calculante cherche à effacer toute méditation métaphysique par laquelle se dessine la précompréhension de l'être au risque de provoquer la fascination utilitaire de l'étant et de le réduire à un moyen.

En supposant la question de l'homme, et par elle, la question de tout étant à partir « du sens de ce qui est », Martin Heidegger « ne fait pas seulement époque », il « fait notre époque » et éveille celle-ci contre la biologisation sécuritaire qui fait de l'être-humain un produit de rentabilité. Dans un monde où le rapport de l'humain au divin est disloqué, où l'homme et la tradition s'excluent, où l'homme étranger à son monde devient étrange à lui-même, je consacre un « retour au fondement de la métaphysique » qui demande d'habiter la terre en poète. Habiter en poète c'est se laisser habiter par le questionnement de son être, de l'être que je suis. Ce sens d'être qui permet de vivre, fait appréhender la vie non pas comme un organe (celui-ci est un instrument) mais un apprentissage à être². Ainsi, poser la question de l'homme, question aussi vieille que la métaphysique, contre l'*animale rationaliste* et en le déplaçant de l'enjeu du *subjectum* à cause de leur prétention à l'objectivité, c'est mettre l'homme lui-même en question à partir de ce qui lui donne d'être : Sa nature d'inachevé.

Jusqu'à Kant³, *Endlichkeit* désigne la finitude au sens conceptuel de limite, expression du manque et de non-être. Cette limite qui appréhende une réalité ontique fait de l'homme un étant parmi d'autres et qui ne peut recevoir son sens d'être qu'en un autre étant hors de lui. Il y a là une séparation de l'homme et de l'être. Pour Heidegger la finitude originaire vise à un retrait de l'être en dehors de toute conception de limite. Seul le néant comme « marque distinctive » reste caractéristique d'une finitude sans infini. Cette entreprise consiste à déplacer l'homme comme sujet législateur de la métaphysique vers la métaphysique qu'il est lui-même en tant que la métaphysique de la nature humaine ne peut que se révéler évidente dans la transcendance de la finitude⁴. « Ce qui pour la métaphysique fait problème, dit Heidegger, à savoir la question de l'étant comme tel en totalité, voilà précisément ce qui rend problématique la métaphysique en tant que métaphysique » (M. Heidegger, 1965, Préface 3ème édition).

² La vie chez Heidegger n'est pas un organe parce que l'organe est un instrument (sens grec). La vie c'est apprendre à être. Nous n'entendons pas parce que nous avons des oreilles mais c'est parce que nous avons des oreilles que nous entendons.

³ Depuis Platon en passant par la reformulation chrétienne, la finitude est l'expression d'un manque, d'une déficience de l'*ens finitum* en rapport à l'*ens infinitum*.

⁴ Giovanni Pietro Basile de son côté élaborant une synthèse transcendantale dans la *Critique de la raison pure* a mis en rapport finitude et transcendance non pour les distinguer mais pour révéler la possibilité ontologique de la finitude.

Au-delà de toute « science » et à la question *Comment la métaphysique est-elle à titre de disposition naturelle*, Heidegger répondra que le *Dasein* humain reste « l'évènement fondamental en lui » (M. Heidegger, 1929). Cherchant à élucider ce *Dasein* Humain à partir de la raison humaine, il faut tenir le « *Dasein* métaphysicien » capable d'ouvrir la tradition métaphysique à la question oubliée de l'être d'où se renouvelle une compréhension de l'existence humaine.

2- M. Heidegger et P. Hountondji : Le Tournant phénoménologique de la métaphysique

Les deux penseurs s'inscrivent dans le tournant phénoménologique de la métaphysique. Et c'est à partir d'un questionnement métaphysique distinct qu'ils convergent sur le sens de l'existence humaine : la finitude. Sommes-nous des êtres finis ? Vivons-nous comme des êtres finis ou c'est la finitude qui nous fait vivre ? La finitude est-elle ontologique ? Comment s'énonce alors le sens de la vie du vivant ?

2-1- Heidegger et la sensibilité du rationnel

Reprenant pour son compte la ternaire kantienne comme mode d'expression de la raison finie qui s'interroge, Heidegger va l'interpréter en fonction de la question « Qu'est-ce que l'homme ? » au point de ramener celle-ci à un questionnement plus originel à savoir : « *Qu'est-ce que la finitude en l'homme* ». Du fait que la raison humaine se pose la question de sa finitude, elle assume inéluctablement sa finitude.

Si la finitude du *Dasein* est le lieu de l'ouverture de la compréhension de l'être, alors la finitude dans l'homme est « l'élément décisif qui rend possible la compréhension de l'être » (M. Heidegger, 1929, p. 232). L'homme ne serait pas limité mais par la prise en compte de sa finitude il s'ouvre à l'être : « il n'y a d'être et il ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence » (M. Heidegger, 1929, p.228). Contre la finité d'un moi empirique, la finitude originaire de l'ipséité dépasse toute anthropologie pour n'être rien d'autre que la possibilité d'ouverture à l'être. Ce seuil de préoccupation pour renouveler la métaphysique transcendantale comme *Métaphysique naturaliste* se double de la conviction que c'est de l'essence humaine que jaillit la volonté incontournable de la métaphysique. L'homme est essentiellement métaphysique. La métaphysique est une « exigence de la nature humaine ».

Pourtant, Heidegger récuse toute anthropologie déduite à l'aune de sa pensée. Selon lui, la tradition a fait de l'anthropologie « le dépotoir de tous les problèmes philosophiques essentiels » (M. Heidegger, 1935, p. 269). Or il est évident qu'aucun problème philosophique ne saurait se poser hors de l'être de l'homme. Comment établir alors cet être de l'homme dans un contexte d'instauration du fondement de la métaphysique ? C'est en réalité là que s'est éclairé mon chemin de pensée à travers ma relecture du *Kantbuch* de Heidegger pour montrer que chez le penseur du sens de l'être, il est bien possible de souscrire à une anthropologie philosophique. Celle-ci s'est inscrite dans l'horizon de la philosophie contemporaine en rapport avec l'émergence de la pensée philosophique en Afrique et dont la philosophie du sens de Hountondji est porteuse. Dès lors, dans l'ouvrage pratique issu de ma thèse et intitulé : *Phénoménologie de la finitude. Essai sur l'être humain* (2018), j'ai énoncé une anthropologie philosophique valable pour l'actualité de l'humanité de l'être humain et qui pose au fondement non plus la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* » mais plutôt « *Que signifie être humain ?* »

Des différentes thèses élaborées, le chemin qui se dégage est de prouver qu'en étudiant la question anthropologique chez Heidegger, « il s'agit de tout sauf d'une épistémologie anthropologique de l'ontologie » (J-F Courtine, 1990, p.22) mais comme un geste inaugural allant dans l'accomplissement de la liberté humaine: « c'est donc amener au jour, précisément à titre de question décisive, la question jamais dé-cidée, ou encore toujours tranchée par préterition : *Qu'est-ce que ?- Qui est l'homme ?* » Le traitement de ce questionnement constitue une *mise en question radicale de l'homme en son être* de façon à montrer que le questionnement non anthropologique est avant tout méta-anthropologique. La préoccupation rejoint le projet kantien d'une « métaphysique de la métaphysique » qu'articule une analytique de la finitude (Idem, p. 62). De celle-ci jaillit la démarche de-fond, voire la démarche fondamentale qui s'énonce comme un « retour au fondement de la métaphysique » qui n'est rien d'autre que la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* ». Pour y répondre, Heidegger prend ses distances avec la tradition au profit d'une nouvelle élaboration de l'ipséité humaine.

2-2- Hountondji et la rationalité du sensible

Le rationalisme de Hountondji n'est pas souvent évoqué. Et pourtant, plus kantien que lui, il faudra en rechercher. En effet, en énonçant dès le départ la pluralité de la rationalité, Hountondji affirmait par là sans aucun doute que le « Bon sens » est la chose du monde la mieux partagée. Cependant, il se tenait à l'écart de tout cartésianisme dont le dualisme ambiant consacrait l'irrationalité de la sensibilité humaine. En bon phénoménologue, disciple de Husserl et détenteur d'un mémoire de diplôme d'études supérieures sur le concept de *hylè* (corps) et d'une thèse de 3^{ème} année sur les Recherches logiques de Husserl, Hountondji a su poser les balises philosophiques d'une phénoménologie qui fait le propre de la pensée contemporaine : la raison sensible.

Partant, la rationalité de la sensibilité notamment du phénomène africain jusque-là tenu loin des catégories occidentales de l'entendement ne sera plus considérée en fonction de la logique mathématique qui fonde le cartésianisme de Descartes, encore moins de Husserl. C'est en heideggerien non avoué que Hountondji tout comme Jean-Luc Marion pourtant spécialiste de Descartes, s'octroie une nouveauté pour l'acheminement philosophique de la pensée hors des catégories logiques classiques héritées d'Aristote :

« Pendant que Heidegger questionne l'occidentalisation de la pensée et l'impérialisme culturel qui l'animé, Hountondji s'attaque à l'ethnophilosophie pour renouveler l'horizon de la philosophie en Afrique. Le jeu du concept et la rigueur de sa scientificité caractérise chacun d'eux et leur fidélité sans faille à leur ancrage socioculturel a favorisé non seulement l'éclosion mais l'ouverture de leur pensée à une échelle bien évidemment universelle mais aussi et surtout universalisant » (R. Téhou et B. Boko, 2023, p.179).

C'est pourquoi il fut très aisé pour Hountondji, suivant le principe phénoménologique de « raison sensible » de questionner la pensée africaine en cours pour l'ouvrir à sa méta-politique. La critique de l'ethnophilosophie qui ouvrit la voix (e) à la fin de l'extraversion et annonce le commencement de la pensée africaine attestait par là que pour Hountondji, la préoccupation fondamentale de tout philosophe est avant tout de s'assurer des armes conceptuelles, voire cognitives du schème mental du sujet pensant. La pensée africaine étant aussi vieille que l'africain lui-même, c'est plutôt l'ipséité humaine qui devrait convaincre qu'il n'y a de philosophie que du sujet pensant.

A quel moment, la raison, tant magnifiée par l'Occident et qui lui a servi d'atout pour récuser certaines productions humaines, n'est pas de fait conséquence d'irrationalité ? Le dualisme rationnel et irrationnel n'est-il pas produit de l'esprit humain voire de l'entendement humain ? Comment celui-ci peut-il être nié chez d'autres humains et dans le même temps servir de tremplin à d'autres ? Hountondji fait constater que l'ethnophilosophie ambiante au moment où il entre en pensée, était plutôt le piège de l'occidentalisation de la pensée sous le couvert d'un faux universalisme qu'il faille déconstruire.

« Je devrais montrer que l'ethnophilosophie avait une histoire plus ancienne, liée à l'histoire de l'anthropologie en général, c'est-à-dire, du regard occidental sur les sociétés dites primitives, que l'invention d'une philosophie africaine, telle qu'elle s'est produite dans les années quarante, n'a été que l'application à un terrain particulier, d'une hypothèse plus ancienne, qu'en outre cette application a été, au départ, le fait de théoriciens européens intervenant dans un débat européen, et que la rencontre avec le mouvement de la négritude n'a eu lieu que plus tard » (1997, p. 91).

Sans hésitation aucune et au risque de choquer ses pairs, Hountondji montre que la philosophie ne relève pas d'une revendication d'identité, encore moins d'une défense du soi humain. Bien au contraire, la pensée philosophique parce que pensée humaine respecte les règles de la conceptualité humaine. Elle dépasse donc la quotidienneté mais n'a d'assise que le quotidien. C'est là le déploiement même de toute métaphysique qui vise à questionner la réalité du réel en vue de l'essence de l'existence. Or, à notre époque, c'est-à-dire en ce moment du tournant phénoménologique de la métaphysique : « L'essence est configurée à l'existence ». Cette évidence qui s'inscrit dans la dynamique ouverte et rendue possible par le tournant phénoménologique de la philosophie, permet de percevoir la métaphysique comme élan de toute pensée philosophique. C'est donc en phénoménologie que Hountondji propose à la suite de son directeur de thèse, Paul Ricoeur, une herméneutique de l'ipséité humaine qu'il importe de découvrir sous les auspices de la rationalité sensible. Jacob Agossou, une autre figure de la pensée africaine très proche de Hountondji en pensée, l'exprime aisément :

« Établir l'essence humaine, pour autant que celle-ci est le fondement du discours philosophique, s'interroger sur la vérité de l'homme en vertu de la même préoccupation (celle qui porte l'homme à s'assurer critiqueusement de son fondement) sont deux objectifs principaux de l'anthropologie philosophique. Elle veut être, avant tout, une voie qui conduit à l'homme lui-même pour lui faire retrouver, dans sa simplicité et sa complexité, son universelle présence » (Agossou, 1971, rééd. T2. 2021, p.124).

La préoccupation de départ est donc de définir « l'origine ontologique de l'ipséité humaine » à partir de la « temporalité comme fondement de l'ipséité ». En accordant au « soi » la possibilité d'être, on accède plus authentiquement et donc totalement à l'essence de l'homme. On note chez Hountondji la nécessité d'appréhender la temporalité du sujet comme voie d'accès à l'intersubjectivité. La démarche est radicale et le retour aux *Savoirs endogènes* en termes de « Réappropriation » montre le chemin que le philosophe béninois a dû effectuer à l'encontre de l'exclusivisme de la définition de la rationalité à l'époque et qui n'a pas manqué de susciter l'enthousiasme de bon nombre d'africains et africanistes demeurant encore dans l'illusion selon laquelle les sens nous trompent.

Comme je l'ai montré dans plusieurs textes, « nul n'est à partir de son cogito, mais en fonction de son corps qu'il est ». Ceci se montre par le fait que Hountondji pour avoir perçu que le moi ne peut se réduire ontiquement à une substance, maintient le « Je » comme « Je pensant ». Le sujet pensant sort de son identification à « res » (chose qui pense) pour se constituer comme le « soi » égal à lui-même. Il y a là un passage du « Moi au Soi » qui atteste que le « soi » n'est rien de corporel encore moins d'animal mais qu'il manifeste une ipséité capable d'engendrer l'étant : « Une fois opéré ce partage, une fois dégagé le terrain africain comme lieu de production scientifique, il reste à le circonscrire et à en caractériser plus finement la production » (P. Hountondji, 1997, p.117). Or l'étant dépourvu de toute structure ontique est un non-étant qui reste l'étant en totalité.

Le soi qui se rapporte à l'étant ne s'y confond point au risque de devenir un étant régional, un objet, et même de perdre de son ipséité. Le soi déborde l'appréhension et la compréhension qu'on pense en avoir. La subjectivité philosophique même la plus absolue (Hegel) n'est pas arrivée à percevoir que la structure du soi est à rechercher hors du soi dans la mesure où le soi est hors du soi. Comment se détermine alors ce Soi en mesure de comprendre l'être ? Si les tentatives de réponses à cette question portant sur l'être du « Soi » se sont jusque-là développées en recherchant une compréhension hors du Soi, Hountondji note que la réduction phénoménologique (au sens où la réduction est incluse dans la destruction) est la seule possibilité offerte à la pensée pour sonder le Soi comme pré-ontologiquement compréhensible. Comme tel il est ouverture vers l'être, possibilité qui lui

donne de surpasser toute connaissance de soi. C'est pourquoi la recherche de son être doit se passer de toute accentuation de ses différentes modalités pour ne prendre en compte que ce qu'en lui le constitue comme tel à savoir ce « qui fait du sujet un être humain ». L'ipséité, l'essence humaine, va au-delà du simple sujet solipsiste pour se donner comme un « sujet transcendantal » porté en présence par sa structure *aprioritique* à laquelle l'observance de la finitude sert de norme transcendantale. Hountondji n'a jamais envisagé aller au-delà de cette ipséité finie qui maintient le sujet fini contre tout empirisme.

3-Gbět́nyĩnyĩ entre finitude et Humanisation

Avec le défrichage de la pensée philosophique opéré par Hountondji et que consacre l'élan contemporain de la philosophie comme je l'ai montré ci-dessus, il s'agit dorénavant de penser avec Hountondji. Or, penser avec un auteur, c'est moins souscrire à son chemin de penser que de se saisir de ces résultats pour attester de sa propre problématique philosophique. C'est pourquoi, pour moi, en philosophie contemporaine, il n'est pas question en contribuant à l'élaboration de la chose philosophique de répéter Hountondji, Heidegger, Souleymane Bachir Diagne, etc... mais de constater et de faire constater l'ouverture remarquable que l'un ou l'autre a apportée à la question de la connaissance de l'être humain.

Parler de la connaissance de l'humain, en effet, appelle avant tout à la connaissance de soi. Car il y est question de ce que l'humain peut connaître et du comment il peut accéder à cette connaissance. Or entre « ce qui se donne à connaître » et la possibilité cognitive qui y dispose se dresse en premier le statut ontologique du sujet connaissant. Dans l'acte de connaître, la recherche de certitude doit se reporter sur l'évidence du soi. C'est pourquoi la conceptualisation du *Gbět́nyĩnyĩ*, paradigme contemporain d'anthropologie philosophique africaine, devient pour moi l'itinéraire à la fois méthodologique, catégorielle et paradigmatique du soi humain en fonction du schème linguistique du sujet pensant. En affranchissant la métaphysique de la seule occidentalisation de la pensée, Heidegger sous la figure de l'analytique du *Dasein* entérine le *Cogito* de Descartes et permet à Hountondji de montrer qu'il n'y a d'universel qu'en fonction d'un particulier. Wiredu philosophe ghanéen aura été le premier à constater ce que Souleymane Bachir Diagne théorise aujourd'hui, la

Philosophie de-langue-à-langue :

« S'il s'agit de penser l'Afrique, il fallait revenir à la question des langues africaines et à une véritable politique des langues qui ferait que les langues africaines cesseraient d'être confinées... Les langues africaines ont été des langues porteuses de réflexion, de Création et il n'est tout simplement pas acceptable qu'elles cessent de l'être... Cela permettrait de renouer avec une histoire intellectuelle de l'Afrique. » (Cf. S. B. Diagne, 2022).

Gbeṣṣonyinyi s'écrit dès lors entre finitude et Humanisation. Etant donné qu'il s'agit à travers le *Gbeṣṣonyinyi* de conceptualiser le sens d'être de l'être humain à partir d'une langue particulière, le Fon du Bénin, *Gbeṣṣonyinyi* montre que tout humain, quelle que soit son appartenance socio-culturelle, partage une essence commune à tout humain, la finitude et c'est en fonction de cette finitude comme nous venons de le montrer, qu'il devra se réaliser comme être humain. Finitude et Humanisation apparaissent dès lors comme deux catégories métaphysiques de déploiement du sujet métaphysique. *Gbeṣṣonyinyi* devient, dès lors, le sujet métaphysicien en fonction de qui ou qui déploie toutes les possibilités nécessairement inhérentes à son être au monde.

Nous parlons dorénavant et ce, à travers plusieurs textes, de *Gbeṣṣonyinyi* en politique, en économie, en droit et surtout en religion. Car, la dimension transcendante de l'immanence humaine qui a pris pour nom traditionnellement métaphysique ne se déploie qu'à travers l'implication diversifiée de l'être humain. Et c'est dans la mesure où l'humain impacte en fonction de la sauvegarde de son humanité ou encore de son inaliénable dignité humaine qu'il arrive à se réaliser précisément comme un être humain : *Gbeṣṣonyinyi*. Du fait qu'il ne se reçoit pas d'ailleurs mais de lui-même, *Gbeṣṣonyinyi* est la preuve de ce que le pouvoir de l'entendement humain ainsi constitué et l'essence humaine ainsi perçue sont des pôles de déploiement du soi humain. C'est pourquoi en Anthropologie philosophique contemporaine, définie comme "science de la connaissance de l'être humain", le *Gbeṣṣonyinyi* s'inscrit dans l'élan contemporain de l'émergence de la philosophie africaine et prouve que "l'essence est configurée à l'existence" comme le signifie la catégorie anthropologique contemporaine ainsi que le justifie le principe phénoménologique de compréhension de cette nature holistique de l'être humain : "la raison sensible pure".

Dès lors, il faut tenir le paradigme anthropologique de *Gbeṣṣonyinyi* comme possibilité de la « Métaphysique se produisant comme *Gbeṣṣonyinyi* ». A ce titre, la «

métaphysique du Gbě́tónyĩnyĩ »), encore phénoménologie du *Gbě́tónyĩnyĩ*, s'inscrit dans le projet d'une finitude pensée à l'encontre de tout infini ; une finitude à poser comme point de départ pour la pensée et dévoile la transcendance ontologique de l'être humain contre la prétention de l'empirisme. Gbě́tónyĩnyĩ s'ouvre à son être-dans-le-monde possible par la fenêtre de la Vie. C'est à ce niveau que je m'accorde aisément avec un bon nombre de figures de l'anthropologie philosophique contemporaine au Bénin⁵. La finitude à laquelle leur pensée s'accorde n'est pas en fonction de la mort comme Heidegger le stipule et le radicalise, mais en fonction de la Vie. C'est ici que *la phénoménologie de la filiation*, de Bernadin Boko à laquelle je m'accorde aisément à travers mes travaux en philosophie de la Religion axée sur l'Incarnation, l'idée chrétienne de Dieu⁶ prend corps en tant qu'une métaphysique de la Vie. La vie du vivant est le socle de prise de conscience de sa finitude ontologique et en fonction de laquelle il doit mener une existence conforme à sa nature, à son être, à son engagement. Le vivant est embarqué dans la structure de la finitude et si tout finit par finir, il ne serait pas fini sans se savoir fini.

« Retrouver l'élémentaire de l'homme, c'est retrouver ce qui le rend possible en deçà même du biologique, ce à partir de quoi il est. Être dans son élément, c'est être soi-même. L'élément de l'homme, son sol abyssal, c'est l'être, étrange milieu qui ne le porte pas, mais l'emporte et l'exporte. Revenir à l'élémentaire, c'est revenir à la situation fondamentale de l'homme par apport à l'être, par rapport à son être » (M. Haar, 2004, p. 96).

Conclusion

Ce que je découvre dans la conception contemporaine de l'humain en termes de *Gbě́tónyĩnyĩ* est non seulement la capacité philosophique des langues africaines mais aussi et surtout la consolidation du « *subjectum* » dont le tournant métaphysique de la phénoménologie est porteur en tant que « science des vécus de conscience ». Au regard des crises anthropologiques et des crimes contre l'humain, on peut constater que l'anthropologie n'a jamais pu questionner en direction de l'humain, c'est-à-dire en vue d'une métaphysique en l'humain. Elle s'est contentée, sous la question « Qu'est-ce que l'homme ? », d'élaborer celui-ci à la dimension d'une approche scientifique. L'échec de cette décision « d'une

⁵ Cf. Mon dernier ouvrage en cours : Que signifie être humain, Enjeux philosophiques du Gbě́tónyĩnyĩ. Ed. Le Perroquet-Bénin, Cotonou 2024.

⁶ Cf. *Gbě́tónyĩnyĩ et Incarnation, Pour comprendre la foi authentique*. Cours de Philosophie de la religion. 2022.

autoposition absolue » oblige à la reprise heideggerienne de la question qui contient déjà en son sein les questions métaphysiques traditionnelles pour chercher à ouvrir, contre le positionnement unique et stable auquel prétend le « Je », le chemin vers « la priorité de l'ultime préséance » qu'est l'humain de l'être humain, non d'une hominisation particulière mais en faveur d'une humanisation universelle.

C'est inexorablement le point de départ de l'anthropologie théologique de Jacob Agossou qui, partant de l'axiome Gbeto-Gbedoto (l'homme et le Dieu créateur), s'appuie sur la Vie (Gbɛ) pour montrer la transcendance de l'être humain. Celle-ci ne peut s'exprimer sans rapport au Divin. Le divin, loin d'être tenu en logique dualiste avec l'humain est sa condition d'être comme d'ailleurs le confirment les grandes religions de l'humanité : Vodun, Judaïsme, Christianisme, Islam qui chacune maintient toutefois la « différence ontologique ». L'humain est une créature de Dieu. En tant que créature, l'être humain est une réalité finie. La découverte originale de son identité de créature finie renforce l'humanité de l'être humain comme d'ailleurs cherche à le montrer tout le projet du Gbɛ́tɔ́nyinyĩ.

La religion est au service de l'être humain du fait que tout « humain étant un être spirituel vivant humainement », selon les mots de Teilhard de Chardin, la religion dont il est lui-même le prototype loin d'être une menace pour l'ipséité, la renforce et la rend authentique. C'est à juste titre qu'après la *Religion dans les justes limites de la raison* de Kant, Paulin Hountondji livre aujourd'hui un article émouvant sur la saisie du Gbɛ́tɔ́nyinyĩ comme possibilité spirituelle évidemment métaphysique : *Moraliser Dieu ! Le retour à l'humain pour la paix définitive* (2010). Il est bien question comme on peut s'en douter non de Dieu à moraliser mais des humains à conscientiser dans leur gestion des choses divines notamment du langage de la foi authentique auquel chacun doit se convertir afin non seulement de se respecter en respectant la religion de l'autre mais aussi et surtout pour faire valoir pour le 21^{ème} siècle de l'humanité le dialogue interreligieux et la liberté religieuse. L'enjeu de la laïcité est de mise pour nos sociétés contemporaines et démocratiques. Il en vaut également pour le Gbɛ́tɔ́nyinyĩ en politique où les valeurs de Fraternité, Justice, Travail entre autres et suivant les particularités socio-culturelles sont de mise. C'est avec admiration philosophique qu'on apprécie l'avènement de Covid 19 non comme une crise mais comme éveil à la prise au

sérieux de la condition humaine. Car « La finitude n'est pas une propriété accidentelle de la raison pure humaine, mais définit pour celle-ci la nécessité de se rendre finie, c'est-à-dire le « souci » d'un pouvoir être » (M. Heidegger, 1929, p.234).

Indications Bibliographiques

ADANHOUNME Eustache, 2006, L'utopie des inventions démocratiques. Réflexion sur la question des valeurs. L'Harmattan, Paris.

AGOSSOU Jacob, 1971, Gbě́tò et Gbẹ̀ḍotò : L'homme et le Dieu créateur'', selon les sud-dahoméens, thèse de doctorat en théologie, ICP, Paris.

-----2020, Gbeto-Gbedoto, réédition, Philosophât, Cotonou, Philosophât.

DASTUR Françoise, 2009, « La question philosophique de la finitude », Cahiers de Gestalt-thérapie, p. 7-16. n° 23. URL : <http://www.cairn.info/revue-cahiers-de-gestalt-therapie>; consulté le 12 Février 2025, à 17h43.

DIAGNE Pathé, 2008, Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde. Sankoré, L'Harmattan, Paris.

FOUCAULT Michel, 1961, Les mots et les choses. Cerf, Paris.

HEIDEGGER Martin, 1923, Ontologie, herméneutique de facticité, Vittorio Klostermann, Frankfurt,

-----,1970, Lettre sur l'humanisme, trad. Roger Munier, Paris, Aubier.

HEIDEGGER Martin, 1929, Kant et le Problème de la métaphysique

KANT Emmanuel, 1887, Critique de la raison pure, Gallimard, Paris.

HOUNTONDJI Paulin,1997, Combats pour le sens, Cotonou, Flamboyant.

SOULEYMANNE B. Diagne, 2022, De langue à langue. L'hospitalité de la traduction. Paris, Albin Michel.

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