

L'AFRICANITE ENTRE FINITUDE ET AUTHENTICITÉ

Roland TECHOU

UCAO-Institut Jean-Paul II de Philosophie et des Sciences Humaines

ORCID iD: 009-0009-3661-1114

trolant@yahoo.fr

Résumé : L'authenticité est la reconnaissance de soi comme « être-au-monde ». Au sens allemand du terme, *eigentlichkeit*, il s'agit, au-delà de toute connotation morale, de ce qui est « propre à soi ». Pour Gerhard Seel, « être authentique, c'est accepter consciemment, prendre sur soi et supporter le paradoxe de l'existence humaine et de notre échec ». (2005). C'est cet aspect qui se retrouve déjà au sein de la préoccupation philosophique de Martin Heidegger qu'il nous importe d'évaluer dans cet article. L'être humain, situé dans l'horizon bouché de son existence qui se décline entre sa naissance et sa mort, ne découvre son essence que dans ce « pouvoir-être » fini qui, en réalité, est son « être-possible ». (*Sein und Zeit* § 53). Dans la situation de l'être-là africain, prise entre désir d'affirmation de soi et faits historiques de négation de soi (esclavage, colonisation), la recherche d'authenticité ne peut que se fonder sur l'originaire en chaque être, à savoir la finitude comme essence humaine. Il en ressort comme objectif l'acceptation et la méditation de notre condition humaine comme chemin pour l'authenticité de l'être-là africain.

Mots-clés : authenticité-ipséité- finitude- phénoménologie- possibilité- être humain.

AFRICANITY BETWEEN FINITUDE AND AUTHENTICITY

Abstract: Authenticity is the recognition of oneself as being-in-the-world. In the German sense of the term, *eigentlichkeit*, it is beyond any moral connotation, of what is “proper to oneself”. For Gerhard Seel, “To be authentic is to accept consciously, to take upon oneself, and to bear the paradox of human existence and our failure” (G. Seel, 2005). According to Charles Taylor, the ideal of authenticity of an individual presupposes that, beyond all social conformism, his “inner truth”, to which he must be faithful, is expressed. (C. Spector, 2014). This is already reflected in the philosophical preoccupation of Martin Heidegger, which we must assess in this article. The human being, situated in the clogged horizon of his existence, which declines between his birth and his death, discovers his essence only in that finite “power-being” which in reality is his “being-possible”. (*Sein und Zeit* § 53). In the situation of the African being, caught between desire to assert oneself and historical facts of denial of oneself (slavery, colonization) the search for ipseity can only be based on the original in each being, namely the finiteness as human essence. The result is both a meditation on our human condition and an awareness of the human self that can promote the African quest for authenticity in beyond any identity claim that less guarantees the possibility and decision to think from oneself to better think about one's being-to-the-world.

Keywords: authenticity-ipseity- finitude- phenomenology- possibility- human being

Introduction

Lorsqu'on évoque la question de l'authenticité africaine, on fait souvent allusion à l'identité ou l'ipséité africaine, laquelle aura été déstabilisée par l'esclavage et la

colonisation. Il y a également et surtout la crise anthropologique des deux récentes guerres mondiales de même que les crimes contre l'humanité qui en sont issues. Tout cela est l'aboutissement du projet de la Modernité visant à faire de l'homme *maître et possesseur de la nature* (R. Descartes, 1637, 6ème partie). La reconstruction du soi africain passe donc par la déconstruction du type d'homme issu du rationalisme et du libéralisme économique. Ces deux vecteurs, par l'entremise de l'éducation ont étalé leurs tentacules sur le soi africain au détriment d'une conception holistique de l'être humain en cours dans l'Afrique dite traditionnelle. Loin de chercher à reconstituer cette tradition, il nous faut, à l'ère des « droits humains », repartir de la mutation anthropologique issue de la rencontre des deux civilisations, et partant, retrouver l'élémentaire en l'être humain qui préexiste à toute définition de l'homme. Autrement dit, la pensée philosophique sur l'ipséité africaine doit se fonder sur ce que l'humain a d'essentiel et qui reste la mesure de toute existence humaine. C'est ce que tente de rétablir la démarche philosophique contemporaine, la phénoménologie en tant que philosophie qui pense à la fois l'intériorité et l'extériorité, voire l'humain dans son intégralité.

Par son mot d'ordre de « retour aux choses » (E. Husserl, 1990, p. 171), la phénoménologie conduit la pensée de l'homme à ce que l'humain est dans son intégralité et ce, au-delà de tout particularisme mais en partant du particulier pour rejoindre l'universel en l'homme. Dans ce fond élémentaire où se situe tout être humain, l'évidence de la naissance et la certitude de la mort sont les horizons conceptuels à concevoir pour comprendre le sens d'être de l'être humain. L'homme se reconnaît donc comme un être-au-monde marqué par une finitude originaire. C'est de cet état de fini qui rend possible son existence que découle son essence. Essence et existence apparaissent donc corrélatives pour montrer que seule la finitude est notre possibilité d'être. De quelle finitude sommes-nous finis ? Telle est la question qu'il nous faut élucider. Nous partirons dans une première partie de la positivité de cette finitude qui, sortie de sa connotation négative, se révèle comme le but de toute philosophie. Nous montrerons par la suite que l'oubli de cette finitude ontologique est la cause des maux dont souffre l'humanité et sur lesquels l'être-là africain doit dorénavant prendre appui pour se déterminer comme être-au-monde. Enfin nous justifierons que c'est par cette acceptation de soi que livre la finitude humaine que l'on découvre celle-ci comme pouvoir de l'entendement humain, ultime possibilité d'authenticité y compris pour l'être-là africain.

1. La finitude humaine en question

Il n'y a de raison que « raison humaine »¹. Cette affirmation est loin d'être celle de la modernité avec sa rage du rationalisme qui, cherchant à tout expliquer et à tout justifier va délaisser le sujet questionnant lui-même. Se fondant sur l'objet plutôt que la chose, la raison suffisante avec Malebranche, Leibniz et Spinoza va fonder le type d'homme que les catégories logiques suffisent à identifier. À l'ère de « l'insuffisance de la raison suffisante » l'homme, cette vision de l'être humain caractérisé par la raison suffisante, perd de son assise ontologique et devient une question pour lui-même.

¹ Avec la modernité, la raison est devenue calculante (Descartes) et causalité (Malebranche, Spinoza, Leibniz). Elle perd donc son assise de fondement qu'elle avait depuis les Grecs. En y adjoignant le concept « d'humain » on se rend compte, à la suite de Kant et de Heidegger, qu'il s'agit d'une faculté humaine qui sert avant tout à déterminer la position de fondation que l'homme occupe au sein du monde.

2. Phénoménologie et finitude

Dans notre ouvrage *Phénoménologie de la finitude, essai sur l'être humain* (R.Techou, 2018), nous avons montré, à la suite de Françoise Dastur, que la démarche phénoménologique est la « possibilité à laisser apparaître par lui-même le sens de ce qui se présente sans chercher à lui assigner une cause, un fondement ou une raison sur lesquels il serait possible d'agir » (F. Dastur, 2014, p.41). Ainsi, la nouvelle philosophie, initiée par Husserl (*Ideen I*, § 20) et figlée par Heidegger (*Sein und Zeit* § 7) qui ne peut servir qu'à penser l'immanence, va contribuer à la reprise herméneutique de la question de l'essence humaine à l'ère où celle-ci abandonne la question « Qu'est-ce que l'homme ? » au profit de « Qui est l'homme ? ». Poser donc en direction de l'être, la question de l'homme surmonte le *Cogito* cartésien pour rejoindre le fond sans fondement dont il aura tenté vainement de s'exclure.

Déjà, dans son *Ontologie- Herméneutique de la facticité* (1922) Heidegger avait posé la facticité humaine comme sa propre transcendance. L'œuvre de 1927, *Sein und Zeit* qui est l'analytique du *Dasein*, s'était gardé d'évoquer la thématique d'anthropologie au risque de confondre l'ontologie fondamentale à l'anthropologie métaphysique traditionnelle, laquelle aura, suivant la critique du même Heidegger, provoqué la crise anthropologique du 20^{ème} siècle. Mais l'échec de l'œuvre fait entrevoir que l'ontologie phénoménologique ne peut se passer de la question anthropologique. C'est le renouvellement de celle-ci qui aura nécessité le retour à soi que la thématique de la finitude permet d'apercevoir. Ainsi, dans l'acte de « connaître, la recherche de certitude doit se reporter sur l'évidence du Soi. La conquête de cette transcendance doit montrer que le *Dasein*² n'a pas une fin où il cesse simplement, mais qu'il existe de manière finie » (R. Techou, 2018, p. 26). Pour le dire autrement et cette fois-ci avec Heidegger lui-même, « la finitude ne signifie pas principalement une cessation, mais elle est un caractère de la temporalisation elle-même » (M. Heidegger, 1927 § 15). En inscrivant la finitude comme immanence radicale, Heidegger n'entend pas la limiter à la négativité en l'homme, mais plutôt la présenter comme la possibilité d'être de l'être humain. Il souligne, à juste titre, que pour percevoir la finitude dont nous sommes finis, « il ne suffit pas de citer au hasard quelques-unes des imperfections humaines ; cette voie nous mène au mieux à constater que l'homme est un être fini, elle ne nous fait pas apercevoir en quoi consiste l'essence de cette finitude, ni encore comment cette finitude fait de l'homme l'étant qu'il est en son fond et tout entier » (M. Heidegger, 1953, p. 39).

D'où l'accès à la finitude humaine comme essence de l'être humain ne peut s'opérer que dans le passage d'une tradition philosophique à une autre. En passant de l'approche métaphysique qui pense la réalité à partir de théories supposées et ou de préjugés à la phénoménologie, méthode descriptive qui pense la réalité en fonction d'elle-même, on découvre que toute l'histoire de la philosophie n'a été rien d'autre que l'élaboration de cette finitude. Quand la philosophie prend l'homme pour objet, il devient décisif de considérer le statut de la finitude que son histoire cherche à approfondir. À partir de son acception grecque Anégative, simple indétermination, absence de définition, la finitude devient d'abord le propre de l'homme en tant que créature face à l'infini positivité de Dieu. C'est sur la base de cette finitude définitive, que Descartes a pu établir l'*ego* du *cogito* comme un sol ferme et inébranlable, Kant a pu radicaliser ce que Descartes avait posé, la finitude du « Je » transcendantal en une finitude de la raison marquée par la

² Le *Dasein*, est le concept axiomatique que choisit Martin Heidegger pour désigner l'être humain.

finitude de l'intuition sensible. Heidegger pouvait alors non seulement décrire l'analyse finie du *Dasein*, mais aussi parvenir à dégager la finitude de l'être lui-même. Dès lors, on ne peut plus esquiver la question qui demande jusqu'où la finitude elle-même peut-elle se radicaliser.

- *L'être de l'existant : Savoir c'est se savoir*

L'être précède l'existence. Mais il n'y a d'être que de l'existant. La catégorie aprioritique qu'est l'être n'apparaît que grâce à un sujet existant qui la rend effective. Pour peu que l'on définisse la philosophie comme la science du savoir, on constate donc que : « Savoir, c'est se savoir ». C'est déjà là la préoccupation métaphysique que portait Kant à travers son criticisme : Que puis-je savoir ? Que dois-je connaître ? Que m'est-il permis d'espérer ? En rapportant cette triple préoccupation (métaphysique, morale, religieuse) à l'ultime question anthropologique : « Qu'est-ce que l'homme ? » (E. Kant, 1966, p. 25), le penseur de Königsberg signifiait que tout savoir quel qu'en soit le domaine, a l'homme pour fondement et se dirige en direction de son être-au-monde³. Il en résulte que « connaître, c'est se reconnaître ». Connaître l'ipséité africaine, c'est reconnaître, avant tout, que l'Africain est un être-au-monde. Être donc le là de l'être-là, c'est être dans l'existence à partir de laquelle seulement la détermination de l'essence humaine est possible. C'est cette épistémologie de l'être humain que la *Critique de la raison pure* va ébaucher en reconnaissant le caractère fini de la faculté spéculative, la raison, laquelle ne peut prétendre à un savoir qui serait au-delà de ses possibilités. La limite de la raison étant sa possibilité, la finitude apparaît une fois encore comme pouvoir spéculatif et détermination de soi. C'est l'approche qui a échappé au *cogito* de Descartes dont le rationalisme à outrance va déstabiliser l'humain de ses assises ontologiques que sont les passions, les affections et les émotions (R. Descartes, 1649) projetant l'humain dans des grandeurs incommensurables que la crise anthropologique du siècle permet enfin d'entrevoir.

Mais si nous sommes des êtres finis, parce que marqués par la double contingence de la naissance et de la mort, pour comprendre le sens de l'horizon bouché de notre existence, il ne s'agit plus, pour nous, de percevoir seulement notre finitude, mais de la concevoir comme pouvoir de l'entendement humain. Car la particularité de la philosophie est de n'avoir aucune limite, parce qu'au contraire de toutes les autres sciences, c'est à elle que revient la charge de fixer aux autres sciences leurs limites. Tout au long de son histoire d'ailleurs, la philosophie n'a pas cessé de décider de ce point suivant des formulations différentes. La limite peut passer entre l'immuable et le mouvement chez les platoniciens, entre l'éternité et le temporel de saint Augustin à Thomas d'Aquin, entre le fini et l'infini, de Duns Scot jusqu'à Leibniz, entre le possible et l'impossible depuis Wolf en passant par Kant jusqu'à Schelling pour aboutir à la différence entre l'expérimental et le non expérimentable dans la pensée contemporaine, mais toujours sous les titres de philosophie première, de méthode, de métaphysique, de critique de la raison, de doctrines de la science, de science rigoureuse. On le voit donc, la philosophie a toujours tenté de prendre une posture transcendantale ainsi que le confirme Jean-Luc Marion (2015). D'où, les

³ Dans ce dernier texte publié par Kant, quatre ans avant sa mort, *Logique* (1800), ouvrage destiné à ses étudiants plus qu'au public des philosophes, Kant résume en quelques questions la recherche philosophique de toute une vie : « Le domaine de la philosophie en un sens cosmopolite [*Weltbürgerlichen*] : la philosophie pour Kant ne s'adresse pas à une nation, selon le caractère particulier qui fait son identité propre, mais à l'ensemble de l'humanité en tant qu'elle est capable de raison.

conditions des objets de l'expérience ne tombent pas du ciel et ne sont pas gravées dans les marbres. Elles sont établies par les dimensions et la finitude de notre esprit. Établir les limites de la philosophie, celles de l'esprit, enfin des sciences que l'homme a le droit de connaître, c'est précisément possible, parce que cette finitude, la finitude de l'homme, conditionne par avance toute expérience ; la raison elle-même étant finie. L'essence humaine, c'est sa finitude, à plus forte raison l'ipséité africaine qui doit dorénavant se fonder sur les ruines des crimes contre l'humanité pour retrouver son authenticité.

3. L'humanité africaine à l'épreuve de la déstabilisation

L'Africain est aussi un être humain à part entière et non entièrement à part (L-R. Nougier Louis-René, 1955, 117-128). Partir donc de l'accidentel pour repenser la substance, c'est vouloir déterminer celle-ci en dehors des catégories intrinsèques à sa présence d'être-au-monde. Par sa présence au monde, que nous nommons être-là, l'Africain est un être en devenir au même titre que tous les autres êtres humains dont l'authenticité se déploie constamment au gré des mutations socio-politiques. L'authenticité n'est donc pas figée et ne saurait être le produit d'aucun préjugé racial ou politico-religieux. Cependant, elle fut historiquement conditionnée, pour ne pas dire compromise et ce, en fonction des vicissitudes de l'histoire.

3.1. Crise anthropologique et crime contre l'humanité

La compromission de l'authenticité d'un peuple ou d'une culture n'est pas exclusive à l'Afrique. L'effort des humains à bâtir une civilisation digne de l'être humain a toujours été source de conflits et d'autodestruction. L'Afrique serait l'une de ces victimes de l'histoire qui ne saurait limiter son être-au-monde à ce que l'histoire en aurait fait. La reconstruction africaine du soi africain exige donc de repartir de l'élémentaire en chaque être humain et qui reste indestructible au-delà du temps et de l'espace. Lorsque l'on s'impose de penser cet élémentaire à partir de notre lieu d'être, on se rend compte que les questions : "Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ?" trouvent la même réponse d'un être humain à un autre, quels que soient l'appartenance socio-culturelle, le rôle et la fonction de ce dernier dans la société. Entre crises anthropologiques occasionnées par les deux guerres mondiales, pour en rester aux plus récentes, et les crimes contre l'humanité qui animent le vivre-ensemble des humains, on se rend compte que le retour à soi est la clé herméneutique de la condition humaine. Dans cette décision à répondre au « connais-toi, toi-même » des Anciens, l'ipséité humaine, jusque-là déterminée à partir du subjectivisme, perd ses assises spéculatives⁴. En réaction donc à la modernité qui s'est bâti un type d'homme en oubli de soi, de cette condition ontologique de fini, caractérisée par l'évidence de la naissance et la certitude de la mort, la phénoménologie pense l'humain à partir de la description de l'être humain, dans cet horizon bouché de son existence caractérisé par la certitude de la naissance et l'évidence de la mort.

Il y a là un appel lancé à la philosophie africaine pour opérer son tournant phénoménologique, et partant, pour ébaucher une reconstruction de soi qui n'est plus limitée à l'ipséité africaine dans sa quête d'authenticité, mais qui, impliquant l'être-là africain, interpelle toute l'humanité. Dès lors, la question anthropologique pour être le

⁴Voire Vincent Davy, KOKOU, dans Paul Ricoeur, *Le cogito blessé et sa réception africaine*, Paris, Harmattan, 2014. L'auteur fait une analyse de l'œuvre de 1990, *Soi-même comme un autre* où Ricoeur caractérise le cogito de militant et blessé.

questionnement de la connaissance de l'être humain ainsi que le pose l'étymologie (*anthropos*) et que l'envisage toute pensée philosophique, doit procéder à un renouvellement de démarche et à une autre recherche de principe anthropologique. La nécessité, pour la pensée de l'authenticité africaine, d'opérer le recours à l'horizon philosophique de la phénoménologie est la voie offerte pour accéder au soi comme le seuil de l'être auquel aucune humanité ne peut échapper. La finitude phénoménologiquement méditée est la voie d'accès au salut de l'humanité, voire à la dignité inaliénable de l'humain⁵. Dignité et humanité s'harmonisent pour attester que la quête de l'authenticité est, avant tout, une conversion du regard anthropologique pour ébaucher la voie de sa transcendantalité, laquelle fait de la finitude, à la fois, possibilité et ouverture.

3.2. La finitude au fondement de l'être humain

De ce qui précède, nous pouvons au moins tirer un avantage négatif, prévoir *a priori* ce qui ne peut jamais devenir objet de savoir pour nous, parce qu'il outrepassa les limites de ce que nous pouvons recevoir : il s'agit de l'humanité de l'être humain. Pour Marion (J-L. Marion, 2010, § 6) : « Toute définition de l'homme consiste à en éliminer d'autres et à mettre l'humanité en danger ». La quête de l'authenticité, pour être une reconnaissance de l'ipséité africaine au sens de ce qui est propre à soi, doit donc surmonter, d'une part, le particularisme culturel qui reste une évidence et assumer, d'autre part, la part d'universalité que porte tout être humain. C'est pourquoi, au regard des régimes totalitaires (nazisme et fascisme) qui auront été la cause du génocide, de l'apartheid et de toutes choses du même genre, la nécessité d'une revendication identitaire doit s'inscrire dans la préservation de l'humain que nulle ne saurait ignorer au risque de s'exclure soi-même de l'humanité. L'oubli de la finitude originelle, avons-nous déjà souligné, est la cause des maux dont souffre l'humanité. Mais la finitude, notre état d'être considéré autrement, fausse toute revendication en vue d'une juste construction du soi humain. Seul, l'Africain qui négative sa propre ipséité pourrait voir dans la finitude un principe de négativité. Il faut se persuader du contraire pour comprendre que dans le concept d'homme se déploie l'idée d'être humain, laquelle est une transcendance. Il n'y a d'homme que d'être humain, et l'être humain est une transcendance. L'attitude transcendantale ne fixe les conditions de possibilité qu'en présupposant en deçà d'elle-même une condition ontique à sa propre possibilité de connaître. La finitude apparaît comme la possibilité de fondation des conditions de possibilité en général, donc des objets. Fondation et condition veulent dire la même chose. Ce redoublement confirme la possibilité transcendantale comme possibilité de la finitude. C'est la question de la finitude qui décide de la question de la possibilité. Comment l'immanence peut-elle fonder la transcendance ? La finitude peut-elle garder sauve la dignité humaine par laquelle l'homme est confirmé comme un être de transcendance et ce, sans aucune occultation de soi qui fonde la possibilité transcendantale de tout transcendant⁶ ?

L'être étant ici l'apparaissant, ce qui de l'humain se laisse voir, se donne à voir au premier regard, est cette créature dont les caractéristiques sont l'évidence de la naissance et la certitude de la mort. Entre naissance et mortalité, l'être humain s'impose comme un

⁵ Il suffit de le voir avec les projets de transhumanisme et de posthumanisme en cours. Aucun d'eux n'échappe à la finitude. Bien au contraire, il ne s'agit-là que des désirs avoués ou non de repousser les limites pour élargir les possibilités.

⁶ C'est la problématique de l'œuvre de 1922, *Ontologie-Herméneutique de la Facticité* où Heidegger tente de montrer que la facticité humaine est sa propre transcendance.

être fini. Le sens de la finitude à savoir signification-direction -valeur se confère à partir de cette finitude même. Le projet de reconstruction de l'ipséité africaine doit donc passer par la méditation de la condition humaine, cette condition que partagent tous les humains quels que soient leur provenance et leur lieu d'être. D'où, après les crises anthropologiques occasionnées par l'esclavage, la colonisation et les deux guerres mondiales, l'être-là africain doit prendre en mains son destin pour mieux se poser sur l'échiquier international. Ce combat pour la reconquête de soi passe par l'acceptation de soi comme sujet questionnant, donc comme le questionner lui-même, c'est-à-dire le fondement du sens, et non le fondateur de sens. Telle est la démarche renouvelée de toute quête d'ipséité qui se veut accès à l'authenticité. Dès lors, on ne peut que l'admettre, la pensée contemporaine des « droits de l'homme », notamment le positivisme juridique, pour maintenir sauve l'essence humaine doit soutenir, comme le souligne Dastur, que « c'est parce que l'existant n'est pas à l'origine de son propre être qu'il a à répondre de ce qu'il est déjà, ce qui implique qu'il a à assumer son propre être de fait » (F. Dastur, 2009, p. 7-16). Il est donc originairement endetté, puisqu'il n'existe qu'à partir de cette dette qu'il n'a pas lui-même contractée envers un passé qu'il n'a pas vécu. Il y a ainsi une négativité interne à l'existence qui l'empêche d'être absolument contemporaine d'elle-même, ce qui explique que c'est sur la base d'un retard fondamental par rapport à lui-même que tout existant a à se constituer comme un soi.

Dans la mesure où le siècle qui est le nôtre n'est plus celui des visions du monde, la pensée de l'être-là africain ne peut s'exclure de la radicalité philosophique du siècle. Celle-ci, tout en évoluant entre humanisme et antihumanisme, pose la finitude comme principe de toute connaissance, celle de l'homme en premier, et entend montre que :

Le plus souvent à son insu, l'existence est en relation intime avec cette possibilité qui est la sienne de ne plus être au monde, c'est-à-dire avec cette totale fermeture à l'être et cette obscurité abyssale dont il a émergé et à laquelle il retournera. Ce qui aurait alors lieu, c'est la révélation que le caractère éphémère de son être est aussi ce qui lui permet d'être ouvert à soi-même, aux autres et au monde. Cet être fini qu'est l'homme, précisément parce qu'il ne crée pas ce qu'il perçoit, doit pouvoir se donner à lui-même les conditions qui permettent de l'accueillir.

F. Dastur (2009)

4. La « Raison sensible pure » : Pouvoir de l'entendement humain

Que la prise de conscience du soi humain soit la condition de reconnaissance de l'ipséité africaine est désormais chose admise. Elle incite à la quête d'authenticité à notre époque. Dès lors, la finitude n'est plus le négatif en l'homme. Pouvoir et possibilité, elle marque le caractère intrinsèque de la transcendance humaine, et fonde la possibilité de connaissance de l'être humain, de lui-même et de ce qu'il est en droit de connaître. C'est donc parce que l'être humain est un être fini, qu'il peut entreprendre de connaître voire de nommer la réalité du réel.

4.1 Finitude transcendantale

Descartes a provoqué le mouvement de la subjectivité où la suprématie du soi est hissée comme absolu de la connaissance humaine. Dans sa troisième méditation métaphysique, Descartes va positionner cette subjectivité humaine à partir de l'infini divin (R. Descartes, 1961, § 3). Pour beaucoup, c'est le lieu où l'humaine condition fut affaiblie, le *cogito* fini et absolu se voyant brisé par l'absolu infini. Il y a donc, chez Descartes,

contrairement à la tradition dite des cartésiens, même si nous le sommes tous, une vanité du cogito telle que l'aura remarqué Pascal qui pense que l'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature mais c'est un roseau pensant. En soulignant que le Moi est haïssable, loin de toute haine de soi, l'auteur des *Pensées* met l'accent sur la faiblesse de l'homme et le caractère misérable de sa condition. Proie facile de l'orgueil et de l'amour de soi, l'homme fuit le néant et la vanité dans le divertissement, agitation de l'âme qui s'adonne à l'inessentiel pour chasser le sentiment de sa finitude. C'est aussi pourquoi Spinoza critique toutes les illusions métaphysiques, morales et religieuses de son époque.

En débutant son éthique par l'idée de Dieu, il énonce une immanence divine pour laquelle Dieu est la substance naturante, infinie, dont la nature et les êtres ne sont que des modes d'êtres finis (nature naturée). L'homme est un mode fini mû par le désir de persévérer dans son être ; c'est le *conatus*. En vue de fonder son empirisme et son libéralisme économique et politique, Locke, montre que la nécessité de rechercher le véritable bonheur est le fondement de notre liberté. Il critique aussi les idées innées, telles celles de la causalité et de Dieu, et cherche à tout refonder à partir de l'expérience. L'âme est une table vierge et vide qui ne forge ses idées que par le biais de l'expérience, que ce soit par la voie extérieure de la sensation, ou par la voie intérieure qui est celle de la réflexion et des opérations de l'esprit. Le droit naturel dont tous les humains sont dotés doit devenir jouissance grâce à un contrat social. La notion de l'immortalité de l'âme est recouverte avec Spinoza qui atteste que l'esprit humain, loin d'être détruit avec le corps, possède une certaine immortalité qui fait que nous sentons et faisons l'épreuve que nous sommes éternels. Kant, en prenant comme point de départ de sa philosophie la finitude de l'homme que Heidegger va radicaliser, ouvre l'accès à la transcendantalité de l'être humain. Ce qui montre que :

Ni passivement subie, ni librement créée, la finitude de l'existence ne peut être qu'assumée. Et elle ne peut l'être que de manière continue et non pas une fois pour toutes, par une simple prise de conscience soudaine du caractère éphémère de l'existence. Car ni la naissance ni la mort d'un existant ne sont au sens strict des « événements », si ce n'est pour les autres, puisqu'ils ne sont jamais vécus comme tels par lui. La naissance n'est pas plus un événement passé que la mort n'est l'événement futur du décès, mais chaque être singulier existe « de manière native », tout comme il existe « de manière mortelle », tout au long de sa vie. Car seul un être infini peut se faire fini, c'est-à-dire se donner à lui-même des limites, alors qu'exister veut justement dire être né, c'est-à-dire ne pas être à l'origine de son propre être.

F. Dastur (2009 :7-16)

La finitude ainsi conçue comme possibilité de l'être humain, et donc comme sa propre transcendance, ne manque pas de poser problème à l'authenticité religieuse de l'être-là africain pour laquelle Dieu reste l'origine de toute transcendance. Cela n'est pas notre propos. Mais nous ne pouvons esquiver la question dans une préoccupation de l'ipséité humaine où jusque-là tout semble être reçu d'ailleurs, y compris le rapport de l'humain au divin. La thèse que nous avons à maintenir, est que la finitude place l'humain dans une position d'héritier qui n'a pas créé le monde, ne s'est pas créé lui-même, et de fait doit assumer à la fois le monde et sa facticité comme des possibilités d'être. La résonnance théologique qui en découle devra justifier que dans la mesure où la finitude se

constate comme approche transversale de l'être humain, la conception de la religiosité intrinsèque de la nature humaine s'explique et surmonte un simple fait culturel. Le rapport de l'humain avec le mourir étant constitutif de son être, la question de l'être-pour-la-mort, qui anime l'espérance religieuse conforte celle-ci comme un devoir-mourir. D'où, le *cogito sum*, le « je pense, je suis », ne constitue plus la véritable définition de son être, comme le voulait Descartes, mais bien *sum moribundus*, « je suis mourant », le *moribundus*, le « destiné à mourir » donnant seul son sens au « *sum* », au « je suis » ; ce qui nous amène à penser toute religiosité comme une traversée, par le Dieu, de la condition humaine, faisant *signe* à ceux qu'il aura créés. On peut donc l'affirmer, quitte à l'explicitier plus tard, le but de la religion, tout comme celui de la politique⁷, est d'explicitier la finitude humaine. Celle-ci se voit, dès lors, conférer le pouvoir de l'entendement humain.

4.2 *Fondement de l'imagination transcendante*

Dans notre *Phénoménologie du transcendant* (R. Techou, 2018) l'analytique de la finitude que nous avons posé à la suite de Heidegger lisant Kant (M. Heidegger, 1929) a posé nettement le concept de la finitude comme fondement de l'imagination transcendante. Celle-ci est la possibilité humaine à fonder l'évidence d'une connaissance. Dès la préface à l'ouvrage, nous affirmions :

Toute connaissance suppose que soit préalablement élucidé le statut du sujet connaissant. C'est la question posée par le *Kantbuch* de Martin Heidegger qui, à la suite de Kant et donc de Descartes, pose l'imagination transcendante comme une « théorie de la connaissance » à la manière de n'en être pas une. S'opposant au néokantisme qui limite la compréhension de la *Critique de la raison pure* à l'épistémologie, Heidegger va rehausser le pouvoir humain de la connaissance comme pouvoir de la connaissance humaine. À côté de l'entendement, faculté de la pensée et de l'intuition sensible, il détermine un troisième mode de connaissance qui se pose comme racine commune de l'entendement et de la sensibilité : l'imagination transcendante.

R. Techou (2018 :5)

C'est l'élucidation de cette imagination transcendante qui fait de la finitude humaine le fondement du pouvoir de connaissance de l'entendement humain. Dans ce pouvoir reconnu à l'être humain de se penser en pensant son monde, voire son être-au-monde, c'est l'authenticité africaine qui, avant tout, retrouve une audace à penser par soi-même, et partant, à devoir aussi penser pour les autres. Car l'une des modalités de méconnaissance de l'ipséité africaine vient du fait que l'Africain ne se reçoit que d'ailleurs, ou jusque-là, ne se comprend qu'à partir des autres. Or, la philosophie de sens que nous déterminons comme essence humaine pose désormais la finitude au-delà de toute barrière culturelle, linguistique et épistémologique pour octroyer à chaque « soi » humain la possibilité de penser en se pensant soi-même. Et pour Kant, penser par soi-même inclut nécessairement l'autre, et sort la pensée de tout solipsisme. Il n'y a pas de *Dasein sans mitsein* soutenait également l'œuvre de 1927. Il en résulte que du fait que tous les humains partagent la finitude intrinsèque, l'authenticité africaine ne peut s'attester sans le

⁷ Prise au sérieux sur le plan politique, la finitude ouvre à un vivre-ensemble plus positif où le mourir apparaissant comme la condition du naître et la mortalité, perçue non plus comme un obstacle, devient le tremplin à partir duquel on peut bondir dans l'existence vers des perspectives de développement plus respectueuses de la dignité humaine.

déploiement de ce pouvoir de l'entendement qui atteste également de sa connaissance et de sa capacité d'imagination, voire d'inventivité. Comment savons-nous que nous savons quelque chose et que pouvons-nous savoir ? Ce qui est à concevoir avant tout propos pour mieux cerner cette finitude comme pouvoir de l'entendement humain, c'est d'abord de reconnaître que la « raison faculté » qui fonde jusque-là notre capacité de connaître est caractérisée par une structure de transcendance (*Transzendenzstruktur*), laquelle atteste qu'il n'y a de raison que raison humaine, et que celle-ci est finie. Si la finitude est ce qui nous fait être, le pouvoir de la raison est donc à appréhender ici comme « raison sensible pure », laquelle « énonce la nécessité de concevoir la transcendance à partir de l'immanence à telle enseigne que l'immanence est le lieu de toute transcendance. Cette immanence transcendantale brise toute dualité esprit-monde, raison-passion et consacre la possibilité de l'effectivité d'une connaissance ontologique ». (R.Techou, 2018, p. 57). Le concept d'immanence transcendantale est ainsi l'autre appellation de la finitude, telle que nous l'avons déterminée dans le paragraphe précédent. Lorsque la raison est comprise comme « raison sensible », la finitude qui en est le fondement devient l'élément unificateur de l'entendement et de la sensibilité. Ce qui est désormais exigé dans la quête de l'ipséité africaine comme condition d'authenticité de l'être-là africain, c'est la reconnaissance de la capacité du pouvoir de l'entendement humain.

La pensée de l'être-là africain est le dévoilement du pouvoir cognitif de l'Africain, lequel authentifie sa possibilité ontologique comme être humain. Cette possibilité ontologique n'est pas étrangère à son être-au-monde. Elle se déduit du fait que « la connaissance est rendue évidente à partir du point unificateur des facultés de la sensibilité et de l'entendement que réalise l'imagination transcendantale » (R.Techou, 2018, p. 60). L'imagination se démarque ainsi de toute empiricité, car tout en s'y maintenant, elle devient la possibilité de connaissance, donc une imagination transcendantale en tant que racine de toute subjectivité, notamment des trois facultés de raison, de l'intuition et de la sensibilité qu'elle unifie. On en déduit le sens de l'imagination comme « pouvoir de former (*Bildende Kraft*) et capacité de former toute connaissance intuitivement finie » (R. Techou 2018, p. 61). C'est ce qu'il faut également retenir de la lecture heideggérienne du schématisme kantien. Pour Heidegger, l'imagination est cette faculté à la fois intelligible et sensible qui caractérise l'âme, mais que Kant a traitée de façon empirique. Tout en lui conservant son caractère empirique, Heidegger l'élève au rang de faculté transcendantale, du fait qu'elle caractérise la source métaphysique de la nature humaine. L'imagination transcendantale est ainsi directement liée à l'intuition. En soustrayant l'imagination à son socle empirique et en la rehaussant comme principe qui construit tout objet sans besoin d'un objet préalable (construction d'objet sans objet), on en fait le fondement de toute connaissance en même temps qu'apparaît sa possibilité de produire l'objet. Elle est intuition, à la fois, réceptive et capable de spontanéité. Elle est également reproductrice, dans la mesure où elle peut faire advenir la condition de possibilité d'un objet (le schème par lequel un objet peut advenir). Cette imagination productrice, pure parce qu'elle est capable de produire et de se représenter non pas l'image d'un objet mais un schème (condition de possibilité de l'objet), montre que ce n'est pas la présence de l'objet qui en détermine la représentation. C'est parce que le temps reste préalablement déterminé qu'un objet peut être présentement représenté.

Ce qui fonde donc l'authenticité d'un être humain, c'est moins son appartenance socioculturelle ou son appartenance à un espace géographique, lesquelles restent indéniables, que sa capacité à penser son être-au-monde, puisqu'il faut être pour penser.

La pensée de l'être, ne pouvant se départir de l'être qui se pense, l'être humain devient authentique, et son ipséité manifeste par le pouvoir de son entendement. L'attente de la mise en œuvre de cet entendement qui peut prendre pour nom l'*Aufklärung* africain ou encore « *Sapere Aude* » est peut-être ce qui fait croire que l'authenticité africaine compromet l'ipséité humaine. Dans ce contexte bien embrouillé où l'africain se trouve entre se décider à se penser soi-même ou continuer à vivre de la pensée des autres, il importe de se souvenir, au sens de la métempsychose, seule possibilité de *conversion du regard* :

Dans la mesure où l'ipséité humaine se situe à la fois dans la vérité et la non-vérité, [l'authenticité] apparaît comme une clarification de l'apparence en l'homme, cette apparence qui permet de distinguer ce qui fait l'essence de ce qui est non-essence. Il s'agit de l'objet de la connaissance finie que Kant appelle « apparence » en rapport à « la chose en soi » objet de la connaissance absolue. Mais on doit se garder de marquer une opposition entre « chose en soi » impossible à atteindre et apparence. Notamment, la « chose en soi » ne serait pas Dieu et l'apparence n'est pas l'étant fini. L'étant fini est une chose en soi et objet de la connaissance absolue.

R. Techou (2018 :73)

Conclusion

La finitude que nous partageons d'ailleurs avec tous les vivants ne va pourtant pas de soi, car nous vivons, la plupart du temps, dans l'oubli de notre propre mortalité. L'homme est naturellement et malheureusement hanté par sa finitude. C'est ce qui conduit bon nombre de cultures et de religions à développer une continuation de notre existence après la mort. Cette croyance apparaît un peu inconsciente depuis Platon, le fondateur de la philosophie occidentale qui fit appel, dans le *Phèdre*, au mythe de la vie de l'âme avant sa chute dans le corps. Plus tard, Spinoza va affirmer que le corps a, en lui, quelque chose d'immortel qui nous fait envisager l'immortalité. Hegel absolutisant l'histoire, affirme que l'homme peut accéder à Dieu en vainquant sa finitude. Kant en prenant la finitude comme point de départ de sa philosophie, ouvre la méthode adéquate pour cerner l'essence humaine au-delà de toute supposition. Avec Heidegger, nous concevons désormais la phénoménologie comme l'opération de retour à soi, à l'ipséité humaine, laquelle fonde la possibilité de toute connaissance. L'hypothèse défendue a été de montrer que c'est l'oubli de cette finitude qui aura provoqué les grandes explorations et investigations dont les conséquences furent la négation de l'humanité de certains êtres humains tels que les Africains, aujourd'hui en quête d'authenticité. La conquête de cette authenticité doit s'inscrire dans la reconquête de l'ipséité humaine. C'est ce que nous avons soutenu en montrant que la finitude, dont toute existence humaine est ontologiquement marquée, est le lieu de détermination à la fois de notre être-au-monde et de la capacité cognitive de notre entendement qui ne peut se positionner que comme entendement humain.

Références Bibliographiques

AYMAR, F. (2010). Cheikh Anta Diop, ou l'africaniste malgré lui, dans Fauvelle-Aymar, Chrétien, Perrot et al, *Afrocentrismes : L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala.

- DASTUR F. (2009). La question philosophique de la finitude, *Cahiers de Gestalt-thérapie*, 23 :7-16. [En ligne], consultable sur URL : <http://www.cairn.info/revue-cahiers-de-gestalt-therapie>
- DESCARTES R. (1987), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la dioptrique, les météores et la géométrie*, Paris, P.U.F.
- DESCARTES R. (1998), *Passion de l'âme Les Passions de l'âme*, Paris, Flammarion, coll. « GF/ Philosophie »
- DIAGNE P. (2008), *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*, Sankoré/L'Harmattan.
- HEIDEGGER M. (1927), *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER M. (1923), *Ontologie, herméneutique de facticité*, Frankfurt, Vittorio Klostermann
- HEIDEGGER M. (1970), *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Aubier éditions Montaigne.
- HUSSERL E. (1990), *Premières Recherches logiques*, Paris, PUF.
- HUSSERL E. (1985), *Idées directrices pour une phénoménologie*, (HUA III 38), trad. TEL-Gallimard. (Ville d'édition ?).
- KANT E. (1997), *Logique*, Paris, Vrin.
- KANT E. (2017) *Critique de la raison pure*, Paris, GF. Flammarion.
- PIC DE LA MIRANDOLE G. (1993), *Discours sur la dignité de l'homme*, Paris, Éd. L'Éclat
- SEEL G. (2005), « La morale de Sartre. Une reconstruction », *Le Portique* [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008, consulté le 22 juillet 2019.
- TECHOU R. (2017), *Etant configuré, essai sur le Dasein métaphysique*, Paris, Connaissance et Savoir.
- TECHOU R. (2018), *Phénoménologie du transcendant, Essai sur l'analytique de la finitude humaine*, Flamboyant, Cotonou.