

Intuition et finitude dans la lecture heideggérienne de Kant

Maria Hotes, *Université de Montréal*

Au §28 de *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), au moment où Heidegger se propose d'établir le lien entre imagination pure et intuition transcendante, il affirme ceci :

Le caractère transcendantal de l'intuition transcendante se précise également par cette interprétation de l'intuition pure, s'il est vrai que la signification propre de la transcendance se fonde dans l'imagination pure. Placée, comme elle l'est, au début de la *Critique de la raison pure*, l'Esthétique transcendante est au fond inintelligible. Elle n'a qu'un caractère introductif et ne peut être vraiment lue que dans la perspective du schématisme transcendantal¹.

Heidegger cherche, dans ce passage, à signaler une dépendance de l'Esthétique transcendante – soit la première partie de la *Théorie des éléments* dans la *Critique de la raison pure* de Kant – vis-à-vis du schématisme, lequel apparaît alors comme étant le « véritable centre de gravité² » de la *Critique*. Or, malgré cette dépendance apparente sur laquelle tient à insister Heidegger afin de faire valoir le schématisme, l'Esthétique permettrait pourtant, dès le début de la *Critique*, de développer des aspects centraux de la philosophie kantienne que se réappropriera Heidegger dans le cadre de sa lecture phénoménologique. On y trouve notamment le fondement du « transcendantalisme » heideggérien³ ainsi que le développement des formes pures de l'intuition – en particulier du temps – comme éléments pré-conceptuels constitutifs de toute connaissance ontologique. Dans son interprétation de la *Critique*, en effet, Heidegger cherche à montrer que le problème central de la *Critique* serait celui du fondement de la métaphysique, et non pas celui de la connaissance. Mieux encore : la *Critique n'aurait rien à voir*, selon

Heidegger, avec l'épistémologie ou la philosophie des sciences⁴. Dans ce contexte, où l'ontologie est au centre des préoccupations heideggériennes, on comprend mal la subordination de l'Esthétique au schématisme car elle tend à dissimuler, injustement selon nous, la portée positive de l'Esthétique pour la lecture ontologico-phénoménologique de Kant par Heidegger. De fait, s'il est une section, dans la *Critique de la raison pure*, qui aborde de front le problème ontologique comme problème philosophique central, c'est bien l'Esthétique transcendantale. Son importance fondamentale *et* fondatrice ne saurait alors être négligée. À cet effet, Kuno Fischer, philosophe néo-kantien de la seconde moitié du XIX^e siècle, affirme ceci :

C'est une opinion foncièrement erronée que la déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement constitue "la partie la plus précieuse de la Critique de la raison", comme si les autres parties, l'Esthétique transcendantale en particulier, avaient moins de valeur et étaient en fin de compte superflues [...]. L'expérience à fonder, au sens où la prend Kant, est la connaissance nécessaire et universelle des phénomènes : elle présuppose par conséquent l'existence des phénomènes. L'Esthétique transcendantale enseigne comment ces phénomènes naissent : elle constitue donc le fondement nécessaire et indispensable de l'Analytique transcendantale et une partie également précieuse de la Critique⁵.

L'Esthétique transcendantale constitue, nous dit Fischer, le fondement de la Logique, et, en particulier, de l'Analytique ; en ce sens, elle doit retenir l'attention de tout lecteur de la *Critique*. Nous faisons nôtre cette remarque de Kuno Fischer ; ainsi, loin de suivre Heidegger lorsqu'il affirme que l'Esthétique n'est compréhensible qu'en tenant compte du schématisme, nous croyons au contraire que c'est celui-ci qui ne saurait être compris sans les thèses développées par Kant dans l'Esthétique. De fait, c'est dans l'Esthétique, et non dans l'Analytique, que Kant fonde son «phénoménalisme⁶», en distinguant le phénomène des choses en soi et en limitant, suite à cette distinction, la connaissance humaine à la sphère phénoménale.

Or, ceci n'est possible que sur la base de la thèse de l'idéalité de l'espace et du temps, selon laquelle l'espace et le temps ne sont pas intrinsèques aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais relèvent plutôt de la *constitution subjective* de l'homme, dans la mesure où l'homme est un être sensible⁷. C'est donc dans l'Esthétique que Kant rejette la possibilité, pour l'homme, de fournir des déterminations *absolues* des choses : le grand apport de la *Critique*, qui peut être résumé dans l'affirmation selon laquelle « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes⁸ », trouve son fondement dans l'Esthétique, si bien qu'il faudra attendre la Logique et, particulièrement, l'Analytique avec sa table des catégories, pour compléter la théorie kantienne de la connaissance avec les déterminations de l'entendement (les catégories). Ce sera en effet au moyen des catégories que les objets pourront acquérir une *valeur objective*, devenant alors des objets de connaissance.

La question se pose pourtant quant à savoir pourquoi, si Heidegger subordonne l'Esthétique au schématisme, nous devrions nous attarder à sa lecture de l'Esthétique. À la suite de ce que nous venons d'affirmer, il devrait être suffisamment clair que l'Esthétique joue, chez Kant, un rôle fondamental, voire fondateur dans l'architecture critique. En ce sens, s'il fallait élucider le sens de la *Critique de la raison pure* afin de comprendre le projet kantien en tant que tel, il serait injustifié d'aborder l'Esthétique comme s'il s'agissait d'une section secondaire. Mais qu'en est-il de l'apport de l'Esthétique pour la lecture que Heidegger fait de la *Critique*? Doit-on le croire sur parole lorsqu'il affirme que l'Esthétique n'aurait qu'un « caractère introductif »? Ou ne devrions-nous pas, au contraire, et suivant les conseils herméneutiques de Heidegger lui-même, « saisir au-delà des mots ce que ces mots veulent dire⁹ »?

Si une telle démarche peut, parfois, être déconseillée, elle nous semble pourtant ici justifiée, et ce, en raison du contexte de parution du *Kantbuch*. En effet, la primauté accordée par Heidegger au chapitre sur le schématisme apparaît davantage comme la conséquence d'une querelle ouverte avec le néo-kantisme¹⁰ sur la nature de la « racine commune » de la sensibilité et de l'entendement, que comme la

volonté délibérée de nier la portée positive de l'Esthétique. De fait, lorsque Heidegger aborde la Théorie des éléments, soit la section de la *Critique* qui regroupe l'Esthétique et la Logique, il n'hésitera pas à privilégier celle-là au détriment de celle-ci : « la Logique prend ce que l'Esthétique a établi comme fondations nécessaires et comme fil conducteur central¹¹ », c'est-à-dire que l'Esthétique fournit le fondement sur lequel peut s'appuyer la Logique. C'est seulement lorsqu'il s'agit de comprendre le projet global de la *Critique* que Heidegger insiste sur le schématisme, dans la mesure où celui-ci lui permet de trouver l'unité de l'intuition (qui est l'objet de l'Esthétique) et de la pensée (soit l'objet de la Logique) dans l'imagination transcendante, laquelle constituerait le fondement de la métaphysique. Or, ceci constitue précisément une réponse aux néo-kantiens¹² qui croyaient au contraire que la nature de la « racine commune » est à situer du côté de l'entendement, puisque celui-ci effectue la synthèse du divers, rendant par là possible la connaissance objective. Pour contrer la conception néo-kantienne de la « racine commune », Heidegger fait donc valoir le schématisme. Néanmoins, la remarque que Heidegger fait à l'égard du rapport entre l'Esthétique et la Logique peut – et *doit* – s'étendre au rapport entre l'Esthétique et l'Analytique – section où, rappelons-le, Kant traite du schématisme. En ce sens, l'Esthétique fournirait le sol sur lequel pourront être fondés la Logique *et* l'Analytique, et ce, au sein même de l'interprétation ontologico-phénoménologique de Heidegger. C'est du moins la thèse que nous voulons ici mettre à l'épreuve. Pour ce faire, nous nous proposons de relire, en commentant des passages importants, l'interprétation que Heidegger fait de l'Esthétique¹³. Ce faisant, nous verrons que, selon Heidegger, la connaissance ontologique, en tant que connaissance essentiellement *finie*, est avant tout intuition. Ceci nous permettra de montrer que le fondement de la métaphysique dans l'imagination transcendante requiert d'emblée l'élucidation de l'intuition comme composante originaire et essentielle de la connaissance ontologique. Or, avant de nous y attarder, nous chercherons à voir en quoi même le débat avec le néo-kantisme serait fondé sur la lecture heideggerienne de l'Esthétique.

1. Heidegger et le néo-kantisme sur la Théorie des éléments

Dans son cours sur l'*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, professé au semestre d'hiver 1927-1928 à l'Université de Marbourg, Heidegger souligne d'emblée l'importance déterminante de la première phrase de l'Esthétique transcendantale : cette phrase, dit-il, « il faut commencer par se l'enfoncer dans la tête à coups de marteau¹⁴ ». Cette image, à la fois forte et efficace, semble confirmer le statut déterminant de l'Esthétique dans la lecture heideggérienne de Kant. En particulier, la première phrase de la *Critique* permettrait notamment de faire ressortir la primauté de l'intuition par rapport à la pensée :

De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement aux objets et auquel tend toute pensée comme au but en vue duquel elle est le moyen [*worauf alles Denken als Mittel abzweckt*] est l'intuition¹⁵.

La pensée serait donc toujours *au service de l'intuition*¹⁶ et non l'inverse : on trouve ici le point de départ, le « domaine d'origine », de l'interprétation heideggérienne¹⁷. Comme on le sait, Heidegger cherche à faire de l'imagination le fondement de la métaphysique, s'opposant ainsi à un certain « néo-kantisme ». Pour ce faire, il faut cependant que l'élément sensible (mais *non sensualiste*) de la connaissance soit mis en valeur¹⁸. C'est seulement en faisant ressortir la primauté de la sensibilité sur l'entendement que Heidegger sera à même de fonder une métaphysique de la finitude. C'est en effet la finitude de l'homme, dirait Heidegger, qui impose à la connaissance d'ajouter la discursivité (le concept) à l'intuition sensible (réceptive)¹⁹.

L'importance que Heidegger accorde à l'Esthétique transcendantale vise, comme nous l'avons déjà évoqué, à contrer la primauté de la Logique transcendantale dans le néo-kantisme de Marbourg, notamment chez Cohen et Natorp²⁰. Pour Natorp, « ce qui doit être soumis à une “correction radicale” est l'esthétique transcendantale. Il n'y a pas de divers sensible précédant sa mise en forme par l'entendement²¹. » Ceci signifie qu'il n'y aurait pas d'étape

pré-conceptuelle : tout serait déjà informé par les catégories, à défaut de quoi les objets seraient dénués de signification. En s'opposant à cette interprétation, Heidegger cherche au contraire à faire ressortir le caractère primairement intuitif de la connaissance. Mieux : il y aurait déjà une synthèse propre au donné intuitif. Ceci est fondamental pour défendre une interprétation proprement *phénoménologique* : c'est de fait la phénoménologie, en tant que méthode privilégiée pour la mise en lumière des phénomènes, qui conçoit le connaître à partir de son « caractère d'intuition²² ». En effet, pour peu que la phénoménologie doive aller « aux choses mêmes » (*zu den Sachen selbst*), ces « choses » doivent pouvoir se donner dans une intuition, c'est-à-dire qu'elles doivent pouvoir se présenter à une saisie immédiate. L'insistance sur l'Esthétique n'a de ce fait rien de banal, car elle assure au contraire la fondation d'une interprétation proprement phénoménologique – et ontologique – de la *Critique*, dans la mesure où l'intuition est ce qui « se rapporte *immédiatement* aux objets²³ » en vue d'une connaissance. C'est alors sur la base d'une telle immédiateté intuitive, précédant toute médiation catégorielle, que se fonde l'interprétation phénoménologique de la *Critique*.

En revanche, la lecture néo-kantienne accentuerait le rôle de la connaissance purement conceptuelle, au détriment de la connaissance sensible²⁴. Chez Kant, pourtant, on ne peut pas véritablement parler d'une « connaissance » simplement rationnelle ou simplement sensible, car *toute* connaissance déterminée requiert toujours les deux composantes. Si l'une des composantes manque, il *n'y a pas* de connaissance déterminée. Or, afin d'accentuer l'importance de l'élément conceptuel, la lecture néo-kantienne prend la connaissance mathématique comme paradigme de la connaissance certaine. Chez Kant, pourtant, la connaissance mathématique est une connaissance « par construction de concepts²⁵ », alors que la connaissance philosophique est une « connaissance rationnelle par concepts²⁶ ». Si ces définitions semblent, à première vue, confirmer la lecture néo-kantienne, il importe pourtant de bien accentuer leurs différences : la connaissance philosophique, puisqu'elle ne peut pas *construire* de toutes pièces son objet, a besoin d'un *donné intuitif* préalable ; en revanche, la connaissance mathématique construit elle-même

ses concepts, mais doit néanmoins faire référence à une intuition *a priori*, qui est donc universelle et non empirique. Le néo-kantisme insiste pourtant sur ce qui rapproche ces deux types de connaissance, à savoir leur caractère *conceptuel*. Pour Hermann Cohen, par exemple, le fait que Kant commence la *Critique* en explicitant le rôle de l'intuition relève d'un retour – injustifié selon lui – à Descartes et à sa conception de l'objectivité, dans la mesure où celle-ci repose sur l'étendue. Selon Cohen, il aurait fallu au contraire suivre Leibniz et attribuer alors « le pouvoir absolu » à la pensée²⁷. Or, malgré ce début – peut-être malheureux selon Cohen – de la *Critique*, qui commence par une discussion avec l'empirisme, Cohen considère que la Logique transcendantale, où la pensée vient compléter l'intuition pour rendre possible la connaissance objective, permet de situer Kant parmi les penseurs qui font de la pensée l'élément principal de la connaissance, notamment parce qu'elle permettrait de fonder les sciences.

Cependant, même Descartes accepte, outre la substance qu'est l'étendue, celle qu'est la pensée ; il admet assurément la pensée dans les deux espèces de métaphysique, mais il l'admet d'une manière tout aussi ferme dans la première espèce de métaphysique. C'est cette signification de la pensée, fondamentale pour la science, que les philosophes ont fait valoir depuis Platon comme pensée pure [...]. Kant s'engage lui aussi dans cette direction qui est celle de la pensée pure. Le monologue avec le sensualisme touche auparavant à sa fin ; et Newton lui-même doit dorénavant partager la direction avec Leibniz²⁸.

On voit bien que, dans ce passage, Cohen veut rendre l'épistémologie kantienne conforme aux développements de la science moderne. En ce sens, il faut selon lui montrer que la pensée est prioritaire *parce qu'*elle est fondamentale pour la science et que celle-ci fournit le paradigme de la connaissance objective. En s'opposant à cette interprétation, Heidegger cherche précisément à renverser cet ordre de priorité, en renouant avec l'immédiateté du donné sensible. De fait, pour Heidegger, il en va ici de la priorité ontologique de la philosophie : conçue comme métaphysique, la philosophie doit

fonder les sciences, lesquelles ont un statut ontologique dérivé, et c'est pourquoi le mode de connaissance philosophique ne pourrait dériver des sciences particulières. Il ne peut donc pas être question, pour Heidegger, de prendre les sciences positives comme modèle lorsqu'il s'agit de fonder la métaphysique, puisqu'il faut au contraire *d'abord* poser «le problème de l'ontologie» pour que celle-ci puisse fournir le fondement conceptuel (ontologique) aux sciences (ontiques). En ce sens, réduire la *Critique* à une épistémologie ou à une «théorie de l'expérience²⁹», comme le ferait le néo-kantisme, signifierait pour Heidegger manquer radicalement à l'intention de Kant, dans la mesure où celui-ci chercherait à fournir les conditions de possibilité du fondement de la métaphysique, et non simplement des sciences positives. En outre, Heidegger critique la primauté de la pensée au nom de la facticité de l'homme : il faut alors privilégier l'intuition si l'on doit tenir compte de l'existence concrète et temporelle de l'homme.

Il faut donc garder à l'esprit que l'interprétation heideggérienne de Kant s'inscrit dans un débat, ouvertement polémique, avec le néo-kantisme. Si les références au néo-kantisme chez Heidegger sont souvent réductrices, cette opposition témoigne pourtant d'un désaccord profond sur la nature de l'élément prioritaire dans la connaissance philosophique. Dans la mesure où l'une des conséquences de la lecture néo-kantienne de la *Critique* serait, selon Heidegger, de «dissoudre l'Esthétique transcendantale dans la Logique³⁰», il faut renverser cet ordre en faisant de l'Esthétique la section centrale de la Théorie des éléments. L'Esthétique permet en effet de mettre au jour les formes pures de l'intuition comme composantes anté-prédicatives de la connaissance, ce qui est fondamental pour la lecture heideggérienne de la *Critique*. Ainsi, Heidegger de préciser :

[L]a spécificité du caractère coordinateur ("syn") original de l'intuition pure n'implique pas que cette intuition relève de la synthèse de l'entendement ; au contraire, l'explication de ce caractère coordinateur conduira à trouver l'origine de l'intuition pure dans l'imagination transcendantale. La dissolution de l'esthétique transcendantale dans la logique

devient d'ailleurs encore plus contestable, lorsqu'il apparaît que l'objet spécifique de cette logique transcendante, la pensée pure, est lui-même enraciné dans l'imagination transcendante³¹.

Dans ce passage, Heidegger cherche à souligner que, si l'imagination est effectivement la «racine commune» de la sensibilité et de l'entendement – comme il le soutiendra –, alors la pensée est, elle aussi, enracinée dans l'imagination transcendante. Du même coup, puisque l'imagination est, chez Kant, cette «faculté des intuitions hors de la présence même de l'objet³²», la pensée serait elle-même fondée sur une faculté essentiellement *intuitive*. Les interprétations heideggérienne et néo-kantienne de la *Critique* diffèrent alors fondamentalement, comme nous l'avons déjà évoqué, quant à la faculté à laquelle Kant ferait référence lorsqu'il mentionne la «racine commune³³». Or, puisque le problème de la «racine commune» demeurerait expressément non thématique dans la *Critique*³⁴, ces interprétations s'opposent aussi quant à la section de la Théorie des éléments qui doit être privilégiée afin de mettre au jour cette faculté unificatrice. C'est précisément en ceci que ces interprétations sont toutes deux *radicales*, dans la mesure où elles vont au-delà de ce que Kant a explicitement thématiqué pour défendre leurs propres conceptions philosophiques. Puisque, en ce qui concerne l'interprétation de la Théorie des éléments, Heidegger privilégie l'Esthétique afin de mettre au jour le caractère originaire de l'intuition sensible, ce qui lui permettra notamment de voir cette racine commune comme référant d'emblée à l'imagination productrice et que celle-ci est d'emblée intuitive (sensible), il importe pour nous de montrer en quel sens il y aurait, positivement, une priorité de l'intuition.

2. La réceptivité de l'intuition finie et la donation d'objet

Au §5 de *Kant et le problème de la métaphysique*, qui porte sur «l'essence de la finitude de la connaissance», Heidegger commence par l'éclaircissement de la distinction kantienne entre l'intuition infinie (*intuitus originarius*), créatrice, et l'intuition finie (*intuitus derivativus*), non créatrice³⁵. Dans la *Critique*, l'*intuitus originarius*

sert d'hypothèse théorique afin d'explorer la possibilité logique d'une intuition qui, en *pensant* l'objet, pourrait du même coup le créer et le *connaître* (absolument). Autrement dit, une telle intuition n'a pas besoin que l'objet lui soit *donné* d'avance par l'intuition sensible. Kant oppose ce type d'intuition à l'intuition sensible (dérivée), seule intuition possible pour l'homme. Cette intuition, puisqu'elle est limitée par la sensibilité, caractérise l'intuition propre à la connaissance humaine (finie). En effet, chez Kant, si la connaissance humaine est finie, c'est parce qu'elle requiert d'emblée le passage par la *pensée*, laquelle suppose à son tour des *limites*³⁶. Ces limites, on le sait, résident en ceci que l'homme ne peut *connaître* que ce qui peut se donner dans une intuition sensible : ainsi, chez l'homme, *penser* et *connaître* sont distincts, puisque la simple *pensée* est possible à propos de tout objet, pour autant qu'il n'y ait pas de contradiction formelle ; en revanche, la *connaissance* suppose quant à elle la possibilité d'une donation d'objet dans l'intuition³⁷. Dès lors, pour Kant, la limitation de l'intuition humaine à l'intuition *sensible* relève de la constitution de l'homme, en tant qu'il est lui-même un être sensible, et donc soumis aux formes de la sensibilité, l'espace et le temps. Ainsi, pour que la simple *pensée* devienne *connaissance*, il faut que l'objet pensé (au moyen des catégories) puisse être donné dans l'espace et dans le temps. En ce sens, l'homme est un être *dépendant*, à la fois du point de vue de son existence et de son intuition. Et c'est précisément en vertu de cette double dépendance que l'intuition de l'homme est dérivée et non originaire³⁸. Chez Heidegger, l'explication prend une autre tournure : c'est parce que *l'homme* lui-même est essentiellement *fini* que son intuition est dérivée. C'est donc la finitude irréductible de l'homme qui peut rendre compte de la sensibilité et, par là, de la nécessité de la donation d'objet dans l'intuition.

L'intuition finie de l'étant n'est pas capable de se donner, d'elle-même, un objet. Elle doit consentir à ce qu'il lui soit fourni. Ce n'est point toute intuition en tant que telle, mais seulement l'intuition finie qui est réceptive. Le trait caractéristique de la finitude de l'intuition réside donc dans sa réceptivité³⁹.

Puisque l'intuition humaine est finie, l'homme ne peut pas construire de toutes pièces l'étant sous-la-main (*vorhanden*⁴⁰) qui doit devenir objet de connaissance pour lui ; il faut au contraire que quelque chose lui soit donné d'avance. De fait, la suite immédiate de la première phrase de l'Esthétique, comme Heidegger ne manque pas de le noter, précise que « cette intuition [qui se rapporte à des objets au moyen de la pensée] n'a lieu qu'autant que *l'objet nous est donné* ; ce qui n'est possible à son tour *du moins pour nous autres hommes* qu'à la condition que l'objet affecte d'une certaine manière notre esprit⁴¹ ». La sensibilité, par laquelle nous *recevons* des objets pour ensuite les déterminer catégoriellement, serait donc le propre de l'homme en tant qu'être fini⁴².

La lecture que fait Heidegger de la *Critique*, surtout de la première édition⁴³, en y voyant la finitude de l'homme comme son thème privilégié, semble ici très pertinente : en effet, comme le montrent ces passages de l'Esthétique, Kant procède, dès le début de son ouvrage, à une soigneuse délimitation du champ de la connaissance humaine. Et même si l'explication de la nature de la sensibilité diffère considérablement chez Kant et chez Heidegger, il y a, dans les deux cas, une limitation essentielle du domaine de la connaissance. Chez Heidegger, au contraire, il s'agit d'un rapport de subordination du mode de connaissance à *l'existence finie* : « c'est parce que notre existence est finie – existante au milieu de l'étant qui est déjà et auquel elle est abandonnée – qu'elle doit nécessairement le recevoir, c'est-à-dire qu'elle doit offrir à l'étant la possibilité de *s'annoncer*⁴⁴ ». Le caractère réceptif de l'intuition sensible permet ainsi de montrer que, si un étant doit devenir un objet de connaissance pour l'homme, il doit nécessairement pouvoir *s'annoncer*, c'est-à-dire qu'il doit pouvoir *se donner* dans l'intuition.

Afin de saisir la portée d'une conception de la connaissance qui suppose toujours-déjà une donation, il faut revenir sur la distinction entre intuition originaire (*intuitus originarius*) et intuition dérivée (*intuitus derivativus*). L'*intuitus* médiéval désigne traditionnellement un mode de connaissance absolu (divin) qui n'a pas besoin de médiation⁴⁵ (en l'occurrence, conceptuelle) : « [I]'intuitionner infini, en tant qu'intuitionner, est l'origine de l'être de l'intuitionné, celui-ci

se pro-duit à partir de l'intuitionner même⁴⁶». En ce sens, l'*intuitus originarius*, que Kant n'admet qu'à titre d'hypothèse, est une intuition donatrice dans la mesure où c'est l'intuition elle-même qui cause l'être de son intuition. Il n'en va pourtant pas de la même manière pour l'*intuitus derivativus* qui, afin de connaître un étant, requiert que celui-ci lui soit donné d'emblée. Autrement dit, la donation doit précéder tout acte cognitif par lequel l'homme se rapporte à l'objet :

Le connaître humain, en revanche, est un connaître fini, c'est-à-dire un intuitionner qui, comme tel, ne crée pas, ne produit pas l'intuitionné, mais, en tant qu'intuition de ce qui est déjà sous-la-main [*vorhanden*], se laisse seulement donner celui-ci et celui-ci seulement. Cette intuition [...] présuppose comme étant déjà l'étant qu'elle laisse faire encontre⁴⁷.

L'intuitionner humain requiert, d'une part, que la donation vienne d'ailleurs et, d'autre part, que l'étant donné sous-la-main (*vorhanden*) soit d'une nature telle qu'il puisse affecter notre esprit. Cependant, cette intuition n'accède pas à la connaissance par participation de la connaissance divine, mais bien en étant immédiatement affectée par un étant *vorhanden*. Or, cette affection n'est possible chez nous qu'au moyen d'organes sensoriels, et pourtant, de préciser Heidegger, «*l'essence de la sensibilité* n'est point déposée dans les *organes des sens*, mais en ceci que *la sensibilité est premièrement donatrice d'intuition* et deuxièmement *intuitionner fini*⁴⁸». Mais quel est cet étant qui peut se donner dans l'intuition sensible ? La réponse kantienne est ici bien connue : seul le phénomène peut se donner dans l'intuition sensible.

Au §7 de *Sein und Zeit*, pourtant, Heidegger affirme que la conception kantienne du phénomène (*Erscheinung*) «remplit la signification du concept *vulgaire* de phénomène⁴⁹». Est-ce à dire qu'il faudrait se débarrasser – du moins partiellement – de la conception proprement kantienne du phénomène ? La question se pose en effet de savoir s'il est même possible d'aborder la question de la connaissance phénoménale, telle que Kant la présente, dans le cadre d'une interprétation phénoménologique de la *Critique*. Heidegger ne renonce pourtant pas à ce défi : cette question est même abordée de

front au §6 de l'*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure »*⁵⁰. Le phénomène y est défini comme « [l']objet perçu en tant que celui qui fait rencontre dans la perception⁵¹ ». De ce fait, le phénomène suppose à la fois un rapport à une conscience (possible) ainsi qu'un rapport à un objet dissimulé, non-découvert – et *ne pouvant pas* être dé-couvert –, à savoir la chose en soi⁵² (*Ding an sich*). Cela veut dire que le phénomène, lorsqu'il apparaît, est apparence *de* quelque chose qui demeure en retrait, ne pouvant pas se présenter dans l'intuition. Heidegger précise, à bon droit, que les phénomènes « ne sont pas pour autant *d'autres choses*, juxtaposées ou antérieures aux choses en soi, mais précisément les choses mêmes *en tant qu'elles font rencontre*, telles qu'elles sont sous-la-main [*vorhanden*] dans l'orbe du monde que nous découvrons⁵³ ». Autrement dit, il ne faudrait surtout pas, selon Heidegger, y voir deux réalités distinctes, mais bien une seule et même réalité qui peut être considérée selon deux rapports : en tant que phénomène, l'objet est considéré dans son rapport à une intuition *finie*, réceptive ; en tant que chose en soi, le *même* objet est considéré dans son rapport à une intuition *infinie*, elle-même créatrice ou pro-ductrice de l'être de son intuition⁵⁴. Cela veut dire que c'est parce que notre intuition est sensible, et donc essentiellement finie, que nous n'avons accès qu'aux phénomènes. Sur ce point, justement, Heidegger rejette d'emblée le concept de chose en soi (*Ding an sich*) car il serait « issu de l'ontologie antique », supposant d'emblée un Dieu producteur d'objets⁵⁵. Il faut au contraire revenir à une conception de l'être-sous-la-main (*vorhanden*) tel que nous le rencontrons quotidiennement : il faut revenir au « simple phénomène » (*die bloße Erscheinung*), à défaut de quoi il serait facile de retomber dans une ontologie qui ne respecte pas la finitude radicale de l'homme.

Ainsi, puisque la connaissance requiert nécessairement une donation d'objet, la délimitation du champ de la connaissance au domaine simplement phénoménal ne signifie pas que la connaissance se réduit à une *construction* purement subjective, dont le sujet serait l'auteur, mais bien qu'il y a, chez Kant, une interdiction d'un pouvoir intuitif absolu au pouvoir de l'homme. Or, cette impossibilité d'une intuition humaine originaire signifie que la connaissance humaine,

en tant qu'elle est finie, est essentiellement caractérisée par la *dissimulation* : « la connaissance finie [...] *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 manière⁵⁶ ». Puisque la connaissance phénoménale n'est pas une connaissance qui procède par degrés de clarté et de distinction⁵⁷, ni par élévation vers des formes intelligibles, mais qui se limite – essentiellement – aux « simples phénomènes », elle ne suppose aucunement la connaissance de l'en-soi comme modèle d'une connaissance parfaite des étants. La distinction entre les concepts de phénomène et de chose en soi ne devient compréhensible, nous dit Heidegger, que si ces concepts « sont explicitement fondés sur la problématique de la finitude de l'être humain⁵⁸ ».

3. La compréhension préalable et l'instauration du fondement ontologique

Les sections précédentes ont permis de comprendre que la connaissance humaine, dans la mesure où elle dépend d'une donation d'objet dans l'intuition sensible, est essentiellement *finie*. Cependant, puisque ce qui importe pour Heidegger est également de comprendre l'*union* des deux éléments de la connaissance (à savoir, l'intuition et le concept), c'est-à-dire aussi leur *fondement ontologique*, il reste encore à clarifier en quel sens l'intuition, en tant que composante originaire de la connaissance, est liée à l'imagination, comprise comme faculté unificatrice des deux sources de la connaissance finie. C'est ce que nous nous proposons d'aborder dans cette dernière section.

Dans son *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Heidegger amorce cette discussion en revenant sur la définition du phénomène comme « objet indéterminé d'une intuition empirique⁵⁹ ». Si le phénomène est compris comme « objet indéterminé », c'est qu'il est considéré uniquement d'après sa donation dans l'intuition et, par le fait même, sans encore se rapporter au concept (lequel peut le déterminer singulièrement) : le phénomène ainsi compris est donc « l'étant rencontré dans la connaissance par expérience, mais *pré-scientifique*⁶⁰ ». Pré-scientifique, dans la mesure

où il n'est pas encore déterminé catégoriellement. Cependant, nous dit Heidegger, dans cette expérience pré-scientifique de l'étant, il y a déjà «une pensée, un comprendre (*Verstehen*), et aussi, essentiellement, de l'imagination. De celle-ci, Kant dit qu'elle est "un ingrédient nécessaire de la perception"⁶¹ ».

En quoi consiste cette pensée ou compréhension «préalable»? Il s'agit ici d'un thème cher à l'herméneutique heideggérienne, laquelle se tient d'emblée sous le signe d'une «ontologie de la compréhension⁶²» de l'être fini où le comprendre lui-même n'est plus une affaire de connaissance (déterminée et scientifique), mais bien d'un mode d'être du *Dasein* lui-même. Mieux : ce comprendre préalable est le mode d'être privilégié du *Dasein*, dans la mesure où celui-ci a toujours-déjà une certaine compréhension de lui-même, sans que ce comprendre soit thématisé expressément, c'est-à-dire que cette compréhension précède toute conceptualisation, et donc toute explicitation. Si nous ne pouvons pas ici élaborer en détail l'herméneutique heideggérienne, il faut bien voir que Heidegger introduit, dans le cadre de son interprétation phénoménologique de la *Critique*, cette référence à un comprendre préalable, c'est encore une fois pour insister sur la primauté des formes pures de l'intuition, en particulier du temps. Heidegger s'intéresse ici notamment aux pré-déterminations des *relations* spatiales et temporelles (telles que le «ici», le «dessous» et le «maintenant»⁶³). Dans ces relations, il y aurait déjà un certain *ordre* qui ne se laisse pas réduire à des déterminations thématiques ou théoriques des choses. Cet ordre pré-thématique, sans être conceptuel, est pourtant d'emblée synthétique. Il faut mesurer la radicalité de cette thèse : chez Kant, il semblerait que la synthèse ne puisse certainement pas provenir de l'intuition car l'unité de la connaissance relève plutôt des catégories, et donc de l'entendement⁶⁴. C'est, d'une certaine manière, en mettant le donné phénoménal en langage, en concepts, que l'on peut l'unifier et le rendre compréhensible. Heidegger parlera volontiers d'une vue ou «visée préalable⁶⁵» qui détermine d'avance les rapports spatiaux et temporels. Or, dans l'exacte mesure où cette visée n'est pas médiatisée conceptuellement, elle aurait un accès immédiat aux rapports spatiaux : «[d]ans la mesure où nous existons, notre

existence s'est toujours-déjà engagée dans l'espace, sans pour autant faire de lui un *objet* ou même un *thème*. L'orientation dans l'espace est encore *libre de toute objectivation de l'espace*⁶⁶ ».

On se souviendra que Kant avait abordé le thème de l'orientation dans son opuscule de 1786, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, où, avant de s'attarder proprement à l'orientation dans la pensée, il était question d'orientation spatiale. À ce sujet, il affirmait ceci : « je ne m'oriente géographiquement [spatialement], malgré toutes les données *objectives* figurant dans le ciel, que par un *principe subjectif* de différenciation⁶⁷ ». Ce passage met en évidence la *subjectivité*⁶⁸ du principe d'orientation spatiale et, de manière plus générale, des rapports concernant les deux formes pures de l'intuition. Heidegger ne dira pas autre chose, puisqu'il s'agit précisément pour lui de renforcer la subjectivité des formes pures de l'intuition pour ensuite fonder la transcendance du comprendre préalable. Ainsi, ce sont les formes pures de l'intuition – l'espace, mais aussi, et surtout, le temps – qui sont elles-mêmes intuitionnées *a priori* par le *Dasein* de manière non thématique : « [e]space et temps sont des “intuitions sans choses” [...] et cependant, ce ne sont point des intuitions sans intuitionné⁶⁹ ».

Par là, Heidegger met en place la possibilité d'un intuitionner sans objet qui soit préalablement donné : il doit alors admettre la possibilité, *pour l'homme*, de compter sur un pouvoir qui ne suppose pas d'emblée la présence de l'objet. C'est dire qu'il y aurait une faculté « créatrice » au pouvoir de l'homme. Or, ce pouvoir ne peut ressortir ni à la *sensibilité* à elle seule, ni à l'entendement, car les deux requièrent d'emblée une donation d'objet. Ce sera dans l'imagination productrice, seule faculté humaine qui peut « intuitionner même sans la présence de l'objet⁷⁰ », que Heidegger trouvera cette faculté créatrice qui unifie toute représentation. Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger exprime ce problème qui se présente, à bien des égards, sous la forme d'un véritable paradoxe :

[L]a connaissance de l'étant n'est possible que sur la base d'une connaissance préalable de la structure ontologique de l'étant, connaissance indépendante de l'expérience. Mais par

ailleurs la connaissance finie, dont la finitude définit l'objet de notre question, est essentiellement une intuition réceptive et déterminante de l'étant. Si la connaissance finie de l'étant est possible, elle devra se fonder sur un connaître de l'être de l'étant préalable à tout acte réceptif. La connaissance finie de l'étant réclame donc, pour être possible, un connaître non réceptif (apparemment non fini), une sorte d'intuition "créatrice"⁷¹.

Dans ce passage, Heidegger montre que la connaissance (finie) des étants concerne la structure ontologique de ceux-ci, et il ajoute que cette structure est indépendante de l'expérience. En termes kantien, il s'agit donc d'une connaissance *a priori*, ce pourquoi il est possible de parler d'un transcendantalisme heideggérien. La connaissance ontologique étant apriorique, elle précède alors toute détermination effective, qu'elle soit conceptuelle ou sensible. Si ce connaître « apparaît » *comme* étant non fini, dans la mesure où il précède même l'acte réceptif, n'y aurait-il pas ici paradoxe ? En effet, le projet heideggérien de l'instauration d'un fondement de la métaphysique au moyen d'une lecture de la *Critique* suppose, au final, d'admettre un pouvoir *créateur* chez l'homme, lequel est pourtant caractérisé par la finitude : « [l]e problème de la possibilité de l'ontologie est donc la question relative à l'essence et au fondement essentiel de la transcendance propre à la compréhension préalable de l'être⁷² ». Cette transcendance est précisément celle qui permet de passer du registre ontique au registre ontologique, lequel s'occupe des conditions aprioriques (transcendantales) de la connaissance. Plus précisément, la transcendance est celle de la temporalité (subjective) de l'homme : « *plus le temps est subjectif, plus le sujet est capable de sortir originellement et foncièrement de ses propres limites*⁷³ ». Dire que la temporalité rend possible la connaissance ontologique ne signifie pas autre chose que d'affirmer que la finitude de l'homme en est la condition de possibilité. En ce sens, ce que permet l'imagination, en tant que faculté créatrice, c'est l'anticipation de l'étant spatio-temporel, et ce, au moyen de schèmes conceptuels qui rendent possibles une telle anticipation.

C'est précisément par l'élaboration du *temps* comme intuition pure universelle que Heidegger pourra rendre compte, du moins de manière provisoire, de la transcendance qui rend possible la connaissance ontologique, ce qui lui permettra du même coup d'achever son analyse de l'Esthétique transcendantale. À cet égard, il convient de préciser que la primauté du temps comme forme pure de l'intuition avait déjà été revendiquée par Kant : si l'espace et le temps sont tous deux des formes pures de l'intuition, le temps jouit pourtant d'un privilège particulier, à savoir celui d'être « la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes⁷⁴ », à la fois du sens *interne* et du sens *externe*. Aux yeux de Heidegger, cela permet de développer le temps comme « mode préalable d'intuition⁷⁵ ». Le temps est de ce fait toujours-déjà impliqué dans toute représentation, ce qui nous permettrait de parler d'une « universalité du temps ». En ce sens, le temps remplit une fonction plus originaire que l'espace dans la mesure où il est condition formelle de *toute* représentation possible : « [e]n tant qu'*intuition pure universelle*, il [le temps] doit devenir l'élément essentiel prédominant et fondamental de la connaissance pure, génératrice de transcendance⁷⁶ ». Or, c'est seulement dans la mesure où le temps permet d'explicitier le caractère d'*ouverture* à l'étant propre au *Dasein* qu'il peut prétendre à l'universalité et qu'il peut rendre compte de la transcendance de la connaissance.

Si notre but n'était pas de comprendre, pour elle-même, la fonction de l'imagination, il nous faut toutefois mentionner, en fin de parcours, que l'imagination sera fondée sur l'intuition, ou plutôt, pour reprendre la formule de Michel Henry, que l'imagination est elle-même intuition⁷⁷. Le caractère central de l'intuition s'avère alors indéniable lorsque nous cherchons à saisir le sens du projet heideggérien dans sa relecture de la *Critique*, surtout lorsque la possibilité de toute connaissance ontologique repose sur une conception radicalement subjective de la temporalité. De fait, Heidegger lui-même affirme que « l'interprétation originelle de l'intuition pure comme imagination pure fournit-elle seule la possibilité d'expliquer positivement ce qui est intuitionné dans l'intuition pure⁷⁸ ». Si cette explication positive requiert le passage par l'épineuse section sur le schématisme, force est de constater

que la section sur l'Esthétique transcendantale permet de renforcer davantage la radicalité de la lecture heideggérienne de Kant.

Conclusion

En présentant les problèmes centraux de l'Esthétique, selon la lecture qu'en fait Heidegger, nous avons cherché à élucider le fondement de l'interprétation ontologico-phénoménologique de la *Critique de la raison pure* par Heidegger. À cet effet, nous avons, dans un premier temps, introduit le débat entre le néo-kantisme de Marbourg et Heidegger relativement à leurs interprétations de Kant. Ceci nous a permis de montrer que les différences entre ces interprétations reposent, en très grande partie, sur des lectures opposées de la Théorie des éléments. Chez Heidegger, ceci signifie qu'il faut privilégier l'Esthétique, dans la mesure où cette section permet de mettre au jour l'intuition comme composante originaire de la connaissance.

À la suite de cette mise en contexte historique, nous nous sommes proposé d'analyser la nature de la réceptivité, telle que Heidegger la conçoit dans sa lecture de l'Esthétique. Ce faisant, nous avons vu que la distinction entre l'intuition originaire et l'intuition dérivée repose essentiellement sur la finitude de l'homme, en ceci que la connaissance humaine requiert toujours une donation d'objet. Or, dans notre dernière section, qui cherchait à saisir le lien entre l'intuition et l'imagination transcendantale, il est apparu que, selon Heidegger, il est nécessaire d'admettre une intuition créatrice – soit l'imagination – pour que la connaissance ontologique finie soit possible. S'il y a ici apparence de paradoxe, celui-ci s'évanouit lorsque l'on considère que cette intuition repose essentiellement sur la temporalité, dans la mesure où celle-ci rendrait possible la transcendance. En ce sens, même si l'intuition créatrice *infinie* est interdite pour l'homme, la temporalité, dans la mesure où elle est radicalement subjective, permet à Heidegger de concevoir une intuition créatrice humaine, c'est-à-dire finie.

Il ressort de notre analyse que l'Esthétique, loin de constituer une simple introduction à la *Critique*, en est au contraire le pilier fondamental. Mieux : nous avons montré que la lecture

phénoménologique de Heidegger, lorsque l'on s'y attarde de plus près, ne peut se passer de l'élucidation de la temporalité, laquelle constitue sans doute le thème central de l'Esthétique. En ce sens, le projet heideggérien dans la lecture de la *Critique* ne saurait être compris sans cette section, car elle élabore déjà le thème de la connaissance ontologique, et ce, dans la perspective d'un connaître caractérisé par la finitude.

-
- 1 Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (ouvrage cité ci-après *KPM*), Paris, Gallimard, 1953, p. 203.
 - 2 Martin Heidegger, *KPM*, p. 85.
 - 3 Steven Crowell et Jeff Malpas, «Introduction», dans *Transcendental Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2007, pp. 1-9. Cf. aussi : Claude Piché, «Heidegger et Cohen, lecteurs de Kant», dans *Archives de philosophie*, tome 61, vol. 4, octobre-décembre 1998, pp. 609-610 et 614-616.
 - 4 Martin Heidegger, *KPM*, pp. 76-77. Cette remarque mérite d'être nuancée, voire peut-être rejetée : il serait difficile de concevoir que Kant ne se soit *pas du tout* intéressé à la question épistémologique, alors que la méthode critique elle-même est une critique «du pouvoir de la raison en général, par rapport à toutes les *connaissances* auxquelles elle peut aspirer indépendamment de toute expérience» (Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* [ouvrage cité ci-après *CRP*], Paris, PUF, p. 7, nous soulignons). Cf. David Carr, «Heidegger on Kant on Transcendence», dans *Transcendental Heidegger* (dir. S. Crowell et Jeff Malpas), *op. cit.*, p. 30. Au mieux, la question épistémologique pourrait être secondaire et dérivée de l'ontologie, mais elle ne saurait certainement pas être évacuée.
 - 5 Kuno Fischer, *Kant und seine Lehre*, p. 547. Cité dans : François-Xavier Chenet, *L'assise de l'ontologie critique : l'Esthétique transcendantale*, Paris, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 9. Fischer s'attaque, en 1882, au même type de lectures que celui auquel s'attaquera Heidegger, à savoir celui qui fait de la Déduction transcendantale la partie la plus importante de la *Critique*. Or, si Heidegger le fait pour mettre en valeur le schématisme, Fischer considère que c'est l'Esthétique qui devrait être mise en avant.
 - 6 Nous entendons le «phénoménalisme» en un sens très large : nous ne visons pas le «phénoménalisme» de l'épistémologie contemporaine. Celui-ci serait une «conception générale selon laquelle toute référence

à un monde réel dépendant de l'esprit est simplement une référence à l'expérience sensorielle» (Tom Rockmore, *Kant & Phenomenology*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. 2, nous traduisons). Or, chez Kant, la référence aux phénomènes n'est pas limitée à l'expérience sensorielle car ceci risquerait de faire de la phénoménalité une question physiologique, alors que Kant s'occupe des conditions de possibilité *a priori* de toute expérience. Cf. Emmanuel Kant, *CRP*, pp. 205-207.

- 7 Emmanuel Kant, *CRP*, pp. 65-66.
- 8 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 19.
- 9 Martin Heidegger, *KPM*, p. 256.
- 10 Débat qui ne devient explicite que lors de la rencontre entre Heidegger et Cassirer à Davos (1929). Or, Cassirer n'y prendra pas systématiquement la défense du néo-kantisme. Il admet notamment l'importance du schématisme : « on ne saurait surestimer l'extraordinaire signification du schématisme. C'est ici que se sont glissés les plus grands malentendus dans l'interprétation de Kant » (Ernst Cassirer, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929), Paris, Beauchesne, 1972, p. 31).
- 11 Martin Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant* (ouvrage cité ci-après *Int. phénoménologique*), Paris, Gallimard, 1982, p. 91.
- 12 Encore une fois, Cassirer ferait ici exception, puisqu'il reconnaît l'importance de l'imagination transcendante : « Il y a un accord entre nous sur un point, à savoir que l'imagination productrice me semble à moi aussi avoir pour Kant une signification centrale » (Cf. E. Cassirer, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, op. cit., p. 30).
- 13 Une telle reconstruction n'a pas, à notre connaissance, été faite de manière systématique, puisque la littérature secondaire, suivant ici la lettre du débat de Davos et du *Kantbuch*, s'est surtout attardée à l'interprétation du schématisme. Le problème de l'intuition n'est alors abordé que de manière secondaire.
- 14 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 95.
- 15 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 53 (nous soulignons). Cf. Martin Heidegger, *KPM*, p. 83 et *Int. phénoménologique*, p. 94.
- 16 Alain Renaut traduit le passage cité de la *Critique* autrement : « [...] la modalité selon laquelle elle s'y rapporte, et dont toute pensée vise à se servir comme d'un moyen, est en tout état de cause l'intuition » (GF, p. 117, nous soulignons). Cependant, les autres traductions françaises (Tremesaygues et Pacaud ; F. Alquié) ainsi que les traductions anglaises (K. Smith ; P. Guyer) vont en sens opposé. Ces traductions nous paraissent davantage conformes au propos kantien.

- 17 Heidegger insiste sur l'importance de concevoir l'essence de la connaissance comme étant d'abord et avant tout *intuitive* (KPM, pp. 83, 85, 86, 88).
- 18 Martin Heidegger, KPM, p. 87.
- 19 Pour Kant, «des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles» (Emmanuel Kant, CRP, p. 77). Puisqu'il y a *complémentarité* des deux éléments, cette affirmation ne permet pas de défendre l'interprétation heideggérienne, pas plus qu'elle ne permettrait de dissoudre l'intuition dans la pensée. Pour qu'il y ait connaissance, nous dit Kant, il faut *à la fois* que les concepts soient «remplis» d'intuitions et que les intuitions soient ordonnées par les concepts.
- 20 Helmut Holzhey, «Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition», dans *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* (dir. R. A. Makkreelet S. Luft), Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2010, pp. 25-26.
- 21 Claude Romano, «Les mythes du donné et le cadre kantien», dans *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Folio, 2010, p. 735.
- 22 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 95.
- 23 Emmanuel Kant, CRP, p. 53 (nous soulignons).
- 24 Cassirer remettra en question cette caractérisation exclusivement «épistémologique» qui ne rendrait pas justice à la diversité des écoles néo-kantiennes. Si nous reprenons cette caractérisation qu'en fait Heidegger, c'est pour montrer contre quoi il prétend présenter sa propre interprétation. Cf. E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929), *op. cit.*, pp. 28-30.
- 25 Emmanuel Kant, CRP, p. 493.
- 26 Emmanuel Kant, CRP, *Ibid.*
- 27 Hermann Cohen, *Commentaire de la Critique de la raison pure*, Paris, Cerf, 2007, p. 86.
- 28 Hermann Cohen, *Commentaire...*, *Ibid.* (Cohen modifie). Cohen associe «sensualisme» et «empirisme», ce pourquoi la critique qu'il fait des formes de l'intuition se conçoit comme une critique du «sensualisme» (Cf. Hermann Cohen, *Commentaire...*, p. 86, note 3 [N.d.T.]). Cette association nous semble malheureuse puisque l'intuition, en tant qu'intuition *pure*, n'a rien de «sensualiste», car il s'agit d'intuitions *a priori*, ce que Heidegger avait quant à lui bien retenu (Cf. Martin Heidegger, KPM, p. 87).
- 29 Martin Heidegger, KPM, p. 76.
- 30 Martin Heidegger, KPM, p. 203. Cependant, bien que Heidegger refuse de défendre une telle interprétation, il admet que cette «tentative s'inspire pourtant d'un motif légitime» (KPM, p. 203).

- 31 Martin Heidegger, *KPM*, p. 203.
- 32 Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, AK, VII, 167 (Pléiade, tome III, p. 985).
- 33 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 49, p. 560.
- 34 « Nous nous bornons ici à [...] esquisser simplement l'*architectonique* de toutes les connaissances provenant de la raison pure et nous ne partons que du point de vue où la racine commune de notre faculté de connaître se divise et forme deux branches dont l'une est la raison » (Emmanuel Kant, *CRP*, p. 560). Cf. M. Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 102.
- 35 Martin Heidegger, *KPM*, p. 86. Cf. Emmanuel Kant, *CRP*, p. 75.
- 36 Emmanuel Kant, *CRP*, pp. 74-75.
- 37 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 22.
- 38 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 75.
- 39 Martin Heidegger, *KPM*, pp. 86-87.
- 40 L'étant *vorhanden* réfère, chez Heidegger, à l'étant qui est présent en tant qu'étant subsistant. La *Vorhandenheit* est un mode dérivé de rencontre de l'étant et peut faire l'objet d'une analyse théorique. L'étant *vorhanden* est alors l'étant considéré comme objet (*Gegenstand*) qui est placé devant un sujet. Ceci s'oppose à l'étant *zuhanden* (à-portée-de-la-main) qui est l'étant en tant que nous le rencontrons de prime abord, soit par exemple comme outil. Cet étant ne fait pas encore l'objet d'un regard théorique : il échappe alors à toute « analyse » puisqu'il n'est considéré qu'en tant qu'il est utile à faire ceci ou cela. Cf. Martin Heidegger, *Être et temps*, tr. Martineau, Authentica, 1985.
- 41 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 53 (nous soulignons). Cf. *KPM*, p. 87.
- 42 Pour Kant, la limitation de la sensibilité n'est pas nécessairement le propre de l'homme, mais pourrait s'étendre à « tout être fini et pensant » (Emmanuel Kant, *CRP*, p. 75). Il s'agit pourtant toujours d'une limitation qui s'applique à la *sensibilité*.
- 43 Martin Heidegger, *KPM*, p. 87.
- 44 Martin Heidegger, *KPM*, p. 87 (nous soulignons).
- 45 Xavier Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, pp. 14-15.
- 46 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 98.
- 47 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 97.
- 48 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, pp. 97-98 (nous soulignons) et *KPM*, p. 87. Cf. aussi : *supra*, note 6.
- 49 Martin Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, p. 31.
- 50 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, pp. 106-110. Voir aussi : *KPM*, pp. 91-95 ; *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 137-139.

- 51 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 106.
- 52 Nous n'avons accès à la chose en soi que par le phénomène qui est son seul *indice* spatio-temporel. La connaissance humaine, limitée par la sensibilité, doit se contenter du commerce avec le « simple phénomène », lequel assure pourtant son effectivité (*Wirklichkeit*) et, par le fait même, son objectivité.
- 53 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 107 (nous soulignons).
- 54 Martin Heidegger, *KPM*, p. 93 ; *Int. phénoménologique*, *Ibid.*
- 55 Heidegger s'éloigne ici considérablement de Kant car il est loin d'être certain que le concept de chose en soi exige de poser Dieu. Chez Kant, c'est le concept même de phénomène *comme représentation* qui requiert une relation à quelque chose d'autre qui n'est pas phénomène (*CRP*, p. 226).
- 56 Martin Heidegger, *KPM*, p. 94. Cf. Emmanuel Kant, *CRP*, p. 69.
- 57 Kant rejette cette possibilité d'une connaissance par degrés : « notre connaissance de la nature des choses *en elles-mêmes* n'est pas seulement [confuse], mais *nulle*, et dès que nous faisons abstraction de notre constitution subjective, *l'objet représenté avec les propriétés que lui attribuait l'intuition sensible*, ne se trouve plus ni *ne peut plus se trouver nulle part* » (*CRP*, p. 69, nous soulignons).
- 58 Martin Heidegger, *KPM*, p. 95.
- 59 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 53 (nous soulignons) ; M. Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 109.
- 60 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 109 (nous soulignons).
- 61 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, *Ibid.* ; renvoi à E. Kant, *CRP*, p. 134.
- 62 Paul Ricoeur, « Existence et herméneutique », in *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 10.
- 63 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 111.
- 64 Ou encore l'imagination, si l'on s'en tient à l'unité de la *sensibilité* : « Le schème n'est toujours par lui-même qu'un produit de l'imagination, mais comme la synthèse de l'imagination n'a pour but *aucune intuition particulière*, mais seulement *l'unité dans la détermination de la sensibilité*, il faut bien distinguer le schème de l'imagination » (Emmanuel Kant, *CRP*, p. 152, nous soulignons).
- 65 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 131 ; *KPM*, p. 106.
- 66 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 132 (nous soulignons). Voir aussi *KPM*, pp. 104-105.
- 67 Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Paris, coll. de la Pléiade (tome II), Gallimard, 1985, p. 531 (nous soulignons).

- 68 Il y a *subjectivité* car le principe d'orientation spatiale relève d'un «sentiment», à savoir du sentiment (*a priori*) de la gauche et de la droite. Ce sentiment est éprouvé par le sujet et ne correspond pas à quelque chose qui pourrait, de l'extérieur, être établi objectivement, puisque la gauche et la droite sont toujours relatives au sujet. À cet effet, Kant précise ceci : «Je dis sentiment parce que, du dehors, ces deux côtés [soit la droite et la gauche] ne présentent dans l'intuition aucune différence perceptible» (Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, *Ibid.*). Pourtant, même s'il ne s'agit que d'un sentiment, la capacité que possède le sujet de distinguer la droite et la gauche est une capacité qui réside *a priori* dans le sujet et elle rend possible l'orientation spatiale.
- 69 Martin Heidegger, *Int. phénoménologique*, p. 133 ; *KPM*, p. 202.
- 70 Martin Heidegger, *KPM*, p. 187. Cf. Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, VIII, §28, AK, VII, 167.
- 71 Martin Heidegger, *KPM*, p. 98.
- 72 Martin Heidegger, *KPM*, p. 102.
- 73 Martin Heidegger, *KPM*, p. 110.
- 74 Emmanuel Kant, *CRP*, p. 63.
- 75 Martin Heidegger, *KPM*, p. 108.
- 76 Martin Heidegger, *KPM*, p. 108 (Heidegger souligne).
- 77 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 2^e édition, 2003, p. 216.
- 78 Martin Heidegger, *KPM*, p. 203.