

001348
42

HEIDEGGER
ET LA NOTION KANTIENNE
D'IMAGINATION TRANSCENDANTE

par

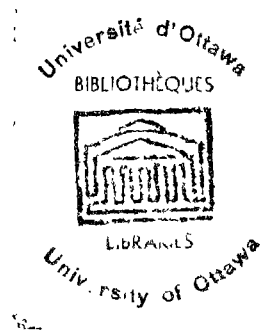
REAL ROY-POULIN

Thèse présentée à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa en vue
de l'obtention de la maîtrise en philosophie



OTTAWA

1968



UMI Number: EC55327

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI Microform EC55327
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

INTRODUCTION GENERALE

INTRODUCTION GENERALE

Heidegger, dans son volume Kant et le problème de la métaphysique, nous propose, dans le cadre d'une "destruction" de l'ontologie traditionnelle, une interprétation tout à fait originale de la Critique de la Raison pure. Il comprend Kant, non pas comme un théoricien de la connaissance, mais comme un métaphysicien qui s'est donné pour tâche de fonder la métaphysique comme une science alors qu'elle était en voie de tomber sous le coup de la dérision en face des sciences positives: par rapport à celles-ci, Kant dit que la métaphysique est devenue une entreprise sans issue; en effet, depuis l'antiquité et les premiers penseurs, à l'inverse des sciences positives, la métaphysique n'a pas avancé d'un pas. D'après Kant, il faut recommencer à zéro et voir quelles sont les conditions de possibilité pour qu'une telle science acquière son statut propre auprès des autres sciences.

Pour Heidegger, cette entreprise de fondement de la métaphysique équivaut à poser la question du "fondement de la possibilité intrinsèque de l'unité essentielle de la connaissance ontologique".¹

(250) Formuler cette question, c'est s'interroger directement sur le problème essentiel de la compréhension de l'être.

1. Heidegger, M., Kant et le Problème de la Métaphysique, p. 250.

Le travail de Heidegger consiste essentiellement dans une reprise originale de l'instauration du fondement de la métaphysique, tel qu'établi par Kant dans la Critique de la Raison pure. Il nous faudra donc rechercher ce qu'Heidegger dit avoir découvert chez Kant et en étudier l'interprétation.

A ce sujet, nous croyons que le paragraphe 835 de Kant et le problème de la métaphysique contient l'essentiel de sa position par rapport à Kant. Nous nous servirons donc de ce paragraphe, comme guide, pour accéder aux entrées ténébreuses qui nous permettront de pénétrer à fond dans la pensée de Kant et aussi dans celle d'Heidegger.

x
x x

Depuis l'origine de la philosophie, le problème clef a toujours été de comprendre l'homme, selon son essence, c'est-à-dire comme être connaissant. Le cadre du problème fut le plus souvent la question de la compréhension de l'être et celle du fondement de la connaissance qu'il peut acquérir. Cette connaissance détermine un mode spirituel de présence à la réalité, laquelle se présente en son ensemble comme sensible et matérielle. La matière doit donc pouvoir se présenter à une intelligence.

Mais est-ce qu'elle le peut, en tant que matérielle, ou ne faut-il pas plutôt qu'elle soit reçue sous le mode du recevant, c'est-à-dire, sous un mode spirituel? Pour le connaissant, est-ce que toute la réalité se comprend comme spirituelle, ou est-ce que la maté-

rialité ne doit pas plutôt l'emporter sur un pouvoir pratiquement indéfinissable? Est-ce qu'il vaut mieux voir le spirituel affronter le matériel et créer ainsi dans la réalité deux pôles dualistes, ou est-ce qu'il ne faut pas plutôt chercher à comprendre une unité toujours déjà réalisée qui se manifeste comme pouvoir humain de recevoir l'étant matériel, sous un mode spirituel?

A ce point, le problème n'est que posé. Les solutions demeurent cependant toujours bien incomplètes. Heidegger, à la suite de Kant, en propose une; nous essaierons d'en dégager les articulations.

x
x x

D'abord, selon Heidegger, il y a deux souches fondamentales de connaissance: la sensibilité, par laquelle un contact avec la réalité matérielle est possible, et l'entendement, dans lequel l'esprit se réalise comme tel. Ce sont deux pouvoirs humains; ils ne peuvent s'affronter: ils sont déterminés en ce qu'ils sont, par une unité toujours réalisée d'avance. Cette unité serait accomplie par l'imagination transcendante qui est le pouvoir liant la sensibilité et l'entendement, d'une façon originelle.

Il affirme aussi que l'imagination transcendante est la racine des deux souches:

...cette faculté intermédiaire est non seulement un élément central et originellement unificateur, mais encore la racine des deux souches.¹

Il dit ensuite que l'imagination s'accomplit comme synthèse véritative, c'est-à-dire qu'en elle se réalise toujours d'emblée la relation avec le "tout autre", c'est-à-dire l'étant.

Cette synthèse véritative se démontre fondamentalement comme temps originel. Or, pour Heidegger, le temps originel est l'unité toujours réalisée d'avance du présent, du passé, de l'avenir, comme synthèse pure de l'appréhension (la sensibilité pure impliquant la présence), comme synthèse pure de la reproduction (l'imagination reproductrice qui peut rendre présent le passé), comme synthèse pure de la recognition (la pensée pure anticipant en elle l'avenir).

Il ajoute ensuite que c'est le temps originel qui rend possible la faculté de synthèse pure: l'imagination transcendante:

Celui-ci (le temps originel), en tant qu'il forme originellement l'unité trinitaire de l'avenir, du passé et du présent, rend possible la faculté de synthèse pure et, avec elle, ce qu'elle est capable de produire: l'unification des trois éléments de la connaissance ontologique dont l'unité forme la transcendance. (K.M., 251.)

La conséquence de ces affirmations est donc que l'imagination transcendante, appuyée sur le temps originel, fait surgir l'unité de la connaissance ontologique, c'est à-dire la compréhension de l'être, et qu'elle détermine simultanément en la constituant, la

1. Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, 250.
A l'avenir: K.M..

transcendance du sujet, c'est-à-dire son mode de recevoir librement l'étant qui se présente.

Il présente alors l'imagination transcendantale comme la racine de la transcendance. Cependant, elle n'est telle qu'à une condition: c'est qu'elle soit elle-même le temps originel.

...l'élément originellement unifiant, l'imagination transcendantale, apparemment simple faculté intermédiaire et médiatrice, n'est rien d'autre que le temps originel. Seul cet enracinement dans le temps fait de l'imagination transcendantale la racine de la transcendance. (K.M., 251.)

Il décrit ensuite le temps, comme réceptivité pure, et l'imagination transcendantale, comme accomplissement spontané de cette réceptivité pure. Cette dernière fait donc comprendre la connaissance humaine dans sa détermination essentielle: elle s'accomplit comme spontanéité réceptive.

Cette spontanéité réceptive s'exprime dans la connaissance ontologique, comme "déterminations transcendantales du temps, c'est-à-dire comme schèmes purs de l'imagination transcendantale. Celle-ci réalise en eux l'unité de la connaissance ontologique par la transposition sensible des concepts purs. Les schèmes réalisent donc effectivement l'unité originelle de la sensibilité et du concept.

Le schème pur est le produit transcendantal de l'imagination. On dit donc de celle-ci qu'elle est schématisante ou mieux qu'elle s'accomplit comme schématisme. Le schématisme désigne en propre l'acte de conceptualisation, le pouvoir de mettre en concept et de faire surgir les concepts purs de l'entendement.

Après ces quelques énoncés, il faut maintenant en dégager les conséquences.

Comme première implication, le temps devient, selon le mot même de Kant, la "forme universelle de toute représentation" (K.M., 252). Ce qui veut dire que l'espace, l'autre forme pure de la sensibilité, est assumé par le temps. Si l'espace est compris comme ce qui situe l'étant dans son extériorité par rapport à la conscience, le temps doit se présenter comme le pouvoir de recevoir l'espace, en tant qu'il est déterminant de tous les états de conscience.

En deuxième lieu, les états de conscience sont considérés comme les déterminants de la conscience de soi. Puisqu'il n'y a pas d'intuition intellectuelle de moi, le moi doit donc s'apparaître à lui-même comme phénomène, c'est-à-dire non pas comme conscience pure, mais comme conscience de... dans une représentation. La conscience de soi c'est donc la représentation d'une subjectivité à elle-même.

Or le temps est "affection pure de soi", c'est-à-dire représentation de soi à soi. Il est donc la conscience même de soi.

Troisièmement, et c'est là l'important, le temps c'est la subjectivité humaine elle-même; il détermine la transcendance comme essentiellement finie et comme réceptivité. Il est ainsi en premier lieu le fondement de la transcendance. Il est aussi "la condition de possibilité de tout acte formateur de représentation" (K.M., 254) puisque toute la connaissance humaine consiste à rendre présent (i.e. représenter) sous un mode humain, l'étant qui se donne. Il est de plus condition de possibilité de l'espace qu'il constitue comme lieu de toute

rencontre objective de l'étant.

En effet, l'espace est porteur de l'extériorité. Il renvoie au temps qui détermine une intériorité qui est celle d'un moi comme conscience de.... Le temps constitue ainsi l'essence de l'homme comme être-soi fini, puisque la conscience de l'homme est toujours corrélatrice à ce dont elle a conscience, c'est-à-dire soumise à la réceptivité.

Et, il affirme en quatrième lieu que le temps surgit de l'imagination transcendantale parce qu'elle est en elle-même l'origine de la 'temporalisation du temps' qui s'accomplit comme synthèse, dans la connaissance ontologique.

x
x x

Voici donc les grandes lignes de l'interprétation de Kant par Heidegger. Est-ce que l'on peut retrouver Kant sous cet aperçu, ou Heidegger se met-il tellement en évidence qu'il en vient à faire oublier Kant?

Il faut voir que pour Heidegger tout le problème est celui de la connaissance ontologique dont l'unité recèle la possibilité de la compréhension de l'être. En faisant tout reposer sur l'imagination transcendantale, la question de l'être devient donc essentiellement relative à la subjectivité humaine finie; Heidegger va jusqu'à dire que cette question est de l'essence même de sa finitude:

Il n'y a d'être et il ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence (K.M., 284).

Est-ce affirmer la relativité de l'être à la conscience? La question doit demeurer bien en évidence. Elle ne recevra cependant son éclaircissement que dans la suite de ce travail.

Toutefois une chose apparaît assurée: l'imagination transcendante, comme temps originel fait surgir l'objet transcendantal de la connaissance ontologique. Cet objet, qui porte l'identité même de l'être, apparaît pour la subjectivité humaine en sa totalité comme un moyen pour une fin: la connaissance de l'étant par une réceptivité, c'est-à-dire par un pouvoir fini de comprendre.

A la question posée plus haut, à savoir si Heidegger a laissé parler Kant, la réponse ne peut être catégorique. Sous certains égards, il est un bon interprète de Kant: sous un autre point de vue cependant, il paraît faire oeuvre personnelle. Notre affirmation s'appuie sur l'effort qu'Heidegger déploie à ramener au temps originel tous les éléments aperçus par Kant.

D'abord il dévoile l'imagination transcendante comme coeur de la connaissance ontologique, qu'elle accomplit dans la transcendance. Par là, elle détermine l'essence de l'homme comme un être-là. Il précise ensuite l'essence de l'imagination: elle est le temps originel. Par elle, le temps devient le déterminant essentiel de la connaissance ontologique et il en est du même coup l'unité. Si la connaissance ontologique n'est rien d'autre que la compréhension de l'être, le problème de l'imagination porte donc en lui la question de l'être. C'est ainsi que l'être et le temps sont encore une fois reliés originairement, cette

fois-ci à travers l'imagination transcendante. L'interprétation de Kant par Heidegger nous apparaît donc comme une reprise originale de L'Être et le Temps. Dans Kant et le problème de la métaphysique, l'imagination vient préciser un peu plus quel genre de rapport existe entre la question de l'être et le temps qui la formule. L'interprétation de Kant vient donc démontrer davantage la fragilité de l'être dans une subjectivité qui s'accomplit comme temps.

x
x x

Ce ne serait pas rendre justice aux auteurs que d'en rester là. Il faut maintenant entrer plus à fond dans les problèmes qui ont été suscités. Pour cela, nous leur donnerons la parole: Kant exposera d'abord sa thèse sur la connaissance a priori et sur l'imagination transcendante. Dans cette partie, nous nous bornerons simplement à présenter la doctrine de la Critique de la Raison pure à ce sujet. Dans une deuxième partie, nous essaierons de comprendre l'interprétation qu'a faite Heidegger, au sujet de la thèse de Kant sur l'imagination. Sa position est contenue dans le volume Kant et le problème de la métaphysique. Cette étape, nous la ferons pas à pas avec Heidegger afin que sa pensée nous devienne manifeste.

Notre travail ne contiendra guère plus qu'une -simple présentation de textes, au sujet de l'imagination. Il nous fera voir de plus comment une interprétation peut tout ajouter aux matériaux fournis par un auteur. Si le donné à penser est le même, la pensée n'en diffère pas moins dans les deux travaux étudiés.

Nous nous bornerons cependant à présenter les deux travaux en parallèle. Nous ne pouvons faire plus dans le cadre d'un travail comme le nôtre. L'unité de notre étude ne doit être cherchée que dans l'unité du problème qui nous préoccupera, à savoir l'imagination transcendante. C'est sur cette notion que l'on réfléchira en compagnie de Kant et d'Heidegger.

Il ne sera pas possible, dans la perspective que nous nous donnons, de voir en quoi Heidegger a été fidèle à Kant, ni en quoi il en a différé. Plusieurs commentateurs de Heidegger ont déjà fait ce travail et nous croyons qu'ils l'ont bien fait. Aussi nous bornerons-nous seulement à reprendre quelques-unes de leurs affirmations à la fin de notre étude.

Encore une fois, notre but, c'est de rendre présent Kant et Heidegger. Notre seule question portera sur les conditions de possibilité de la compréhension de l'être? La seule réponse sera l'imagination transcendante.

PREMIERE PARTIE

L'IMAGINATION TRANSCENDANTALE

DANS LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE

INTRODUCTION

Dans la Critique de la Raison pure, Kant présente, entre autres sujets, la thèse de l'imagination transcendante. Pour ce faire, il commence d'abord par établir les deux sources fondamentales de connaissance dans l'esprit: la sensibilité et la pensée. Comme sa préoccupation est toujours centrée sur la connaissance a priori, c'est-à-dire celle qui s'organise en dehors de toute expérience, il faudra découvrir à ce niveau deux sources de connaissance pure, à savoir, d'une part, l'intuition pure dont les formes a priori sont l'espace et le temps, et d'autre part, la pensée pure qui nous arrêtera sur les concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire les catégories. Il faut se rappeler à ce moment que la connaissance pure représente en propre l'activité du sujet dont l'unité essentielle est comprise comme "je pense".

Ensuite, nous présenterons, sous le titre même de Kant, les principes de la possibilité de l'expérience tels que la première édition les a établis. Dans cette partie, l'imagination transcendante sera déterminée par Kant comme un pouvoir fondamental de l'âme, occupant une place centrale dans l'accomplissement de la connaissance pure. En effet, son rôle propre est de faire surgir la synthèse, nécessaire pour réaliser toute unité dans la connaissance.

Dans une autre partie, intitulée par Kant déduction transcendante des concepts purs de l'entendement, nous reproduirons la doctrine, qu'il a exposée dans la seconde édition, au sujet de l'ensem-

ble de la connaissance pure et du rôle de l'imagination. Il y a des changements de perspective importants par rapport à la première édition. En effet, l'entendement pur éclipse l'imagination en devenant le pouvoir de synthèse et, du même coup, l'origine même de la connaissance pure.

Nous présenterons ensuite la doctrine du schématisme qui caractérise l'essence la plus profonde de l'imagination. La thèse exposée par Kant à ce sujet demeure inchangée dans les deux éditions.

Puis, nous terminerons l'exposé en montrant, par quelques textes, ce que devient la raison pure spéculative, selon une telle perspective, et quelles en sont les conséquences pour la métaphysique.¹

1. Deux sources fondamentales de connaissance dans l'esprit

Notre connaissance dérive dans l'esprit de deux sources fondamentales: la première est le pouvoir de recevoir les représentations (la réceptivité des impressions), la seconde, celui de connaître un objet au moyen de ces représentations (spontanéité des concepts). Par la première un objet nous est donné; par la seconde il est pensé en rapport avec cette représentation (comme simple détermination de l'esprit). Intuition et concepts constituent donc les éléments de toute notre connaissance; de sorte que ni des concepts, sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni une intuition sans concepts ne peuvent donner une connaissance.² (76)³

1. Tout au long de cette partie du travail, nous indiquerons, par des notes, quelles significations prennent pour Heidegger les affirmations de Kant. Ces notes n'ont pas d'autre but que de nous guider vers l'interprétation.

2. Ce texte présente l'essentielle interdépendance des deux éléments de la connaissance pure: l'intuition et la pensée pures. Heidegger le retiendra.

3. Pour cette première partie, nous référerons à Kant, Emmanuel, Critique de la Raison pure, première et deuxième éditions, en insérant le numéro de la page entre parenthèses à la suite de la citation. Nous procéderons de la même façon pour la deuxième partie, première et deuxième sections, en référant cette fois à Heidegger, Martin, Kant et le problème de la Métaphysique.

Il y a donc dans l'esprit humain deux pouvoirs de connaître qu'il importe de distinguer, mais qui doivent être en essentielle harmonie: l'intuition et la pensée. L'intuition est le pouvoir de recevoir un donné qui s'offre comme existant; la pensée est le pouvoir de spontanéité qui fait qu'un objet puisse être intelligé. La pensée supplée à l'intuition réceptrice en assurant qu'un étant puisse être reçu comme objet sous le mode humain. C'est seulement dans l'union originale des deux pouvoirs que peut être constituée une connaissance achevée.

Ces deux pouvoirs peuvent être purs ou empiriques selon Kant: purs, s'il n'y a pas rapport à l'expérience, et c'est alors un pouvoir a priori, c'est-à-dire pouvant rendre possible une expérience; empiriques, s'il y a rapport à l'expérience, et c'est alors un pouvoir a posteriori, c'est-à-dire qu'il est fournisseur de matière pour une forme anticipante (ce qui rend possible l'expérience).

L'intuition est le pouvoir de la sensibilité alors que l'entendement recouvre la pensée. Dans l'intuition, nous sommes affectés par des objets; dans l'entendement, nous les pensons. Cela détermine deux propriétés de l'esprit humain, au sujet desquelles Kant affirme:

Aucune de ces deux propriétés n'est préférable à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné et sans l'entendement nul ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles. (77)¹

Et il ajoute: 'De leur union seule peut sortir la connaissance'. (77)²

1. Ce texte peut autoriser Heidegger à affirmer qu'il ne faut en rien privilégier la pensée au détriment de l'intuition. Il ira cependant jusqu'à affirmer que toute la pensée pure est elle-même intuition.

2. Ce texte appuie l'interprétation, qui affirme l'unité essentielle et toujours déjà réalisée de la connaissance pure.

a) La sensibilité

Dans ce paragraphe, nous suivrons Kant pour dire d'abord quelques mots sur l'intuition en général, puis sur chacune des deux formes pures de l'intuition: l'espace et le temps.

1. L'intuition en général

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 est l'intuition. (53)¹

Pour connaître, il faut donc se référer à des objets; or, la connaissance apparaît comme une relation du sujet avec l'objet. Pour qu'il y ait relation immédiate à celui-ci, l'intuition apparaît comme une fin, pour laquelle la pensée est un moyen propre à l'homme pour atteindre à une intuition achevée, c'est-à-dire intelligible.

Cette intuition est essentiellement dépendante de ce qui se donne, selon le mot même de Kant: "Mais cette intuition n'a lieu qu'autant que l'objet nous est donné." (53) Pour qu'il soit donné, la condition en est que cet objet affecte notre esprit. Par l'intuition est déclarée l'essentielle réceptivité de notre pouvoir connaissant.

Ce qui affecte ainsi, c'est le phénomène. Kant dit, en effet: "On nomme phénomène l'objet indéterminé d'une intuition empirique." (53)

Ce phénomène comporte sa matière et sa forme; ce qui est dénommé sa matière, c'est en fait le divers de l'intuition empirique

1. Heidegger insistera beaucoup sur ce texte où Kant présente l'intuition comme le mode proprement humain de connaître et la pensée comme un simple moyen pour y atteindre.

qui ne se donne en fait qu'a posteriori ou dans l'expérience; ce qui est appelé sa forme, c'est plutôt l'unité constituante du phénomène, qui est nécessaire a priori et qui anticipe toujours toute expérience en la rendant possible.

Et comme ce en quoi les sensations peuvent seulement se coordonner et être ramenées à une certaine forme ne peut pas être encore sensation, il s'ensuit que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée, il est vrai, qu'a posteriori, il faut que sa forme se trouve a priori dans l'esprit toute prête à s'appliquer à tous, il faut par conséquent, qu'elle puisse être considérée indépendamment de toute sensation. (53-54)

Ce qui veut dire en somme que ce qui rend possible l'intuition empirique ne peut en définitive être lui-même présenté à une telle intuition, mais plutôt être toujours déjà ouvert.

Kant affirme ensuite qu'il n'y a que deux formes pures de la sensibilité: l'espace et le temps.

2. L'espace

Dans la perception courante, nous remarquons des objets que nous situons par rapport à nous comme extérieurs; nous disons que les objets sont dans l'espace. Qu'est-ce que l'espace? Est-il quelque chose hors de nous ayant une existence en soi? Kant affirme qu'il n'est rien, sinon la possibilité du sujet de situer un objet.

L'intuition sensible, en effet, n'apporte qu'un divers qui est toujours contingent, en tant qu'elle est une prise sur l'étant qui change. L'espace comme forme pure du sens externe en constitue le nécessaire et l'unité quant au sens externe. L'espace est donc un cadre de représentation qui préfigure tous les espaces, en tant qu'espace unique et fondamental. Il n'est rien d'autre qu'une détermination du sujet,

quant à son pouvoir connaître.

Kant se pose alors la question, à savoir comment cette intuition pure peut précéder dans l'esprit l'intuition empirique, et sa réponse indique définitivement l'aspect purement subjectif de l'espace:

Cela ne peut évidemment arriver qu'autant qu'elle a simplement son siège dans le sujet, comme la propriété formelle qu'a le sujet d'être affecté par des objets et de recevoir par là une représentation immédiate des objets, c'est-à-dire une intuition, et par conséquent comme forme du sens externe en général. (58)

Il en résulte donc que "l'espace ne représente ni une propriété des choses en soi, ni ces choses dans leurs rapports entre elles". (58) L'espace n'est toujours qu'un point de vue de l'homme sur le phénomène qui se donne avec son environnement.

3. Le temps

Le temps, selon Kant, doit être vu comme la condition de possibilité de tous les phénomènes tant du sens externe que du sens interne, c'est-à-dire qu'il est l'horizon préalable à toute intuition empirique.

Le temps n'est rien d'extérieur à nous, car il "n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur". (63)¹ Il est l'expression de notre réalité la plus intime et il exprime une unité originaire qui est celle d'un sujet dans lequel s'ordonnent toutes les déterminations de ce qui se donne multiple et divers. Il manifeste un sujet constituant un

1. Heidegger retient cette affirmation qui deviendra pour lui le point de départ de sa compréhension de l'homme, comme temps; puisque le temps est "l'intuition de nous-même, il détermine donc notre vrai visage.

cadre d'unité pour les phénomènes. Le temps, en somme, "détermine le rapport des représentations dans notre état interne", (63) c'est-à-dire qu'il ordonne la série des phénomènes dans la succession des maintenant.

Il suit de là que:

Le temps n'est donc qu'une condition subjective de notre (humaine) intuition (qui est toujours sensible, c'est-à-dire qui se produit en tant que nous sommes affectés par les objets) et il n'est rien en soi en dehors du sujet. (64)¹

Mais si le temps n'est encore qu'un moyen que se donne le connaissant, quelle en est donc la réalité? A ce sujet Kant affirme qu'il est

sans doute, quelque chose de réel, à savoir, la forme réelle de l'intuition intérieure. Il a donc une réalité subjective par rapport à l'expérience interne, c'est-à-dire que j'ai réellement la représentation du temps et de ses déterminations en lui. Il faut donc le considérer réellement non pas comme objet, mais comme un mode de représentation de moi-même en tant qu'objet. (65)

Si toute pensée doit être liée à une intuition pour donner une connaissance réelle, le temps comme affection pure de soi dans le sens interne sera désormais au cœur de toute connaissance. C'est ce qui s'éclairera plus loin.

b) L'entendement

Nous réunirons dans ce paragraphe quelques affirmations de Kant au sujet de l'entendement; nous aborderons le rôle essentiel de la synthèse, en faisant une première approche de l'imagination. Nous parlerons aussi des concepts purs de l'entendement.

1. Description provisoire de l'entendement

(...) la connaissance de tout entendement, pour le moins de l'entendement humain, est une connaissance par concepts,

1. Heidegger poussera la thèse de la subjectivité du temps telle qu'énoncée ici, jusqu'à celle de la temporalité du sujet.

non intuitive, mais discursive. (87)

Kant situe maintenant le concept par rapport à l'intuition. Alors que cette dernière est réceptivité et que toutes les intuitions sont affections de soi par ce qui se donne, le concept repose plutôt sur la spontanéité de l'esprit, c'est-à-dire sur l'entendement pur dont la fonction propre est de juger, en faisant usage de concepts.

(...) nous pouvons ramener à des jugements tous les actes de l'entendement, de telle sorte que l'entendement en général peut être représenté comme un pouvoir de juger. (88)

Pour Kant, penser, juger, connaître par concepts, voilà des fonctions identiques, mais qui ne se rapportent que médiatement à un objet; seule l'intuition peut donner immédiatement.

2. La synthèse essentielle

Connaître implique nécessairement faire la synthèse du divers qui se présente dans les cadres de l'espace et du temps jusqu'à ce qu'il puisse y avoir affection des concepts eux-mêmes par l'intuition.

Seulement la spontanéité de notre pensée exige que ce divers soit d'abord, d'une certaine manière, parcouru, assemblé et lié pour en faire une connaissance. Cette action, je l'appelle synthèse. (92)¹

Et Kant continue en disant que:

La synthèse est pourtant ce qui réunit proprement les éléments constitutifs des connaissances et les unit pour en former un certain contenu. (93)

Or, Kant affirme ici que la synthèse ne peut être comprise autrement, si ce n'est comme la produit de l'imagination. Citons ce texte des plus importants où la pensée de Kant sur l'imagination est déjà précise.

1. La synthèse apparaît comme le cœur de la connaissance pure. C'est un point central de l'interprétation d'Heidegger.

La synthèse en général est, comme nous la verrons plus tard, le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction de l'âme, à aveugle, mais indispensable, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience. Seulement, ramener cette synthèse à des concepts est une fonction qui appartient à l'entendement et par laquelle il nous procure tout d'abord la connaissance dans le sens propre de ce mot. (93)²

L'imagination effectue la synthèse du divers de l'intuition; elle n'est pas connaissance et ne la procure pas immédiatement: elle est aveugle. Dès ce moment, l'entendement apparaît comme pouvoir définitif où la connaissance peut s'achever; c'est lui qui donne des yeux à toute la connaissance humaine; mais il ne faut pas aller plus loin, pour le moment, car la notion d'imagination est très ambiguë, tout au long de l'oeuvre de Kant.

3. Le rôle essentiel des concepts par rapport à la synthèse

La logique transcendantale enseigne à ramener à des concepts non pas les représentations mais la synthèse pure des représentations. La première chose qui doit nous être donnée pour que la connaissance a priori de tous les objets devienne possible, c'est le divers de l'intuition pure; la deuxième, c'est la synthèse de ce divers par l'imagination, mais elle ne donne encore aucune connaissance. Les concepts qui fournissent de l'unité à cette synthèse pure et qui constituent uniquement dans la représentation de cette unité synthétique nécessaire sont la troisième chose indispensable pour la

1. Heidegger rapporte une modification apportée par Kant au sujet de l'imagination: de "fonction indispensable de l'âme", elle devient "fonction de l'entendement". La correction n'existe que "par une annotation faite sur son exemplaire de travail" à laquelle il nous réfère: Kant, Nachträge, XLI. (Cf. Heidegger, K.M., 218, incluant la note 4.)

2. L'imagination transcendantale est le pouvoir de synthèse; sans elle, il ne peut y avoir aucune connaissance. C'est l'essentiel de l'interprétation d'Heidegger.

Il oublie cependant la deuxième partie du texte de Kant où l'entendement ramène la synthèse du divers à des concepts, et devient du même coup, le pouvoir propre de connaître.

connaissance d'un objet qui se présente, et reposent sur l'entendement.(93) ¹

L'imagination apparaît, selon ce texte, effectuer sa synthèse au niveau des représentations, c'est-à-dire de tout ce qui se donne comme phénomène. Mais il en ressort surtout que les concepts sont comme les archétypes dans lesquelles se fondent les synthèses. Il convient de dire, selon Kant, que la connaissance est fondée dans les concepts et du coup dans l'entendement qui se donne la représentation de cette unité synthétique.

Kant donne ici une liste de douze concepts a priori (les catégories) "tirée systématiquement d'un principe commun, à savoir, du pouvoir de juger (qui est la même chose que le pouvoir de penser)". (94) Le rôle qu'il leur attribue est fondamental car "c'est uniquement grâce à eux qu'il [l'entendement pur] peut comprendre quelque chose dans le divers de l'intuition, c'est-à-dire en penser un objet".(94)²

Ces concepts sont anticipatifs à l'expérience, mais cependant ils ont besoin de l'expérience pour acquérir leur contenu, leur concrétude.

4. Conséquences

Dégageons avec Kant quelques conséquences qui porteront sur les conditions de possibilité de la connaissance. Il y en a

1. Ce texte est important pour Heidegger car il y découvre la place centrale de l'imagination dans la connaissance pure. Il oublie cependant que la synthèse doit être ramenée à des concepts, lesquels reposent sur l'entendement.

2. Les catégories appartiennent au pouvoir de penser. Elles sont le moyen que se donne l'entendement pour comprendre quelque chose dans l'intuition. Heidegger néglige ce texte.

deux. Premièrement, il fait mention de l'intuition, où un objet nous est donné comme phénomène. Kant dit:

(...) l'espace et le temps sont des intuitions pures qui contiennent a priori la condition de la possibilité des objets comme phénomènes, et la synthèse qu'on y fait a une valeur objective. (103)

Deuxièmement, il parle du concept, où un objet est pensé.

Il faut qu'on reconnaisse ces concepts comme conditions a priori de la possibilité de l'expérience (soit de l'intuition qui s'y trouve, soit de la pensée). (105)

Et Kant soutient alors que ce sont les deux seules conditions de possibilité pour la connaissance d'un objet. Mais, il ajoute cependant immédiatement après qu'il y a trois sources primitives de l'esprit qui rendent possible toute expérience. Il y a donc une distinction à faire entre ce qui précède et ce qui vient maintenant, c'est-à-dire qu'on ne peut comprendre identiquement les axes de la connaissance qui sont intuition et concept exclusivement, et les trois pouvoirs de l'âme qui sont les sens, l'imagination et l'aperception. Voici le texte:

Mais il y a trois sources primitives (facultés ou pouvoirs de l'âme) qui renferment les conditions de possibilité de toute expérience et qui ne peuvent dériver elles-mêmes d'aucun autre pouvoir de l'esprit: ce sont les sens, l'imagination et l'aperception. Là-dessus se fondent: 1^o la synopsis du divers a priori par les sens; 2^o la synthèse de ce divers par l'imagination; enfin 3^o l'unité de cette synthèse par l'aperception primitive. (105-106) ¹

1. C'est un texte des plus importants pour Heidegger. Il est établi qu'il y a trois pouvoirs de l'âme, dont l'imagination fait partie. Heidegger interprète que la synthèse de l'imagination est le noyau de compréhension de la synopsis... et de l'unité... Nous comprenons plutôt que la synopsis... exige la synthèse..., et que celle-ci exige à son tour l'unité...

Il faut remarquer le rôle décisif de l'aperception qui, de même que les concepts dans les textes précédents, achève l'unité de la connaissance et devient fondement originaire. Il faut noter de plus que tout ce texte a été supprimé dans la deuxième édition et remplacé par un commentaire sur Locke et Hume, où Kant discute au sujet de la possibilité des concepts purs de l'entendement et prononce une phrase clef qui laisse voir l'évolution de sa pensée. Il blâme Hume en disant qu'"il ne lui vint pas à l'esprit que l'entendement était peut-être, par ces objets mêmes, le créateur de l'expérience qui lui fournit ses objets".

(106) Il affirme aussi que les catégories sont mises en rapport avec l'intuition par une fonction logique du jugement. Deux phrases qui indiquent grandement sa préférence pour l'entendement.¹

2. L'imagination transcendante dans la première édition (principes de la possibilité de l'expérience)

a) Les trois synthèses de l'imagination

Il faut qu'il y ait continuité dans les représentations. Or ce que les sens nous apportent, c'est un divers qui doit être lié dans la synopsis de l'imagination. Cependant les sens sont réceptivité. Kant affirme alors que "la réceptivité ne peut rendre possibles des connaissances qu'en s'unissant à la spontanéité." Cette spontanéité est le principe d'une triple synthèse nécessaire à toute connaissance.

La synthèse de l'appréhension des représentations comme modifications de l'esprit dans l'intuition: celle de la reproduction de ces représentations dans l'imagination, et celle de leur reconnaissance dans le concept. Ces trois synthèses conduisent donc aux trois sources subjectives

1. A partir de tels passages, Heidegger dira que Kant a reculé devant l'imagination et il préférera alors la première édition à la seconde.

de connaissances qui elles-mêmes rendent possible l'entendement et par lui toute l'expérience considérée comme un produit empirique de l'entendement.(109) ¹

Ce qui est important ici, c'est que les trois synthèses qui nous renvoient aux trois pouvoirs fondamentaux de l'âme, manifestent l'entendement comme unité de ceux-ci et comme pouvoir total de connaissance de l'esprit. L'entendement apparaît en effet comme l'unité des divers moyens que l'esprit humain possède pour comprendre le réel.

Reprenons maintenant chacune des trois synthèses. Kant nous apprend dans la première que

toutes nos connaissances sont, en définitive, soumises à la condition formelle du sens interne, c'est-à-dire au temps, où elles doivent être toutes ordonnées, liées et mises en rapports.(111) ²

Ce qui veut dire en somme que rien n'échappe au temps, en tant que le sens interne est le lieu de la modification de l'esprit qui s'affecte de ce qui se donne.

La deuxième synthèse est celle de la reproduction dans l'imagination. Elle considère une relation ordonnée dans les phénomènes et les relie sous une règle d'association qui fait qu'un phénomène en amène un autre: elle met en correspondance.

La troisième est celle de la reconnaissance dans le concept qui lie sous une unité la synthèse de l'imagination, unité qui n'est

1. Kant parle de trois synthèses. Heidegger les interprétera comme les trois formes du temps originel.

Ces trois synthèses renvoient aux sens, à l'imagination et à l'aperception. Heidegger oublie que c'est par les trois sources que l'entendement est possible et aussi que c'est ce dernier qui rend possible l'expérience.

2. Kant affirme la présence du temps dans toute connaissance. Heidegger ira un peu plus loin, en présentant les trois synthèses comme formation originelle du temps: présent, passé, avenir.

rien d'autre que "l'unité formelle de la conscience".(118) Or cette unité se reconnaît, selon Kant, dans la représentation de son corrélat, l'objet transcendantal = X, dont on ne sait rien d'extérieur à nous. Il est un horizon préformé de rencontre de tout existant particulier. Kant affirme alors:

Or, il ne peut pas y avoir en nous de connaissances, de liaison et d'unité de ces connaissances entre elles, sans cette unité de la conscience qui précède toutes les données des intuitions et par rapport à laquelle toute représentation d'objets est seulement possible. Cette connaissance pure, originaire et immuable, je l'appellerai l'aperception transcendantale.(120-121) 1

Ce que nous rencontrons ici c'est la condition de possibilité la plus originaire de tout apercevoir empirique ou a priori.

Quant à l'objet transcendantal dont on ne sait rien et qui ne peut être empirique puisqu'il est lui-même condition de possibilité du surgissement de quelque objet particulier. Kant l'identifie ainsi:

Le concept pur de cet objet transcendantal (qui, en réalité, dans toutes nos connaissances est toujours identiquement = X) est ce qui peut procurer à tous nos concepts empiriques en général un rapport à un objet, c'est-à-dire une réalité objective. Or, ce concept ne peut pas renfermer d'intuition déterminée et il ne concernera donc pas autre chose que l'unité qui doit se rencontrer dans un divers de la connaissance, en tant que ce divers est en rapport avec un objet. Mais ce rapport n'est autre chose que l'unité nécessaire de la conscience, par suite aussi la synthèse du divers au moyen d'une commune fonction de l'esprit qui consiste à lier dans une représentation.(122-123) 2

1. Heidegger oublie que la synthèse de l'imagination est contenue dans l'unité formelle de la conscience (aperception).

2. La question de l'être est liée à la subjectivité, pour Kant. Pour Heidegger, puisque la subjectivité repose en son ensemble sur l'imagination transcendantale qui est d'ailleurs le temps originel, la question de l'être en vient donc à être liée au temps.

Il faut noter après ce texte que le problème de L'être devient essentiellement dépendant d'une subjectivité humaine en tant qu'il est la représentation conceptuelle la plus originaire de cette subjectivité comme pouvoir de connaissance. (L'être, c'est l'être de la conscience.)

b) Au sujet de l'imagination transcendante (1ère édition)

Kant reprend l'idée qu'"il y a trois sources subjectives de connaissances"(129) qui sont les sens, l'imagination et l'aperception; chacune d'elles peut avoir un usage empirique, mais elle doit nécessairement avoir un usage transcendantal qui rende possible son usage empirique.

Mais toutes les perceptions ont pour principe a priori l'intuition pure (et si on les considère en tant que représentations, la forme de l'intuition interne, le temps); l'association a pour principe a priori la synthèse pure de l'imagination et la conscience empirique, l'aperception pure, c'est-à-dire l'identité universelle d'elle-même dans toutes les représentations possibles.(130)

Kant fait ici référence à l'imagination dans son rôle de reproduction et la relie à la conscience empirique dans son usage transcendantal.

Cependant, Kant donne plus loin un rôle producteur à l'imagination qui est alors liée d'une façon fondamentale à l'aperception et qui apparaît alors comme principe de la possibilité de toute connaissance, en tant qu'une connaissance reçoit son contenu dans une expérience. Voici le texte:

L'unité transcendante de l'aperception se rapporte donc à la synthèse pure de l'imagination, comme à une condition a priori de la possibilité de tout l'ensemble du divers dans une connaissance. La synthèse productive de l'imagination peut seule avoir lieu a priori; car la synthèse

reproductrice repose sur des conditions de l'expérience. Le principe de l'unité nécessaire de la synthèse pure (productive) de l'imagination, antérieurement à l'aperception, est donc le principe de la possibilité de toute connaissance, surtout de l'expérience. (132) 1

Kant ajoute cependant que le fondement de la connaissance est dans l'aperception, en tant qu'elle achève l'unité de la synthèse de l'imagination; cette unité devient "la forme pure de toute connaissance possible", (132) et ce sont les catégories qui représentent cette unité. Voici un texte déterminant:

Il y a donc dans l'entendement des connaissances pures a priori qui renferment l'unité nécessaire de la synthèse pure de l'imagination par rapport à tous les phénomènes possibles. Ce sont les catégories, c'est-à-dire les concepts purs de l'entendement. (133) 2

Kant situe maintenant l'imagination par rapport à la perception. Il nous dit que ce qui est donné premièrement, c'est le phénomène qui nourrit un rapport nécessaire à la perception. Or le phénomène implique un divers et du coup la nécessité de sa liaison. Kant dévoile alors l'imagination comme pouvoir actif:

Il y a donc en nous un pouvoir actif qui fait la synthèse de ce divers; nous le nommons l'imagination, et son action qui s'exerce immédiatement dans les perceptions, je l'appelle appréhension. (134) 3

1. Par ce texte, l'unité de la synthèse pure doit être distinguée de l'aperception, dans l'ordre des principes de la connaissance; il va jusqu'à dire que l'unité synthétique est intérieure à celle-ci comme condition de possibilité de toute la connaissance. Heidegger interprétera en disant que, s'il en est ainsi, c'est que l'aperception surgit elle-même dans l'unité de la synthèse pure.

2. Les catégories renferment l'unité de la synthèse pure de l'imagination et ont leur lieu dans l'entendement. Cet aspect est oublié par Heidegger.

3. L'imagination est un pouvoir actif; elle est une faculté d'appréhender. C'est un texte préféré par Heidegger.

Mais encore ici, elle se relie fondamentalement à l'aperception.

C'est seulement parce que je rattache toutes les perceptions à une conscience (à l'aperception originaire) que je peux dire de toutes les perceptions que j'en ai conscience. (136)

Il ne faut cependant pas mettre dans l'ombre à cause de ces textes le rôle fondamental de l'imagination productrice, car elle est seule à permettre un cadre pour toute expérience qu'elle rend en définitive possible. Elle a un rôle vraiment central, un peu comme l'axe de deux pôles: l'intuition et l'entendement. Voici un texte des plus importants qui consacre ce rôle central dans la première édition.

Nous avons donc une imagination pure, comme pouvoir fondamental de l'âme humaine, qui sert a priori de principe à toute connaissance. Les deux termes extrêmes, c'est-à-dire la sensibilité et l'entendement, doivent nécessairement s'accorder grâce à cette fonction transcendante de l'imagination, puisque autrement tous deux donneraient sans doute des phénomènes, mais ne donneraient pas d'objets d'une connaissance empirique, ni, par suite d'expérience. (139) 1

Ce qui ressort évidemment de ce texte, c'est que la sensibilité et l'entendement, qui apparaissent irréductibles lorsqu'ils sont compris indépendamment l'une de l'autre, s'harmonisent parfaitement dans l'unité toujours réalisée d'avance par l'imagination transcendante. Cette unité anticipe l'expérience tout en la rendant possible; elle permet aussi que nous n'ayons plus affaire qu'à de simples phénomènes, mais vraiment à des objets de connaissance. La connaissance, c'est alors qu'un objet se manifeste dans l'unité d'un pouvoir connaissant, qui est capable de vérité, parce que constitué objectif. L'imagination appa-

1. Kant présente l'imagination comme l'unité des deux sources. C'est l'essentiel de l'interprétation de Heidegger, dans laquelle il présente l'imagination comme la condition de possibilité de l'unité de la connaissance ontologique et de son objectivité.

rait comme le concept qui peut faire comprendre en partie cette constitution. Mais il faut ajouter aussi pour ne pas penser que la connaissance soit une pure fantaisie de l'imagination, que celle-ci reçoit sa règle de l'entendement, par les catégories qui représentent des façons stables pour le connaissant de se tourner par l'intuition, vers ce qui se donne comme extérieur dans le sens interne. Les catégories expriment, en somme, notre façon constante de nous y reconnaître dans le réel.

Or, ces principes de la recognition du divers, en tant qu'ils concernent simplement la forme d'une expérience en général, sont les catégories auxquelles j'ai fait allusion. (140)

c) L'entendement et l'avenir de la métaphysique (1ère édition)

Kant décrit maintenant l'entendement sous plusieurs rapports mais qui, selon lui, sont tous équivalents. Il est la spontanéité de la connaissance, le pouvoir de penser, c'est-à-dire le pouvoir de former des concepts, le pouvoir de porter des jugements et le pouvoir des règles. Si l'imagination s'est vue confier le rôle de la synthèse qui fait que la connaissance intellectuelle de la réalité sensible puisse être possible dans l'expérience,¹ elle n'en est pas moins soumise à la législation de l'entendement.

L'entendement pur est donc dans les catégories la loi de l'unité synthétique de tous les phénomènes et rend par là tout d'abord et originairement possible l'expérience quant à la forme. (144) ²

La législation a priori de l'entendement est notre seule garantie d'objectivité, mais elle l'est parce qu'elle représente

1. Nous le verrons en détail, un peu plus tard, dans la doctrine du schématisme qui mène à son point culminant l'hypothèse de Kant, sur la connaissance.

2. L'entendement est la loi de la synthèse de l'imagination, selon Kant. Heidegger oublie cette affirmation.

une détermination essentielle du sujet: son pouvoir connaître. De tout cela, il advient donc que l'entendement "est lui-même une législation pour la nature, c'est-à-dire que sans l'entendement il n'y aurait nulle part de nature, je veux dire d'unité synthétique du divers des phénomènes d'après des règles".(142)

Désormais la métaphysique consistera à constituer un horizon vraisemblable, pour la réception du phénomène, dans une spontanéité. L'objet transcendantal = X que nous avons rencontré tout à l'heure, sera l'objet premier de cette science qui est connaissance sur la connaissance. A ce sujet, nous citons un long texte, qui précise, d'une façon très importante, la pensée de Kant.

La manière dont le divers de la représentation sensible (l'intuition) appartient à une conscience, précède donc toute connaissance de l'objet, comme en étant la forme intellectuelle, et constitue même une connaissance formelle a priori de tous les objets en général, en tant qu'ils sont pensés (les catégories). La synthèse de ces objets par l'imagination pure, l'unité de toutes les représentations par rapport à l'aperception originaire, précèdent toute connaissance empirique. La raison pour laquelle des concepts purs de l'entendement sont donc possibles a priori et même, par rapport à l'expérience, nécessaires, c'est que notre connaissance n'a affaire qu'à des phénomènes dont la possibilité réside en nous-mêmes, dont la liaison et l'unité (dans la représentation d'un objet) doivent précéder toute l'expérience et la rendre tout d'abord possible, quant à la forme.(145-146)

Ce texte contient quatre propositions essentielles, qu'il faut garder à l'esprit. Premièrement, Kant affirme que les catégories sont le reflet de la façon dont les représentations sensibles de l'intuition sont présentes à la conscience. Deuxièmement, il dit qu'à travers ces catégories, une connaissance a priori de tous les objets est possible, car la subjectivité possède en propre ces catégories, qui sont au fond, les déterminations d'être de tout objet possible. Troisièmement,

il pose que la synthèse de tous les objets de connaissance, effectuée par l'imagination, est recouverte par l'unité de toutes les représentations, dans un même "je pense". Quatrièmement, il soutient que les catégories sont absolument nécessaires dans la connaissance pure, parce qu'elles guident notre présence consciente à des objets; elles sont, en somme, l'objectivité même de notre subjectivité, qui en elle-même, n'a accès qu'à de purs phénomènes. Définitivement, ce sont les catégories qui nous font connaître.¹

3. L'imagination transcendante dans la seconde édition. (Dédution transcendante des concepts purs de l'entendement.) ?

a) L'entendement est le pouvoir de synthèse

Nous reproduisons ici le titre même de Kant qui introduit, à la deuxième section du deuxième chapitre de la Logique transcendante. A ce point précis s'exprime une certaine transformation dans la pensée de Kant où l'entendement acquiert désormais une place des plus définitives sous la mention du "je pense". Toute cette section remplace celle de la première édition qui avait pour titre "Des principes a priori de la possibilité de l'expérience", où l'imagination était traitée d'une façon importante. Ici, elle a considérablement glissé dans l'ombre

1. Kant formule ici les points saillants de sa doctrine, à savoir, premièrement, qu'on peut connaître en dehors de l'expérience, ce qui est proprement la connaissance métaphysique, selon lui; Heidegger lui sera fidèle là-dessus. Deuxièmement, Kant affirme que les catégories renferment en elles la connaissance pure; Heidegger dira oui, mais à la condition que l'imagination fasse surgir originellement les catégories comme concepts purs, dans l'acte du schématisme. Pour Kant cependant, il apparaît que les concepts purs reposent sur l'entendement.

2. Heidegger rejette toute cette retouche, car il la considère comme un recul devant la thèse énoncée dans la première édition, au sujet de l'imagination.

au profit des catégories. Nous avons analysé cette section de la première édition dans notre paragraphe 2. Nous nous proposons ici de reprendre l'entreprise pour la deuxième édition.

Kant dit d'abord que le divers demande à être lié, mais ce ne peut jamais être par les sens ni par la forme pure de l'intuition sensible. Or, toute liaison est acte de la spontanéité et la spontanéité appartient à l'entendement; c'est d'ailleurs ce qui la distingue de l'intuition qui est réceptivité. Il s'ensuit que désormais, toute liaison est acte de l'entendement, ce qui donne une plus pure subjectivité à la connaissance. Dans la première édition, le rôle de la synthèse appartenait à l'imagination comme pouvoir originaire de l'âme. Kant affirme maintenant:

Toute liaison est alors un acte de l'entendement auquel nous devons imposer le nom général de synthèse, pour faire ainsi remarquer à la fois que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet, sans l'y avoir auparavant lié nous-même, et que, parmi toutes les représentations, la liaison est la seule que des objets ne peuvent pas donner, mais que peut seulement effectuer le sujet lui-même, puisqu'elle est un acte de sa spontanéité. (108)

Ce rôle accru de l'entendement qui devient en plus pouvoir de synthèse n'est au fond que le déploiement des implications de la conception que Kant se faisait de l'entendement en le concevant comme législation suprême. Il n'y a pas du tout nouveau, mais le "je pense" est renforcé et il devient définitivement le lieu de l'unification du divers.

Le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations; (...) Mais cette représentation (je pense) est un acte de la spontanéité. (...) Je la nomme aperception pure [...] parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation je pense, doit pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre.

J'appelle encore l'unité de cette représentation l'unité transcendantale de la conscience de soi (...).(110)

Ce "je pense" est donc un nouveau nom pour l'unité de la conscience de soi; c'est une même représentation "une et identique en toute conscience" qui fait aussi référence à la description de l'objet transcendantal = X dans la première édition.

L'entendement est ainsi désormais le pouvoir suprême et solitaire qui cumule toutes les fonctions. La liaison ou synthèse est sa fonction principale;

Elle /la liaison/ n'est, au contraire, qu'une opération de l'entendement qui, lui-même, n'est rien de plus que le pouvoir de lier a priori et de ramener le divers de représentations données à l'unité de l'aperception; c'est là le principe suprême dans la connaissance humaine tout entière.(112)

Son pouvoir est de se relier à ce qui se donne dans les sens en le pensant; telle est la caractéristique de la connaissance humaine.

L'entendement, à généralement parler, c'est le pouvoir des connaissances. Celles-ci consistent dans le rapport déterminé de représentations données à un objet. (115)

Ce rapport s'exprime dans un jugement:

Mais l'acte de l'entendement qui ramène à une aperception en général le divers de représentations données (qu'il s'agisse d'intuitions ou de concepts) est la fonction logique du jugement. (...) Or, les catégories ne sont pas autre chose que ces mêmes fonctions du jugement (...).(120-121)

Or, les catégories ou règles de liaison n'ont leur raison d'être que pour un entendement qui est essentiellement pensée.

Elles ne sont des règles que pour un entendement dont tout le pouvoir consiste dans la pensée, c'est-à-dire dans l'acte de ramener à l'unité de l'aperception la synthèse du divers qui lui a été donné d'autre part dans l'intuition, et qui, par conséquent, ne connaît absolument rien par lui-même, mais ne fait que lier et ordonner la matière de la connaissance, l'intuition, qu'il faut que l'objet lui fournisse.(123)

L'entendement n'est pas connaissance par lui-même; il n'y a pas d'idées innées. Il ne saurait être autre qu'un pouvoir de connaître essentiellement dépendant d'un donné pour réaliser sa spontanéité.

Au cours de ces passages, il est fait mention rapidement de l'imagination, mais uniquement comme pouvoir empirique de reproduction, et elle n'a, selon le mot même de Kant, qu'une "valeur subjective" par rapport au jugement qui recèle l'objectivité de la synthèse.

b) L'imagination dans la deuxième édition

Le rôle de l'imagination est de faire la synthèse du divers de l'intuition sensible; celle-ci est appelée figurée (synthesis speciosa). Elle se distingue de la synthèse intellectuelle qui est l'œuvre du seul entendement. L'imagination conserve cependant un rôle transcendantal de liaison, mais toujours en rapport avec l'entendement. Elle ne peut plus jouer d'un pouvoir autonome comme dans la première édition. Voici un texte représentatif de cette transformation.

Mais la synthèse figurée, quand elle se rapporte simplement à l'unité synthétique originaire de l'aperception, c'est-à-dire à cette unité transcendantale qui est pensée dans les catégories, doit, pour se distinguer de la liaison simplement intellectuelle être appelée la synthèse transcendantale de l'imagination. L'IMAGINATION est le pouvoir de se représenter dans l'intuition un objet même en son absence. Or comme toute notre intuition est sensible, l'imagination (...) appartient donc à la sensibilité; mais cependant, en tant que sa synthèse est une fonction de la spontanéité, qui est déterminante et non pas simplement déterminable, comme le sens, et que, par suite, elle peut déterminer a priori le sens, quant à sa forme, conformément à l'unité de l'aperception, l'imagination est, dans cette mesure, un pouvoir de déterminer la sensibilité a priori et sa synthèse des intuitions conformément aux catégories doit être la synthèse transcendantale de l'imagination. Cette synthèse est un effet de l'entendement sur la sensibilité (...). Comme figurée, elle se distingue de la synthèse intellectuelle faite simplement par l'entendement sans le secours de l'imagination. Or, en tant que l'imagination est spontanéité,

je l'appelle aussi quelquefois, l'imagination productrice
et je la distingue par là de l'imagination reproductrice. (129-130)

Ce texte reconnaît deux sortes de fonctions de l'imagination: une qui est reproductrice et dont la synthèse est appelée figurée en tant qu'elle est vue comme jointe essentiellement à la sensibilité; l'autre est productrice et sa synthèse est appelée transcendante en tant qu'elle est reflet de la spontanéité et déterminante de la sensibilité. Cette dernière est la synthèse figurée en tant qu'elle est rapportée à l'unité synthétique de la conscience de soi. La définition définitive de l'imagination est alors un pouvoir rendant possible la représentation d'un objet dans l'intuition, même en son absence. Sa synthèse ne saurait cependant être autre qu'un effet de l'entendement. Cet entendement détermine le sens interne et "sa synthèse (...) n'est autre chose que l'unité de l'acte dont il a conscience" (131). Et Kant continue avec une phrase qui jettera plus de lumière sur sa conception de l'imagination.

Sous le nom d'une synthèse transcendante de l'imagination, il /l'entendement/ exerce donc sur le sujet passif dont il est le pouvoir une action dont nous disons avec raison que le sens interne en est affecté. (131-132)

Ce qui veut dire que par le biais de l'imagination, la représentation de l'unité de la conscience de soi affecte le sens interne pour que nous nous apparaissions comme phénomène. C'est un mouvement de redescende vers la sensibilité et c'est notre seul moyen, selon Kant, de prendre conscience de ce que nous sommes en tant que conscience, puisque, dans l'hypothèse de Kant, l'esprit ne peut se manifester tel qu'il est, mais seulement dans l'affectation du sens interne. On voit ainsi apparaître une relation essentielle entre ce que je suis et le temps en tant qu'intuition a priori du sens interne. Kant dit:

J'existe comme une intelligence qui a simplement conscience de son pouvoir de synthèse (...).(136)

Et il complète dans une note des plus importantes :

Le "je pense" exprime l'acte qui détermine mon existence /qui est donnée/ (...) "le temps fournit ce qui est à déterminer (...) et mon existence n'est jamais déterminable que d'une manière sensible, c'est-à-dire comme l'existence d'un phénomène. Cependant cette spontanéité fait que je m'appelle une intelligence.(136)

Kant affirme donc que l'existence qui est mienne, par son, a besoin de se déterminer dans le "je pense". Or nous avons vu que le "je pense" est décrit de façon similaire à l'objet transcendantal = X, qui est l'objet général et unique, fondant tous les objets particuliers. Kant dit aussi que le temps fournit ce qui est à déterminer. Or, l'objet transcendantal = X ou le "je pense", sans sa relation au sens interne ou au temps n'est rien qu'indéterminé. La détermination arrive dans le temps. Donc, il faut conclure à une relation stricte de monexistence et du temps.

Avant de terminer, il faut citer un dernier texte de Kant qui nous fera mieux voir la différence entre la synthèse de l'appréhension (qui selon la première édition est le pouvoir de l'imagination, et dans la deuxième, correspondrait à la synthèse figurée) et la synthèse intellectuelle. Kant les voit cependant comme double expression d'une même spontanéité; or on sait que la spontanéité est correlative à l'entendement. Il soutient donc que :

La synthèse de l'appréhension, qui est empirique, doit être nécessairement conforme à la synthèse de l'aperception, qui est intellectuelle et entièrement contenue a priori dans la catégorie. C'est une seule et même spontanéité qui, là sous le nom d'imagination, ici sous celui d'entendement, introduit la liaison dans le divers de l'intuition.

Il apparaît, à la suite de tous ces textes, que la

pensée de Kant n'a pas tellement changé. Tout le conduit à dire que la nature doit se régler sur notre entendement. L'a priori est équivalent à une anticipation de l'expérience possible qui révèle un pouvoir de connaître fondamentalement un, mais qui a besoin de plusieurs moyens pour se donner un objet, lequel objet est indispensable pour qu'il y ait connaissance. Les concepts a priori demeurent toujours les règles d'unité pour l'intuition sensible. L'entendement devient le pouvoir de synthèse, qui se traduit en une fonction logique du jugement. Du coup, l'imagination perd son statut de pouvoir distinct de l'âme. Dans cette édition, il ne peut plus y avoir d'erreur, l'imagination est vraiment un "pouvoir aveugle".

4. Le -schématisme

La doctrine de Kant demeure la même dans les deux éditions. Il commence par situer le jugement par rapport à l'entendement, et c'est cette voie qui nous conduit au schématisme, notion essentielle pour comprendre l'entreprise de Kant.

Si l'on définit l'entendement en général le pouvoir des règles, le jugement sera le pouvoir de subsumer sous des règles, c'est-à-dire de décider si une chose est ou n'est pas soumise à une règle donnée. (148)

Or, les règles ce sont les concepts purs de l'entendement. La question devient donc celle-ci pour Kant: "comment des concepts purs de l'entendement peuvent être appliqués à des phénomènes en général". (151) C'est ici que va se faire la rencontre du sensible et de l'intellectuel et qu'on commencera à dénouer le problème de l'intelligibilité du réel. C'est dans une représentation intermédiaire que Kant verra la clef du problème, le schème qui est la représentation sensible-intelligible de

ce qui se donne dans l'expérience.

Or il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté, à la catégorie, de l'autre, aux phénomènes, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique) et cependant il faut qu'elle soit, d'un côté, intellectuelle et, de l'autre, sensible. Tel est le schème transcendantal. (151)

Mais il faut pousser plus loin pour savoir comment est rendue possible une représentation sensible intelligible. C'est par une compréhension du temps qu'on peut y être amené, puisque le temps ne peut être omis d'aucune connaissance. En effet, il ne peut y avoir aucune connaissance achevée sans une relation à l'intuition; or toute intuition s'achève dans le sens interne, c'est-à-dire dans l'intuition pure du temps. Les catégories qui réalisent l'unité du divers y reçoivent donc leur contenu. Le temps est donc le lieu de jonction pour toutes les catégories et pour toutes les intuitions. Il en résulte donc pour le schématisme qu'

Une application de la catégorie aux phénomènes sera donc possible au moyen de la détermination transcendantale de temps, et cette détermination comme schème des concepts de l'entendement, sert à opérer la subsumption des phénomènes sous la catégorie. (151) ¹

L'imagination retrouve ici un rôle: 'Le schème n'est toujours par lui-même qu'un produit de l'imagination...' (152) Cependant, il ne faut pas s'y laisser prendre: le schème n'est pas une image, car celle-ci est produite par le pouvoir empirique de l'imagination productrice, tandis que le schème est produit par l'imagination pure a priori qui rend possible les images en les préfigurant. Voici un texte où Kant

1. Kant présente le schème comme la détermination transcendantale du temps, qui rend possible la subsumption des phénomènes sous la catégorie. C'est un texte qu'Heidegger retiendra.

expose toute sa doctrine en résumé, au sujet du schème :

...le schème d'un concept pur de l'entendement est quelque chose qui ne peut être ramené à aucune image, il n'est que la synthèse pure, faite conformément à une règle de l'unité par concepts en général, règle qui exprime la catégorie, et il est un produit transcendantal de l'imagination qui concerne la détermination du sens interne en général d'après les conditions de sa forme (le temps) par rapport à toutes représentations, en tant qu'elles doivent s'enchaîner a priori dans un concept, conformément à l'unité de l'aperception. (153) ¹

Et Kant ajoute d'une façon plus concise :

Les schèmes ne sont donc autre chose que des déterminations de temps a priori, faites suivant des règles, et ces déterminations, suivant l'ordre des catégories, concernent la série du temps, le contenu du temps, l'ordre du temps, enfin l'ensemble du temps, par rapport à tous les objets possibles. (155)

On peut donner comme exemple, le schème de la substance qui se manifeste comme 'la permanence du réel dans le temps'. (154)

Comme conséquence, l'unité de toute la connaissance ne peut être consommée que dans le schème en tant que c'est là que s'effectue la réunion de l'unité synthétique du divers de l'intuition et l'unité synthétique de l'aperception.

Les schèmes des concepts purs de l'entendement sont donc les vraies et les seules conditions qui permettent de procurer à ces concepts un rapport à des objets par suite une signification. (155) ²

Le schème restreint la catégorie et fait que l'individu se reconnaît dans l'universel. "C'est pourquoi le schème n'est propre-

1. Ce texte dit que le schème est le produit de l'imagination transcendantale et qu'il est par là la représentation de la synthèse pure de l'imagination, comme unité du concept pur dans le temps. C'est aussi un texte important pour Heidegger.

2. Kant affirme que les schèmes sont la condition de possibilité pour que les catégories acquièrent une signification et qu'elles soient applicables à des objets. Heidegger se trouve donc justifié par ce texte de dire, qu'en définitive, les catégories reposent sur les schèmes et par là, sur l'imagination pure qui les fait surgir tous deux, selon lui.

ment que le phénomène, ou le concept sensible d'un objet, en tant qu'il s'accorde avec la catégorie."(155)

Le rôle que Kant donne au schème, et ainsi à l'imagination puisqu'elle le produit, s'avère donc être comme le pivot où se consomme toute la connaissance. Les catégories en tant qu'expression de la spontanéité doivent être présentes dans toute connaissance, mais elles doivent se rapporter à la sensibilité pour acquérir un contenu. Par le schème, elles se rapprochent de la sensibilité. Aussi l'intuition sensible doit se libérer de l'aspect particulier et contingent qu'elle reçoit pour permettre à son contenu d'être pensé ou compris intellectuellement. Le schème l'élève de la pure matérialité où elle ne pouvait demeurer cloisonnée. Le schème est donc manifestation de la connaissance sensible intellectuelle, où l'universel comme généralisation du particulier est rendu possible.

Les catégories, sans schème, ne sont donc que des fonctions de l'entendement relatives aux concepts, mais elles ne représentent aucun objet. Leur signification leur vient de la sensibilité qui réalise l'entendement, tout en le restreignant.(156)

Cependant, Kant ne cache pas que toute cette doctrine du schématisme demeure fort ténébreuse.

Ce schématisme de notre entendement, relativement aux phénomènes et à leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature, pour l'exposer à découvert devant les yeux.(153) ¹

1. Ce texte est comme un pivot dont Heidegger se servira pour montrer comment Kant n'a pas été jusqu'au bout de sa pensée et qu'il est demeuré dans l'indécision quant aux problèmes clefs de sa doctrine. C'est pourquoi Heidegger s'attaquera davantage à ce que Kant a voulu dire plutôt qu'à ce qu'il a dit réellement.

La difficulté du sujet du schématisme rejoint celle de l'imagination, qui demeure toujours comme un "pouvoir inconnu de nous"

5. La Raison pure¹

a) Ce qu'elle est

Toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison au-dessus de laquelle il n'y a rien en nous de plus élevé pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à l'unité la plus haute de ^{la} pensée. (254)

La raison, c'est le pouvoir des principes. Alors que les sens, l'imagination et l'aperception formaient une triologie unifiée, reconnue sous le nom d'entendement, qui devient maintenant synonyme de conscience de quelque chose à travers la conscience de soi, et alors que l'on assistait à une recherche au niveau de la constitution du sujet quant à son pouvoir de connaître, on voit plutôt, à ce point, une recherche dans l'ordre de l'intelligibilité du réel, afin d'acquérir la possibilité de la science, pour la connaissance humaine sensible. L'entendement rend compte de la conscience, la raison de la science. Celui-là est soumis à celle-ci en tant qu'elle lui fixe l'horizon de son activité. Les idées de la raison sont pour Kant comme les archétypes fondamentaux de toute connaissance et ils prescrivent l'entendement dans son usage des catégories: "...il faut dire de la raison qu'elle est la faculté de ramener à l'unité les règles de l'entendement au moyen des principes." (256) Kant dit reprendre ici le mot "idée" dans le sens originel, instauré par Platon.

1. Kant présente dans les passages qui suivent, l'essentielle limitation de la raison pure spéculative et ouvre une voie sur la pratique, pour y rechercher le salut. L'interprétation, à partir de cette position, se sentira justifiée de présenter la Critique de la Raison pure comme une thèse sur la finitude humaine et sur la primauté de la praxis, dans laquelle se détermine l'existence du Dasein.

C'est ainsi que "...le principe propre de la raison en général (dans son usage logique) est de trouver pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'inconditionné qui en achèvera l'unité". (259)

Le but de Kant se révèle ici: il veut élever un édifice logique où toute la connaissance pourra être comprise dans son unité. Or pour Kant, c'est dans l'inconditionné que s'achève l'unité. Cependant, ces inconditionnés ne se laissent pas appréhender par une intuition sensible et toute intuition intellectuelle nous est interdite selon notre constitution actuelle d'être connaissant. (228-229) Il s'ensuit désormais que nous ne pouvons pas aller jusqu'au bout de ce qui nous sollicite dans la Raison pure, car elle nous entraîne au delà de nos possibilités, limitées à l'expérience sensible, actuelle ou possible.

b) Conséquences pour la métaphysique

Etant donné les limites que doit se donner la raison pure, la métaphysique devient alors une surveillante de celle-là. Selon Kant, le seul rôle de la philosophie de la raison pure est de restreindre le rôle de celle-ci et de la diriger vers l'expérience possible. Or, toute l'expérience possible est contenue dans la possibilité des jugements synthétiques a priori. La question de la métaphysique, à savoir comment de tels jugements sont possibles, se trouve dès lors résolue comme suit:

Ainsi des jugements synthétiques a priori sont possibles, quand nous rapportons à une connaissance expérimentale possible en général les conditions formelles de l'intuition a priori, la synthèse de l'imagination et son unité nécessaire dans une aperception transcendante et que nous disons: les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont aussi des conditions de possibilité des objets de l'expérience et ont pour ce motif une valeur objective dans un jugement synthétique a priori. (162)

Voilà décrite l'aire dans laquelle devra évoluer la métaphysique. Il s'en manque cependant que la raison ne désire aller plus loin, car

Elle soupçonne des objets qui ont pour elle un grand intérêt. Elle entre dans le chemin de la spéculation pure pour se rapprocher d'eux, mais ils fuient devant elle. (538)

Elle ne se révèle pas capable de tout ce vers quoi elle aspire; Kant ouvre cependant une autre voie: Elle peut sans doute espérer plus de bonheur sur l'unique voie qui lui reste encore celle de l'usage pratique. Par ces propos se trouve consacré définitivement le problème de la finitude humaine comme centre de la métaphysique. La raison détermine l'essence de l'homme: or si la raison est incapable de ses aspirations spéculatives, elle détermine donc la finitude essentielle de l'humaine condition qui trouvera désormais sa voie de salut dans la praxis et qui fera de la philosophie de l'agir, le centre de la métaphysique.

C'est ici que l'on découvre la porte d'entrée chez Heidegger. En effet, il s'est fait, à travers toutes ses oeuvres, le métaphysicien de la finitude. Son interprétation de la Critique dans Kant et le problème de la métaphysique est toute centrée autour de ce problème. Son but, dans la vraie prolongation de Kant, c'est de démontrer la finitude du sujet connaissant et sa perspective centrale, c'est de dévoiler l'essence de l'homme comme "pouvoir-être inaliénable", comme "exister", comme "savoir-être ses possibilités" dans une existence authentique". Autant de déterminations qui nous mettent en face de la nécessité pour l'homme, afin d'assumer sa finitude, d'être un devoir-agir. Sujet pratique et finitude de l'entendement spéculatif, deux

points acquis par Kant et qui déterminent l'œuvre de Heidegger.

Dans la partie suivante, nous suivrons l'interprétation qu'il donne de toute cette doctrine de Kant que nous avons voulu exposer dans les pages précédentes. On verra du même coup comment les visées peuvent se ressembler, tout en adoptant des voies tellement différentes.

DEUXIEME PARTIE

L'IMAGINATION TRANSCENDANTALE

TELLE QU'INTERPRETEE PAR HEIDEGGER

INTRODUCTION

Perspectives du présent travail

Dans la partie précédente, nous avons été mis en présence des principaux textes, situés dans leur contexte, à partir desquels Heidegger établira son interprétation de la Critique. Nous avons étudié plus spécialement la partie du volume qui a intéressé Heidegger d'une façon particulière, soit la Théorie transcendentale des éléments jusqu'au chapitre premier du livre deuxième inclusivement. C'est dans ces pages qu'est établie la doctrine sur les deux sources de connaissance a priori et sur les trois puissances de l'âme. L'imagination est ainsi mise en évidence, et son rôle est situé dans la connaissance a priori. Maintenant, nous étudierons Heidegger, pour comprendre ce qu'il a tiré de Kant, ce qu'il a compris dans ces pages. L'étude qui va suivre paraît être complètement autonome tant l'interprétation est originale. Le texte de Kant doit cependant être continuellement gardé présent à l'esprit, car il sert vraiment de tableau de fond.

L'étude qui va suivre a pour objet essentiel l'imagination transcendentale dans la connaissance ontologique. Le problème c'est celui de la compréhension de l'être, liée au temps, par le biais de l'imagination. Le lieu de l'étude sera le volume Kant et le problème de la métaphysique. Il contient quatre sections qui visent d'une façon progressive l'instauration du fondement de la métaphysique. Dans

une première étape, le point de départ pour fonder la métaphysique est recherché; dans la seconde, est accomplie la démarche pour dévoiler ce qui est à l'origine de la connaissance: c'est la régression vers ce qui est originaire, l'imagination. La troisième détermine l'essence de l'imagination et en établit la compréhension. La quatrième reprend les acquisitions des précédentes étapes, pour enraciner l'interprétation dans l'Etre et le Temps qu'elle vient expliciter. Pour notre sujet, l'étude ne s'arrêtera qu'à la deuxième et à la troisième section.

Il est bien entendu que l'étude demeure partielle. Nous n'avons pas cherché à considérer tout ce qu'Heidegger avait proposé comme interprétation au sujet de Kant. Un seul problème nous a arrêté: l'imagination transcendante dans la connaissance ontologique.

Pour être plus complet quant à l'attitude de Heidegger vis-à-vis Kant, il aurait fallu aborder aussi les ouvrages suivants: Sein und Zeit, Die Frage nach dem Ding et aussi Kants these über das Sein. Nous ne pouvons nous occuper de ces travaux dans le cadre de la présente analyse, car nous devons nous limiter à ce qu'Heidegger a compris de l'imagination transcendante, notre seul objet d'étude.

Dans les pages suivantes, nous allons d'abord, en guise d'introduction, présenter le problème de la transcendance, cadre de toute l'interprétation; puis nous tâcherons de déterminer l'essence de la connaissance ontologique, tout en dévoilant l'imagination comme son centre. La dernière partie tentera d'élucider l'essence de l'imagination.

Le problème de la transcendance

Pour Heidegger, interpréter Kant consiste à reposer le problème de la transcendance dans le cadre de la connaissance ontologique; celle-ci est la détermination essentielle du Dasein, sous son mode d'être originel, qui est compréhension de l'être. Cette compréhension de l'être se trouve toujours présente d'emblée comme horizon de présence au monde, et fait de l'être-là un être-au-monde. Dire horizon de présence au monde, c'est du coup désigner l'ouverture, préalable à toute expérience du sujet connaissant, pour la rencontre de ce qui s'offre. Ce qui s'offre dans l'expérience, c'est l'étant. Or l'expérience exprime un mode de rencontre de l'étant, propre à l'étant que nous sommes, dont l'essence est de comprendre l'être de l'étant. Pour que l'étant soit rencontré, il faut qu'il se présente lui-même, et c'est dans l'intuition sensible que cela peut s'accomplir. Cependant pour qu'il soit reconnu dans son être, il est nécessaire que l'entendement s'accomplisse, afin que l'étant soit intelligé par un pouvoir humain qui doit recevoir l'étant selon son mode qui est d'être compréhension et du coup immatérialité.

Si l'étant peut être rencontré dans l'expérience, quelles sont les conditions qui rendent possible une présence immédiate, dans l'immatérialité d'un pouvoir humain, de la matérialité de tout étant accessible dans cette expérience? C'est en découvrant l'ouverture du Dasein que se manifeste le pouvoir de comprendre comme oeuvre d'une subjectivité humaine finie. Le pouvoir de comprendre c'est l'unité toujours réalisée de l'intuition et de l'entendement. Si cette

unité rend possible l'expérience, elle doit être réalisée avant et en dehors de l'expérience, ce qui constituera le mode propre de présence à l'étant pour un Dasein. Or, ce qui se réalise hors de l'expérience est pur ou a priori, et révèle l'essence propre de l'homme, sujet connaissant. C'est dans l'unité des pouvoirs a priori de l'intelligence que la connaissance purement humaine s'accomplit, c'est-à-dire la connaissance ontologique qui est compréhension de l'être. Si toute connaissance implique unité, l'unité essentielle sera aussi nécessaire au niveau des pouvoirs a priori de connaître. Or, on appelle synthèse l'acte propre d'unification. La synthèse a priori des pouvoirs a priori sera donc synthèse ontologique ou lieu de la compréhension de l'être. Toute la question de l'être, dans le cadre de la transcendance, pour un pouvoir humain dont la possibilité est d'être toujours ouvert à l'étant qui s'offre dans un horizon propre de présence, se ramène donc à celle-ci: quelle est la possibilité essentielle de la synthèse ontologique? Heidegger formule cette interrogation en ces termes:

L'interrogation porte sur la possibilité essentielle de la synthèse ontologique. Cette question, explicitée, se formule ainsi: comment le Dasein humain et fini peut-il, d'avance, dépasser (transcender) l'étant, alors que non seulement il n'a pas créé cet étant, mais que, de plus, il doit lui être ordonné s'il veut exister comme Dasein? Le 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'être. Le problème de la synthèse transcendantale, c'est-à-dire de la synthèse constitutive de la transcendance, peut donc aussi se poser de la manière suivante: comment l'étant fini que nous appelons homme doit-il être, en son essence la plus intime, pour que, en général, il soit ouvert à l'étant, étant qu'il n'est pas lui-même, et qui donc, de son côté, devra être capable de se manifester de soi? (103)

La compréhension de l'être est donc préalable à la rencontre de l'étant. De plus, la compréhension de l'être détermine l'être de cet étant que nous sommes. Or, nous sommes présence à l'étant, lequel nous n'avons pas créé. Si nous ne le créons pas, nous sommes donc réception, ce qui indique l'acte d'un pouvoir-recevoir. L'implication est donc celle-ci: la compréhension de l'être est contenue dans le problème de la réceptivité. Or, la réceptivité propre est intuition. L'intuition qui est propre à un pouvoir humain est déterminée, enclose dans des limites propres à l'essence du Dasein. Pour déterminer ses limites, il faut la confronter avec le concept d'une intuition infinie qui serait sans réceptivité, sans limites.

La distinction entre l'intuition infinie et l'intuition finie consiste maintenant en ceci, que la première dans sa représentation immédiate de l'individuel, c'est à dire de l'étant singulier et unique pris comme tout, amène originellement cet étant à son être, l'aide dans son surgissement (origo). (85).

L'intuition infinie par définition serait celle qui ferait surgir l'étant: elle serait un donnant l'existence. Au contraire, une intuition qui n'est pas de ce type doit être une intuition finie et c'est dans la réceptivité qu'est contenue sa limite.

L'intuition finie de l'étant n'est pas capable de se donner, d'elle-même, un objet.

Le trait caractéristique de la finitude de l'intuition réside donc dans sa réceptivité. (87)

Mais alors si l'intuition est telle, elle est impuissante en elle-même; car réduite à recevoir ce qui se présente, elle serait semblable à une plaque photographique. C'est pourquoi elle doit

s'adjoindre un pouvoir de détermination, qui représente un se donnant ce qui se présente. Et le pouvoir de déterminer ce qui s'offre, s'appelle penser. Or penser, c'est voir dans la généralité les caractéristiques de l'étant, c'est-à-dire ses ouvertures à constituer sa présence dans un ensemble. Elle laisse la corporéité de l'étant pour viser l'individuel sous son aspect commun à plusieurs.

Dans la connaissance, il n'y a pas d'universel pur, ni de singulier pur; mais ce qui est vu dans la rencontre, c'est tel étant apte à la totalité. Il faut donc que tout le pouvoir connaissant se révèle être "intuition pensante". Or, pour Heidegger, "toute pensée est simplement au service de l'intuition" (83). Il s'ensuit donc que "connaître est premièrement intuitionner" (*ibid.*).

Si tel est le cas, qu'est-ce qui se donne à la connaissance par l'intuition? Si on considère que l'étant en soi est un terme technique qui renferme sous lui le rapport propre qu'une intuition infinie peut entretenir avec l'étant, il faut dire que l'homme ne peut accéder à l'étant en soi. Or, ce qui s'oppose à l'étant en soi, c'est le phénomène. Il faut conclure que l'homme n'exerce de présence qu'à de purs phénomènes. Cependant, prenons garde de s'y tromper: c'est à l'étant lui-même que nous avons affaire dans l'intuition et non pas à une pure apparence. Heidegger explique la pensée de Kant en disant que "l'étant qui 'se présente comme phénomène' est le même étant que l'étant en soi, et ne peut être que celui-ci" (92).

Le terme de "phénomène" vise l'étant lui-même comme objet de la connaissance finie (92).

Les phénomènes ne sont pas une pure apparence, mais l'étant lui-même. Et celui-ci n'est rien d'autre que la chose en soi. L'étant lui-même peut-être manifeste sans que l'étant 'en soi' (c'est-à-dire comme création) soit connu (93).

Ce qui est indiqué par phénomène n'est qu'une pure distinction de l'esprit, pour manifester l'horizon de rencontre de l'étant qui est propre à un homme. Heidegger appuie son interprétation sur un texte de Kant tiré de ses Oeuvres posthumes, où il est bien manifeste que Kant ne veut exprimer par phénomène qu'un genre de relation à l'étant propre à l'homme, celle d'une intuition pensante.

La distinction des concepts relatifs à la chose en soi et à la chose en tant que phénomène n'est pas objective mais simplement subjective. La chose en soi n'est pas un autre objet mais une autre relation (respectus) de la représentation à l'égard du même objet (cité par Heidegger, p. 93).

Le noeud de l'argumentation de Heidegger au sujet de la pensée de Kant, ce sera donc de caractériser le genre de relation qui est instaurée par la connaissance humaine en rapport avec l'étant. Or, toute relation implique que l'on relie; et relier implique à son tour qu'il y ait unité unifiante toujours en acte.

Si tout problème d'unité est contenu dans la synthèse qui est elle-même unité unifiante et si on cherche les conditions a priori de possibilité de connaissance, on se trouve ramené à la synthèse ontologique qui seule peut rendre compte d'une rencontre en vérité de l'étant, puisqu'elle est l'expression la plus intime de la transcendance, ou de l'ouverture du connaissant. Or la synthèse ontologique se constitue en problème au sein de la connaissance transcendantale qui

contient en elle la compréhension de l'être comme être même du Dasein. Et nous voilà de nouveau au point de départ après ce bref tour d'horizon qu'il faut maintenant approfondir au cours de l'analyse qui va suivre. Mais précisons une dernière fois le thème de la recherche en établissant ce qu'Heidegger conçoit par la connaissance transcendantale.

La connaissance transcendantale n'examine donc pas l'étant lui-même mais la possibilité de la compréhension préalable de l'être, c'est-à-dire du même coup la constitution de l'être de l'étant. Elle a trait au dépassement (transcendance) qui conduit la raison pure à l'étant, en sorte que l'expérience puisse désormais se rendre adéquate à celui-ci comme à son objet possible (76).

PREMIERE SECTION

SITUATION DE L'IMAGINATION TRANSCENDANTALE

DANS LA CONNAISSANCE TRANSCENDANTALE

SITUATION DE L'IMAGINATION TRANSCENDANTALE

DANS LA CONNAISSANCE TRANSCENDANTALE

Si on garde comme horizon, non pas la connaissance dans l'expérience, mais plutôt ce qui rend possible une telle connaissance, si on cherche à dévoiler la transcendance propre à la connaissance humaine, si on se situe dans l'horizon de la compréhension de l'être qui est préalable à toute rencontre de l'étant et qui permet de reconnaître l'étant dans son être, nous pouvons entrer dans la connaissance transcendante. Ce qui se découvrira d'abord à nous, à la suite de Heidegger, ce sont deux souches fondamentales de connaissance, dont il faudra démontrer l'unité en révélant l'imagination transcendante comme pouvoir fondamental de l'âme dans lequel s'accomplit toute synthèse. Le schématisme constituera l'étape essentielle où se concrétisera cette réunion synthétique des deux pouvoirs fondamentaux de la connaissance. Dans le schématisme se manifestera l'achèvement de la transcendance, impliquant essentiellement l'imagination transcendante qui sera alors révélée dans son opération propre. Toute la connaissance pourra dès lors se réunir en elle comme réceptivité-spontanéité, et le problème de l'être pourra trouver, dans l'ensemble de la connaissance ontologique, sa dimension propre.

I

DEUX SOUCHES FONDAMENTALES DE CONNAISSANCE

Heidegger découvre chez Kant deux éléments essentiels de la connaissance pure, à savoir l'intuition et la pensée pures; elles sont démontrées comme conditions de possibilité de la connaissance humaine finie.

a) L'intuition pure

Quelle est la condition de possibilité d'une rencontre de l'étant dans une réceptivité? Est-ce l'intuition empirique ou encore la sensation? Cela ne peut être, car l'intuition empirique ne peut rien connaître par elle-même. Même si c'est par les sens qu'est rendu présent l'objet, si toute notre connaissance est humaine, il faut déjà que ce seuil soit marqué du pouvoir qui nous est propre. C'est l'intuition pure qui rend possible l'intuition empirique, parce qu'elle constitue celle-ci, pouvoir humain de connaître. Heidegger affirme, dès la départ, puisque la connaissance est marquée du sceau de la spontanéité, que même l'intuition pure, en tant que pouvoir fondamental, en est marquée. Elle est créatrice à sa façon:

L'intuition pure doit donc être, d'une certaine façon, "créatrice". (104)

Cependant, elle ne peut créer l'étant, ce qui serait la propre d'une intuition originale. Elle n'est pas non plus liée à

l'expérience de l'étant puisqu'elle est a priori.

Ce qui est représenté dans l'intuition pure n'est pas un étant (c'est-à-dire un objet, quelque chose qui apparaît), mais n'est pourtant pas absolument rien.

Mais qu'est-ce donc qui peut être donné dans une intuition qui ne reçoit pas son contenu de l'expérience? L'intuition pure doit donc se donner à elle-même son propre contenu qui n'est autre que la représentation des formes pour toute expérience possible. Ces formes sont l'espace et le temps, dont nous allons donner une description sommaire.

1. l'espace

Heidegger affirme que pour Kant:

L'espace est un représenté pur, c'est-à-dire ce qui est nécessairement représenté d'avance dans la connaissance humaine finie (105).

C'est dire qu'il ne peut en rien ressembler à une représentation empirique où on déterminerait l'espace comme un "ici" ou un "là"; au contraire, l'espace est ce qui rend possible que l'on situe comme "ici" ou "là" les étants qui se présentent à la connaissance humaine sous la réceptivité propre du sens externe. L'espace se révèle ainsi comme l'intuition pure du sens externe où une structuration de perception localisée est en oeuvre.

Cependant, Heidegger nous met en garde de faire de l'espace un concept qui aurait le caractère d'une pensée. Il ne peut être conçu autrement que sous le jour d'une détermination immédiate en

tant qu'il se donne à lui-même son contenu qui rend possible l'aspect de particularité propre à la réception et à la compréhension de tel objet différencié.

La représentation de l'espace est donc représentation immédiate d'une unicité individuelle, c'est-à-dire est une intuition, s'il est vrai que l'essence de l'intuition doit être déterminée comme repraesentatio singularis (105).

L'individualité impliquée ici ne peut concerner celle de tel individu, puisque le contenu de l'intuition pure n'est pas un étant. Il faut plutôt voir ici l'espace comme condition subjective de discernement de l'individualité qui rend possible de situer et de se situer soi-même par rapport à ce que l'on situe. L'espace est un cadre de représentation où un objet principal peut ressortir sur un fond. Or ce pouvoir de cadrer répond aux perspectives prises par les sens sur le réel, lesquelles sont comme un découpage, formateur d'un milieu ambiant pour l'étant qui se donne. Ce découpage est compréhensible en lui-même parce qu'il est toujours recouvert d'unité en tant qu'il est reçu dans l'espace un et total. Cette unité fondamentale permet les renvois d'un point de vue à un autre et fait qu'il n'y ait pas de saut dans la connaissance. L'espace constitue la continuité des phénomènes en les rassemblant dans l'unité qu'il propose.

Cette unité est d'une grandeur infinie et elle est lieu d'unification de toutes les parties que l'espace peut contenir.

Heidegger détermine alors l'essence de l'espace comme intuition pure, en manifestant son caractère originaire, où elle fait surgir d'elle-même son contenu.

La représentation de pareille grandeur infinie en tant que donnée est donc une intuition qui /se/ donne /son contenu/ (106).

L'espace est donc originaire en tant qu'il fait surgir dans une représentation propre, un horizon de présence à l'étant à travers un cadre de totalité unifiée.

Si cette totalité unique peut être donnée d'un coup, sa représentation laisse surgir ce qu'elle est susceptible de représenter et doit être appelée, en ce sens, un acte "original" de représentation.

Si l'intuition pure de l'espace est acte originaire de ma spontanéité, s'ensuit-il que l'espace est une oeuvre personnelle, que chacun peut constituer son espace comme il le veut? Non. Et la raison en est qu'il ne faut pas oublier que ce qui est étudié ici, ce n'est pas mon pouvoir propre de connaître, mais bien plutôt l'essence totale de la subjectivité humaine. --Dans cette essence totale, l'espace rend possible que toute connaissance humaine soit sous un même jour et que nous nous découvrons dans un monde commun à tous.

L'espace acquiert alors pour Heidegger le caractère d'un donnant qui fixe dans le sens externe, lieu de toutes les relations d'espace, l'ordre des phénomènes que l'on dit extérieurs.

2. le temps

Nous cherchons l'intuition pure en tant qu'elle constitue le premier des éléments essentiels de la connaissance ontologique sur laquelle se fonde l'expérience de l'étant (107).

Dès ce passage, nous pouvons déjà reconnaître l'aspect originel qui caractérise le temps quant à la connaissance ontologique. Il exerce une priorité sur tous les autres éléments de la connaissance parce qu'il est pour eux comme un lieu d'enracinement qui fonde l'expérience. Expliquons un peu cette interprétation.

Heidegger affirme l'intuition pure; il a découvert l'espace comme forme a priori de l'intuition pure. Pourquoi chercher encore l'intuition pure? L'espace n'est-il là que pour nous conduire en définitive à quelque chose de plus originel? L'intuition pure est le premier des éléments de la connaissance ontologique. Il faut comprendre que pour Heidegger, ce "premier" signifie la primauté de l'intuition dans la connaissance ontologique. Il faut voir aussi que l'intuition pure du sens externe: l'espace, n'est pas pour Heidegger l'intuition elle-même, mais qu'il est nécessaire de regresser jusqu'à ce qui rend possible l'unité du sens externe, c'est-à-dire le sens interne; celui-ci est le lieu de la conscience de soi ou de ce dont nous sommes conscients. Pour déterminer un pouvoir humain de présence à ce qui se donne, il faut qu'une intériorité recueille en elle tout ce qui s'offre et en fasse ses états de conscience, lesquels déterminent du coup la nature même de la conscience qui est mienne. Le temps comme intuition pure du sens interne est le lieu même de la conscience: il est réception de tout ce dont nous sommes affectés et déterminant d'un moi selon la conscience qu'il prend de ce qui l'affecte.

Le temps, en tant qu'intuition pure du sens interne, contient donc l'intuition de nous-mêmes et de notre état interne, sous

sa forme pure, qui n'est qu'un horizon humain de conscience, où le temps est la seule visée et où tout s'écoule en lui.

Essentiellement le temps est la visée du contingent, qui est marqué du changement. Il n'y a pas d'opposition spontanée, mais des étapes de changement qui coulent les unes dans les autres, de sorte que tout est lié dans un même horizon de conscience.

Ce qui est reconnu dans l'unité de ce lieu, c'est le temps qui forme l'horizon fondamental de toute conscience et de toute transparence à soi comme succession pure.

Nous avons d'autre part les données du "sens interne", lesquelles n'ont ni forme, ni relations spatiales mais se manifestent comme une succession d'états de conscience /Gemüt/ (représentations, tendances, sentiments). Ce que, au cours de l'expérience de ces phénomènes, nous avons préalablement en vue, mais de manière inobjectivée et non thématique, est la succession pure. Le temps est donc "la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état interne".
(107)

Pour Kant, "le temps est la condition formelle a priori de tous les phénomènes en général". Heidegger interprète ainsi cette affirmation en faisant du temps une "intuition pure universelle" qui est dans son essence même "génératrice de transcendance" (108).

Est-ce qu'il faut dire que le temps reste seul comme intuition pure et qu'il fait déchoir l'espace comme représenté pur? Puisque le temps est, selon Heidegger, intuition pure universelle, est-ce qu'il est toute l'intuition pure? Il faut distinguer pour répondre. Il est établi qu'il y a deux formes pures de l'intuition a priori, soit l'espace et le temps. L'espace est forme du sens externe, le temps,

forme du sens interne. Si elles sont présentées séparément, sont-elles pour autant sans rapport? Si tout ce qui est connu est connu comme tel par une subjectivité, là où la subjectivité est plus profonde, là aussi peut s'enraciner tout ce qui se forme dans une subjectivité. Or, tout ce qui accède à la connaissance doit y accéder par le sens interne, car seul ce dernier contient tous les états de conscience, tant ceux qui lui sont propres que ceux du sens externe qui sont conditionnés à celui-là. S'il en est ainsi, c'est que l'intuition du sens interne est représentation de la succession pure; elle devient donc simultanément condition de possibilité de toute succession des phénomènes dans le sens externe ou dans l'espace. Le temps renferme donc en lui l'espace et rend à lui seul compte de tous les phénomènes. Désormais, tout prend forme dans le temps.

Puisque toute représentation, en tant qu'état /de la faculté/ de représenter, tombe immédiatement dans le temps, ce qui est, comme tel, représenté dans cette représentation appartient pareillement au temps (109).

Tout ce qui est reçu est donc reçu sous le joug du temps qui prescrit un horizon de rencontre à tout ce qui se donne dans la sensation. Le temps présente dans une succession harmonieuse et ordonnée tout ce dont nous sommes affectés. De ce dont nous sommes affectés est constitué notre état interne. En lui-même, le temps est donc intuition de notre état interne. Ainsi, il faut conclure que "le temps est plus originellement incrusté dans le sujet que l'espace" (109).

Heidegger commente Kant en ajoutant que la transcen-

dance est proportionnelle à la subjectivité du temps.

Le temps, immédiatement limité aux données du sens interne, ne devient ontologiquement plus universel que si la subjectivité du sujet consiste à être ouverture sur l'étant. Plus le temps est subjectif, plus le sujet est capable de sortir originellement et foncièrement de ses propres limites (109-110).

Heidegger affirme donc que la subjectivité consiste à se tenir disposé à la rencontre de l'étant qui se manifeste. Le temps se donne comme une intériorité qui englobe l'extériorité apparente de ce qui s'offre. De sorte que, plus le temps est enraciné profondément dans le sujet, du coup plus le sujet peut se mettre à la disposition de ce qui s'offre dans la transparence de son ouverture. Or, cette ouverture consiste, pour le sujet, à sortir de ses propres limites, ce qui constitue en propre la transcendance. La transcendance est donc proportionnée au temps comme possibilité propre de la réceptivité de ce qui s'offre.

b) La pensée pure

L'autre élément de la finitude de la connaissance humaine est la pensée qui, comme représentation déterminante, vise ce qui est intuitionné dans l'intuition et se trouve ainsi entièrement au service de celle-ci. L'objet d'une intuition, qui est toujours un étant particulier, se détermine comme "tel et tel" dans une "représentation générale", c'est-à-dire dans un concept (111).

La pensée est donc un mode de rendre présent quelque objet en le déterminant comme tel et tel. Elle dévoile les caractères essentiels de l'étant, dans leur généralité. Elle les reconnaît dans

la conception qui fait apparaître l'étant sous le jour de la généralité et de l'immatérialité. Cependant, il faut bien comprendre que c'est toujours l'étant lui-même qui est manifesté dans la détermination du concept, et nulle autre chose. Ce qui rend compte de ce fait, c'est que la pensée est toujours liée d'une façon essentielle à l'intuition donatrice, parce qu'elle seule est réceptrice immédiate de ce qui s'offre.

Le concept, en tant que visée propre de la pensée sur l'étant, concerne une généralité caractéristique et relative à tel étant. Il manifeste sous quel rapport l'étant est en appartenance à telle catégorie d'étants. L'étant conceptualisé figure alors tous les étants de sa série, en tant qu'il correspond à la reconnaissance d'une identité foncière qui leur donne une commune appartenance les uns aux autres.

Car cette portée générale se fonde elle-même, en tant que caractère dérivé, sur le fait que, dans le concept, on représente l'élément identique par lequel plusieurs objets coïncident (111).

Le concept ne peut pas être une pure spéculation inventive, mais un discernement qui reconnaît un étant comme tel. Il jouit d'une antériorité sur l'aspect toujours particulier de tel étant. Il découvre l'aspect commun qui est propre à telle catégorie d'étant, et cela, c'est essentiellement réfléchir. Car reconnaître sous un concept ce par quoi un étant se distingue sous certains égards et peut s'adjoindre sous d'autres égards, d'autres étants, c'est bien l'oeuvre d'une spontanéité qui enrichit le particulier de ses références générales quant à la totalité de l'être.

Le discernement anticipatif de l'élément identique sur lequel une pluralité d'objets pourra coïncider est l'acte fondamental de la conceptualisation. Kant l'appelle "réflexion" (111).

Par le concept, tel étant ne perd pas sa densité individuelle propre, en sombrant dans une morne "généralité" qui réduirait au plus simple l'étant en le dépouillant de ce qui le distingue, mais il est reconnu généralement par sa particularité la plus intime, ce qui constitue son unité propre.

Le concept ne représente pas seulement ce qui en fait convient à plusieurs, mais, précisément, ce qui convient en tant que convenant, c'est-à-dire dans son unité (112).

Il est cependant à remarquer que les concepts ne sont pas les étants tels qu'ils sont hors de nous, mais plutôt des "représentations réfléchies", ce qui veut dire que les étants sont rendus présents par la réflexion qui est l'activité déterminante du sujet. Cette activité n'est pas arbitraire mais se joint à l'intuition pour caractériser dans son être ce qui s'offre à être compris.

Jusqu'à maintenant, Heidegger a étudié la conceptualisation en rapport avec l'expérience, laquelle détermine notre comportement régulier face à l'étant. Il faut, dans le cadre de la philosophie transcendantale, pousser plus à fond, et se demander ce qui rend possible la conceptualisation dans l'expérience. A ce niveau, la forme est donnée dans l'acte de la réflexion, cependant que le contenu provient toujours de l'intuition. Dans la connaissance pure, il faut découvrir des concepts qui soient à eux-mêmes leur propre contenu, puisqu'ils doivent rendre possible l'expérience. Or, les notions ou concepts purs de

l'entendement sont tels, car même leur contenu est donné a priori.

Dire que le contenu est donné sans le secours de l'expérience, est-ce dire du même coup que ces notions doivent avoir un caractère d'innéité? Heidegger affirme que pour Kant, il n'en peut être ainsi, mais qu'ils doivent originer dans l'acte pur de la réflexion.

Si l'entendement, à lui seul, doit être à l'origine, non seulement de la forme de tout concept, mais encore du contenu de concepts déterminés, alors cette origine ne peut résider que dans l'acte fondamental de la conceptualisation pris comme tel, c'est-à-dire dans la réflexion (113).

La réflexion manifeste un rapport essentiel au jugement qui lie les caractères propres aux déterminations communes en les référant à l'étant. L'achèvement de la connaissance comme compréhension n'est possible qu'à cette condition, car là se constitue l'unité de la connaissance. Ainsi, s'il y a des notions, où le contenu et la forme sont produits par l'entendement, il faudra que celles-là représentent l'unité déterminante qui fonde toute unité dans le jugement.

L'essence de l'entendement est compréhension originelle. Les représentations de l'unité directrice sont préparées dans la structure de l'action de l'entendement, qui est unification représentative. Ces unités représentées forment le contenu des concepts purs (113).

Il faut prendre garde cependant de dire que les notions sont des produits de la réflexion; il faut dire, au contraire, qu'ils sont la représentation des modes de la réflexion elle-même dans son acte unifiant. Elles sont des concepts réfléchissants dans lesquels se forme la représentation de l'unité dévoilée.

Les concepts purs ne résultent donc pas d'un acte de la réflexion... Ils sont mis en oeuvre dans, avec et pour la réflexion; ce sont des concepts réfléchissants (113-114).

Heidegger affirme que pour Kant, il y a des concepts purs a priori qui sont l'oeuvre de l'entendement pur. Ils sont au nombre de douze. Dans l'entendement pur, il peut donc y avoir une multiplicité, mais elle doit se présenter sous la forme d'une unité organique.

L'entendement pur fournit de lui-même une multiplicité, les unités pures des modes possibles d'unification.
 [...] (Ils ont un arrangement qui révèle qu'ils sont une totalité organique). Cette totalité est le système des prédicats; ceux-ci sont mis en oeuvre dans la connaissance pure, c'est-à-dire qu'ils expriment l'être de l'étant (114).

Ces prédicats se nomment aussi catégories. Parce qu'ils sont déterminants, ils sont les prédicats de toute connaissance pure et ils expriment ce qu'il y a de plus fondamental dans la connaissance: l'être même de l'étant. Il est à remarquer que ces prédicats révèlent l'être de l'étant en tant qu'ils sont la représentation pure de notre réflexion en acte de comprendre. Si on ne veut pas les déclarer comme acte arbitraire de l'entendement, il faut attendre de comprendre la connaissance ontologique dans son unité pour que soit révélée leur essence la plus intime: leur lien à l'intuition pure.

II

L'UNITE DES DEUX SOUCHES: L'IMAGINATION TRANSCENDANTE
 COMME TROISIEME POUVOIR FONDAMENTAL DE L'AME

a) Position du problème: ordination de la pensée à l'intuition

Nous avons maintenant récupéré les éléments qui constituent en propre la connaissance ontologique où s'accomplit la compréhension de l'être de l'étant. Dans cette compréhension est réunie une réceptivité spontanée: le temps, et une spontanéité réceptive: la notion. Est spontané ce qui origine de la subjectivité et se forme a priori; est réceptivité ce qui se plie à l'essentielle objectivité de ce qui se donne, comme limitatif de la connaissance. Ce qui apparaît maintenant, c'est que, pour la connaissance ontologique, qui est condition de possibilité de la connaissance ontique (dévoilement de l'étant), la subjectivité est déterminante en tant qu'elle fait surgir le temps et les notions qui sont les conditions a priori de l'expérience.

Pour mieux comprendre, reprenons avec Heidegger quelques textes où, dans le premier, il affirme d'abord deux pôles distincts et purs de connaissance:

Pris séparément, les éléments purs de la connaissance pure sont: le temps comme intuition universelle pure et les notions comme ce qui est pensé dans la pensée pure (117).

Il dévoile ensuite la finitude essentielle de notre connaissance comme ordination de la pensée à l'intuition, celle-ci

jouissant d'un pouvoir déterminant sur celle-là:

La finitude de la connaissance manifeste une ordination intrinsèque et originale de la pensée à l'intuition, ou, inversement, un besoin pour la première d'être déterminée par la seconde (117).

Dans cette ordination de la pensée à l'intuition commence à être rendue manifeste l'unité de la connaissance ontologique. Heidegger dit alors qu'on trouve l'unité originelle des éléments purs dans la troisième section du premier chapitre de l'Analytique des concepts désignée sous le titre "Des concepts purs de l'entendement ou des catégories". Heidegger affirme même au sujet de ce paragraphe:

La compréhension de ce paragraphe est la clé de la compréhension de la Critique de la Raison pure comme instauration du fondement de la métaphysique (118).

b) Le problème de la synthèse

Heidegger affirme avec Kant que toute unité doit être comprise comme synthèse. Cela est évident parce que toutes les fois qu'il y a du divers impliqué dans la connaissance, il doit y avoir unité collectrice des éléments; en effet, il n'y a rien à comprendre dans ce qui n'est pas unifié de quelque façon. Or, la "synthèse" est justement l'acte qui doit "laisser surgir les éléments en tant qu'ils s'appartiennent dans leur unité" (96).

Heidegger nous dit qu'il y a trois sortes de synthèses: la première est dite apophantique car c'est elle qui rend possible que l'étant soit manifeste au terme de l'entendement; elle dévoile l'étant en le rendant accessible à une connaissance de type humain; la

deuxième est dite prédicative car elle rend possible qu'une détermination (un prédicat) soit attribuée à un sujet pour faire connaître celui-ci dans ce qu'il est; la troisième, celle qui nous intéressera davantage, est dite véritative car elle lie la pensée à l'intuition et accomplit la connaissance en vérité en rétablissant le connaissant en rapport au réel. Heidegger affirme, à son sujet, que c'est en elle que l'objet devient manifeste, dans l'unité d'une intuition pensante, sous le couvert d'un acte judicatif.

Si l'acte judicatif de détermination s'ordonne essentiellement à l'intuition, la pensée s'unit toujours à l'intuition pour la servir. La pensée se rapporte médiatement à l'objet par une telle unification (synthèse). Celui-ci devient manifeste (vrai) dans l'unité d'une intuition pensante. De cette façon, la synthèse de la pensée et de l'intuition parfait la manifestation de l'étant qu'elle rencontre. Nous l'appelons donc une synthèse instaurative de vérité (d'apérîté), une synthèse véritative. Elle s'identifie avec ce que nous avons nommé plus haut "l'apport", quant au contenu, de la détermination de l'étant lui-même (89).

En définitive, c'est dans cette synthèse que l'on rencontre le sujet comme ouvert à ce qui s'offre; l'"apport", c'est ce qui s'offre comme contenu de la connaissance a priori et qui forme l'ouverture préalable du sujet, capable de comprendre l'être de cet étant qui peut s'offrir.

Puisqu'il en est ainsi, cette synthèse se révélera donc apte à contenir les deux autres, car selon Heidegger, elle est le lieu où s'accomplit l'unité de la connaissance pure.

A la synthèse véritative appartient la synthèse prédicative, dans laquelle s'insère, à son tour, la synthèse apophantique. Quelle synthèse vise-t-on en s'interro-

geant sur l'unité essentielle de la connaissance pure? C'est apparemment la synthèse véritative, car elle concerne l'unité de l'intuition et de la pensée. Mais elle implique nécessairement les deux autres synthèses incluses en elle (119).

Dans le problème de la connaissance ontologique, ce qui est en question doit toujours se révéler comme la possibilité originelle de l'unité du temps et des notions. Quelle est la synthèse qui peut unifier la synthèse pure de l'entendement et la synopsis de l'intuition pure?

La synthèse recherchée doit donc d'emblée être de taille à unifier les formes de la "synthèse" et de la "synopsis", elle doit originellement les construire en les unifiant (120).

Ce court texte est des plus importants pour suivre la pensée de Heidegger, au sujet de la constitution de la connaissance ontologique. D'abord, il y a deux pôles de connaissance, l'intuition pure et l'entendement pur. L'intuition pure produit une synthèse propre, la "synopsis" où le divers de l'intuition est rassemblé; l'entendement pur produit aussi sa synthèse propre où les prédicats a priori sont regroupés dans une unité systématique. Donc nous sommes face à deux pôles et à deux synthèses a priori. On cherche maintenant une synthèse originelle qui fait surgir les éléments qu'elle unifie. Désormais, il faut trouver une synthèse radicale qui fait surgir le temps comme synopsis de l'intuition et qui fait aussi surgir les notions dans leur unité.

Pour en arriver là, il faudra démontrer "comment chacun des éléments exige structurellement l'autre" (120). Or, c'est dans la synthèse véritative que se manifeste "l'emboîtement" des éléments.

Heidegger reproche à Kant de n'avoir pas dégagé les implications de sa propre pensée en négligeant de démontrer la relation structurelle de tout concept pur à l'intuition pure, qu'il considère trop facilement comme simple pourvoyeuse de divers. Heidegger affirme au contraire la nécessité pour tout concept d'être affecté par le temps.

En tant que cette affection appartient "toujours" à la connaissance pure, elle signifie que notre pensée pure est toujours placée devant le temps qui l'affecte (121).

Le concept en lui-même ne peut entretenir aucun rapport avec le divers. Or, il n'a jamais à rencontrer un tel état de fait, puisque l'intuition pure est déjà unification du divers. Ce ne peut donc être un divers qui se rapporte au concept dans l'intuition pure du temps. Ne faudrait-il pas considérer plutôt que le concept pur ne soit lui-même que la règle d'unité du temps, produisant la synthèse du divers. Alors seulement commence à apparaître l'unité synthétique de la connaissance ontologique. C'est aussi à ce moment que l'on peut présenter le pouvoir constituant une telle unité synthétique, l'imagination transcendante, qui est, selon le mot même de Kant, une "fonction de l'âme" essentielle à la connaissance.

La synthèse en général est, comme nous le verrons plus tard, le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction de l'âme, aveugle, mais indispensable, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience (Kant, cité par Heidegger, p. 121).

Et Heidegger commente en ajoutant:

Ceci indique dès l'abord que, apparemment, tout ce qui a structure synthétique dans l'essence de la connaissance est dû à l'imagination (122).

L'imagination se découvre être la pouvoir de synthèse. Puisque tout le problème de la transcendance se concentre dans la synthèse ontologique, l'imagination est donc au coeur de la connaissance ontologique.

Comment s'effectue la synthèse de l'imagination? Ce ne doit pas être arbitrairement, car elle pèse lourd dans la constitution de la vérité de la connaissance. Au contraire, elle s'effectue toujours selon une régulation préalable, qui fonde une expérience continue et vraie. C'est pourquoi Heidegger affirme que "cette synthèse a besoin de se référer à une unité directrice" (122). Cette unité est d'ailleurs mise en évidence dans la structure totale de la synthèse.

Il convient donc à l'essence de la synthèse pure en tant qu'unification représentante, qu'elle représente, d'avance et comme telle, c'est-à-dire, de façon générale, l'unité qui lui appartient. Par la représentation générale de son unité spécifique, la synthèse pure élève au concept l'unité qu'elle représente et qui la constitue elle-même. La synthèse pure se comporte ainsi de manière synoptique pure dans l'intuition pure et, du même coup, de manière réfléchissante pure dans la pensée pure. Il s'ensuit que l'unité de l'essence achevée de la connaissance pure est formée de trois constituants:

qui sont d'après Kant "le divers de l'intuition pure", "la synthèse de ce divers par l'imagination" et "les concepts qui fournissent de l'unité à cette synthèse pure" et qui "reposent sur l'entendement" (122).

Il faut porter une attention très spéciale aux trois mots soulignés par Kant lui-même: divers, synthèse, unité. Il faut comprendre ces mots dans ce qui les relie ensemble: l'unité du divers se fait (surgit) dans la synthèse de l'imagination. C'est dans cette perspective que s'éclaire le texte de Heidegger, qu'il faut comprendre ainsi:

d'abord, la synthèse pure exprime l'unification essentielle de tous les éléments, soit le temps et les notions; elle représente toujours d'avance l'unité qu'elle réalise et elle fait de cette unité un concept pur, qui se donne comme la règle a priori d'unité que l'imagination instaure dans le divers de l'intuition pure, comme forme pure du temps. La synthèse pure est synopsis quand elle collectionne le divers de l'intuition, et elle est réfléchissante quand elle représente sa propre unité synthétisante; cette distinction entre la synopsis et le réfléchissant ne doit pas nous induire en erreur: la synthèse est une: cependant, elle se manifeste sous différents jours. Toute la synthèse est synthèse pure de l'imagination transcendante, -selon Heidegger. Dans le schématisme, on verra mieux comment cette synthèse est une, par le rapport qui sera établi à travers l'imagination transcendante entre la notion et le temps. Là s'accomplit l'acte fondamental de la réflexion, dans la transposition sensible des notions.

c) La place de l'imagination

Dans le texte précédent, Kant avait reconnu trois éléments essentiels de la connaissance: "le divers de l'intuition pure", "la synthèse de ce divers par l'imagination" et "les concepts qui fournissent de l'unité à cette synthèse pure". Il y a trois éléments, et parmi ceux-ci, c'est l'imagination qui occupe la place centrale par la synthèse qu'elle effectue. Selon Heidegger, il ne faut pas voir accidentellement, comme pur arrangement de la phrase, cette place centrale; il faut plutôt y voir la révélation de l'arrangement structural de toute la connaissance ontologique: l'imagination est centrale essentiellement.

Cette position centrale a bien plutôt une signification structurelle. En elle (l'imagination), la "synopsis" pure et la synthèse réfléchissante pure se rencontrent et s'imbriquent. Cette imbrication s'exprime pour Kant en ceci, qu'il constate le caractère proprement identique de la synthèse pure dans le moment syn-thétique de l'intuition et de l'entendement (123).

Kant: Et il appuie son interprétation sur ce texte de

La même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations dans un jugement donne aussi l'unité à la simple synthèse de diverses représentations dans une intuition, unité qui, généralement parlant, est appelée le concept pur de l'entendement (123).

Ce qui veut dire en somme, pour Heidegger, qu'il n'y a qu'une synthèse, qui représente diversement dans l'intuition et dans l'entendement; l'unité qu'elle réalise se donne elle-même en représentation comme concept pur de l'entendement. L'imagination transcendante, dans l'organisation de la connaissance ontologique, est pour la synopsis et la synthèse pure, ce que la colonne vertébrale, dans l'organisation d'un corps humain, est pour les membres du corps. C'est une fonction vitale donc, sans laquelle aucune connaissance ne peut se produire, tel que Kant l'avait laissé entendre dans un texte précédent.

Tout cela demeure encore imprécis, mais s'éclaircira davantage au cours de l'argumentation. Dès maintenant cependant, il faut considérer que l'unité essentielle ne pourra être découverte, soit du côté de l'intuition seule, ou de la pensée seule. Heidegger reproche à Kant de vouloir tout donner à la pensée pure pour l'explication de la connaissance ontologique, parce que celui-ci accorde la plus grande part à la Logique Transcendantale. Si l'on veut retrouver ce qui

fait la réunion, l'unité ne devra pas être le profit de l'une des fonctions au détriment de l'autre, c'est-à-dire l'intuition. Il faut que ce soit au coeur de chacun des deux pôles qu'on la découvre, dans une représentation essentiellement originale.

Puisque Kant privilégie trop la logique transcendantale, Heidegger affirme qu'il doit s'en libérer, pour atteindre radicalement l'instauration du fondement de la métaphysique.

L'interprétation devra se libérer de l'architecture Kantienne et rendre problématique l'idée de la logique transcendantale (125).

Il affirme en outre que c'est dans la Déduction transcendantale qu'on pourra découvrir la possibilité intrinsèque de l'unité essentielle de la synthèse ontologique dont il révèle l'intention fondamentale comme "éclaircissement de la transcendance de la raison finie" (120).

Cependant, il reformule encore son intention de s'attaquer davantage au sens du texte, qu'à sa matière même:

La présente interprétation ne suivra pas en détail les sentiers tortueux de la Déduction transcendantale, mais dévoilera la trame originelle de la problématique (129).

d) Le problème de l'objectivation

Le problème de l'objectivation constitue le cadre essentiel de toute réflexion sur la transcendance. Dans l'objectivation, ce qui se révèle comme condition préalable, c'est que l'étant puisse s'offrir de soi à être rencontré, qu'il se tienne disponible pour une récep-

tivité. Cependant, puisque toute réceptivité doit être un acte humain, c'est sous l'instauration d'une relation originale par le sujet, que l'étant pourra être reçu. Or, pour que l'étant soit rencontré tel qu'il est, il doit d'abord avoir été reconnu dans sa structure d'être.

Mais pour que ce dernier (l'étant) puisse être rencontré comme l'étant qu'il est, il doit préalablement avoir déjà été "reconnu" comme étant, c'est-à-dire dans sa structure d'être (129)

Cette reconnaissance de l'étant dans son être signifie que c'est toujours dans un horizon préformé que s'effectue la rencontre de l'étant. La pré-compréhension de l'être, qui est l'essence même de la connaissance ontologique, est comme la lumière de l'étant.

Cela implique que la connaissance ontologique qui, en l'occurrence, est toujours préontologique, conditionne la possibilité pour un être /Wesen/ fini, de s'objeter, en général, quelque étant. Tout être fini a besoin de cette faculté fondamentale qui consiste à se tourner vers... /s'orienter vers.../ en laissant s'objeter (129).

Ce qu'il faut observer, c'est que dans la connaissance ontologique apparaît un domaine d'ouverture à l'étant, une façon de se comporter face à l'étant. Ce domaine d'ouverture doit être créé. S'objeter l'étant signifie en propre l'activité d'une subjectivité qui est pouvoir de constituer en objet ce qui se présente. Se tourner vers l'étant, c'est en somme faire en sorte que l'étant soit rendu manifeste.

Par cette orientation originelle, l'être fini se pro-pose un domaine d'ouverture, à l'intérieur duquel quelque chose pourra lui "correspondre". Se tenir par avance dans un tel domaine d'ouverture, le former originellement, n'est rien d'autre que la transcendance, laquelle marque tout comportement fini à l'égard de l'étant (129).

Il faut noter avec attention que l'oeuvre propre de la subjectivité considérée en son essence, c'est de former originellement un domaine d'ouverture à l'étant. Or, si originellement est compris tel que doit l'être "originarius" qui prend le sens d'un faire surgir, former originellement signifiera faire surgir, quant à la forme, la rencontre, ce qui veut dire créer un horizon de rencontre qui doit être une vue préalable sur l'étant. Il faut alors ajouter que l'imagination transcendante doit être présente, car comme on le verra davantage, c'est elle qui, en propre, fait surgir, car elle est originaire dans le sens d'"originarius".

Ainsi, la transcendance apparaît à ce moment comme le pouvoir de constituer un horizon d'ouverture qui rendra possible à l'étant de se présenter tel qu'il est dans le cadre préformé qui exprime l'essence d'une raison essentiellement finie, où pensée et intuition doivent oeuvrer en unité. L'objectivation, c'est alors ce qui exprime l'acte originaire de rencontre de l'étant sous le mode d'une subjectivité humaine, qui doit se donner l'étant comme objet. Objet signifie alors un étant sensible constitué dans son être par la compréhension originelle.

La connaissance s'accomplit dans l'acte d'objectivation où l'étant est rencontré sous son aspect intelligible. Objectiver, c'est représenter, rendre présent sous un tel mode, l'étant. La connaissance ontologique exprime une créativité, mais qui ne dépasse pas l'ordre ontologique; la connaissance humaine ne crée pas l'étant dans sa facticité, son existence donnée.

Notre connaissance n'est pas créatrice dans l'ordre ontique, elle ne peut de soi se proposer l'étant (130).

Toute notre connaissance est soumise à l'intuition réceptrice, car il ne faut pas oublier que "connaître, c'est premièrement intuitionner" (83). Cependant, la réceptivité n'est pas pure passivité. Ce qui le démontre clairement, c'est que l'étant n'est pas en lui-même objet; il faut donc qu'il soit constitué tel, par un pouvoir propre de la subjectivité. Mais cela ne peut être qu'à une condition, à savoir que l'intuition réceptrice s'accomplisse dans un pouvoir d'objectivation. Heidegger en arrive ici à traiter de l'objet d'un tel acte d'objectivation au niveau de la connaissance ontologique. Il dit:

Une intuition réceptrice ne peut s'accomplir que dans une faculté ob-jectivante, dans une manière de se tourner vers... par laquelle seule se constitue la possibilité de la pure correspondance. Et qu'est-ce donc que, par nous, nous laissons s'ob-jeter? Ce ne peut être quelque étant. Si ce n'est un étant, c'est donc un néant. Ce n'est que si cette ob-jectivation s'expose au néant et se tient en lui que l'acte de représenter peut, au sein de ce néant, nous laisser rencontrer ce qui, au lieu d'être le néant, est non-néant, c'est-à-dire l'étant. Cette rencontre se réalise dès que l'étant se manifeste empiriquement. Naturellement, le néant dont nous parlons n'est pas le nihil absolutum (131).

L'horizon pur de la connaissance pure, dans l'acte d'objectivation doit donc apparaître comme néant par rapport à la solidité que revêt l'étant. Notre ouverture, c'est donc de pouvoir s'exposer au néant, pour que ce qui n'est pas encore pour nous, puisse être rencontré. L'anticipation de l'étant doit être elle-même néant, pour que l'étant puisse se donner, tel qu'il est, à une subjectivité dont l'essence est de comprendre l'être et de se constituer par cette compréhension un domaine d'ouverture.

La transcendance comme acte d'ob-jectivation c'est donc de faire surgir le néant et de s'y maintenir afin que l'étant lui puisse apparaître dans l'expérience comme objet, dans une subjectivité finie. C'est en s'exposant au néant, en se livrant à ce que nous laissons s'ob-jeter a priori que la rencontre est rendue possible.

Si nous devons nous donner le néant comme cadre de rencontre de l'étant, c'est donc que l'étant, de lui-même, doit se dévoiler dans son être propre. C'est pourquoi Heidegger affirme qu'il s'oppose, c'est-à-dire qu'il s'impose nécessairement de soi.

Dans l'objectivation comme telle se manifeste quelque chose qui "s'oppose" (132).

Heidegger exprime alors exactement ce qu'il entend par cette opposition qui ne représente rien d'autre que le caractère irréductible de l'être: sa nécessité:

Qu'on y prenne garde, il ne s'agit pas ici d'un caractère d'opposition /de résistance/ intérieur à l'étant, et moins encore d'une pression exercée sur nous par les sensations, mais au contraire, du caractère d'opposition préalable, spécifique à l'être. La nature ob-jective de l'ob-jet "comporte" une contrainte ("nécessité") (132).

Dans tout cela, ce qu'il est important de retenir c'est que l'être s'impose sous le caractère de la nécessité, que le néant exprime la gratuité originelle de la présence d'une subjectivité humaine à l'étant, et que l'objectivation n'est en somme que l'accomplissement de la connaissance, où l'étant est rendu à son être dans une représentation objective, produit de la subjectivité humaine.

Heidegger détermine ensuite ce qui s'oppose dans la

connaissance ontologique, alors que nous demeurons exposé au néant.

Puisque la connaissance pure, ne tire rien de l'expérience, ce ne peut donc être un étant qu'elle s'oppose. Si ce n'est pas un étant, qu'est-ce que cela peut être? Heidegger affirme que ce qui fait face au néant dans lequel nous sommes exposés, doit être la "concept fondamental" comme unité représentante.

Celui-ci désigne "une conscience" comme représentation de l'unité (132).

Est-ce qu'il faut entendre sous ce qui est désigné comme concept premier, ce que l'on reconnaît comme concept d'être? La question demeure ouverte dans le cadre de notre interprétation, mais elle serait certainement porteuse d'une grande lumière pour la compréhension de l'oeuvre de Heidegger.

Une chose est cependant acquise, pour notre sujet: Dans l'acte d'objectivation, nous formons le concept fondamental; il s'oppose au néant dans lequel nous nous tenons originairement. Il est la représentation de l'unité accomplie dans la connaissance ontologique. Si représentation signifie rendre présente l'unité et que l'unité est toujours par elle-même "unifiante", il faut reconnaître là l'accomplissement de la synthèse ontologique. La synthèse ontologique sous le concept fondamental apparaît comme conscience. Or, la synthèse ontologique renvoie originellement à l'imagination transcendante. La représentation essentielle de la synthèse ontologique sera donc la conscience de l'unité essentielle de la connaissance ontologique. Ainsi, l'on commence à voir se déterminer l'horizon d'ouverture propre d'une subjectivité finie.

III

RAPPORTS RECIPROQUES DE L'INTUITION PURE

ET DES CONCEPTS PURS DANS L'IMAGINATION

Nous avons découvert dans l'étape précédente le concept fondamental comme ce qui apparaît originellement dans l'acte d'objectivation. Or, il a été présenté comme représentation d'unité où la conscience s'identifie d'elle-même comme phénomène. Le pôle que nous avons alors découvert révèle l'unité fondamentale des règles d'unité, et Kant l'identifie comme aperception transcendante. Nous sommes donc en face maintenant des deux pôles essentiels de la connaissance ontologique: le temps et l'aperception transcendante comme "je pense". Heidegger nous propose maintenant deux voies qu'il a découvertes chez Kant où est démontrée la structure essentielle de la connaissance ontologique par la réunion de l'aperception au temps sous l'action de l'imagination transcendante. La première voie réunit l'entendement à l'intuition; la deuxième, l'intuition à l'entendement.

a) De l'entendement à l'intuition par l'imagination

La représentation d'unité a, en tant que pensée pure, nécessairement le caractère d'un "je pense". Le concept pur, en tant que conscience d'unité en général, est nécessairement conscience pure de soi. Cette conscience pure d'unité n'est pas seulement présente et accomplie de fait en certaines occasions. Elle doit être possible constamment. C'est essentiellement un "je puis". "Cette conscience pure, originaire, et immuable, je l'appellerai

l'aperception transcendante." La représentation d'unité, en tant qu'elle est objectivante, se fonde dans cette aperception prise comme pouvoir. C'est seulement en tant qu'il est, à tout moment, un libre je puis que le "je pense" est capable de laisser s'ob-jeter l'opposition de l'unité, s'il est vrai qu'une activité de liaison ne se conçoit que de la part d'un comportement essentiellement libre. L'entendement pur, en se pro-posant originellement l'unité, agit comme aperception transcendante (137).

Commentons un peu ce texte très important. D'abord, Heidegger nous dit que l'accomplissement de l'unité dans la connaissance se présente sous le jour du mode d'être qui nous constitue: je pense. C'est la représentation unifiée et unifiante par excellence. Elle se donne à nous comme concept pur de la pensée pure, détermination de notre être propre, et constitue la présence de soi à soi dans la transparence comme conscience pure de soi. Celle-ci est révélatrice plus que révélée, et ce qu'elle détermine dans sa manifestation c'est que l'être soi est un pouvoir de rendre présent la rencontre, ce qui est en propre l'accomplissement de la transcendance.

Cependant, pour rencontrer l'étant comme tel, il faut qu'il ait déjà été reconnu dans son être d'une façon anticipative. L'aperception transcendante comme pouvoir révélateur, est justement ce qui peut informer, dans une vue préalable, l'étant, en tant qu'elle est la dévoilement, a priori, de l'être de l'étant. Elle considère sous l'unité qu'elle constitue l'étant qu'elle s'est donné comme objet.

L'aperception transcendante rend donc présent l'aspect nécessaire de l'unité de toute la connaissance, et elle est un je pense justement parce qu'elle peut librement constituer cette unité qui la détermine. Or, pour Heidegger, "l'unité est par nature unifiante",

de sorte que la synthèse précède toujours l'unité. En d'autres mots, il faut accomplir l'unité avant que l'unité s'impose nécessairement. Il nous rappelle alors que "toute synthèse est produite par l'imagination" (138).

C'est l'occasion de voir l'essentielle unité de l'aperception transcendantale comme conscience pure de soi, dans sa relation au temps. En effet, l'aperception transcendantale en tant que représentation d'unité, doit être l'unité de ce qui se donne a priori, sinon elle serait l'unité de rien. Or, rien ne se donne a priori, sinon dans l'intuition pure. Le donné a priori doit donc se réaliser dans une synthèse pure où l'aperception pure est présente au temps.

Dès lors, la représentation d'unité vise essentiellement en avant d'elle-même une unité unifiante; cela signifie que l'acte de représentation est, en soi, unifiant.

Mais la synthèse pure doit unifier a priori. Ce qu'elle unit doit donc lui être donné a priori. Or, l'intuition universelle pure qui est a priori, réceptrice et productive, est le temps. L'imagination pure doit donc se rapporter essentiellement au temps. C'est seulement par là que l'imagination se découvrira comme médiatrice entre l'aperception transcendantale et le temps.

Heidegger affirme donc que la représentation d'unité, qui est conscience pure de soi, se fonde sur une unité unifiante, l'acte même de la synthèse ontologique. C'est en celle-ci que se réalise la présence où l'unité est toujours accomplie d'avance. Puisqu'on étudie la connaissance ontologique, il faut donc que les éléments à unifier ne soient pas relatifs à l'expérience, à moins que ce ne soit comme condition de possibilité de celle-ci. Or, il faut maintenir que pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait un donné, pour notre cas, un don-

né a priori. Le temps comme intuition pure est ce donné a priori. Il faut rassembler dans l'unité ce donné, et c'est là l'oeuvre propre de l'imagination transcendentale dans la synthèse qu'elle réalise toujours d'avance dans le temps. On voit donc que l'imagination transcendentale, l'aperception transcendentale comme représentation d'unité se trouve d'avance et originellement liée au temps.

Il apparaît dès lors, pour Heidegger, que l'entendement pur implique essentiellement l'imagination transcendentale.

L'entendement n'est entendement que s'il "présuppose ou implique" l'imagination pure. "L'unité de l'aperception relativement à la synthèse de l'imagination est l'entendement et, cette même unité, relativement à la synthèse transcendentale de l'imagination, est l'entendement pur (140).

L'entendement apparaît dans ce texte comme l'accomplissement de la connaissance dans la synthèse ontologique. Il se révèle être le pouvoir-voir original. Ce qui le constitue comme tel c'est la synthèse de l'imagination représentée comme unité de l'aperception.

b) de l'intuition à l'entendement par l'imagination

Les étants se présentent isolés et dispersés. Il faut un pouvoir de liaison. Or, "ce pouvoir de 'former' originairement des relations est, précisément, l'imagination pure" (141). L'imagination, par sa synthèse, rassemble en unité ce qui se donne et en forme une représentation. Mais quelle peut donc être la texture de cette représentation? Elle devra avoir nécessairement le caractère de l'intuition pure qui seule peut présenter un donné pouvant constituer le contenu de la connaissance ontologique. Or, l'intuition pure, c'est le temps.

C'est donc dire que toute synthèse doit s'accomplir dans le temps, et ce dernier devient donc le "milieu" où peut surgir la synthèse.

...le milieu dans lequel peuvent, en principe, se former connexion et liaison est le temps comme intuition pure et universelle. La possibilité de rencontrer un étant, capable de se manifester dans sa liaison objective, doit se fonder dans l'imagination pure en tant que celle-ci est essentiellement relative au temps. L'imagination pure propose une unification normative, par l'acte pur consistant à former des relations déterminées. L'imagination pure s'oppose d'emblée à ce que l'étant rencontré soit perçu arbitrairement (141).

C'est donc dans le milieu du temps que toutes les liaisons sont accomplies. Il n'y a pas de connaissance sans la synthèse ontologique toujours réalisée d'avance, comme condition de possibilité d'une rencontre de l'étant. Dans la synthèse se constitue l'objet, qui est l'étant, relatif à l'entendement. Il faut cependant que l'objet constitué par l'entendement soit lui-même révélateur de l'étant, dans la vérité de l'être de cet étant. La nécessité est donc que la liaison soit objective, c'est-à-dire accomplie dans la vérité qui peut seule être instaurée dans un rapport immédiat du connaissant à l'étant. Ce rapport immédiat n'est possible que par l'imagination dans l'accomplissement d'une synthèse véritative; l'imagination instaure la présence à l'étant pour qu'il soit lui-même manifeste. Or, pour qu'il en soit ainsi, l'étant doit être accessible dans l'intuition. Donc dans la connaissance ontologique, ce qui permet la transcendance, c'est que l'imagination pure soit toujours essentiellement relative au temps, auquel elle propose une unification normative. C'est dire que l'imagination réalise l'unification du divers, sous une norme directrice, dans un acte de spontanéité qui instaure des relations déterminées par le mode humain d'exis-

ter et de connaître. Ces relations s'organisent toujours selon des horizons de regard préformés et dépendants de notre être. C'est ce qui assure une présence constante et unifiée au monde. L'imagination, dans la détermination qu'elle se donne à elle-même comme régulatrice déterminante d'unité, fixe en même temps la régularité des modes de rencontre de l'étant sous l'unité, lesquels modes déterminent l'objectivité de la connaissance. Il n'y a pas d'arbitraire, parce que dans l'imagination pure, c'est une présence immédiate qui est rendue possible. Or, si l'imagination transcendante accomplit l'unité, l'aperception transcendante comme représentation de l'unité, doit donc surgir de celle-là.

L'aperception transcendante, en tant qu'elle est une représentation d'unité, doit être en mesure d'user d'une unité issue de l'activité unifiante (142).

L'imagination pure est précisément cette activité unifiante; elle se révèle donc encore une fois être médiatrice entre l'intuition pure et l'entendement pur. L'imagination pure devient donc le centre de la connaissance ontologique, en tant que médiatrice. Heidegger appuie son interprétation sur ce texte de Kant:

Nous avons donc une imagination pure, comme pouvoir fondamental de l'âme humaine, qui sert a priori de principe à toute connaissance. Au moyen de ce pouvoir, nous relient le divers de l'intuition, d'une part, avec la condition de l'unité nécessaire de l'aperception pure, d'autre part (142).

Le rôle central de l'imagination pure est donc démontré, et du coup, la relation essentielle de toute connaissance au temps, parce que la synthèse pure de l'imagination est liée au temps, dont elle est l'unité. Ainsi il faut conclure que les catégories qui sont les

représentations d'unité de la connaissance, sont essentiellement relatives au temps dont elles représentent l'unité accomplie par l'imagination.

"Celles-ci /les catégories/ ne sont pas des notions mais des concepts purs rendus, par l'imagination pure, essentiellement relatifs au temps. Doués d'une telle nature, ils constituent la transcendance. Ils contribuent à l'objectivation. C'est pourquoi ils sont d'emblée des déterminations de l'objet, c'est-à-dire de l'étant en tant que celui-ci est rencontré par un être fini (144).

C'est donc dire que les catégories sont les expressions propres des déterminations qui rendent possible l'ouverture du sujet pour la rencontre d'un étant déterminé. Elles sont constitutives du pouvoir propre de la spontanéité de se donner un objet dans l'objectivation. Dans la connaissance ontologique, elles représentent les déterminants a priori de l'être de l'étant. Puisque la connaissance ontologique précède toujours d'emblée la connaissance de l'étant, c'est dans l'horizon des déterminants de toute objectivité que l'objet peut recevoir ses déterminations comme venant d'un être fini qui connaît en se servant du moyen qui lui est propre, c'est-à-dire l'activité synthétique de l'imagination pure qui constitue la connaissance ontologique et rend possible l'objectivité de la connaissance.

Maintenant, il devient évident que si on néglige d'interpréter l'expression de "réalité objective" à partir de l'essence de la synthèse pure de l'imagination transcendante, laquelle forme l'unité essentielle de la connaissance ontologique, (...) alors on perd entièrement de vue le problème décisif (145).

IV

L'IMAGINATION TRANSCENDANTE ET LE SCHEMATISME

Dans le chapitre traitant du schématisme, on découvre encore plus profondément l'imagination transcendante, au centre de la connaissance ontologique.

...ces onze pages de la Critique de la Raison pure doivent former le noyau de toute l'œuvre (147).

Heidegger attribue donc à cette partie de la Critique de la Raison pure une place prédominante, et il met tous ses soins à l'explicitier. Tout le problème traité ici concerne la transposition sensible des catégories pour que la transcendance soit accomplie.

a) L'horizon du problème

Toute connaissance nourrit un rapport essentiel de réceptivité à l'égard de l'étant. Cette réceptivité doit être vue comme un acte d'accueil de ce qui se donne. Cependant, l'accueil, en tant qu'il est nôtre, doit s'effectuer sous notre mode, ce qui implique qu'un horizon d'accueil est toujours préalable. Comme c'est dans l'intuition que s'accomplit la rencontre, c'est là aussi que se rencontrera cet horizon de réceptivité accueillante.

Or, on appelle perceptible ce qui peut être reçu immédiatement dans l'intuition. L'horizon de réceptivité de la connaissance pure doit donc être une offre perceptible qui se présente comme une vue pure, anticipant la rencontre de l'étant. Elle constitue l'orientation

propre de la subjectivité, à l'égard de l'étant.

L'être fini, tandis qu'il s'oriente, doit pouvoir se rendre l'horizon intuitif, c'est-à-dire "former" spontanément la vue de ce qui est en puissance de s'offrir (148).

Dans une activité spontanée, l'être fini peut préfigurer intuitivement tout étant susceptible d'être rencontré. Il pré-voit les conditions de la rencontre. Aussi, la vue a priori est acte par rapport à tout le possible pouvant être accueilli dans cet acte (l'étant comme connu). Cette vue représente donc l'acte d'un sujet dont l'essence est pouvoir se rendre présent des étants déjà existants.

Or, c'est à l'imagination pure que revient le rôle de former la vue pure de l'horizon de la transcendance.

...c'est l'imagination pure qui a la charge de former la vue caractéristique de l'horizon (148).

L'imagination, justement parce qu'elle fait surgir dans l'intuition l'horizon comme vue pure de toute rencontre, par cette vue même rend possible qu'une image se constitue. Ce qui se révèle dans l'image, c'est la visibilité de l'étant pour l'intelligence. L'imagination apparaît donc créatrice doublement par la construction de la vue pure et aussi celle de l'image. Ces deux constructions révèlent elles-mêmes deux caractères qui déterminent l'essence de l'imagination, à savoir qu'elle est offre et objection. Heidegger affirme qu'il faut:

comprendre le caractère de vue qui est nécessaire à son essence, laquelle est, d'emblée, offre et objection (149).

Elle offre la vue d'un horizon et elle objecte cette vue en se l'imposant à elle-même comme déterminations nécessaires et

contraignantes de l'être de l'étant.

Mais qu'est-ce donc qu'offrir une vue, pour l'imagination? Heidegger affirme que c'est se rendre sensible l'horizon de la transcendance. Il faut se rappeler que la transcendance signifie le rapport essentiel des catégories et du temps, par l'imagination qui forme, dans son acte, un horizon d'ouverture. Cet horizon d'ouverture doit se donner dans une vue, ce qui implique sa transposition sensible. C'est là qu'apparaît le schème.

...offrir une vue équivaut à rendre sensible l'horizon.
L'horizon de la transcendance ne peut se former que dans
une transposition sensible (149).

Il faut se rappeler ici que les concepts purs marquent les limites de la compréhension de l'être de l'étant, et qu'ils ne produisent en rien la connaissance, à moins qu'ils soient reliés au temps. L'imagination fait surgir une représentation de cette réunion, et elle se la donne comme horizon pur de la connaissance, sous un aspect sensible, c'est-à-dire capable des sens qui sont le lieu de l'expérience. Heidegger affirme alors:

La transcendance se forme donc dans la transposition
sensible des concepts purs (149).

Or, il faut bien noter, selon Heidegger que:

La transposition sensible pure s'accomplit comme "schématisation". L'imagination pure, en formant le schème, fournit, d'avance, la vue (l'image) de l'horizon de la transcendance (150).

Il faudra désormais voir la transcendance en relation essentielle avec le schématisme, qui est l'acte de l'imagination, où la

transposition sensible de l'horizon pur est déterminée comme vue pure ou orientation préalable du pouvoir de recevoir dans une rencontre ce qui s'offre. Or, dans la connaissance ontologique, ce qui s'offre à la réception, c'est une vue qui ne présente pas l'étant, mais l'horizon dans lequel on pourra rencontrer l'étant.

La transposition sensible devra donc être la réception de quelque chose qui se forme originellement dans l'acte de réception lui-même, à savoir une vue qui, cependant, ne présente pas l'étant (150).

En somme, il faut comprendre que la transposition sensible indique "la manière dont un être fini peut se rendre un objet intuitif, c'est-à-dire peut se procurer une vue (image)." (150).

b) Schématisme: universalisation singulière du particulier

Le schématisme procure une vue, qui se donne comme image. Pour supprimer l'ambiguïté possible, il faut clarifier le sens du mot image. On peut l'entendre de trois façons, selon Heidegger:

Vue immédiate d'un étant, vue du décalque présent qui reproduit un étant, et enfin la vue d'un objet quelconque (151).

C'est ce dernier sens qui nous attache spécialement dans le schématisme; elle représente l'universalité sous un jour particulier, en tant que tel étant apparaît dans son caractère d'identité avec plusieurs.

Elles /les images de ce type/ manifestent comment une chose apparaît "en général", selon l'élément qui, en elles, est identique pour plusieurs. Or. l'unité valable pour plusieurs est ce que la représentation repré-

sente selon la modalité du concept. Ces images pourvoient donc à la transposition sensible des concepts (152).

Le concept en lui-même ne peut pas être mis en image, car il est une représentation purement universelle. D'un autre côté, l'intuition est une représentation purement singulière; elle ne peut pas à elle seule assumer la connaissance, car elle a besoin de la généralisation pour que puisse surgir la reconnaissance du caractère d'identité qui relie les étants entre eux. Le schématisme réalisera donc d'une façon originelle la synthèse de l'intuition pure et de l'entendement pur, afin que le singulier puisse accéder à l'universel. Pour expliquer, Heidegger considère, en exemple, une maison. Il dit qu'il faut se demander comment telle maison peut m'être représentée comme singulière tout en y reconnaissant les caractères généraux qui nous font dire que c'est une maison. Une règle de détermination doit préexister pour que l'on reconnaisse tel étant comme maison.

Cette prédétermination de la règle n'est pas une description énumérant simplement les "caractères" qu'on trouve à une maison mais un "dessin" de l'ensemble visé lorsqu'il est question d'une "maison" (153).

La recognition d'un étant ne peut donc résider dans le pur aspect intellectuel des caractéristiques essentielles de l'étant. Il faut qu'il soit déjà aperçu dans son identité propre sous l'aspect d'un dessin de l'ensemble qu'il constitue.

Le schématisme révèle donc ce qui se donne, comme singulier en dévoilant dans son identité propre ce qui le rend apte à se présenter sous une forme généralisée. Il rend ainsi présent la

généralisation comme règle d'unité, laquelle prédomine à la reconnaissance de l'étant, tel qu'il s'offre pour être compris dans son mode d'être. La représentation sensible de cette régulation d'unité, c'est la vue pure de l'horizon de la transcendance.

La règle est représentée selon la modalité de sa régulation, elle s'insère et s'impose dans la vue qui rend manifeste cette manifestation. La représentation de la modalité de régulation est la "création" libre, non liée à un étant donné, d'une transposition sensible. Celle-ci est créatrice d'image... (154-155).

Et Heidegger ajoute que c'est là l'oeuvre propre de l'imagination:

Une telle transposition s'effectue originairement dans l'imagination (155).

L'imagination est libre parce qu'elle effectue a priori la transposition sensible de la régulation d'unité qu'elle s'impose dans la synthèse qu'elle accomplit. Comme elle peut accomplir cette synthèse sous les différentes représentations d'unité dont elle dispose (les douze catégories), il y aura aussi différentes transpositions sensibles ou images pures.

Nous en arrivons alors à identifier ce qu'est le schème. Heidegger dit: "La représentation de la règle est le schème." (156)

Si la règle d'unité a été présentée comme concept pur de l'entendement, et si le schème exprime la transposition sensible de cette règle, il devient donc manifeste que "le concept n'est rien en dehors de la représentation de l'unité régulatrice" (156), et Heidegger ajoute immédiatement après: "Ce que la logique nomme concept se fonde

dans le schème." (156-157.) Ainsi, le concept est dépendant de l'acte même de la spontanéité qui s'accomplit comme réflexion dans le schématisme, et qui fait surgir a priori les éléments qu'elle unit dans la synthèse. Le schème se fonde sur le concept en définitive, parce qu'il est la représentation sensible, l'image même du concept pur, comme unité régulatrice de la synthèse.

Le schème garde toujours l'aspect général et universel de l'unité régulatrice, et c'est par là qu'il se distingue de l'image qui elle "conserve toujours une figure particulière" (157).

c) Le schème surgit de l'imagination transcendante

Nous avons dit que l'intuition pure fait surgir son donné, c'est-à-dire le temps, dans un acte libre de l'imagination transcendante. Le schème doit lui aussi surgir de la spontanéité, car il doit être produit de la subjectivité, dans la connaissance pure. Or, tout ce qui surgit possède un caractère intuitif et révèle par là le pouvoir propre de l'imagination pure. En tant que le schème représente en propre la connaissance humaine, où la pensée est essentiellement liée à l'intuition, le schème acquiert donc un statut essentiel. Heidegger soutient en effet qu'"il fonde toute connaissance" (159).

Cela est vrai, parce que le schème rend possible la rencontre de la sensibilité pure au concept pur, dans une vue pure. Et c'est seulement dans cette union qu'est rendue possible la rencontre de l'étant, c'est-à-dire la transcendance comme ouverture à l'étant qui se présente.

Le schème représente donc la conception de l'unité de la synthèse ontologique et recèle donc en lui la vue pure de l'horizon de la réceptivité. Concevoir dans le sens de faire surgir, c'est l'œuvre propre de l'imagination. Le schème est dès lors ce qui surgit de l'imagination, originellement.

d) L'imagination pure comme schématisme transcendantal

Il faut maintenant mettre au jour l'unité structurelle du temps et des notions, en déterminant, par rapport au schématisme, l'essence totale de ces deux éléments. L'unité est d'abord réaffirmée par Heidegger:

Les concepts purs sont, par médiation de la synthèse pure de l'imagination transcendantale, essentiellement relatifs à l'intuition pure (au temps), et cette relation est réciproque (161).

Puis, il considère le temps comme vue pure, antérieure à toute expérience et qui oriente toute rencontre à être effectuée dans le temps.

Or, le temps est, en tant qu'intuition pure, ce qui fournit une vue antérieure à toute expérience. C'est pourquoi on doit appeler image pure, la vue pure (selon Kant, la pure succession des maintenant) qui s'offre dans pareille intuition pure. Kant le dit lui-même dans le chapitre du schématisme: "L'image pure...de tous les objets des sens en général /est/ le temps" (161).

Cette vue doit référer à ce qu'elle fait voir. Or, la vue pure est image pure de l'horizon d'objectivité constitué par les règles d'unité de la synthèse, appelées aussi notions ou concepts purs.

...ces notions représentent justement les règles par lesquelles se forment l'objectivité en général, qui comme horizon préalable rend possible la rencontre de tout objet donné (161).

Heidegger confère ensuite une dignité supérieure au temps, puisqu'il est découvert lui-même comme image-schème. Il devient le déterminant même des notions en leur assurant la dimension propre de la subjectivité, soit la réceptivité essentielle qui constitue en propre l'essence de la transcendance.

Le temps est, en tant qu'"image pure", l'image-schème et non pas seulement la forme de l'intuition opposée aux concepts purs de l'entendement. Le schème des notions a, dès lors, un caractère propre. En tant qu'il est un schème, il représente quelque unité, à savoir les règles en tant qu'elles s'inscrivent dans une vue possible. [...] Le schématisme des concepts purs de l'entendement doit donc nécessairement introduire ceux-ci dans le temps, en tant qu'ils sont des règles. [...] C'est pourquoi le temps est non seulement nécessairement l'image pure des schèmes des concepts purs de l'entendement, mais encore leur unique possibilité d'offrir une vue pure. Et cette unique possibilité d'offrir une vue ne manifeste en soi rien d'autre que le temps et le temporel (162).

A partir de ce texte, nous comprenons que pour Heidegger, il ne s'agit plus de deux pôles de connaissance où l'intuition chercherait sa place devant la pensée. L'intuition pure du temps a tout assumé en devenant l'image-schème; dès lors, elle contient et concrétise en elle les concepts purs en tant qu'ils deviennent les règles d'unité d'une vue possible. Le temps c'est alors la vue pure de la connaissance ontologique, l'orientation préalable de la subjectivité pour l'objectivation de ce qui s'offre. Le temps rétrécit les notions pour faire en sorte que, si elles sont les déterminations de l'être de l'étant, ces déterminations soient toujours considérées comme objectives; c'est ce qui se

réalise, pour autant qu'elles soient en leur essence, dans l'atmosphère même du temps. Le temps peut assumer la possibilité que l'être de l'étant soit compris, dans la vue pure qu'il constitue.

Heidegger cite alors quelques textes de Kant pour révéler l'imagination transcendante comme origine des schèmes :

"Les schèmes ne sont donc autre chose que des déterminations a priori du temps faites suivant des règles", ou plus simplement "déterminations transcendantes du temps". En tant que tels, ils sont "un produit transcendantal de l'imagination" (162).

Est-ce le temps qui détermine les notions ou les notions qui déterminent le temps. Les deux aspects sont vrais dans le schème. Cependant, ce qui occupe la place essentielle, jusqu'à être lui-même, l'image-schème, c'est le temps. Comme les catégories sont au nombre de douze, ainsi en va-t-il des schèmes qui révèlent autant d'aspects du temps, déterminé de telle ou telle façon pour la compréhension de l'être, qui est l'expression propre de la subjectivité humaine. La compréhension de l'être devra désormais être vue sous le jour du temps et dans le cadre du schématisme.

L'objectivation de ce qui s'offre comme objet, de ce qui s'oppose, s'accomplit dans la transcendance, par la connaissance ontologique qui, comme intuition schématisante, rend a priori saisissable et donc réceptible, l'affinité transcendante de l'unité-règle sous l'image du temps (163).

Ce qui découle de ce texte est de grande importance. D'abord, la connaissance ontologique qui renferme en elle la compréhension de l'être, est vue comme intuition schématisante, c'est-à-dire que le temps surgit dans le schème comme circonscrivant l'ouverture propre

de la transcendance. Ce qui est impliqué immédiatement, c'est donc que le schématisme est le fondement de la connaissance ontologique. Or, la connaissance ontologique est déterminée par le pouvoir de constituer en objet ce qui est en propre l'acte de l'entendement: l'ob-jectivation. Donc, le schématisme doit lui-même construire l'objet dans un acte d'ob-jectivation. Cet objet sera par là-même rendu intuitif puisque le schématisme accomplit toujours les règles d'unité dans le temps. Or, le temps est par essence réceptif de ce qui s'offre. Dans la connaissance ontologique, c'est le temps lui-même qui s'offre à être reçu comme intuition pure des règles d'unité, qui préfigurent en elles-mêmes l'horizon d'ouverture a priori du connaissant. L'intuition pure des règles d'unité comme modes du temps accomplit l'offre concrète du jour sous lequel la connaissance pourra se réaliser: elle est la vue pure de l'horizon de la transcendance. Justement parce que le temps est cette vue pure, il circonscrit d'avance les limites dans lesquelles la compréhension de l'être de l'étant pourra s'accomplir. La vue pure d'un horizon se comprend alors comme la visée propre d'une subjectivité à l'égard de ce qui s'offre. Cette visée, elle est temps.

En tant que seule image pure et universelle, il /la temps/ donne à l'horizon de la transcendance le caractère d'une ouverture préalablement circonscrite (166).

Le temps comme ouverture préalablement circonscrite révèle le caractère de présence immédiate à ce qui s'offre, ce qui n'est rien d'autre que la transcendance. Mais, justement parce qu'il est tel, le temps fixe aussi les limites de la transcendance.

Le temps ne donne pas seulement à la transcendance une consistance préalable et unifiée, mais, en tant qu'il est ce qui se donne purement, il lui offre comme un arrêt (166).

Il se donne comme déterminant nécessaire, dans tout acte d'objectivation qui, comme tel, est toujours orienté préalablement et cela, d'une façon perceptible.

Il rend perceptible à l'être fini le caractère d'"opposition" de l'objectivité, caractère qui appartient à la finitude de l'acte d'orientation par lequel s'accomplit la transcendance (166).

Le temps marque de soi la compréhension de l'être, en déterminant essentiellement l'objectivité d'une connaissance finie.

e) Schématisme et conceptualisation

La conceptualisation révèle en propre l'intelligence humaine, en la déterminant comme une spontanéité qui se forme elle-même ses moyens de comprendre. Comprendre, c'est faire usage de concepts, pour voir ce qu'il en est de l'étant, quant à ses déterminations; comprendre, c'est ainsi concevoir ce qu'est l'être de cet étant. Ainsi vue, la conceptualisation détermine donc notre compréhension de l'être: de cette compréhension jaillit un peu de lumière sur les étants que l'on considère sous les concepts qu'on en forme.

Heidegger commence l'exposé de ce problème en parlant de la subsumption qui signifie traditionnellement ranger sous des concepts les objets de la connaissance. Dans la connaissance pure, la subsumption prend un caractère propre, celui du schématisme.

User a priori des concepts purs comme déterminations transcendantes du temps, c'est-à-dire constituer une connaissance pure, tel est l'accomplissement du schématisme (167).

Cependant, l'usage a priori des concepts purs qui rendent présentes les déterminations propres du temps, n'exprime pas le fait de "ranger sous des concepts" (ce qui concerne les objets), mais bien plutôt le pouvoir de "mettre en concepts" (ce qui concerne la synthèse pure de l'imagination transcendante). C'est ici qu'Heidegger démontre clairement qu'il n'y a pas de concepts innés qui seraient préformés ou reposeraient dans l'intelligence. Il soutient, au contraire, que l'imagination transcendante, dans l'accomplissement du schématisme, est le pouvoir originel de former ses propres concepts et de se les donner en représentation, ce qui exprime en propre une spontanéité caractéristique de la raison humaine.

La "mise en concepts" de la synthèse pure s'accomplit dans le schématisme transcendantal. Il "forme" l'unité représentée dans la notion pour en faire l'élément essentiel de l'objectivité, laquelle peut être intuitionnée de façon pure. C'est seulement dans le schématisme transcendantal que les catégories se forment en tant que catégories. Si celles-ci sont les véritables "concepts fondamentaux", le schématisme transcendantal est la conceptualisation originelle et authentique (167).

Revenons un peu sur ce texte. L'imagination pure accomplit la synthèse pure ou ontologique. Le schématisme transcendantal représente sous un concept qu'il forme, la synthèse pure. Or, l'objectivité de la connaissance n'est possible que si l'unité accomplie dans la synthèse est représentée de façon pure. C'est ce que nous avons dévoilé auparavant comme catégories ou concepts purs de l'entendement. Les concepts

purs doivent être les représentations d'unité de la synthèse accomplie dans le temps. Si les concepts purs déterminent l'objectivité, celle-ci est donc intuitionnée de façon pure dans le temps, puisque les catégories sont les déterminations du temps et doivent par ailleurs se révéler en lui. Il faut donc conclure que c'est dans l'unification du temps qu'apparaissent les modes d'unité. Or, si le schématisme n'est rien d'autre que la mise en concepts des modes d'unité du temps, il est par la fait même formateur des catégories, et il constitue l'acte même de la conceptualisation.

Ce pouvoir originaire de conceptualisation rend compte de notre pouvoir de rencontrer l'étant par mode de concept, et de le caractériser dans son être par le concept même qu'on en forme.

Les concepts empiriques sont tirés de l'expérience et, pour cette raison, "homogènes" au contenu de l'étant qu'ils déterminent (168).

Cependant, la connaissance ontologique recèle un problème fondamental, quant à la conceptualisation, par rapport à ce qui a lieu dans l'expérience. Elle renferme en elle deux pôles parfaitement hétérogènes qui ne peuvent entretenir en eux-mêmes aucuns rapports: la sensibilité pure et l'entendement pur. Il faut que la dualité soit rompue pour rendre compte du réel. Un "médiateur" doit donc réunir en lui, en les faisant surgir, les éléments de ces deux pôles. Le schéma s'avère être un tel "médiateur". Heidegger établit ce point par un texte de Kant lui-même:

"Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique) et cependant il faut qu'elle soit, d'un côté, intellectuelle et, de l'autre, sensible. Tel

est le schème transcendantal" (169).

Et encore cet autre texte qui explicite le précédent :

"Une application de la catégorie aux phénomènes sera donc possible au moyen de la détermination transcendante du temps, et cette détermination, comme schème des concepts de l'entendement, sert à opérer la subsomption sous la catégorie" (169).

L'essence de la connaissance ontologique apparaît à ce point de l'œuvre comme schématisme transcendantal. Celui-ci renferme le pouvoir propre de la conceptualisation qui est toujours objective, parce que toujours reliée au temps dans la synthèse pure. Ainsi, la connaissance s'avère apte au sensible qu'elle peut rendre intelligible. Le schématisme révèle en propre une pensée essentiellement liée à l'intuition, parce que le schème est lui-même une représentation mi-sensible, mi-intellectuelle. C'est en lui que s'accomplit l'intelligence comme présence humaine à ce qui s'offre.

f) Schématisme et compréhension de l'être

Le schématisme s'avère être le point déterminant de la connaissance ontologique. Là sont réunies intuition pure et pensée pure. C'est pourquoi la pensée humaine n'est en somme jamais isolée en elle-même, coupée d'un donné. Toute la connaissance est sous le jour de la transcendance qui manifeste un horizon d'ouverture dans la vue pure du temps qu'elle se donne comme guide et limite. Parce que la pensée est toujours ouvrante dans un donné, elle est par là toujours capable d'objectivité. C'est pourquoi les déterminations qu'elle forme pour un sujet est toujours révélant l'être même de cet étant. La raison en est

que, dans la synthèse ontologique, la présence immédiate est rendue possible, et cette présence est dévoilante de la vérité de l'être de l'étant.

En tant que le prédicat doit être un élément de la connaissance, il faut considérer moins sa relation au sujet (synthèse apophantique-prédicative) que sa "relation" (plus précisément toute la relation sujet-prédicat) à "quelque chose de tout autre". Cet "autre" est l'étant lui-même avec lequel la connaissance, - et donc la relation judicative qu'elle implique - doit "être en accord".

Voici donc fondée la possibilité du jugement vrai, dans la synthèse ontologique. Il faut qu'il en soit ainsi, si le prédicat veut être capable de contenir les déterminations mêmes du sujet, en accord avec ce que l'étant est lui-même. Il est un tout autre, mais qui est rendu présent tel qu'il est dans la vérité de la transcendance. Il faut se souvenir que la présence est rendue possible en elle-même par l'imagination transcendantale qui accomplit l'unité de la connaissance dans la synthèse ontologique et qui fait surgir comme telle l'ouverture du sujet connaissant comme présence à un monde.

La transcendance nous conduit donc à déterminer le mode d'être de l'homme comme Dasein qui exprime en propre le genre de présence de celui-ci à l'étant et au monde auquel il est livré. Puisque dans sa transcendance, il est toujours orienté préalablement vers ce qui se donne et d'une telle façon qu'il révèle une pensée ouverte au tout autre, il doit constamment être sortie vers... Son essence qui la détermine radicalement est ek-stase.

La sortie vers... qui, dans la connaissance finie, est d'emblée et à tout moment nécessaire, s'avère du même coup et constamment comme un acte de s'exposer à... (Ekstasis). Mais cette ex-position essentielle, dans

sa position, forme et se propose un horizon. La transcendence est en soi ekstatique et possessive d'horizon (176).

La subjectivité révèle donc l'essence de l'homme comme don qui peut être considéré sous deux façons: d'abord, comme abandon de soi dans l'exposition du néant pour que l'étant se présente de lui-même, tel qu'il est: aussi, comme don d'un horizon où la subjectivité révèle son pouvoir-recevoir tel que son mode d'être le prescrit. Elle se dévoile donc être réceptivo-spontanée.

Si elle est telle, c'est parce que toute la connaissance est schématisme et que dans le schème produit par l'imagination transcendante, la synthèse de la pensée et de l'intuition pures est accomplie. Le concept du schème exprime la vue pure de la connaissance ontologique et est lui-même formé par celle-ci. Cette dernière n'est pas créatrice de l'étant pour autant, et n'est que la condition de possibilité d'un rapport à l'étant. Elle n'est même pas en elle-même un rapport immédiat à l'étant.

Est-ce que la connaissance ontologique connaît quelque chose?

Quel est le connu de cette connaissance? (178)

Heidegger répond qu'il est "un néant" que Kant avait par ailleurs identifié comme "l'objet transcendantal = X".

Ce néant se rencontre dans l'orientation préalable du connaissant vers l'étant. Il est l'objet a priori de la connaissance ontologique. Si celle-ci est la compréhension de l'être, le problème se

pose alors à savoir si ce "néant" ne contient pas en lui-même toute la question de l'être? Le problème doit demeurer ouvert dans le cadre de notre exposé. Cependant, est-ce qu'on peut en dire quelque chose de ce néant? Heidegger propose l'interprétation suivante de la pensée de Kant:

Cet X est un "quelque chose" dont, en général, nous ne pouvons rien savoir. Il n'est pas inconnaissable parce qu'il serait un étant dissimulé "derrière" une couche de phénomènes mais parce que, en principe, il ne peut devenir l'objet possible d'un savoir, c'est-à-dire l'objet d'une connaissance relative à un étant. Et il ne peut jamais le devenir parce qu'il est un néant (179).

Ce qui est démontré de toute évidence, c'est qu'il n'est pas un étant et c'est pourquoi il est déclaré un néant, car il fait naître la déroute tant il apparaît étranger par rapport à la familiarité que nous entretenons avec l'étant. S'il n'est pas un étant, il n'est pourtant pas rien "mais tout de même 'quelque chose'". Il ne "sert que de corrélatifs", c'est-à-dire qu'il est, par essence, horizon pur" (179). Nous ne pouvons rien savoir de cet horizon pur parce qu'il ne peut constituer l'objet d'une connaissance thématique. Au contraire, c'est par lui que toute connaissance thématique est possible. Cet horizon qui doit se tenir ouvert, permet de constituer en objet l'étant qui se présente comme ceci ou cela. C'est à ce niveau que la connaissance a son accomplissement:

L'X est "objet en général". Mais il n'est pas, pour cela, un étant général et indéterminé, se présentant sous forme d'ob-jet. Cette expression désigne plutôt ce qui d'avance constitue le dépassement de tous les objets possibles en tant qu'ob-jets, l'horizon d'une objection. Cet horizon n'est pas un objet mais un néant si l'on entend par objet un étant thématiquement saisi. Et la connaissance ontolo-

gique n'est pas une connaissance si par "connaissance" on entend la saisie d'un étant (188).

L'X est, par conséquent, l'objet pur de la connaissance pure. Puisque celle-ci est transcendance, il est donc la visée pure de la connaissance pure et détermine l'horizon de réceptivité de l'étant. Il devient alors la condition ultime de possibilité de toute rencontre de l'étant. En rendant la rencontre possible, il se dissimule lui-même toujours d'emblée en manifestant autre chose que lui-même: l'étant. La connaissance ontologique ne s'adressant pas à l'étant, mais gardant cet X comme corrélat, est donc en elle-même un néant de connaissance, par rapport à la transcendance qu'elle constitue et qui rend possible la connaissance de l'étant.

Heidegger choisit ce contexte pour traiter brièvement du problème de la vérité et en désigner l'origine. L'objet transcendantal = X se présente comme déterminant fondamental de la transcendance; or, la transcendance consiste à tenir ouvert un horizon de rencontre. Si la transcendance s'accomplit dans l'ouverture préalable de la subjectivité, et qu'elle est liée à l'imagination d'une façon essentielle, alors celle-ci prend tout son poids dans l'origine de la vérité, cette dernière étant considérée comme dévoilement de... Dans l'ouverture de la transcendance, c'est précisément le dévoilement de l'étant dans la compréhension de son être qui est visé. Heidegger affirme alors: "Si, d'autre part, la vérité est le dévoilement de..., la transcendance est la vérité originelle." (180) Pour qu'il y ait vérité, il faut que l'étant soit rencontré en lui-même tel qu'il est; c'est d'ailleurs ce qui constitue en propre le dévoilement de l'être de l'étant, c'est-à-dire sa

vérité. La transcendance est donc la condition de possibilité de la vérité parce que sa détermination essentielle est justement de manifester l'étant en le rendant présent; elle est une subjectivité qui fait surgir librement dans la synthèse de l'imagination son mode propre de réceptivité, et qui se l'impose constamment et d'avance, en se proposant comme objet de son acte d'objectivation, "ce néant" qui contient en lui les déterminations d'être de l'étant.

Dans une telle perspective, l'ontologie sera désormais considérée comme l'effort humain de comprendre son propre mode de connaître, plutôt que d'essayer de s'égaliser à une pensée infinie qui voit les choses en elles-mêmes, en les faisant surgir. Elle devient donc l'effort pour comprendre notre propre finitude qui s'exprime comme compréhension de l'être, anticipant toute expérience de l'étant.

Selon cette détermination de l'essence de la connaissance ontologique, l'ontologie n'est rien d'autre que le dévoilement explicite de la totalité systématique de la connaissance pure en tant que celle-ci forme la transcendance (181).

DEUXIEME SECTION

L'IMAGINATION TRANSCENDANTALE EN ELLE-MEME

DEUXIEME SECTION

L'IMAGINATION TRANSCENDANTE EN ELLE-MEME

I

LE ROLE ET LES CARACTERISTIQUES DE L'IMAGINATION TRANSCENDANTE

Dans la partie précédente, ce qui a davantage retenu notre attention, c'est la constitution même de la connaissance pure, appelée aussi transcendante ou ontologique. Elle s'est avérée reposer en sa totalité sur la synthèse ontologique qui accomplit l'unité essentielle des concepts purs dans le temps. Elle se réalise elle-même comme schématisme; celui-ci fait surgir le concept pur du schème transcendantal, qui n'est rien d'autre que les déterminations d'unité du temps. Or, l'imagination a été dévoilée comme le pouvoir propre de synthèse, et l'imagination pure, celle qui accomplit la synthèse ontologique et rend du coup intuitive la vue pure de l'horizon a priori que constitue la transcendance. L'imagination est donc au centre de la connaissance ontologique.

Il s'agit maintenant pour Heidegger de la déterminer plus à fond, selon ces acquisitions. Pour nous permettre de suivre sa

démarche, précisons d'abord le rôle et les caractéristiques de l'imagination transcendante.

a) Son rôle

Il faut d'abord considérer l'imagination transcendante comme la racine fondamentale de toute connaissance. La raison en est qu'elle seule peut faire surgir le schéma qui rend visible, en lui-même, l'horizon a priori d'ouverture de la transcendance. Le schéma révèle l'imagination transcendante comme pouvoir de réaliser la synthèse pure de l'intuition pure et de la pensée pure.

La connaissance ontologique "forme" la transcendance, c'est-à-dire qu'elle tient ouvert l'horizon rendu d'emblée "visible" par les schémas purs. Ceux-ci "surgissent" comme le "produit transcendantal" de l'imagination transcendante. Cette dernière, en tant que synthèse pure et originelle, forme l'unité essentielle de l'intuition pure (le temps) et de la pensée pure (l'aperception) (186).

L'imagination pure accomplit donc l'unification originelle qui peut seule rendre compte d'une présence en vérité parce qu'immediate, à l'étant. En tant qu'elle unit les éléments de la connaissance ontologique, elle la forme du même coup et devient son fondement. Ainsi, pour autant que la connaissance ontologique est compréhension de l'être et que la métaphysique a pour objet premier l'être, elle fonde aussi la métaphysique.

L'imagination transcendante est donc le fondement sur lequel se construisent la possibilité intrinsèque de la connaissance ontologique et du même coup celle de la métaphysica generalis (186).

b) Les caractères propres de l'imagination

Selon Heidegger, il faut d'abord la considérer comme une faculté d'intuitionner.

"L'imagination (facultas imaginandi) est une faculté d'intuitionner même sans la présence de l'objet."
L'imagination appartient donc à la faculté d'intuition.

Deuxièmement, si elle peut intuitionner sans la présence de l'objet, elle peut donc faire surgir d'elle-même son propre donné. Elle peut se donner spontanément une vue sans qu'elle soit liée nécessairement à l'étant. Elle est libre à l'égard de l'étant.

Ainsi l'imagination jouit d'abord d'une indépendance caractéristique à l'égard de l'étant. Elle est libre dans la réception de ses vues; elle est donc, en quelque sorte, une faculté de se donner ses vues à elle-même (127).

Troisièmement, si elle peut se donner elle-même ses vues, elle est donc formatrice de ce qu'elle reçoit. Elle est telle sous deux aspects: comme faculté d'intuition, elle forme une image qui révèle la vue pure de l'horizon de la réceptivité; comme faculté libre, elle crée spontanément les images qu'elle se donne.

En tant que faculté d'intuition, elle est formatrice puisqu'elle procure /forme/ une image (une vue). En tant que faculté non ordonnée à la présence d'un objet d'intuition, elle achève elle-même, c'est-à-dire crée et forme, les images.

Quatrièmement, puisque l'imagination pure peut recevoir ce qu'elle peut se donner, elle joint en elle la réceptivité et la spontanéité. Son caractère propre est d'être une spontanéité qui s'impose ses limites en ce qu'elle se donne à recevoir.

Cette "puissance imaginante et formatrice" est un acte à la fois récepteur et créateur (spontané). Cet "à la fois" indique l'essence propre de la structure de l'imagination (187).

Si l'imagination est une faculté d'intuitionner, il faut donc cesser de considérer l'intuition comme pure réceptivité. L'intuition est déterminante de la spontanéité du sujet. Et en tant que toute pensée est au service de l'intuition, la connaissance en son ensemble sera donc spontanéité réceptive.

Au sujet de la créativité de l'imagination pure, il faut noter qu'elle n'est jamais purement imaginaire, car elle trouve toujours ses assises sur quelque expérience passée. Heidegger l'appelle "dérivée" si elle se rapporte à un étant perçu autrefois, "originnaire" si elle invente librement. Dans ce dernier cas, elle s'appuie toujours sur quelque chose de déjà acquis, mais elle est originale dans les relations encore non réalisées qu'elle fait surgir entre des pôles hétérogènes d'expérience, pour constituer ainsi une possibilité nouvelle d'expérience. Cette invention se conçoit analogiquement comme une hypothèse qui en somme ne s'appuie que sur du connu, mais forme un cadre d'expérimentation original pour inventorier l'inconnu (Cf. p. 189).

Cinquièmement, selon cet aspect de créativité, l'imagination transcendante devient alors l'indice par excellence du génie de l'homme. La génialité c'est justement d'accomplir des relations imprévues qui nous font ensuite nous exclamer: "il suffisait d'y penser". Heidegger cite à ce propos un texte de Kant, ultérieur à la Critique de la Raison pure (Oeuvres posthumes):

Les sens fournissent la matière de toutes nos représentations. C'est de cette matière que la faculté de former tire d'abord ses représentations, indépendamment de la présence des objets: elle est alors puissance d'imaginer, imaginatio; mais elle est aussi faculté de comparer génie et puissance de discrimination, indicium discretum; elle

est encore faculté de lier des représentations non pas immédiatement avec leur objet, mais en les désignant par l'intermédiaire d'un substitut (Cité par Heidegger, p. 188).

L'imagination se révèle alors le pouvoir propre de constituer des renvois d'un objet à un autre, de tout réunir dans une pensée synthétisante. Or, le génie, c'est justement de pouvoir rapprocher des phénomènes qui paraissent, au premier regard, incompatibles. L'intelligence a pour caractère propre de réduire le multiple et le divers à l'unité, afin de comprendre. L'intelligence sera donc géniale si l'imagination est une force synthétisante, capable d'instaurer des relations. Si ces relations sont porteuses de vérité et ouverture à la découverte, l'intelligence peut s'accomplir, car alors l'esprit peut s'affranchir de la dispersion et se recueillir. La découverte ne doit jamais être pure aventure, mais solidement enracinée dans le vrai. Or, l'imagination transcendante en formant la synthèse ontologique rend possible proprement toute vérité dans l'ouverture de la transcendance. Une telle imagination ne se situe pas dans l'à-peu-près, mais peut vraiment servir l'intelligence.

Simièment, Heidegger affirme que le caractère essentiel de l'imagination transcendante, c'est d'abord et surtout d'être schématisante. Dans le schème, elle se donne la vue pure de l'horizon de l'objectivité. C'est là, la détermination essentielle de la transcendance.

L'imagination forme d'avance, préalablement à l'expérience de l'étant, la vue de l'horizon d'objectivité. Cette formation de la vue dans la forme pure du temps n'est pas seulement préalable à telle ou telle expérience de l'étant,

elle précède d'emblée et à tout moment toute expérience possible de celui-ci (190).

C'est donc dire qu'elle est anticipante de toute expérience et qu'elle constitue celle-ci en la rendant possible sous un mode déterminé. La vue pure de l'horizon de l'objectivité, c'est précisément l'invitation à la rencontre de l'étant.

Septièmement, il dit que Kant a présenté l'imagination transcendante comme "pouvoir fondamental de l'âme", parce qu'elle rend compte de l'unité essentielle de la connaissance ontologique. Elle révèle les relations structurelles qui imbriquent la pensée pure dans l'intuition pure. Elle est leur possibilité même d'être toujours liées anticipativement et de former ainsi la transcendance.

"Nous avons donc une imagination pure, comme faculté fondamentale de l'âme humaine, qui sert a priori de fondement à toute connaissance" (Cité par Heidegger, p. 193).

L'imagination est essentielle à la constitution de la connaissance pure. Kant affirme d'ailleurs que sans elle, il n'y a pas de connaissance possible.

"Fonction indispensable de l'âme, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance." (Cité par Heidegger, p. 193).

Il ajoute, finalement, que: "L'imagination transcendante est sans patrie." [C'est nous qui soulignons] (194). En effet, Kant parle souvent de deux souches fondamentales de notre connaissance: la sensibilité et l'entendement, auxquelles répondent deux parties de la Critique: l'Esthétique et la Logique. L'imagination comme troisième

pouvoir fondamental de l'âme n'a-t-elle aucune racine? Est-elle un lien extérieur que Kant a inventé pour rendre compte de l'unité de la connaissance? Est-elle un pont construit "imaginairement" entre l'entendement et l'intuition? Pourquoi parler de trois pouvoirs de l'âme et parallèlement de deux éléments essentiels de la connaissance?

Cependant, si elle est sans racine, ne serait-ce pas justement parce qu'elle est elle-même "la racine" des deux souches fondamentales? N'est-elle pas constamment présente dans toute la Critique comme unité structurelle des éléments purs? Ne serait-ce pas, si elle est sans patrie, l'indication qu'elle n'est rien en elle-même, sinon l'unité des deux souches?

L'interprétation de l'instauration du fondement avait montré que l'imagination transcendante n'est pas un simple lien extérieur destiné à nouer les deux extrêmes. Elle est originellement unifiante, ce qui veut dire qu'elle est la faculté propre qui forme l'unité des deux autres, entretenant avec elles une relation structurelle essentielle.

N'est-il pas possible que ce terme central originellement unifiant soit précisément la "racine commune inconnue" des deux souches?

Pour Heidegger, la réponse est déjà contenue dans la question. Toute la suite de son interprétation consistera justement à révéler l'imagination pure sous ce jour.

II

L'IMAGINATION TRANSCENDANTALE EST LA RACINE DES DEUX SOUCHES :

L'INTUITION ET L'ENTENDEMENT PURS

L'imagination transcendante est la racine des deux éléments essentiels de la connaissance ontologique, et par là même la source de la transcendance, parce qu'elle est essentiellement synthèse pure des éléments purs.

Heidegger affirme alors que si la synthèse doit pouvoir se réaliser, il faut absolument qu'elle se donne à elle-même ce qu'elle unifie. Si l'unité est accomplie, ce ne peut pas être après les apports de l'intuition pure et de la pensée pure qui demeureraient toujours des îlots séparés et réunis artificiellement. L'imagination préside, selon Heidegger, à toute expression de l'unité de la connaissance, et cette unité est toujours réalisée avant même que l'on découvre l'intuition pure et l'entendement pur. L'imagination pure accomplit la connaissance, en se donnant a priori les éléments purs qui font qu'une connaissance est humaine et vraie. L'imagination pure s'exprimant différemment comme intuition pure ou comme pensée pure, accomplit l'unité intrinsèquement parce qu'elle est seule origine de l'intuition pure et de la pensée pure, et non pas un lien, venu arbitrairement réunir deux pôles qui devaient demeurer opposés. Heidegger démontre ce point en disant que, dans la synthèse pure :

L'élément unifiant doit d'emblée être à la mesure des éléments à unifier. La formation de cette unité origi-

nelle n'est cependant possible que si l'élément unifiant fait, par nature, surgir les éléments à unifier (199).

Le problème de la connaissance est posé, à ce moment, de la façon la plus aigüe. Heidegger la voit bien lui-même:

Pareille réduction des facultés de connaissance de l'être fini à l'imagination, n'équivaut-elle pas à rabaisser toute connaissance au rang d'un pur imaginaire? (196).

Absolument pas. Car il n'est pas dit que l'intuition et la pensée pures sont des produits ou des fictions de l'imagination pure, mais plutôt qu'il faut les voir comme des modes d'expression nécessaires à la transcendance qui se réalise dans la synthèse ontologique de l'imagination pure.

Il ne faut pas oublier, à ce moment, que l'imagination pure en elle-même n'est rien, mais qu'elle est tout si elle est considérée comme l'unité structurelle des deux sources. Elle ne forme pas l'étant, mais elle doit pouvoir le recevoir dans l'intuition; elle ne crée pas non plus les déterminations d'être de l'étant, mais elle doit rendre compréhensible l'étant selon ses déterminations d'être; c'est elle cependant qui doit faire surgir ces déterminations pour que la connaissance humaine s'accomplisse.

Heidegger affirme que "l'imagination transcendantale ne saurait être ontiquement créatrice" (197). Il ajoute au contraire que son rôle n'est réel que dans la formation de la compréhension de l'être de l'étant qu'elle se donne comme possibilité, dans la formation d'une vue pure de l'horizon d'objectivité. C'est à cette seule condition que la vérité peut s'accomplir, en tant que la connaissance est consti-

tuée, apte à ce qui se donne.

Tout au contraire, c'est l'horizon d'objectivité formé par l'imagination transcendante - la compréhension de l'être - qui rend possible toute distinction entre la vérité antique et l'apparence antique ("le pur imaginaire") (197).

Cependant, Heidegger ajoute qu'on ne peut plus concevoir l'imagination pure "à la façon d'une puissance fondamentale" sise dans l'âme" (198). Elle ne peut se concevoir autrement que dans le domaine des possibilités originelles: elle rend possible la connaissance ontologique comme compréhension de l'être.

Il en résulte que l'imagination transcendante [...] se transforme finalement en "possibilités" plus originelles, de sorte que le nom même d'"imagination" devient fatalement inadéquat (198).

Qu'est-ce qu'Heidegger désigne alors par ces "possibilités plus originelles"? Si ce n'est pas un pouvoir sis dans l'âme, est-ce qu'il ne faudrait pas plutôt comprendre l'imagination pure comme l'âme elle-même, puisqu'elle est l'âme de la connaissance ontologique, qui est elle-même l'âme de la connaissance antique? Qu'est-ce donc qui est visé en elle, sinon la différence spécifique de l'homme qui apparaît comme pouvoir de s'accomplir lui-même dans sa différence, de réaliser son essence en se donnant spontanément la forme de sa réceptivité? Puisque l'imagination est faculté d'intuitionner et que l'intuition est temps, est-ce un nouveau biais employé par Heidegger, pour comprendre toute l'essence de l'homme comme temps?

III

COMPREHENSION DE L'IMAGINATION TRANSCENDANTE

Il faut dévoiler l'imagination transcendante en son essence unifiante; pour cela, il faut la voir en rapport à l'intuition pure, ensuite en rapport à la raison théorique et, par son biais, en rapport à la raison pratique où la raison pure s'accomplit comme essentiellement finis.

a) Par rapport à l'intuition pure

Les intuitions pures sont essentiellement une présentation "originelle" qui fait surgir l'objet de l'intuition: exhibitio originaria. En cette présentation consiste précisément l'essence de l'imagination pure. L'intuition pure ne peut être originelle que parce qu'elle est, de par sa nature, imagination pure, c'est-à-dire une imagination qui se donne spontanément, en les formant, des vues (des images) (200).

Ce texte confirme d'abord que rien n'est inné dans la connaissance. L'imagination est le pouvoir en acte de la subjectivité, parce qu'elle laisse apparaître spontanément ce qu'elle reçoit. En ce sens, elle est originelle. Heidegger explique ainsi:

Ce mot correspond au terme originarius dans l'expression intuitus originarius et signifie faire surgir (199).

Faire surgir se comprend comme laisser être manifeste de soi, par soi.

L'intuition pure se donne des vues; c'est la seconde affirmation. Il faut alors comprendre que l'intuition pure réunit dans le temps le divers de l'intuition empirique dans la synthèse qui la spécifie en propre, et que l'on nomme synopsis du divers de la sensibilité. Dans la connaissance ontologique, celle-ci se révèle comme vue de l'unité qu'elle constitue: elle se donne comme temps. Or, l'imagination est le pouvoir de synthèse qui est unification du divers. La synopsis de l'intuition pure est donc acte de l'imagination pure. Si la synopsis est vue comme temps dans l'intuition pure, c'est donc l'imagination pure qui se donne à elle-même une vue de son acte unifiant dans la connaissance pure. La conséquence en est que:

L'intuitionné de l'intuition pure en tant que telle est un ens imaginarium. Ainsi l'acte d'intuition pure est, quant au fondement de son essence, imagination pure (201).

Ce qui veut dire, en somme, que l'imagination pure fait surgir l'intuitionné de l'intuition pure, c'est-à-dire le temps, et qu'elle se le donne comme visée de toute connaissance dans une réceptivité en acte.

b) Par rapport à la raison théorique

Si Kant appelle "notre pensée" cet acte pur de se référer à..., en se tournant vers..., penser cette "pensée" ne signifie plus, dès lors, juger, mais viser la pensée en tant qu'elle "s' imagine" /quelque contenu/, en tant qu'elle forme ce contenu, le projette librement, mais sans arbitraire. Cet acte originel de "penser" est un acte d'imagination pure (209).

Pour bien comprendre ce texte, il faut garder présent que, pour Heidegger, l'essence de la pensée c'est son ordination à l'in-

tuition.

Une explicitation originelle de l'entendement doit saisir son essence la plus intime: son ordination à l'intuition. Cette ordination est l'être même de l'entendement (205).

Heidegger donne la raison de cette affirmation, en situant l'entendement dans le cadre de la synthèse ontologique:

C'est dans la synthèse pure de l'imagination pure que cet "être" est ce qu'il est et à la façon dont il l'est.

La conséquence, c'est donc qu'en soi, il ne faut chercher aucune primauté de l'entendement sur l'intuition. La pensée ne jouit d'aucune spontanéité, considérée en elle-même. Elle acquiert sa dimension essentielle lorsqu'elle est acte de la subjectivité en relation essentielle avec un donné. La pensée n'est jamais close dans ses propres limites, mais toujours pensée d'un donné.

D'autre part, l'entendement a été présenté comme la faculté des règles. Qu'est-ce que cela veut dire dans cette perspective où "l'acte originel de 'penser' est un acte d'imagination pure"? Heidegger dit:

La 'faculté des règles' est celle qui se propose d'emblée, en les représentant, les unités qui guident toute unification possible dans l'acte de représentation.

Cela veut dire que l'entendement se donne les représentations qui dévoilent les modes d'unification de la synthèse de l'imagination pure, dans laquelle peut s'effectuer la rencontre de l'étant.

L'entendement pur est dès lors une préformation représentative par elle-même de l'horizon d'unité, une spontanéité représentative et formatrice qui s'accomplit dans le "schématisme transcendantal" (208).

La synthèse pure s'accomplit selon des modes précis d'unification. Dans la pensée pure, ces modes sont représentés comme conscience de notre acte d'entendement. Or, les représentations des règles d'unité ne sont pas innées dans l'esprit, mais s'accomplissent dans l'acte originel de la conceptualisation qui a été démontré comme schématisme transcendantal. Si le schématisme transcendantal est produit par l'imagination pure, il faut donc dire que celle-ci fait surgir elle-même en représentations, ses modes réguliers d'unification, c'est-à-dire qu'elle rend présent l'accomplissement même de la connaissance comme formation d'un horizon d'unité, qui est constitué tel, dans la conscience pure de soi. En effet, les règles d'unité ne peuvent rester dispersées. Leur unité, c'est la représentation d'un moi conscient de son acte de connaître :

Le moi est le "véhicule" des catégories pour autant que, dans son acte d'orientation préalable, il mène celles-ci à pouvoir être, comme représentées, des unités régulières et unifiantes (208).

Ce qui veut dire, en somme, que je peux unifier en moi tout ce qui se présente; j'exprime dans la représentation du moi toutes les façons qui sont miennes de me comporter devant ce qui s'offre pour une objectivation.

Les représentations des règles d'unité font dans l'unité de la représentation du moi, que je suis présent à mon acte de connaître, et que cet acte me découvre comme moi. C'est ce qui fait que la conscience de quelque chose est toujours en même temps conscience de moi comme conscience de mon acte et réciproquement.

Dans cette conscience de soi à soi est réalisée l'orientation préalable du moi, par la représentation de la façon qu'il a de se tourner vers... en se référant à... C'est l'expression même de son acte comme pouvoir recevoir.

En conséquence, la pensée, selon Heidegger, a un caractère essentiellement intuitif. Elle est liée à l'imagination qui fait surgir le représenté pur de la pensée pure, ce qui a été démontré comme schématisme. C'est l'apercevoir même de la connaissance.

L'entendement comme aperception pure a le "fondement de sa possibilité" dans une "faculté" qui contemple hors de soi une infinité de représentations et de concepts qu'elle a forgés elle-même (212).

L'imagination dans l'acte du schématisme forme les concepts et représentations de la pensée pure, et les impose à sa contemplation pour que ceux-là deviennent les règles d'objectivité de la synthèse a priori du divers de l'intuition pure. L'entendement est pour cette raison aperception pure ou conscience pure de soi, en tant qu'il est pouvoir-voir l'unité.

Il en résulte aussi que le rôle de l'imagination transcendante se trouve confirmé dans l'entendement.

L'imagination transcendante développe d'emblée, en la formant, l'ensemble des possibilités qu'elle "contemple", se proposant ainsi l'horizon à l'intérieur duquel se meut, mais sans qu'il soit seul à s'y mouvoir, le moi connaissant (212).

L'imagination forme les règles d'unité de sa synthèse comme déterminations essentielles du moi connaissant qui les rassemble en lui. On peut dire, en quelque sorte, que le moi, c'est l'unité des

règles ou le régulateur même de la connaissance. C'est ainsi que les règles d'unité se révèlent être les possibilités essentielles du sujet. Et l'imagination, en formant autour de ces règles l'horizon de la transcendence, forme du même coup l'horizon du moi: elle révèle ses possibilités authentiques dans l'acte de son pro-jet.

Puisque l'imagination forme elle-même ce qu'elle se donne comme règle, et que l'essence de l'entendement se trouve dévoilée dans l'imagination transcendante, il faut dire que celui-là est essentiellement libre, selon Heidegger:

L'essence de l'entendement pur, c'est-à-dire de la raison théorique pure, contient déjà la liberté, si celle-ci équivaut à se placer sous une nécessité qu'on s'est soi-même imposée (212).

Si on accepte cette définition de la liberté, on peut dire que la liberté, pour Heidegger, c'est de s'imposer soi-même la régulation qu'on s'est forgée. Ainsi, si les règles d'unité sont les déterminants du moi, l'imagination transcendante faisant surgir ces déterminants, sollicite le moi à se choisir sous ces déterminants.

Est-ce l'imagination qui est l'essence de la liberté ou inversement? Cette question demeure confuse pour nous, mais il est certain que dans la pensée de Heidegger, le rapprochement doit être fait.

e) Par rapport à la raison pratique

Heidegger commence d'abord par effectuer la réduction de la raison théorique à la raison pratique. La voie qu'il prend est celle qui s'offre sous sa compréhension de la liberté.

"Nous appelons pratique tout ce qui est possible par liberté." La raison théorique, pour autant que sa possibilité dépende de la liberté, est donc en elle-même, comme théorique, pratique. Or si la raison finie est réceptive en sa spontanéité même, et, pour cela, dérive de l'imagination transcendante, la raison pratique se fonde nécessairement sur cette dernière (213).

Dans l'aperception transcendante, le soi est transparent à soi comme moi. L'être du soi doit donc impliquer la conscience de soi. Or, l'être du soi n'est manifeste que dans la représentation que se donne l'imagination transcendante: elle fait surgir un moi unifiant le divers sous les règles d'unité qu'il se donne comme déterminations d'être. L'être du soi est donc proprement détermination de soi par soi. C'est là que se révèle essentiellement la liberté. Puisque l'être du soi est aussi horizon d'ouverture, toute son ouverture sera donc sous le jour de la liberté, et toute son orientation sera donc pratique: c'est-à-dire que le soi révèle un être qui a le pouvoir de se choisir dans son surgissement même, de se laisser-être ses possibilités authentiques. Tout l'être du soi se révèle alors comme personne ou comme agir.

La moi éthique, la soi, l'essence propre de l'homme, Kant les nomme aussi la personne (213).

La personne implique donc essentiellement, puisqu'elle est moi éthique, la loi morale sous le couvert du respect. Loi morale (représentation de l'acte de spontanéité) et respect (réceptivité) sont donc deux nouveaux noms pour découvrir le caractère essentiellement spontané-réceptif de toute la connaissance.

Heidegger explique sa position. D'une part, la conscience de soi est la façon de se comporter en présence de quelque chose,

de se sentir un soi: elle est un sentiment. D'autre part, le respect révèle un sujet qui s'oppose un agir qui la détermine comme soi: il est un sentiment. Le respect est donc en lui-même conscience de soi.

Le respect pour la loi, c'est-à-dire cette manière spécifique de dévoiler la loi comme fondement de la détermination de l'agir, est en soi un dévoilement de moi-même comme soi agissant (215).

Ce respect pour la loi révèle donc une raison libre qui se donne ce qu'elle doit respecter. Puisque la raison libre est l'expression même de la personne, celle-ci apparaît donc comme se donnant des déterminations (une loi d'agir) auxquelles elle se soumet pour se soumettre à elle-même.

En me soumettant à la loi, je me sou mets à moi-même comme raison pure. En me soumettant à moi-même, je m'élève à moi-même comme être libre et source de ma propre détermination (216).

Heidegger continue cette affirmation, en disant que l'être-soi véritable consiste essentiellement à être responsable de soi.

Le respect consiste à être responsable à l'égard de soi-même, est l'être-soi véritable (216).

L'essence de l'être-soi, c'est donc le respect de soi comme soumission, pour la possibilité d'une existence authentique où se constitue un savoir-être inaliénable ses possibilités, sous la loi.

Ainsi considéré, le respect est donc sentiment de soi comme raison pratique, déterminant de l'agir rationnel. C'est le moment qu'Heidegger choisit pour le montrer dans sa relation essentielle à l'imagination transcendante:

La réceptivité pure s'exprime dans la soumission comme abandon immédiat à...; la spontanéité pure dans la libre imposition de la loi à soi-même; l'une et l'autre sont en elles-mêmes originellement une (216).

La personne est un se donnant ce qu'elle reçoit dans la soumission à elle-même. Elle démontre l'unité structurelle de la réceptivité pure et de la spontanéité pure. Cette unité structurelle est la condition de possibilité de l'agir rationnel; elle est donc du coup la raison pratique. Or, l'imagination transcendantale a été démontrée comme pouvoir de synthèse, en général. En effet, elle est la possibilité de toute unité, parce qu'elle se donne à elle-même, en le faisant surgir ce qu'elle reçoit. L'imagination transcendantale est donc l'origine de la raison pratique, et par le fait même, son fondement.

Heidegger continue sa compréhension en déterminant l'essence de l'être-soi comme devoir et agir.

Et à son tour, cette origine de la raison pratique, située ainsi dans l'imagination transcendantale, permet seule de comprendre pourquoi, dans le respect, on ne saisit objectivement ni la loi ni le soi agissant, pourquoi ils s'y révèlent sous un aspect plus originel, non objectif et non thématique, comme devoir et agir, comment enfin ils forment l'être-soi non réfléchi et agissant (216-217).

C'est à ce point que se révèle l'intention propre de l'interprétation de Heidegger: tout ramener à l'être-soi agissant et à la raison pratique. Le cheminement a été laborieux car il a fallu privilégier l'intuition en la présentant comme la vue pure de l'horizon de la transcendance. En elle se trouve rassemblé, comme schème de l'imagination transcendantale, l'orientation du sujet quant à sa réceptivité. C'est ce qui fait que la pensée est essentiellement au service de l'in-

tuition. L'imagination se présente ensuite comme le constituant même de l'unité de la connaissance ontologique qui préfigure l'être même de l'homme comme sujet connaissant. En elle, la liberté a été instaurée comme acte de pouvoir se donner ses déterminations en les recevant dans la soumission. Par la liberté, la raison théorique a été réduite à une raison pratique où l'être-soi se manifeste comme celui qui est responsable de soi. Sa responsabilité s'exprime comme devoir et agir. La personne ou le sujet connaissant est un être pour qui il y va de son être", dans la formation du projet de ses possibilités authentiques comme déterminations de soi par soi, auxquelles il se soumet dans l'abandon à ce qui s'offre, à travers l'acte même de sa spontanéité, dont l'imagination est la racine.

Ce qui résulte, c'est que l'homme est compris comme un être-soi non réfléchi et agissant, toujours pré-orienté à la rencontre de l'étant de par la transcendance qui définit son essence, et qui est l'œuvre propre de l'imagination transcendantale.

Cette constitution originelle de l'essence de l'homme, "enracinée" dans l'imagination transcendantale, est l'"inconnu" que Kant doit avoir soupçonné lorsqu'il parla d'une "racine inconnue" (217).

IV

L'IMAGINATION TRANSCENDANTE:

LE TEMPS ORIGINEL

L'imagination a été présentée jusqu'à maintenant comme le fondement d'où surgit la subjectivité humaine en son unité et sa totalité, parce qu'elle se donne les éléments de la connaissance, et qu'elle en effectue la synthèse, en l'anticipant. Elle rend possible l'accord essentiel entre une raison spéculative et la sensibilité qui fournit le donné sur lequel porte la spéculation. En accomplissant cet accord, elle détermine la connaissance humaine en son ensemble. Si la raison spéculative doit toujours s'en rapporter à la sensibilité, puisqu'elle a besoin nécessairement d'un donné, et si la sensibilité pure est le temps, il en résulte donc que, dans la synthèse pure de l'imagination, c'est toute la connaissance qui se trouve sous le jour du temps.

Heidegger cherche maintenant à faire un pas de plus, pour démontrer que le temps surgit comme intuition pure de l'imagination transcendante, jusqu'à affirmer que celle-ci est en fait le temps originel.

a) Imagination transcendante et temps (étude générale de leur relation)

Il faut se rappeler d'abord qu'"intuitionner signifie: recevoir ce qui s'offre" (229). Il faut aussi voir le temps comme ce qui "coule constamment", comme pure succession de la série des main-

tenant" (229). Il est essentiel de bien établir au début ce que l'on entend par intuitionner et par temps. Le temps est la forme de l'intuition pure, ou de la réceptivité pure. Il est donc manifeste que cette réceptivité pure doit être marquée de continuité dans sa réception; c'est-à-dire que tout doit s'écouler en elle comme s'enroulant dans une conscience unique où tous les donnés deviennent des moments de conscience qui s'enchaînent dans ceux qui ont précédé, et qui poussent vers ceux qui suivront.

A proprement parler, le simple acte réceptif d'un fréel "présent" ne permet même pas d'intuitionner fût-ce un maintenant isolé, puisque chaque maintenant se prolonge essentiellement et continûment en un "tantôt passé" et un "tantôt à venir". L'acte réceptif de l'intuition pure doit se donner la vue du maintenant de telle sorte qu'il pré-voit le "tantôt" à venir et re-voit le "tantôt" passé (229).

La connaissance doit être essentiellement continue.

Or, il n'y a aucune connaissance, sans réception du donné de l'intuition. Le temps est le donné pur de l'intuition pure. Il faut donc qu'en lui-même le temps soit un continu dont le présent vient d'un passé et va vers un à-venir. Cela fait que l'intuition pure doit être réception pure du voir, du pré-voir et du re-voir pour que la conscience de...ne sombre pas dans l'isolement d'un moment unique où des instantanéités apparaissent bout à bout. La conscience n'est pas une rhapsodie, mais une mélodie ininterrompue.

Or, l'intuition pure, en tant qu'elle ne reçoit pas son donné de l'expérience, ne peut donc être relative à un étant donné. Il faut plutôt qu'elle prépare, dans une anticipation, l'horizon de continuité dans lequel on pourra s'y reconnaître avec l'étant. Si le temps

n'est pas réception de l'étant en lui-même, mais pré-formation d'une vue pure pour la réception de l'étant, il faut donc qu'il surgisse librement dans l'intuition pure. Or, rien ne peut surgir originellement, si ce n'est par l'acte même de l'imagination transcendante qui "forme elle-même ce qu'elle aura à recevoir" (229-230).

Or, Kant présente l'imagination transcendante comme une "puissance formatrice" de représentations relatives au présent, au passé, à l'avenir. Il dit précisément que cette faculté forme:

des représentations; ces représentations sont ou bien relatives au présent ou bien relatives au passé ou bien relatives à l'avenir. Par conséquent la faculté d'imagination comprend:

- 1° La faculté de former des images, qui engendre des représentations du présent; facultas formandi;
- 2° La faculté de reproduire des images, qui engendre des représentations du passé; facultas imaginandi;
- 3° La faculté d'anticiper des images, qui engendre des représentations de l'avenir; facultas praevidendi.
(Cité par Heidegger, p. 230).

Selon Kant, d'après ce texte des plus importants pour la pensée d'Heidegger, l'imagination est donc une faculté du présent (formatrice), du passé (reproductrice) et de l'avenir (anticipatrice). Elle contient en elle les trois formes du temps. Puisque le temps est intuition pure, sans lien à l'expérience, il doit former lui-même ce qu'il intuitionne: la continuité pure. Or, pour Heidegger,

L'intuition pure n'arrive à former la pure succession des maintenant que si elle est imagination qui forme, reproduit et anticipe (231).

L'intuition pure est donc au fond l'imagination, formant dans son acte le temps lui-même.

C'est au contraire l'imagination transcendante qui fait surgir le temps comme succession des maintenant et est donc - comme origine de ceux-ci - le temps original (231).

b) Trois synthèses de l'imagination: trois formes du temps

Kant affirme qu'il y a trois sortes de synthèse de l'imagination transcendante:

- 1^o. De la synthèse de l'appréhension dans l'intuition.
- 2^o. De la synthèse de la reproduction dans l'imagination.
- 3^o. De la synthèse de la reconnaissance dans le concept.

(Cité par Heidegger, p. 232).

Heidegger affirme, quant à lui, qu'il faut comprendre ces trois synthèses comme produits d'une synthèse unique qui rend compte de l'unité de la connaissance ontologique. Au fond, elle ne fait qu'"exprimer la triple unité du temps comme présent, passé et avenir" (232). Il ne peut donc être question de trois synthèses différentes, mais d'une seule synthèse avec des modes propres d'expression qui ont les caractères de l'appréhension, de la reproduction et de la reconnaissance. C'est pourquoi, Heidegger affirme qu'il faut parler "de la synthèse comme appréhendant, comme reproduisant, comme reconnaissant" (233).

Si la synthèse est une, c'est qu'elle surgit d'un pouvoir unifiant en lui-même: l'imagination transcendante. Il ne faut donc pas chercher la synthèse comme un pont surajouté qui permettrait de passer d'une rive à l'autre dans la connaissance, mais plutôt la voir comme unité toujours réalisée d'avance, parce qu'elle est issue d'un pouvoir de liaison qui rend possible toute connaissance, parce qu'il accom-

plit en lui-même les rapports de temps, et que le temps est le milieu de toute connaissance, en tant qu'il renferme en lui le donné.

Il faut donc voir l'imagination transcendante, formatrice d'une seule synthèse qui s'exprime sous différents modes, selon le rapport qu'elle établit: soit avec l'intuition où elle est appréhension pure, soit avec l'imagination où elle est reproduction pure, soit avec la pensée pure où elle est reconnaissance pure. L'étude de ces rapports équivaudra pour Heidegger à démontrer comment l'imagination est le temps originel et comment elle le forme elle-même, selon les trois modes de sa synthèse qui équivalent à la formation du présent, du passé, de l'avenir.

1. Le présent

Heidegger considère donc, en premier lieu, la synthèse pure comme appréhension pure, c'est-à-dire la synthèse dans sa relation à l'intuition. Il procède à deux niveaux: d'abord empiriquement, et ensuite a priori.

Niveau empirique

L'intuition empirique implique la perception d'un étant. Toute perception d'un étant contient en elle-même un divers auquel elle s'expose. L'intuition, au contact de l'étant, doit donc toujours maintenir une visée unificatrice du divers qui s'offre. Dans cette visée, elle réalise donc une présence immédiate à l'étant qui s'offre dans la continuité. C'est ce qui assure que toutes les perceptions forment un

tout cohérent, dans une vue simple qui, tout en présentant un découpage unifié du réel, reproduit celui-ci, tel qu'il est pour un esprit fini.

Niveau "a priori"

Ce qui fait que l'unité est toujours accomplie dans la perception, n'est rien d'autre que la synthèse sous sa forme appréhensive pure. Elle n'appréhende pas elle-même un étant présent, mais est plutôt la condition de possibilité de son appréhension. Elle doit donc produire en elle-même le présent comme horizon de rencontre d'une présence immédiate.

L'intuition empirique vise l'étant présent dans un maintenant, la synthèse appréhensive pure, au contraire, intuitionne le maintenant, c'est-à-dire le présent lui-même, mais de telle façon que cette visée intuitive forme en elle-même ce qu'elle vise (235).

La synthèse appréhensive est donc un cadre de discernement de l'actuel et non pas une synthèse portant sur quelque étant qui se donne actuellement. En effet, il faut reconnaître l'actuel avant de saisir ou d'appréhender un étant comme actuel. En tant que cette synthèse est intuition du maintenant lui-même, elle n'est pas une détermination de l'étant en soi, mais plutôt une visée de la subjectivité qui cadre cet étant, afin qu'il soit reçu sous le mode du connaissant. Or, Heidegger souligne la présence de l'imagination à l'origine de cette synthèse comme de toute synthèse.

La synthèse, selon le mode de l'appréhension dérive de l'imagination (235).

Ceci étant posé, la conséquence découle d'elle-même:

Si cette synthèse est formatrice du temps, l'imagination transcendante aura en soi le caractère de temporalité pure (236).

Or, on a vu qu'elle forme l'horizon de la présence immédiate dans une vue du présent. Si toute synthèse est produite par l'imagination, cette dernière est donc formatrice du présent et révèle du coup, par la marque qu'elle laisse dans ce qu'elle forme, qu'elle est le temps lui-même.

2. Le passé

Heidegger analyse ensuite la synthèse pure comme reproduction pure, c'est-à-dire la synthèse dans sa relation à l'imagination reproductrice. La question est envisagée au niveau empirique et au niveau a priori.

Niveau empirique

L'esprit peut ramener au présent un étant perçu antérieurement. Ramener au présent, c'est reproduire. Pour reproduire, il faut qu'il y ait continuité entre le passé et le présent, et comprendre comment l'étant, dans la reproduction, est toujours le même. Cette identité pour être reconnue, implique l'unification du passé au présent.

Cependant, il va de soi que pour pouvoir reproduire, il faut pouvoir conserver ce qui a été perçu. Or, comment conserver le perçu, si l'esprit ne distingue pas antérieurement le passé.

L'étant antérieurement perçu ne peut être conservé que si l'esprit "distingue le temps" et donc saisit les caractères d'"antérieur" et d'"autrefois" (236).

Niveau "a priori"

Ce qui rend possible de distinguer le caractère d'autrefois, c'est la reproduction pure. Heidegger affirme qu'en tant qu'elle est une synthèse pure de l'imagination pure, elle est un acte de reproduction productif, c'est-à-dire qu'elle est productrice de la reproduction.

Elle forme, en effet, la possibilité de la reproduction en général, en permettant précisément d'apercevoir l'horizon du passé et en le maintenant ouvert d'emblée. La synthèse pure selon le mode de reproduction forme le passé comme tel. Cela signifie que l'imagination pure est, relativement à ce mode de synthèse, formatrice du temps (237).

Cette synthèse est formatrice du passé en tant qu'elle le détermine comme telle la situation dans le temps qu'elle permet de distinguer les moments du temps, de revoir au présent ce qui fut, et de récupérer sans cesse comme sol du présent, le passé.

L'imagination pure, en tant qu'elle fait surgir l'horizon de l'autrefois, dans la synthèse reproductrice pure, accomplit donc en la formant, la présence du passé, au sein de la conscience. Pour cela, il faut donc affirmer que la synthèse pure du passé est essentiellement une avec celle du présent. Car c'est toujours un même horizon de présence qui peut être maintenu: lorsque l'objet n'est plus un acte dans la perception, il est conservé et distingué comme un maintenant prenant du recul devant un maintenant actuel qui pousse sur lui et s'enchaîne à lui dans une unité de conscience.

L'acte qui maintient originellement l'autrefois est en soi un acte qui forme et maintient un maintenant qui n'est plus. Cet acte de formation s'unit par nature au

maintenant. La reproduction pure est essentiellement une avec la synthèse pure de l'intuition qui forme le présent (238).

Encore ici, ce n'est pas de l'extérieur qu'il y a unité de continuité entre le passé et le présent. Mais parce que les deux synthèses sont produites par l'imagination, celle-ci, en tant que source commune, assure donc l'unité structurelle du passé au présent.

Puisqu'elle accomplit "l'unité originelle de l'une et de l'autre, elle peut être, dès lors, l'origine du temps (comme unité du présent et du passé) (238).

3. L'avenir

Heidegger interprète, en dernier lieu, la synthèse pure comme reconnaissance pure, c'est-à-dire la synthèse dans sa relation à la pensée pure. Il y a là encore deux niveaux:

Niveau empirique

Si on peut voir l'étant présent et passé, on réalise du coup qu'il passe, mais aussi qu'on peut reconnaître son identité propre dans le passé. Il nous laisse aussi croire que le futur ne sera pas du pur inconnu. Il faut donc accepter comme acquis qu'il y a liaison essentielle dans le temps.

La synthèse reproductive se rapporte par nature à un étant qu'elle tient pour identique, et -dont elle a expérimenté l'identité avant, pendant et après qu'elle s'accomplit dans la perception présente. Cette dernière cependant, ne vise jamais que l'étant en sa présence immédiate (240).

La synthèse reproductive nous est déjà une indication que l'on peut s'y reconnaître dans le réel. En s'appuyant sur le discernement de l'identité de l'étant avec lui-même, elle annonce donc comme telle, la recognition pure qui repose sur les concepts purs de l'entendement pur.

Au niveau "a priori"

Si la conscience est établie en familiarité avec l'étant qui se présente, c'est qu'elle repose sur le discernement de l'identité de l'étant pour autant qu'il se manifeste à un esprit humain, tel qu'il est. C'est donc dire que toute la conscience repose sur l'identité de l'étant présent. Cette identité se dévoile dans une identification de l'étant selon ses déterminations d'être.

Qu'est-ce donc qui rend possible, du côté du sujet, l'apercevoir pur de cette identité de la présence? Rien d'autre que le concept pur qui renferme en lui-même une identité valable pour plusieurs.

Il faut donc conclure, puisque toute la conscience repose sur l'apercevoir de l'identité, que la troisième synthèse est au fondement des deux autres:

Son unification est une reconnaissance. Elle prospecte et "épie" ce qui devra être proposé comme identique, afin que les synthèses appréhensive et reproductrice puissent découvrir un domaine circonscrit d'étants, à l'intérieur duquel elles pourront en quelque sorte fixer et recevoir comme étant ce qu'elles apportent et rencontrent (241).

Cette synthèse est reconnaissance, parce qu'elle est le lieu de la détermination de l'être de l'étant. Elle se situe au delà

du disparate et du divers, pour établir la permanence et la constance, dans le dévoilement de l'être de l'étant. Ce qui revient à dire que l'on comprend toujours d'avance les déterminations d'être qui investissent l'étant de son identité, dans une rencontre qui s'écoule dans la présence, qui glisse sans cesse au passé.

Ainsi, "...la reconnaissance pure doit fournir la possibilité de toute identification" (241). En quelque sorte, elle crée l'horizon de rencontre pour tout ce qui peut se proposer. Elle est anticipatrice par excellence de toute expérience, parce qu'elle est elle-même projet ou horizon de rencontre.

Sa prospection est, en tant que pure, la formation originelle de ce qui permet tout pro-jet, c'est-à-dire l'avenir (241).

Former l'avenir, c'est former le temps en général, car c'est se constituer un horizon d'identité pour toute familiarité avec le réel. En tant que l'avenir se forme dans la synthèse de reconnaissance pure, l'imagination est donc à l'origine du temps en son ensemble, puisque celui-ci s'appuie sur l'avenir où est soutenu la compréhension de l'être.

...l'acte de former l'horizon prospectif, la préformation pure, est un acte de l'imagination pure (241).

Toute cette démarche démontre l'essentielle liaison de la pensée pure au temps. Bien plus, la pensée pure révèle en elle-même "l'essence la plus originelle du temps, à savoir qu'il se temporalise premièrement par l'avenir" (242).

Cela est établi sur le fait que la pensée pure contient les concepts purs qui sont en somme les déterminations d'être, lesquelles ne révèlent pas autre chose que le caractère d'identité dans la présence et dans la re-production de cette présence. La synthèse à ce niveau est reconnaissance, parce qu'elle anticipe toute identité. Elle assure l'unité du réel dans la permanence.

c) L'imagination est le temps originel

Si l'imagination, en tant que faculté formatrice pure, forme en elle-même le temps, c'est-à-dire le fait surgir, on ne peut plus écarter la thèse énoncée plus haut: l'imagination transcendantale est le temps originel (242).

Ce qui précède a montré comment l'imagination, dans les modalités de sa synthèse pure fait surgir l'avenir comme fondement d'une rencontre dans la présence (présent) qu'on peut conserver (passé). En tant que ses oeuvres sont les trois aspects du temps, dont l'unité a été démontrée autour de l'avenir, elle révèle donc son essence la plus intime: elle est le temps. A cela, il y a deux conséquences immédiates qui sont déterminantes de l'essence même de l'homme: premièrement, le temps est le sceau de toute connaissance humaine et détermine la finitude.

Ceci manifeste du même coup le caractère universel de la sensibilité pure, c'est-à-dire du temps. L'imagination transcendantale s'avère donc capable de former et de porter l'unité et la totalité originelles de la finitude spécifique du sujet humain que nous avons présentées comme raison pure sensible (242).

Deuxièmement, le temps est la dimension essentielle du sujet humain et le déterminant universel de son mode d'être.

Heidegger cherche à comprendre le soi comme temporel; pour cela, il faut que "le temps possède comme tel un caractère d'ipséité" (242). Il en fait la preuve en disant que:

...le temps n'est "rien en dehors du sujet", ce qui signifie donc que, dans le sujet, il est tout (242).

C'est dire que l'essence de la subjectivité, c'est le temps. En effet, toute l'interprétation de Heidegger a cherché à ramener toute la connaissance ontologique à la sensibilité pure qui est le temps. Le temps s'est révélé comme imagination transcendantale, laquelle constitue la synthèse ontologique qui détermine la transcendance du sujet humain et du même coup "l'être-soi du soi fini" (243). La conséquence est donc normale: la subjectivité du temps amène nécessairement la temporalité du sujet.

V

LE SUJET, C'EST LE TEMPS LUI-MÊME

a) Le temps, comme auto-sollicitation

Heidegger établit sa démonstration en faisant retour au temps comme intuition pure.

Le temps n'est intuition pure que parce qu'il préforme de lui-même la vue de la succession et se propose à lui-même (en tant qu'activité réceptrice et formatrice) cette vue comme telle (244).

Le temps forme donc lui-même ce qu'il intuitionne. Intuitionner, c'est recevoir ce qui se donne. Ce qui se donne dans l'intuition pure, c'est la forme elle-même de la réceptivité. Elle surgit dans une représentation. Si représenter veut dire rendre présent, le temps se rend donc présent à lui-même dans une intuition pure qui constitue la visée essentielle de la subjectivité. C'est pourquoi "le temps est, par nature, pure affection de lui-même" (244).

Il se donne à lui-même ce qu'il est, comme orientation, et il fait que la subjectivité soit réceptivité quant à son projet initial. Le temps propose le sujet à lui-même comme intuition du temps.

Le temps, en définitive, "forme l'essence de toute auto-sollicitation" (244), c'est-à-dire qu'il est sollicitation de soi par soi, ou encore pressante invitation au sujet à être un être tel qu'il est.

Donc, s'il appartient à l'essence du sujet fini de pouvoir être sollicité comme soi, le temps, auto-affection pure, forme la structure essentielle de la subjectivité (244).

Je suis ce que je suis, parce que je me fais tel que je suis, en me représentant le temps comme mon être propre. Le temps, c'est la conscience de soi, comme soi.

C'est seulement en tant qu'il se fonde sur une telle ipséité que l'être fini peut être ce qu'il doit être, un être soumis à la réceptivité (244).

Ce qui est donc manifeste, c'est que le sujet est essentiellement réceptivité parce qu'il est essentiellement temps. Le temps s'intuitionne lui-même et s'ob-jette ce qu'il est. Il est ce qui s'oppose, ce qui manifeste un caractère nécessaire, dans l'acte d'ob-jec-tivation. C'est ainsi que:

l'acte pur d'ob-jec-tivation, auquel cette opposition est ainsi suscitée, définit l'aperception pure, le moi lui-même. Le temps est impliqué dans la possibilité intrinsèque de cet acte d'ob-jec-tivation. En tant qu'affection pure de soi, il forme originellement l'ipséité finie de telle manière que le soi peut devenir "conscience de soi" (244).

La conscience de soi apparaît dans le reflux de la visée de soi, dans l'acte d'ob-jec-tivation qui détermine toute présence et qui réalise en premier lieu la présence de soi à soi.

b) Identité du temps et du "je pense"

Le temps et le "je pense" ont, selon Heidegger les mêmes déterminations chez Kant. Il cite à cet effet deux textes qui réunissent le moi au temps à travers la permanence qui les caractérise

en propre. D'abord au sujet du moi:

En effet le moi fixe et permanent (de l'aperception pure) forme le corrélatif de toutes nos représentations... (Cité par Heidegger, p. 247).

Puis au sujet du temps:

Le temps ne s'écoule pas... Le temps qui est lui-même immuable et permanent. Le temps...persiste et ne change pas (Cité par Heidegger p. 247).

La conclusion s'impose donc de soi pour Heidegger: puisque le temps et le moi ont les mêmes déterminations, il faut dire que le moi, c'est le temps lui-même. Heidegger formule sa pensée sous forme d'interrogation, mais elle n'en a pas moins de force qu'une affirmation, étant donné tout ce qui précède.

...ou faut-il aller jusqu'à conclure que le moi est "temporel" au point d'être le temps lui-même, et que le moi n'est possible, quant à sa nature propre, qu'en s'identifiant à lui? (247).

c) Eternité du moi?

Le temps et le moi ont comme déterminations essentielles la fixité et la permanence. Est-ce donc déclarer l'éternité du moi, l'infinitude?

Pour Heidegger, le problème n'est pas du tout de cet ordre; il demeure enclos dans l'établissement de la connaissance ontologique. Il dit que "...cette "fixité" et cette "permanence" du moi appartiennent essentiellement à sa [faculté] d'objectivation" (248).

Ces déterminations transcendantales du moi ne concer-

nent en rien l'ontique, mais trouvent toute leur dimension au niveau ontologique qui est celui de la compréhension de l'être. Le moi peut rencontrer l'étant tel qu'il est, pourvu qu'il puisse se donner en lui-même la représentation du nécessaire: il faut en quelque sorte que la conscience de soi, comme permanence, soit compréhension de l'être et qu'elle forme en elle le caractère d'irréductibilité de l'être.

Elles /les déterminations transcendantales du moi/ signifient que le moi ne peut former un horizon d'identité que pour autant que comme moi, il se propose d'emblée la permanence et l'immuabilité en général. Ce n'est que dans cet horizon d'identité qu'un objet peut se donner à l'expérience, comme demeurant le même à travers ses changements (248).

Ce texte affirme trois choses: d'abord que l'aperception de l'identité est essentielle pour qu'on reconnaisse un étant dans son être; cette aperception est toujours réalisée préalablement à toute rencontre, dans la constitution de la connaissance ontologique. Deuxièmement, pour que l'identité soit aperçue par l'intelligence et qu'elle devienne le fondement même de la connaissance de l'étant sous tous ses changements, il faut que cette identité soit reconnue dans un horizon de permanence et d'immuabilité. Troisièmement, c'est le moi qui est garant de cet horizon de permanence, parce qu'il se rend présent l'unité de la conscience, comme unité de la connaissance ontologique. L'unité de conscience a pour corrélat l'objet transcendantal = X qui n'est rien d'autre que la conscience pure de soi. Le sujet humain est ce qu'il est comme réceptivité, pour autant qu'il est présent à la constitution de l'unité de la conscience, qui n'est rien d'autre que le schème fondamental de la permanence. Or, la permanence est la détermination essentiel-

la de l'étant; elle seule rend possible sa compréhension dans l'être. Si la permanence est considérée comme ce qui dure dans le temps, en tant qu'elle permet de rencontrer l'étant comme identique dans tous les changements, elle est donc une détermination transcendantale du temps. Si le temps, c'est le moi lui-même, la permanence c'est donc le déterminant essentiel dans la constitution de la connaissance ontologique comme compréhension de l'être, et le produit pur de la subjectivité humaine finie. C'est ce qu'il faut entendre quand Heidegger dit que le moi se propose d'emblée la permanence; c'est aussi la raison pour laquelle l'éternité du moi comme détermination ontique n'est en rien décidée. Heidegger affirme au contraire:

Ce n'est que comme soi fini, c'est-à-dire aussi longtemps qu'il est temporel, que le moi demeure "permanent et immuable" au sens transcendantal (248).

Pour autant que le sujet est "dans son essence la plus intime le temps lui-même" (250), il se détermine comme soi fini. Sa finitude, c'est sa réceptivité. Or, pour recevoir ce qui se donne, la subjectivité doit se constituer réceptrice, c'est-à-dire se former son propre horizon de connaissance dans la compréhension de l'être. Celle-ci révèle alors notre essence la plus intime: il faut se donner soi-même comme permanence, se donner l'être, pour que l'étant soit manifeste. C'est pourquoi Heidegger dit:

[qu'] il n'y a d'être et il ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence (284).

Il n'y a d'être que là où le moi est le temps lui-même, c'est-à-dire là où le moi s'est constitué réceptivité pure. Cette

réceptivité se détermine dans la connaissance ontologique comme compréhension de l'être, de telle sorte que, pour Heidegger,

La compréhension de l'être [...] se manifeste dès lors comme le fondement premier de sa finitude (284).

CONCLUSION GENERALE

CONCLUSION GENERALE

Dans les étapes qui ont précédé, nous avons d'abord vu Kant présenter les éléments de la connaissance pure qui, selon Heidegger, doivent servir de base à toute métaphysique future. Ce dernier constate cependant, à la lecture de Kant, que celui-ci n'a pas dit tout ce qu'il aurait pu dire. L'interprétation qu'Heidegger fait de la Critique de la Raison pure reprend donc la doctrine de Kant pour l'explicitier et l'assimiler à sa propre métaphysique: celle de la finitude originare. Dans son explicitation de Kant, il a établi l'imagination transcendante comme thèse principale du fondement de la métaphysique. Elle est devenue l'origine même de la connaissance ontologique, et du même coup, puisque l'imagination se présente à lui comme temps originel, celui-ci est donc devenu le milieu de la constitution de l'être et de sa compréhension.

Il nous reste maintenant à établir quelques relations, pour compléter un peu la compréhension de ce travail. A cet effet, nous nous proposerons trois questions. Premièrement, quels sont les fondements de la philosophie transcendante, selon la lecture qu'Heidegger a fait de Kant? Deuxièmement, est-ce qu'Heidegger a été fidèle à la pensée de Kant, et plus profondément, est-ce qu'il est possible d'être fidèle à Kant? Troisièmement, nous serons amenés à mettre en question l'existence même de la philosophie transcendante, en nous interrogeant rapide-

ment sur ses possibilités et les chances qu'elle a de nous conduire un peu plus vers la vérité.

x
x x

a) Les fondements de la philosophie transcendantale

Les points fondamentaux auxquels nous atteignons sont au nombre de quatre. Trois de ceux-ci prennent un tournant décisif, à savoir: le temps, l'imagination et l'être; le quatrième est négatif, mais il constitue quand même une des acquisitions clef de la philosophie pure: la raison spéculative, à travers l'entendement sombre dans la déchéance.

1. Le temps est le fondement le plus originaire

Le temps, c'est l'intuition pure, elle-même. Par elle se détermine l'essence de la subjectivité comme réceptivité. La réceptivité détermine à son tour la finitude essentielle de la transcendance, qui en elle-même accomplit l'ouverture préalable de l'homme, pour en faire un Da-sein. Ainsi constitué, il peut faire l'expérience de l'objectivité.

Le temps détermine aussi la connaissance humaine à être créative. En effet, nous constatons avec Vuillemin que

Le temps est en tant qu'intuition pure en un seul et même acte l'intuition constitutive de son intuitionné.¹

Le temps se donne donc à lui-même, comme intuition pure. Mais il fait plus encore, et c'est là que se découvre son carac-

1. Vuillemin, J., L'Héritage kantien et la Révolution Copernicienne, 279.

tère propre, à savoir sa relation intime à l'imagination transcendante: il accomplit la synthèse du divers de la connaissance dans la synopsis de l'intuition pure. Il est donc un pouvoir unifiant en lui-même et il manifeste du même coup l'essence de toute la connaissance: elle est le pouvoir de se déterminer elle-même à être réception de ce qui se présente, sortie de soi et constituante du milieu de la rencontre. Aussi, selon Vuillemin,

...le temps est le dernier fondement de la transcendance, car il en embrasse la totalité.¹

Et avec M. Dufrenne, nous pouvons ajouter:

Le temps est cet écart, ou ce néant, grâce auxquels quelque chose peut apparaître à quelqu'un. Il est la première figure de la conscience...²

2. L'imagination transcendante rend compte du temps

Dans la connaissance pure, il y a deux sources: l'intuition pure et l'entendement pur; ces deux pouvoirs doivent être unis originairement et ils ne le sont que dans l'acte fondamental de la conscience, c'est-à-dire la synthèse. La synthèse accomplie se nomme véritable, car elle seule rend possible la rencontre en vérité de l'étant. Par là, elle détermine originairement la transcendance du Da-sein, en la faisant surgir. Or, une telle synthèse est accomplie par le pouvoir actif de la connaissance, c'est-à-dire l'imagination transcendante. Pour M. Dufrenne

...elle est l'événement ontologique qui fonde l'homme plutôt qu'elle n'est fondée en lui, et par lequel l'être se révèle à un sujet.³

1. Vuillemin, J., L'Héritage kantien et la Révolution Copernicienne, 266.

2. Dufrenne, M., Heidegger et Kant, 23

3. Ibid., 21.

On voit donc à ce point que le problème de l'être se situe dans la proximité de l'imagination. Voyons-en un peu les articulations. L'imagination unit originellement l'intuition pure (le temps) et l'entendement pur (les catégories). Cette unité s'accomplit comme schématisation et le schème qu'elle produit rend intuitif le concept comme détermination transcendantale du temps. Cependant les catégories possèdent leur propre unité qui est renfermée dans la conscience pure de soi. Cette conscience pure de soi s'apparaît à elle-même dans toutes les perceptions comme objet transcendantal = X; celui-ci n'est rien d'autre que la représentation de l'unité de la conscience pure et l'horizon de toute connaissance. Il est le produit pur de la synthèse ontologique, l'objet pur de toutes nos visées. Vuillemin le comprend encore ainsi:

L'x transcendantal, en tant qu'il rend possible l'étant, est le néant, qui définit donc l'être en tant qu'être et le sol ontologique en général.¹

Mais comment le néant définit-il donc l'être; est-ce qu'il n'y a pas confusion? Selon Heidegger, il faut qu'il en soit ainsi pour assurer à la connaissance son caractère d'exposition, sa dimension extatique. Or, l'extase est accomplie dans le temps, que M. Dufrenne a d'ailleurs précisé plus haut comme le néant, dont il est encore ici question. Ce qui veut dire une fois de plus que l'imagination se comprend dans le temps et inversement; ce qui veut dire aussi que l'aperception transcendantale, c'est-à-dire la conscience pure de soi, se rend perceptible comme objet transcendantal dans l'intuition pure du temps, comme intuition de soi-même.

1. Vuillemin, J., L'Héritage kantien et la Révolution Copernicienne, 263.

D'autre part, comme la connaissance pure s'accomplit hors de l'expérience, l'objet pur doit fournir toute connaissance au sujet des étants, avant même l'expérience; il est une connaissance a priori de tous les objets possibles. Il en résulte nécessairement que la connaissance du possible précède la connaissance de l'actuel, dans la compréhension de l'être. Puisque celle-ci surgit dans l'activité pure de l'imagination, cette dernière porte donc sa visée vers l'être possible. Or, le possible appartient à ce qui est à réaliser, tandis que l'actuel repose sur un accomplissement déjà donné. Le possible, lorsqu'il est premier dans la connaissance, a pour conséquence, que celle-ci doit faire-être pour que l'objet apparaisse de soi. L'actuel nous renvoie, selon un tel genre de doctrine, à un réalisme naïf, qui croit encore que le sujet a un rapport réel aux choses en soi.

C'est ainsi que la connaissance pure, fondée sur l'imagination, ne peut trouver autre porte de sortie si ce n'est la perte du moi comme conscience réflexive, dans le temps qui détermine la conscience comme pure réceptivité. Vuillemin présente bien la situation de la philosophie transcendantale.

L'aliénation et l'extase du Cogito ne s'accomplissent ainsi que par le passage du réel et de l'actuel au possible, au néant. L'imagination productrice remplace l'aperception transcendantale, parce que la conscience de soi pour devenir conscience d'objet (ontique) doit préalablement se transmuier en un pouvoir pur; elle doit aller à l'étant qu'elle n'est pas et définir dans la pure réceptivité de l'intuition la faculté de produire un néant. La réflexion doit s'aliéner et elle ne le peut que dans le néant, dans l'intuition. Mais en même temps qu'elle s'assure de l'extase en se schématisant, elle s'assure aussi de l'horizontalité. Le néant est l'universel des règles de l'objet parce que la transcendance est ontologique, rien ne lui échappe et elle peut déterminer la possibilité de n'importe quel objet en tant qu'objet, de n'importe quel phénomène car elle ne s'occupe dans l'univer-

salité vide du néant que du sens de l'être en tant qu'être. ¹

Il faut dire pour conclure brièvement que l'imagination transcendante est au fond pour Heidegger la totalité de la connaissance et qu'elle seule peut rendre compte d'une raison pure qui soit axée sur la sensibilité. Il faut dire aussi qu'elle donne fatalement la tournure que prendra la philosophie transcendante. Si, comme Vuillemin le prétend, "l'imagination transcendante produit le néant comme horizon extatique de l'être de l'étant", ² il s'ensuit de toute nécessité que la métaphysique sera une philosophie du néant, du vide.

3. L'être est fondement de la connaissance ontologique

Après tout ce que nous avons vu, il faut dire que l'être est la visée la plus originelle au delà de toutes nos perceptions, et qu'il est le produit d'une conscience pure qui s'est voulue réceptivité et qui, par là, s'est vouée à l'empirique. L'imagination constitue la réceptivité comme temps. Il est manifeste que l'être n'apparaît que dans l'horizon immédiatement perceptible du temps. Vuillemin comprend Heidegger en profondeur lorsqu'il dit que "l'être est constitué par le temps et la spontanéité n'est rien d'autre que la constitution d'une réceptivité où le là-contre peut surgir". ³ Et il ajoute encore plus de force à cette idée en démontrant le temps comme "sol transcendantal véritable" de toute connaissance: "La temporalité c'est la source de l'être en tant qu'être." ⁴

1. Vuillemin, J., L'Héritage kantien et la Révolution Copernicienne, 264-265.

2. Ibid., 265.

3. Ibid., 275.

4. Ibid., 281.

M. Dufrenne éclaire un peu ces propositions en affirmant que "l'être se révèle à travers la subjectivité, et plus exactement, par la médiation du temps, la subjectivité apparaît comme l'être même".¹

Ainsi, la connaissance ontologique, en tant qu'expression d'une subjectivité, apparaît en définitive comme constitution ontologique. Elle fait surgir l'être de sa finitude.

4. Un fondement négatif: la raison est essentiellement finie

L'aperception est liée au temps; l'entendement n'est rien en lui-même sans le pouvoir actif de l'imagination. L'être apparaît dans la synthèse véritative de celle-ci. Au delà de la synthèse, il n'y a plus rien. Si la raison humaine existe, elle la doit dans ces limites. Elle doit donc nécessairement pour Heidegger se ramener à l'entendement et porter la même finitude que celui-ci. Pour Heidegger, et là-dessus nous suivons Vuillemin, la métaphysique implique essentiellement la finitude de la raison elle-même.

Si paradoxale que cette proposition puisse paraître la métaphysique ne peut donc être qu'une métaphysique de la finitude et seule la finitude conduit à l'inconditionné.²

La finitude est déterminée par la transcendance. Celle-ci s'est choisie réceptive et la réceptivité est l'affaire du temps. Le temps renvoie à l'expérience et il "insiste" pour que nous n'en sortions pas. Aussi, la conclusion va de soi: si, comme le prétend Vuillemin, la transcendance porte en elle-même l'acte de conceptualisation comme un schématisme de l'imagination dans l'accomplissement de sa synthèse, il faut dire que "l'entendement est fini, comme l'intuition, et il l'est par

1. Dufrenne, M., Heidegger et Kant, 4.

2. Vuillemin, J., L'Héritage kantien et la Révolution Copernicienne, 224.

son rapport immanent et essentiel à celle-ci".¹

Pour Heidegger, la critique de la raison pure s'arrête à la finitude de l'entendement. Puisque toute la connaissance humaine renvoie à la sensibilité pure, "la raison pure humaine est nécessairement une raison pure sensible".²

Or, la sensibilité détermine la finitude. Il s'en-suit donc que si le fondement de la métaphysique se dévoile dans une critique de la raison pure, le fondement atteint devra être la finitude de la raison pure et la métaphysique devra être métaphysique de la finitude, c'est-à-dire une non-métaphysique, puisqu'elle ne peut chercher au delà des objets possibles de l'expérience.

b) Est-ce qu'Heidegger est fidèle au fondement établi par Kant?

Pour poser une telle question, il faut rappeler quelques moments de la pensée de Kant. Pour cela, nous allons suivre l'interprétation de Lichtigfeld.³

Il reconnaît d'abord que pour Kant, la sensibilité est une faculté de réceptivité et que l'entendement porte en lui la spontanéité propre de la connaissance. Il affirme deuxièmement que l'imagination pure est le pouvoir de synthèse, et il ajoute que, pour Kant, c'est elle qui accomplit l'unité de l'intuition et de l'entendement purs. A ce point, il ajoute cependant que "Kant is building a bridge between sense and understanding".⁴

1. Vuillemin, J., L'Héritage kantien et la Révolution Copernicienne, 254.

2. Ibid., 221.

3. Lichtigfeld, A., Imagination in Kant and Heidegger, 807-808.

4. Ibid., 808.

Là-dessus, nous ne pouvons lui donner raison. L'imagination a été démontrée comme le pouvoir actif de la connaissance, et nous ne pouvons pas voir comment cette notion pourrait être une porte de sortie pour Kant. Comme Heidegger l'a bien vu, elle occupe une place déterminante dans la première édition de la Critique de la Raison pure.

Lichtigfeld parle troisièmement de l'entendement qui porte en lui les règles de synthèse; il ne peut cependant accomplir la synthèse lui-même, car il n'est que la faculté de penser. Il ajoute, quatrièmement, que le principe de toute synthèse est dans l'aperception, qui porte en elle l'unité des catégories. Il s'appuie, pour cette interprétation, sur H.W. Cassirer duquel nous reprendrons quelques phrases:

On Kant's view these two facts admit no doubt: (a) that the synthesis is actually performed by the imagination; and (b) that the synthesis of the imagination must be determined by concepts. [...] ...we cannot ascribe the principle of unity to the imagination; for we cannot bring about a real unity of ideas except by means of thought, and our idea of such a unity cannot therefore be derived from a sensuous faculty. ¹

A la question que nous adressions au début, il semble pour nous qu'il faille grandement distinguer. Une première chose est à retenir: Heidegger lui-même n'a pas voulu redire Kant, mais bien plutôt rendre manifeste le non-dit de la thèse de celui-ci. Son interprétation est guidée par une idée directrice: élucider les relations entre l'être et le temps,² jusqu'à démontrer leur commune structure autour du schème de la permanence, produit par l'imagination. Une deuxième considération est importante: il y a le Kant de la première édition de la Critique de la Raison pure; il y a celui de la deuxième édition; il y a aussi le Kant

1. Cité par Lichtigfeld, p. 810.

2. Heidegger, Martin, Kant et le Problème de la Métaphysique, 256-257.

qui a découvert la raison dans la pratique, et l'essence de la personnalité dans l'auto-constitution de soi par la vie morale jusqu'à se vouloir soi-même universellement.

Heidegger a choisi de ne s'occuper que du Kant de la première édition de la Critique. Lui a-t-il été fidèle? Encore là, il faut distinguer, car il y a deux Kant irréconciliables dans la première édition. Le premier c'est celui du renversement copernicien, qui nous conduit à la sensibilité pure et à l'imagination. La profonde subjectivité du temps est remarquable; l'imagination accomplit toute unité. Nécessairement, l'aperception doit s'unir au temps. Sous cet égard, Heidegger est le disciple méticuleux de Kant et il a conduit les affirmations de ce dernier jusqu'à leurs limites: le temps constitue la transcendance; il est le sujet lui-même.

Le deuxième Kant, c'est celui du Cogito. La notion qu'il a du "je pense" relève beaucoup plus d'une pensée infinie que d'une raison qui s'est donnée pour limites les phénomènes. La pensée pure est régulatrice et elle est le sommet jamais désavoué de la connaissance. L'entendement possède les catégories, la raison pure, les idées. Bien sûr, la connaissance n'a rien à faire des catégories sans leur relation à l'intuition; bien sûr aussi, elle n'a pas besoin d'idées dont on ne peut en aucune façon avoir connaissance, si ce n'est que d'y croire.

Kant s'est posé le problème de la finitude humaine en voulant oublier l'intuitus originarius, et en ne lui reconnaissant aucune parenté avec une intuition comme la nôtre. C'est pourquoi les choses, les objets de connaissance ne peuvent être que de purs phénomènes; c'est pour cela aussi que les choses en soi deviennent cachottières de leur

réalité et que la subjectivité est obligée de recréer le monde, dans l'être qui surgit du temps, dans une connaissance ontologique qui pourrait se passer de l'expérience, puisqu'elle anticipe celle-ci.

Le Kant de la révolution copernicienne, c'est la réunion des deux aspects difficiles à concilier que nous avons vu plus haut, et cela dans un même homme qui fait figure de novateur en philosophie parce qu'il choisit de vivre dans l'ambiguïté.

Heidegger a choisi le Kant du temps et de l'imagination transcendantale, et il l'a bien interprété. Cependant, le Kant de l'entendement pur et des idées de la raison pure en a été quitte pour sa perte.

Aussi, Heidegger n'a pas été tellement infidèle à Kant, croyons-nous. Il n'a fait que rendre un peu plus manifeste les avenues tortueuses et ténébreuses de la "nouvelle" philosophie.

Vuillemin nous suggère cette idée et il en donne la cause. Il parle d'abord des différentes interprétations qu'on a fait subir à Kant, et qui mènent toutes à une impasse; ce fut d'abord l'illustre successeur: Hegel, puis Fichte, puis Cohen, puis maintenant Heidegger. Tous ces gens, selon Vuillemin, ont voulu mieux comprendre Kant qu'il ne s'est compris lui-même.¹ Et il affirme à ce sujet que:

L'intérêt de ces interprétations n'est donc nullement historique: il ne s'agit pas de reconstituer la pensée kantienne avec tous ses éléments et, s'il y a lieu, toutes ses contradictions; mais il faut détacher l'écorce et le noyau. [...] On va donc chercher à systématiser Kant à partir d'un élément privilégié du système, supposé essentiel par l'interprétation, et on laissera de côté tout ce qui, ne s'accordant pas avec lui, risque de le contredire et de provoquer un déplacement.²

1. Vuillemin, J., L'Héritage kantien et la Révolution Copernicienne, 12.

2. Ibid.

Pour Heidegger, l'élément privilégié fut le temps à travers l'imagination transcendante. L'entendement pur et la raison pure devaient être réduits pour sauver ces aspects qui paraissaient essentiels à Heidegger.

Tous ont évoqué une même raison pour interpréter Kant ainsi. Etablir clairement la métaphysique de la finitude. Tous se sont butés à une même difficulté "qui confère à la philosophie de Kant et de ses successeurs l'unité d'un grandiose échec. On part du fini, mais on ne se peut tenir qu'à l'infini".¹ Tel est bien le sort d'une philosophie qui se charge elle-même de soutenir sa propre finitude et de la déterminer. Tel est bien le sort des philosophes qui veulent s'égaliser à Dieu, pour régler l'ordre du monde. Le problème n'est pas autre. Vuillemin le caractérise d'ailleurs très bien. Selon lui, depuis la Renaissance:

Il s'agit pour la pensée et pour l'art [...] de décrire le passage du temps à l'éternité, mais un passage fondé pour la première fois sur le temps lui-même.²

L'ère de la grâce et de l'accueil humble semble terminée. L'homme veut s'élever par ses propres forces, et se faire lui-même. Le résultat auquel il atteint, c'est qu'il tombe dans l'abîme de solitude qu'il s'est creusé en voulant sa finitude.

Désormais la révolution copernicienne peut mettre à jour ses acquisitions: une pensée orgueilleuse des limites qu'elle veut et le désespoir d'une existence qui sombre dans le temps.

A la suite des quelques réflexions qui précèdent, nous jugeons donc qu'Heidegger a bien interprété Kant ou, ce qui serait mieux

1. Vuillemin, J., L'Héritage kantien et la Révolution Copernicienne, 299.

2. Ibid., 300.

encore, qu'il a été fidèle à l'esprit de la révolution copernicienne, et cela jusqu'à un point tel qu'il a poussé celle-ci jusqu'à ses extrêmes limites.

c) Quelles sont les possibilités de la philosophie transcendantale?

Pour répondre très sommairement à cette question, qui s'impose d'elle-même à la fin de ce travail, nous demanderons à la philosophie de Heidegger ce qu'elle nous propose. Si nous choisissons Heidegger plutôt que Kant, c'est qu'il nous apparaît comme à l'apogée d'une tradition philosophique qui remonte jusqu'à Kant, et c'est aussi parce que sa position nous apparaît la plus cohérente. Kant est au départ des philosophies de la finitude, mais sa pensée est restée entachée de la tradition: son "je pense" l'éloigne d'une finitude vraiment originaire. Hegel a repris ce "je pense" pour construire une philosophie de la pensée absolue qui se constitue dans le devenir; lui aussi voulait accomplir la finitude. Sa seule acquisition fut seulement de remplacer Dieu par l'homme. Heidegger a repris chez Kant un moi dont l'essence est d'être temporel; il a alors construit une philosophie de la temporalité absolue dans le devenir. Pour Hegel, l'être s'identifiait à la pensée absolue; pour Heidegger, l'être s'identifie à la temporalité pure.

Hegel et Kant ont ramené l'homme à l'intérieur du Cosmos, mais pour l'exalter, le premier dans la logique, le deuxième, dans la morale. Heidegger est conséquent, jusqu'au bout, semble-t-il: la temporalité détermine l'essence de l'homme et la compréhension de l'être est son produit. Avec Heidegger, tout dans l'homme est par et pour le sensible. Voyons donc rapidement avec Heidegger quelles sont les avenues

de la philosophie de la finitude.

x
x x

La philosophie transcendantale repose nécessairement sur la connaissance a priori. Il faut que la subjectivité se rende possible l'expérience; pour cela, elle doit la précéder. Elle le peut dans la pré-compréhension de l'être. D'une façon, celle-ci est préalable et c'est ce qui se manifeste dans notre attitude de familiarité avec le réel; cependant, la pensée philosophique doit rompre cette familiarité trompeuse pour retrouver à travers l'expérience ce qui est au delà de l'expérience, c'est-à-dire ce qui la rend possible. La compréhension de l'être est un cercle: toute connaissance surgit d'elle, cependant il faut nier toute connaissance empirique pour retrouver ce qui est seul déterminant, l'être. Le retour à l'être, voilà ce qui est important, et c'est là la seule porte d'entrée dans le cercle.

Si nous y entrons, dans l'authenticité d'une existence qui prend en charge son pouvoir-être, nous découvrons la temporalité à l'origine de l'être. Cependant, la banalité quotidienne nous voile notre temporalité, et du même coup, l'être. Pour que celui-ci soit manifeste, c'est-à-dire que sa dissimulation soit dévoilée, il faut s'exposer au néant. Le laisser-être de la subjectivité n'est qu'à ce prix.

Ce néant détermine en somme l'horizon de l'être. Il exprime une subjectivité qui s'est vouée à l'empirique, en choisissant que toute sa connaissance serait intuition, c'est-à-dire sensibilité. La pensée qui était le propre de l'homme autrefois, est maintenant trans-

muer en un pouvoir imaginant. Il n'y a plus de spontanéité propre pour la raison. Le schématisme d'un pouvoir sensible a pris charge de la conceptualisation. La vie authentique, ce n'est plus la vie raisonnable et libre de quelqu'un qui doit voir en vérité et choisir humblement ce qu'il a compris. C'est plutôt d'être en éveil devant l'origine de son pouvoir-être et d'assumer ce pouvoir tel qu'il constitue l'homme. Si l'homme ne choisit pas le temps, le temps lui sera voilé; mais le temps ne cessera pas pour autant de le déterminer.

L'homme de la philosophie transcendantale doit "exister"; pour lui, "il y va de son être". Mais qu'est-ce donc qu'exister pour lui, si c'est uniquement d'être présent à ce à quoi il est livré? Qu'est-ce donc qu'exister, si c'est s'exposer au néant, choisir la finitude? Qu'est-ce donc qu'exister, si on interdit à la raison le pouvoir de comprendre, et qu'on l'enferme dans un vouloir humain qui s'est interdit l'au delà du physique? Qu'est-ce donc qu'exister, si on a choisi que Dieu devait mourir pour que l'homme apparaisse? Qu'est-ce donc qu'exister, si c'est vivre pour la mort?

Les résultats qu'on peut espérer de la philosophie transcendantale se révèlent, avec Heidegger, dans leur pleine lumière. Selon Vuillemin, sous prétexte de se libérer de Dieu, de la théologie, du sacré, cette philosophie n'a réalisé en somme qu'un déplacement de concepts par rapport à l'ordre de la réalité. Désormais "l'asservissement prend le nom de la liberté et la Mort triomphe".¹

Il ajoute aussi que le temps, précieuse découverte de

1. Vuillemin, J., L'Héritage kantien et la Révolution Copernicienne, 301.

la philosophie transcendantale, est la nouvelle éternité et que celle-là assume le rôle d'une religion nouvelle.

Et le philosophe prend la place de Dieu pour soutenir l'édifice fragile du monde.¹

Une philosophie qui s'est donnée la temporalité comme objet, s'est donnée du même coup une cage où l'homme doit rester enfermé pour paraître vraiment homme. Il ne doit pas espérer de salut d'aucune source extérieure à lui. Tout ce qu'il lui faut pour durer sa vie dans l'angoisse, il le possède au plus profond de lui-même comme a priori. La temporalité se doit à elle seule de lui dire qui il est: un être pour la mort. C'est le retour au néant dans l'exposition duquel l'existence a trouvé son salut comme compréhension de l'être et comme auto-constitution de soi, comme réceptivité pure. C'est la mort de l'homme.

1. Vuillemin, J., L'Héritage kantien et la Révolution Copernicienne, 302.

BIBLIOGRAPHIE

1. Les ouvrages étudiés

- HEIDEGGER, M., Kant et le Problème de la Métaphysique. Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. NRF, Gallimard, Paris, 1953, 302 p.
- KANT, Emmanuel, Critique de la Raison pure. Traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Nouvelle édition revue et corrigée. Presses Universitaires de France, Paris, 1965, 581 p.

2. Les commentateurs qui nous ont aidé

- VUILLEMIN, Jules, L'Héritage kantien et la Révolution Copernicienne. P.U.F., Paris, 1954, 309 p.
- DUFRENNE, Mikel, Kant et Heidegger dans Revue de Métaphysique et de Morale. 1949, p. 1-28.
- LICHTIGFELD, Adolph, Imagination in Kant and Heidegger, dans Filosofia, Torino, vol. XVIII, 1967, p. 807-836.

3. Quelques lectures

- HEIDEGGER, Martin, L'Etre et le Temps. Traduit de l'allemand et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens. NRF, Gallimard, Paris, 1964, 324 p.
- HEIDEGGER, Martin, Qu'est-ce que la Métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin (incluant aussi une traduction de Vom Wesen des Grundes). Traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin. Les Essais VII, NRF, Gallimard, Paris, 1951, 254 p.
- HEIDEGGER, Martin, De l'essence de la Vérité. Traduction et introduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Les Philosophes Contemporains, Textes et Etudes, Nauwelaerts-Vrin, Louvain-Paris, 1948, 106 p.

- HEIDEGGER, Martin, Lettre sur l'Humanisme. Texte allemand traduit et présenté par Roger Munier. Coll. Philosophie de l'Esprit, Aubier, éd. Montaigne, Paris, 1957, 185 p.
- BIEMEL, Walter, Le Concept de Monde chez Heidegger. Coll. Philosophes Contemporains. Textes et Etudes, Nauwelaerts-Vrin, 1950, 184 p.
4. Autres ouvrages ayant rapport au sujet traité, mais n'ayant pu être consultés dans le cadre de ce travail. Nous les mentionnons à titre d'information.
- CASSIRER, E., Kant und das Problem der Metaphysik in Kant-Studien, 36 (1931), p. 354-358.
- CORETH, E., Heidegger und Kant, in Kant und die Scholastik Heute. Ed. J.B. Lotz, Verlag Buchmanskolleg, Pullach, 1955, p. 207-248.
- GRIESBACH, E., Interpretation oder Destruktion Zum kritischen Verständnis von M. Heideggers 'Kant und das Problem der Metaphysik', in Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und geisteswissenschaft, vol. VIII.
- GUPTA, R.K., Eine Schwierigkeit in Kant's Kritik der reinen Vernunft und Heideggers Kants-Interpretation, in Z. philos. Forsch., 16 (1962), p. 429-450.
- KLENK, F., Heidegger und Kant, in Gregorianum, 1953, p. 56-71.
- LEVY, H., Heideggers Kant-Interpretation Zu Heideggers Buch 'Kant und das Problem der Metaphysik', in Logos, vol. XXI, 1932, p. 1-43.
- ODEBRECHT, R., M. Heideggers' Kant und das Problem der Metaphysik', in Blätter für deutsche Philosophie, 5 (1931), p. 132-135.
- PADELLARO, R., Heidegger e il problema kantiano, Torino, 1960.
- PAUMEN, J., Heidegger et Jaspers, lecteurs de Kant, in Revue des Etudes philosophiques, n° 4, 1963.
- PLEBE, Armando, Heidegger e il problema kantiano, Studi e ricerche di storia della filosofia. Torino, 1960.

TABLE DES MATIERES

	pages
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE - L'imagination transcendante dans la <u>Critique de la Raison pure</u>	
Introduction	12
1. Deux sources fondamentales de connaissance dans l'esprit	13
a) La sensibilité	15
1. L'intuition en général	15
2. L'espace	16
3. Le temps	17
b) L'entendement	18
1. Description provisoire de l'entendement	18
2. La synthèse essentielle	19
3. Le rôle essentiel des concepts par rapport à la synthèse	20
4. Conséquences	21
2. L'imagination transcendante dans la première édition (principes de la possibilité de l'expérience)	23
a) Les trois synthèses de l'imagination	23
b) Au sujet de l'imagination transcendante (première édition)	26
c) L'entendement et l'avenir de la métaphysique (pre- mière édition)	29

3. L'imagination transcendante dans la seconde édition. (Dédution transcendante des concepts purs de l'entendement.)	31
a) L'entendement est le pouvoir de synthèse	31
b) L'imagination dans la deuxième édition	34
4. Le schématisme	37
5. <u>La raison pure</u>	41
a) Ce qu'elle est	41
b) Conséquences pour la métaphysique	42

DEUXIEME PARTIE - L'imagination transcendante telle qu'interprétée par Heidegger

Introduction	46
Première section - Situation de l'imagination transcendante dans la connaissance transcendante	55
I. Deux souches fondamentales de connaissance	56
a) L'intuition pure	56
1. l'espace	57
2. le temps	59
b) La pensée pure	63
II. L'unité des deux souches: l'imagination transcendante comme troisième pouvoir fondamental de l'âme	68
a) Position du problème: ordination de la pensée à l'intuition	68
b) Le problème de la synthèse	69
c) La place de l'imagination	74
d) Le problème de l'objectivation	76

III.	Rapports réciproques de l'intuition pure et des concepts purs dans l'imagination	82
a)	De l'entendement à l'intuition par l'imagination	82
b)	De l'intuition à l'entendement par l'imagination.	85
IV.	L'imagination transcendante et le schématisme	89
a)	L'horizon du problème	89
b)	Schématisme: universalisation singulière du particulier	92
c)	Le schème surgit de l'imagination transcendante	95
d)	L'imagination pure comme schématisme transcendantal	96
e)	Schématisme et conceptualisation	100
f)	Schématisme et compréhension de l'être	103
	Deuxième section - L'imagination transcendante en elle-même	110
I.	Le rôle et les caractéristiques de l'imagination transcendante	110
a)	Son rôle	111
b)	Les caractères propres de l'imagination	112
II.	L'imagination transcendante est la racine des deux souches: l'intuition et l'entendement purs	117
III.	Compréhension de l'imagination transcendante	120
a)	Par rapport à l'intuition pure	120
b)	Par rapport à la raison théorique	121
c)	Par rapport à la raison pratique	125
VI.	L'imagination transcendante: le temps originel	130
a)	Imagination transcendante et temps (étude générale de leur relation)	130
b)	Trois synthèses de l'imagination: trois formes du temps	133

1. Le présent	134
- niveau empirique	134
- niveau <u>a priori</u>	135
2. Le passé	136
- niveau empirique	136
- niveau <u>a priori</u>	137
3. L'avenir	138
- niveau empirique	138
- niveau <u>a priori</u>	139
c) L'imagination est le temps originel	141
V. Le sujet, c'est le temps lui-même	143
a) Le temps, comme auto-sollicitation	143
b) Identité du temps et du "je pense"	144
c) Eternité du moi	145
CONCLUSION GENERALE	150
a) Les fondements de la philosophie transcendantale	151
1. Le temps est le fondement le plus originaire	151
2. L'imagination transcendantale rend compte du temps	152
3. L'être est fondement de la connaissance ontologique	155
4. Un fondement négatif: la raison est essentielle- ment finie	156
b) Est-ce qu'Heidegger est fidèle au fondement établi par Kant	157
c) Quelles sont les possibilités de la philosophie trans- cendantale?	162
BIBLIOGRAPHIE	166