

LE SCHÉMATISME DE LA RAISON PURE CONTRIBUTION AU DOSSIER HEIDEGGER-KANT

Claude Piché, Université de Montréal

Ceci est la version de travail d'un manuscrit qui a été publié comme article dans la revue *Les Études Philosophiques*, no. 1, janvier-mars 1986, p. 79-99.

Dans la même veine, on pourra consulter sur *Papyrus* mes articles « Les fictions de la raison pure » et « Psychologie empirique et métaphysique. La raison pure comme *Dichtungsvermögen* ».

L'alinéa 29 de *Kant et le problème de la métaphysique* constitue certes l'un des moments cruciaux de l'interprétation à laquelle Heidegger soumet la *Critique de la raison pure*. En effet, c'est dans ces pages que l'auteur tente de donner toute son ampleur à la thèse centrale de sa lecture de la *Critique* visant à démontrer que celle-ci a pour objet une raison comprise comme « raison pure sensible »¹. La formule n'est pas de Kant, il va sans dire. Elle a en réalité pour but de mettre en lumière le caractère résolument fini de la raison humaine, et ceci non pas simplement dans la mesure où la sensibilité viendrait conditionner pour ainsi dire de manière extérieure et contingente la raison discursive, mais bien dans la mesure où la sensibilité fait partie intégrante de la raison humaine. Nous nous proposons dans ce qui suit d'évaluer le bien-fondé d'une telle approche de l'oeuvre majeure de Kant. Toutefois, non seulement l'examen de cette thèse s'expose à certaines difficultés, mais encore le simple fait de revenir sur cette interprétation heideggérienne de Kant appelle un certain nombre de mises en garde imposées par les nombreuses réticences qui se sont manifestées à la suite de la publication de *KPM*. L'alinéa en question n'a-t-il pas pour titre « L'imagination transcendante et la raison théorique » ? Cela signifie que l'on se voit contraint d'aborder le thème de l'imagination transcendante comme « racine commune » de ces deux souches de la connaissance que sont la sensibilité et l'entendement. Pour ce qui est de l'enracinement de la première souche, à savoir la reconduction de l'intuition pure à l'imagination, le processus d'assimilation des deux termes, tel qu'il apparaît à l'alinéa précédent, bénéficie sans doute d'une certaine plausibilité vu le caractère éminemment sensible de l'imagination transcendante ; mais c'est dans le deuxième cas, c'est-à-dire au moment où il s'agit de renvoyer non seulement l'entendement mais encore la

¹ *Kant und das Problem der Metaphysik* (par la suite cité *KPM*), 4^e éd. augmentée, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1973, p. 190, 208 et 236 ; trad. A. de Waelhens et W. Biemel, p. 251, 271 et 299.

raison théorique – comprise ici dans son sens spécifique – à l'imagination transcendantale, que l'interprétation suscite les réactions les plus outrées. Il y a alors lieu de s'interroger d'entrée de jeu sur le profit qu'on peut tirer de cette lecture pour la compréhension de Kant lui-même.

De toute évidence, l'hypothèse d'une raison pure sensible chez Kant se place sous des auspices particulièrement défavorables. La *Kantforschung*² a tôt fait de rétorquer à Heidegger que l'ensemble de l'édifice du criticisme est fondé sur un dualisme irréductible et que toute tentative en vue de découvrir un sol plus originaire en deçà de cette hétérogénéité des sources de la connaissance est vouée à l'échec, non pas tant en raison du manque de précisions et d'indications en ce sens de la part de Kant, mais en vertu d'un argument de principe. L'unité de la subjectivité, par-delà ses manifestations hétérogènes, est absolument inconnaissable, et ce conformément à ce que prône le chapitre sur les Paralogismes de la raison pure en regard de l'application de la notion de substance à l'âme humaine. Aussi étonnant que cela puisse paraître cependant, Heidegger est d'emblée conscient de cette limite théorique propre au kantisme, à savoir que cet être fini qu'est l'homme, à titre d'*ens creatum*³, n'a pas la possibilité de se connaître lui-même de façon radicale ; seul son créateur, nommément *ens increatum*, détient ce privilège sur lui. C'est donc en toute connaissance de cause que Heidegger décide de procéder dans son interprétation par « sur-éclaircissement » (*Überhellung*)⁴, afin de mieux faire voir le potentiel caché du texte kantien. Il faut à coup sûr reconnaître à Heidegger cette franchise à l'endroit de ses propres principes herméneutiques, mais le problème se complique singulièrement quand dans la préface à la 4^e édition⁵ Heidegger s'avoue lui-même disposé à atténuer cette « sur-interprétation » (*Überdeutung*) qu'il fait subir à Kant. Malheureusement l'auteur n'est pas explicite sur les corrections qu'il est prêt à apporter à son texte, toujours réimprimé depuis lors sans modifications. Faut-il conclure de là que la thèse centrale de l'interprétation est visée, ou simplement quelques points de détail ? Au demeurant, quel sort faut-il réserver, du strict point de vue de la compréhension de Kant, à une interprétation dont l'auteur reconnaît lui-même la faiblesse, ou plutôt la « violence » ?

² Cf. Ernst Cassirer, « Kant und das Problem der Metaphysik, Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation », *Kant-Studien*, 36, 1931, p. 16 ; trad. P. Quillet, in *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 73. Heinrich Levy, « Heideggers Kant-interpretation. Zu Heideggers Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* », *Logos*, 21, 1932, p. 26. Dieter Henrich, « Über die Einheit der Subjektivität », *Philosophische Rundschau*, 3, 1955, p. 43.

³ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, vol. 24. Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1975, p. 213-216.

⁴ Cf. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe*, vol. 25, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 93 ; trad. E. Martineau, p. 103.

⁵ *KPM*, p. XIV ; la réimpression de la trad. franç. de *KPM* dans la coll. « Tel » (1981) ne reproduit malheureusement pas cette importante préface de 1973.

Cela revient à dire que non seulement en regard de la lettre du kantisme mais également en regard de l'itinéraire de Heidegger le *Kantbuch* occupe une position problématique. En effet, si cette interprétation ne mérite considération que du point de vue de la pensée de Heidegger, encore faut-il avouer qu'elle ne représente qu'une étape bien circonscrite de cette pensée. C'est ce que donne à croire l'assentiment témoigné par Heidegger, toujours dans la préface à l'édition de 1973, à l'endroit de l'article de Hansgeorg Hoppe⁶ sur les « transformations dans l'interprétation heideggérienne de Kant ». Hoppe n'est pas en quête de contradictions et de démentis, il s'attarde plutôt à retracer le déplacement des préoccupations chez Heidegger qui ont pu susciter un regard neuf sur Kant. Le principal déplacement qu'il relève concerne la passage de la problématique de *Etre et Temps* à la thématique de la vérité de l'être telle qu'on la retrouve à partir des années trente. *Kant et le problème de la métaphysique* est encore entièrement dominé par la perspective de l'ontologie fondamentale : Heidegger approfondit dans le kantisme la constitution originaire de la subjectivité transcendantale en n'hésitant pas à se servir de tous les matériaux disponibles pour mettre au jour la « subjectivité du sujet », devant laquelle Kant s'est dérobé. Par contre le cours intitulé *Qu'est-ce qu'une chose ? (1935-1936)* quitte la perspective du sujet pour s'adresser directement à l'objet et aux conditions de possibilité de son objectivité, ce qui correspond chez Heidegger à une attention portée plus directement à l'être ainsi qu'à la diversité de ses manifestations historiques, parmi lesquelles il faut compter naturellement l'objectivité scientifique des Temps modernes. Au passage, Hoppe souligne à propos de *Qu'est-ce qu'une chose ?* la disparition du rôle central de l'imagination transcendantale et du chapitre sur le schématisme au profit de l'entendement et de l'Analytique des principes⁷. Ce déplacement de perspective est-il suffisant pour faire voir dans la mise au point de Heidegger contenue dans la préface à la 4^e édition une rétractation en bonne et due forme, encore que la teneur exacte de cette révision demeure indéterminée ? Ou bien faut-il faire preuve envers Heidegger de la même indulgence qu'il a envers lui-même quand il s'applique à montrer la continuité de son propre itinéraire ? Cette question doit pour le moment demeurer ouverte.

S'il faut mentionner un dernier point qui vient faire obstacle à l'examen de la plausibilité de la thèse d'une raison pure sensible dans l'alinéa 29, il y a lieu de signaler le caractère très succinct de la discussion qui y est menée, du moins en ce qui a trait au problème qui nous préoccupe : le rapport qui peut exister entre la raison pure théorique, comme faculté des idées,

⁶ « Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers », in *Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1970, p. 284-317. A propos de ce *Wandel* dans l'interprétation de Heidegger, Hoppe a été précédé par Friedrich Kaulbach, « Die Kantische Lehre von Ding und Sein in der Interpretation Heideggers », *Kant-Studien*, 55, 1964, p. 194.

⁷ Hoppe, *op. cit.*, p. 307-309.

et l'imagination transcendante. Si l'on est à la recherche d'une preuve ou d'un argument s'appuyant sur le texte de la *Critique*, il faudra se contenter d'une allusion négative⁸, quoique concluante, à l'effet que l'imagination « empirique », telle qu'on la retrouve à l'oeuvre chez le physionomiste et chez le peintre, ne peut pas être à l'origine d'une construction comme l'idéal transcendantal. À vrai dire, le lecteur a nettement l'impression que Heidegger ne tient ici à marquer qu'un simple prolongement de sa thèse sur le rôle central de l'imagination dans l'Analytique en l'appliquant également à la faculté des idées, si bien qu'on est en droit de se demander si Heidegger dispose à cette étape de son argumentation d'éléments de preuve suffisants pour faire de cette extrapolation au plan de la raison pure autre chose qu'une affirmation gratuite.

Nous rejoignons ici une objection qui a déjà été formulée par Cassirer à l'endroit du projet heideggerien d'un *refondement* de la métaphysique : si Heidegger avait voulu s'attaquer de front au problème de la métaphysique chez Kant, donc au problème du supra-sensible, il lui aurait fallu se livrer à une étude systématique de la Dialectique transcendante et non pas de l'Analytique, à laquelle se limite pourtant *KPM*.

« Mais enfin, si le schématisme et la doctrine de l'« imagination transcendante » se situent au centre de l'*analytique* kantienne, ils n'occupent quand même pas le centre du *système*. Le système ne reçoit sa détermination et son accomplissement que dans la Dialectique transcendante – et ultérieurement dans la *Critique de la raison pratique* et la *Critique de la faculté de juger*. C'est là, et non dans le schématisme, qu'on parvient à la véritable « ontologie fondamentale » kantienne »⁹.

Contrairement à d'autres comme Heimsoeth et Wundt, qui cherchent également à mettre en valeur la dimension métaphysique de la *Critique*, Heidegger se désintéresse d'abord de la Dialectique pour centrer son interprétation précisément sur le morceau de choix que s'était approprié le néo-kantisme, école philosophique qui, rappelons-le, jouissait encore à l'époque de *KPM* d'une vaste audience ; c'est d'ailleurs ce qui explique la vive réaction provoquée par le *Kantbuch*. Aux yeux de Heidegger, ce recours à l'Analytique est parfaitement légitime puisque Kant lui-même y voit l'esquisse d'une ontologie. C'est cette métaphysique générale qui doit d'abord être élucidée puisqu'elle se situe au fondement de ces sciences ontiques qui touchent l'âme, le monde et Dieu, c'est-à-dire les trois objets de la métaphysique spéciale. Heidegger se croit donc justifié dans *KPM* de n'élaborer que l'ontologie contenue dans l'Analytique, ce qui explique le caractère simplement allusif des développements de l'alinéa 29. Ce n'est en fait que

⁸ *KPM*, p. 147 ; trad. franç., p. 210.

⁹ Cassirer, *op.cit.*, p. 17-18 (souligné par l'auteur) ; trad. franç. p. 74. Ce reproche est en outre repris par Henri Declève, dans « Heidegger et Cassirer interprètes de Kant », *Revue philosophique de Louvain*, 67, 1969, p. 538, n. 8, 539, n. 10. Voir du même auteur *Heidegger et Kant*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.

dans les toutes dernières pages du livre que Heidegger renoue avec la Dialectique¹⁰ pour indiquer un prolongement possible, au sens où l'apparence transcendantale ne renvoie pas seulement à une problématique négative que les éléments critiques élaborés dans l'Analytique auraient beau jeu de résoudre, mais également à une dimension positive ayant à voir avec le problème de la vérité. Il n'y a là cependant aucun élément permettant d'appuyer directement l'idée d'une raison pure sensible même si, comme nous le verrons, une certaine convergence n'est pas exclue. En définitive, la base de discussion offerte par *KPM* demeure passablement mince.

Si l'on porte les recherches du côté du texte qui a servi de brouillon à la rédaction de *KPM*, et l'on songe aux leçons du semestre d'hiver 1927-1928 dont l'excellente traduction vient de paraître, il faut bien avouer que cette « interprétation phénoménologique » couvre une partie encore plus restreinte du texte de la *Critique de la raison pure*. Le cours se termine avec la déduction transcendantale sans toucher au chapitre sur le schématisme ; il n'en constitue pas moins un auxiliaire précieux pour la lecture de *KPM* puisque à bien des égards la discussion est menée de façon plus claire, plus nuancée et par le fait même plus convaincante que dans le livre, où Heidegger est souvent contraint de procéder par thèses, restreignant l'argumentation au strict minimum. En raison cependant de l'allure forcément plus scolaire des leçons, Heidegger ne quitte guère le fil conducteur que lui offre l'Analytique, si bien qu'on n'y retrouve qu'une seule allusion explicite à la Dialectique, situant celle-ci précisément en rapport avec la lecture que Heidegger fait de la *Critique* comme re-fondement de la métaphysique. C'est par l'élaboration de l'Analytique comme ontologie que Kant a été en mesure dans la Dialectique de livrer une «interprétation ontologique de la métaphysique naturelle»¹¹ commune à tout homme. Heidegger annonce par là, sans plus, le prolongement de son interprétation que nous recherchons en vain dans ce qui est devenu *KPM*. Aussi la dernière piste qu'il reste à vérifier consiste en un renvoi effectué dans l'alinéa 29 au texte rédigé au cours de l'année précédant la publication de *KPM* et intitulé « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison » (*Vom Wesen des Grundes*, par la suite cité *WG*). L'allusion à ce texte est introduite au moment où Heidegger, après avoir caractérisé la raison comme «faculté des idées, définit ces dernières en reprenant l'expression kantienne qui les identifie à la « forme d'un tout »¹², expression qui se trouve également dans *WG*¹³. Reste à savoir maintenant si ce texte est en mesure de répondre aux attentes suscitées par la thèse de l'alinéa 29 qui, jusqu'à preuve du contraire, se présente de l'avis même de Heidegger

¹⁰ *KPM*, p. 238-239 ; trad. franç., p. 300-301. Cf. le procès-verbal du colloque de Davos (1929), « Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger » joint en annexe à la 4^e éd. de *KPM*, p. 247 et 253 ; trad. P. Aubenque, in *Débat sur le kantisme...*, p. 29 et 36.

¹¹ *Phänomenologische Interpretation*, p. 196 ; trad. franç., p. 187.

¹² *KPM*, p. 147 ; trad. franç., p. 209.

¹³ « Vom Wesen des Grundes » = *WG*, in *Wegmarken*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1978, p. 147 ; trad. H. Corbin, in *Questions I*, p. 121.

comme un « contresens » (*Widersinn*), et qui pour cette raison semble de prime abord « sans issue » (*aussichtslos*). Y a-t-il un sens, en effet, à vouloir ramener la raison pure à l'imagination sensible ?

Dans la deuxième section de *WG*, Heidegger entreprend pour les fins de son explication du principe de raison d'exposer la transcendance du *Dasein* à l'aide du concept de monde, dont il retrace l'évolution au fil de la tradition philosophique. Il est alors amené à traiter plus longuement de Kant, celui-ci disposant de deux concepts de monde bien distincts : un concept cosmologique et un concept existentiel. Le recouplement effectué par Heidegger dans l'alinéa 29 renvoie précisément à la première de ces deux acceptions dans la mesure où le monde y est saisi comme idée. Heidegger s'applique ici à établir l'originalité de l'idée de monde chez Kant par contraste avec la tradition métaphysique qui le précède. En effet, à l'issue de la remise en question déjà latente dans la *Dissertation de 1770*, Kant en vient à considérer l'idée cosmologique non plus comme la totalité absolue des choses en soi, mais comme l'ensemble des objets du monde phénoménal, c'est-à-dire l'ensemble des objets qui sont accessibles à une « connaissance finie »¹⁴. Cette idée devient dès lors celle d'un monde à la mesure de l'homme et de son accès limité à l'étant, plutôt que d'un monde de noumènes tel qu'un Dieu créateur peut les embrasser d'un seul coup, dans leur *universitas*. Heidegger marque par là de façon très nette la différence établie dans la Dialectique transcendantale entre l'idée cosmologique comme totalité des conditions dans l'ordre des phénomènes, et l'idéal transcendantal comme totalité des conditions pour toute chose en général, qu'elle soit nouménale ou phénoménale. Toutefois, le développement de cette dernière idée est précipitamment relégué à l'écart ici, puisque Heidegger ne s'intéresse pour le moment qu'au thème du monde¹⁵. Or n'est-il pas permis de soupçonner que Heidegger, de par cette attention exclusive portée au concept phénoménal de monde, cherche à se faciliter la tâche, si tant est qu'il se propose dans ces pages de montrer que l'homme, même si sa transcendance le porte à esquisser à l'avance la forme d'un tout, est contraint de rapporter son idée au seul domaine de l'étant qui soit accessible à sa faculté de connaître, le monde sensible ? N'est-il pas trop simple de prouver le caractère essentiellement sensible de la raison pure si l'on privilégie délibérément l'idée transcendantale qui est la plus fortement ancrée dans les phénomènes ?

Avant de répondre à cette question, on se doit de considérer les éléments qui dans le développement de l'idée cosmologique chez Kant sont susceptibles de mettre en lumière la thèse de l'alinéa 29, et ce à l'aide des indices fournis par *WG*. Du reste, force nous est de constater que cet article ne comporte pas d'allusion directe au rôle de l'imagination

¹⁴ *WG*, p. 146, 148 ; trad. franç., p. 120, 123.

¹⁵ *WG*, p. 150 ; trad. franç., p. 125.

transcendantale pour la genèse de l'idée, si bien que nous sommes contraints de le compléter en nous adressant à Kant lui-même. L'extrait suivant tiré des premières pages du chapitre sur l'Antinomie fait entrer en jeu la dimension spécifique dans laquelle se déploie l'idée de monde comme intégrité absolue des phénomènes ; il y est en outre question du rôle de la « synthèse ».

« Quand on se représente toute chose par de simples concepts purs de l'entendement, indépendamment des conditions de l'intuition sensible, on peut dire, du premier coup, que, pour un conditionné donné, toute la série des conditions subordonnées entre elles est aussi donnée, car le premier n'est donné que par celle-ci. Mais dans les *phénomènes* se rencontre une restriction particulière concernant la manière dont les conditions nous sont données, je veux dire qu'elles nous arrivent par le moyen de la *synthèse successive* du divers de l'intuition, synthèse qui doit être complètement régressive. Or, c'est encore un problème de savoir si *cette intégrité est possible dans le sensible (sinnlich möglich)* »¹⁶.

La nature propre du problème de l'idée cosmologique tient au fait que le caractère transcendant de ce concept réside dans l'ampleur de la tâche qui est assignée à la faculté de connaître. Et ici il s'agit bien de la faculté humaine de connaître puisque l'idée ne quitte pas en principe le niveau de l'intuition sensible ; il est question en fait de la tâche, hautement problématique ici parce que sans limites, de la « synthèse successive du divers de l'intuition ». Or cette synthèse dans l'ordre des phénomènes n'est rien d'autre à son niveau le plus élémentaire que la synthèse d'appréhension réalisée par l'imagination dont parlait déjà la déduction transcendantale des catégories.

« 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. En effet l'imagination doit former une image (*Bild*) du divers fourni par l'intuition... »¹⁷.

L'idée cosmologique assigne donc un rôle à l'imagination puisque la recherche de l'inconditionné qu'elle prescrit ne peut être assumée que par la faculté sensible de connaître. La « forme d'un tout », caractéristique de chaque idée, réside pour le cas du concept de monde dans la constitution d'une *image*, qui ne peut être produite que par l'addition successive et intégrale de l'ensemble des phénomènes. Que cette tâche soit réalisable ou non, l'idée cosmologique se contente au départ d'en établir le programme, et pour cette raison elle n'est à ce stade qu'une idée. Il n'est pas question ici pour la raison d'abandonner ses prétentions, même si la constitution de l'image entière du monde est parfaitement impossible. C'est sans doute à cette

¹⁶ *Kritik der reinen Vernunft* (par la suite cité *KrV*), A 416-417 ; la traduction française utilisée est celle de A. Tremesaygues et B. Pacaud, ici p. 333 (les italiques sont rajoutées). Par ailleurs, le lecteur pourra facilement se référer à la traduction de La Pléiade grâce à la pagination originale.

¹⁷ *KrV*, A 120 ; trad. franç., p. 134. Nous préférons conserver ici la traduction de *Bild* par « image » plutôt que par « tableau ».

dimension purement programmatique de l'idée comme esquisse que songe Heidegger lorsqu'il se réfère dans *WG* à ces lignes de Kant annonçant l'idée cosmologique :

« Or, comme c'est là tout le but que poursuit proprement la raison dans son usage simplement spéculatif, et que, si l'on ne fait qu'approcher d'un concept, sans pouvoir l'atteindre jamais dans l'exécution, cela revient à manquer ce concept entièrement, on dit d'un concept de ce genre qu'il n'est qu'une idée. Ainsi, on peut dire que la totalité absolue de tous les phénomènes *n'est qu'une idée* ; car, comme nous ne pourrions jamais la réaliser dans une image (*in Bilde entwerfen*), elle reste un problème sans aucune solution »¹⁸.

Ce passage ne représente-t-il pas implicitement un constat d'échec en ce qui a trait à la possibilité pour l'imagination de réaliser la synthèse successive en vue de constituer une image de l'ensemble du monde phénoménal ? Du même coup ce constat d'échec ne vient-il pas réduire à néant toute chance pour cette imagination de jouer un rôle autre que subalterne dans la mise sur pied des idées transcendantales ? Ce n'est pas uniquement l'imagination empirique qui par le fait même est écartée, mais bel et bien l'imagination transcendantale puisque, comme le montrent les lignes que nous venons de lire, la raison est assurée *a priori* de l'impossibilité de l'exécution de cette appréhension infinie. Dès lors, si Heidegger voulait soutenir sa thèse de l'enracinement de la raison pure dans l'imagination transcendantale par analogie avec les résultats obtenus au plan de l'Analytique, on est obligé d'avouer, si telle était son intention, que le parallélisme est impossible. En effet, si dans la déduction transcendantale des catégories, la synthèse pure de l'imagination pouvait conférer aux catégories leur contenu de façon originale, un procédé similaire dans la Dialectique est interdit puisque jamais l'imagination n'est en mesure de circonscrire l'inconditionné constitutif de chacune des idées, et cela même dans le cas de l'idée cosmologique. Il faut bien préciser cependant : si telle était l'intention de Heidegger ! car il ne mentionne le problème de la constitution d'une image singulière du monde que pour souligner au même moment l'impossibilité de sa réalisation ; c'est donc dire qu'il vise autre chose, cherchant peut-être ailleurs l'intervention de l'imagination transcendantale. À ce sujet, le texte de *WG* nous laisse toutefois en plan.

Si l'on poursuit l'analyse du chapitre sur l'Antinomie au-delà des indications de Heidegger, il est possible de découvrir à l'oeuvre ici un autre concept d'imagination, car l'idée est au plus haut titre un produit de la spontanéité de la raison. C'est la raison elle-même qui dresse librement les grandes lignes de cet inconditionné, tel qu'il se manifeste sous forme différente dans les trois idées transcendantales. Or au moment de cette esquisse purement conceptuelle de l'idée – la métaphysique dogmatique ne procède-t-elle pas à partir de simples concepts ? – il est permis à la raison de faire *abstraction* des conditions concrètes de la

¹⁸ *KrV*, A 327-328 ; trad. franç., p. 270 (souligné par Kant).

réalisation de son concept, comme par exemple des conditions de la synthèse successive du divers de l'intuition. À cet égard, Kant est amené à parler d'une « synthèse abstraite »¹⁹ n'ayant en vue que l'inconditionné. Aussi ne répugne-t-il pas à qualifier cette raison créatrice d'idées en termes d'imagination.

« Ensuite, c'est proprement l'inconditionné seul que la raison recherche dans cette synthèse des conditions dont la série est régressive, comme elle cherche l'intégrité dans la série des prémisses qui, réunies, n'en supposent plus d'autres. Or cet *inconditionné* est toujours contenu dans la *totalité absolue de la série*, quand on se la représente dans l'*imagination* (souligné par C.P.). Mais cette synthèse absolument achevée n'est, à son tour, qu'une idée, car on ne peut pas savoir, du moins d'avance, si une telle synthèse est possible dans les phénomènes »²⁰

L'avantage qui est offert par un tel concept d'imagination faisant « abstraction de la possibilité ou de l'impossibilité »²¹ de ses objets tient au fait qu'il est permis de l'appliquer également aux deux autres idées de la raison pure, l'âme et Dieu, qui ont la particularité de porter sur des êtres qui transcendent essentiellement l'expérience sensible, et non pas simplement selon le « degré »²² d'extension de la synthèse des phénomènes. Pour cette raison, Kant qualifie leur objet d'« être idéal »²³. Mais de cette manière, on s'oriente vers une conception purement intellectuelle de l'imagination qui ne rend pas justice à l'idée d'une imagination transcendantale telle que Heidegger veut la mettre de l'avant. Si l'imagination transcendantale intervient dans la constitution des idées, elle doit nécessairement mettre en lumière le caractère spontané mais à la fois aussi sensible de la raison comme faculté des idées.

La distinction qui vient d'être opérée au sein du chapitre sur l'Antinomie entre une imagination intellectuelle et une imagination sensible n'a pour but que d'indiquer qu'il y a vraiment une place pour un concept d'imagination dans la Dialectique transcendantale, ou mieux encore, qu'il y a quelque chose de tel qu'un *problème* de l'imagination dans la totalité de la *Critique de la raison pure* de Kant, et non pas uniquement dans l'Analytique. Pourtant, il devient manifeste qu'en se contentant de juxtaposer deux aspects ou deux fonctions du concept d'imagination chez Kant, on s'éloigne de l'intention explicite de Heidegger qui s'approprie ce concept d'imagination en vue d'approfondir l'unité de la subjectivité. En diagnostiquant deux formes d'imagination, on ne fait en réalité que reproduire à un nouveau registre le dualisme kantien. Quand par exemple on accepte d'accoler à la raison l'étiquette d'imagination

¹⁹ *KrV*, A 425 ; afin d'éviter le contresens commis par Tremesaygues et Pacaud p. 337, il est préférable de consulter la traduction de A. Delamarre dans la *Pléiade*, p. 1083.

²⁰ *KrV*, A 416 ; trad. franç., p. 332.

²¹ *KrV*, A 417 ; trad. franç., p. 333.

²² *KrV*, A 420 ; trad. franç., p. 334, Cf. *WG*, p. 150-151 ; trad. franç., p. 125-126.

²³ *KrV*, A 674 ; trad. franç., p. 469.

uniquement pour marquer sa spontanéité intellectuelle, on ampute le concept de sa référence essentielle à la réceptivité. Cet avertissement était déjà contenu dans l'alinéa 29.

« Il serait possible d'approuver l'interprétation de la raison théorique qui concerne la parenté de celle-ci avec l'imagination transcendantale, dans la mesure où cette interprétation souligne le caractère de libre formation (*freies Bilden*) propre à la représentation exercée par la pensée pure. Si cependant l'interprétation concluait de là qu'il faut chercher l'origine de la pensée pure dans l'imagination transcendantale (comme le veut Heidegger ! C.P.), il faudrait lui opposer que la spontanéité n'est qu'un moment de l'imagination et que, par conséquent, la pensée, si elle a avec l'imagination une parenté incontestable, ne saurait s'identifier pleinement à elle »²⁴.

En se défendant de réduire le concept de l'imagination au simple rôle d'une « libre formation » de ces esquisses conceptuelles que sont les idées pures, Heidegger s'oppose directement au genre de réappropriation du concept d'imagination auquel s'est livré l'idéalisme allemand²⁵. Il n'est pas question pour Heidegger de réhabiliter le concept d'imagination de façon unilatérale, soit pour sa dimension créatrice, soit pour sa composante sensible. C'est plutôt l'unité originaire de ce concept qu'il cherche à sauvegarder, unité en vertu de laquelle il tente d'interpréter le concept de raison pure lui-même. Aussi est-ce trop peu dire du caractère sensible de cette raison que d'attirer l'attention sur le fait que l'idée cosmologique se situe au niveau du monde phénoménal, ou encore que les idées psychologique et théologique acquièrent leur caractère illusoire à la faveur de l'hypostase de la donnée sensible, ou bien enfin que l'idée théologique ne peut recevoir de détermination précise de son objet qu'à l'aide de prédicats sensibles transposés dans la sphère nouménale ? Ce n'est pas en insistant sur le caractère symbolique et analogique de tout discours humain que Heidegger veut prouver le caractère fini, donc sensible, de la raison. Car encore ici, il y a place pour le dualisme, donc pour la possibilité de réduire la sensibilité au plan d'une dimension simplement contingente, accidentelle. La thèse que défend Heidegger vise plutôt à montrer « l'origine de la pensée pure dans l'imagination transcendantale », dans la mesure où celle-ci est tout à la fois spontanéité et réceptivité.

Si l'on veut retracer cette unité originaire de l'intelligible et du sensible dans la raison pure, il faut déborder le cadre étroit qu'offre l'exposé de l'idée cosmologique, auquel se réfère *WG*, de même que celui des deux autres idées de la Dialectique ; il faut chercher ailleurs et entamer pour notre propre compte une démarche qui puisse permettre non pas peut-être de relever le défi posé par Heidegger dans l'alinéa 29 de *KPM*, mais à tout le moins d'indiquer une issue possible. Or cette issue semble accessible dans le texte qui vient clore dans une vue rétrospective toute la Dialectique transcendantale : il s'agit de cette deuxième partie de

²⁴ *KPM*, p. 147 ; trad. franç., p. 210.

²⁵ *KPM*, p. 191 ; trad. franç., p. 251-252.

l'Appendice intitulée « Du but de la dialectique naturelle de la raison humaine »²⁶. Kant revient à cette occasion sur l'illusion provoquée par les idées, dans le but d'expliciter leur genèse et de justifier par là la ténacité de cette apparence. Toute la question consiste alors à savoir si l'intervention du concept d'imagination dans les passages où Kant dans la Dialectique fait état de cette apparence est de l'ordre de la métaphore, ou bien si cet emploi du terme possède un *fundamentum in re*.

L'idée transcendante se définit comme un concept auquel ne peut correspondre aucun objet dans le phénomène ; elle n'est en fait rien d'autre qu'un principe régulateur en vue de l'unité systématique de l'ensemble de l'expérience. Kant conçoit la spécificité de la raison en ceci qu'elle contient des « principes » au sens bien précis où ceux-ci sont des propositions synthétiques *a priori* dépourvues d'intuition. Par là on voit apparaître le caractère purement conceptuel de l'idée qui rend possible la définition de la métaphysique comme science édifiée sur de « simples concepts ». Or il n'en demeure pas moins que si Kant se donne la peine de préciser qu'à l'idée ne peut correspondre aucun objet dans l'expérience, c'est qu'au fond l'idée transcendante n'est pas un concept général quelconque, mais précisément le concept d'un objet. Ceci n'est pas une constatation fortuite, mais au contraire il est de la plus haute nécessité pour les idées, si elles doivent pouvoir jouer leur rôle de principes régulateurs, d'être en même temps des concepts d'objet. À vrai dire, la représentation de l'objet correspondant au concept est essentielle à l'applicabilité même du principe.

« Mais la raison ne saurait concevoir cette unité systématique sans donner *en même temps* à son idée un *objet* qui ne peut, cependant, être donné par aucune expérience, car une expérience ne donne jamais un exemple d'unité systématique parfaite »²⁷.

Par là, Kant justifie la présence dans la raison pure de représentations d'objet dont le statut est d'emblée difficile à préciser. Dans le chapitre de l'Appendice dont il est question ici, Kant commence par qualifier ces représentations « d'objets dans l'idée » afin de les distinguer des « objets absolument »²⁸, tels qu'ils sont donnés dans l'expérience concrète. Toutefois, dans la mesure où les idées de la raison sont justifiées de par leur utilité régulatrice, Kant ne tarde pas à préciser le statut de ces objets, en en faisant des schèmes d'un type nouveau.

« ...en un mot, cette chose transcendante est simplement le schème du principe régulateur par lequel la raison, autant qu'il est en elle, étend l'unité systématique à toute expérience »²⁹.

²⁶ *KrV*, A 669-704 ; trad. franç., p. 467- 485.

²⁷ *KrV*, A 681 ; trad. franç., p. 473 (les italiques sont rajoutées).

²⁸ *KrV*, A 670 ; trad. franç., p. 467.

²⁹ *KrV*, A 681-682 ; trad. franç., p. 473-474.

En fait, l'explication de l'usage régulateur de la raison par opposition à son usage dogmatique est entièrement fondée ici sur une théorie du schématisme qui est introduite à la toute fin de la Logique transcendantale. Cela signifie qu'un problème analogue à celui de l'application des catégories au phénomène dans l'Analytique fait son apparition en fin de parcours. En effet, il s'agit à nouveau du problème de la médiation entre la règle purement conceptuelle et son application à un domaine quelconque ; à cet égard, le schème renvoie toujours à une règle, qui s'appelle dans ce cas précis « principe » ; l'idée, comme le texte en question l'affirme à plusieurs reprises, est le « schème d'un principe régulateur »³⁰. Comme dans le chapitre sur le schématisme de l'entendement, c'est encore une fois un problème posé par la faculté de juger qui apparaît ici ; il s'agit du rapport de la règle à ses diverses instances, ou encore du rapport du concept au seul domaine qui, aux yeux de Kant, puisse lui conférer une certaine réalité : l'expérience. Or comment ici dépasser le niveau formel d'une discussion en termes de « doctrine de la faculté de juger » ? C'est Heidegger lui-même qui dans l'alinéa 29 du *KPM* nous livre un indice.

Plutôt que de considérer le rapport entre le concept et l'intuition d'un point de vue extrinsèque, il y lieu au départ de les saisir en fonction de leur unité, même si ceci ne consiste qu'à mettre en lumière le minimum de ce qu'elles ont en commun, c'est-à-dire le fait d'être tous deux des représentations.

« Mais la pensée et l'intuition, quoique distinctes, ne sont point séparées l'une de l'autre comme deux choses de nature absolument différente. L'une et l'autre appartiennent, au contraire, comme espèces de représentation, au genre commun de la représentation en général. L'une et l'autre sont des modes de représenter »³¹.

En se mettant ainsi d'emblée à l'abri d'une perspective dualiste, on devient à même de constater dans quelle mesure le concept et l'intuition sont tous deux des représentations, dans quelle mesure plus exactement ils contribuent tous deux à l'acte de représentation, car c'est à partir de ce terrain neutre que Heidegger est habilité à examiner le concours, voire l'unité de la spontanéité et de la réceptivité au sein de la représentation. Donc, même si Heidegger insiste au début de *KPM* pour dire que la connaissance humaine est de façon primaire un *intuitionner*, une telle réceptivité demeure toutefois impuissante sans l'intervention du concept. C'est l'unité originelle et pour ainsi dire indisséparable de ces deux éléments qui importe ici.

³⁰ *KrV*, A 674, 679, 682, 683 et 684; trad. franç., p. 469, 472, 473-474, 474 et 475.

³¹ *KPM*, p. 142 ; trad. franç., p. 205. Cf. p. 21-22 ; trad. franç., p. 84.

« La finitude de la connaissance manifeste une ordination intrinsèque et originale de la pensée à l'intuition ou, inversement, un besoin pour la seconde d'être déterminée par la première »³².

Heidegger ne fait ici que reproduire un motif très kantien à propos de l'interdépendance du concept et de l'intuition : le concept dépourvu d'intuition reste vide, alors que l'intuition, en l'absence de concept, est aveugle. À prendre ces indications au pied de la lettre, on est conduit à se demander à quel genre de représentation peuvent mener ces deux éléments, lorsque pris séparément. La représentation ne naît-elle pas plutôt de l'unité originelle de la spontanéité et de la réceptivité ? Quelle peut bien être la teneur représentative d'un concept si l'unité spontanée de l'esquisse qu'il recèle ne vient pas se poser en quelque sorte devant la conscience, s'offrant à sa réceptivité ? C'est sur cet arrière-plan que se découpe la problématique du schématisme de l'entendement pour Heidegger ; le schématisme permet de voir à l'oeuvre le jeu de la réceptivité et de la spontanéité dans une seule et unique faculté, si bien que le contenu représentatif du concept pur de l'entendement ne précède pas le schème, mais naît de l'oeuvre de l'imagination transcendantale.

L'alinéa 29 de KPM ne contient pas d'allusion à un schématisme de la *raison* pure tel qu'il est mis en lumière dans les pages qui précèdent. Heidegger tient assurément à montrer le caractère réceptif et fini de la raison théorique comme « faculté des idées », mais comme nous l'avons déjà mentionné, les indices réservés à la démonstration spécifique du caractère fini de cette faculté sont minimes. Heidegger préfère parler le plus souvent en termes neutres de « pensée pure », ce qui rejoint indifféremment l'entendement et la raison. À cet égard toutefois, il n'hésite pas à tirer profit des résultats acquis au cours des développements sur le schématisme des concepts purs de l'entendement.

« L'entendement pur est dès lors une pré-formation représentative par elle-même de l'horizon d'unité, une spontanéité représentative et formatrice qui s'accomplit dans le « schématisme transcendantal ». (...) Cet acte, apparemment indépendant, que pose l'entendement pur dans la pensée des unités est, en tant que représentation spontanément formatrice, un acte fondamental pur de l'imagination transcendantale. Cela est d'autant plus vrai que cette orientation vers..., elle-même représentative, ne vise pas thématiquement l'unité mais, comme nous l'avons montré plusieurs fois, se pro-pose son représenté de manière non thématique »³³.

Dans ces quelques lignes, Heidegger cherche uniquement à mettre en lumière la spontanéité de la « pré-formation représentative » (*vorstellendes Vorbilden*) contenue dans le schème. Il attribue cette préformation de façon originelle à l'imagination parce que seule celle-ci peut unir à ce premier moment de la représentation un deuxième, non moins essentiel, qui

³² KPM, p. 55 ; version corrigée de la trad., p. 117.

³³ KPM, p. 145-146 ; trad. franç., p. 208.

consiste en un « *Sich-vorhalten des Vorgestellten* ». Si Heidegger insiste tant sur le rôle originaire de l'imagination, c'est qu'au fond elle est seule en mesure de réunir ces deux composantes essentielles de toute représentation. Dans l'une des rares allusions qu'il fait spécifiquement à l'« idée » transcendantale kantienne dans cet alinéa, Heidegger ne manque pas de mettre en évidence la composante qui dans ce concept pur transcendant était la plus susceptible de passer inaperçue : l'idée est certes un produit de la raison, mais elle n'atteint toutefois sa pleine dimension de représentation que lorsqu'elle se donne à voir à cette même raison.

« Si une règle n'existe qu'en exerçant sa fonction dans l'acte réceptif qui se la laisse imposer, l'« idée », comme représentation des règles ne peut *représenter* (*vorstellen*) que sur le mode d'un accueillir (*Hinnehmen*). En ce sens, la pensée pure est, comme telle et non pas accessoirement, réceptive, c'est-à-dire est intuition pure »³⁴.

Il faut relire ce passage à la lumière de l'interprétation que donne Kant des idées comme schèmes. On note une ambivalence foncière dans la notion kantienne d'idée qui fait que d'une part elle est de nature purement conceptuelle, elle recèle une règle, un principe, mais au même moment elle contient la représentation d'un objet. Le but de Kant dans l'Appendice ne consiste qu'à expliciter la structure complexe de l'idée en affirmant que sans la constitution schématique d'un objet (« dans l'idée ») correspondant à la règle de la raison, il n'y a aucune possibilité pour la raison de jouer son rôle en vue de l'unité systématique. Or par là Kant ne tient-il pas précisément compte du caractère essentiellement réceptif de la raison pure qui est contrainte, si elle veut parvenir à la pleine représentation de ses idées, d'établir un rapport de vis-à-vis avec elles ?

Heidegger prétend, toujours dans l'alinéa 29, que le caractère « imaginaire » de la pensée pure est encore « plus apparent » quand on passe de l'entendement à la raison. Cette affirmation a de quoi étonner, surtout si l'on songe à l'aspect à première vue dérivé des schèmes de la raison pure par rapport à ceux de l'entendement. Ces derniers sont susceptibles d'avoir une présentation « directe » dans l'expérience concrète, qu'ils rendent par là possible, alors qu'une idée régulatrice n'est capable que d'une présentation « indirecte »³⁵. Or c'est précisément cet aspect indirect et détourné de la représentation des idées transcendantales dans l'expérience qui confirme l'importance, ou encore l'éminence de la médiation opérée dans ce cas par le schème : dans la mesure ici où le détour imposé par le passage de la règle à son instantiation est plus grand, le rôle intermédiaire et nécessaire du schème n'en devient que plus patent. En fait, l'explication très subtile donnée par Kant en cet Appendice à propos d'un schématisme de la

³⁴ *KPM*, p. 149 ; trad. franç. (légèrement modifiée), p. 211.

³⁵ *KrV*, A 670 ; trad. franç., p. 467.

raison ne vise au fond qu'à retracer la condition de possibilité d'une métaphysique dogmatique. Celle-ci renferme la confirmation la plus éclatante de la nécessité d'un schématisme des idées, et par là du caractère essentiellement réceptif de la raison. Les schèmes que la raison construit spontanément ne sont rien d'autre que des « analogues de choses réelles »³⁶, ils sont à ce point semblables qu'ils finissent même par être pris pour tels. La « nécessité »³⁷ de l'apparence transcendantale ne peut que renvoyer de façon plus essentielle encore au caractère fini de la raison schématisante. Aussi, comme cette raison, en vertu de sa nature même, ne met pas en oeuvre « occasionnellement » - pas plus que l'entendement d'ailleurs³⁸ - le schématisme, mais en quelque sorte systématiquement, on comprendra que l'illusion provoquée par cette apparence d'objet se renouvelle continuellement. La définition de la métaphysique dogmatique comme science construite à partir de simples concepts s'avère dès lors beaucoup trop sommaire ; évidemment, les objets auxquels elle se réfère ne sont pas sensibles, mais l'illusion n'est rendue possible que parce que toute représentation de la pensée pure implique forcément un aspect réceptif. Ces concepts ne peuvent induire en erreur que parce qu'ils sont des concepts d'objets, que parce qu'ils sont d'ores et déjà schématisés.

De cette manière, il nous est possible de conférer un sens aux remarques de Heidegger à la toute fin de *KPM*, là où il annonce qu'il y a une problématique positive à déceler dans l'apparence transcendantale. En effet, la non-vérité contenue dans cette apparence spécieuse oriente le regard vers une dimension essentielle : dans la raison humaine, la non-vérité est aussi originaire que la vérité, et par surcroît elle est plus instructive encore sur la structure de cette faculté dans la mesure où elle fait apparaître au grand jour le caractère inaliénable du schématisme pour cette raison pure sensible. Par extension, le caractère essentiel aussi bien de la non-vérité que de la vérité nous renseigne sur la nature de la spontanéité par laquelle se définit cette raison pure finie. La spontanéité à l'œuvre dans la « libre formation » du schème n'est pas une liberté purement arbitraire, une liberté d'indifférence. Heidegger, à la suite de Kant, est très clair à ce sujet d'ailleurs³⁹. La spontanéité dans l'activité schématisante vient plutôt correspondre à la dimension réceptive de cette raison qui demeure dans la cécité la plus totale aussi longtemps qu'un espace de rencontre avec l'étant n'a pas été spontanément anticipé par le schème, l'idée. Telle est la condition d'exercice de cette liberté qui est déjà présente dans la raison proprement théorique ; c'est d'ailleurs sur cet aspect que se terminera l'alinéa 29. En regard du problème de la vérité cela signifie que l'erreur et l'illusion ne sont possibles que sur la base de cette prise de distance vis-à-vis de l'étant concret, par cette ouverture d'un espace de jeu qui est le propre de la visée anticipatrice du schème ; sans cette distanciation par rapport à

³⁶ *KrV*, A 674 ; trad. franç., p. 469.

³⁷ *KPM*, p. 238 ; trad. franç., p. 301, Cf. le colloque de Davos, p. 247 ; trad. franç., p. 29.

³⁸ *KPM*, p. 146 ; trad. franç., p. 208.

³⁹ *KPM*, p. 146, 147 ; trad. franç., p. 209. Voir également *WG*, p. 147 ; trad. franç., p. 121.

l'étant, l'erreur ne serait pas possible. Mais là où l'erreur n'est pas possible, il n'y a pas non plus de liberté pour l'homme. La possibilité de l'illusion pour une raison finie constitue le garant de sa propre liberté.

Le détour par *WG* qu'impose Heidegger à qui veut élucider la nature sensible de la raison pure n'a certes pas livré de réponse directe à notre interrogation, mais les indications contenues dans ce texte tracent quand même une voie praticable. L'idée recèle la « forme d'un tout », mais de telle sorte que jamais cette anticipation de la totalité des conditions ne peut se concrétiser en une image. Ceci vaut pour le concept de monde tout aussi bien que pour les deux autres idées transcendantales.

« Parce que " nous ne pouvons jamais les projeter dans une image ", jamais non plus l'unité ni la totalité représentées dans ces idées ne se rapportent immédiatement à l'intuitif. »⁴⁰.

Heidegger souligne à juste titre ici que l'image en question signifie une image concrète, immédiatement présente dans l'intuition sensible. Evidemment aucune idée, par définition, ne pourra jamais y conduire. Or, c'est précisément de la part de Kant ce constat d'une carence d'image qui devient significatif. Dire de l'image qu'elle vient à manquer, c'est avouer du même coup que son absence est ressentie comme telle par la raison. N'est-ce pas à cette exigence que Kant rendra justice dans la *Critique de la faculté de juger*, quand il tentera de distinguer l'*intellectus ectypus* proprement humain de l'*intellectus archetypus* en affirmant que le premier a « besoin d'images »⁴¹ ? L'exigence d'une image, que celle-ci soit réalisable ou non, renvoie à une disposition structurelle fondamentale de la raison : aucune image ne peut être reçue si elle n'est pas déjà anticipée. Cette vue préalable de l'image singulière est constituée, comme nous le savons, par le schème, que Heidegger s'applique soigneusement dans *KPM* à distinguer de l'image concrète, qu'il s'agisse de l'image pure du triangle ou de l'image empirique d'un concept tiré de l'expérience. L'absence de telles images concrètes au niveau de la Dialectique transcendantale ne porte nullement préjudice à une théorie du schématisme de la raison pure.

Le problème consiste alors à déterminer la nature de cette raison pure qui institue un rapport essentiel aux images, et qui à cette fin élabore des schèmes. Heidegger, nous l'avons vu, ne tarde pas à identifier raison et imagination transcendantale. Or l'examen du chapitre sur l'Antinomie nous a permis de découvrir à l'oeuvre deux concepts d'imagination qui, en tant que tels, ne peuvent satisfaire à la tâche. Ces deux types d'utilisation de l'imagination se côtoient dans la section du chapitre sur l'Antinomie intitulée « De l'intérêt de la raison dans ce conflit

⁴⁰ *WG*, p. 147 ; trad. franç., p. 121.

⁴¹ *Kritik der Urteilskraft*, § 77 ; trad. A. Philonenko, p. 222.

avec elle-même ». Kant distingue les deux partis en cause dans l'antithétique en qualifiant d'idéaliste le parti de la thèse, et d'empiriste le parti de l'antithèse. Chez ce dernier, on exige une présentation de tous les concepts dans une « image » concrète, à l'aide de l'« imagination » sensible et l'on va jusqu'à maintenir cette exigence dans le cas de l'intégrité du monde phénoménal. Du côté de l'idéalisme entre en jeu une spontanéité qui « invente » (*dichten*⁴²) des concepts transcendants dont les objets, même s'ils sont principiellement coupés de toute expérience possible, sont tenus pour réels. Ces deux utilisations de l'imagination ont certes quelque chose à voir avec la genèse des idées de la raison pure, mais telles qu'elles apparaissent à l'oeuvre ici, elles ne peuvent conduire qu'à une illusion. Cet usage demeure dogmatique dans les deux cas : à preuve, la scission radicale devenant manifeste dans ce passage entre l'exploitation de la dimension sensible, voire empirique, de l'imagination et l'exploitation de sa dimension purement intellectuelle. Cela ne signifie pas pourtant qu'il faille désespérer de découvrir un concept transcendantal, et non dogmatique, d'imagination dans la Dialectique de Kant, surtout si l'on porte attention aux remarques finales concernant l'utilisation légitime des idées à titre de schèmes dans l'Appendice⁴³. L'idée ne réfère-t-elle pas au schème comme à un « objet imaginé » (*eingebildeter Gegenstand*)⁴⁴ ? L'explication de l'apparence transcendantale concerne uniquement, nous dit Kant, un problème d'*utilisation* de la raison imaginative et de ses produits.

En somme, il devient de plus en plus manifeste que la thèse heideggerienne d'une raison pure sensible doit chercher sa confirmation du côté d'une théorie du schématisme de la raison, puisque c'est à ce niveau qu'on a le plus de chance de voir apparaître l'oeuvre de l'imagination transcendantale. À cet égard la dissociation établie par Cassirer entre la théorie du schématisme et les idées chez Kant vient saper toutes les bases d'une discussion fructueuse avec le livre de Heidegger. Ces lignes font immédiatement suite au passage déjà cité du compte rendu des *Kant-Studien* :

« Le thème " Kant et la métaphysique " ne saurait être traité exclusivement *sub specie* du chapitre sur le schématisme ; mais seulement *sub specie* de la théorie kantienne des idées... »⁴⁵.

⁴² *KrV*, A 469 ; trad. franç., p. 361. Dans son *Anthropologie*, Kant qualifie aussi l'imagination productrice de *sinnliches Dichtungsvermögen*, cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 31 ; trad. M. Foucault, p. 52.

⁴³ Dans notre thèse de doctorat, nous avons tenté de mettre en place les données qui permettent d'établir une conception globale de la raison kantienne sur la base d'une théorie du schématisme, et ceci en toute indépendance vis-à-vis du questionnement de Heidegger. Cette thèse déposée à l'Université de Heidelberg s'intitule *Das Ideal, ein Problem der Kantischen Ideanlehre* (Bouvier Verlag, coll. « Conscientia », 12, Bonn, 1984).

⁴⁴ *KrV*, A 670 ; trad. franç., p. 467.

⁴⁵ Cassirer, *op. cit.*, p. 18 ; trad. franç. (modifiée), p. 74.

Non seulement Cassirer, dans ce passage, prouve qu'il n'admet pas d'autre acception du terme métaphysique chez Kant qu'une métaphysique spéciale, s'opposant ainsi radicalement à l'entreprise heideggérienne d'un re-fondement de la métaphysique à partir d'une ontologie, telle que celle-ci apparaît dans l'Analytique ; mais plus encore, Cassirer pêche contre la lettre même du kantisme en refusant implicitement ici de faire connaître au schématisme une extension au domaine des idées de la raison.⁴⁶ Les quelques remarques que nous avons introduites à propos du schématisme de la raison ne visent qu'à soutenir la cohérence de la lecture heideggérienne de la *Critique de la raison pure*, ainsi qu'à en montrer l'intérêt pour la compréhension de Kant lui-même.

Jusqu'à quel point cependant est-il possible de soutenir la cohérence de cette lecture au-delà de *KPM* ? L'absence, dans les écrits postérieurs de Heidegger, d'un prolongement du *Kantbuch* dans la perspective d'une théorie du schématisme, telle que nous l'avons introduite ici, est-elle suffisante pour qu'on puisse opposer à cette hypothèse une fin de non-recevoir ? On pourrait se croire autorisé à conclure ainsi du simple fait que Heidegger, dans les deux écrits ultérieurs qu'il consacre explicitement à Kant⁴⁷, ne réitère pas même sa thèse de l'imagination transcendante comme racine de la subjectivité kantienne. Mais on doit faire montre d'une grande prudence au moment où il s'agit d'évaluer ce qui de prime abord se présente comme une rétractation de la part de Heidegger. Il ne fait aucun doute que *KPM* et *WG* reçoivent leur motivation de l'intérêt que Heidegger porte à cette époque au thème de la transcendance tel qu'il avait été esquissé dans *Etre et Temps*⁴⁸. Il y va en fait de la question de l'ouverture du *Dasein* à l'étant qu'il n'est pas lui-même. Encore sous l'influence de la phénoménologie de Husserl, Heidegger voit dans le transcendantalisme de la *Critique* la possibilité d'une confirmation de la pertinence de sa propre entreprise : comme l'a bien vu Mikel Dufrenne, Heidegger retient de Husserl la célèbre *gebende Anschauung*⁴⁹ afin d'exploiter la dimension de spontanéité propre à toute intuition, même finie. C'est ainsi qu'il est conduit à voir dans le schématisme kantien le lieu par excellence de la mise en œuvre de cette spontanéité anticipatrice de l'intuition sensible comme voie d'accès à l'étant intra-mondain, de même qu'au monde. Dès lors cependant que Heidegger quitte cette perspective transcendante pour interpréter

⁴⁶ Les récentes remarques de M. Y. Belaval ayant trait à une extension du schématisme au plan de la raison sont encore insuffisantes, cf. « Libres remarques sur le schématisme transcendantal », in *L'héritage de Kant, mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 38-39.

⁴⁷ C'est-à-dire *Die Frage nach dem Ding et Kants These über das Sein*.

⁴⁸ Cf. à ce propos *WG*, p. 160, la note ; trad. franç., p. 139-140.

⁴⁹ « Heidegger et Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 1949, p. 9, note. Cf. *KPM*, p. 44, 148 ; trad. franç., p. 106, 211. À propos des réticences de Heidegger face au privilège accordé au facteur temporel du présent dans le concept traditionnel d'intuition, voir *Phänomenologische Interpretation...*, p. 366 ; trad. franç., p. 321.

l'ouverture de l'être lui-même comme destin, il est contraint de prendre ses distances non pas peut-être par rapport à la totalité de son interprétation de Kant, mais à tout le moins par rapport à la caution qu'il y cherchait alors pour lui-même. C'est ainsi qu'il finira pas qualifier la sur-interprétation que contient *KPM* de « détour douteux » l'ayant conduit à se « barrer la route »⁵⁰ à lui-même. Si telle est la portée qu'il faut donner à la révision qui s'opère à partir du tournant, alors il est permis de comprendre la sur-interprétation en question, et la révision qu'elle entraîne, uniquement en rapport avec le capital que Heidegger a voulu en tirer pour *Etre et Temps*. Cela ne signifie pas pour autant que la thèse du caractère central de l'imagination cesse d'être un fil conducteur pertinent pour la compréhension de la *Critique*.

C'est sous la forme d'une importante parenthèse dans les leçons sur Schelling (1936) que l'on voit réapparaître, de façon implicite du moins, l'importance du thème de l'imagination pour l'interprétation de Kant. Dans le court chapitre en question, Heidegger retrace les prémisses qui ont donné à la « volonté de système » dans l'idéalisme allemand son caractère inéluctable. La nouvelle détermination du concept de raison par Kant est présentée dans ce contexte comme l'impulsion déterminante : Kant a été le premier à montrer l'aspect essentiellement « créateur » (*schöpferisch*⁵¹) de cette faculté. Heidegger n'emploie pas ici l'expression *Einbildungskraft*, mais la référence est évidente surtout si l'on tient compte du fait qu'une note qui vient résumer l'argumentation de ce chapitre et qui fut jointe à la conférence *L'époque des conceptions du monde*⁵² prononcée deux ans plus tard, en fait clairement mention. Même s'il cherche à établir une filiation entre Kant et les post-kantiens, Heidegger s'empresse de marquer la spécificité propre du concept de raison dans la *Critique*, en soulignant qu'il s'agit toujours pour Kant d'une raison « humaine »⁵³ et non pas absolue. La dimension créatrice de la raison trouve ici sa limite, si bien que les idées sont réduites à une fonction « régulatrice » et « heuristique », loin de toute fonction « ostensive »⁵⁴ ; l'impératif du système pour Kant n'est qu'une exigence subjective, il n'outrepasse pas l'ordre du connaître pour devenir un principe ontologique. L'idée de la raison ne recèle qu'une esquisse qui, même si elle est l'objet d'une création, ne peut toutefois pas se départir de son aspect sommaire et simplement anticipatif. La raison imaginative humaine est une raison finie. Sans doute cette restriction de principe que Kant s'impose à lui-même compte-t-elle pour beaucoup dans l'affinité qui unit Heidegger à l'auteur de la *Critique* par opposition aux idéalistes allemands. Un dernier passage tiré des leçons sur Nietzsche (1939) montre à souhait que Heidegger n'a pas renié ce qui constituait la

⁵⁰ *KPM*, p. XV. XIII.

⁵¹ *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen, Max Niemeyer, 1971, p. 50 ; trad. J.-F. Courtine, p. 80.

⁵² « Die Zeit des Weltbildes », in *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 93, n. 6 ; trad. W. Brockmeier, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 90-91.

⁵³ *Schelling*, p. 46, 47 ; trad. franç., p. 74, 76.

⁵⁴ *Schelling*, p. 44 ; trad. franç., p. 71.

clef de sa lecture de Kant dans KPM, qu'il n'a jamais cessé de voir dans le concept d'imagination un moment privilégié dans l'histoire de la philosophie.

« Cette essence poétifiante (*dichtende*) de la raison, Nietzsche n'a pas été le premier à la découvrir, mais, sous un certain rapport uniquement, il l'a soulignée de façon particulièrement abrupte et pas toujours suffisante. C'est Kant qui, pour la première fois, a proprement discerné le caractère poétifiant de la raison, et qu'il a médité dans sa doctrine de l'imagination transcendante. La conception de l'essence de la raison absolue, développée dans la métaphysique de l'idéalisme allemand par Fichte, Schelling, et Hegel, se fonde totalement sur la compréhension kantienne de l'essence de la raison, en tant que "force" imaginative, poétifiante. (...) Si nous insistons sur le fait que Kant n'exprimerait et ne pressentirait – pour la première fois de façon plus claire, rien *que* cette essence là de la raison, dans son ensemble, cela par une réelle évaluation de la sphère de son pouvoir, nous ne prétendons nullement par cette restriction diminuer en quoi que ce soit la doctrine kantienne de l'imagination transcendante. Nous ne voulons, et ne saurions vouloir autre chose que sauvegarder ce que cette démarche de la pensée kantienne a d'incomparable »⁵⁵.

Kant n'a eu accès à la dimension poétifiante de la raison humaine qu'à la faveur d'un détour : la présence d'une métaphysique dogmatique comme produit fini de cette raison. Ce n'est qu'en tentant de se dégager de l'emprise de l'illusion de ce savoir transcendant que la spontanéité authentique de l'esprit humain a pu apparaître comme telle et être saisie dans ce qu'elle a de légitime. La raison discursive est contrainte de schématiser, et ce non pas uniquement au niveau des principes de l'entendement. S'il s'avère pertinent de donner suite à l'exhortation de Heidegger et de sauvegarder le pas de Kant dans l'incomparable, on a alors sans doute intérêt à aborder d'un oeil nouveau la deuxième section de l'Appendice dans la mesure où celle-ci ne recèle rien de moins qu'une « déduction transcendante »⁵⁶ des idées de la raison. Cette deuxième déduction dans la *Critique* n'a pas reçu jusqu'ici l'attention voulue, pas plus de la part de Heidegger que des études kantienne ; ceci est d'ailleurs attribuable aux affirmations contradictoires de Kant dans la *Dialectique* sur la possibilité d'une telle tâche, ainsi qu'à la difficulté qu'on éprouve à articuler les deux sections de l'Appendice. Malgré ces embûches, la déduction des idées transcendantes, si on la compare à la déduction des catégories, ne présente pas moins l'avantage de contenir en son sein même la théorie du schématisme. Le lecteur n'a du reste pas l'embarras d'être tenu de comparer deux versions de la même déduction puisque le texte en question, rédigé dans la grande foulée de 1781, n'a pas

⁵⁵ Nietzsche I, Pfullingen, Neske, 1961, p. 584-585 ; trad., P. Klossowski, p. 453-454. Voir également le protocole d'un séminaire de 1962 sur la conférence *Temps et Etre* rédigé par A. Guzzoni, in *Questions IV*, p. 82, ainsi que le protocole du séminaire de Zähringen (1973), in *ibid.*, p. 318.

⁵⁶ *KrV*, A 669, 671 ; trad. franç., p. 467-468. À cet égard, il faut souligner l'importante brèche ouverte par Rudolf Zocher dans « Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12, 1958, p. 43-58.

connu d'altérations dans la deuxième édition, par manque de temps de la part de Kant peut-être ! Chose certaine, la lettre du kantisme sous ce rapport n'a pas encore été entièrement exploitée, loin de là.