La Critique de la raison pure de Kant comme préfiguration de l'ontologie heideggérienne

Kant's Critique of Pure Reason as a precursor of Heideggerian ontology

Die Kritik der reinen Vernunft als Vorahnung der Ontologie Heideggers

Joël Balazut

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2522>

DOI : 10.4000/leportique.2522

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 11 février 2011

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Joël Balazut, « *La Critique de la raison pure* de Kant comme préfiguration de l'ontologie heideggérienne », *Le Portique* [En ligne], 26 | 2011, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 26 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2522> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2522>

Ce document a été généré automatiquement le 26 avril 2021.

Tous droits réservés

La Critique de la raison pure de Kant comme préfiguration de l'ontologie heideggérienne

Kant's Critique of Pure Reason as a precursor of Heideggerian ontology

Die Kritik der reinen Vernunft als Vorahnung der Ontologie Heideggers

Joël Balazut

« À la lecture de la *Critique de la raison pure* on entend – on peut entendre – ce qu'elle dit gronder comme un barrage. De près, ce sont des efforts dans les phrases (presque toujours obscurcissants d'abord) pour retarder ce qu'elles apportent »¹.

- ¹ La *Critique de la raison pure* a été, on le sait, successivement interprétée de deux manières par Heidegger. Elle a d'abord été prise en vue, en 1929 dans *Kant et le problème de la métaphysique*, comme une préfiguration de l'ontologie fondamentale. Elle a ensuite été envisagée, au contraire, dans *Qu'est-ce qu'une chose ?* (1935), *le Principe de raison* (1955), puis *La Thèse de Kant sur l'être* (1962), dans son appartenance à la métaphysique des modernes oubliée du sens originel de l'être. C'est « l'appropriation » de l'œuvre majeure de Kant au service du projet ontologique heideggérien, c'est-à-dire uniquement la première interprétation de celle-ci, qui va nous occuper dans cette étude.
- ² Le dialogue de Heidegger avec Kant a été un dialogue « forcé », ce qui ne l'a pas empêché d'être extrêmement fécond. Dans *Kant et le problème de la métaphysique* Heidegger a, de son propre aveu, « surinterprété »² la *Critique de la raison pure*, de manière à la mettre au service de son questionnement ontologique. Néanmoins, cette « surinterprétation » a contribué au développement et à la clarification de l'ontologie fondamentale heideggérienne tout en révélant une dimension jusque-là inapparente dans la première œuvre critique de Kant. Nous nous proposons donc, à travers ces pages, de présenter cette « appropriation » heideggérienne de la *Critique de la raison*

pure, de manière à montrer qu'en dépit de sa « violence interprétative » elle permet, à la fois, de préciser et de clarifier la pensée heideggérienne de l'être, tout en exhibant une dimension souterraine et méconnue dans l'œuvre majeure de Kant. Or, la lecture heideggérienne de la première *Critique*, telle qu'elle était proposée dans *Kant et le problème de la métaphysique*, a été prolongée et approfondie dans l'un des chapitres du cours de 1935, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, qui pourtant, pris dans son ensemble, envisage cette œuvre d'une tout autre manière, à savoir dans son appartenance à la métaphysique moderne de la subjectivité. En effet, à travers l'interprétation qu'il propose dans ce cours des « anticipations de la perception »³, Heidegger prolonge pour l'approfondir, la lecture qu'il donnait de la *Critique de raison pure* dans le *Kantbuch* de 1929. Ce point, qui à notre connaissance n'a jamais été remarqué, signifie que la *Critique de la raison pure* a été ainsi « mobilisée » à deux reprises au service de l'ontologie heideggérienne. Et ces deux étapes correspondent, nous le montrerons, à l'évolution de la pensée heideggérienne de l'être. À travers ces deux étapes de l'interprétation heideggérienne de la première *Critique* il est donc possible de présenter l'évolution de la pensée heideggérienne de l'être, tout en exhibant la richesse de sens que recèle l'œuvre majeure de Kant.

- 3 Il est, en effet, un « noyau de sens » souterrain de la *Critique de la raison pure* qui a échappé aussi bien à l'interprétation de celle-ci par l'idéalisme allemand (Fichte et Hegel), qu'à la lecture qu'en a donnée l'école de Marbourg (Hermann Cohen). Ainsi que nous allons le montrer, c'est sur la base de l'interprétation heideggérienne de cette œuvre que peut être exhibé ce sens caché – ou encore *impensé* – qui rend compte de la fascination que cette œuvre a toujours exercée sur les lecteurs. Dans l'histoire de la métaphysique la *Critique de la raison pure* se tient, en quelque sorte, dans une « faille » : la métaphysique de la subjectivité s'y met tout juste en place dans et par une rupture et une explication avec la métaphysique dogmatique classique. Cette œuvre, qui est donc située dans un moment de rupture au sein de l'histoire de la métaphysique et en laquelle l'idéalisme allemand n'est pas encore pleinement assuré de lui-même, laisse transparaître quelque chose du sens originel de l'être, recouvert par l'ontologie métaphysique depuis Platon et que cherche à retrouver Heidegger.

I. La signification de la Critique de la raison pure selon Kant et le problème de la métaphysique

- 4 La deuxième section de *Sein und Zeit* a exhibé l'essence du *Dasein* comme étant la liberté propre à un être marqué par une finitude radicale. Le *Dasein*, en son ipséité, est cet être de projet, qui – se tenant *a priori* dans l'anticipation de sa mort (dans et par l'angoisse) et assumant à partir de là l'absence de fondement (ou l'abîme) de son existence facticielle « jetée » dans le monde – se *possibilise* en transformant « librement » le passé (la *Gewesenheit*) auquel il est d'abord livré. Le *Dasein*, ainsi conçu comme un « projet-jeté » qui, dans et par la *transcendance* qui le constitue, se tient toujours dans l'anticipation de la mort, est, en son essence même, constitué par la temporalité originelle (*Zeitlichkeit*) caractérisée par le primat de l'avenir. Cette temporalité originelle, que Heidegger appelle *ek-statique* à cause de ce primat de l'avenir, est l'essence même de son ipséité comprise de manière authentique, c'est-à-dire en tant qu'elle est celle d'un être jeté et en projet, marqué par une finitude radicale, et non pas la pure conscience de soi durcie sur elle-même d'un étant substantiel. Par la transcendance de son projet assumant l'« être jeté » (c'est-à-dire par la *Zeitlichkeit*) le

Dasein n'est pas seulement ouvert au néant de la mort, mais *simultanément* à l'abîme, au « néant » sur fond duquel il existe. Il se délivre, en effet, dans et par l'angoisse, son existence comme se tenant toujours dans l'entre-deux, entre l'abîme qu'ouvre cette rupture qu'est la naissance, et le néant de la mort. Il apparaît donc que le *Dasein* en son ipséité authentique comme *Sein-zum-Tode*, se tient toujours *a priori* ouvert, dans l'angoisse, au néant qui fonde et borde son existence, laquelle apparaît ainsi comme « transie » par une « précarité constante »⁴ Le *Dasein* comme « projet-jeté », comme liberté radicalement finie, se possibilise en transformant son propre passé (auquel il est d'abord livré et qu'il doit assumer), en « faisant fond » sur l'abîme ou le néant à partir d'où se déploie son existence.

- 5 Toutefois, cette finitude radicale du *Dasein* présente un autre aspect tout aussi essentiel, *complémentaire* de celui que nous venons d'exhiber et qui, nous le verrons, est selon Heidegger, cela même qui a été entrevu par Kant dans la *Critique de la raison pure*. Le *Kantbuch* de 1929, qui s'inscrit dans le prolongement de *Sein und Zeit*, s'efforce de montrer, à travers une interprétation de la première *Critique*, que l'ouverture du *Dasein* à sa propre finitude est simultanément porteuse des conditions de possibilité *a priori* de la connaissance humaine, en tant qu'elle est originellement une connaissance ontologique. Heidegger essaie d'établir, en effet, que la transcendance du *Dasein* n'est pas seulement ouverture à l'abîme ou au néant sur le fond duquel se déploie sa propre existence facticielle, mais qu'elle rend possible *simultanément* le déploiement d'un horizon de dévoilement originel de l'*on e on*, de l'étant dans son ensemble et comme tel. La transcendance constitutive de l'ipséité temporelle du *Dasein* est donc en même temps pro-jection d'un horizon transcendantal rendant possible la manifestation originelle de l'étant. Cela signifie que le *Dasein* n'est pas seulement un être de projet qui est livré à son propre être jeté au beau milieu de l'étant, mais qu'il appartient simultanément à sa finitude de lui délivrer originellement à l'encontre l'étant en entier comme tel, et comme cet ensemble englobant au beau milieu duquel il est toujours déjà jeté. Avoir entrevu ce deuxième aspect de la finitude qui est rigoureusement complémentaire du premier, est, pour Heidegger, le sens véritable de la *Critique de la raison pure* comprise jusqu'à ce qui est demeuré impensé en elle. Pour voir cela il faut cependant ne pas hésiter à « surinterpréter » la pensée de Kant en l'arrachant à la gangue idéaliste dans laquelle elle est prise et qui la rend méconnaissable. Il faudra donc comprendre l'*a priori* kantien comme condition de possibilité du dévoilement de l'étant déjà là comme tel en son altérité propre (c'est-à-dire comme ob-jet), et non pas comme condition de possibilité de l'existence même de l'étant c'est-à-dire des objets eux-mêmes. Il apparaîtra alors que le concept de finitude tel qu'il est exhibé dans *Etre et temps* doit être complété par le concept kantien de finitude compris maintenant comme « assignation à une pré-donation de l'étant »⁵. L'intérêt de la *Critique de la raison pure* de Kant, aux yeux de Heidegger, est donc d'avoir – dans une certaine mesure et dans le cadre inadéquat d'un idéalisme – exhibé la finitude humaine sous l'angle de la connaissance et comme étant fondamentalement porteuse d'un mode spécifique de connaissance. Et, nous le verrons, cette connaissance intrinsèquement finie, constitue l'essence *originelle* du connaître humain comme connaissance ontologique, comme ouverture originelle à l'*on e on*.
- 6 La connaissance humaine est celle d'un étant toujours déjà situé au beau milieu de l'étant. Elle est donc structurellement finie en ce sens qu'elle est ordonnée à l'étant en son être en tant qu'il est déjà donné, qu'elle ne l'a pas créé et qu'elle doit d'abord l'accueillir, le recevoir, de manière à le laisser apparaître comme tel en son altérité

même. Or, la connaissance est en elle-même un « acte » et elle relève donc d'une *spontanéité*. Mais la *spontanéité* propre à la connaissance humaine, comme connaissance finie, se caractérise structurellement par le fait qu'elle est au service d'une *réceptivité*. Il revient ainsi à cette connaissance de rendre possible spontanément une telle réceptivité. Ce mode de connaissance est donc assigné à l'altérité pré-donnée de l'étant en son être et il aura pour essence originelle de déployer spontanément un horizon *a priori* propre à lui laisser faire rencontre comme tel, à le laisser apparaître comme ob-jet (*Gegenstand*). Kant est ainsi le premier à avoir vu que dans la mesure où la connaissance humaine est ordonnée à des objets déjà donnés, son essence *la plus originelle* doit consister dans le déploiement d'un horizon propre à laisser, d'abord, ceux-ci faire rencontre comme tels, comme ob-jets. La démarche de Kant dans la *Critique de la raison pure* trouve son point de départ, nous y reviendrons plus loin, dans une interrogation sur les conditions de possibilité de la connaissance humaine en tant qu'elle comporte des éléments *a priori*, et, en particulier, sur les conditions de possibilité de la science de la nature. Or, il va établir que la connaissance scientifique comme saisie représentative de l'étant, n'est possible que sur la base d'un « laisser faire rencontre » *préalable* de l'étant comme ob-jet.

- 7 La connaissance humaine ne peut donc devenir ce qu'elle sera ensuite, à savoir cet effort de saisie représentative des étants, des objets, cherchant à s'accorder avec eux, seulement si elle est *d'abord secrètement* un « laisser faire rencontre » (*Begegnenlassen*) de ceux-ci comme ob-jets. C'est à Kant qu'il revient d'avoir exhibé ce sous entendu jusque là inapparent. Voici ce qu'écrit Jean Beaufret à ce propos : « Jusqu'à Kant, la connaissance fonçait naïvement sur l'objet sans s'inquiéter de la condition préalable, de la clause toujours implicite qu'il devait y avoir quelque chose de tel qu'un « ob-jet » à rencontrer [...] C'est à Kant qu'il va être réservé d'élever à la dignité d'un problème la singularité inaperçue du *faire face* effectif de toutes choses, que dit si bien pourtant le nom d'*ob-jet*. Kant, au lieu de se laisser aller à la tentation du connaître, fait sortir de l'implicite et du sous-entendu la condition d'*objectivité* que suppose toute connaissance. En un mot, il cherche à restituer à la connaissance *humaine* sa dimension d'horizon. Comporter un horizon, entendu comme condition d'un faire face de toutes choses en qualité d'*ob-jets*, c'est là un trait spécifiquement *humain* de la connaissance. Disons plus précisément : un trait de *finitude* » ⁶. L'horizon, en tant qu'il caractérise la connaissance humaine en son essence, est donc le « domaine ouvert » permettant un laisser faire rencontre, un *Begegnenlassen*, de l'étant *comme tel*, c'est-à-dire comme ce qui se tient de soi-même en face.
- 8 C'est sur cette base que Kant a compris que la connaissance humaine sous sa forme originelle devait se déployer à travers les organes des sens, à travers la *perception*. Les sensations, coordonnées entre elles dans la perception, sont, en effet, seules susceptibles de nous ouvrir immédiatement à l'altérité de l'étant déjà donné hors de nous. Cependant elles sont des états « subjectifs » de nous même et ne peuvent donc pas nous permettre, par elles-mêmes, de *re-connaître* cette altérité *comme telle* en la délivrant en et pour elle-même. Comme organes d'un vivant les sens n'accueillent ce qui afflue dans les sensations que dans la perspective ouverte par le processus vital et ses intérêt : l'étant est exclusivement accueilli comme utile ou nuisible, jamais délivré à l'encontre *comme étant*. « Le comportement de l'animal, écrit Heidegger, n'est jamais une perception de quelque chose en tant que quelque chose » ⁷. L'animal n'est donc jamais ouvert à des *ob-jets* comme tels. C'est pourquoi il appartient à la spécificité de la connaissance humaine de déployer *spontanément* un horizon de dévoilement de l'étant à

même le dispositif perceptif, de manière à laisser l'étant faire rencontre comme tel à travers les sens, lui permettant de se montrer ainsi comme ob-jet. La projection spontanée de l'horizon à même la perception fait de celle-ci le lieu d'une *réceptivité* de l'étant comme tel. La perception devient ainsi le lieu d'une *intuition sensible* de l'étant permettant l'ouverture *immédiate* à la présence en chair et en os de celui-ci *comme tel*. L'étant peut alors se montrer à travers les sens comme ce qui de soi-même apparaît et nous fait face de toute part, c'est-à-dire comme *phénomène*. Le phénomène n'est pas l'apparence (*Schein*), mais ce qui apparaît (*Erscheinung*). À travers la gangue idéaliste qui rend méconnaissable le sens profond de sa pensée Kant a redécouvert le sens grec et originel de l'étant, de l'on, comme *phénomène*, comme ce qui de soi-même se montre et fait rencontre, comme *antikeimenon*. La connaissance humaine, comprise en son essence originelle, est donc une « spontanéité réceptive » déployant spontanément l'horizon propre à accueillir l'étant, à lui laisser faire rencontre comme ce qui d'en face, à partir de soi-même nous fait face, comme ce qui se dresse en soi-même, comme phénomène.

- 9 La faculté de connaître humaine étant, sous sa forme originelle, une « spontanéité réceptive », elle relève donc à la fois, en ses conditions de possibilité *a priori*, de la spontanéité créatrice d'une pensée, d'un intellect, et de la réceptivité d'une sensibilité. C'est pourquoi la connaissance humaine doit être comprise à partir de cette faculté fondamentale, à la fois sensible et « intellectuelle », exhibée par Kant sous le nom d'*imagination transcendante*. Cependant Kant, dans la *Critique de la raison pure*, sépare abstraitement sensibilité et entendement pour ne les réunir qu'extérieurement dans l'*imagination transcendante*. Dans *Kant et le problème de la métaphysique* Heidegger tente d'exhiber un impensé dans l'œuvre majeure de Kant en montrant, telle est sa thèse centrale, que l'*imagination transcendante* est en fait la racine commune de ces deux souches de notre connaissance. La connaissance humaine sous sa forme originelle et en tant que connaissance ontologique, est l'œuvre de l'*imagination transcendante* déployant *a priori* dans et par le temps un pur horizon d'objectivité – une ouverture à un objet transcendantal = X – propre à laisser originellement l'étant faire rencontre *comme étant* ou encore comme ob-jet, à travers la perception. L'*imagination transcendante* déploie ainsi *a priori* un pur horizon d'unification (de synthèse) qui permettra d'anticiper l'étant en son identité. Tel est, pour Heidegger, le sens fondamental du schématisme transcendantal, de sorte que le chapitre qui lui est consacré apparaît comme étant le véritable centre de la première *Critique*⁸. Le schématisme doit ainsi être d'abord compris comme ouverture imaginative à l'objet transcendantal = X, les catégories n'étant, chez Kant, que des déterminations de celui-ci. Nous pouvons donc présenter maintenant le sens profond de la *Critique de la raison pure* selon Heidegger.
- 10 L'œuvre majeure de Kant doit être comprise, en son sens souterrain, sur la base de l'analytique existentielle développée dans *Sein und Zeit*. Elle représente la préfiguration de l'ontologie heideggérienne telle qu'elle aurait du être développée par la troisième section, non publiée, du traité de 1927. Dans et par la transcendance constitutive de son ipséité, et portée par la *Zeitlichkeit*, le *Dasein* se tient – nous l'avons montré plus haut – dans l'anticipation de sa mort et à partir de là dans une ouverture à l'abîme, au « néant », sur fond duquel se déploie son existence « jetée » dans le monde. Or, simultanément, la temporalité originaire génère en elle-même, un travail *a priori* de l'*imagination* qui va déployer un horizon de rencontre de l'étant. Cette temporalité originaire à partir de laquelle Heidegger « réinterprète » le « Je transcendantal » kantien, déploie donc à même le dispositif perceptif l'horizon d'une « ob-jection », en

se donnant une vue pure de la dimension de néant sur fond de laquelle va originellement pouvoir apparaître l'étant dans son ensemble et comme tel. La temporalité ek-statique qui porte la transcendance constitutive de l'ipséité du *Dasein* (ou en termes kantien du Je transcendantal) a ainsi pour essence même de se susciter, dans et par l'imagination, un vis-à-vis : elle déploie un pur horizon d'objectivité, c'est-à-dire, en termes kantien, l'ouverture à un objet transcendantal = X. Cette ouverture imaginative à un objet transcendantal = X, qui dépasse d'avance tous les objets possibles, qui n'est rien d'étant, mais un néant, est ce dans et par quoi le *Dasein* se présente à lui-même, se suscite à lui-même en vis-à-vis, un pur horizon d'identification de l'étant. Voici, en effet, ce qu'écrit Heidegger : « L'X est ... ce qui d'avance constitue le dépassement de tous les objets possibles en tant qu'objets, l'horizon d'une objection. Cet horizon n'est pas un objet mais un néant »⁹. Si l'on met en relation le *Kantbuch* avec les thèses de la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, qui lui est contemporaine, il faut comprendre alors que l'ipséité du *Dasein*, qui n'est rien d'autre que la temporalité originaire, a pour essence de se donner spontanément à elle-même, par l'imagination, une vue pure du néant comme abîme sur le fond duquel vont alors apparaître l'ensemble des étants donnés aux sens, en leur précarité fondamentale. La transcendance temporelle du *Dasein* a donc pour essence de se proposer, de s'offrir à elle-même spontanément, par l'imagination, une vue du néant comme horizon d'objectivité. Elle reçoit ainsi l'« image sensible pure » du néant qu'elle s'est spontanément donnée à elle-même *a priori* et elle est donc, en elle-même, une *spontanéité* qui est cependant, en même temps, réceptrice. Une telle « transposition sensible », une telle *Darstellung*, de la transcendance temporelle du *Dasein*, se donnant à elle-même une image pure du néant comme horizon d'objectivité, est l'essence originelle, totalement impensée, de ce que Kant a nommé schématisme transcendantal.

- 11 Ce dépassement de tous les objets empiriques possibles vers l'objet transcendantal = X, vers le néant, imaginé comme ce pur horizon d'unification qui leur permettra alors d'apparaître comme tels, est, dit Heidegger, la connaissance ontologique du *Dasein*¹⁰. Elle est cette ouverture *a priori*, non thématique mais implicite, à l'être en tant qu'il n'est rien d'étant, qu'il est identique au néant et qu'il est ce qui rend originellement possible le déploiement de l'étant. Dans les premières grandes œuvres de Heidegger, à la fin des années vingt, le sens véritable de ce « néant », de cet abîme, qui n'est pas un *nihil negativum*, mais qui est l'être, n'est pas encore suffisamment précisé. Ainsi que nous le verrons, c'est seulement à partir du milieu des années trente, dans la conférence *L'Origine de l'œuvre d'art* (1936) que ce sens originel de l'être sera pleinement déployé.
- 12 L'ouverture, par l'imagination, à ce « néant », comme horizon que le *Dasein* déploie et se présente à lui-même *a priori* à même le dispositif perceptif, a *fondamentalement* une dimension « prospective »¹¹, elle anticipe, en effet, sur toute présence effective de l'étant. L'ouverture de cet horizon *a priori* est ainsi ce qui permettra d'opérer la synthèse empirique du divers qui afflue dans les sensations de manière à l'unifier et à l'identifier comme ob-jet. C'est donc seulement dans la dimension déjà ouverte de ce pur horizon que l'étant pourra alors être reçu *comme tel* dans et par une intuition sensible. Voici ce qu'écrit Heidegger : « l'imagination forme d'avance, préalablement à l'expérience de l'étant, la vue de l'horizon d'objectivité. Cette formation de la vue... 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... c'est seulement à l'horizon de cette présence que telle ou telle « présence » d'objet peut se manifester »¹². En effet, c'est

seulement dans la mesure où le *Dasein*, dans et par la transcendance qui lui est propre, se présente à lui-même une vue pure du néant, à même le dispositif perceptif, et ainsi comme horizon de manifestation de l'étant, que ce dernier peut alors, « ressortant » sur ce fond, apparaître originellement *comme tel*. Heidegger peut donc écrire ceci à propos de l'horizon d'objectivation : « Ce n'est que si cette objectivation 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 le non-néant, c'est-à-dire l'étant. Cette rencontre se réalise dès que l'étant se manifeste empiriquement »¹³. Il est essentiel de rapprocher cette analyse de celles de la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* qui affirme que l'étant ne peut apparaître originellement *comme étant*, comme ce qui *est*, que par contraste, c'est-à-dire sur fond de néant. Si nous n'étions pas ouverts au néant dans et par l'anticipation de la mort dans l'angoisse qui nous renvoie au caractère abyssal (contingent) de notre facticité, et si cette ouverture au néant n'était pas projetée comme horizon de manifestation de l'étant dans son ensemble, jamais celui-ci pourrait nous apparaître *comme étant*. Mais cela veut dire aussi que c'est en se montrant à nous en sa propre facticité, comme « menaçant ruine (*hinfällig*) »¹⁴, en sa contingence radicale, qu'il peut seulement alors nous apparaître originellement, comme tel, comme ce qui se montre de soi-même en son altérité propre, comme *phénomène*. Le phénomène compris au sens grec est, en effet, non seulement ce qui se manifeste à nous à partir de soi-même, en son altérité propre, mais ce qui, simultanément apparaît comme se déployant « sans fond » et « pour rien », comme pure venue en présence épuisant son sens à « être ».

- 13 Le *Dasein* dont l'essence est la temporalité originelle, imagine donc *a priori* un au-delà (ou un en deçà) de tous les objets possibles, de tous les étants. Une telle ouverture imaginative à cet au-delà de tout étant, qui est identique au néant et qui est l'être de l'étant, constitue pour Heidegger la connaissance ontologique. Or, cette connaissance ontologique, ce dévoilement de l'être, qui demeure implicite (qui est « non thématique »¹⁵), a pour essence de rendre *simultanément* possible le dévoilement de l'étant, c'est-à-dire la connaissance ontique originelle. L'ouverture, par l'imagination, à cet au-delà de tout étant consiste à déployer un horizon *a priori* d'objectivité propre à laisser, alors, l'étant faire encontre originellement comme phénomène, c'est-à-dire comme tel. Le déploiement d'un pur horizon d'identification ou d'unification (qui constitue la synthèse *a priori*) est ce qui permettra, en effet, d'opérer la synthèse empirique du divers qui afflue dans les sensations de manière à l'identifier, à le reconnaître, comme ob-jet. Cette connaissance *double*, conçue comme *dévoilement* simultané de l'être *et* de l'étant, constitue en elle-même la *vérité originelle* qui doit être comprise comme *Unverborgenheit*, comme ce que les Grecs avaient nommé *Aletheia*. En effet, « ...la vérité doit être entendue à la fois comme dévoilement de l'être et comme caractère manifeste de l'étant »¹⁶. Pour Heidegger, Kant a retrouvé dans une certaine mesure ce qu'avaient entrevus les penseurs grecs les plus anciens : il a regagné, en effet, dans le cadre inadéquat d'un idéalisme, ce dévoilement originel de l'étant en son être, de l'*on e on*, qui est constitutif de l'essence de l'homme comme être pensant selon le fragment III de Parménide. Tel est le sens véritable du « principe suprême des jugements synthétiques » énoncé par Kant, selon lequel « les conditions de possibilité de l'expérience sont *en même temps* les conditions de possibilité des objets de l'expérience. » Il signifie que les conditions *a priori* qui rendent possible *notre* ouverture empirique à l'étant, l'ont laissé, en même temps, faire encontre en vis-à-vis, comme tel, comme phénomène, c'est-à-dire *du point de vue de son être*.

- 14 On peut dire encore que Kant a redécouvert l'essence originelle de la *métaphysique* – comme ce passage au-delà de l'étant qui permet alors seulement de le regagner originellement comme tel – en tant qu'elle compose la nature de l'homme. En effet, seul l'homme se tient, sur la base d'une ouverture préalable à l'être, déployée par l'imagination, dans le dé-voilé de l'étant dans son ensemble et comme tel, c'est-à-dire comme se déployant « sans fond » et lui faisant face de toute part en tant qu'il est jeté en lui. La finitude, comprise en son essence, n'est donc pas seulement, pour le *Dasein* ouverture à soi-même comme « projet-jeté » à partir de l'anticipation de la mort, mais elle est *simultanément*, un laisser faire encontre du règne incommensurable de l'étant dans son ensemble, comme ce qui nous englobe, comme ce qui nous fait face de toute part, en tant que nous sommes jeté en lui. La finitude enveloppe donc en elle la compréhension de l'étant en son être, c'est-à-dire la vérité ontico-ontologique originelle comme dévoilement de l'*on e on*. C'est pourquoi Heidegger peut écrire ceci : « ...nous n'avons même pas à nous interroger sur la relation de la compréhension de l'être à la finitude dans l'homme ; cette compréhension est en elle-même l'essence la plus intime de la finitude »¹⁷.
- 15 Sur la base d'une telle interprétation de la *Critique de la raison pure*, on peut comprendre alors le sens authentique de la critique kantienne de la métaphysique traditionnelle. Ainsi que Heidegger l'explique dans la première section du *Kantbuch* de 1929, la métaphysique, ou philosophie première, se caractérise depuis Aristote par un curieux dédoublement qui se retrouvera dans le concept scolaire de la métaphysique. La métaphysique est, en effet, divisée en *metaphysica generalis*, qui a pour objet l'étant en tant qu'étant (l'*on e on*), et en *metaphysica specialis* qui a pour objet dernier l'étant suprême. Or, Kant ébranle l'édifice de la *metaphysica specialis* et en dénonce l'illusion, en renouvelant, pour la fonder, la *metaphysica generalis* (le questionnement sur l'*on e on*). La métaphysique traditionnelle qui, dans sa quête ontologique, prétend dépasser le monde phénoménal vers un étant suprême éternel situé au-delà de celui-ci, a franchi d'un saut une ouverture à l'être plus originelle, qui ne fait qu'un, pour l'homme, avec l'expérience de sa finitude radicale. Elle a sauté par dessus l'ouverture originelle de l'homme à l'être comme cette dimension non ontique et abyssale – qui constitue un au-delà de l'étant, lequel est tout aussi bien un en deçà – à partir d'où seulement l'étant dans son ensemble peut *originellement* entrer en présence comme tel, c'est-à-dire comme pur phénomène. La métaphysique traditionnelle a donc oublié l'ouverture originelle de l'homme, en sa finitude radicale, à l'*on e on*, à l'étant en son être, comme monde phénoménal englobant, se déployant « sans fond » à partir de ce « néant » qu'est l'être. Elle a ainsi sauté par dessus cette ouverture originelle au monde phénoménal à travers la perception, au « monde sensible », en tant qu'il constitue l'essence originelle du monde (de l'étant dans son ensemble et comme tel) et qu'il est ainsi le seul et unique monde.
- 16 La critique kantienne de la métaphysique bien comprise n'est donc pas la remise en cause de toute forme d'ontologie, mais bien plutôt une critique de l'illusion propre à la *metaphysica specialis* sur la base d'une rétrocession vers l'essence originelle de l'ontologie, de la *metaphysica generalis*. Heidegger peut ainsi écrire, à propos de la *Critique de la raison pure*, que « ...cette œuvre fonde et amène pour la première fois à elle-même, l'ontologie comme *metaphysica generalis*, c'est-à-dire comme pièce maîtresse de la métaphysique dans sa totalité »¹⁸. La *metaphysica generalis* n'a plus maintenant pour objet *fondamental* les traits généraux de l'étant *présupposé* en sa subsistance (c'est-

à-dire les catégories, telles qu'elles avaient été exhibées par Aristote, et en tant qu'elles sont fondamentalement ordonnées à l'*ousia*) mais bien l'objet transcendantal = X (dont les catégories ne sont plus que des déterminations), comme cette dimension non ontique et abyssale à partir d'où l'étant dans son ensemble se déploie originellement comme étant. La *metaphysica generalis* perd son statut vague de questionnement sur les traits les plus généraux de l'étant, pour devenir un questionnement sur l'essence *originelle* de l'être de l'étant, compris comme cette dimension abyssale à partir d'où se déploie *originellement* l'on e on, l'étant en totalité comme monde phénoménal¹⁹. Aux yeux de Heidegger, Kant a donc anticipé, d'une certaine manière, son propre renouvellement de l'ontologie. Cependant, le sens profond et dernier d'un tel renouvellement de la *metaphysica generalis*, qui n'est préfiguré que de manière souterraine par Kant et qui s'accomplit véritablement chez Heidegger, n'apparaîtra dans toute sa portée qu'à partir du milieu des années trente. C'est, en effet, seulement en 1936, dans la conférence *L'Origine de l'œuvre d'art*, que Heidegger apportera pour la première fois la réponse à la question de l'être. C'est dans cette conférence qu'il est dit pour la première fois ce qu'il en est de ce « néant », de cette énigmatique dimension abyssale, qui n'est pas « rien », mais bien l'être de l'étant en son sens originel. Or, cette évolution de la pensée de Heidegger, va le conduire, dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*, à approfondir et à préciser sa lecture de la *Critique de la raison pure*.

II. Nouvelle approche de la Critique de la raison pure à la lumière de l'interprétation heideggérienne des anticipations de la perception

- ¹⁷ Dans *L'Origine de l'œuvre d'art* la philosophie de Heidegger, qui s'approprie la pensée grecque la plus ancienne, trouve, pour la première fois, son accomplissement en accédant à une pensée de l'être comme *Terre*. La *Terre*, comprise comme étant l'essence de ce que les Grecs ont nommé *phusis*, est ce fond indistinct et retiré de l'étant, ce *me on*, d'où tout provient et à quoi tout retourne²⁰. Elle est cette dimension informe, sous jacente à l'étant, retirée, refermée et insondable, qui, sans raison (sous l'effet de son hétérogénéité), ne cesse de produire et de déployer hors d'elle-même, les étants déterminés, les phénomènes, comme jeu de contrastes, avant de les reprendre en son sein. Il apparaît donc maintenant que si l'être déploie les étants dans et par le temps, il n'est plus lui-même identifié au temps par Heidegger. Cette dimension insondable à partir d'où se déploie l'étant dans son ensemble comme jeu de contrastes, sera, quelques années plus tard, dans le commentaire du poème de Hölderlin *Comme au jour de fête...*, identifiée au *Chaos* tel que le nomme Hésiode au vers 116 de la *Théogonie*²¹. En effet, la *Terre* comme essence de l'être en tant que *phusis*, n'est rien d'étant, mais un *me on*, un non-être, car elle est hétérogène, déchirée en elle-même, béante, et elle s'identifie donc à cet abîme béant qu'est le *chaos* selon Hésiode. Le monde, comme règne des phénomènes, étant ordonné à cette dimension abyssale qu'est la *Terre* ou le *chaos*, se déploie sans fond et pour rien, épuisant donc son sens à « être ». Cette notion de *Terre* peut aussi être rapprochée du sens grec originel, non ontique (et donc non matérialiste) de la *matière* comme *proté hulé*. Il s'agit de la matière en tant qu'elle n'est rien d'étant mais une dimension informe, hétérogène, abyssale et donc irréprésentable. Or, dans le cadre du cours *Qu'est-ce qu'une chose ?*, qui est contemporain de *L'Origine de l'œuvre d'art*, Heidegger va approfondir en esquisse l'interprétation de la *Critique de la raison pure* qu'il avait proposée dans *Kant et le problème de la métaphysique*. Il va, en effet, clairement suggérer que dans la première *Critique*, le déploiement de l'horizon

ontologique de dévoilement de l'étant comme tel, doit être pensé à partir des « anticipations de la perception »²². Les anticipations de la perception, telles que Kant les explicite dans *l'Analytique des Principes* signifient, nous le verrons, que l'objet de perception ne peut être re-connu comme tel – comme ce qui se dresse en soi-même – que sur la base d'une anticipation préalable, par l'imagination, de l'altérité sous jacente de ce pur divers qu'est la *matière* à partir d'où il s'est déployé, et ce, à travers les sensations. C'est pourquoi, Heidegger – qui va rendre tout d'abord un vibrant hommage à Kant pour le caractère véritablement *unique* de sa conception des anticipations de la perception – montrera ensuite, longuement et avec précision, que l'ouverture de l'horizon permettant la tenue en vis-à-vis de l'étant comme tel, comme ob-jet – qui est ce qui différencie l'homme de l'animal – est rendu possible par les anticipations de la perception. Voici, en effet, ce qu'il écrit :

- 18 « La perception humaine est anticipante. L'animal a lui aussi des perceptions, c'est-à-dire des sensations, mais il n'anticipe pas ; il ne laisse pas d'avance ce qui afflue arriver comme un *quid* qui se tient en soi-même, comme l'autre qui l'aborde lui-même animal et ainsi se montre en tant qu'étant. Aucune bête, observe Kant, ne peut jamais dire Je. Ce qui signifie qu'elle ne peut se mettre dans la position de ce face à quoi un autre pourrait se tenir en vis-à-vis. Ceci n'exclut pas que l'animal soit en relation avec la nourriture, la lumière, l'air et d'autres animaux et même d'une manière très articulée – songeons seulement au jeu de l'animal. Mais dans tout cela il n'y a aucun comportement envers l'étant, pas plus qu'envers le non-étant. La vie de l'animal se déroule en deçà de l'ouverture de l'être et du non-être »²³.
- 19 Si l'on tire toutes les conséquences du sens conféré par Heidegger aux anticipations de la perception, il faut alors comprendre que le rôle de l'imagination transcendante consiste maintenant à anticiper la *matière*, en tant qu'elle est un pur divers irréprésentable, insondable, situé en deçà de l'étant et pressenti à travers les sensations. Or, les anticipations ne concernent pas seulement la catégorie de *réalité*, mais l'ensemble des principes. En effet, dans la mesure où, d'une part, les principes ne rendent pas seulement possible la connaissance des objets, mais d'abord la *perception* de ceux-ci comme tels, et dans la mesure où, d'autre part, la *substance* est conçue elle-même comme matière par Kant, il apparaît que les anticipations concernent finalement toute *l'Analytique des Principes*. Au moment même où Heidegger accède à une pensée de l'être comme *Terre* il suggère donc une interprétation de la première *Critique* à partir de la notion de *matière*, ce qui ne peut relever du hasard.
- 20 Mais une telle lecture de la *Critique de la raison pure* est-elle encore kantienne ? Il est vrai que l'objet transcendantal = X est parfois identifié par Kant au noumène, c'est-à-dire à la chose en soi en tant qu'elle est irréprésentable et constitue, en son opacité, la matière des phénomènes. Ne faut-il pas reconnaître cependant qu'une telle lecture de la *Critique de la raison pure* conduit à une interprétation arbitraire de celle-ci ? Ne faut-il pas admettre que cette interprétation, qui transforme pour les approfondir les thèses du *Kantbuch*, n'est plus du tout kantienne, qu'elle est encore plus artificielle que dans sa première version ? Or, ainsi que nous allons l'établir maintenant, une lecture attentive de la première *Critique* montre, au contraire, que cette interprétation, bien qu'elle soit forcée, révèle cependant bel et bien une dimension cachée et jusque là inaperçue dans l'œuvre majeure de Kant.
- 21 Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, le chapitre intitulé : *De la déduction des concepts purs de l'entendement*, affirme que l'objet transcendantal = X – dont

l'unité anticipée *a priori* à même le dispositif perceptif permet d'unifier le divers qui afflue dans les sensations afin de l'identifier comme ob-jet – est une projection de l'unité du je transcendantal. Or, l'objet transcendantal = X est, *en même temps* et à plusieurs reprises, clairement identifié par Kant au noumène, c'est-à-dire à la chose en soi en tant qu'elle est fondamentalement *inconnaissable*. En effet, le seul passage, souvent cité et situé à la fin de l'analytique (chapitre III : *Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes*), dans lequel Kant semble les distinguer, signifie en fait, d'après le contexte, que l'objet transcendantal, ne pourrait être identifié au noumène si l'on concevait ce dernier en un sens positif, c'est-à-dire comme un objet connaissable. Or, le noumène ne peut être adéquatement conçu *que* comme quelque chose de fondamentalement *inconnaissable*, c'est-à-dire seulement en un sens négatif et donc comme un objet = X. L'objet transcendantal est donc bel et bien considéré, à la fois, comme corrélat de l'unité de l'aperception *et* comme anticipation de la chose en soi en tant qu'elle se dérobe et demeure totalement *inconnaissable* ²⁴. L'objet transcendantal = X ne sert donc de corrélat à la pensée que dans la mesure où il est une anticipation *a priori* par celle-ci de l'au-delà (ou de l'en deçà) irréprésentable du monde sensible phénoménal *comme tel*. Il est l'anticipation *a priori* d'une dimension totalement dérobée, se tenant en retrait, et qui se donne comme identique au Rien, au néant, ainsi que l'indique la « Table du Rien » située à la fin de l'analytique.

- 22 Cette anticipation de la chose en soi comme ouverture à un quelque chose = X (à une dimension de néant) qui se dérobe et demeure absolument caché, est comprise par Kant sur la base de l'impossibilité radicale de *l'intuition intellectuelle* pour les êtres finis que nous sommes. Bien que Kant ne l'affirme pas expressément, tout se passe comme si l'impossibilité même de l'intuition intellectuelle était *cela même* qui rendait possible notre ouverture à la chose en soi comme réalité absolument cachée et insondable, comme objet = X. Tout se passe donc comme si *l'échec* de *l'hubris* du savoir – s'étant brisé sur le caractère insondable de l'être en son tréfonds après avoir tenté d'abord de s'en saisir totalement par une intuition intellectuelle – était *cela même* qui rendait *positivement* possible la connaissance en sa finitude et ainsi à partir de ses limites. La pensée de Kant semble alors préfigurer celle de Heidegger qui dans le *Discours de rectorat*, puis dans *Introduction à la métaphysique* pense l'origine du savoir à partir du *tragique*, c'est-à-dire à partir de l'échec de *l'hubris* originelle du *Dasein* se brisant sur la prépotence de l'être qui s'ouvre alors seulement comme tel, en son insondable immuabilité ²⁵. Il semble donc que ce soit l'impossibilité même d'une saisie immédiate de l'être par la pensée qui génère le travail de l'imagination transcendantale anticipant l'être *comme insondable*. C'est dans la mesure même où nous ne pouvons saisir immédiatement l'être (la chose en soi), où nous sommes exclus de celui-ci, où celui-ci se dérobe fondamentalement à notre pensée et demeure insondable, qu'il va se montrer alors, par là-même à nous, *comme* ce qui se dérobe, se tient en retrait, se donne comme néant, et ainsi comme un pur objet transcendantal = X. Ainsi, c'est dans la mesure même où il se dérobe qu'il va pouvoir être anticipé, c'est-à-dire *imaginé*, et nous apparaître comme ce qui se retire. L'impossibilité radicale de l'intuition originaire pour les êtres finis que nous sommes, n'est donc pas seulement quelque chose de négatif, car elle va être la condition de possibilité *positive* de la connaissance.
- 23 Il est pour l'homme, à qui est refusé *l'intuitus originarius*, une « cécité ontologique » structurelle qui va générer un travail *a priori* de l'imagination anticipant l'être comme objet transcendantal = X, de manière à laisser, *alors* faire rencontre l'étant comme ob-jet dans et par une intuition sensible. C'est dans la mesure même où l'être se montre à

nous – sur la base d'une anticipation imaginative de celui-ci – comme une dimension insaisissable d'*altérité*, de néant se tenant en retrait, qu'il est seulement possible, de laisser l'étant faire encontre en son *altérité* propre, c'est-à-dire comme phénomène surgissant hors de ce retrait et ainsi comme ob-jet de l'intuition sensible. Kant affirme, en effet, que « ... le concept pur de cet objet transcendantal (qui en réalité dans toutes nos connaissances est toujours identiquement = X) est ce qui peut donner à tous nos concepts empiriques en général un rapport à un objet »²⁶. Cela signifie que l'ouverture *a priori* à la chose en soi comme une dimension d'altérité, absolument inconnaissable, insondable et se tenant toujours en retrait *en deçà* des phénomènes, est la *contrepartie* nécessaire de notre ouverture à l'étant comme ce qui, *apparaissant* au contraire, à travers les sens, se montre en son altérité propre, comme ce qui se dresse en soi-même hors de nous, et ainsi entre en présence comme ob-jet. Kant a ainsi découvert avant Heidegger que « le concept d'être occulté est la contrepartie de celui de phénomène²⁷ ». C'est pourquoi, pour lui, le concept de phénomène (*Erscheinung*) et celui de chose en soi cachée sont des concepts *rigoureusement* réciproques. Il peut donc écrire ceci : « l'entendement donc, justement parce qu'il accepte des phénomènes, reconnaît aussi par là l'existence de choses en soi »²⁸. Si, de manière implicite, nous n'étions pas ouverts à la chose en soi comme une dimension insondable se tenant en retrait, jamais l'étant ne pourrait se montrer de lui-même en sa présence phénoménale propre, retenue en elle-même, comme surgissant hors de ce retrait. Mais cela signifie alors, nous l'avons déjà suggéré, que la connaissance, en ses conditions de possibilités *positives* naît originellement d'une expérience fondamentalement *négative*. Elle naît de l'expérience de ses propres *limites*, c'est-à-dire de l'impossibilité de l'intuition intellectuelle de l'être. Les limites de la connaissance ne sont pas des termes par lesquels elle serait bornée, mais elles constituent au contraire son origine véritable, ce à partir d'où elle éclot. C'est pourquoi Kant peut écrire qu'« ...en toutes les limites il y a aussi quelque chose de positif »²⁹. Dans la *Critique de la raison pure* Kant a retrouvé, en distinguant borne et limite (*Schranke und Grenze*), le sens grec de la limite, en tant qu'elle est, écrira Heidegger dans *Le principe de raison*, non pas l'endroit où quelque chose cesse, mais au contraire « ...ce en quoi une chose commence, éclot, comme ce qu'elle est »³⁰.

- 24 C'est en ce point que l'idéalisme kantien est tout prêt de se renverser en son contraire. L'idée suivant laquelle l'ouverture *négative* à l'être (c'est-à-dire à la chose en soi comme inconnaissable) est en elle-même *positive* peut conduire, en effet, si on la pousse à son terme, à un dépassement de l'idéalisme kantien. La chose en soi ne serait plus alors seulement inconnaissable et insondable *pour nous*, mais elle s'identifierait à la matière, qui, comme pur divers est *intrinsèquement* hétérogène et donc irréprésentable. La matière ne serait plus seulement l'effet de la chose en soi inconnaissable sur notre sensibilité, mais elle devrait – en tant que pur divers fondamentalement inconnaissable se tenant en retrait dans l'étant et se laissant seulement pressentir à travers l'opacité des sensations – être identifiée à celle-ci. L'impossibilité même de l'intuition originaire serait ainsi la condition de possibilité *positive* de l'ouverture à l'étant en son être. Elle serait cela même qui nous ouvre par l'imagination à cette dimension insondable, à ce « non-être » qu'est la matière informe et hétérogène se tenant en retrait, comme ce à partir d'où se déploie l'étant en son ensemble et comme tel, c'est-à-dire le monde phénoménal. C'est à une telle lecture de la *Critique de la raison pure* que nous invite l'interprétation heideggérienne des « anticipations de la perception » dans *Qu'est-ce qu'une chose ?* Cette interprétation, que nous allons développer maintenant, procède,

certaines, d'une lecture forcée, mais elle exhibe, en même temps, nous avons essayé de le montrer, une dimension qui est bel et bien présente, quoique de manière souterraine, dans l'œuvre majeure de Kant.

- 25 Ainsi que nous l'avons suggéré plus haut, la conception kantienne des « anticipations de la perception » concerne l'analytique des principes dans son ensemble s'il est vrai que les principes (comme catégories schématisées, c'est-à-dire unies dans et par l'imagination transcendante aux formes *a priori* de la sensibilité) doivent être conçus d'abord comme les conditions de possibilité de la manifestation *originelle* de l'étant comme phénomène, c'est-à-dire comme objet dans la perception. Les « anticipations de la perception » exposent donc cette anticipation, par l'imagination transcendante, de l'objet = X – c'est-à-dire finalement, nous l'avons vu, de la matière informe se tenant en retrait dans l'étant – qui va jouer le rôle d'un horizon déployé *a priori* de dévoilement de l'étant comme tel. Or, il peut sembler étrange, remarque Kant, d'anticiper *a priori* sur la matière des phénomènes dans la mesure où elle est une donnée empirique se manifestant à travers les sensations. Cependant, sans le paradoxe d'une telle anticipation *a priori* de cette donnée qu'est la matière, dans et par une « spontanéité réceptive », jamais l'étant ne se montrerait à nous comme tel, en sa *réalité*³¹. Tel est le sens de la conception kantienne des « anticipations de la perception ».
- 26 En effet, l'étant ne pourrait jamais nous apparaître comme tel dans la perception, en sa forme délimitée (en tant qu'il est une « grandeur extensive ») et en son altérité propre d'objet, s'il ne se montrait pas *d'abord* implicitement, à travers l'obscurité quasi inconsciente des sensations comme se déployant à partir de l'opacité irréprésentable, c'est-à-dire à partir de l'altérité de ce pur divers qu'est la matière. Or, les sensations sont des états subjectifs de nous-mêmes de sorte qu'elles ne peuvent pas, par elles-mêmes, nous délivrer cette réalité hétérogène et dérobée qu'est la matière, *comme telle*. L'altérité sous-jacente de la matière doit donc être anticipée, c'est-à-dire *imaginée* comme telle à même l'obscurité du purement senti, et en deçà de celui-ci. La « réalité » matérielle informe, qui constitue en même temps chez Kant la *substance*, c'est-à-dire le substrat, le soubassement caché, à partir d'où se déploie l'étant, doit donc être anticipé *a priori* à même l'obscurité des sensations. Et elle doit être *spontanément anticipée* par l'imagination, comme cela même qui est *reçu* à travers l'obscurité du purement senti. L'altérité du fond matériel informe se tenant en retrait, qui est pressenti de manière sous-jacente, dans toute manifestation perceptive de l'étant, n'a donc pu être *reçue*, accueillie, *comme telle*, à travers les sensations, qu'en étant d'abord anticipée, imaginée, *comme* cette altérité retirée qui nous affecte obscurément à travers le purement senti. La « quiddité » matérielle qui est constitutive de l'étant doit ainsi être anticipée *a priori* par l'imagination, à même le senti en son opacité propre. Faute d'une telle anticipation les sensations demeureraient subjectives, elles ne seraient pas sensations de « quelque chose ». Tel est le sens profond des anticipations de la perception chez Kant dans l'interprétation de Heidegger. Voici, en effet, ce qu'il écrit dans *Qu'est-ce qu'une chose ?* : « Jamais un homme n'a senti un « quelque chose » et un « quoi ». Par quel organe sensoriel cela doit-il donc se produire ? Un « quelque chose » ne se laisse ni voir, ni entendre, ni flairer, ni goûter, ni toucher. Il n'y a pas d'organe sensoriel pour le « quoi », pour le « ceci » et pour le « cela ». La quiddité du sensible doit être représentée au préalable, posée d'avance (*vor-gestellt*) dans le cercle et comme le cercle

de ce qui peut être accueilli ; elle doit être anticipée. Sans réalité pas de réel, sans réel pas de sensible »³².

- 27 L'interprétation proprement heideggérienne de l'*a priori* kantien comme « spontanéité réceptive » par laquelle il renverse de l'intérieur l'idéalisme kantien se trouve ainsi préfigurée par Kant lui-même à travers son analyse du schème transcendantal de la réalité. Il apparaît donc que la perception humaine, c'est-à-dire la conscience empirique, ne peut être conscience de quelque chose comme tel, c'est-à-dire en son altérité propre, que sur la base d'une anticipation imaginative préalable de l'opacité et de l'altérité de la matière à travers l'obscurité inconsciente du purement senti. Sans une telle anticipation *latente* de la matière informe comme ce qui se dérobe et se laisse à peine pressentir à travers l'obscurité du senti, jamais l'étant qui se déploie à partir de cette dimension sous jacente ne pourrait être perçu en son « épaisseur de présence », en sa « consistance » propre, en sa « carrure ».
- 28 Or, le fond matériel à partir d'où se déploie l'étant n'est pas « inerte », mais il est fondamentalement traversé par des forces. Voici, en effet, comment il doit être conçu si l'on « réinterprète », sur les bases de l'ontologie heideggérienne, la présentation qui en est faite dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (laquelle complète et précise l'*Analytique des Principes* de la *Critique de la raison pure*). Kant affirme dans ce texte que la matière qui est la *substance* des phénomènes – le substrat indistinct et retiré à partir d'où ils se déploient et où ils retourneront se perdre – est travaillée par des forces antagonistes³³. Elle est fondamentalement constituée par l'antagonisme entre une force d'attraction et une force de répulsion, et c'est sous l'effet de cet antagonisme qu'elle se « déchire » en elle-même, s'auto différencie, de manière à déployer alors, hors d'elle-même, les phénomènes, en leurs « grandeurs extensives », comme un ensemble d'étants déterminés, op-posés les uns aux autres et en action réciproque dans l'espace. C'est de cette manière que le jeu de ces forces cachées qui travaille la matière depuis l'intérieur constitue la puissance d'éclosion qui préside à la venue en présence de l'étant.
- 29 Cela signifie que l'imagination transcendantale n'anticipe pas seulement le fond matériel informe à partir d'où se déploie l'étant, mais, simultanément, l'*intensité* de la puissance d'éclosion de celui-ci, c'est-à-dire le jeu des forces cachées constituant cette intériorité souterraine qui préside à sa manifestation. Elle anticipe ainsi, de manière latente ou inconsciente, l'*intensité* des sensations, c'est-à-dire leur *degré* d'intensité. En effet, « ...le pur *quid* de la brillance, le « de quelle grandeur » de la brillance, de la coloration, la *quantitas* de la *qualitas* est l'intensité »³⁴. Et cette « grandeur intensive » est anticipée de manière *inconsciente* car elle est à chaque fois sommée dans l'instant. Or, cette intensité est imaginée comme manifestation du jeu des forces cachées qui animent la matière de l'intérieur et président à la puissance d'éclosion souterraine portant le déploiement de l'étant. C'est ainsi que les sensations ne sont jamais seulement éprouvées comme un effet sur nous de la réalité, mais bien, en même temps, comme manifestation de son rayonnement propre, de son déploiement phénoménal, de l'intensité de sa présence comme telle. À travers la brillance des couleurs, la singularité des bruits etc., c'est la puissance d'éclosion cachée qui préside à la venue en présence des phénomènes qui se laisse pressentir de manière latente. Les anticipations de la perception sont, ainsi, ce par quoi seulement la perception peut devenir le lieu d'une *intuition sensible*, c'est-à-dire accueillir l'étant en sa venue en présence *propre* comme telle. Au terme de cette analyse il apparaît que la lecture heideggérienne des

« anticipations de la perception » conduit, finalement, à voir dans la *Critique de la raison pure* une préfiguration de la pensée heideggerienne du *Dasein*, telle qu'elle sera déployée à partir de 1936 sur la base d'une réappropriation de la pensée grecque de l'être comme *phusis*. Or, une telle lecture de la première *Critique* va nous permettre, en retour, d'éclairer et de préciser l'ontologie heideggerienne.

III. La Critique de la raison pure et l'ontologie de Heidegger

- 30 Dans *Kant et le problème de la métaphysique* l'interprétation de la *Critique de la raison pure* était essentiellement centrée sur deux chapitres : la version de la première édition de la *Déduction des concepts purs de l'entendement*, et le chapitre intitulé *Du schématisme des concepts purs de l'entendement*. Et il s'agissait, à partir de là, de faire porter au Je transcendantal – compris (ou plutôt « surinterprété ») comme temporalité originaire – le déploiement par l'imagination transcendantale de l'horizon ontologique de dévoilement de l'étant. La temporalité originaire qui est constitutive du sujet transcendantal tel que l'interprète Heidegger, a en effet, on l'a vu, pour caractéristique fondamentale de se susciter à elle-même en vis-à-vis, par l'imagination, un pur horizon de dévoilement de l'étant. Elle est ainsi auto-affection pure dans la mesure où elle se présente à elle-même par l'imagination, l'objet transcendantal = X, qui n'est rien d'étant, qui est néant, comme pur vis-à-vis jouant le rôle d'un horizon d'objectivité. C'est de cette manière qu'elle accède à l'auto-affection, qu'elle devient conscience de soi. Le temps constitue donc l'essence même du sujet transcendantal comme conscience de soi. En effet, le sujet transcendantal en tant que temporalité, n'accède originellement à lui-même que comme reflux vers soi, à partir de l'acte op-posant par lequel il se propose à lui-même un pur horizon d'objectivation. L'ipséité, la conscience de soi, en tant que temporalité ekstatique, n'accède ainsi à elle-même, à l'intuition de soi, qu'en s'auto-affectant à partir de l'acte op-posant, par lequel elle se propose un horizon de dévoilement de l'étant. Voici ce qu'écrit Heidegger au paragraphe 34 de *Kant et le problème de la métaphysique* : « Le temps comme... auto-affection pure, forme la structure essentielle de la subjectivité [...] L'acte pur d'objectivation ... définit l'aperception pure, le moi lui-même... en tant qu'affection pure de soi, il forme originellement l'ipséité finie de telle manière que le soi peut devenir « conscience de soi » »³⁵. Or, une telle conception de l'ontologie fondamentale court le danger de réduire finalement l'être à un simple horizon transcendantal de rencontre de l'étant pro-jeté par le sujet. Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, comme c'était déjà le cas dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger ne peut faire autrement, finalement, que de penser le sens de l'être en le réduisant à la temporalité (*Zeitlichkeit*) qui est constitutive de l'ipséité du *Dasein*. Sa pensée risque ainsi, contre son intention de départ, de se murer finalement dans l'impasse d'une philosophie du sujet.
- 31 C'est seulement vers le milieu des années trente que Heidegger, sous l'influence décisive de Hölderlin qui le conduisit à se réapproprier la pensée grecque la plus ancienne, sortit de cette impasse. Il en vint alors, nous l'avons vu, à penser l'être comme *phusis*, c'est-à-dire à partir de la puissance d'éclosion de cette dimension retirée et abyssale, qu'est la *Terre*. Or, en dépit des apparences, cela ne le conduisit pas à abandonner la pensée transcendantale, mais, nous l'avons vu, à en renverser le sens idéaliste, en tirant toutes les conséquences de cette conception de l'*a priori* comme « spontanéité réceptive » qui apparaissait déjà dans le *Kantbuch*. L'accès à une telle conception inouïe de l'*a priori* aboutissant à un renversement de l'idéalisme – qui est le

sens souterrain de la *Kehre* – conduit Heidegger à esquisser une nouvelle interprétation de la *Critique de la raison pure* à partir des « anticipations de la perception », et donc centrée maintenant sur l'*Analytique des Principes*. L'*Analytique des Principes* apparaît alors comme l'anticipation *a priori*, latente ou encore inconsciente, de la structure de la *phusis* par le *Dasein*. Elle exhibe donc la structure de l'*Aletheia* (constitutive de l'essence du *Dasein*) en tant que vérité de la *phusis*. Or, cette anticipation de la structure de la *phusis*, déployée dans et par cet « ...art caché dans les profondeurs de l'âme humaine... »³⁶ qu'est l'imagination transcendante, est ce qui ouvre l'horizon propre à laisser alors faire rencontre l'étant dans et par la perception, comme ce règne des phénomènes au beau milieu desquels le sujet empirique se trouve jeté.

- 32 L'imagination transcendante – qui constitue la connaissance ontologique de l'homme comme dévoilement originel de l'étant en tant que phénomène à partir de la dimension retirée de l'être – n'est donc plus rattachée au Je pense, et son caractère inconscient, qui avait déjà été exhibé par Kant, est maintenant reconnu. Du même coup le Jetranscendantal perd sa primauté au profit d'une faculté d'imagination *a priori*, qui relève d'une spontanéité réceptive *latente* et à fondements inconscients. Il n'est plus que le pôle unitaire formel qui n'apparaît qu'à travers le Je empirique et qui lui donne son identité fixe. Dans le cadre d'une telle « surinterprétation », le centre véritable de la *Critique de la raison pure* se déplace donc bien vers l'*Analytique des Principes*, qui doit fondamentalement être comprise à partir de l'anticipation de la substance, conçue comme substrat matériel retiré et insondable, lequel ne se donne que comme un objet transcendantal = X, toujours dérobé et insaisissable. L'objet transcendantal = X, identifié lui-même au noumène, et anticipé, c'est-à-dire imaginé comme se dérobant, en tant que dimension informe et hétérogène, sous-jacente à l'étant devient alors ce « point aveugle » insaisissable, ce Néant, ce Rien, auquel s'ordonne le sujet transcendantal (lequel ne se fonde donc plus sur le Je transcendantal). C'est pourquoi le chapitre qui clôt l'*Analytique des Principes*, intitulé *Du principe de la distinction des objets en phénomènes et noumènes* – qui est consacré au noumène en tant qu'objet = X – devient le cœur même de la *Critique de la raison pure*. Le Je pense perd donc sa primauté, il ne se manifeste plus qu'à travers le sujet empirique, lequel suppose le dévoilement préalable et implicite de l'étant dans son ensemble (par le travail inconscient de l'imagination), à partir de la dimension dérobée de l'être et comme ce au beau milieu de quoi il est jeté. Cette « surinterprétation » de l'essence du sujet transcendantal tel qu'il est présenté dans la *Critique de la raison pure*, va nous permettre, maintenant, d'exhiber le sens profond de la pensée heideggérienne du *Dasein* sous sa forme accomplie. Il s'agit, en effet, de montrer, on s'en souvient, comment la finitude du *Dasein* exhibée par *Etre et temps* s'articule avec le concept Kantien de finitude, tel que l'interprète Heidegger, c'est-à-dire comme *connaissance* ontologique originelle, comme dévoilement originel de l'on e on.
- 33 Le *Dasein* n'est pas un simple vivant dont le comportement serait exclusivement articulé à la conservation de la vie, car il se tient en permanence, de manière latente, dans l'anticipation de sa mort, il est le *Mortel*. Seul l'homme est capable de la mort comme mort, lui seul meurt alors que l'animal périt, c'est-à-dire subit sa mort en demeurant étranger à celle-ci. Or, nous l'avons vu, dans la deuxième section d'*Etre et temps*, Heidegger montre comment l'anticipation de la mort qui révèle au *Dasein* sa finitude, le renvoie immédiatement à cette autre caractéristique fondamentale de la finitude qu'est l'être-jeté, la *Geworfenheit*. L'anticipation de la mort dans l'angoisse, qui

de manière implicite a toujours déjà eu lieu pour le *Dasein*, est ainsi, en même temps la reprise de cette rupture qu'est la naissance. Le *Dasein* se tient ainsi toujours dans l'« entre-deux » entre naissance et mort, entre génération et perdition. Il se sait, simultanément, voué à la mort et radicalement coupé de son origine en tant qu'être jeté dans le monde. Or, l'anticipation de la mort, en tant qu'elle enveloppe la reprise de la *Geworfenheit*, est fondamentalement, pour Heidegger, ouverture à l'être comme ce qui se donne à nous en son retrait. En effet, ainsi que Heidegger l'a souvent dit : « En tant qu'Arche (*Schrein*) du Rien, la mort est l'abri de l'être »³⁷.

- 34 Et voici maintenant ce qui est demeuré en partie impensé chez Heidegger : dans la résolution devançante le *Dasein* anticipe comme *avenir* indépassable, aussi bien pour lui-même que pour l'ensemble des autres étants, le *retour* (dans et par la mort), à cet en deçà informe et insondable de tout étant qu'est l'être, lequel apparaît alors *simultanément* comme le *passé* d'où ils proviennent et comme ce dont ils ont été exilés par la naissance. Par l'anticipation de la mort dans l'angoisse, qui est le plus souvent latente en lui, le *Dasein* en vient ainsi à *imaginer* à la racine (et en deçà) des sensations en leur obscurité, le fond indistinct et abyssal de l'étant, c'est-à-dire la matière informe ou encore la *Terre*, comme ce dont tout provient et ce à quoi tout retournera se perdre. Il se *présente* ainsi à lui-même (par l'imagination) de manière implicite ou latente, et comme dimension située en deçà de l'obscurité du purement senti, le fond informe effrayant et inapprochable à partir d'où se déploie l'étant en totalité au sein duquel il est jeté. En tant qu'être-pour-la-mort, le *Dasein* est ainsi implicitement ouvert *a priori*, en permanence, dans et par l'imagination transcendante à cet insaisissable objet = X, constituant la dimension sous jacente et insondable de l'être qui se laisse à peine pressentir à travers l'obscurité des sensations.
- 35 À partir de là le *Dasein* va laisser l'étant dans son ensemble faire rencontre du point de vue « ex-centrique » inapprochable de ce fond chaotique et dérobé de l'être qui est ce dont tout provient et ce à quoi tout retournera. Il va donc laisser les étants faire rencontre comme purs phénomènes se déployant sans raison et pour rien – à chaque fois pour un temps dans l'entre deux entre génération et perdition³⁸ – à partir de cette dimension insondable et de ce *me on*, qu'est l'être. C'est ainsi qu'il s'ouvre originellement à l'*on e on* : il accueille l'étant comme épuisant son sens à « être », et ainsi *comme étant* (en tant qu'il *est*). Or, il faut préciser maintenant le sens de l'anticipation *a priori* par le *Dasein* de l'essence abyssale de l'être en tant qu'elle constitue l'horizon *a priori* de ce dévoilement de l'étant comme tel.
- 36 Le *Dasein* imagine *a priori* la *Terre*, c'est-à-dire l'anticipe, en deçà de l'obscurité du purement senti, comme dimension sous jacente à l'étant, refermée, retirée en elle-même et déchirée entre deux forces contradictoires. Elle est, en effet, *fondamentalement* ce qui se retire en soi et reprend tout en elle ; mais elle est aussi, en même temps, sous l'effet de sa propre surabondance, une puissance productrice aveugle se déployant hors de soi. Ainsi, elle est imaginée, *d'abord*, comme ce qui se retire et rentre en soi-même, constituant alors une *intérieurité cachée de la nature*, une profondeur souterraine obscure et abyssale. Le *Dasein* imagine, en quelque sorte, un « intérieur » de la nature qui l'affecte obscurément à travers les sensations et il « prête » donc une dimension souterraine insondable à l'étant. Mais, *en même temps*, cette dimension souterraine abyssale – dont la tendance fondamentale est de se retirer en elle-même en reprenant tout en elle – est imaginée, en son déchirement, comme une « ouverture béante » et une puissance productrice aveugle qui ne cesse de déployer hors d'elle-même, sans

raison, des étants déterminés, des phénomènes qui se font alors mutuellement face dans l'Ouvert d'une Contrée³⁹. Ainsi, la *Terre* ne cesse de reprendre en elle et de reconduire en son sein, ce qu'elle a d'abord, sous l'effet de sa propre surabondance hétérogène, laissé aller hors d'elle, pour un temps, dans l'ouverture de la Contrée. Cela signifie que le *Dasein* anticipe *a priori* par l'imagination, non seulement cet insaisissable objet = X déchiré par des forces contradictoires qu'est le fond chaotique de l'étant, mais en même temps, l'ouverture de la Contrée en tant qu'en elle se déploie le temps, c'est-à-dire ce que Heidegger appelle le *Zeit-Spiel-Raum*⁴⁰. Il imagine donc, non seulement le fond dérobé et retiré de l'étant, mais *simultanément*, l'Ouvert qui se déploie à partir de là, c'est-à-dire la pure ouverture de la « béance » spatio-temporelle en son ampleur, comme ordre de la dif-férence ou encore des contrastes (à la fois simultanés et successifs). C'est cette anticipation « non thématique » de l'Ouvert en tant qu'il est ordonné à la dimension sous jacente et insondable de l'être, qui va constituer l'horizon dans lequel les étants, qui ne viennent à chaque fois en présence que pour un temps, pourront apparaître dans la perception comme phénomènes se déployant « sans fond » et se faisant face de toute part. Le *Dasein* peut ainsi accueillir, à travers les sens, l'étant en tant qu'il est et qu'il épuise son sens à « être », c'est-à-dire comme ce règne englobant des phénomènes – se déployant sans fond et pour rien dans et par un jeu spatio-temporel de contrastes – au beau milieu duquel il est jeté. À travers cette conception du *Dasein* comme anticipant *a priori* l'Ouvert de la Contrée ou encore le *Zeit-Spiel-Raum*, Heidegger s'approprie et réinterprète ce que Kant appelait les formes *a priori* de la sensibilité. L'esthétique transcendantale (qui ne prend la plénitude son sens qu'à partir de l'*Analytique des principes*) est ainsi réinterprétée en un sens non idéaliste : elle ne signifie pas que l'espace et le temps n'existent que pour l'homme, mais bien plutôt que lui seul les anticipe *a priori*, de manière à s'ouvrir à eux *comme tels*. L'espace et le temps – dont Kant, déjà, avait compris qu'ils sont irréductibles à l'ordre logico-conceptuel – sont anticipés (imaginés) comme tels, à travers le dispositif perceptif, de telle sorte que la perception puisse alors devenir le lieu d'une intuition sensible de l'étant en tant qu'étant (comme ob-jet).

- 37 En tant qu'être-pour-la-mort, le *Dasein* se tient en permanence dans l'anticipation, par l'imagination transcendantale, de cette « bouche infernale »⁴¹ au dessus de laquelle ont poussé les « racines » du monde phénoménal, c'est-à-dire dans l'anticipation de cet objet = X insaisissable, qui constitue le fond chaotique abyssal de l'étant dans son ensemble. Il imagine alors, *simultanément*, l'ouverture spatio-temporelle, comme « ordre des contrastes » et comme dimension dans laquelle vont se déployer les étants qui proviennent de ce fond chaotique de l'être et qui y retourneront. Or, cela signifie qu'il imagine cet Ouvert comme se déployant *dans l'immanence* du fond chaotique dérobé et refermé qui le borde et l'englobe, c'est-à-dire comme «... le pays de la vérité enfermé dans un vaste et orageux océan ... »⁴². En anticipant ainsi *a priori* la *structure* de la *phusis*, comme ordre de la différence (ou en termes kantien comme constituant une unité, non pas analytique, mais bien *synthétique*⁴³), il s'ouvre, en effet, à celle-ci comme « auto-différenciation » immanente du fond indifférencié, c'est-à-dire du chaos originel insondable, incommensurable et englobant. Et c'est dans l'horizon de cette anticipation à même les sensations, de l'Ouvert puisant à la dimension chaotique et refermée de l'être qui le borde et l'englobe, qu'il peut, alors laisser faire encontre l'étant dans son ensemble *comme tel*, c'est-à-dire comme monde sensible phénoménal, se déployant sous la forme d'un jeu de contrastes op-posés (en vis-à-vis) et épuisant son sens à « être ».

Le *Dasein*, comme être-pour-la-mort, se délivre alors *simultanément* sa propre présence du point de vue « ex-centrique » de cette dimension sous jacente, dérobée et insaisissable de l'être, comme un étant situé au beau milieu de ce règne incommensurable et insondable des phénomènes se faisant mutuellement face de toutes parts. Si l'homme, et lui seul, peut ainsi laisser faire encontre les phénomènes qui lui font face de toutes parts, c'est dans la mesure où son ouverture perceptive à l'étant est « anticipante ». Elle est, en effet, ordonnée à l'anticipation *a priori* du fond chaotique dérobé de l'être, de sorte que cet horizon de dévoilement de l'étant arrache l'homme au point de vue borné du vivant ne rencontrant l'étant que dans la perspective de ses intérêts vitaux. L'*a priori* kantien, ainsi réinterprété, est donc, paradoxalement ce qui nous arrache à un point de vue « subjectif » et nous ouvre à l'étant dans son ensemble comme tel, du point de vue « ex-centrique » de l'être. Porté par l'imagination transcendante, il est ce qui nous permet d'accéder au dévoilement primaire de l'étant en entier et en son être, c'est-à-dire ce qui nous *transporte* dans la vérité ontico-ontologique originelle, dans l'*aletheia*. Or, montrer que toute autre forme de vérité est dérivée par rapport à celle-ci est le sens profond, mais impensé, de l'œuvre majeure de Kant.

La *Critique de la raison pure* procède, incontestablement, d'un questionnement radical sur la vérité. L'interrogation sur les conditions de possibilités de la *connaissance* représentative humaine, en tant qu'elle contient, fondamentalement, des éléments *a priori*, est, en effet, le point de départ de cette œuvre. Or, dans le cadre d'un tel questionnement, et sous l'influence de la physique newtonienne, le problème des conditions de possibilités de la science de la nature est venu au premier plan. La réponse de Kant, réinterprétée sur les bases de la pensée heideggerienne, est que la science de la nature, c'est-à-dire la représentation adéquate des phénomènes par l'entendement ordonné à la présence à soi du « je pense », n'est possible, en tant qu'elle comporte des éléments *a priori*, que sur la base du dévoilement primaire de ceux-ci comme tels dans la perception, par l'imagination transcendante. La démarche de Kant rejoint alors celle de Heidegger qui s'efforce de montrer que « ... cette essence de la vérité qui nous est si courante – la justesse de la représentation – est de fond en comble conditionnée par la vérité comme éclosion primaire de l'étant »⁴⁴. La *Critique de la raison pure* bien comprise, n'est donc pas, en dépit de certaines apparences, une simple « théorie de la connaissance » ayant abandonné toute problématique ontologique. Elle essaie bien plutôt d'établir que la vérité de la pensée scientifique, comme vérité d'adéquation, est fondamentalement dérivée, qu'elle présuppose la vérité ontico-ontologique originelle, c'est-à-dire le dévoilement primaire – à travers la perception se perdant par degrés dans l'obscurité des sensations – du règne insondable et incommensurable des phénomènes se déployant pour rien à partir de la dimension retirée et abyssale de la matière informe. Si nous n'étions pas ouverts *a priori* et implicitement, par l'imagination transcendante, au jeu des forces cachées qui animent la matière en son hétérogénéité et qui président au déploiement des phénomènes, nous ne pourrions pas tenter, ensuite, de nous en saisir, en les *anticipant* dans et par un projet mathématique de la nature. Or, dans la mesure où la connaissance scientifique déployée par l'entendement est fondamentalement dérivée par rapport à la connaissance ontologique originelle portée par l'imagination transcendante, elle est nécessairement engagée dans une tâche infinie.

Tel est le sens véritable de la critique kantienne de la Raison (ou, si l'on veut, de l'entendement) selon Heidegger. Il ne s'agit pas de rejeter la Raison mais bien d'exhiber les limites de celle-ci, en montrant qu'elle *présuppose* l'imagination transcendante. Ce qui est rejeté ce n'est pas la Raison, mais l'illusion de la primauté, ou encore de la primatie de celle-ci. Cela signifie que l'homme comme *animal rationnel* s'efforçant de se saisir de l'étant par ses représentations adéquates *présuppose* nécessairement le *Da-sein* en l'homme et sa finitude radicale. L'effort rationnel de saisie représentative de l'étant *présuppose* nécessairement le dévoilement originel de celui-ci dans son ensemble et en son ampleur spatio-temporelle, par l'imagination transcendante, comme cette dimension englobante et incommensurable au beau milieu de quoi nous sommes jetés. La Raison a ainsi des limites en ce sens qu'elle est, par rapport à ce mode *originnaire* de pensée qu'est l'imagination transcendante, un mode de pensée *dérivé* ⁴⁵.

La *Critique de la raison pure* comprise jusqu'à son impensé peut – nous avons essayé de l'établir au cours de cette étude – être comprise comme une préfiguration de l'analytique du *Dasein*. Il revient, en effet, à Kant d'avoir aperçu « ...pour la première fois en philosophie, l'initialité radicale d'une liaison *a priori*, entre la présence des choses et l'avènement de l'homme » ⁴⁶. Mais cela signifie alors, inversement, que l'analytique du *Dasein* sous sa forme accomplie, telle qu'elle peut être reconstituée à partir de l'évolution de Heidegger après la *Kehre*, n'est rien d'autre qu'une *Critique de la raison pure* dégrevée de son élément idéaliste. Du même coup s'éclairent le sens véritable de la pensée heideggerienne – aussi bien concernant l'être que concernant le *Dasein* – ainsi que le sens de son évolution.

NOTES

1. 1. G. GRANEL, Introduction à *Qu'appelle-t-on penser ?* de Martin Heidegger, Paris, PUF, 1973, p. 18.
2. 2. Voir F. DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1994, p. 104.
3. 3. Voir M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ?* p. 214 à 229 (GA 41, p. 209-224).
4. 4. M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 294 (GA 3, p. 238).
5. 5. Voir F. DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris, 1994, p. 84.
6. 6. J. BEAUFRET, *Leçons de philosophie II*, Paris, Seuil, 1998, p. 93-94.
7. 7. M. HEIDEGGER, *Les Concepts Fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 449.
8. 8. M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 147 (GA 3, p. 89).
9. 9. *Ibid.*, p. 180 (GA 3, p. 123).
10. 10. *Ibid.*
11. 11. *Ibid.*, p. 241 (GA 3, p. 186).
12. 12. *Ibid.*, p. 190 (GA 3, p. 131).
13. 13. *Ibid.*, p. 131 (GA 3, p. 72).
14. 14. M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 60 (*Was ist Metaphysik ?*, V. Klostermann, 1981, p. 33).

15. 15. M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 180 (GA 3, p. 123)
16. 16. *Ibid.*
17. 17. *Ibid.*, p. 285 (GA 3, p. 129).
18. 18. M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 77 (GA 3, p. 17). Voir aussi le § 25.
19. 19. Concernant ce sens de la *Critique de la raison pure*, voir M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique* : Première section et § 25.
20. 20. Voir M. HEIDEGGER, *L'Origine de l'œuvre d'art*, in *Chemins...* Paris, Gall. 1980, p. 45 (GA 5, p. 28).
21. 21. M. HEIDEGGER, *Comme au jour de fête...* in *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1979, p. 81.
22. 22. M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1979, p. 214 à 229 (GA 41, p. 209-224).
23. 23. *Op. cit.*, p. 227-228 (GA 41, p. 223).
24. 24. Voir E. KANT, *Critique de la raison pure*, Trad. Barni, Paris, GF, 1985, p. 273-274.
25. 25. Voir M. HEIDEGGER, *Discours de Rectorat*, TER, 1982, p. 9. Et *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 152 à 176.
26. 26. E. KANT, *Critique de la raison pure*, première édition, trad. Barni, GF, p. 649.
27. 27. M. HEIDEGGER, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 63 (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, p. 36).
28. 28. E. KANT, *Prolégomènes*, Paris, Vrin, 1974, p. 89.
29. 29. E. Kant, *Prolégomènes*, Paris, Vrin, 1974, p. 142.
30. 30. M. HEIDEGGER, *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 168 (*Der Satz vom Grund*, Neske, 1986, p. 125).
31. 31. E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. Barni, GF, Paris, 1985, p. 210.
32. 32. *Op. cit.*, p. 227 (GA 41, p. 222-223).
33. 33. Voir E. KANT, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Paris, Vrin, 1982, p. 54-55, p. 61 et p. 71.
34. 34. M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1979, p. 223 (GA 41, p. 218).
35. 35. M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 244 (GA 3, p. 189).
36. 36. E. KANT, *Critique de la raison pure*, Trad. Barni, Paris, GF, 1985, p. 189.
37. 37. M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1976, p. 213 (GA 7, p. 180).
38. 38. M. HEIDEGGER, *La Parole d'Anaximandre*, in *Chemins...*, Paris, Gallimard, 1979, p. 427 (GA 5, p. 354-355).
39. 39. Concernant la Contrée, voir M. HEIDEGGER, *Pour servir de commentaire à Sérénité*, in *Questions III*, Paris, Gall. 1980, p. 193 et 206.
40. 40. Voir M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p.200 et *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, p. 150 (*Der Satz vom Grund*, Neske, 1986, p. 109).
41. 41. Voir HÉSIODE, *Théogonie*, v. 727-728.
42. 42. E. KANT, *Critique de la raison pure*, *Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes*, trad. Barni, Paris, GF, 1985, p. 265.
43. 43. Voir *Critique de la raison pure*, Introduction, Chap. IV, Paris, GF, p. 63 à 66.
44. 44. M. HEIDEGGER, *L'Origine de l'œuvre d'art*, in *Chemins ...*, Paris, Gallimard, 1980, p. 56 (GA 5, p. 38).
45. 45. Il faut noter, toutefois, qu'après la *Kehre* Heidegger développera une critique beaucoup plus radicale de la Raison à travers sa méditation sur le règne planétaire du *Gestell*.
46. 46. J. BEAUFRET, *Le Poème de Parménide*, Présentation, Paris, PUF, 1984, p. 62.

RÉSUMÉS

Heidegger a révélé une dimension souterraine de la *Critique de la raison pure* tout en s'en nourrissant au point que ce texte peut nous aider à comprendre la *Kehre*. En effet, en dépit de la gangue idéaliste dans laquelle elle est prise, cette oeuvre subordonne la possibilité de la connaissance au déploiement préalable, par l'imagination, d'un horizon de dévoilement de ce qui afflue dans les sensations propre à nous le faire éprouver comme ob-jet, comme ce qui, d'en face, nous fait face (comme ce qui *est*), préfigurant ce que Heidegger nommera *Da-sein*.

Heidegger revealed an underground dimension in Kant's *Critic of pure reason* which nourished his thought and can help us understand the *Kehre*. Indeed, in spite of the idealistic gangue in which it is taken, this work makes the possibility of knowledge to the predeployment by imagination, a horizon of unveiling which make us feel what we perceive as ob – jet, as what, opposite, faced us (as that *is*), anticipating what Heidegger will appoint *Da-sein*.

Heidegger hat eine unterschwellige Dimension „der Kritik der reinen Vernunft“ deutlich gemacht und hat sich zur gleichen Zeit davon genährt: dieser Text hilft uns dabei seinen Begriff der „Kehre“ zu verstehen. In diesem Werk kündigt Kant das an was Heidegger später „Da-sein“ nennen wird.