HEIDEGGER ET COHEN, LECTEURS DE KANT[1]

Par

Claude Piché

Au moment où il entame la discussion de l'Esthétique transcendantale dans le cours sur Kant du semestre d'hiver 1927-1928, Heidegger fait la remarque suivante:

> Bien que l'interprétation phénoménologique s'oppose radicalement à la conception marbourgeoise de la pensée kantienne, il nous faut renoncer ici à engager expressément le débat avec celle-ci; le plus urgent est de fonder pour elle-même positivement l'interprétation phénoménologique. Toutefois, n'omettons pas de souligner que cette unilatéralité radicale de l'École de Marbourg a été plus favorable à l'interprétation de Kant que toutes les tentatives moyennes qui se dispensent de définir dès le départ la problématique centrale de la «Critique»[2].

Dans ce passage, Heidegger remet à plus tard une confrontation avec le néo-kantisme marbourgeois qui, en fait, n'aura jamais lieu. Aussi étonnant que cela puisse paraître, on ne retrouve pas chez Heidegger de discussion détaillée de l'interprétation marbourgeoise de Kant, du moins pas de celle de Cohen et Natorp[3]. Le texte du débat de Davos entre Heidegger et Cassirer, outre le fait qu'il rapporte sous forme de procès-verbal une discussion libre, ne touche en effet qu'indirectement Cohen, qui vient prendre place au banc des accusés à côté de Windelband, Rickert, Erdmann et Riehl. Quant à l'interlocuteur de Heidegger dans ce débat, Cassirer, il a beau être l'héritier en titre de l'École de Marbourg, sa philosophie des formes symboliques donne une inflexion originale à ce mouvement, axé au départ sur la théorie de la connaissance[4].

---

[1] Ceci est le texte d'une communication prononcée en mars 1996 à Pont de Cirou dans le cadre d'un colloque sur le thème *Heidegger, l'idéalisme allemand et le néo-kantisme* sous la direction d'A. Denker, T. Kisiel et T. Rockmore.

[2] Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (ouvrage cité ci-après *Phänomenologische Interpretation...*), *Gesamtausgabe*, tome 25, Francfort, Klostermann, 1977, 79; trad. fr. E. Martineau, *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant*, Paris, Gallimard, 1982, 90-91. Nous nous réservons la liberté de modifier au besoin les traductions citées.

[3] Voir à ce sujet E. W. Orth, «Heidegger und der Neukantianismus», *Man and World* 25 (1992), 432.

[4] Cf. «Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger» [1929] publié en annexe à Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort, Klostermann, 1973, 247-248; trad. fr. P. Aubenque sous le titre «Colloque Cassirer-Heidegger» dans E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, 29-30. Voir également A.

Et pourtant, s'il est des néo-kantiens qui mériteraient de retenir l'attention de Heidegger, ce sont bien Cohen et Natorp. Ne les considère-t-il pas comme ces «chercheurs pénétrants» (*sachliche Forscher*) qui ont produit «l'interprétation la plus profonde et la plus significative qui ait été donnée de Kant au XIXe siècle[5]»? S'il ne se gêne pas pour souligner l'unilatéralité de leur approche, il apprécie leur radicalité, et s'il note au passage la «violence» (*Gewaltsamkeit*[6]) de leur lecture de Kant, cette remarque, pour qui a pris connaissance des préceptes herméneutiques à l'oeuvre dans *Kant et le problème de la métaphysique*, n'a pas nécessairement la valeur d'un reproche. Au contraire, Heidegger ne pouvait que se découvrir des affinités avec ces néo-kantiens qui, comme lui, ont la prétention de comprendre Kant mieux qu'il n'a pu le faire lui-même[7]. En effet, Cohen et Natorp tentent de combler le gouffre béant qui dans la *Critique de la raison pure* sépare la sensibilité de l'entendement. Et le fait de rechercher pour l'Esthétique et la Logique transcendantales un terrain commun qui permette d'en montrer l'unité est déjà la marque d'une «motivation philosophique authentique[8]» dans laquelle, quoi qu'il en soit des résultats, Heidegger ne peut manquer de se reconnaître.

Toutefois, ces résultats de la lecture néo-kantienne, Heidegger s'applique sans relâche à les stigmatiser, et les multiples allusions à l'École de Marbourg sont le plus souvent négatives. Encore qu'il ne s'agisse là, rappelons-le, que d'allusions qui, si elles peuvent servir d'indices dans la confrontation entre Heidegger et l'École de Marbourg, demandent à être complétées par une comparaison rigoureuse des deux interprétations. Les remarques polémiques de Heidegger tendent en effet à réduire la question à l'opposition entre ontologie et épistémologie ou, en d'autres termes, à la différence qui doit être faite entre un projet de fondation de la métaphysique et celui d'une philosophie qui se met au service de la science moderne. Or, cette question en masque plusieurs autres, sur lesquelles il n'est peut-être pas inutile de faire un peu de lumière. Dans ce qui suit, il nous est naturellement impossible de reconstituer de façon exhaustive le débat qui aurait pu avoir lieu entre Heidegger et le néo-kantisme marbourgeois. Notre travail se limitera aux interprétations de la *Critique de la raison pure* de Heidegger et de Cohen, et

---

Philonenko, «Cassirer lecteur et interprète de Kant», *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, J. Seidengart (dir.), Paris, Cerf, 1990, 43-54.

[5] Heidegger, *Phänomenologische Interpretation...*, 67, 77; trad. fr., 78, 89.

[6] Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *Gesamtausgabe*, tome 21, 271.

[7] Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (ouvrage cité ci-après *KTE*), 3e édition, Berlin, Bruno Cassirer, 1918, 346. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation...*, 3; trad. fr., 23.

[8] Heidegger, *Phänomenologische Interpretation...*, 78; trad. fr., 90. Cf. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (ouvrage cité ci-après *KPM*), 140; trad. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, 203.

s'articulera autour de deux axes de comparaison qui nous semblent susceptibles de laisser anticiper l'allure que pourrait prendre une *Auseinandersetzung* en bonne et due forme. Le premier est le thème désormais célèbre de la «racine commune» de la sensibilité et de l'entendement. Même si Cohen, contrairement à Heidegger, refuse d'orienter sa lecture de Kant par rapport à cette racine insondable, celle-ci permet de démarquer clairement les deux approches et d'établir certains parallèles. Nous interrogerons à cette occasion la lecture épistémologique de Cohen et l'interprétation phénoménologique de Heidegger en passant en revue leurs positions respectives vis-à-vis du psychologisme, du statut de l'*a priori* et du «fait de la science». Notre second axe de comparaison sera le sort réservé à la Déduction transcendantale chez ces deux auteurs, étant entendu que nous nous contenterons de dégager leur angle d'approche, laissant de côté le détail de leur reconstruction de ce chapitre de la *Critique*. Pour ce faire, nous nous pencherons plus spécifiquement sur l'un des thèmes qui récapitule les enjeux et les résultats de la déduction, le «Principe suprême de tous les jugements synthétiques».

À l'issue de ce parcours, nous serons en mesure de laisser entrevoir une certaine convergence entre les deux lectures, convergence que les remarques critiques de Heidegger à propos de l'interprétation de Cohen tendent à occulter. Nous serons ainsi conduit à souscrire au jugement de Cassirer qui, dans sa recension de *Kant et le problème de la métaphysique*, déplore que Heidegger ne rende pas justice à l'interprétation de son maître Cohen[9]. En définitive, Cohen et Heidegger s'entendent pour accentuer la dimension «transcendantale» de la *Critique de la raison pure*. Notre démarche devrait aussi nous permettre de mieux comprendre pourquoi cette réévaluation du transcendantalisme emprunte dans ces deux cas une forme différente. Chez Cohen, en effet, il est notoire que l'interprétation de la *Critique* est fondée sur l'Analytique des principes, et en particulier sur le principe des grandeurs intensives, à titre de principe de la production de la réalité, alors que le Heidegger de *Kant et le problème de la métaphysique* voit dans le schématisme transcendantal le centre de gravité de la *Critique*, à titre de foyer d'engendrement de la connaissance ontologique.

I - LA RACINE COMMUNE

A - Hermann Cohen

---

[9] Ernst Cassirer, «Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation», *Kant-Studien* 36 (1931), 5; trad. fr. P. Quillet «Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l'interprétation de Kant proposée par M. Heidegger», dans E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, 58.

Si Heidegger reprend à son compte la métaphore kantienne de la racine commune de la sensibilité et de l'entendement, c'est qu'à ses yeux elle indique la direction qu'il faut suivre en vue de refaire l'unité de la *Critique*. Or, fait à signaler, la *Théorie kantienne de l'expérience* de Cohen fait une référence expresse et extrêmement significative à cette métaphore. Quoiqu'il refuse de s'en réclamer, il la juge en effet riche d'enseignements dans la mesure où elle lui permet de signaler, par contraste, une autre voie: celle qu'il entend précisément adopter. Le passage suivant est tiré d'une discussion sur l'empirisme de Locke, dans laquelle Cohen s'inquiète de ce qu'une approche strictement fondée sur les facultés de l'âme fasse dévier les problèmes philosophiques dans le champ de la psychologie.

> Pour qui voit dans la psychologie de Kant les diverses facultés de l'âme comme des principes nécessaires, il doit pourtant sauter aux yeux que même les concepts génériques les plus englobants parmi les facultés de l'âme, savoir la sensibilité et l'entendement, «proviennent peut-être d'une racine commune inconnue de nous» (KrV B 29). Dans l'âme, une telle racine aurait pu aisément devenir accessible à la connaissance. Mais Kant fonde plutôt dans la connaissance scientifique elle-même le lien recherché. Et aucune analyse tournée vers la «genèse» de l'expérience plutôt que vers son «contenu» n'est transcendantale, mais au contraire «subjective»[10].

Ainsi, Cohen ne nie pas que les analyses de Kant comportent une dimension psychologique, mais il insiste sur le fait que, précisément, Kant n'utilise pas la psychologie pour solutionner les problèmes de fond, même s'il aurait pu «aisément» avoir recours au subterfuge d'une faculté originaire. L'unité recherchée ne se situe pas au plan des facultés mais bien plutôt dans ce qu'elles rendent possible, la «connaissance scientifique», qui témoigne de façon manifeste du concours des facultés cognitives en vue d'une tâche commune. La sensibilité et l'entendement doivent d'abord être envisagés comme des facultés distinctes si l'on veut être en mesure de déterminer avec précision leur part dans la connaissance. «La distinction entre sensibilité et pensée [doit être] déterminée d'après la différence de leur contribution respective à la *science* et à la vérité, et non pas, par exemple, d'après leur origine psychologique dans l'âme humaine[11].» On le voit, l'unité prend ici la forme d'une synthèse, laquelle se laisse saisir dans ce produit fini qu'est la physique mathématique. La science devient par là même la voie d'accès par excellence aux éléments premiers et irréductibles de la connaissance. Le refus de recourir à la «racine commune» de la sensibilité et de l'entendement est donc très significatif du projet de Cohen. Non qu'on puisse, par contrecoup, accoler sans autre forme de procès l'étiquette de «psychologisme» à l'interprétation de Heidegger -- nous y reviendrons tout à l'heure -- mais cette prise de position contre la primauté du psychologique dans la théorie de la connaissance est symptomatique du contexte dans lequel intervient l'interprétation marbourgeoise de Kant: il s'agit

---

[10] Cohen, *KTE*, 445, cf. 453.

[11] Cohen, *KTE*, 19.

de congédier toute approche qui, comme le psychologisme, privilégierait la genèse concrète (*Entstehung*) de la connaissance au détriment de son contenu (*Bestand*), qui n'est accessible, du moins quant à ses *a priori*, que par le biais du discours scientifique.

1 - Le spectre du psychologisme

La *Théorie kantienne de l'expérience* de Cohen se présente donc comme une réaction au psychologisme qui domine l'interprétation du kantisme à cette époque. Au moment de la première parution de cet ouvrage en 1871, la scène en effet est occupée par Trendelenburg, Herbart, Fries, Bona Meyer et Steinthal. Aux yeux de ces derniers, si la *Critique de la raison pure* contient des enseignements qui soient encore valables, ceux-ci doivent se traduire en termes psychologiques. Dans ces conditions, Cohen ne convie pas tant à un retour -- déjà bien amorcé -- à Kant, qu'à un retour au texte de la *Critique*, texte qui révèle, pour qui sait lire, tout autre chose que ce que l'on voudrait lui faire dire. Certes, l'argumentation kantienne glisse souvent sur le terrain de la psychologie, mais si l'on saisit son esprit, elle est à mille lieux de prôner une prise en charge de la philosophie par quelque science positive que ce soit. Cohen s'applique aussi à lui restituer sa spécificité: la *Critique* est un discours transcendantal, irréductible à une discipline empirique.

On remarquera que, lorsque Cohen critique le courant psychologiste, il sait parfaitement de quoi il parle. Il a lui-même été l'élève de Trendelenburg et de Steinthal, en sorte qu'au cours de ses années de formation, il a participé à cette vogue qui consistait à aborder toutes les productions humaines, même les plus sublimes, du point de vue de la psychologie. Ainsi par exemple, a-t-il fait paraître en 1867, dans la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, un texte au titre évocateur: «La théorie platonicienne des idées développée de manière psychologique» dans lequel il soutenait que, quelles qu'en soient la grandeur et la noblesse, les productions de l'esprit comportent toutes une dimension psychologique, qui permet à la science positive d'en révéler, en vertu de lois rigoureuses, le mécanisme. «...si pour toutes les créations du génie, toutes les productions de l'art au sens le plus large dans lequel le penseur et le poète se rejoignent, nous avions plus qu'une appréciation esthétique, si nous comprenions le processus des productions spirituelles, nous pourrions clairement voir qu'une loi psychologique commune englobe tout ce que l'esprit produit de grand et de petit[12]». Dans ce contexte, rien

---

[12] Hermann Cohen, «Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt», dans le même *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, tome I, Berlin, Akademie Verlag, 1928, 30-31. Voir pour ce texte ainsi que pour l'évolution de la lecture de Platon par Cohen l'article remarquable d'André Laks «Platon entre Cohen et Natorp: aspects de l'interprétation néokantienne des idées platoniciennes», dans *Cahiers de philosophie politique et juridique* 26 (1994), numéro intitulé

n'échappe à l'explication génétique, pas même les idées de Platon. Or, c'est précisément contre une telle attitude que s'élève la *Théorie kantienne de l'expérience*: il faut redonner à la philosophie ses lettres de noblesse, en marge du positivisme ambiant et, pour ce, se ménager un nouvel accès à l'*a priori*.

2 - La doctrine de l'*a priori*

La *Théorie kantienne de l'expérience* se présente d'entrée de jeu comme une théorie de l'*a priori*. En effet, si le philosophe veut échapper à l'explication empirique de l'engendrement des représentations dans la conscience et cerner ce *Bestand*, cette composante de la connaissance qui y élève une prétention à la nécessité et à l'universalité, alors il faut accéder à ce niveau que Cohen appelle, à la suite de Kant, «métaphysique». Il ne s'agit pas de nier le moment psychologique, mais plutôt d'en montrer la limite.

> Dans l'analyse des faits de conscience qui produisent la connaissance, il doit pourtant y avoir une différenciation interne de l'attitude méthodique. En raison de cette différenciation, Kant caractérise le processus préliminaire de la méthode transcendantale à l'aide du terme consacré: «métaphysique». Et cette précondition métaphysique est en même temps la correction du préjugé psychologique. Il faut au préalable amener le psychologiste à constater qu'il y a des *limites* à l'analyse, limites qu'il doit reconnaître -- montrant ainsi sa maturité critique -- et que l'intérêt critique commande d'établir[13].

Cohen a beau affirmer que le point de vue métaphysique est de nature à contrer le préjugé psychologique, il prend bien soin de signaler ici que ce point de vue n'est que transitoire. Il ne représente qu'une «précondition». Pourquoi en est-il ainsi? C'est que malgré cet acte de discernement parmi les faits de conscience, grâce auquel l'*a priori* peut être distingué de l'*a posteriori*, l'analyse critique demeure confinée à la sphère de la subjectivité. En d'autres mots, l'*a priori* métaphysique n'est toujours qu'un *a priori* «subjectif[14]». Ainsi, par exemple, lorsque la déduction *métaphysique* des concepts purs de l'entendement dégage des formes du jugement un ensemble de concepts, que Kant désigne comme des *notiones* et qui sont les concepts *donnés* dans le sujet connaissant indépendamment de toute expérience empirique, cette déduction constitue un «processus préalable» visant à distinguer les *a priori* métaphysiques de tout autre concept d'origine empirique. Mais ces *a priori* n'atteignent leur véritable légitimité que lorsqu'on accède à la déduction transcendantale. C'est alors, et alors seulement, que la nécessité et l'universalité de ces *a priori* trouvent leur champ d'application. Conformément à la célèbre définition kantienne, l'épithète «transcendantal» ne se rapporte pas tant aux objets qu'à notre

---

«L'École de Marbourg» sous la direction de F. Capeillères et J. Kahn, 15-53.

[13] Cohen, *KTE*, 102

[14] Cohen, *KTE*, 178.

mode de connaissance des objets, en tant qu'il doit être possible *a priori*[15]. La démarche critique, dans son volet transcendantal, ne transforme donc pas les *a priori* subjectifs en objets, elle montre simplement, selon Cohen, dans quelle mesure ils sont partie prenante de toute connaissance d'objets. On remarquera à ce propos qu'en vertu de la redéfinition du concept d'«expérience» introduite par Cohen, la connaissance en question n'a rien d'empirique. À proprement parler, expérience veut dire pour Cohen «physique mathématique» en tant que science pure. C'est à cette seule condition que la fameuse «méthode transcendantale» peut prétendre trouver son point d'ancrage dans l'«expérience».

3 - Le fait de la science

Nous avons vu que Cohen renonce à axer son interprétation de la *Critique de la raison pure* sur la recherche d'une «racine commune», alléguant que cette piste replonge la philosophie dans le psychologisme. Mais la mise en valeur pure et simple des *a priori* métaphysiques ne peut constituer à elle seule une solution satisfaisante. En effet, l'interprétation risque à nouveau de privilégier, comme le psychologisme avant elle, la sphère de l'immanence subjective. Et accorder un tel privilège au sujet fait courir le danger de retomber dans les ornières de l'«idéalisme subjectif» de Fichte. Or, l'enjeu qui sous-tend l'interprétation de la *Critique de la raison pure* n'est pas seulement la juste appréciation du kantisme dans sa dimension historique ou, pour le dire comme Heidegger, la juste appréhension du *Kant an sich*[16]. Il s'agit de savoir si Kant peut encore présenter une certaine actualité pour la philosophie du XIXe siècle qui, à la suite de l'essor des sciences positives, est à la recherche d'un domaine spécifique. La question est alors la suivante: à quelle instance la philosophie doit-elle se rattacher? quel doit être son point de départ? La réponse de Cohen est sans équivoque: «Le fait de la science est la supposition fondamentale dont part la philosophie et sans laquelle elle ne peut commencer[17].» Cette thèse, qui est de nature à justifier l'étiquette de «théorie de la connaissance» accolée par Heidegger à l'entreprise de Cohen, mérite qu'on s'y attarde un peu.

On sait que la «science» en question est la science moderne, que Cohen identifie d'emblée au concept kantien d'«expérience[18]». Or, c'est dans les lois de la physique newtonienne

---

[15] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 25; trad. fr. J. Barni, A. J.-L. Delamarre et F. Marty, *Critique de la raison pure*, dans *Oeuvres philosophiques* I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, 777.

[16] Heidegger, *KPM*, Francfort, Klostermann, 5e édition, 1991, «Anhang», 249.

[17] Cohen, *KTE*, 41. Sur l'idéalisme subjectif de Fichte, voir ibid., 397-399.

[18] Voir à ce sujet l'un des rares textes théoriques de Cohen à avoir été traduits en français: Hermann Cohen,

(envisagée comme *physica pura*) que l'universalité et la nécessité propres à l'*a priori* trouvent leur expression la plus manifeste, si bien qu'aux yeux de Cohen la physique mathématique, parce qu'elle offre un accès privilégié aux *a priori* de la connaissance, doit servir de point de départ pour le travail philosophique. En ceci, Cohen prétend demeurer fidèle à Kant et il va même jusqu'à affirmer que celui-ci, dans les faits, n'a pas procédé autrement au moment de la découverte de son système. Selon lui, cependant, la *Critique de la raison pure* donnerait une image tronquée du véritable travail d'analyse philosophique: les composantes *a priori* de l'expérience que la Doctrine transcendantale des éléments introduit successivement, selon un ordre progressif, ont en réalité été dégagées par un travail régressif d'analyse effectué sur la science de la nature. Il faut donc préférer à la démarche de la *Critique* celle des *Prolégomènes* qui pose d'entrée de jeu la question: «Comment la science pure de la nature est-elle possible?», démarche qui permet de procéder à une analyse explicite des diverses composantes *a priori* de la science, alors que la démarche de la *Critique*, parce qu'elle est synthétique et progressive, impose de procéder *in abstracto* à une exposition métaphysique de l'espace et du temps purs et à une déduction métaphysique des concepts de l'entendement, avant d'illustrer leur contribution à la synthèse transcendantale. Il faut donc lire la *Critique de la raison pure* à la lumière des *Prolégomènes* pour comprendre le statut provisoire de ces éléments de conscience que sont les *a priori* métaphysiques. Appliquant à la *Critique* la «méthode transcendantale», Cohen montre que le niveau métaphysique de l'exposition ne peut trouver sa vérité qu'au plan transcendantal.

> Seule la méthode transcendantale procure cette confirmation dont le principe et la norme consistent simplement en l'idée suivante: de tels éléments de la connaissance sont des éléments de la conscience cognitive, lesquels sont nécessaires et suffisants pour fonder et assurer le fait de la science[19].

Cet extrait nous éclaire sur le statut que Cohen assigne au «fait de la science»: celle-ci demande à être fondée et consolidée par la méthode transcendantale. C'est dire que si le fait de la science doit être le point de départ du discours philosophique, il ne lui fournit pas pour autant un point d'appui assuré. Car le caractère purement factuel de la science est la marque de sa contingence. Cohen a bien retenu l'allusion de Kant au fait que l'expérience est «quelque chose de tout à fait contingent». Cette contingence appelle une recherche des causes ou, mieux, des conditions de possibilité. Telle est désormais la tâche de la philosophie: dégager du discours scientifique les éléments purs qui lui servent d'assise[20]. Une tâche que le scientifique lui-même ne peut

---

«Commentaire de la Critique de la raison pure de Kant (1907)», trad. fr. M. B. de Launay, *Revue de métaphysique et de morale* 94 (1989), 165. Cf. Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (ouvrage cité ci-après *KBE*), 2e édition, Berlin, Bruno Cassirer, 1910, 12.

[19] Cohen, *KTE*, 108.

[20] Cohen, *KTE*, 637, cf. 628: «La méthode transcendantale présuppose d'abord une expérience

accomplir, faute d'instruments théoriques adéquats. Il devient ainsi manifeste que le fait de la science ne peut au départ être «admis dogmatiquement» par le philosophe; il constitue bien plutôt une «présupposition méthodologique». D'une part, il n'a rien d'un fait empirique; d'autre part, le caractère factuel de la nécessité et de l'universalité propres aux lois scientifiques contraint à n'attribuer à celles-ci qu'une prétention à la validité (*erhobener Wertanspruch*[21]), laquelle demande à être justifiée.

B - Martin Heidegger

1 - Le psychologisme: une conquête déjà ancienne

Lorsqu'en 1914, Heidegger dépose sa thèse de doctorat intitulée *La théorie du jugement dans le psychologisme*, la lutte contre le psychologisme a déjà été menée sur plusieurs fronts et elle ne représente plus un enjeu aussi prégnant qu'au moment de la parution de *La théorie kantienne de l'expérience*. D'ailleurs Heidegger, qui joint sa voix à celle des autres critiques du psychologisme, ne manque pas de souligner dès l'Introduction le rôle joué par Cohen dans le combat entre «les méthodes psychologique et transcendantale». En ce qui a trait du moins à l'interprétation de Kant, l'issue du débat est désormais «bel et bien décidée[22]»: c'est la «conception logico-transcendantale» de Cohen qui a pris le dessus. La conclusion à laquelle parvient Heidegger au terme de son examen des théories logiques d'orientation psychologiste était dès lors prévisible. «Le psychologisme n'est pas seulement une fausse manière de poser la question en regard de l'objet de la logique, il ne connaît absolument pas la "réalité" [Wirklichkeit] *logique*[23]». Mais contrairement à ce qui est le cas chez Windelband et Husserl, également mentionnés dans l'Introduction de la dissertation, la critique du psychologisme ne prend pas chez lui la forme d'une autocritique[24]; Heidegger intervient assez tard dans le débat

---

donnée, la considère comme science, c'est-à-dire comme comportant la valeur de nécessité, et cherche à la reconstruire d'après sa possibilité.»

[21] Cohen, *KTE*, 41, 179.

[22] Martin Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, dans *Frühe Schriften*, Francfort, Klostermann, 1972, 5.

[23] Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 103.

[24] Voir pour la présence de motifs psychologiques chez le jeune Windelband *Ueber die Gewissheit der Erkenntnis*, Leipzig, 1873. A propos du tournant idéaliste de Windelband, on consultera avec profit l'ouvrage de Klaus-Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*,

pour pouvoir tirer les leçons de ses prédécesseurs.

A certains égards, toutefois, cette thèse de doctorat recèle des éléments prémonitoires. Ainsi, y voit-on surgir la célèbre *Frage nach dem "Sinn des Seins"*[25]. Naturellement, la question est ici celle de l'être du jugement. Et la réponse qui y est apportée n'a, on doit en convenir, rien d'original. Tout comme avant lui Cohen, Windelband et Husserl, Heidegger va chercher la solution chez Lotze, qui caractérise l'être idéal du jugement comme la validité (*Geltung*[26]). La réplique au psychologisme est donc la suivante: par-delà l'acte concret (psychique et physique) d'énonciation, chaque jugement possède un contenu propositionnel, toujours identique, qui échappe à la réalité empirique des conditions d'énonciation et dont le statut ontologique est désigné comme *Geltung*. Mais déjà le jeune *Doktorand* Heidegger s'interroge sur l'hypostase de cet être idéal de la proposition vraie et sur le rapport qu'il entretient avec la réalité empirique. «Comment doit-on caractériser le rapport entre la réalité psychique et le contenu du jugement valide? En viendra-t-on jamais à atteindre une solution plus profonde à ce problème? La question demeure ouverte.[27]» En fait, Heidegger manifestera vite son insatisfaction face à ce refuge contre le temps et l'histoire que représente l'être idéal de la proposition; dans les premières années de son enseignement à Fribourg et à Marbourg, il sera très incisif dans sa critique de Lotze, Windelband et Rickert sous ce rapport[28]. Il n'est pas question à tout le moins de revenir à

Francfort, Suhrkamp, 1986, 404-431. L'oeuvre qui a valu à Husserl le reproche de psychologisme de la part de Frege est, comme on le sait, *Philosophie der Arithmetik* [1891], *Husserliana* XII, La Haye, Nijhoff, 1970.

[25] Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 120.

[26] Lotze a été le maître de Windelband. Quant à l'influence de Lotze sur Husserl, elle devient manifeste dans recension de 1903 de l'article de Melchior Palágyi, »Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik«, *Husserliana* XXII, 156 sq. Pour ce qui est de l'influence de Lotze sur Cohen, le cas est plus problématique, cf. Geert Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, Freiburg/Munich, Alber, 1988, 216-217 note 16. Voir également Ernst Cassirer, «Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie», *Kant-Studien* 17 (1912), 268. Pour tout ceci, on consultera notre article «Hermann Lotze et la genèse de la philosophie des valeurs», *Les Études Philosophiques*, No. 1997/2 ou 4 (?), à paraître.

[27] Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 117.

[28] Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* [cours du semestre d'été 1919], *Gesamtausgabe*, tomes 56/57, 121-201. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [cours du semestre d'été 1925], *Gesamtausgabe*, tome 20, 41-46. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [cours du semestre d'hiver 1925-1926], *Gesamtausgabe*, tome 21, 60-88.

un platonisme dogmatique sous la forme par exemple d'une philosophie des valeurs. Non pas que Heidegger condamne toute forme d'idéalité. *Sein und Zeit* ne manquera pas de souligner qu'il en existe une variante «phénoménologiquement fondée». Toutefois, prenant le relais de la question laissée en suspens dans sa dissertation, Heidegger remettra en cause dans son maître-livre la *séparation* de l'idéal et du réel, en ce qu'elle n'est pas «ontologiquement clarifiée». Au point que, à certains égards du moins, il acceptera de faire front commun avec le psychologisme! «Le psychologisme n'est-il pas fondé à s'inscrire en faux contre cette séparation, même si lui-même n'éclaircit pas ontologiquement, ni même ne connaît comme problème le mode d'être de la pensée du pensé[29]?» Cette question montre à quel point Heidegger est d'abord préoccupé par le problème de la participation de la réalité à l'idée, par le problème de la *methexis*.

2 - L'*a priori* et la métaphysique de la présence

Si Heidegger place son *Kantbuch* sous le signe du «problème de la métaphysique», ce n'est certainement pas pour évacuer celle-ci sous prétexte, par exemple, qu'elle serait surannée ou dépassée. En prenant Kant comme fil conducteur, il veut bien plutôt réhabiliter la métaphysique dans la mesure où elle permet de renouer avec la question de l'*a priori*, c'est-à-dire en définitive avec la question de l'être. Heidegger n'a rien contre la définition de la métaphysique comme philosophie première, pour autant que celle-ci se comprenne bien: toute l'entreprise d'*Être et Temps* se réclame de l'apriorisme, seul niveau théorique qui soit conforme à la tâche de la philosophie[30]. Si Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique* se propose de dépasser Kant, c'est en l'approfondissant. Il veut dégager dans la *Critique* les éléments qui permettraient de fonder la métaphysique et il prétend combler la lacune qui a empêché Kant de donner suite à ce projet de fondation, à savoir l'absence d'une recherche spécifique sur la subjectivité du sujet et sur son intrication avec le temps. L'ontologie fondamentale d'*Être et Temps* a déjà fourni les grandes lignes d'une critique de la subjectivité cartésienne en interrogeant le *sum* de ce sujet, qui a tendance à se concevoir selon le modèle de son vis-à-vis, l'objet mondain, la *res*. Et, si la métaphysique comme science de l'*a priori* pose problème chez Kant, c'est précisément dans la mesure où l'*a priori* trouve son fondement dans un sujet dont le statut ontologique n'a pas été élucidé.

En vérité, la conception kantienne de l'*a priori*, par le recours à la subjectivité

---

[29] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972, §44, 229, 217; trad. fr. E. Martineau, *Être et Temps*, Authentica, 1985, 169, 162.

[30] Heidegger, *Sein und Zeit*, §§10 et 44, pages 50, 229; trad. fr., 59, 169. Voir à ce sujet Jean Grondin, *Kant et le problème de la philosophie: l'*a priori (Paris, Vrin, 1989), 160-169.

cartésienne, ne fait, pour Heidegger, que consacrer la domination de la métaphysique de la présence. C'est non seulement le sujet comme chose pensante qui prend l'allure d'une présence perdurante (*res*), mais également l'*a priori* qui lui appartient.

> *A priori: ce qui appartient au sujet*, ce qui se trouve dans l'esprit, ce qui peut être rencontré dans l'esprit avant toute sortie vers les objets. *A priori*: ce qui se laisse rencontrer dès l'abord dans la pure sphère du sujet. *Or cette conception fondamentale de l'*a priori *est étendue par Kant aux concepts purs de l'entendement*: ils appartiennent aux actions du sujet, ils sont pour ainsi dire sous-la-main [*vorhanden*] dans le sujet, et dans le sujet seulement[31].

Ce que déplore Heidegger en insistant sur cet isolement de l'*a priori* dans la sphère du sujet, c'est l'absence, du moins au départ, de quelque rapport que ce soit avec l'objet. L'*a priori* est d'abord saisi dans sa présence massive au sein d'une subjectivité repliée sur elle-même et coupée de tout rapport au monde. On sait qu'*Etre et Temps* récuse cet isolement en posant d'entrée de jeu le *Dasein* comme être-au-monde. Dans *Kant et le problème de la métaphysique,* Heidegger cherche, avec les moyens théoriques offerts par Kant, à dégager l'*a priori* dans sa genèse même, au moment de la production de la synthèse par l'imagination transcendantale. Il tente de montrer que l'*a priori* ne surgit qu'au moment de sa mise en oeuvre dans la connaissance ontologique. L'*a priori* est une modalité de la transcendance du *Dasein*, qui s'ouvre à l'étant grâce au schématisme transcendantal.

On peut se demander si la méthode transcendantale de Cohen, encore qu'elle ait recours à une stratégie différente, ne tire pas sa motivation d'une critique similaire adressée à Kant. En effet, tout comme Heidegger, Cohen n'accorde qu'un statut provisoire à la déduction métaphysique des catégories dans la mesure où elles ne sont que des *a priori* «donnés» indépendamment de leur intervention dans la connaissance. Comment réagirait-il aux critiques de Heidegger à l'endroit de Kant touchant l'«*a priori* comme reposant [*liegenden*] dans le sujet isolé... antérieurement à toute relation à l'objet[32]»? La réponse à cette question se trouve peut-être dans un passage de la *Fondation kantienne de l'éthique* qui présente des analogies frappantes avec la position de Heidegger quant à la formulation du problème, et même quant aux grandes lignes d'une solution.

> Ce n'est pas à titre de formes de l'intuition humaine et de notre synthèse humaine que ces facteurs permanents se voient conférer la valeur d'*a priori*, mais au contraire uniquement parce qu'ils conditionnent l'effectivité réelle de notre connaissance scientifique, parce que la Mathématique et la science pure de la nature peuvent de cette manière être considérées comme reposant elles-mêmes dans notre esprit -- ce n'est qu'en vertu de cette transposition qu'il est possible de dire d'après la signification stricte de l'*a priori* transcendantal: l'*a priori* repose [*liege*] dans notre esprit, il est la forme de celui-

---

[31] Heidegger, *Phänomenologische Interpretation...*, 314; trad. fr., 280

[32] Heidegger, *Phänomenologische Interpretation...*, 315; trad.fr., 281.

ci[33].

Comme il fallait s'y attendre, Cohen cherche une solution au problème de l'*a priori* métaphysique du côté de la connaissance scientifique effective plutôt que du côté de l'imagination productrice[34]. Chez lui, l'*a priori* voit son statut transcendantal confirmé lorsqu'on reconnaît sa contribution nécessaire à ce produit fini qu'est la physique mathématique, alors que chez Heidegger, il se révèle dans le schématisme transcendantal comme une instance indispensable à la rencontre de l'étant. Mais dans les deux cas, c'est la dimension opératoire et productive de l'*a priori* qui est mise en évidence au détriment de son essence métaphysique. Tant chez Cohen que chez Heidegger, on assiste à une accentuation du transcendantalisme.

3 - La facticité du *Dasein*

Dès le début du *Kantbuch*, Heidegger prend bien soin de marquer ses distances avec le néo-kantisme sous toutes ses formes, et en particulier avec le «fait de la science» propre à la méthode transcendantale de Cohen.

> Rien ne peut être présupposé si l'on veut formuler le problème de la possibilité de la vérité ontologique originelle et, moins que toute chose, le «fait» de la vérité des sciences positives. L'instauration du fondement doit, au contraire, poursuivre la synthèse *a priori* exclusivement en elle-même...[35]

Heidegger enchaîne en citant le passage des *Prolégomènes* de Kant, où celui-ci affirme que la philosophie ne peut s'appuyer sur aucun fait, mais seulement sur la raison elle-même. En ce sens, la leçon de l'hiver 1927-1928 sur Kant ne visait qu'à approfondir, par-delà la lettre du kantisme, la subjectivité du sujet grâce à une «phénoménologie apriorique de la constitution transcendantale du sujet». Heidegger y précise que, s'il faut partir d'un fait pour mener à bien une telle entreprise, celui-ci ne peut être que le *Dasein* lui-même. Il s'agit d'un «fait au sens du fonds ontologique essentiel du *Dasein*, de la constitution transcendantale du sujet[36]». En ramenant le sujet au *Dasein*, Heidegger montre très bien dans quelle direction il veut mener le travail d'approfondissement. Il est hors de question ici de parvenir à ce «sujet absolu idéalisé» que pointait du doigt *Être et Temps*. Au contraire, le renvoi à la *facticité* du *Dasein* est un rappel qu'il s'agit de la contingence à son état le plus radical. L'être-au-monde est un être-jeté, jeté dans l'existence. Il n'y a rien d'absolu dans le *Dasein*, si ce n'est le caractère «absolu» (*unbezüglich*)

---

[33] Cohen, *KBE*, 34.

[34] Cohen, *KTE*, 747.

[35] Heidegger, *KPM*, 17; trad. fr., 77.

[36] Heidegger, *Phänomenologische Interpretation...*, 332, 330; trad. fr., 294, 293.

de la mort comme marque ontologique de la finitude[37]. Voilà donc le seul fait qui puisse être admis au point de départ du discours philosophique.

Heidegger est toutefois injuste dans sa condamnation du *Faktum der Wissenschaft* de Cohen, dans la mesure où, comme le fait remarquer Geert Edel dans son excellent commentaire de la critique de la connaissance de Cohen[38], sa compréhension de la portée de ce fait sous-estime la tâche de la méthode transcendantale. Nous avons en effet passé sous silence dans l'extrait précité la manière tendancieuse dont Heidegger envisage le point de départ de Cohen qu'il interprète comme le fait de la «vérité» de la science, et ailleurs comme le fait de sa «validité[39]». Or, c'est là manquer complètement le sens de la méthode transcendantale, puisque celle-ci se propose précisément d'examiner et de justifier la validité de la science pure de la nature, en tant qu'elle n'est considérée, jusqu'à nouvel ordre, que comme une *prétention* reposant sur des fondements encore «latents», du moins en ce qui a trait à ses *a priori*, lesquels demandent à être dévoilés. Il faut donc voir ce «fait» comme un «problème[40]» qui agit comme une provocation pour le philosophe, et non comme un point de départ assuré. Avant l'intervention de la critique transcendantale, la valeur de la science n'est que supposée (*angenommen*[41]).

Jusqu'ici, la confrontation de la lecture épistémologique de Cohen et de l'interprétation phénoménologique de Heidegger nous ont permis de constater que si le premier s'oppose au psychologisme en vue de sauvegarder l'autonomie du discours philosophique face aux sciences empiriques, le second, qui partage au demeurant cette préoccupation, est surtout soucieux d'éviter l'hypostase des *a priori* métaphysiques dans une subjectivité repliée sur elle-même. Heidegger rejette de tels *a priori* transcendants par rapport au monde. A cette fin, il redéfinit la transcendance sur le fond de son analytique existentiale: la transcendance est désormais envisagée comme le fait du *Dasein* qui par là s'ouvre précisément au monde. La subjectivité cartésienne solipsiste, face à laquelle Kant réussit mal à se démarquer, est donc corrigée grâce à la conception du *Dasein* comme être-au-monde. En revanche, Cohen, qui se méfie également des *a priori* métaphysiques immanents à la conscience, cherche à les repérer dans ce point de cristallisation qu'est la science moderne. Mais dès lors, comme nous venons de le voir, l'analyse philosophique ne se confine pas à extraire du discours scientifique les *a priori*, elle se veut une

---

[37] Heidegger, *Sein und Zeit*, 229, 263; trad. fr., 169, 192.

[38] Geert Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, 121 note 11.

[39] Cf. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation...*, 44; trad. fr., 60. Voir également *Zur Bestimmung der Philosophie*, 84.

[40] Cohen, *KTE*, 187.

[41] Hermann Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik* [1883], Francfort, Suhrkamp, 1968, 48, 50.

Geltungsanalyse[42], en ce qu'elle examine le bien-fondé des prétentions de la science à l'universalité et à la nécessité. En somme, c'est peut-être la classification présentée par Fichte dans sa *Première introduction à la Doctrine de la Science* qui permet le mieux de caractériser ces deux attitudes face à la philosophie transcendantale. Fichte distingue en effet deux manières diamétralement opposées de développer l'idéalisme critique: ou bien le philosophe dégage les «lois fondamentales de l'intelligence» en s'en tenant à cette intelligence elle-même, sans plus, ou bien «il saisit ces lois en la façon dont elles sont immédiatement appliquées aux objets[43]». Dans ce dernier cas, il doit abstraire les *a priori* à partir de l'«expérience», ou encore de la «logique». Fichte indique qu'il adopte, pour sa part, le premier parti, alors que Kant, comme il ressort de l'allusion à la déduction métaphysique des catégories à partir de la table (logique) des jugements, adopterait le second. Or, il est manifeste que Cohen, qui se réfère de manière essentielle au fait de la connaissance scientifique, appartient lui aussi au second groupe. Quant à Heidegger, il se range, quoi qu'il en ait, du côté de Fichte, du moins en ce qui a trait à l'allure générale de sa démarche: ne cherche-t-il pas, lui aussi, à retrouver, à la faveur d'un approfondissement de la subjectivité, la «racine insondable» abandonnée par Kant[44]? Évidemment, Heidegger renonce d'emblée à la «subjectivité absolue» conçue comme pure auto-activité, au profit d'un *Dasein* radicalement fini qui se conçoit ontologiquement comme pure temporalisation. Il n'en reste pas moins que la classification introduite par Fichte traduit bien la divergence d'attitude fondamentale que nous avons repérée entre Heidegger et Cohen. Mais le plus étonnant dans tout ceci est que, comme nous allons le voir, cette divergence d'approche n'exclut nullement une certaine convergence en regard de l'interprétation de la déduction transcendantale, par-delà le mauvais procès que Heidegger veut intenter à la méthode transcendantale de Cohen.

---

[42] Nous empruntons cette expression à Geert Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, 105.

[43] J. G. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, *SW* I, 442; trad. fr. A. Philonenko *Première introduction à la Doctrine de la Science* dans *Oeuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1980, 258-259.

[44] J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804*, *SW* X, 103-104; trad. fr. D. Julia, *La théorie de la science. Exposé de 1804*, Paris, Aubier, 36. Sur le rapport qu'il est possible d'établir entre Heidegger et Fichte, voir Dieter Henrich, »Über die Einheit der Subjektivität«, *Philosophische Rundschau* 3 (1955), 31, 55-57. Voir également Daniel Dahlstrom, "Heidegger's Kant-Courses at Marbourg" dans *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, T. Kisiel & J. van Buren (eds), Albany, SUNY Press, 1994, 300 note 7.

II - LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE

A - Martin Heidegger

Dès le départ, Heidegger manifeste son insatisfaction face à la déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement. On sait qu'il lui préfère le schématisme, qui laisse apparaître de façon très nette la connaissance ontologique dans l'acte de son engendrement. En fait, la déduction transcendantale est à ses yeux le passage le plus «fatal» (*das fatalste Lehrstück*) auquel on puisse se référer dans la *Critique*. Et pourtant, c'est Heidegger qui le souligne, le néo-kantisme n'a pas hésité à en faire son cheval de bataille au risque de détourner complètement l'attention des vrais problèmes. Dans les pages de l'*Interprétation phénoménologique* consacrées à la déduction, Heidegger s'en prend sans ménagement aux néo-kantiens qui ont exploité avec une «incroyable naïveté» ce passage jusqu'à faire les «contresens les plus grossiers». Il nous appartiendra de vérifier s'il en va effectivement ainsi pour Cohen. Heidegger est toutefois prêt à reconnaître que Kant y est pour quelque chose dans ces mésinterprétations de la déduction, dans la mesure où deux problématiques s'y chevauchent: à la recherche d'une fondation de la connaissance ontologique vient en effet s'ajouter une polémique contre la métaphysique dogmatique. Et l'enchevêtrement de ces deux motivations dans le texte de la déduction rend cette dernière, aux dires de Heidegger, «presque totalement intenable[45]». En effet, c'est la dimension polémique de l'entreprise qui dicte la formulation même du problème en termes de déduction juridique et de question de droit, au détriment de l'enjeu principal qui est l'instauration du fondement de la métaphysique. Or, le *quid juris* n'a rien à voir avec cet enjeu. C'est déplacer le problème que de le formuler en termes juridiques en demandant: comment des concepts non-empiriques peuvent-ils prétendre se rapporter à un objet? Une telle question, par son tranchant critique (de quel droit?), vise à l'évidence la métaphysique, dont le discours transcendant édifié à l'aide de concepts *a priori* ne s'enquiert pas au départ de ses conditions d'objectivité. Il y va donc de la réalité de ce discours, de la possibilité pour lui d'entrer en rapport avec un objet et d'accéder à la vérité. Mais poser le problème en ces termes révèle une incohérence dans la démarche même de Kant: il y a, selon Heidegger, quelque chose d'absurde à vouloir, d'une part, établir un pont entre des *a priori* métaphysiques subjectifs et un objet qui leur confère réalité et, d'autre part, prouver que tout objet n'est en lui-même possible que grâce à l'intervention de ces mêmes *a priori*, en l'espèce les catégories. Seul ce dernier volet aurait dû faire l'objet de la déduction,

---

[45] Heidegger, *Phänomenologische Interpretation...*, 309, 303, 305; trad. fr., 275, 271, 273.

sous peine de tomber dans le paradoxe.

> Et cela signifie qu'il est absurde de commencer par poser des catégories pour s'enquérir ensuite de leur application valable à des ob-jets. Car cette application «à des objets», cette relation objective comme telle est justement constituée par elles. Leur réalité objective consiste justement à constituer en général l'objectivité qui est la présupposition requise pour que des déterminations empiriques puissent se rapporter à un objet. Les catégories ne sont pas des concepts sur l'essence desquels nous nous déciderions seulement après coup en établissant ce qui appartient aux fondements de la possibilisation d'une expérience en général[46];...

Heidegger en a manifestement contre ce caractère d'«après coup» de la preuve, entraîné par l'architectonique de la *Critique*. Or, c'est la déduction métaphysique qui a conduit à cette formulation inadéquate de la tâche de la déduction transcendantale: après avoir découvert dans l'esprit des concepts dont l'origine n'est pas empirique, il faut s'interroger sur leur domaine d'utilisation, sur les conditions de leur «réalité objective». Ce n'est donc pas sans raison que la critique heideggérienne de la démarche de Kant gravite autour de ce concept de «réalité objective», dont Heidegger devra s'appliquer, comme nous allons voir, à réduire le champ sémantique.

Au moment où dans *Kant et le problème de la métaphysique* Heidegger entame sa discussion de la déduction transcendantale, il se heurte à l'expression, centrale pour la déduction, d'«expérience possible». Pour la définir, il fait alors intervenir un passage de la section postérieure à la déduction intitulée «Du principe suprême de tous les jugements synthétiques» qui offre l'avantage de faire le lien entre ce critère ultime pour les jugements synthétiques qu'est la «possibilité de l'expérience», et le concept de «réalité objective»: «La possibilité de l'expérience est donc ce qui donne une réalité objective à toutes nos connaissances *a priori*[47]». Cette phrase, citée dans *Kant et le problème de la métaphysique*, fait porter la question sur nos connaissances *a priori*, et indique que celles-ci n'ont de réalité objective que dans leur rapport à l'expérience possible. Mais que veut dire dans ce contexte «possibilité de l'expérience»? Ici, tout comme du reste dans l'*Interprétation phénoménologique*, Heidegger estime qu'il faut l'entendre au sens de «rendre possible», en sorte que les catégories, par exemple, n'ont de réalité objective que dans la mesure où elles contribuent à «possibiliser» (*ermöglichen*[48]) l'expérience.

Or, cette lecture constitue de la part de Heidegger une interprétation délibérément

---

[46] Heidegger, *Phänomenologische Interpretation...*, 400; trad. fr., 348

[47] Kant, *Kritik de reinen Vernunft* A 156/B 195; trad. fr., 897.

[48] Heidegger, *KPM*, 113; trad. fr., 174. *Phänomenologische Interpretation...*, 328; trad. fr., 291. Cet aspect de la question est bien mis en valeur par Frank Schalow dans "The Unique Role of Logic in the Development of Heidegger's Dialogue with Kant," *Journal of the History of Philosophy* 32 (1994), 116.

restrictive. En effet, la question de la réalité objective (appelée indifféremment par Kant «validité objective») est un peu plus complexe qu'il n'y paraît au premier regard. D'abord (1), il y a le sens que prend l'expression lorsqu'elle s'applique au simple phénomène empirique qui, pour accéder à l'objectivité, à la réalité objective, doit se soumettre aux conditions de possibilité *a priori* de l'expérience. Par ailleurs (2), l'expression «réalité objective» peut aussi s'appliquer aux connaissances *a priori*. C'est à ce deuxième usage que se réfère l'interprétation de Heidegger qui, comme nous venons de le voir, réduit le rapport entre concepts *a priori* et expérience possible à la «possibilisation» (2a) de l'expérience grâce aux concepts purs. Autrement dit, c'est la capacité des concepts purs de rendre possible l'expérience qui leur confère leur réalité objective. Cependant, le concept kantien de réalité objective, appliqué aux *a priori* de la connaissance, recèle une autre motivation directement reliée à la dimension polémique de la déduction: pour éviter la rechute dans un discours dogmatique, la *Critique* doit s'assurer que ses concepts purs se rapportent à des objets bien réels, accessibles -- du moins potentiellement -- dans une expérience possible. En un mot, il faut qu'au concept pur puisse être *donné* un objet empirique, seul apte à garantir sa réalité objective. Dans ce cas (2b), expérience *possible* signifie autre chose que «possibilisation», elle se réfère au fait qu'un objet puisse être donné, sinon actuellement, du moins virtuellement[49]. Le concept pur doit pouvoir éventuellement entrer en contact avec un «phénomène», lequel lui fournit une matière (*Stoff*) empirique, et assure ainsi sa réalité, sans quoi la métaphysique est condamnée à n'avoir affaire qu'à «une simple chimère» (*Hirngespinst*). Pour Kant, la réalité ne peut être cautionnée que par la «sensation[50]». Or, c'est en toute connaissance de cause que Heidegger écarte cette seconde lecture (2b) du concept de

---

[49] Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 155-156/B 194-195; trad. fr., 897: «Si une connaissance doit avoir une réalité objective, c'est-à-dire se rapporter à un objet et avoir en lui signification et sens, il faut que l'objet puisse être donné de quelque façon. Sans cela, les concepts sont vides, on a sans doute pensé par leur moyen, mais on n'a en fait rien connu par cette pensée; on a simplement joué avec des représentations. Donner un objet, si cela ne doit pas être à nouveau entendu de façon seulement médiate, mais être immédiatement présenté dans l'intuition, n'est pas autre chose qu'en rapporter la représentation à l'expérience (qu'elle soit réelle ou bien possible).»

[50] Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 157/B 196, A 223/B 270; trad. fr., 898, 951-952: «... sans l'expérience, cette possibilité est une liaison arbitraire de pensées, qui, bien que ne contenant aucune contradiction, ne peut prétendre à aucune réalité objective, ni, par conséquent, à la possibilité d'un objet tel qu'on veut le penser ici. Pour ce qui est de la réalité, il est interdit d'en penser une *in concreto* sans s'aider de l'expérience puisqu'elle ne peut se rapporter qu'à la sensation comme matière de l'expérience, et qu'elle ne concerne pas la forme du rapport, avec laquelle on pourrait toujours jouer dans des fictions.»

«réalité objective» en ne retenant de l'expression que la contribution de l'*a priori* à la constitution de l'«objectivité» (2a), aux dépens de l'exigence de «réalité» qui s'impose à toute connaissance *a priori* (2b). Selon lui, cette compréhension de la réalité objective, qui subordonne la connaissance pure à la donation empirique de l'objet dans une expérience possible, n'est attribuable qu'à une lecture servile de la problématique juridique de la déduction, lecture qui serait celle des néo-kantiens et qui consisterait à croire que prouver la réalité d'un concept *a priori* équivaut à le rapporter à un objet existant (*Wirklichkeit*[51]). Voyons donc quelle est à ce sujet la position de Cohen qui se trouve, avec Natorp, le plus souvent pris à partie par Heidegger.

2 - Hermann Cohen

Considérons le sort qui est réservé au «principe suprême de tous les jugements synthétiques», chez Cohen cette fois. Nombreux sont les commentateurs qui ont souligné que l'expression «réalité objective» est d'abord comprise par Cohen, contre toute attente, dans le sens premier (1) que nous avons dégagé plus haut[52]. Ce qui manque de réalité objective, ce ne serait pas d'abord les concepts purs de l'entendement, mais bien les phénomènes, ces «objets à demi murs». Ce sont donc les phénomènes, ces objets indéterminés d'une intuition empirique, qui doivent accéder à l'expérience en vue de participer à la nécessité et à l'universalité de la connaissance objective. Cette interprétation ressort clairement du passage suivant de la *Fondation kantienne de l'éthique*.

> Conformément au sens du mot "transcendantal", le principe suprême de tous les jugements synthétiques est le principe de l'aperception transcendantale. Les phénomènes doivent, s'ils veulent prétendre à la valeur de réalité objective, ou encore de validité

---

[51] Heidegger, *Phänomenologische Interpretation...*, 156; trad. fr., 154: «L'interprétation néo-kantienne de la «Critique» comme théorie de la connaissance a totalement manqué le sens de la réalité, qu'elle a assimilé à la «réalité objective», c'est-à-dire avec l'objectivement réel. [...] La «réalité objective» kantienne fut alors interprétée de la manière suivante: Kant aurait en vue la constitution de la connaissance objective comme processus interne de la pensée, processus qui ferait pour ainsi dire surgir une connaissance objectivement valable pour l'étant réel au sens d'effectif [*vom Wirklichen*]. Ce qui est pure fantasmagorie.» Cf. *Sein und Zeit*, §33, 156; trad. fr., 126.

[52] Helmut Holzhey, «Einführung», *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, W. Flach & H. Holzhey (éd.), Hildesheim, Gerstenberg, 1979, 21. Geert Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, 112-113. Jacques Rivelaygue a bien noté chez les néo-kantiens la tendance à minimiser l'«intervention du phénomène», cf. *Leçons de métaphysique allemande*, tome 2, *Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset, 1992, 183.

> objective, se placer sous des lois, exprimer, à titre de cas particuliers, des lois. Telle est la signification de l'aperception transcendantale, de l'unité de la conscience en tant que principe transcendantal suprême[53].

Ce sont donc les éléments purs de la connaissance qui, synthétisés sous forme de lois, assurent aux phénomènes leur réalité. En fait, les connaissances *a priori* se portent à ce point «garantes» de la validité objective des objets empiriques que Cohen renonce pratiquement à poser la question de leur propre «réalité objective».

Ceci est très révélateur, notamment pour la lecture qu'il fait de la déduction transcendantale. Il va sans dire que Cohen dans son commentaire suivi de l'Analytique transcendantale se trouve contraint de mentionner la formulation kantienne de l'enjeu de la déduction, qui consiste à démontrer la «validité objective des catégories[54]». Mais il adopte alors une ligne de conduite qui n'est pas sans rappeler celle de Heidegger. Il utilise du reste le même terme que lui pour restreindre le champ de l'expression «expérience possible»: l'*a priori* n'est rapporté à l'expérience possible que dans la mesure où il recèle les conditions de sa possibilité. En un mot, l'*a priori* est *possibilisant* (*ermöglichend*) (2a)! Il n'est donc pas question pour Cohen d'exiger la confrontation des *a priori* de la connaissance avec les données empiriques dans une expérience possible en vue d'assurer leur réalité (2b). Jamais les *a priori* transcendantaux ne peuvent être mesurés à l'aune de l'empirie. L'accusation lancée par Heidegger contre les néo-kantiens ne touche donc certainement pas Cohen, qui tend à passer sous silence l'exigence kantienne de démontrer la réalité objective des *a priori* au point d'être parfois tenté, dans son travail de reconstruction de la *Critique*, de détourner le sens des textes. Voici, par exemple, comment, immédiatement après avoir reproduit la lettre du «Principe suprême de tous les jugements synthétiques», il en explicite le contenu.

> Ainsi Kant formule son principe suprême comme suit: "Les conditions de possibilité de l'expérience en général sont en même temps conditions de possibilité des objets de l'expérience, et ont par là une validité objective dans un jugement synthétique *a priori*".
>
> De la sorte, la conception copernicienne du transcendantal atteint son expression définitive et adéquate.
>
> Premièrement: les objets ne sont possibles que par la possibilité de l'expérience.
>
> Deuxièmement: les objets, rendus possibles par l'expérience, ont une réalité objective[55].

---

[53] Cohen, *KBE*, 58, 29, 31: «Dans le domaine de la méthode, il n'y a pas d'autre moyen d'objectiver [*objektivieren*] qu'en déduisant à partir des conditions de l'expérience scientifique. Prouver la réalité objective signifie la déduire du concept de la possibilité de l'expérience, des conditions sur lesquelles repose la possibilité de l'expérience. C'est la possibilité de l'expérience qui fonde la possibilité des objets de l'expérience; *et elle les cautionne*. Telle est la lettre du «principe suprême de tous les jugements synthétiques» ou de tous les principes synthétiques.» Cf. *KTE*, 386.

[54] Cohen, *KTE*, 406, 420.

[55] Cohen, *KTE*, 190-191.

Il faut noter ici que les derniers mots de cet extrait («ont une réalité objective«), à l'évidence tirés de la formulation de Kant reproduite au début, se trouvent, au prix d'un évident contresens, assignés à l'«objet». Du coup, si pour Kant ce sont les «conditions de possibilité de l'expérience» qui ont «par là» une réalité objective, c'est en revanche, selon Cohen, l'objet qui acquiert cette réalité en vertu de ce principe suprême. Tout comme nous avons pu le constater chez Heidegger, il semble qu'ici les *a priori*, saisis dès le départ dans leur dimension constitutive, c'est-à-dire compris comme des *a priori* transcendantaux, ne sont nullement tenus de se référer «après coup» à un objet qu'ils ont d'abord engendré, du moins quant à son objectivité. Il est d'emblée exclu que la connaissance *a priori* puisse être assignée à un phénomène, cet objet encore indéterminé d'une intuition empirique, afin de se voir conférer une «réalité» objective. Pas plus que Heidegger, Cohen ne semble considérer que le concept ou l'intuition *a priori* puisse tirer un quelconque profit du contact avec le donné empirique, pourtant seul susceptible, aux yeux de Kant, de leur procurer une réalité.

En dernière analyse, nous pouvons dire que Heidegger et Cohen s'entendent pour prendre congé du caractère «subjectif» de l'*a priori* chez Kant, et qu'ils partagent une conception de la «réalité objective» des *a priori* en vertu de laquelle l'expérience ne peut être «rendue possible» que par eux. Heidegger ne semble toutefois pas intéressé à souligner ces préoccupations communes. Comme nous avons pu le constater, ses allusions à Cohen cherchent plutôt à mettre en valeur l'incompatibilité de leur projet respectif et, à cet égard, ses attaques contre le «fait de la science» et la conception néo-kantienne de la «réalité objective» ne paraissent pas justifiées. C'est comme si Heidegger avait voulu minimiser ce qu'il y a de typiquement «transcendantal» dans la méthode de Cohen en vue d'attirer l'attention sur son propre concept de transcendance. Sans doute, cette attitude négative à l'égard de Cohen obéit-elle à une visée rhétorique. Une chose est certaine cependant: si Heidegger s'était engagé dans une confrontation systématique avec l'interprétation néo-kantienne de Kant par Cohen, il aurait été obligé de faire preuve de beaucoup plus de circonspection. En d'autres termes, il aurait été contraint d'admettre, et ce malgré les divergences profondes, que leur tentative commune de combler l'abîme entre sensibilité et entendement s'appuie sur une radicalisation du transcendantalisme kantien.

Il faut noter que cette dimension constitutive des *a priori* pour l'expérience, qui représente le moment proprement transcendantal de la critique kantienne, ne trouve pas chez Cohen et Heidegger son expression privilégiée dans la déduction transcendantale. Pour le premier, l'intervention de l'*a priori* dans la connaissance trouve sa manifestation paradigmatique dans l'Analytique des principes transcendantaux, alors que, pour le second, la dimension

constitutive de l'*a priori* comme condition de possibilité de la rencontre de l'étant devient manifeste dans le schématisme transcendantal. Ce n'est pour eux qu'à ces étapes ultérieures de la démarche critique que ces *a priori* hétérogènes dont font état l'exposition métaphysique de l'espace et du temps et la déduction métaphysique des catégories s'unissent et atteignent ainsi à leur vérité. Mais alors, si chez Kant le «transcendantal» s'oppose par définition à l'«empirique», est-ce à dire que la surenchère de transcendantalisme à laquelle on assiste de part et d'autre doit se traduire par une dévaluation de la dimension empirique, ou de ce que Kant appelle les conditions matérielles de l'expérience? Dit autrement, qu'advient-il de la seconde exigence posée par le concept de réalité objective (2b)? Faut-il comprendre que la dimension empirique de la connaissance demande à être réinterprétée?

Dans le cas de Cohen, il en va effectivement ainsi. La stratégie retenue pour surmonter la dichotomie kantienne entre l'intuition et la pensée consiste à intégrer toute la dimension intuitive de la connaissance dans la pensée. Cette assimilation se produit en deux temps. Il faut d'abord se réapproprier l'intuition pure pour ensuite marginaliser, autant qu'il se peut, cette condition matérielle de l'expérience qu'est la sensation. Ainsi, dans un premier moment, comme l'espace et le temps purs sont conditions de possibilité de la géométrie et de l'arithmétique, leur véritable point d'ancrage dans le système critique ne peut être autre que la table des principes, plus précisément les Axiomes de l'intuition. L'esthétique se trouve ainsi résorbée dans la logique. Dans un second moment, il y a lieu de redéfinir le rôle de la sensation au risque d'aller une nouvelle fois à l'encontre de la lettre du kantisme. La préface à la seconde édition de la *Théorie kantienne de l'expérience* ne se fait pas faute d'attirer l'attention sur les deux principes de la table qui constituent le centre de gravité de la nouvelle interprétation proposée. Et il ne faut pas se surprendre de constater qu'il s'agit des deux principes qui ont explicitement à voir avec la «sensation»: les Anticipations de la perception et le second Postulat de la pensée empirique[56]. On connaît l'importance du principe des grandeurs intensives pour Cohen, grâce auquel ce n'est plus simplement l'engendrement de la grandeur de la sensation qui est démontré, mais bien plutôt l'engendrement de la réalité comme telle (*realitas*). Dans le même ordre d'idées, le Postulat de l'existence ne mise plus d'abord, comme chez Kant, sur la sensation, mais bien sur le rapport qui doit s'établir entre un objet et l'ensemble de l'expérience, sur la base de lois universelles. Dans ces conditions, la sensation, à titre de moment psychologique, est à toutes fins utiles écartée de l'expérience; au mieux représente-t-elle l'«occasion» de la mise en oeuvre du processus d'engendrement de
l'objectivité de l'objet dans la science. C'est pourquoi nous avons vu que le phénomène est pour

---

[56] Cohen, *KTE*, XVI. Cf. Geert Edel, «Einleitung» à la 5e éd. de *KTE*, dans Hermann Cohen, *Werke*, tome 1.1, Hildesheim, Olms, 1987, 35.

Cohen ce qui doit d'abord accéder à la réalité objective.

On sait que la situation est toute différente chez Heidegger. Sa relecture de la *Critique de la raison pure* se définit négativement par rapport à celle de Cohen, dont elle semble vouloir prendre le contre-pied. N'est-ce pas désormais l'intuition qui est mise en valeur au détriment de la pensée? La connaissance n'est-elle pas dorénavant d'abord un acte d'intuitionner (*Erkennen ist primär Anschauung*[57])? La prudence est de mise toutefois ici: la position de Heidegger n'est pas symétriquement opposée à celle de Cohen. Plutôt que de miser de manière unilatérale sur l'intuition, Heidegger, en effet, radicalise à ce point la dimension spontanée de la réceptivité qu'il prétend atteindre par là le point nodal de l'intuition et de la pensée. L'accent mis sur le schématisme et l'imagination productrice lui permet en définitive de surmonter le dualisme à la racine. Sur ce point précis, la démarche de Heidegger s'apparente à celle de Cohen: tous deux visent à dépasser le dualisme kantien en mettant l'accent sur la dimension transcendantale de la *Critique*, en tant que processus de production[58]. Mais alors que le principe des grandeurs intensives représente pour Cohen le «triomphe de la pensée», la découverte de l'essence foncièrement temporelle de la subjectivité originaire mène chez Heidegger au constat d'une finitude radicale.

En accentuant de la sorte le moment transcendantal chez Kant, Heidegger ne laisse toutefois pas entrevoir toute l'ampleur du problème critique. Nous avons vu qu'il restreint la réalité objective des catégories à l'expérience possible, comprise comme «possibilisation», laissant de côté l'apport des conditions empiriques de l'expérience. Or, ces conditions empiriques, la sensation en l'occurrence, posent chez Kant un problème de contingence qui doit être considéré dans toute sa portée. Dans les dernières sections de *La théorie kantienne de l'expérience*, Cohen parviendra, pour sa part, à neutraliser la contingence des phénomènes physiques et des formes naturelles en les subsumant sous le concept de nécessité inconditionnée incarné dans l'«idée transcendantale» kantienne. Mais Heidegger se refuse à un tel amalgame d'éléments tirées de la première et de la troisième *Critique*. Il ne cherche pas à surmonter le problème de la contingence, sauf qu'il met à ce point en valeur la facticité du *Dasein* que celle-ci occulte toute autre forme de contingence, par exemple la contingence de l'existence du phénomène, ou encore de la configuration concrète de l'étant. Autant d'interrogations qui échappent au schématisme transcendantal. En ce sens, Cassirer a sans doute raison de déplorer dans la lecture heideggérienne de Kant l'absence de la *Critique de la faculté de juger*, car celle-ci

---

[57] Ceci est encore valable pour *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1975, 114-115; trad. fr. J. Reboul et J. Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose?*, Paris Gallimard, 1971, 155-156.

[58] Cf. Daniel Dahlstrom, «Heidegger's Kantian Turn: Notes to his Commentary on the *Kritik der reinen Vernunft*», *Review of Metaphysics* 45 (1991), 349-350.

représente le terrain de discussion par excellence des questions de contingence. En thématisant, grâce au concept de finalité formelle, le problème de la beauté et de l'art (finalité subjective), et de la téléologie naturelle (finalité objective), Kant soulève des enjeux qui cadrent mal avec la disposition théorique d'*Être et Temps*. Aussi, ne faut-il pas s'étonner de voir apparaître chez Heidegger au cours des années trente un intérêt marqué pour Hölderlin, intérêt qui se caractérise par le fait que la poésie n'est plus évoquée, comme par exemple au §34 d'*Être et Temps*, simplement pour dépeindre une situation existentielle du *Dasein*, mais pour montrer comment le poète a pour fonction d'inaugurer une ère historique. De même, il ne faudra pas se surprendre de ce que Heidegger considère au même moment l'art comme un des modes d'avènement de la vérité; cet art qui met en scène le combat que se livrent la terre et le monde. Enfin, ce n'est peut-être pas un hasard si, toujours au cours de ces années trente, il aborde le concept grec de nature (*physis*) pour en dégager un mode original de *poiesis*. Est-ce à dire qu'en approfondissant sur les traces de Kant le transcendantalisme qui était déjà à l'oeuvre dans *Être et Temps*, Heidegger aurait été amené à en voir les limites, et à amorcer le tournant vers la vérité de l'être[59]?

---

[59] Dans une note marginale ajoutée à son exemplaire du *Kantbuch*, Heidegger signale les limites de son entreprise: «*ganz rückfällig in die transzendentale Fragestellung*». Cité dans H.-G. Gadamer, «Der Weg in die Kehre», *Heideggers Wege*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1983, 111. Évidemment, cette remarque ne peut-être faite que du point de vue du *tournant*. Mais déjà à l'été 1928, c'est-à-dire précisément dans le cours où apparaît pour la première fois le thème de la *Kehre*, Heidegger s'interroge sur la portée limitée d'une ontologie fondamentale menée de manière transcendantale, et il ressent le besoin de la compléter par une *métontologie* portant sur l'étant en totalité: «En d'autres mots, la possibilité que l'être puisse devenir un thème pour la compréhension présuppose l'existence facticielle [*faktisch*] du *Dasein*, et celle-ci en retour la présence factuelle [*faktisch*] de la nature. C'est précisément dans l'horizon du problème de l'être posé de manière radicale qu'il devient évident que tout ceci ne peut devenir visible et être compris comme être qu'au moment où la totalité possible de l'étant *est déjà là*.» Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, *Gesamtausgabe*, tome 26, 199 (souligné par nous). Cette préoccupation pour l'étant en tant que tel constitue certes l'objet d'un «nouveau questionnement» pour Heidegger, mais déjà dans *Être et Temps* le problème du statut de l'étant, quoique non thématique, affleurait à la surface, à l'occasion par exemple de la discussion sur la vérité des lois physiques de Newton: «Ces lois devinrent vraies grâce à Newton, avec elles de l'étant en lui-même devint accessible pour le *Dasein*. Avec l'être-découvert de l'étant, celui-ci se montre justement comme l'étant qui *était déjà auparavant*.» *Être et Temps*, §44 c, 227; trad. fr., 167 (souligné par nous). Ces quelques références suffisent à prouver dans quelle mesure le problème de la contingence de l'étant s'est graduellement dégagé chez Heidegger au point de le contraindre à un réaménagement

de la question de l'être. J'aimerais ici exprimer ma gratitude à Claudius Strube et Theodore Kisiel pour leurs précieuses indications en ce sens.