

L'auto-affection chez Kant selon Benoist - comme indice pour comprendre la critique lévinassienne de Heidegger ¹⁾

Masumi Nagasaka

Dans son bref article « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951), Levinas critique l'ontologie de Heidegger développée dans *Sein und Zeit* (1927). Selon son interprétation, chez Heidegger, « le rapport du sujet avec l'objet est subordonné au rapport de l'objet avec la lumière – qui, elle, n'est pas objet » (OF92). Le rapport du sujet avec l'étant particulier présupposerait donc la compréhension préalable de l'être, et ainsi, les rapports du sujet avec tous les étants seraient soumis à leur rapports avec l'être. Il s'agit, selon ses termes, d'« assujettir les rapports entre étants aux structures de l'être, la métaphysique à l'ontologie, l'existential à l'existential » (*idem*). S'opposant à cette conception, Levinas avance que le rapport avec l'étant en tant qu'autrui s'oppose à la thèse heideggérienne, plus précisément, que ce rapport déborde la compréhension de l'être, la rencontre avec cet étant particulier précédant cette compréhension : « Sauf pour autrui. Notre rapport avec lui – consiste certainement à vouloir le comprendre mais ce rapport déborde la compréhension » (*idem*).

Or, cette critique lévinassienne de Heidegger est-elle véritablement pertinente ? Peut-on parler d'un rapport avec l'étant qui précéderait la structure de l'être, si l'étant n'est qu'un étant en tant qu'il *est* ? Cette critique ne substantialise-t-elle pas l'être en discutant son antériorité ou sa postériorité à l'égard de l'étant ? En somme, s'appuyant sur cette substantialisation, ne se réduit-elle pas au renversement de la primauté de l'être à l'égard de l'être ? Dès lors, afin de comprendre la critique lévinassienne sans l'assimiler à une sorte de méconnaissance ou de mésinterprétation de l'ontologie heideggérienne, il sera nécessaire de la confronter à une lecture précise des textes de Heidegger.

À cette fin, l'une des approches possibles consistera à passer par la lecture de l'œuvre de Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), car, dans ce livre, le philosophe allemand décrit la connaissance ontologique comme condition préalable pour la connaissance ontique (cf. GA3, 11 ; KPM71). Nous pouvons aussi relever la continuité entre *Sein und Zeit* et ce livre sur Kant, au moins pour deux raisons : premièrement, l'ouvrage présente un développement du cours qu'a donné Heidegger sur Kant lors du semestre de l'hiver 1927-1928 à l'université de Marbourg, dont la période recouvre la date de la publication partielle de *Sein und Zeit* ; deuxièmement, afin d'établir que l'interprétation vulgaire du temps comme « infini » dérive de la temporalité originaire et finie du *Dasein* (cf. SZ 424), Heidegger y tente de comprendre cette temporalité finie dans la conception kantienne du temps (cf. SZ 427, *Fußnote* 4). Bien que la partie dédiée à ce sujet, à savoir la première section de la deuxième partie, n'ait finalement pas été publiée, nous pouvons supposer que le *Kant-Buch* reprend certains de ces éléments. Ainsi, la discussion que Heidegger y développe se situe dans la continuité du projet entamé avec *Sein und Zeit*.

La question de l'ontologie présente dans l'œuvre de 1927 est reformulée, dans celle de 1929, en tant que connaissance ontologique, désignant, en termes kantien, la connaissance pure du jugement synthétique *a priori* ; celle-ci, il est vrai, pourrait être une condition préalable de la connaissance ontique, à savoir, en termes kantien, la connaissance empirique. La critique qu'émet Levinas à l'intention de Heidegger peut

donc être examinée à partir de la confrontation entre l'argument de ce dernier et celui de Kant. Nous examinerons par ce biais s'il est possible d'affirmer que le rapport avec l'étant particulier précède la compréhension de l'être, à savoir la connaissance ontologique.

Or, Levinas lui-même déploie sa lecture du *Kant-Buch*, dispersée dans plusieurs de ses ouvrages : « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932) ; sa recension de Hermann Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant* (1934) ; son article « De la description à l'existence » (1949) ; *Totalité et infini* (1961), sa contribution à l'encyclopédie au sujet de « l'infini » (1968) ; et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). En rassemblant ces fragments d'interprétation, nous avons fait ressortir, dans un autre article, sa sévère critique à l'égard de l'interprétation heideggérienne de la *Critique de la raison pure*²⁾. Néanmoins, il est indéniable que le caractère fragmentaire et indirect de sa lecture du *Kant-Buch* n'offre pas nécessairement les éléments suffisants pour répondre à notre interrogation concernant la primauté de l'étant à l'égard de l'être. Face à ce problème, l'œuvre de Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse – Le sujet sensible* (KLS), nous semble fournir un indice précieux. En effet, cet ouvrage se consacre à une vaste analyse de l'interprétation heideggérienne de la *Critique de la raison pure*, y compris celle du *Kant-Buch*, en s'appuyant sur une perspective beaucoup plus étendue des œuvres de Kant que celle de Levinas – à partir de la *Dissertation* en 1770 jusqu'à la *Métaphysique des mœurs* (1797), en passant par la *Critique de la faculté de juger* (1790). Plus particulièrement, ce livre de Benoist attire notre attention sur son analyse ample et détaillée de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* – y compris la *Réfutation de l'idéalisme* – que Heidegger avait discréditée au moins à l'époque du *Kant-Buch*.

Pour cette raison, bien que cette œuvre de Benoist ne soit sans doute pas directement liée à la philosophie de Levinas, pas plus qu'à la critique lévinassienne de Heidegger – ne mentionnant le nom de Levinas qu'une seule fois (cf. KLS99), cette œuvre ne s'occupe pas non plus de la question lévinassienne du rapport avec l'être ou l'étant –, son analyse de l'interprétation heideggérienne de Kant nous paraît susceptible d'apporter un éclaircissement à la question qui nous occupe.

En effet, en prenant de la distance avec la lecture heideggérienne de Kant qui privilégie la temporalité, Benoist décrit dans ce livre une sorte d'emboîtement du temps et de l'espace, ce qui permet de considérer l'auto-affection de l'esprit comme la temporalisation dans un rapport à l'objet, l'étant particulier situé ou figuré dans l'espace. Ainsi, la lecture de Kant que propose Benoist permettra d'apporter une lumière nouvelle sur la critique lévinassienne de Heidegger – selon laquelle la rencontre avec l'étant comme autrui précéderait la compréhension de l'être.

1) Le temps et l'espace dans la *Critique de la raison pure*

Avant d'aborder la lecture de Benoist, il convient d'expliquer certains éléments fondamentaux de la *Critique de la raison pure*, surtout autour de la question du temps et de l'espace. Nous pouvons tout d'abord confirmer que l'*Esthétique transcendantale* traite de l'espace et du temps de manière plutôt parallèle, au moins à première vue (cf. A22 sqq. ; B37 sqq.). Or, dans les discussions qui suivent, nous pouvons remarquer que les quatre axes de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité, qui traversent d'une manière cohérente le corps principal de la *Logique transcendantale* et surtout de l'*Analytique transcendantale*, se

concentrent sur la question du temps. Cela se perçoit notamment dans le chapitre du schématisme, qui décrit le schéma transcendantal uniquement comme détermination transcendantale du temps, soit la série du temps, le contenu du temps, l'ordre du temps et l'ensemble du temps (cf. A145 ; B184 *sq.*). La « Représentation systématique de tous les principes synthétiques de l'entendement pur », qui concrétise la fonction du schématisme à travers les « Axiomes de l'intuition », l'« Anticipation de la perception », les « Analogies de l'expérience » et les « Postulats de la pensée empirique en général », ne traite l'espace que de manière corrélatrice au temps, au moins dans la première édition (cf. A158 *sqq.*; B197 *sqq.*).

Cette apparente primauté du temps par rapport à l'espace devient beaucoup moins évidente dans la deuxième édition de l'œuvre. Toutefois, pour le montrer, nous pouvons tout d'abord relever, dans la partie concernée par notre étude, la différence majeure entre la première et la deuxième éditions, en trois points : premièrement, la deuxième édition ajoute la description de l'auto-affection de l'esprit (*Gemüt*), dans le paragraphe 8 de l'*Esthétique transcendantale*, ainsi que dans le paragraphe 24 de la Déduction des concepts purs de l'entendement (cf. B66 *sqq.*, B150 *sqq.*). Deuxièmement, cette édition unifie la fonction de la synthèse, distribuée à l'intuition, l'imagination et l'entendement dans la *Première déduction* (cf. A98 *sqq.*), comme fonction de l'entendement dans la *Deuxième déduction* (cf. B129 *sqq.*). Troisièmement, la deuxième édition insère la *Réfutation de l'idéalisme*, avec la *Remarque générale*, dans les « Postulats de la pensée empirique en général » (cf. B274 *sqq.*, B288 *sqq.*) (voir Tableau 1). Comme ils constituent les nécessaires prémisses de la discussion qui suit, nous citons les passages concernés au premier et troisième points.

i) L'auto-affection de l'esprit (*Gemüt*)

Le paragraphe 24 de la *Deuxième déduction* décrit un acte de l'entendement qui détermine le sens interne comme l'affection du sens interne :

[...] il [l'entendement] a lui-même le pouvoir de déterminer la sensibilité intérieurement par rapport au divers qui peut lui être donné par celle-ci [la sensibilité] suivant la forme de son intuition. Sous la dénomination de *synthèse transcendantale de l'imagination*, il exerce donc, sur le sujet *passif* dont il est le *pouvoir*, une action dont nous disons à bon droit que le sens interne est affecté par elle [l'action]. (B153 *sq.* ; CRP211)

Sans entrer dans le détail – car ce passage fera l'objet d'une interprétation dans la lecture de Benoist dont nous rendrons compte plus bas –, nous pouvons dès lors relever que l'acte de l'entendement est ici appelé « synthèse transcendantale de l'imagination » et que l'activité de l'entendement et la passivité du sens interne sont médiatisées par cette synthèse ou superposées à elle. Un exemple de cette détermination et de cette affection du sens interne est donné au passage suivant :

[...] nous ne pouvons aucunement nous représenter [...] le temps sans *tracer* une ligne droite (qui doit être la représentation extérieurement figurée du temps) et concentrer en même temps notre attention sur

l'acte de la synthèse du divers par lequel nous déterminons de façon successive le sens interne, et par là, en celui-ci, sur la succession de cette détermination. (B154 ; CRP211)

La représentation du temps est possible par l'acte de l'entendement qui détermine le sens interne, plus précisément par l'acte de tracer une ligne, une figure spatiale, dans la pensée. La représentation de l'espace est donc impliquée dans la représentation du temps.

Or, cette affection du sens interne est aussi formulée comme auto-affection, affection de nous-mêmes par nous-mêmes, et cela d'une manière parallèle à l'affection du sens externe :

[...] si nous convenons, à propos [des déterminations du sens externe], que nous ne connaissons ainsi des objets que pour autant que nous soyons extérieurement affectés, il nous faut aussi reconnaître à propos du sens interne que nous sommes affectés intérieurement *par nous-mêmes*, c'est-à-dire qu'en ce qui concerne l'intuition interne, nous ne connaissons notre propre subjectivité que comme phénomène, mais non pas d'après ce qu'elle est en soi. (B156 ; CRP212 *sq.*)

Ainsi décrite d'une manière parallèle à l'intuition extérieure, l'intuition intérieure ne donne que le moi comme phénomène. La dernière partie de cette citation désigne donc la scission entre le moi comme phénomène et le moi « en soi », lesquels correspondent, respectivement, à la passivité du sens interne et à l'activité de l'entendement.

ii) La nécessité du permanent

Une autre prémisse pour notre discussion se trouve dans la Première Analogie, analogie de la permanence, où Kant écrit :

Notre *appréhension* du divers phénoménal est toujours successive, et elle est donc toujours changeante. Aussi ne pouvons-nous jamais déterminer par là seulement si ce divers, comme objet de l'expérience, est simultané ou successif, à moins qu'il y ait à son fondement quelque chose qui est *toujours là*, c'est-à-dire quelque chose qui *demeure* et *reste permanent* [...]. (A182 ; B225 *sq.*; CRP254).

Sans disposer de quelque chose de permanent comme référence, même si nous recevons du divers phénoménal, nous ne pouvons pas déterminer si ce dernier est simultané ou successif. Ainsi, le permanent est une condition nécessaire pour que l'expérience soit établie avec la succession et la simultanéité des phénomènes.

Cet enseignement revient à la *Réfutation de l'idéalisme* ajoutée dans la deuxième édition. Kant y explique comme suit : « mon existence dans le temps ne peut être déterminée que par l'intermédiaire d'un tel élément permanent » (B275 ; CRP283). L'existence d'une chose permanente est nécessaire pour situer notre propre existence dans le temps. Ainsi, « l'existence des choses hors de moi » est la « condition de la

détermination du temps » (*idem*). Cet argument sert à Kant pour « démontrer » que « notre expérience interne elle-même [...] n'est possible que sous la supposition de l'expérience externe » (B275 ; CRP282 *sq.*). L'expérience externe concernant l'étant dans l'espace est conçue comme une condition pour que notre expérience interne dans le temps soit possible. Ainsi est prouvé le théorème selon lequel « [la] *simple conscience, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi* » (B275 ; CRP283). La conscience de notre propre existence dans le temps est déjà une preuve de l'existence d'une chose dans l'espace. Nous verrons plus tard, avec la lecture de Benoist, quelle conséquence peut impliquer ce complément.

À cela s'ajoute la « Remarque générale sur le système des principes » insérée aussi dans la deuxième édition : celle-ci affirme que « pour comprendre la possibilité des choses suivant les catégories et donc pour démontrer la *réalité objective de ces dernières*, nous a[v]ons besoin, non simplement d'intuitions, mais même toujours d'intuitions externes » (B291 ; CRP292). Cette précision montre la nécessité de l'intuition de l'étant dans l'espace, pour que nous puissions confirmer la réalité objective des catégories.

*

Ces points de repère, autour de l'auto-affection et du permanent dans l'espace, constituent les prémisses de l'étude qui suit. Il nous faut toutefois relever que la notion d'affection a déjà été étudiée dans le monde francophone avant la publication du *Kant-Buch* de Heidegger. Jean Nabert y a notamment contribué dans son article majeur « L'expérience interne chez Kant » (1924) (EI). En expliquant les paragraphes 24 et 25 de la *Deuxième déduction*, Nabert relève l'équation entre la détermination du sens interne par l'acte de l'entendement d'une part, et l'affection du sens interne d'autre part : « la détermination du sens interne par l'entendement est aussi une affection du sujet par lui-même » (EI235). Il attire ainsi l'attention sur cette superposition de la détermination et de l'affection du sens interne par l'entendement, surgissant au sein du sujet.

Après avoir confirmé ces points, nous souhaitons maintenant considérer quelle est la particularité de la lecture heideggérienne de la *Critique de la raison pure*.

2) La primauté du temps sur l'espace dans l'interprétation de la *Critique* par Heidegger

Dans le paragraphe 10 du *Kant-Buch*, intitulé « *Le temps comme intuition pure universelle* » (GA3, 48 ; KPM, §10, 107), Heidegger établit la primauté du temps sur l'espace, en s'appuyant sur la distribution que fait Kant du temps et de l'espace aux intuitions interne et externe. Il est vrai que si l'intuition externe présuppose celle interne, l'inverse n'est pas forcément le cas, au moins dans la première édition. Kant écrit ainsi : « Le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général » (A34 ; B50 ; CRP108). Si ce propos intéresse Heidegger, cela est manifestement dû au fait que le temps est étroitement lié au sens de l'être que le philosophe questionne depuis *Sein und Zeit* : le temps peut être interprété comme « l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général » (SZ1 ; ET21).

Le temps constitue donc toujours le sujet central du *Kant-Buch* : au paragraphe 33, Heidegger développe l'analyse éclairante de la *Première déduction*, notamment sur les trois synthèses de l'« Appréhension dans l'intuition », de la « Reproduction dans l'imagination » et de la « Récognition dans le

concept », ouvrant la structure de la temporalité, soit le présent, le passé et le futur (GA3, 177ff. ; KPM, §33, 232 *sqq.*). Cette analyse permet à Heidegger d'établir que l'imagination transcendante, en tant que capacité originaire de synthèse, équivaut au surgissement du temps originaire en tant que tel. De plus, au paragraphe 34, en s'appuyant sur la description kantienne d'auto-affection, Heidegger soutient que Kant réussit à traiter le temps comme originairement fini (cf. GA3, 189 ; KPM, §34, 244). En effet, le temps est une modification du sens interne comme auto-affection et, lors de cette auto-affection, l'esprit ne reçoit « rien » d'étant. Heidegger distingue cela de l'affection comme « réception » (*Hinnenehmen*) d'un présent (*ein Anwesendes*) (cf. GA3, 174 ; KPM, §32, 220). Le temps correspond à la modification de l'esprit par lui-même (cf. B156), dans la mesure où ce dernier reçoit l'être et non l'étant. Heidegger le reformule comme « auto-affection pure » (*reine Selbstaffektion*) en tant que mouvement de « se rapporter à soi-même » (*Sich-selbst-angehen*) (cf. GA3, 189 ; KPM, §34, 244 ; cf. A77 ; B102). Il s'agit du « souci » (*Sorge*) (cf. GA25, 397) qui est « la structure essentielle de la subjectivité » (cf. GA3, 189 ; KPM, §34, 244). Aux yeux de Heidegger, cette description de l'auto-affection rend possible un traitement du temps et de l'être comme originairement finis. Ainsi, à travers cette conception, Kant parviendrait à concevoir le temps fini non pas comme un dérivé du temps infini, tel que le faisait toujours la tradition métaphysique, présupposant dogmatiquement le temps infini ³⁾.

3) L'auto-affection chez Kant selon Benoist

Après avoir confirmé la primauté du temps sur l'espace chez Heidegger, nous pouvons maintenant aborder la lecture de Benoist. Lisant Heidegger, Benoist soulève les questions suivantes : « Le temps suffit-il à structurer le tout de la donation ? [...] [T]outes les structures de la donation peuvent-elles être fondées dans des modes de temporalisation ? » (KLS197) Selon Benoist, il est vrai que le chapitre du schématisme n'évoque que la détermination transcendante du temps, mais uniquement parce que son objectif vise à « rendre sensibles des concepts qui ne correspondent à rien de "sensible" » (KLS204). Pour cette raison, l'absence de l'espace dans la description de ce chapitre ne signifie pas nécessairement que le temps prime sur lui.

La *Réfutation de l'idéalisme* et la « Remarque générale sur le système des principes », que nous avons abordées au début, indiquent clairement, soutient Benoist, que nous avons besoin d'une intuition *spatiale* : « L'exposé de cette "Remarque générale sur le système des principes" porte sur la nécessité de "présenter" les concepts purs de l'entendement. » Seule la « présentation » de ces concepts fonde « la possibilité des choses elles-mêmes » (KLS208). Or, cette « présentation » n'est pas possible sans l'espace. Sans l'intuition spatiale, « la catégorie ne peut renvoyer à rien de sensible » (idem), car le temps est incapable de « constituer à lui seul une expérience, c'est-à-dire une objectivité » (KLS209).

Selon Benoist, contrairement à l'impression que cela peut donner, ces passages ajoutés dans la deuxième édition ne constituent pas une tentative de rectifier le chapitre sur le schématisme, mais d'apporter une précision, selon laquelle le temps et l'espace ont besoin l'un de l'autre : comme le temps lui-même ne peut pas être perçu (cf. B219, B225, B233, B257), « le temps à lui seul ne peut faire l'objet d'une présentation » (KLS216).

Benoist signale en outre une dissymétrie entre la géométrie et l'arithmétique, la science comme connaissance pure basée sur l'intuition pure en tant qu'espace, et la science comme connaissance pure

s'appuyant sur l'intuition pure en tant que temps. Cette dissymétrie s'explique par le fait que le nombre, schéma transcendantal de la quantité, n'est pas « donné », mais « schématisé » : il nécessite l'espace (KLS224). La grandeur extensive consiste dans le fait que la représentation des parties précède celle de la totalité. Tout comme nous ne pouvons pas nous représenter une ligne sans produire ses parties de manière successive, nous ne pouvons pas, par analogie, nous figurer le temps sans penser à ses parties de manière successive (cf. A162 *sq.* ; B203). Le temps, comme grandeur, ne peut être figuré que dans l'espace : « l'espace constitue l'indispensable milieu d'exposition des constructions de l'arithmétique pure » (KLS224).

Or, l'interprétation de Benoist montre son originalité la plus remarquable dans sa vision de l'auto-affection chez Kant au paragraphe 24 de la Deuxième déduction. Tout en gardant ses distances avec la lecture heideggerienne, Benoist se méfie, en même temps, de l'interprétation de Nabert qui se situe à l'antipode de celle de Heidegger ⁴⁾. Comme nous l'avons relevé plus haut, Nabert superpose l'activité de l'entendement, qui détermine le sens interne, et la passivité du sens interne, qui est affecté par l'entendement : « l'affection du sens interne coïncide avec une détermination de la forme du sens interne par l'entendement » (EI235 *sq.* ; cf. KLS251). Néanmoins, Benoist nous rappelle le passage de Kant selon lequel l'entendement exerce une action sur le sens interne « *en tant qu'imagination transcendante* ». Kant y ajoute, nous l'avons vu, qu'il s'agit d'« une action dont nous disons à bon droit que le sens interne est affecté par elle [l'action] » (cf. B153 *sq.* ; CRP211, mentionné au début). Benoist affirme par là : « [s]i l'entendement en tant que tel *détermine* le sens interne, ce n'est pas d'abord sous son nom qu'il l'*affecte* » (KLS252). L'entendement semble alors, au sein de l'affection du sens interne, renoncer à être lui-même. Dans cet acte d'imagination transcendante, « la pensée s'expose », dit Benoist, « à la mise en jeu de ce qui n'est pas elle », elle est « abandonnée » au sens interne (KLS253).

Rappelons que le temps ne peut être représenté sans l'image d'une ligne et que la ligne ne peut être représentée sans assembler ses parties de manière successive. L'« acte de l'entendement », en tant qu'« acte d'"imagination" », n'est donc pas, selon Benoist, purement un acte : « *il ne peut être purement un acte* ». Il laisse plutôt entrevoir une sorte de « déprise de soi ». Dans cet écart de soi à soi, l'« affection précède la détermination » (KLS254).

Benoist se réfère ici à la phrase de Kant qui donne à penser : « le Moi, le : je pense, [est] distinct du Moi qui s'intuitonne lui-même » (B155 ; CRP212 ; cf. KLS255). Il s'agit de la scission entre le moi « en soi » et le moi comme phénomène, correspondant respectivement à l'entendement et au sens interne, que nous avons vu plus haut. Pourtant, cette scission surgit au sein du même moi, qui est « un seul et même sujet » (B155 ; CRP212). Ainsi, Benoist remarque : « *son mode d'être le "même" est de s'échapper à soi [...], c'est inscrit dans la constitution sensible même de la subjectivité* » (KLS255). Par là, il souligne que le sujet ne préexiste pas à l'affection ; au contraire, il est constitué comme « être-affecté » ou, bien au-delà, comme « *"sensation" elle-même* » (KLS245). L'auto-affection dont parle Kant n'est donc, selon Benoist, rien d'autre qu'une hétéro-affection, dans le sens où le moi s'y découvre « autre que soi » dans ce processus de l'« altération » (KLS281).

Après ces analyses, nous pouvons conclure, avec Benoist, que contrairement à la présentation de Heidegger, « [l']universalité du temps en tant que forme du sens interne [...] n'est pas le signe de quelque privilège ou priorité du temps sur l'espace (forme du sens externe), mais bien de leur emboîtement dans ce

don premier de la "présence" sensible [...] » (KLS276). Si le temps est l'horizon de la compréhension de l'être, ce n'est pas le temps sans espace qui est ici en jeu, mais bien le temps qui se révèle comme emboîtement du temps et de l'espace.

Conclusion

N'étant pas un étant, le temps ne peut être perçu, d'où la force flagrante de l'interprétation heideggerienne : lorsque Kant parle du temps comme pure auto-affection du *Gemüt* par lui-même, et donc en tant que modification, il n'est pas ici question de l'*Hinnehmen* de l'étant, mais de celui de l'être. Néanmoins, il est possible que ce pur *Hinnehmen* ne soit qu'une sorte de l'abstraction, s'il n'est possible que dans le rapport du sujet à l'objet, l'étant situé dans l'espace ou figuré dans le mouvement de la spatialisation.

L'espace, comme forme de l'intuition externe, est présupposé dans le sens externe, mais le temps, comme forme de l'intuition interne, est présupposé par les sens interne *et* externe. À partir de cette thèse kantienne, Heidegger proclame le primat du temps sur l'espace et omet la description de l'espace dans son interprétation. Néanmoins, comme nous l'avons vu, s'il est vrai que l'espace n'est plus mentionné dans le chapitre sur le schématisme, cela n'exclut pas forcément que le temps discuté soit entrelacé avec l'espace. Comme Benoist le suggère, cela peut signifier également que cette structure de l'emboîtement elle-même peut être universelle. Tout comme le temps ne peut être représenté qu'en analogie avec l'espace, l'espace, inversement, ne peut être constitué que dans le temps. Si le temps peut donc se constituer comme le temps, n'est-ce pas dû au fait qu'il est déjà en rapport avec l'objet, l'étant dans l'espace ?

Nous reviendrons ensuite à Levinas pour nous demander : l'étant dont parle Levinas en tant qu'autrui, corporellement situé dans l'espace, n'est-il pas aussi présupposé dans l'auto-affection dont parle Heidegger ou le *Hinnehmen* de l'être en tant qu'ouverture de la temporalité ?

Note

1) Cet article est un manuscrit remanié de la présentation faite le 3 mars 2024 lors du séminaire consacré à la philosophie de Levinas et de Jocelyn Benoist. Le contenu de ce manuscrit recoupe largement mon autre présentation donnée dans une conférence de la Société Franco-Japonaise de la Philosophie (SFJP) le 23 mars 2024, qui a été publiée en japonais sous le titre de : « L'auto-affection chez Kant selon Nabert, Ricœur et Benoist : s'appuyant sur la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* », *Revue de philosophie française*, 29, 2024, pp. 70-83. La différence entre cet article et celui du SFJP réside dans le fait que le premier est consacré à Levinas, alors que le deuxième contient une grande partie consacrée à Ricœur et à sa lecture de Kant.

Sigles utilisés (auteurs classés selon l'ordre chronologique)

Immanuel Kant (1724-1804), **AA** : *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft*, Reimer, 1900ff. **A** : *Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage, 1781* (in: AA IV), **B** : 2. Auflage, 1787 (in: AA III).

CRP : Immanuel Kant, Alain Renaut (tr.), *Critique de la raison pure*, Paris : GF-Flammarion, 2006.

Jean Nabert (1881-1960), **EI** : « L'expérience interne chez Kant » in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1924, t. 31, no 2, pp. 205-268.

Martin Heidegger (1889-1976), **GA** : *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975ff.

SZ : *Sein und Zeit* [1927], Tübingen : Niemeyer, 2001.

ET : Martin Heidegger, Emmanuel Martineau (tr.), *Être et temps*, Édition numérique hors-commerce, [1985] 2005.

KPM : Martin Heidegger, Alphonse de Waelhens (tr.), Walter Biemel (tr.), *Kant et le problème de la métaphysique* [1953], Paris : Gallimard, 1998.

Emmanuel Levinas (1906-1995), **OF** : « L'ontologie est-elle fondamentale ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1951, No. 1, pp. 88-98.

EN : *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset, [1991] 1998.

Jocelyn Benoist (1968-), **KLS** : *Kant et les limites de la synthèse – Le sujet sensible*, Paris : PUF, 1996.

2) Nous les avons étudiés dans un autre article : Cf. Masumi Nagasaka, « L'idée de l'infini au-delà de l'être et l'étant ; En partant de la lecture lévinassienne de *Kant et le problème de la métaphysique* » (en japonais), *Revue de Philosophie Française*, (21), 2016, pp. 218-229. Nous avons tiré dans cette recherche la conclusion suivante : Heidegger n'hésite pas à identifier « l'idéal de la raison » avec l'idéal comme « produit de l'imagination transcendante » et, ainsi, conçoit l'imagination non seulement comme la racine commune de la sensibilité et de l'entendement, mais la situe également à l'origine de la raison. Cette interprétation déplace donc la fonction unificatrice de la raison vers l'imagination, s'opposant ainsi foncièrement à l'architectonique kantienne. De manière diamétralement opposée, Levinas distingue « l'idéal de la raison » de *l'idéal comme produit de l'imagination, empirique ou transcendante*, en préservant la primauté de la raison pratique qui vise l'idéal de la raison comme idée régulatrice.

3) Cette section reprend nos précédentes recherches : cf. Masumi Nagasaka, « Eine gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand — Der Kreuzweg von Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* und Kants *Kritik der Urteilskraft* », *Heidegger-Forum* (12), 2018, pp. 78-94. Masumi Nagasaka, « L'imagination, racine commune de la sensibilité et de l'entendement ? Lecture croisée de *Kant et le problème de la métaphysique* et de la *Critique de la faculté de juger* » in : *L'Imagination. Actes du 37e Congrès de l'ASPLF (Rio de Janeiro, 26-31 mars 2018)*, 2020, pp. 425-436.

4) Cf. Masumi Nagasaka, « L'auto-affection chez Kant selon Nabert, Ricœur et Benoist », art. cit.