

**EINBILDUNG ET ENT-WURF.
CHEMIN DE L'IMAGINATION
CHEZ HEIDEGGER EN 1929–1930¹**

GIULIO MELLANA

Abstract

In this article, the author intends to show that the question of the human being as *weltbildend*, which Heidegger discusses in his lecture on *Grundbegriffe der Metaphysik* (WS 1929/30), could be helpfully read in light of *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), so as to appreciate the role played by the destruction (*Destruktion*) of Kant's *Einbildungskraft* in the description of *Weltbildung*. The latter is only a formal indication (*formale Anzeige*), which is useful to make thought proceed, but which cannot escape its final destruction. The language of *bilden* is meant to be dissolved in another language. In this contribution, particular attention is given to the concluding paragraph 76 of *Grundbegriffe der Metaphysik*, by insisting on the notion of *Ent-wurf*.

« Risquons le *pas essentiel* ... »
(GA 29/30, p. 524)

¹ Ce texte est la version remaniée d'une intervention prononcée à l'Université Charles de Prague, à l'occasion du colloque international « Affectivité et imagination – Perspectives phénoménologiques » (13–14 avril 2018). Que l'organisateur István Fazakas soit remercié pour sa généreuse invitation.

Le projet de la destruction² de la métaphysique, de son dépassement³, voire de son abandon⁴, implique chez Martin Heidegger une destruction, un dépassement et un abandon de tout l'outillage conceptuel propre à la métaphysique. Ce projet va de pair avec un renouvellement de la langue de la pensée, une véritable « libération de la langue »⁵, dont *Sein und Zeit* relevait encore les insuffisances.⁶ Sujet, objet, substance, idée *et cetera*, tout cela doit être détruit au fil conducteur⁷ de la question de la *Seinsfrage*, ou, avec la *Kehre*, dépassé et abandonné par la pensée de la vérité de l'être. Parmi ces concepts fondamentaux de l'histoire de la métaphysique, on retrouve bien-sûr la φαντασία, l'εἰκασία, l'*imaginatio* et l'*Einbildung*. Eux aussi, donc, devront être abandonnés. Et, en effet, dans le vaste corpus de Heidegger, la question de l'imagination est traitée le plus souvent en relation à d'autres penseurs et, en général, en vue d'autres problèmes plutôt que pour elle-même.⁸ Il la mentionne et la critique, mais elle ne trouve plus son lieu autonome à l'intérieur de la *Seinsfrage*. Elle en retrouvera un, peut-être, après la *Kehre*, c'est-à-dire dans la pensée de l'*Ereignis*, mais à un tel point transformée que ce mot ne parlera plus de la même façon.⁹ En effet, l'imagination en tant que

² *Destruktion* : cf. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* [1927] (Niemeyer, Tübingen 198616), § 6, pp. 19–27.

³ *Überwindung* et *Verwindung* : cf. Heidegger, « Die Überwindung der Metaphysik » [1936–46], in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 7 (Klostermann, Frankfurt am Main 2000), pp. 69–98.

⁴ *Überlassen* : cf. Heidegger, « Zeit und Sein » [1962], in *Zur Sache des Denkens*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 14 (Klostermann, Frankfurt am Main 2007), pp. 29–30.

⁵ « Die Befreiung der Sprache aus der Grammatik in ein ursprünglicheres Wesensgefüge » : Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, Bd. 9 (Klostermann, Frankfurt am Main 1976), p. 314.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 328.

⁷ « [...] die am Leitfaden der *Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* » : Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], *op. cit.*, § 6, p. 22 (l'italique est de Heidegger) : la question de l'être, avant même qu'un but à atteindre, est donc un chemin à parcourir.

⁸ Cf., surtout, Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [WS 1927/28], in *Gesamtausgabe*, Bd. 25 (Klostermann, Frankfurt am Main 1953) ; *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], in *Gesamtausgabe*, Bd. 3 (Klostermann, Frankfurt am Main 1991) ; *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophischen Problemlage der Gegenwart* [SS 1929], in *Gesamtausgabe*, Bd. 28 (Klostermann, Frankfurt am Main 1997).

⁹ Cf. Heidegger, « "...dichterisch wohnt der Mensch..." » [1951], in *Vorträge und Aufsätze*, pp. 204–205 ; *Essais et conférences*, trad. A. Préau (Gallimard, Paris 1958), pp. 240–241, où le propre de l'imagination est pensé à partir du dire (*Sagen*) poétique : « L'essence de l'image (*Bild*) est de laisser voir quelque chose. En revanche, les copies (*Abbilder*) et les imitations (*Nachbilder*) sont déjà des modes dérivés de l'authentique image, laquelle laisse voir l'invisible en tant que vue (*Anblick*) et ainsi l'imagine (*einbildet*) dans quelque chose qui lui est étranger. C'est parce que le poétiser prend cette mystérieuse mesure dans l'aspect (*Angesicht*) du ciel, qu'elle parle en "images". C'est pourquoi les images poétiques sont des in-maginations (*Ein-Bildungen*) dans un sens éminent : non pas de simples fantaisies et illusions, mais in-maginations (*Ein-Bildungen*) en tant qu'inclusions (*Einschlüsse*) visibles de l'étranger dans la vue du familier » (trad. modifiée). Dans ce même

Einbildungskraft s'accorde mal à une pensée de l'être, où le sens objectif du génitif se confond avec le sens subjectif.¹⁰

Cette étude, cependant, n'a pas pour cadre la pensée de l'*Ereignis* (le dit « Heidegger II »). Notre tâche est, peut-être plus sobrement, d'étudier *sub specie imaginationis* la période 1929–1930. Pour ce faire, nous proposons un commentaire de la célèbre thèse heideggérienne de l'homme comme *weltbildend*, configurateur de monde, énoncée dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*¹¹ (1929/30), thèse que nous étudierons à l'aide de *Kant et le problème de la métaphysique*¹² (1929), sans oublier bien sûr les références à d'autres textes contemporains.

Or, le choix de cette période restreinte, dont nous espérons savoir montrer la pertinence dans l'ensemble de l'analyse, se fonde de manière préliminaire dans un double constat. D'un côté, c'est dans le *Kantbuch* que l'on retrouve la plus ample tractation de l'*Einbildung*, ce qui constitue déjà en soi un passage obligé. De l'autre côté, la période 1929–1930, pour nous lectrices et lecteurs rétrospectifs, se tient, sans pour autant pouvoir la nommer ni même la penser, au seuil de la *Kehre*, en témoignant ainsi d'un dernier souffle de la question du sens de l'être, dont les pages finales des *Grundbegriffe der Metaphysik* – comme nous le verrons – montrent la difficile respiration, voire une ultime plongée dans la *Seinsfrage* en termes de différence ontologique. Ainsi, c'est par respect envers le développement même de la pensée heideggérienne que l'on s'en tient à cette chronologie très précise.

passage, une *Randbemerkung* de Heidegger à sa copie personnelle renvoie à Heidegger, « Sprache und Heimat » [1960], in *Aus der Erfahrung des Denkens*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 13 (Klostermann, Frankfurt am Main 1983), p. 172, où l'imagination n'est plus mentionnée, mais l'image demeure pensée à partir du montrer (*Zeigen*), dont le dire poétique est encore le plus haut mode de déploiement : « Das im dichtenden Sagen Gesagte hat keinen Inhalt, sondern ist Gebild (Le dit dans le dire poétisant n'a pas de contenu, mais il est image) ».

¹⁰ Cf. Heidegger, *Brief über den Humanismus* [1947], in *GA* 9, pp. 313–314 : « Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être. [...] Penser, c'est l'engagement de l'être » (le français est de Heidegger).

¹¹ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* [WS 1929/30], in *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30 (Klostermann, Frankfurt am Main 1983) ; *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, trad. D. Panis (Gallimard, Paris 1992).

¹² Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], *GA* 9 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel (Gallimard, Paris 1953).

1. Weltbildung : le cadre du problème.

La philosophie n'est pas *Weltanschauung*.¹³ Ainsi s'ouvre le cours du semestre d'hiver 1929–30 de Heidegger, tenu à l'Université de Fribourg, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. À la *Weltanschauung* (qui n'est donc pas le propre de cet agir humain unique en son genre, à savoir le philosophe), Heidegger oppose plus loin dans ce même cours une détermination de l'homme, qui lui fait en quelque sorte écho : *Weltbildung*. Le monde est évoqué dans les deux cas, mais, nous avons le droit de le soupçonner, pas de la même façon. Néanmoins, si l'on veut garder cette opposition, de prime abord rendue possible par la seule affinité lexicale, nous observons que, aux yeux de Heidegger, ce n'est pas le *anschauen* qui s'accorde au monde, mais le *bilden*. *Anschauung* est pris ici dans tout son spectre sémantique, qu'il s'agisse de « vision », « contemplation » ou, même, comme par exemple chez Kant, d'« intuition ». La traduction de *Bildung* est, en revanche, plus problématique dans nos langues latines. Le latin, vu à partir de l'allemand, semble hésiter. *Bildung* serait donc la « formation » (même au sens d'« éducation »). En revanche, *Bild* n'est pas tant la « forme », mais plutôt la « figure » ou l'« image ». *Einbildung* est donc « imagination », alors que *Verbildung* est « déformation », et *überbilden* – verbe rare, mais attesté au début du XIV^e siècle – est probablement une première tentative de traduire le chrétien *transfigurare* (ce qui déjà chez Luther devient *verklären*¹⁴). On se souviendra aussi de *entbilden*, l'une des plus heureuses créations eckhartiennes.¹⁵ De ce fait, on ne saurait établir une traduction véritablement univoque pour *bilden* et ses composés, à cause de l'hésitation latine¹⁶ entre *forma*, *figura* et *imago*.

Au moment donc de penser la question du monde en son propre, Heidegger, dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* avance la thèse de l'homme comme *weltbildend*. Pourquoi énonce-t-il cette thèse en 1929–30 ? Que signifie

¹³ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* [1929/1930], GA 29/30, § 1, pp. 1–3 ; trad., pp. 15–17.

¹⁴ Cf., par exemple, 2Cor 3,18 dans *Die Bibel. Lutherübersetzung* (Deutsche Bibelgesellschaft, Darmstadt 2017).

¹⁵ Eckhart von Hochheim [Meister Eckhart], « Predigt 40 », in *Deutsche Werke II*, éd. par J. Quint (Kohlhammer, Stuttgart 1971), p. 278 : « Lorsque l'homme est purement ajointé à Dieu dans l'amour, alors il est *entbildet und eingebildet und überbildet* dans l'uniformité de Dieu [...] ». Sur l'*Entbildung* eckhartienne on consultera l'important ouvrage de Wilhelm Wackernagel, *Ymagine denuāri. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart* (Vrin, Paris 1991). Cf., aussi, les belles pages de Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées* (Diaphanes, Paris 2017), pp. 383–389.

¹⁶ Il peut être intéressant de noter qu'il s'agit d'une hésitation *a posteriori* ou « de retour », car c'est d'abord l'allemand qui a dû traduire dans sa langue le lexique théologique-philosophique latin.

ce *bilden* dans la *Weltbildung* ? Et y a-t-il quelque chose comme un *Weltbild*, une image du monde, ou un monde en tant qu'image ? Si l'on y réfléchit, c'est sous plusieurs aspects une thèse très peu heideggérienne. Quelques années après, en 1938, Heidegger tiendra une conférence intitulée « Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik », publiée en 1950 sous le titre de *Die Zeit des Weltbildes*.¹⁷ Là, *Weltbild*, image du monde, nommera notre époque : l'essence du *Bild* est capturée par le domaine de la représentation, trait de fond de la métaphysique moderne. Même si *Weltbild* est censé nommer la métaphysique moderne par-delà cette même, il ne parvient à le faire que, pour ainsi dire, en dépit de soi. Le salut de la *Welt* viendra nonobstant le *Bild*.¹⁸ En ce sens, en 1938, la jointure *Welt* et *Bild* ne s'opposera pas radicalement à *Weltanschauung* – comme c'était le cas huit ans auparavant. En revanche, en 1929–30 la thèse « l'homme est *weltbildend* » est censée rendre compte à la fois de l'essence de l'homme, du rapport de cette-ci à l'essence du monde et de l'avoir lieu de la différence ontologique. Trois éléments (essence de l'homme, essence du monde et différence ontologique) décisifs dans la pensée de Heidegger et que pourtant il traite dans son cours en suivant le *leitmotiv* de cette curieuse thèse. À lire son cours, notamment les pages finales, on peut rester perplexe : le § 76, qui est enfin censé préciser le *bilden* de la *Weltbildung*, porte sur un autre « concept » : *Ent-wurf*. La thèse de la « configuration du monde » se résout dans le « projet », qui paraît en être une détermination plus originaire. La *Weltbildung* est, par conséquent, plus proche d'un concept transitoire, ou mieux d'une indication formelle permettant de frayer un passage pour la pensée.

Soit, mais de ce fait le recours à la langue du *bilden* à ce moment-là du parcours intellectuel de Heidegger reste encore dans l'ombre. Et si par la suite il abandonnera ce *Bild*, désormais captif de la représentation métaphysique du monde, il est néanmoins possible que, pour y voir plus clair, une piste nous soit offerte par les textes précédant les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Or, nous croyons que l'emploi de la notion de *bilden* relève d'une dette envers Kant, ou, plus précisément, envers l'interprétation heideggérienne de Kant. Le concept de *Weltbildung* est donc redevable de l'*Einbildungskraft* kantienne, telle que Heidegger l'interpréta

¹⁷ Heidegger, « Die Zeit des Weltbildes » [1938], in *Holzwege*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 5 (Klostermann, Frankfurt am Main 1977), pp. 75–113.

¹⁸ C'est notamment dans le cycle de conférences de 1949 que l'accomplissement moderne de la métaphysique reçoit finalement son approfondissement décisif comme *Gestell*, et c'est seulement par là que s'ouvre le salut, à savoir la possibilité de penser l'*Ereignis* ; cf. Heidegger, « Ein Blick in das was ist » [1949], in *Bremer und Freiburger Vorträge*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 79 (Klostermann, Frankfurt am Main 1994), pp. 3–77 ; on consultera aussi Heidegger, « Die Frage nach der Technik » [1953], in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 7 (Klostermann, Frankfurt am Main 2000), pp. 5–36.

justement en 1929, dans le *Kantbuch*.¹⁹ La référence à cet ouvrage nous permettra de saisir les raisons à la fois de l'énonciation de la thèse de la *Weltbildung* et, peut-être, de son abandon.

2. De l'*Einbildung* à la *Zeitbildung*.

La lecture heideggérienne de Kant²⁰ se concentre principalement sur la *Critique de la raison pure* et vise une interprétation ouvertement ontologique de cette-ci. Qu'est-ce que ce signifie ?

Heidegger considère que la première *Critique* n'est pas un traité d'épistémologie, mais la tentative de fonder la métaphysique en tant que *metaphysica generalis*, c'est-à-dire ontologie. Si cela est vrai, il faudra que par une telle fondation soit également porté à dévoilement, fût-ce de manière encore vague, le caractère essentiel de toute ontologie, à savoir sa relation au temps. Le projet d'*Être et temps*²¹ est en effet de part en part présent dans *Kant et le problème de la métaphysique*, de sorte que la lecture de la *Critique de la raison pure* s'accompagne, chapitre par chapitre, d'une explicitation (*Auslegung*) destructrice²² de celle-ci. Cette destruction prend la tournure d'une analyse de l'imagination (transcendantale) en tant que racine de la connaissance humaine, laquelle repose dans la finitude. Voici comment, vers la fin de l'ouvrage, Heidegger résume le parcours accompli : « Nous avons entrepris la présente interprétation de la *Critique de la Raison pure* afin de mettre en lumière

¹⁹ Comme le remarque aussi Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, p. 62 : « Il faut en effet – écrit-elle – mettre en connexion la thèse “l'homme est configurateur de monde” (der Mensch ist weltbildend) avec le rôle essentiel que Heidegger a attribué sans son interprétation de la *Critique de la raison pure* à l'imagination, à l'*Einbildungskraft*, comme pouvoir de configuration ontologique ».

²⁰ Pour une étude générale du *Kantbuch*, on consulte Luigi De Blasi, « Il Kant di Heidegger », *Studi Kantiani*, n° 67, Fabrizio Serra editore, Pisa/Roma 2000, pp. 67–92.

²¹ Rappelons la toute fin du traité de 1927, qui, avant de marquer une défaite à l'égard de la *Temporalität*, montre néanmoins la suite d'un chemin possible, le même chemin que le *Kantbuch* cherche à entreprendre : « La constitution ontologico-existentielle de la totalité du *Dasein* se fonde dans la temporalité (*Zeitlichkeit*). Par suite, il faut qu'une guise de temporalisation originnaire de la temporalité ekstatique possibilise elle-même le projet (Entwurf) ekstatique de l'être en général. Comment ce mode de temporalisation de la temporalité doit-il être interprété ? Un chemin conduit-il du temps originnaire au sens de l'être ? Le temps lui-même se manifeste-t-il comme horizon de l'être ? » : Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], § 83, p. 437 ; *Être et temps*, trad. E. Martineau (édition numérique hors-commerce), p. 325 (nous soulignons la deuxième phrase).

²² Afin d'indiquer la pratique herméneutique heideggérienne on retiendra, ici, le terme de *Destruktion*. Pour un regard rétrospectif sur cette démarche herméneutique chez le jeune Heidegger, cf. Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919–1923)* (Presse Universitaire de France, Paris 2014).

la nécessité, pour la fondation (*Grundlegung*) de la métaphysique, de poser le problème fondamental de la finitude (*Endlichkeit*) dans l'homme. »²³ Pourquoi la question de la finitude, et donc de la temporalité, et comment y parvient-il ? Nous résumerons en ses traits généraux l'analyse de Heidegger, tout en nous souvenant que notre tâche est celle d'élucider la thèse énoncée dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, « l'homme est configurateur de monde ».

Après avoir rappelé la signification flottante et problématique du terme « métaphysique », à partir de son appellation grecque tardive, *μετὰ τὰ φυσικά* (§ 1), Heidegger montre que le problème de la métaphysique, c'est-à-dire de l'ontologie (§ 2), s'explicité chez Kant dans la question : comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles (§ 3) ? Autrement dit, la question est, pour Heidegger, d'atteindre l'essence des jugements *a priori* en tant que synthétiques. Encore plus profondément, ce qui fait ici problème, c'est l'essence de la synthèse elle-même. Heidegger écrit : « Les jugements synthétiques sont "synthétiques" en un double sens. D'abord en tant qu'ils sont des jugements ; deuxièmement, [ils sont synthétiques] à condition que soit "apportée" (synthèse), à partir de l'étant sur lequel le jugement porte, la légitimité du "lien" (synthèse) des représentations (*Vorstellungen*-*"verbindung"*). »²⁴ Cet « apport à partir de l'étant », toutefois, si le jugement doit être synthétique et *a priori*, ne peut pas être apporté par l'expérience, mais doit être *pur*. Or, dit Heidegger, la pureté de la synthèse consiste en ce que cet « apport à partir de l'étant » ne fournit pas tel ou tel étant en son contenu empirique (ne fournit pas de vrai ontique), mais constitue l'être de l'étant (la vérité ontologique), à savoir la manière fondamentale de se tenir dans l'étant en général. Il y a donc une synthèse originaire, qu'on qualifiera de synthèse ontologique²⁵, qui ne coïncide pas au juste avec l'activité connaissante de l'homme, mais en est le préalable à chaque fois effectué. Si les jugements synthétiques *a priori* renvoient, au fond, au rapport de l'homme à l'être de l'étant, cela signifie que l'homme est un étant ouvert dans le plus intime de son être, le plus intime étant le plus ouvert. La question de la synthèse recèle donc, en soi, la question plus originaire de l'ouverture du *Dasein*.

Si le pouvoir synthétique s'exprime dans la connaissance, il faudra que la structure même de la connaissance manifeste l'ouverture du *Dasein*. Or, chez Kant les deux souches de la connaissance sont l'intuition et l'entendement. Mais, dit Heidegger en pratiquant son explicitation destructrice, intuition et entendement renvoient l'une à l'autre, dans la mesure où les deux comportent des caractères à la fois réceptifs et spontanés. Pour le dire autrement, ni l'intuition ni l'entendement

²³ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], *GA* 3, p. 218 ; trad., p. 275 (trad. modifiée).

²⁴ *Ibid.*, p. 15 ; trad., p. 75 (trad. modifiée).

²⁵ Cf. *ibid.*, pp. 61-65 ; trad., pp. 120-124.

ne sont créateurs de l'étant qu'ils intuitionnent et pensent : il leur est donné. Il est en même temps vrai, toutefois, que cet étant, en tant qu'il est l'étant intuitionné et pensé, relève d'une certaine élaboration, à savoir qu'il ne serait pas cet intuitionné-ci et ce pensé-ci en dehors du travail de l'intuition et de l'entendement. Ainsi, dit le Kant de Heidegger, ces caractères communs de l'intuition et de l'entendement, n'étant le propre exclusif ni de l'une, ni de l'autre, doivent renvoyer à un tiers, à une racine (*Wurzel*) commune : l'imagination. Et bien que, chez Kant, cette faculté demeure « sans patrie »²⁶, sa destruction montre tout de même que l'imagination est la racine commune, l'unité.²⁷ « Que l'unité – précise Heidegger – ne soit pas le résultat d'une simple combinaison des éléments, mais ce qui unifie originellement, cela s'annonce lorsque cette unité est appelée une "synthèse". »²⁸ Le propre du travail de l'imagination s'accomplit donc comme le *óuv* de la synthèse : synthétique, avant le caractère requis par les propositions scientifiques (les jugements synthétiques *a priori*), est le déploiement propre à l'imagination transcendante. Kant écrit :

Nous possédons donc une imagination pure constituant un pouvoir fondamental de l'âme humaine, qui sert *a priori* de fondement à toute connaissance. Par l'intermédiaire de celle-ci, nous mettons le divers de l'intuition en liaison avec la condition de l'unité nécessaire de l'aperception pure. Les deux termes extrêmes, à savoir sensibilité et entendement, doivent nécessairement s'agencer l'un à l'autre par l'intermédiaire de cette fonction transcendante de l'imagination, parce que, *si tel n'était pas le cas, ils fourniraient certes des phénomènes, mais pas d'objets d'une connaissance empirique, par conséquent pas d'expérience.*²⁹

²⁶ « Die transzendente Einbildungskraft ist heimatlos » : *ibid.*, p. 135 ; trad., p. 194.

²⁷ *Ibid.*, p. 64 ; trad. pp. 122–123 : « La synthèse pure de l'imagination est parmi ces trois éléments [*scil.* intuition, imagination, entendement] celui qui tient le milieu. Il ne faut point entendre ceci de manière superficielle comme si, dans l'énumération des conditions de la connaissance pure, l'imagination était simplement nommée entre le premier et le troisième élément. Cette position centrale a bien plutôt une signification structurelle. En elle, la synopsis pure et la synthèse réfléchissant pure se rencontrent et s'ajointent (*fügen sich*) ensemble. Ce conjointement (*Ineinsfügung*) s'exprime pour Kant en ceci, qu'il constate la *mèmeté* (*Selbigkeit*) de la synthèse pure dans le caractère de *syn-* (*im Syn-haften*) de l'intuition et de l'entendement » (trad. modifiée).

²⁸ *Ibid.*, p. 60 ; trad., p. 119 (trad. modifiée). C'est précisément cette idée d'une relation préalable aux éléments mis en relation, que Heidegger ne cessera plus de méditer et qui, dûment approfondie et transformée, recevra le nom d'*Ereignis*, lequel, formellement compris, signifie que « le rapport entre les termes précède les termes mis en rapport » : Didier Franck, *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger* (Vrin, Paris 2017), p. 22.

²⁹ « Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis *a priori* zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen

Sans imagination, donc, il n'y aurait de phénomènes que si l'on prend ce mot dans un sens trivial. Mais, en toute rigueur, à l'égard de la tâche de la raison pure, sans imagination il n'y aurait pas de phénomènes *en tant que* tels, par conséquent pas d'objet possible d'une connaissance empirique et, plus profondément encore, il n'y aurait pas d'expérience.

Quel est ici l'enjeu, pour Heidegger ? Dans cette analyse, on reconnaît en filigrane le problème de l'essence de l'homme. En effet, si nous n'avions aucun accès aux phénomènes *en tant que* phénomènes, aux objets possibles d'une connaissance empirique *en tant que* tels, et si nous n'étions donc pas ouverts au monde sur le mode de l'expérience *en tant qu'*expérience, nous ne serions, ni plus ni moins, que des animaux³⁰, ou même des pierres : pauvres en monde, voire dépourvus de monde. L'imagination joue alors un rôle éminent dans la détermination de l'essence de la connaissance et par là de l'essence de l'homme.

Il est clair ainsi en quel sens ce que Heidegger a ici en vue, n'est pas un simple commentaire du rôle de l'imagination transcendantale chez Kant. La lecture que Heidegger donne du philosophe de Königsberg est explicitement *ontologique*. Ceci signifie désormais qu'il s'agit de mettre en lumière la compréhension de l'être à partir de laquelle une anthropologie (philosophique) et la métaphysique deviennent possibles. Or, l'imagination transcendantale, en tant que synthèse ontologique et donc accès à la question de l'être, devra faire reluire sa relation au temps, s'il est vrai que, conformément à la tâche du *Hauptwerk* de 1927, temps et être appartiennent à un même destin.

D'une manière générale, puisque l'imagination transcendantale est la racine de l'intuition pure, on peut dire que le temps s'enracine en elle.³¹ Et, afin de préciser davantage cette relation entre imagination et temporalité, Heidegger, en

vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen ; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden » : Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften (KGA)*, Bd. IV (G. Reimer, Berlin 1911), p. 124 (A) ; Bd. 4 ; *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut (Flammarion, Paris 20063), p. 193 (nous soulignons).

³⁰ « L'animal ne connaît pas, si à la connaissance appartient la manifestativité (*Offenbarkeit*) de l'étant » : Heidegger, « Winke X Überlegungen (II) und Anweisungen », *GA* 94, pp. 83–84, § 201 (« Tier und Mensche » [1931]) (nous traduisons).

³¹ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], *GA* 3, pp. 141–146 ; trad., pp. 199–203, où il est dit : « Ce qui est "vu" (*das... Erblickte*) par l'intuition pure est en soi un. [...] C'est une unité vue d'emblée dans l'acte d'imagination qui donne l'image (*Sie ist eine im Bild-gebenden Einbilden im vorhinein erblickte Einheit*). Le "syn" de la totalité de l'espace et du temps appartient à une faculté de l'intuition formatrice. La synopsis pure, si elle constitue l'essence de l'intuition pure, n'est possible que dans l'imagination transcendantale » (trad. modifiée).

suivant un passage des cours de Kant sur la métaphysique³², montre que le *bilden* de l'imagination peut avoir lui-même lieu sous trois modes différents : en tant que *Abbildung*, ou *facultas formandi* ; en tant que *Nachbildung*, ou *facultas imaginandi* ; en tant que *Vorbildung*, ou *facultas praevidendi*.³³ Formation, reproduction et prévision sont autant de modes du *bilden*. Et puisqu'il s'agit d'une faculté transcendante, l'image formée n'est pas image *de* quelque chose, mais la pureté de la formation, de la reproduction et de la prévision. Le travail synthétique de l'imagination transcendante s'accomplit dès lors en tant que temporalité originaire : non pas comme succession de maintenant, mais comme pure orientation, comme relation-à. Et Heidegger commente :

[L]a formation d'image par « l'imagination » est *en elle-même* relative au temps (*das Bilden der « Einbildung » [ist] in sich zeitbezogen*). Le pur imaginer (*das reine Einbilden*), appelé pur parce qu'il forme (*bildet*) de par lui-même son image (*Gebilde*), doit, puisqu'il est lui-même relatif au temps, former le temps. [...] L'intuition pure n'arrive à former la pure succession des *maintenant* que si elle est imagination qui forme, reproduit et anticipe (*ab-, vor- und nachbildende Einbildungskraft*). [...] Cette succession n'est aucunement le temps originel. C'est au contraire l'imagination transcendante qui fait surgir le temps comme succession des *maintenant* et pour cette raison elle est – en tant que ce qui laisse surgir (*als diese entspringenlassende*) – le temps originaire.³⁴

Nous avons vu que l'imagination transcendante, en tant que productivité pure, garantit toujours déjà un travail synthétique, lui aussi pur, qui est à la base de la compréhension moyenne et vague de l'être, à savoir du caractère essentiellement ouvert du *Dasein*. Or, l'ouverture du *Dasein* à l'être relève de la transcendance. Certes, l'homme existe factuellement dans le monde – cela n'est pas remis en question –, mais le *Dasein* (dans l'homme) est transcendant en ce sens précis que « l'essence fondamentale de la constitution d'être de l'étant que nous sommes, est le surmontement (*Überstieg*) de l'étant ». ³⁵ Or, « si le surmontement se laisse saisir formellement comme une "relation" s'étendant "de (*von*)" »

³² Heidegger renvoie à l'édition Pölitz : Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik* (Keyser, Erfurt 1821 [réimpression 1965]), p. 83. Ces leçons sont aujourd'hui disponibles sous l'intitulé *Metaphysik L1*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 28.1 (W. de Gruyter, Berlin 1968) ; sur l'articulation *Abbildung-Nachbildung-Vorbildung*, cf. en particulier *ibid.*, pp. 230–231 et pp. 235–237.

³³ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], GA 3, pp. 174–175 ; trad., pp. 229–230. *Ibidem*, pp. 175–176 ; trad., pp. 230–231 (trad. modifiée).

³⁵ Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* [WS 1928/1929], in *Gesamtausgabe*, Bd. 27, Klostermann, Frankfurt am Main 2012, p. 207 (nous traduisons). L'expression *Überstieg* est censée rendre compte de ce « *Fremdwort* » (*ibid.*, p. 206) qui est *transcendere*.

quelque chose “vers (zu)” quelque chose »³⁶, alors la trace de la transcendance est ici la temporalité, laquelle, pensée d’après la pure orientation du *bilden*, se précise comme relation-à, ce qu’on nommera aussi ex-centricité³⁷ (ou ek-stase³⁸) du *Dasein*.

Selon les intentions d’*Être et temps*, les questions par lesquelles on peut gagner phénoménologiquement accès à l’être, « *das transcendens schlechthin* »³⁹, sont deux : la temporalité et le monde. Dans le *Kantbuch* Heidegger a de fait reconduit la *Einbildung*, et plus généralement la langue du *bilden*, à la temporalité originare, en dévoilant quelque chose comme une *Zeitbildung*.⁴⁰ Est-ce à dire donc que par la thèse de la *Weltbildung* Heidegger tente de (nous faire) faire l’expérience pensante de l’autre volet de la transcendance, le monde ?⁴¹ Et ce chemin,

³⁶ Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* [1929], in *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9 (Klostermann, Frankfurt am Main 1976), p. 137 : « Transcendance signifie “surmontement” (*Überstieg*). Transcendant, c’est-à-dire ce qui transcende (*transzendierend*), est ce qui accomplit ce surmontement et y séjourne (*verweilt*). Cela, en tant qu’avoir lieu (*Geschehen*), est propre (*eignet*) à un étant. Ce surmontement se laisse saisir formellement comme une “relation” qui s’étend “de” quelque chose “vers” quelque chose » (nous traduisons).

³⁷ Cf. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* [WS 1928/29], in *Gesamtausgabe*, Bd. 27 (Klostermann, Frankfurt am Main 2012), p. 11, où, en outre de qualifier de *ex-zentrisch* le plus intime de l’homme, Heidegger écrit : « Le philosophe rendra manifeste que l’homme est jeté en dehors de soi et au-delà de soi et qu’il n’est nullement la propriété de lui-même (*der Mensch aus sich selbst und über sich selbst hinausgeworfen wird und ganz und gar nicht das Eigentum seiner selbst ist*) ». Pour une interprétation de l’ex-centricité du *Dasein* en termes de transcendance, on peut consulter Roberto Terzi, *Evento e genesi. Heidegger e il problema di una cosmologia fenomenologica* (Mimesis, Milano 2016), pp. 148–158.

³⁸ Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, pp. 323–331.

³⁹ *Ibid.*, § 7, p. 38.

⁴⁰ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], *GA* 3, pp. 180–181 ; trad., pp. 235–236 : « La synthèse pure comme appréhension, en tant que présentative du “présent en général”, configure le temps (*ist... zeitbildend*). [...] La synthèse, selon le monde de l’appréhension, dérive de l’imagination ; la synthèse appréhensive pure doit donc être considérée comme un mode de l’imagination transcendantale. Si cette synthèse est configuratrice du temps (*zeitbildend*), l’imagination transcendantale aura en soi le caractère de la temporalité pure ». Cf. aussi *ibid.*, pp. 182, 183, 186, 198. Le mot *Zeitbildung* apparaît dans le cours du semestre d’été 1934 comme synonyme de « temporalisation (*Zeitigung*) » : Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [WS 1934], in *Gesamtausgabe*, Bd. 38 (Klostermann, Frankfurt am Main 1998), p. 125.

⁴¹ Cf. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [SS 1928], in *Gesamtausgabe*, Bd. 26 (Klostermann, Frankfurt am Main 1978), p. 170 : « Le problème de la transcendance en général n’est pas identique au problème de l’intentionnalité. Cette dernière, en tant que transcendance ontique, n’est possible que sur le fond de la transcendance originare : l’être-au-monde. Cette transcendance originare possibilise (*ermöglicht*) tout rapport intentionnel à l’étant. [...] Si donc la transcendance originare (l’être-au-monde) possibilise la relation intentionnelle, qui est toutefois ontique, et fonde le rapport à l’ontique dans la compréhension de l’être, alors entre transcendance originare et compréhension de l’être en général doit y avoir une intime parenté ; finalement, elles sont une seule et même chose » (nous traduisons).

qui traversant le *Kantbuch* rencontre les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, finalement, où mène-t-il ?⁴²

3. De la *Weltbildung* à l'*Entwurf*.

D'après ce que nous avons vu, si nous approchons maintenant la thèse de la *Weltbildung* comme le contrepoint de la *Zeitbildung* (dans le sens explicité) et en relation au problème de la transcendance, d'un coup elle paraît moins étrange. Voici ce qu'en dit Heidegger dans son cours du semestre d'hiver 1929–30 :

Nous passons [...] à la discussion de la thèse "l'homme est weltbildend, configurateur de monde". Si nous nous demandons quel est l'apport de ce qui précède pour la définition de l'essence du monde, voici ce qui apparaît comme indication formelle⁴³ : au monde appartient la manifesteté (*Offenbarkeit*) de l'étant *en tant que* (als) tel [...] – ce qui est fondamentalement (*von Grund*) fermé à l'animal. C'est là seulement où, d'une façon générale, de l'étant est manifeste *en tant qu'*étant qu'il est possible d'éprouver (*erfahren*) tel ou tel étant déterminé en tant qu'il est ceci ou cela – éprouver au sens large, qui dépasse le simple fait de connaître : faire des expériences avec l'étant (*Erfahrungen mit ihm machen*). Finalement, là où il y a manifesteté de l'étant en tant qu'étant, la relation (*Beziehung*) à celui-ci a nécessairement le caractère de l'engagement, d'un entrer-soi-même en relation (*Sich-darauf-Einlassen*), au sens de *laisser-êtr*

⁴² Les textes heideggériens compris entre 1927 (après *Sein und Zeit*) et 1930 (avant le cours sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel) font partie de ce qu'on a coutume d'appeler, d'après Heidegger, le projet d'une « métaphysique du *Dasein* » : cf. François Jaran, « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *metaphysica naturalis* », in *Les études philosophiques*, n° 1, Presses Universitaires de France, Paris 2006, pp. 47–61 ; du même auteur, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927–1930)* (Zeta Books, Bucharest 2010). On consultera aussi Laszlo Tengelyi, « Die Metaphysik des Daseins und das Grundgeschehen der Weltbildung bei Heidegger », in *Kants « Streit der Fakultäten » oder der Ort der Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaften*, L. Honnefelder (éd.) (Berlin University Press, Berlin 2012), pp. 167–185, qui pour sa part insiste sur le sens « métontologique » de ce projet. L'expression « *Metaphysik des Daseins* » est de Heidegger lui-même : cf., outre la quatrième partie du *Kantbuch* (pp. 204–246), aussi la conférence « Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins » [1929], in *Vorträge. Teil 1 : 1915–1932*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 80.1 (Klostermann, Frankfurt am Main 2016), pp. 213–251. Cf., aussi, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* [SS 1928], in *GA* 26, p. 165 : « La chose la plus essentielle : le moment est venu, face à la désolation de la situation publique de la philosophie, de risquer à nouveau le passage à la métaphysique authentique, c'est-à-dire de la développer depuis le fondement » (nous traduisons).

⁴³ Pour la signification et l'importance de l'indication formelle déjà chez le jeune Heidegger, on se réfère à Arrien, *L'inquietude de la pensée*, *op. cit.*, pp. 203–213.

et *laisser-ne-pas-être* (Sein- und Nicht-sein-lassen) ce qui se rencontre. C'est seulement là où il y a le "laisser être" qu'il est en même temps possible de laisser ne pas être.⁴⁴

La *Bildung* du monde signifie ici la possibilité de l'expérience ; non pas dans le sens d'une expérience empiriquement conçue, mais expérience comme *accomplissement de l'ouverture*. L'indissociabilité de l'en-tant-que et de l'expérience constitue la marque de l'ouverture. Et l'affinité avec le passage kantien cité plus haut⁴⁵ peut dès lors être tenue comme la trace du voisinage entre ce que la *Weltbildung* doit nommer et la destruction de l'*Einbildungskraft* kantienne.

Qui plus est, nous avons vu que l'imagination est doublement caractérisée par l'activité et la passivité, à mi-chemin, pour ainsi dire, entre spontanéité et réceptivité. Or, cela reçoit un éclairage décisif dans le cadre de la question de la *Weltbildung*, et plus précisément lorsque Heidegger parle de « *Sein-lassen* ».

Déjà en 1927, dans le § 7 d'*Être et temps*, lorsqu'il s'agissait d'élaborer un concept formel et méthodologique de phénoménologie, Heidegger soulignait que la phénoménologie ne se réduit pas à un faire voir, mais elle est plus profondément un laisser voir ce qui, à son tour, se laisse voir (*Sehenlassen*). Toutefois, en 1929–30, le *Lassen*⁴⁶ n'est pas tant exploité en fonction méthodologique, mais, radicalisé comme *Seinlassen*, il est le nom du rapport qui relie l'homme à l'être. Rapport qui donc n'est pas entre l'homme et cet étant-ci ou cet étant-là, aussi parce que – c'est quelque chose que nous oublions parfois de souligner à tous les degrés de l'analyse – l'homme aussi est un étant. Par conséquent, *Sein-lassen* ne nomme pas le rapport de l'homme à tel ou tel étant, mais son rapport à l'étant en général, à l'étant en son entier, *im Ganzen*. S'il est permis de garder un instant cette terminologie, le *Sein-lassen* est *pur* en ce qu'il n'apporte pas de contenu empirique, mais en tant que forme du rapport de l'homme à l'étant, il n'apporte que la manifesteté (*Offenbarkeit*) de l'étant en général. Ainsi, la manifesteté de l'étant est l'un des traits essentiels du monde. Manifesteté, donc, non pas de cet étant-ci ou cet étant-là, mais de l'étant dans l'entièreté (*Ganzheit*) de son être, entièreté qui est dès lors un autre trait essentiel du monde.

Ce disant, Heidegger est en train de montrer en quoi consiste ce *Faktum* qu'*Être et temps* nommait la compréhension moyenne et vague de l'être⁴⁷, c'est-

⁴⁴ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, 397 ; trad., p. 397 (trad. modifiée).

⁴⁵ Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p. 124 (A) (déjà cité).

⁴⁶ Sur la centralité de la notion de *Lassen* dans la pensée de Heidegger, cf. Emmanuel Cattin, *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger* (Vrin, Paris 2012), surtout chap. V (« Laisser la métaphysique », pp. 93–113), chap. VI (« *Gelassenheit* », pp. 115–140) et chap. XI (« Laisser », pp. 217–235).

⁴⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 1, p. 5 : « Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum ».

à-dire la (pré)compréhension comme existentiel. En effet, si « le *Dasein* doit être construit dans sa *finitude* et à partir de ce qui rend intrinsèquement possible la *compréhension de l'être* »⁴⁸, et si la *Zeitbildung* répondait à la première exigence (la finitude, c'est-à-dire la temporalité⁴⁹), alors la *Weltbildung* répondra à la seconde, celle de la compréhension de l'être. Or, cette question ne peut être élucidée que si l'on est capable de montrer qu'il existe en général une activité unifiante qui rend possible la manifesteté de l'étant en tant qu'étant en son entier, à savoir une opération synthétique qui possibilise l'*als* au sens de l'ouverture et que l'expérience accomplit à chaque fois comme (pré)compréhension.

Sans parcourir pas à pas la longue analyse de Heidegger, il nous intéresse de remarquer que, à nouveau, il est nécessaire de revenir à l'essence de la synthèse. Si dans le *Kantbuch*, afin de montrer la temporalité originaire du *Dasein*, on a dû traverser l'essence de l'activité synthétique de l'imagination, maintenant, pour atteindre l'essence du phénomène du monde, un nouveau détour par la question de la synthèse s'impose, cette fois, à travers Aristote et la notion de λόγος. Mais, comme le souligne Heidegger lui-même, ce n'est pas un hasard : Kant est de fond en comble redevable de la conception aristotélicienne du λόγος et de la synthèse.⁵⁰

Ce que Heidegger parvient donc à mettre en lumière par une analyse du λόγος aristotélicien est que, pour parler en métaphysicien, *Sein bedeutet σύνθεσις*, « être » signifie synthèse.⁵¹ Or, c'est le συν- de la « com-position » (syn-thèse) qui donne son poids spécifique à ce qui est « posé ». Il témoigne, en effet, des trois traits essentiels du monde, que Heidegger nomme *im Ganzen* (ou *Ganzheit*), l'en-entier (ou entiereté), *Offenbarkeit*, manifesteté, et *Verbindlichkeit* (ou *Verbindung*), lien engageant. Ce σύν connote le « monde », pensé en suivant l'indication formelle de la *Weltbildung*. La manifesteté de l'en-entier du monde ne se tient pas simplement devant nous, comme l'objet d'une contemplation. Le monde nous engage, nous lie à lui. L'homme est un étant, donc irrémédiablement pris dans le tout du monde. Dans *Être et temps* Heidegger écrivait que « même la θεωρία la plus pure n'a pas laissé toute tonalité (*Stimmung*) derrière elle ».⁵² Ce qui maintenant signifie : non plus la contemplation n'a quitté le monde ; elle reçoit, en revanche, sa possibilité

⁴⁸ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 233 ; trad., p. 289 (nous soulignons).

⁴⁹ Sur le rapport entre finitude et temporalité, cf. *ibidem*, § 44 (« Das Ziel des Fundamentalontologie »), pp. 238–242.

⁵⁰ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, pp. 471–473. Aussi dans le *Kantbuch*, Heidegger traçait un parallèle entre le Stagirite et Kant, en commentant à marge que « déjà le *De Anima*, Γ 3, d'Aristote situe la φαντασία "entre" l'αἴσθησις et la νόησις » : *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, p. 129 (note) ; trad., p. 188 (note).

⁵¹ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, p. 471.

⁵² Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29, p. 138 ; trad., p. 123.

depuis le lien engageant avec celui-ci. Ou, pour le dire encore autrement : pas de *Weltanschauung*, mais plutôt *Weltbildung*.

Maintenant, pour poser enfin la question, qu'appelle-t-on *Weltbildung* ? Assurément, il n'est pas question du monde d'un côté et de sa mise en image de l'autre ; ceci serait plutôt le cas pour la *Weltanschauung*. Or, si la *Zeitbildung* (à savoir la destruction de l'*Einbildung* kantienne en vue de la fondation de la métaphysique du *Dasein*) manifeste les caractères ekstatiques du temps, la question, adressée à l'être *weltbildend* du *Dasein*, peut être envisagée comme suit : qu'en est-il des trois traits essentiels du monde (*Ganzheit*, *Offenbarkeit* et *Verbindung*) dans la *Weltbildung* ? En effet, s'il est permis d'accentuer le sens de *Bild*, quel genre d'image est celle qui coïncide avec le monde au point d'être confondue avec lui et d'en être indiscernable (tel est en effet le travail de la synthèse en tant que *Ganzheit*) ? Ou bien, quel genre d'image est celle en dehors de laquelle il n'y a pas, à proprement parler, ce dont elle est l'image, puisqu'elle est déjà, à elle seule, la manifesteté même (*Offenbarkeit*) ? Mais aussi : quel genre d'image est celle qui englobe par avance celui qui serait censé la voir, s'il est vrai que dans cette synthèse (selon sa *Verbindung* ou *Verbindlichkeit*) nous ne sommes pas posés en dehors de cette même image, mais toujours déjà imbriqués en elle ? Et pour résumer ces questions en une seule : si la tâche générale (conformément à l'horizon problématique d'*Être et temps*, au sein duquel le cours de 1929–30 s'inscrit) est celle de parvenir à penser la *différence ontologique*, comment l'acte thétique d'une *Bildung* se concilie-t-il avec l'originarité requise par cette méditation ?

Heidegger, à vrai dire, ne pose pas la question en ces termes ; et nous forçons, peut-être, bien que sans violence, la traduisibilité de la langue du *Bild*. Cela demeure néanmoins une possibilité de la langue. Et Heidegger, dans les pages finales de son cours, au lieu d'expliciter le sens de cette *Bildung* (comme on aurait pu s'y attendre), le laisse tomber au profit d'un autre mot-guide. Comme nous l'avons anticipé, « le propre du *Dasein* dans l'homme »⁵³ s'explique en dernier lieu comme *Entwurf* : « L'*Entwurf* [...] est la structure fondamentale de la *Weltbildung* », à savoir que « l'*Entwurf* est *Entwurf* du monde ».⁵⁴ Ce disant, non seulement Heidegger remet implicitement en cause l'originarité de l'acte thétique (et donc l'originarité de la *synthèse*), mais par là même, comme on cherchera à le montrer en conclusion, la langue du (*ein-*)*bilden* se dilue dans celle du *ent(-werfen)*.

⁵³ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, p. 526 ; trad., p. 520 : « C'est seulement si nous retenons ce nom pour ce caractère unique, que nous sommes pour ainsi dire éveillés pour le caractère unique de ce que l'essence de l'homme, le *Dasein* en lui, est déterminée par le caractère de *Entwurf* » (trad. modifiée).

⁵⁴ *Id.*

4. Le projet de tous les projets.

Peut-être davantage encore que *Einbildung* et *Weltbildung*, *Entwurf* (au sens où Heidegger l'entend dans ces pages) est un mot dont la traduction demande que l'on s'y attarde – car la traduction constitue en soi l'interprétation de cette pensée.

« Projet » (ou « projection ») n'est pas un choix dépourvu de difficultés, puisque « *Ent-wurf* », selon sa langue, ne jette rien devant lui (pro-, vor-), mais dégage et éloigne en ainsi espaçant (*ent-*).⁵⁵ Heidegger est très explicite à ce propos : « Ce que [le *Entwurf*] a de *plus propre* s'exprime dans la langue par le “*Ent-*” ». ⁵⁶ Il le décrit ainsi :

L'objet de *Entwurf* n'est ni la possibilité, ni l'effectivité – l'*Entwurf* n'a pas d'objets : il est le *s'ouvrir pour* la *possibilisation*. En cette ouverture est mise hors retrait la liaison originelle du possible et de l'effectif, de la possibilité et de l'effectivité comme telles.⁵⁷

Le *Entwurf*, plus originaire que la *Weltbildung*, coïncide donc avec une action originale (« *ein[e] Handlung von ureigener Art* »⁵⁸) de dégageant (*ent*) de tout objet, possible ou effectif. Seulement, en quel sens un « ni ceci, ni cela », à savoir une « exemption (*Entheben*) »⁵⁹ du possible et de l'effectif, peut-il être en même temps une « mise hors retrait » ? Aussi, le *possible* (fût-ce un « *mögliches Wirkliches* »⁶⁰) *peut* signifier que le possible n'ait pas lieu, sans que cela ne porte atteinte à l'essence du possible : le *ent* ne libère-t-il et ne s'accomplit-il pas d'une manière très proche de celle du *Lassen* ? Regardons de plus près.

Laisser être et laisser ne pas être relèvent du geste unique de la liberté.⁶¹ Si nous prêtons attention aux indications de ce geste, nous pensons dans un rapport plus originaire avec la tradition philosophique – nous devenons peut-être plus libres *pour* elle. C'est pourquoi la langue ontologico-transcendantale de la *Weltbildung* a dû être abandonnée pour laisser place à une tentative différente, *plus libre*

⁵⁵ « Das *Eigenste* dieses [Ent ist], daß im Entwerfen dieses Geschehen des Entwurfs den Entwerfenden in gewisser Weise *von ihm weg- und fortträgt* » : *ibid.*, p. 527 ; trad., p. 521.

⁵⁶ *Id.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 529 ; trad., p. 522 (trad. modifiée).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 527.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 528.

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ Geste unique, non pas seulement à l'égard du *laisser-être*, mais aussi en ce que la *liberté* s'accomplit comme *libération* : « Befreiung der Freiheit des Daseins [ist] ein Grundakt des Seinsverständnisses » (Heidegger, « Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins » [1929], in *GA* 80.1, *op. cit.*, p. 239).

en ce sens précis qui, dans les pages finales du cours de 1929–30, se dit par le mot de « *Entwurf* ».

Dans le paragraphe précédent (§ 75), en effet, Heidegger avait en quelque sorte préparé le terrain pour le passage de la *Weltbildung* à l'*Entwurf*, expliquant qu'à l'égard du *Dasein* (et de la métaphysique qui doit être fondée sur sa finitude), toute philosophie transcendantale et toute ontologie doivent tomber (*muß fallen*).⁶² Maintenant, étant donné que la configuration du monde est à l'homme ce que le projet est au *Dasein*, alors, eu égard au niveau d'originalité ici atteint, il faudra abandonner (*muß fallen*) la thèse qui dit « l'homme est configurateur de monde », pour enfin dire plus essentiellement que « le *Dasein* projette (le monde) ». Et ceci, d'abord, dans le sens indiqué par l'*Ent* : en écartant ceci et cela, en dégageant, en *libérant*.

Regardé de plus près, donc, cet exercice de liberté de la part de la pensée est possible parce que ce rien d'étant au sein duquel la pensée transite, traversant le *Ent*, n'est pas rien du tout (*nihil negativum*), mais un *espace de jeu*.⁶³ À nouveau, il convient de garder à l'esprit qu'avec le terme de *Entwurf* il s'agit de nommer l'essence du *Dasein* dans l'homme, à savoir de parvenir à penser ce dernier – pour une pensée qui se trouve au seuil, mais encore en deçà, de la *Kehre* – dans sa relation à l'être.

Or, puisque nous ne sommes jamais indifférents à ce qui, à chaque fois, se donne à penser comme l'essence de ce que nous sommes, toute tentative de nommer l'être doit constamment avoir sous le regard ce qui en retourne pour l'essence du *Dasein* dans l'homme. En ce sens, la détermination du projet comme espace de jeu n'est ni un abri, ni une solution pour l'essence qui est la nôtre. Cette dernière est, au contraire, toujours déjà prise dans l'espacement, de sorte que par la simple énonciation de ces formules rien n'est encore décidé. Une définition de l'essence, si elle veut être sûre de ne pas se contredire et d'atteindre le degré de rigueur visé, doit pouvoir s'accomplir comme l'effectuation de cette même essence, ou, ce qui revient au même, comme l'accomplissement de ce qu'elle dit. Or l'accomplissement de l'essence, c'est le travail de la pensée.⁶⁴

⁶² Cf. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, in GA 29/30, p. 522 : « Auch die Transzendentalphilosophie muß fallen. [...] Auch die Ontologie und ihre Idee muß fallen ».

⁶³ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31, p. 145 : « Le projet est la constitution ontologique existentielle de l'espace de jeu du pouvoir être factice ». Nous empruntons la traduction à Franck (*Le nom et la chose...*, *op. cit.*, p. 82), qui a d'abord attiré notre attention sur ce passage.

⁶⁴ C'est précisément ce que la nouvelle clarté gagnée dans l'après-guerre énoncera en ces termes : « La pensée accomplit la référence de l'être à l'essence de l'homme. [...] Dans la pensée, l'être vient à la langue (*Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. [...] [I]m Denken [kommt] das Sein zur Sprache*) » (*Brief über den « Humanismus »* [1946], GA 9, p. 313 ; nous traduisons).

S'il en est ainsi, alors le terrain dégagé et préparé par le *Ent* en-vue-de (*werfen*) est, dans la perspective de son travail, tout un projet à lui-même. C'est donc par rigueur que nous suggérons d'appeler le *Entwurf* ainsi pensé, le projet de tous les projets. L'expression ne se trouve pas chez Heidegger, mais il dit néanmoins que, « vu rigoureusement et clairement, le *Entwurf* originaire, dans la terminologie philosophique, ne peut s'appeler ainsi que comme cet événement (*Geschehen*) qui possibilise, de fond en comble, tout projeter connu dans la conduite quotidienne ». ⁶⁵ En dernière instance, *Entwurf* peut donc recevoir la traduction de « projet » parce que déjà le *Ent* témoigne de son essence-de-projet. Il est, en ce sens stricte, le projet originaire. Qui plus est, ce projet est aussi originairement pensé – à savoir accompli par la pensée – puisque le dégagement et la préparation, projet à chaque fois préalable à tout projet, ne saurait se faire en dehors de la pensée, sous peine de ne pas respecter l'essentialité réclamée.

Ni ceci, ni cela, le « rien » que le *Ent* décèle, ne se réduisant pas à un *nihil negativum* ou à un *ens rationis*, est, comme on l'a vu, l'authentique projet, c'est-à-dire « le s'ouvrir pour la possibilisation ». ⁶⁶ Cette expression décrit, avec une précision quelque peu énigmatique, la situation de la pensée. De même que dans la première partie du cours d'hiver 1929–30 il s'agissait de décrire la situation de la pensée en termes de *Stimmungen*, Heidegger décrit ici la pensée au seuil de la métaphysique, c'est-à-dire la situation de la pensée dans son passage vers un rapport plus libre pour la métaphysique. La pensée qui s'est engagée à penser en ces termes (bien qu'il lui manque encore l'expérience de l'ἀ-λήθεια, qui, même d'un point de vue simplement méthodologique, permettra d'approcher la question de l'être autrement qu'à partir de l'être de l'homme), la pensée qui se trouve donc dans une telle situation, se tient dans un rapport étrange avec sa provenance métaphysique. Une tension entre les deux langues affleure particulièrement dans les pages finales du cours. Mais cette tension ne saurait venir à la langue, si celle-ci n'était langue de la pensée. En ce sens, le *Ent-wurf* ne coïncide pas avec la possibilisation, mais il est le s'ouvrir (*das Sichöffnen*) pour elle : si ce pronom (réfléchi !) indique quelqu'un – et il doit bien tenir lieu de quelqu'un –, de qui peut-il s'agir sinon de l'existence pensante ? ⁶⁷ La réflexivité de ce pronom est déjà, en soi, le penser. Et si le projet de tous les projets s'accomplit comme ce « s'ouvrir », alors *Ent est un nom pour le penser*. La pensée qui pense l'essence

⁶⁵ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, p. 526 ; trad., p. 520 (trad. modifiée).

⁶⁶ *Ibidem*, p. 520 (déjà cité).

⁶⁷ Le projet décrit en effet la *singularisation* : « Im Sichloswerfen beginnt Entwurf [...] » (Heidegger, « Winke X Überlegungen (II) und Anweisungen », in GA 94, § 204 (« *Tier und Mensch* » [1931]), p. 85).

du *Dasein* dans l'homme, en traversant l'indication formelle de la *Weltbildung*, débouche sur le *Ent-wurf* ; et si elle parvient à penser originairement ce dernier, alors elle est aussi celle qui s'ouvre pour la possibilisation. Heidegger n'aurait en effet tenté que d'être transposé (*versetzt werden*)⁶⁸ par un tel penser, c'est-à-dire d'en faire l'expérience au sens propre.

La *Weltbildung* est, relativement à la tâche impartie, un concept transitoire pour la pensée : la totalité à laquelle il renvoie, comme le remarque finement Tengelyi, n'est pas « l'étant en entier, mais plutôt le décelement de l'étant en entier ».⁶⁹ Mais à l'égard de ce qui se cèle – ici à peine entrevu dans le *Ent* – la langue de la *Weltbildung* s'avère insuffisante, et doit laisser parler celle du *Ent-wurf*. Et si la *Weltbildung* constitue le volet solidaire de la *Zeitbildung*, les deux étant issues de la destruction de l'*Einbildung* kantienne⁷⁰, alors la temporalité originaire, elle aussi, doit pouvoir exhiber son trait de projet. N'est-ce pas là l'un des moments cruciaux d'*Être et temps* ?⁷¹ *Entwurf* est donc le mot ici retenu pour indiquer plus originairement un problème seulement pressenti dans l'*Einbildung* kantienne, à savoir la racine unitaire de la connaissance humaine – le comprendre comme existentiel – qui loin d'être un problème seulement épistémologique, évoque au contraire le mode fondamental de l'être-au-monde.

En conclusion, et pour y insister une dernière fois, la visée ultime du cours de 1929–30 demeure celle de la différence ontologique, et le *Entwurf*, non sans difficultés, est censé l'éclairer.⁷² Quelques mois après, à l'automne 1930 Heidegger

⁶⁸ « Versuchen wir ein solches Versetzt werden » : Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, p. 525.

⁶⁹ « [...] das Seienden im Ganzen, sondern vielmehr die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen » : Tengelyi, *Die Metaphysik des Daseins...*, op. cit., p. 183.

⁷⁰ De passage, on remarque que dans *Sein und Zeit* la notion de projet est introduite par Heidegger au § 31 en lien avec la question du *Verstehen* comme existentiel, non sans avoir préalablement – et discrètement – évoqué le nom de Kant : « [...] pourquoi l'étant qui n'est pas à la mesure de l'être-là est-il compris en son être lorsqu'il est ouvert vers ses conditions de possibilité ? Cette compréhension, Kant la présuppose peut-être à bon droit. Cependant, ce présupposé même ne saurait, à tout le moins, rester sans légitimation. Pourquoi le comprendre, selon toutes les dimensions essentielles de ce qui peut être ouvert en lui, perce-t-il toujours jusqu'aux possibilités ? Parce que le comprendre a en lui-même la structure existentielle que nous appelons le projet » : Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31 (« Das Da-Sein al Verstehen »), p. 145 ; trad., p. 128 (trad. modifiée ; italiques de Heidegger).

⁷¹ Cf., *ibid.*, § 65 (« Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge »), pp. 323–331.

⁷² « Comme mise hors retrait de la possibilisation, le projet est l'authentique avoir-lieu (*Geschehen*) de cette différence (Unterschied) entre être et étant. Le projet est l'irruption (*Einbruch*) dans cet "entre-deux" de la différence. » : Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, p. 529 ; trad., p. 522 (trad. modifiée).

tiendra à Brème la conférence « Sur l'essence de la vérité ».⁷³ L'expérience de la *lethe* constituera le premier moteur de la *Kehre*, et à partir de là tout sera transformé, s'il est vrai que la pensée de l'*Ereignis* aura pour tâche de penser ce qui ne relève ni de l'étant, ni – *et surtout* – de l'être. En ce sens, et pour le dire clairement, entre le cours d'hiver que nous venons d'étudier, dernier souffle de *Sein und Zeit*, et la conférence de 1930 il ne saurait y avoir de continuité : si passage il y a, il se sera fait au prix d'une rupture et d'un saut.

Giulio Mellana is a doctoral candidate at Université Laval and Sorbonne-Université. He is currently studying Martin Heidegger's and Meister Eckhart's thoughts. E-mail: giulio.mellana@hotmail.it

⁷³ Heidegger, « Vom Wesen der Wahrheit » [1930], in *Wegmarken*, GA 9 (Klostermann, Frankfurt am Main 1976), pp. 177–202.