

CATHERINE MALABOU

Le Change Heidegger

DU FANTASTIQUE EN PHILOSOPHIE

Non & Non

Editions Léo Scheer

Catherine Malabou

Le Change Heidegger
Du fantastique en philosophie

© Éditions Léo Scheer, 2004

Éditions Léo Scheer

Non & Non
Collection Philosophie
dirigée par Catherine MALABOU

*« Je forme le projet de dire la métamorphose des
formes en des corps nouveaux. Dieux, car vous la
métamorphosez aussi, favorisez mon entreprise et
guidez ce poème sans interruption depuis l'origine
lointaine du monde jusqu'à mon époque. »*

OVIDE, *Métamorphoses* I, 1-4

INTRODUCTION

Le change Heidegger est un appareil qui accomplit des changements (*Wandeln*), des transformations (*Wandlungen*), des métamorphoses (*Verwandlungen*). Il opère dans la pensée à la manière d'un « convertisseur (*Wandler*) », instrument de structure variable qui peut être cornue basculante où l'on transforme la fonte en acier, creuset de meunerie dans lequel les gruaux se muent en farine, convertisseur de tension – analogique-numérique et numérique-analogique –, convertisseur de valeurs monétaires.

Le change Heidegger effectue des conversions de régimes ontologiques, symboliques et existentiels : mutation de la métaphysique, métamorphose de l'homme, métamorphose de Dieu, changement de la parole, transformation du regard, mue de Heidegger lui-même.

Parce qu'il opère à la fois *dans* et *sur* la pensée de Heidegger, le change Heidegger appartient et n'appartient pas à cette pensée. Il travaille en elle et hors d'elle. Le

change Heidegger est en effet une invention qui résulte d'une décision de lecture. La mienne. Cette décision consiste dans la *potentialisation* de trois notions voisines qui, bien qu'omniprésentes dans les textes, semblent y sommeiller du fait de la pénombre conceptuelle dans laquelle elles se tiennent constamment. Il s'agit précisément des notions de « *Wandel* », « *Wandlung* », « *Verwandlung* » : « *changement* », « *transformation* », « *métamorphose* », qui constituent ce que je nommerai la *triade du change* et que je désignerai le plus souvent, simplement, par ses initiales : W, W, V.

Jamais encore aperçue malgré son importance décisive, jamais *distinguée* par Heidegger lui-même, cette triade est restée en attente de sa *mise en marche exégétique*. J'emprunte le mot « *potentialisation* » (*Ermächtigung*) au cours sur Platon de 1931-1932 intitulé *De l'Essence de la vérité*. Le Bien, déclare Heidegger, est « *potentialisation* » au sens où il rend *apte, capable, possible*. « La signification propre et originaire d'ἀγαθόν vise : ce qui est apte à quelque chose et rend apte à quelque chose d'autre, ce avec quoi on peut commencer de faire quelque chose ; quand on dit "bien !", cela veut dire : allons-y, faisons-le ! c'est décidé ! (*es wird gemacht ! es wird entschieden !*) (...) Le Bien est ce qui est vigoureux, ce qui s'impose, ce qui tient bon (...) ¹. » Constituée en appareil philosophique et ainsi potentialisée, la triade W, W, V serait alors ce qui confère à la pensée de Heidegger sa puissance, sa vigueur, ce qui la rend à la fois

bonne à quelque chose et apte à quelque chose d'autre, énergie qu'il importe aujourd'hui, pour des raisons que le présent ouvrage se donne pour tâche de développer, de *réaffirmer* et de *remobiliser*. Le change Heidegger : allons-y, faisons-le ! c'est décidé !

Faisons-le *nous*. C'est-à-dire vous et moi. La mise en œuvre du change Heidegger ne peut avoir lieu qu'à la condition d'une parole partagée. En effet, *adresser la lecture, parler de Heidegger à quelqu'un* revient déjà à engager sa philosophie, que l'on dit précisément *privée d'adresse*, privée de « toi », privée de « vous », en sa propre transformation, à *l'ouvrir à l'autre* en effet. L'autre : celle, celui que vous êtes, que vous serez.

Vous. Ni « *heideggerien(e)* », ni « *anti-heideggerien(e)* », vous savez tout de l'« *affaire* ». Vous êtes venu(e) à Heidegger après les révélations biographiques et politiques accablantes, sans appel, que vous connaissez dans le détail. Aucun doute, aucune illusion ne vous sont donc permis. Pourtant, vous avez l'étrange sentiment que la pensée de Heidegger est toujours devant vous, qu'elle se réserve toute, ombre qui attend qu'on la délivre. Il est grand temps d'ouvrir un horizon à cette attente-là. Vous n'êtes pas coupable de vouloir continuer à penser. Vous n'êtes pas coupable de comprendre que vous ne pourrez évidemment pas le faire sans Heidegger. Vous n'êtes pas coupable d'être philosophe. Vous n'avez pas peur d'avancer à contre-consensus. Vous êtes libre.

À PLUS D'UN TITRE

TROIS « CHANGES » EN UN

Déplions ensemble pour commencer la polysémie de cet étrange intitulé : *le change Heidegger*, rendue avant tout possible par sa mutabilité syntaxique. « Change » a valeur de substantif (*le change*) et de verbe (*changer*) à la fois. Trois manières principales de comprendre la formule sont alors possibles. Si « change » est pris comme un nom, « le change Heidegger » exprime premièrement un lien génitif : le change *de* Heidegger ; il exprime deuxièmement une marque d'appellation : le change *nommé* Heidegger ; si « change » est entendu comme verbe, « le change Heidegger » désigne alors, troisièmement, une manière d'appareil à *changer Heidegger*.

Lien génitif. Selon une règle syntaxique ancienne – éli-sion de la proposition « de » – « le change Heidegger » exprime une appartenance². Lu de cette manière (*le change de Heidegger*), le titre annonce une étude consacrée au concept heideggerien de change, c'est-à-dire, en premier lieu, à la compréhension heideggerienne du changement.

Marque d'appellation. « Le change Heidegger » peut s'interpréter également comme une marque déposée ou un nom de baptême. On parle, aux échecs, de « la défense

Fischer », du « convertisseur Bessemer » dans l'industrie de l'acier, du « compteur Geiger » en physique des particules, de la « taxe Tobin » en économie. Un nom propre devient de la sorte un nom commun qui garde toutefois en lui l'empreinte d'un style ou d'une idée. Envisagé de ce point de vue, le titre « le change Heidegger » peut être lu comme le nom donné à un changement particulier, unique. « Le change Heidegger » annonce alors une recherche qui tend à découvrir ce que Heidegger et lui seul a changé au point de lui donner son nom.

Verbe-appareil. Maintenant, si « change », dans « le change Heidegger », est entendu comme l'indicatif du verbe changer, la formule caractérise un dispositif qui permet de transformer ou de métamorphoser Heidegger. Le titre annonce dès lors une démarche exégétique qui, page à page, construit cette machine à changer.

Vous commencez à comprendre, à ce stade encore inchoatif de la recherche, que toucher à la triade du change, interroger la compréhension heideggerienne du changement, prendre la mesure de ce que Heidegger a changé revient inévitablement à *changer, transformer, métamorphoser l'interprétation de la pensée de Heidegger en son ensemble*.

Il est urgent de nous rendre aujourd'hui à cette croisée métabolique.

D'UNE INTRADUISIBLE DISCRÉTION

Cette croisée en effet, ressource du change dans et de la pensée heideggerienne n'a, de manière très surprenante, jamais été étudiée. Alors que la triade *W*, *W*, *V* touche à l'essentiel – au rapport à l'être, à l'étant, au Dasein, à Dieu, à la langue, à la métaphysique – elle n'a pas encore fait l'objet d'une analyse thématique.

Il est vrai que Heidegger ne spécifie nulle part le sens de *Wandel*, *Wandlung* et *Verwandlung*. Il arrive fréquemment qu'il fasse usage des trois termes dans un même paragraphe, voire dans une même phrase, sans les distinguer ni préciser leur portée. Il ne les soumet jamais à la recherche étymologique ni à la traduction pensante. Pas de recours au haut allemand, pas de dérivations, pas d'interprétations. Le philosophe, alors même qu'il *mobilise* constamment ces mots, semble ne pas les *investir*. Jamais les noms du changement ne partagent le glorieux destin des « décisions historiques ». *Wandel*, *Wandlung*, *Verwandlung* restent, d'un bout à l'autre de l'œuvre, des *mots courants*. Ils paraissent se tenir, de manière troublante, à distance respectueuse et des *concepts techniques traditionnels du changement* (*Änderung*, *Veränderung*, *Werden* – le devenir) et de ces *changements d'un temps nouveau* que promet l'« autre pensée » : le tournant (*Kehre*), le relais (*das Zuspiel*), le saut (*Sprung*)³...

Cette non-technicité ou ce régime hypocatégorial de *W*, *W*, *V* expliquent sans doute que les traducteurs ne prêtent

à la triade aucune attention particulière. Ils se comportent vis-à-vis d'elle d'une manière parfaitement dégagée, comme délivrée du souci d'exactitude. Dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*⁴ par exemple, le terme *Verwandlung* est traduit tantôt par « transformation », tantôt par « mutation », tantôt par « métamorphose », tantôt par « modification ». Dans « *De l'Essence de la vérité*⁵ », *Wandlung* est traduit tantôt par « révolution », tantôt par « changement », tantôt par « mue » sans jamais d'explication ni de justification. Comme nous aurons très souvent à le constater, il n'y a aucun souci d'unité de traduction des trois notions de la triade, ni à l'intérieur d'un même texte, ni d'un traducteur à l'autre⁶.

Ce flou est aisément compréhensible. Il n'est pas plus facile en effet d'établir en allemand une distinction rigoureuse entre *Wandel*, *Wandlung* et *Verwandlung* que de faire apparaître avec netteté, en français, la différence entre changement et transformation, ou encore entre mue, mutation ou métamorphose. D'ailleurs, et à l'inverse, toute tentative d'uniformisation de la traduction de la triade produit des effets très contestables. On le constate par exemple à la lecture de la traduction américaine des *Beiträge zur Philosophie – Contributions to Philosophy* – dans laquelle les trois notions (*W*, *W*, *V*) sont traduites tout uniment par « *transformation*⁷ ».

Il ne s'agit donc pas d'accuser les traducteurs mais de s'étonner de ce qu'ils n'aient ni repéré ni remarqué cette

intraductibilité par défaut, qu'ils n'aient pas tenté d'approcher de plus près cette sorte de poulpe textuel qui se refuse à la capture et dit à sa manière, entre lâcheté et rigidité, sans éclat mais très sûrement, en se tenant à distance des philosophèmes majeurs, ce qui cependant advient aux philosophèmes majeurs : *ils changent*.

OCCURRENCES FONDAMENTALES DE W, W, V

Maintenant que vous commencez à distinguer, dans la pénombre, les étranges tentacules de la triade, vous présentez qu'une aptitude infiniment flexueuse, une capacité inouïe à la mutabilité, à la convertibilité, une souplesse insoupçonnée, ont trompé la vigilance des commentateurs et des traducteurs. Vous commencez à comprendre que W, W, V pourrait être l'*agent secret* de la philosophie heideggerienne, qui *soutient et guide clandestinement le destin de l'essentiel*. Dès lors, vous comprenez aussi que notre travail ne peut consister à convoquer brutalement cet agent et à le faire paraître en plein jour. S'il a bien voulu se signaler à nous, il demande à être traité comme il le mérite, c'est-à-dire à être *reconnu sans être présenté*. Il nous appartient donc de *créer une approche inédite du change*, de rendre compte sans le combler ni le trahir du décalage qui existe entre l'usage à première vue flou et lâche que Heidegger fait de la triade et l'import-

tance décisive de ce à quoi elle est attachée. Une telle approche, tant par sa forme propre que par ce qu'elle tente d'approcher, ouvre, comme le double fond de la philosophie heideggerienne, l'espace mystérieux du *fantastique en philosophie*.

Avant de le circonscrire davantage, il convient d'exposer les domaines fondamentaux où se déploie la triade.

La métamorphose de l'homme en son Dasein

En tout premier lieu, *Wandel*, *Wandlung* et *Verwandlung* disent *ce qui arrive à l'homme*. L'homme va changer, l'homme va se métamorphoser. C'est ainsi que dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, comme dans la conférence de 1929 *Qu'est-ce que la métaphysique?* par exemple, Heidegger annonce la *métamorphose de l'homme en son Dasein* : «Ce qui maintenant s'impose (*hierzu wird verlangt*), c'est de parachever la métamorphose de l'homme en son Dasein (*die Verwandlung des Menschen in sein Da-Sein (...) nachvollziehen*)⁸.» Cette métamorphose est également un motif récurrent des *Beiträge* : «l'homme se métamorphose (*der Mensch verwandelt*)», déclare Heidegger. Avec l'«autre commencement» se prépare «la métamorphose de l'homme lui-même» (*die Verwandlung des Menschen selbst*) ou la «métamorphose accomplie de l'homme (*völlige Verwandlung des Menschen*)⁹.»

La destruction de la métaphysique et la métamorphose de la philosophie

La métamorphose de l'homme en son Dasein est inséparable du dépassement (*Überwindung*) et de la transformation de la métaphysique : « (...) Si elle réussit à retourner au fondement de la métaphysique, la pensée pourrait bien entraîner un changement de l'essence de l'homme (*einen Wandel des Wesens des Menschen mitveranlassen*), changement d'où s'ensuivrait peu à peu une transformation [métamorphose] (*Verwandlung*) de la métaphysique¹⁰. »

Or cette métamorphose et cette transformation se confondent, en leur processus même, avec le mouvement de « destruction » (*Destruktion*) de la métaphysique. Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, Heidegger insiste sur le sens positif de la destruction tel qu'il l'avait déjà mis au jour dans *Être et Temps*. La destruction n'est pas un anéantissement mais bien une *métamorphose* (*Verwandlung*). Heidegger déclare : « Nous trouverons la réponse à la question : qu'est-ce que la philosophie? – non pas dans des énoncés historisants sur les définitions de la philosophie, mais à travers le dialogue avec ce qui s'est traditionnellement livré à nous comme être de l'étant. Ce chemin vers la réponse à notre question n'est pas rupture avec l'histoire, n'est pas reniement de l'histoire, mais au contraire appropriation et métamorphose de ce que livre la tradition (*Aneignung und Verwandlung des überlieferten*). C'est une telle appropriation de l'histoire qui est en vue dans le mot "destruction" (*solche*

Aneignung der Geschichte ist mit dem Titel "Destruktion" gemeint)¹¹. » La destruction doit donc s'entendre comme une *rupture transformatrice*, comme ce mouvement par lequel, désormais, la pensée « prépare sa propre transformation (*seine eigene Wandlung vorbereitet*)¹². »

La mutation du rapport à l'être

Wandel, Wandlung, Verwandlung caractérisent encore la *mutation du rapport à l'être* qui survient avec l'autre pensée, mutation contemporaine de la métamorphose de l'homme en son Dasein et de la transformation de la métaphysique. « Le rapport à l'être se change » (*der Bezug zu Sein wandelt sich*), déclare Heidegger dans les *Beiträge*¹³. Ce qui se promet à la pensée est « un changement accompli des rapports à l'étant et à l'être (*ein volligen Wandel der Bezüge zum Seienden und zum Seyn*)¹⁴ », motif présent pour la première fois dans la conclusion de *De l'Essence de la vérité* et repris dans le « Protocole » du séminaire sur *Temps et Être*¹⁵. Dans les *Beiträge*, Heidegger affirme encore que le Dasein « métamorphosé » est susceptible de « transformer » la « séparation » de l'être et de l'étant en une « simultanéité (*Gleichzeitigkeit*)¹⁶ ».

La transformation de la parole

La venue de cette simultanéité ou contemporanéité, l'annonce de l'« autre pensée » supposent une « métamorphose de la parole ». Dans les *Beiträge*, Heidegger

demande : « Peut-on trouver une nouvelle parole pour dire l'être ? Non (*kann eine neue Sprache für das Seyn erfunden werden? Nein*). » Il est seulement possible de métamorphoser (*verwandeln*) le seul langage dont nous disposons : le « langage de l'étant ». Ainsi apparaît un « dire transformé (*gewandelte Sagen*)¹⁷ ». Dans *Contribution à la question de l'être*, le philosophe s'interroge : « En quelle langue parle la pensée dont le plan fondamental ébauche un franchissement de la ligne ? » Ce franchissement entraîne une « nécessaire mutation [métamorphose] (*Verwandlung*) du dire et une mue dans la relation à la parole (*ein gewandeltes Verhältnis zum Wesen der Sprache*)¹⁸. » Mais Heidegger précise : « Cette mutation [métamorphose] (*Verwandlung*) du dire ne revient pas à échanger une vieille terminologie contre une neuve¹⁹. » S'impose ici l'idée d'une *métamorphose de la langue à même la langue*.

La métamorphose des dieux

Les dieux, enfin, s'ils reviennent, reviendront *changés*. Personne ne les reconnaîtra. Heidegger annonce en effet leur « métamorphose voilée (*ihre verborgene Verwandlung*)²⁰ ». Le dernier Dieu paraît à la croisée de l'arrivée et de la fuite des anciens dieux. Il ne surgit pas à la manière d'une *nouvelle* divinité mais naît de la *transformation secrète* des dieux précédents. Dans *Séjours*, Heidegger affirme : « Les dieux de la Grèce et le plus élevé d'entre eux, s'ils reviennent jamais, ne feront pas sans métamorphose leur entrée dans

un monde (*nur verwandelt in eine Welt verkehren*) dont le changement (*umstürzende Veränderung*) du tout au tout a son fond dans le pays des Dieux que fut l'ancien pays des Grecs²¹. »

LE FANTASTIQUE OU LE POIDS DE LA LÉGÈRETÉ

Repérer le tracé de *W, W, V* dans le texte heideggerien soulève immédiatement, vous le voyez, une redoutable difficulté. D'une part, il est clair que la triade porte une charge très lourde, celle de dire, encore une fois, le *change de l'homme*, le *change de la pensée*, le *change du rapport à l'être*, le *change du dieu*, le *change de la parole*. Mais il est tout aussi clair qu'elle porte très légèrement cette charge très lourde. En effet, je l'ai signalé, jamais Heidegger ne s'arrête sur elle. À nous donc de produire sa *gravité*, de chercher à déterminer précisément en quoi l'homme, la pensée, le rapport à l'être, Dieu, la parole sont pour Heidegger des instances *transformables* et *convertibles*, à nous de déplier l'économie générale de cette mutabilité. Cette tâche correspond précisément à l'élaboration du « change Heidegger ». Potentialiser la triade *W, W, V* implique de conférer sa réalité propre au système qui, comme dans le secret d'un corps – dépenses énergétiques, phénomènes d'assimilation et de dégradation – règle les *changements*, les *échanges* et les *substitutions* à l'œuvre dans la pensée heideggerienne,

condition même de sa mobilité et de sa vie. Potentialiser la triade permet l'accès au *métabolisme ontologique* qui rend tous les changes, toutes les mutations, toutes les transformations possibles. J'appelle précisément *fantastique* un tel accès.

Mode de visibilité et d'apparaître à la fois, le fantastique désigne ici la phénoménalité des mues ontico-ontologiques – homme, dieu, parole... – qui dévoilent la mutabilité originaire de l'être et révèlent du même coup que l'être n'est peut-être rien – que sa mutabilité.

Dans la mesure où la mutabilité de l'être n'est pas, c'est-à-dire n'est pas étante, sa réalité est nécessairement imaginaire, si l'on entend par imaginaire, comme Heidegger nous invite à le faire, une modalité non objective de la présence, « libre » de toute référence et de tout référent. Une telle réalité, une telle visibilité, une telle phénoménalité forment et déterminent du même coup l'enquête philosophique qui les vise. Voir le change de l'être – l'être comme change –, voir ce qui change, voir l'incision de l'autre en l'homme, en Dieu, en la pensée, voilà qui n'est possible pour le philosophe que s'il invente une manière se loger dans ce trou, dans cette cavité de la pensée qui se refusent à jamais aux concepts et que la triade, par le vide même de son nom – $\mathbb{W}$, $\mathbb{W}$, V – l'invite constamment à investir comme elle le mérite : autrement. Autrement, donc, que conceptuellement. Ce qui signifie deux choses : autrement qu'en ayant recours à la technique philosophique traditionnelle et autrement qu'en ayant

recours aux philosophèmes heideggeriens pourtant immédiatement disponibles pour dire le change dans le plein jour du texte : le temps, l'historialité, l'*Ereignis*, toutes les figures du tournant ou du saut.

Construire le change Heidegger exige donc de repérer et créer à la fois le *niveau d'intelligibilité spécifique du changement requis par la structure de la pensée heideggerienne elle-même* en tant que s'ouvre en elle cette distance ou cet écart entre le droit fil de son propos (dépassement de la métaphysique, temps, Histoire, avènement [*Ereignis*]) et l'arrière-fond mouvant, à *peine nommable* – $\mathbb{W}$, $\mathbb{W}$, V – qui en est l'obscur soutien et l'indispensable complice. Il importe d'éprouver le *potentiel métabolique* de cette pensée, la seule qui ne nous parle jamais, au fond – de l'oubli de l'être à l'advenue de l'autre pensée – que du *jamais vu*.

Mode de visibilité du métabolisme ontologique, intelligibilité et évidence du jamais vu : le fantastique « en philosophie » désigne à la fois le type d'approche du change et l'étrangeté même de ce qui change et va changer. Il manifeste en conséquence aussi l'étrangeté du fantastique à lui-même, son irréductibilité à un « genre » ou à une catégorie de discours, sa résistance à toute assignation à un domaine convenu, à ce que Roger Caillois nomme le « fantastique de principe ou d'obligation²² ». Le fantastique philosophique est contemporain de la mise au jour, au XX^e siècle, de la différence ontologique et, par voie de conséquence, de la possi-

bilité de penser l'être sans l'étant. Il ne désigne jamais « un élément extérieur au monde humain : monstres composites, faune infernale, irruption des créatures démoniaques, grotesques ou sinistres²³ » mais qualifie l'étranger du dedans, toute la force métabolique qui dort sans dormir en ce qui est, visage même de l'être que les concepts ne peuvent dire sans perdre la face.

Production imaginaire sans référent, création ontologique pure, le fantastique caractérise l'appréhension et le régime d'existence de ce qui ne peut se présenter, c'est-à-dire ne peut que changer. Occulté par la tradition métaphysique, seulement préparé par l'autre pensée, le change se risque à être un mode d'être inédit.

Construire le change Heidegger implique donc d'élaborer l'instance schématisante qui peut seule nous permettre d'apercevoir, avec Heidegger et au-delà de lui, ce lieu conceptuellement apatride – énigme même de notre temps philosophique –, ce point de rupture et de suture entre la métaphysique et son autre, qui imposent à la philosophie, qu'elle l'admette ou non, sa limite, c'est-à-dire sa réalité. Ce point-là est le fantasme de notre réalité philosophique. C'est lui qui, logé au cœur de la triade, se déplace avec elle, insituable, indatable, impensable et pourtant moteur de la pensée. Je voudrais m'engager avec vous en son imprévisible mouvance.

SITUATION DE LA QUESTION DU CHANGEMENT DANS LA PENSÉE DE HEIDEGGER

LE CHANGE : CHANGEMENT, ÉCHANGE, SUBSTITUTION

C'est bien la surprenante image d'un métabolisme ontologique au sein duquel la ligne de partage du changement (entre « l'ancien et le nouveau ») changerait elle-même constamment qui m'a dicté ce titre, « le change Heidegger ». Il m'est apparu que le mot « change » avait le mérite de situer exactement l'espace de déploiement des significations essentielles de la triade *Wandel*, *Wandlung*, *Verwandlung* dans la pensée heideggerienne. Cet espace est un espace intermédiaire entre le *changement*, l'*échange* et la *substitution*. Le substantif « change » signifie en effet premièrement le *changement* au sens de la *succession*, de l'*alternance* ou de la *variabilité* : saisons, humeurs, affections ou objets de désir²⁴... Il désigne deuxièmement l'*échange* d'un objet contre un autre, le troc, ce que l'on donne *pour*, qui peut remplacer ce que l'on cède ou en être l'équivalent, la « pareille²⁵ ». Le change se dit ensuite de toute négociation relative à l'échange de l'argent. Par extension, il nomme le lieu où s'effectuent les négociations²⁶. Terme de cynégétique vieilli, le « change » désigne enfin la *substitution* d'une nouvelle bête à celle qui a été lancée d'abord. C'est cette dernière signification que l'on entend encore dans l'expression française « donner le change²⁷ ».

Force est de constater toutefois que les significations d'échange (*Tauschung*), de troc, de change de l'argent (*Wechsel*), de substitution (*Austauschen*) ne recourent pas précisément en allemand, comme le montre immédiatement l'étymologie, celles de *Wandel*, *Wandlung*, *Verwandlung*. Pourquoi dès lors me suis-je autorisée à faire usage du mot «change» qui permet au français de confondre des significations que l'allemand distingue plus nettement?

UNE AUTRE LECTURE A DÉJÀ COMMENCÉ

Je répondrai que suivre la pensée heideggerienne du changement conduit nécessairement à prendre en compte un *échange*.

Échange de centre de gravité d'abord. Maintenant que votre attention a été attirée sur la triade, il vous arrivera la même chose qu'à moi, vous ne verrez plus qu'elle et ne parviendrez plus à l'ignorer, vous la verrez partout à l'œuvre, dans tous les livres, les cours de Heidegger. C'est elle qui va commander désormais. De fait, *une autre lecture a déjà commencé.* En vous laissant prendre par l'étrange rythmique de la triade, en vous laissant envoûter par le leitmotiv de *W, W, V*, par l'annonce fantastique d'un changement de l'homme, de Dieu, de l'être, de la parole, de la philosophie, vous êtes déjà en train d'aborder un

autre Heidegger. Une différence presque imperceptible et cependant vertigineuse a commencé de s'ouvrir à même la différence ontologique. Ce différer de soi de la différence n'est autre que sa dimension métabolique.

Depuis que vous êtes décidé(e) à suivre la pulsation occurrentielle de *W, W, V*, vous vous êtes, sans vous en apercevoir, détourné(e) quelque peu de la différence entre l'être et l'étant. Elle ne vous accapare plus, elle ne happe plus, comme elle avait coutume de le faire et comme on vous a appris qu'elle devait le faire, toute votre énergie de lecteur-lectrice de Heidegger. Elle cesse ainsi de vous retenir. Désormais, vous n'aurez plus tout à fait en vue la différence entre l'être et l'étant, mais bien la *différence entre différer et changer*. Le centre de gravité de votre lecture s'est déjà déplacé. Vous avez, sans vous en rendre compte, *échangé la différence contre le changement.*

Échange ontologique ensuite. Pour autant, vous n'avez pas abandonné la différence. Tout au contraire, vous allez découvrir que l'échange est son origine. Qu'est-ce à dire? Dans le clair-obscur fantastique qui est maintenant notre demeure, vous commencez à distinguer la silhouette d'une sorte de *passeur*. *W, W, V* dirige progressivement votre attention vers ce voyageur, ce «*go between*» auquel jusqu'à présent vous n'aviez jamais accordé qu'un regard distrait : l'essence (*Wesen*). *La différence entre différer et changer oriente votre regard vers la différence entre l'être et l'essence. Or regarder l'essence, c'est regarder l'échange.*

Lorsque Heidegger annonce le changement, la métamorphose, la mutation de l'homme, du dieu, de l'être, du rapport à l'être, de la parole, de la philosophie..., il n'a pas en vue l'événement d'une transformation qui viendrait soudain affecter du dehors des instances originellement intactes et identiques à elles-mêmes. Homme, Dieu, philosophie... sont en effet, nous le verrons, des instances d'emblée *changeantes* et *changées*, c'est-à-dire *originellement échangées*. Qu'est-ce que la métaphysique en effet sinon *l'histoire d'un échange* – Heidegger dit d'« une confusion (*eine Verwechslung*) » – *entre l'être et l'étant*? « L'énoncé de la métaphysique, de son commencement à son accomplissement, se meut d'étrange façon dans une confusion permanente entre l'étant et l'être », lit-on dans l'Introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique*?²⁸. Heidegger précise dans une note ajoutée en 1949 qu'il faut entendre, dans le mot « *Verwechslung* », le change (*Wechsel*) et la doublure (*Auswechslung*). « Confusion (*Verwechslung*), écrit-il : le lien indissoluble entre le côté de l'être et celui de l'étant (*das Hinüber zu Sein und das Herüber zu Seiendem*). L'un se tient constamment en l'autre et pour l'autre (*im anderen und für das andere*), doublure (*Auswechslung*), change (*Wechsel*), tantôt l'un, tantôt l'autre (*bald so, bald so*)²⁹. »

La différence suppose l'échangeabilité (et donc l'indifférenciation) des instances qui diffèrent. La différence ontologique demeure impensable en dehors de la possibilité

même de son occultation, c'est-à-dire en dehors de la *possibilité originelle qu'ont l'être et l'étant de se changer l'un en l'autre*. Or l'essence constitue précisément leur *point de convertibilité*. Tout au long de la tradition métaphysique, écrit Heidegger « l'essence n'est qu'un autre mot pour dire l'être³⁰ ». Et par « essence », il faut comprendre l'« *étantité* (*Seiendheit*) ». L'*étant-ité* prend la place de l'être, qui « entre à son service ». Ce *change originelle* – maîtrise et servitude ontologique – qui correspond à un *travestissement de l'essence elle-même*, est la ressource de la métaphysique.

Ce travestissement correspond à une transformation (*W, W, V*) de la mutabilité originelle en immuabilité (*Unwandelbarkeit*). L'essence d'une chose en effet est ce qui, en elle, ne change pas. Or cet échange de la mutabilité en son contraire est bien ce qui, originellement, *donne le change à la philosophie*.

La différence entre l'être et l'essence, pour être différente de la différence entre l'être et l'étant, ne situe pas pour autant, vous me l'accorderez, le foyer d'une *autre* différence. D'une autre différence ontologique d'abord ; d'une différence autre que la différence ontologique ensuite. *La problématique du change met au jour un différer non alternatif de la différence ontologique, qui constitue précisément le site de la pensée heideggerienne du changement*.

VERS UNE RÉVOLUTION ONTOLOGIQUE

La mutation (W, W, V) du « muable » en immuable qui préside au destin de la métaphysique va, Heidegger l'annonce, de nouveau changer. C'est bien une *remise en jeu de la mutabilité originaire* qui advient avec les transformations de l'homme, du dieu, du rapport à l'être, de la parole, de la philosophie.

Avec la fin de la métaphysique n'advient pas, comme on pourrait le croire, la fin de l'échange mais bien *un change du premier change*, une *nouvelle échangeabilité de l'être et de l'étant*. Nouvelle échangeabilité qui n'occulte pas leur différence mais libère l'essence de sa charge d'immuable, la rendant à jamais *méconnaissable*. Toute la pensée de Heidegger s'attache ainsi à dégager les conditions d'un *nouvel échange ontologique*. Un échange sans rapt, sans usurpation ni domination, mais un échange tout de même, dont l'*Ereignis* est la préfiguration.

Le change Heidegger – entendu comme marque déposée, « le change nommé Heidegger » – n'est alors rien de moins que l'instrument d'une *révolution ontologique*.

Je vous invite à découvrir toutes les surprises que réserve la pensée heideggerienne lorsqu'elle est lue comme une pensée de la mutation. À voir tout ce que la différence et, par voie de conséquence, tout ce que la destruction doivent à la transformabilité.

L'ARTICULATION MIGRATOIRE ET MÉTAMORPHIQUE

Cette transformabilité est d'autant plus difficile à penser qu'elle commande une double économie. Vous comprenez en effet qu'il y a *deux changes*. L'un au sein duquel l'essence *double* l'être (se donne pour lui), l'autre au sein duquel l'essence est l'advenir de l'être lui-même. *Chacun de ces deux changes abrite un régime métabolique qui lui est propre... mais qui emploie les mêmes mots pour se dire : W, W, V*. Ainsi par exemple les époques de la métaphysique sont-elles envisagées par Heidegger comme une suite de « transformations (*Abwandlungen*) » ou de « mutations (*Wandlungen*) ». De la même manière l'« autre pensée » par exemple est dite engager une « transformation (*Wandlung*) (...) de l'histoire occidentale ³¹ ».

La ligne de partage entre les deux changes, pourtant décisive, menace d'apparaître et de disparaître, de s'imprimer et de s'effacer sans cesse.

LA FORME ET LE CHEMIN

Comment, dès lors, l'appréhender avec rigueur ? Considérons de plus près les termes *Wandel*, *Wandlung*, *Verwandlung*. Ils signifient tous trois, donc, le changement, la transformation, la mutation, la mue, la conversion, la commutation... On remarque rapidement cependant que

ces significations s'ordonnent selon deux axes principaux qui révèlent une *articulation* fondamentale, *constitutive de tout changement* : un axe *migratoire* et un axe *métamorphique*. Comme si changer signifiait toujours à la fois *changer de parcours* et *changer de forme*.

Une proximité certaine, signalée par les dictionnaires, lie « *Wandlung* » – la transformation – à « *Wanderung* », la migration, la pérégrination. « *Wandern* » signifie voyager sans but, déambuler, changer sans cesse de direction, comme on le fait dans une « *Wanderhalle* », une « salle des pas perdus ». Heidegger insiste lui-même sur la parenté de « *wandeln* » et de « *wandern* » mise au jour par Hölderlin dans son hymne « *Der Ister* ». À propos de la « migration (*Wanderung*) » du « torrent », lequel est nommé par Hölderlin « le changeant (*der Wandelnde*) », Heidegger déclare : « Changer a ici le sens de migrer, d'aller, mais en même temps de devenir autre, d'avancer (*Wandeln hier als Wandern und gehen, aber zugleich als Ändern, Fortnehmen*)³². » Le change apparaît ainsi comme un cheminement ; réciproquement, un chemin est toujours changeant.

« *Wandeln* » et « *wandern* » sont d'ailleurs des formes itératives de « *wenden* », qui veut dire tourner – « *die Wende* » signifiant précisément aussi le tournant³³. « *Wandeln* », c'est changer en suivant une série de tournants ou en effectuant des (re) virements. La triade *W, W, V* esquisse alors le tracé d'un développement qui s'infléchit et vire de bord,

progresses sans but. Nous verrons que *Wandel*, *Wandlung* et *Verwandlung* caractérisent toujours, chez Heidegger, une *avancée* qui est en même temps un *rebroussement*, une progression qui est en même temps une *errance* ou une *divagation*.

Les mots *Wandel*, *Wandlung*, *Verwandlung* sont également couramment employés en allemand pour désigner le processus d'une « métamorphose ». Si le registre de la forme (μορφή) n'est pas présent dans l'étymologie des trois termes, il y a cependant peu de différence, en allemand, entre l'usage de « *Metamorphose* » et celui de « *Verwandlung* ». C'est là d'ailleurs ce qui autorise la traduction française du titre de la nouvelle de Kafka, *Die Verwandlung*, par *La Métamorphose*. De la même manière, le titre du chapitre de *Ainsi parlait Zarathoustra*, « *Von den drei Verwandlungen* », est généralement traduit par « Des trois Métamorphoses ». Le dictionnaire souligne d'ailleurs clairement la synonymie de « *Verwandlung* » et de « *Metamorphose* » et précise que les deux peuvent signifier : « *Premièrement*, le développement de l'œuf jusqu'à sa maturité spécifique à partir d'un état larvaire indépendant – par exemple chez les insectes, ou la transformation de la forme fondamentale d'un organe végétal en un organe doté d'une fonction particulière ; *deuxièmement*, la transformation fantastique d'un être en animal, plante, ou pierre³⁴. » « *Wandel* » et « *Wandlung* » peuvent eux aussi être employés pour dire la métamorphose en ses deux sens de phénomène

biologique et, selon la tradition d'Ovide et d'Apulée, d'incarnation d'un homme ou d'un dieu en un autre être, le plus souvent un animal. C'est ainsi qu'on peut lire, à propos de « *Wandel* » : « 1) *sich verändern, eine andere Form, Gestalt, bekommen*; 2) *zu etwas sich verwandeln; zu etwas anderem werden*. 1) devenir autre, recevoir une autre forme ou figure; 2) se métamorphoser en quelque chose; devenir quelque chose d'autre³⁵. »

Pour Heidegger, tout changement véritable comporte une dimension métamorphique. Ainsi – premier change – à chaque nouvelle époque de la métaphysique, une « métamorphose essentielle (*wesentliche Verwandlung*)³⁶ » s'accomplit-elle. De la même manière – second change – « la question fondamentale [qui oriente l'« autre pensée »] renferme en elle, métamorphosée (*einverwandelt*), la question directrice [de la métaphysique]³⁷ ». Or la métaphysique est bien décrite par Heidegger comme une « forme (*Form*) », qui, à chaque époque, change de forme en se re-formant. Et nous verrons comment l'« autre pensée » se promet également comme une *transformation* au sens littéral du terme, c'est-à-dire comme un *passage* à une autre forme.

Certes, Heidegger n'emploie jamais le mot « *Metamorphose* ». Peut-être parce que « *Verwandlung* » a l'avantage de rendre indiscernables, du fait de sa proximité avec « *Wandlung* », le changement de parcours et le changement de forme. Tout comme la « *Verwandlung* » de Kafka est indissociable d'une « *Wanderung* » dans une chambre, la

« *Verwandlung* » annoncée par Heidegger est indissociable d'une « *Wanderung* » dans le monde. En retour, tout comme la « *Verwandlung* » de Kafka est indissociable d'un changement de forme, la « *Wandlung* » annoncée par Heidegger comme chemin et revirement se double toujours d'une *aventure de la transformation*³⁸. Les deux changements sont corrélatifs. À chaque boucle du chemin correspond une forme (*Form*) ou une figure (*Gestalt*). À l'inverse, toute mutation formelle est changement d'itinéraire.

L'autre change est *lui aussi* structuré selon la double articulation, migratoire et métamorphique, qui préside au destin de *W, W, V*. Ainsi par exemple la métamorphose de l'homme apparaît-elle à la fois comme un déplacement et comme une transformation. D'une part, en effet, la « métamorphose de l'être-homme (*Verwandlung des Menschseins*) (...) [est] reconduction errante de sa place parmi l'étant (*Ver-rückung seiner Stellung im Seienden*)³⁹. » D'autre part, cette reconduction, en ses voltes et ses revirements, engage l'abandon et la ré-forme de la forme (*Form*) traditionnelle de l'homme : la forme de l'animal rationnel (« *das "vernünftige" Tier, animal rationale*⁴⁰ »). L'« autre commencement » quant à lui est présenté à la fois comme « *ändersförmig* », « d'une autre forme », en même temps qu'il suit « une autre direction⁴¹ ». Quant aux dieux, nous devons « préparer le domaine de [leur] arrivée sous une figure modifiée [transformée] (*gewandelte Gestalt*)⁴² ».

Figure qui elle-même se donne dans le mouvement d'une singulière migration, *arrivée* (*Ankunft*) et *fuite* (*Flucht*) à la fois⁴³. Nous analyserons précisément le mouvement de la métamorphose à venir qui, du Dasein à la parole, de l'être à la pensée, de l'étant à Dieu, engage l'aventure de la forme au détour du chemin.

UNE MÊME TRIADE POUR DEUX CHANGES

Ces analyses nous ont-elles aidé(e)s? Si le premier change (métaphysique) partage avec le second (autre pensée) la diction de sa kinèse : *W, W, V*, nous retrouvons notre problème. Comment établir *la ligne de partage entre changer et changer*? Si une même articulation – migratoire et métamorphique – régit l'économie des deux changes, comment établir *la ligne de partage entre se métamorphoser et se métamorphoser, migrer et migrer*?

Si l'homme, l'être, l'étant, Dieu, la parole changent, faut-il comprendre qu'ils échangent leurs déterminations traditionnelles contre d'autres, inédites, par la grâce du métabolisme métaphysique qui leur réserve une dernière surprise? Ou faut-il supposer au contraire que l'idée même de métabolisme ontologique n'apparaît qu'*une fois que les choses ont changé*, qu'une fois admise l'idée clairement ultramétaphysique selon laquelle l'ontologie ne désigne rien d'autre, au fond, que *la structure de la transformation*?

Le saurons-nous jamais? Saurons-nous jamais si nous avons changé? Saurons-nous jamais si la métamorphose et la migration ont déjà eu lieu ou si elles restent à venir?

Ces questions projettent une lumière étrangement inquiétante sur la pensée heideggerienne. D'un change à l'autre, d'un échange à l'autre, une circulation métabolique a lieu entre l'homme et le Dasein, Dieu et dieu, l'être (*Sein*) et l'être (*Seyn*), l'essence (*Wesen*) et l'essence (*Wesung*), circulation qui peut paraître incontrôlable car sans limite ni détermination stricte. *W, W, V* est aussi sans doute ce qui confère à la pensée de Heidegger sa dimension vertigineuse, à la fois fascinante et dangereuse. Avec *W, W, V*, nous touchons en effet au danger lui-même : *la transformabilité ontologique, la mutabilité, migratoire et métamorphique, de tout ce qui est. Nous sommes au cœur de cette plasticité où tout autre se change en tout autre, sans savoir en même temps d'où vient l'autre ni s'il peut vraiment y avoir une autre manière de changer.*

LE GESTELL « TÊTE DE JANUS »

Le seul développement explicitement consacré aux termes *Wandel, Wandlung, Verwandlung*, se trouve dans le *Protocole* d'un séminaire consacré à la conférence *Temps et Être*. Lui seul pourra nous aider malgré sa brièveté. Dans ce séminaire, la succession des époques de l'être est présentée comme « richesse de l'être en métamorphose [transforma-

tion] (*Wandlungsfülle*). » C'est précisément sur le sens de ces « transformations » que s'attarde le séminaire. « La sixième et dernière séance s'attache d'abord à répondre à quelques questions soulevées. Elles concernent le sens du mot "mutation" [transformation] (*Wandlung*), "métamorphose" (*Verwandlung*), lorsqu'on parle de la richesse de l'être en métamorphose [transformation] (*wenn von der Wandlungsfülle des Seins gesprochen wird*)⁴⁴. » Les mêmes termes, poursuivent les auteurs, caractérisent à la fois le cours de la métaphysique (la succession des époques qui se déploient à partir de la substitution de l'étantité à l'être et de l'occultation de cette substitution) et l'advenue de l'autre commencement ou de l'autre change. « "Mutation" [transformation], "métamorphose", est dit d'abord à l'intérieur de la métaphysique, à son intention (*innerhalb der Metaphysik auf sie zu gesagt*)⁴⁵. » Les différentes doctrines philosophiques constituent à travers le temps « les figures changeantes (*wechselnden Gestalten*) dans lesquelles l'être se montre (*zeigt*) épo-chalement dans son histoire. » Chaque époque de l'histoire de l'être accomplit donc une « *Wandlung* » ou « *Verwandlung* » de la question directrice de la métaphysique.

Toutefois, « cette signification de la métamorphose [transformation] (*Wandlung*) qui est dite dans une perspective métaphysique doit être radicalement différenciée de celle qui est pensée lorsqu'on dit que l'être lui-même a son virage dans l'avènement (*das Sein verwandelt wird – nämlich in das Ereignis*). Il n'est pas question ici

d'une manifestation (*Manifestation*) de l'être comparable aux formes (*Gestalten*) métaphysiques de l'être et qui leur succèderaient comme une forme nouvelle⁴⁶. »

« La plénitude de changement (*Wandlungsfülle*) de l'être » doit donc bien être entendue *en deux sens radicalement différents*. Mais alors, comment les mêmes mots, *Wandel*, *Wandlung*, *Verwandlung* peuvent-ils dire *les deux changes* (métaphysique et « autre pensée ») ?

Le *Protocole* apporte cette réponse décisive : « Entre les figures épo-chales de l'être et la métamorphose de l'être dans l'avènement (*Verwandlung des Seins ins Ereignis*), se tient le *Ge-Stell* (l'arraisonement). Celui-ci est pour ainsi dire une station intermédiaire (*Zwischenstation*), il offre un double aspect : c'est si l'on peut dire une tête de Janus. Il peut être en effet en quelque sorte compris comme une continuation de la volonté de volonté et du même coup comme une forme tout à fait extérieure de l'être (*äußere Ausprägung des Seins*). Mais il est en même temps aussi une préfiguration (*Vorform*) de l'avènement lui-même⁴⁷. »

Si le *Gestell* joue ce rôle d'entre-deux entre *W*, *W*, *V* et *W*, *W*, *V*, entre essence et essence, étant et étant, Dieu et dieu, homme et Dasein, langue et langue, être et être, notre enquête doit lui emprunter son pouvoir de *machination* et de *libération*. C'est donc en construisant notre démarche (le change Heidegger) comme un *Gestell d'écriture* que nous pourrions précisément tenter de faire la part des changes dans la pensée de Heidegger.

HEIDEGGER ET LES AUTRES

Toutefois, insister sur le changement dans l'œuvre de Heidegger, qu'est-ce que cela change au fond, me demanderez-vous ? Peut-être rien, peut-être tout. L'ambition de ma recherche est à la fois modeste et démesurée. Je crois pouvoir affirmer que *jusqu'à présent, les philosophes n'ont fait que tenir Heidegger dans un dispositif immobile en cherchant avant tout à l'identifier*.

Identifier signifie à la fois *reconnaître* – comme le naturaliste reconnaît par exemple des plantes ou des échantillons minéraux – et *considérer comme identique, assimiler*. Je m'autorise à ranger, sous l'étiquette classificatrice du premier sens, toutes les tentatives de *périodisation* de l'œuvre de Heidegger, les analyses visant à dater, situer, fixer les modifications, déplacements, évolutions ou ruptures qui constituent le vivant tissu de sa pensée : où et quand situer le « tournant (*Kehre*) » ? Quelles mutations subit ἀλήθεια ? Y a-t-il véritablement, dans les derniers textes, abandon de la question de l'être ? – sans rapporter ces transformations, précisément, à la compréhension heideggerienne de la transformation elle-même⁴⁸. J'inscris deuxièmement, au registre de ce premier sens, tous les essais de *périodisation ontologico-politique*, qui entendent déceler, à même les philosophèmes, l'engagement de Heidegger vis-à-vis du nazisme, à en déterminer la durée et la signification sans tenir compte là encore du rôle fondamental de la triade du change⁴⁹.

Je considère enfin, au titre du second sens, les analyses qui tendent à faire apparaître Heidegger comme un *penseur de l'identique*. La pensée heideggerienne, alors même qu'elle porte la différence en son cœur, manquerait l'autre, manquerait d'autre en ne faisant pas de l'autre, justement, sa question décisive. C'est là la puissante objection – éthique et métaphysique – que ses plus éminents lecteurs lui auront adressée, de diverses manières, tout au long de la seconde moitié du XX^e siècle, ne voyant au fond en sa pensée, pour cette raison, qu'une *version supplémentaire de la métaphysique*.

Explorer le motif du changement dans l'œuvre de Heidegger, suivre en ses multiples tours, migratoires et métamorphiques, le destin de la triade *Wandel, Wandlung, Verwandlung*, doit permettre premièrement de découvrir, au rebours de ces identifications, qu'il n'est pas possible d'*immobiliser les évolutions* de cette œuvre, deuxièmement qu'il y a bien évidemment une *question de l'autre* chez Heidegger. Un autre irréductible au même, mais irréductible aussi à cette altérité absolue, à cet « Autrui » dont la pensée de Lévinas est féconde. S'il y a de l'autre chez Heidegger, il s'agit de quelque chose d'autre que l'Autre. *Le phénomène de cette autre altérité est à chercher au sein de l'articulation étroite qui unit le changement à la différence*.

Pour découvrir cet « autre », je vous invite à *faire une expérience de et avec Heidegger*. « Faire une expérience avec quoi que ce soit, écrit Heidegger, une chose, un être humain, un Dieu, cela veut dire qu'il vient sur nous, nous

atteint, nous tombe dessus, nous renverse et nous métamorphose (*daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt*)⁵⁰.»

Je vous invite donc à voir comment Heidegger nous renverse et nous métamorphose, à prendre du même coup la mesure de ce que peuvent être une migration et une métamorphose en philosophie.

LIRE HEIDEGGER CHANGEANT

Mais comment allons-nous ainsi lire Heidegger *changeant*? Comment allons-nous traverser l'épaisseur de sa pensée, respecter sa constante «mue» sans marquer en elle d'étapes rigides? Je vous propose pour cela de situer la démarche dans l'espace paradoxal ouvert par *deux grands changes survenus dans la pensée heideggerienne du changement*.

Premièrement, *le change survenu dans le lexique même du changement*. Deuxièmement, *le change survenu dans la compréhension de l'origine du changement*.

Changement de lexique. J'ai dit qu'il était possible de voir W, W, V à l'œuvre dans tous les livres ou les cours de Heidegger. En fait, cela n'est pas exact. Un grand ouvrage échappe à la règle : il s'agit de *Être et Temps*. De cet ouvrage, la triade W, W, V est absente. L'analytique existentielle ne connaît pas de *Wandeln*, de *Wandlungen* ou de *Verwandlungen* mais des *Modifikationen* (modifications).

Le vocabulaire de la «modification» est en effet constamment présent dans *Être et Temps*. Le change du lexique du changement a lieu immédiatement après 1927. On assiste en effet, dès *Qu'est-ce que la métaphysique?*, à la passation de pouvoir entre «*Modifikation*» et W, W, V. Nous devons donc tenter de déterminer quelle différence sépare la *modification* de la *migration* et de la *métamorphose*.

Changement de compréhension du changement. Dans la conférence intitulée *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, Heidegger confie que, jusqu'à une période très récente, il a considéré que le commencement de la tradition métaphysique procédait d'une «mutation d'essence de la vérité (*Wesenswandel der Wahrheit*)». Il a donc longtemps aperçu une coïncidence entre l'oubli de l'être et le changement ou la mutation de l'essence de la vérité, fondateurs de la métaphysique – ou du premier change.

Or c'est sur cette conception que le philosophe revient pour finir : «(...) il nous faut reconnaître, déclare-t-il, que l'ἀλήθεια, le non-voilement au sens de l'éclaircie de la présence, c'est dès le départ, c'est exclusivement (*sogleich und nur*) comme exactitude de la représentation et justesse de l'énonciation qu'elle a été éprouvée. Mais dès lors, même la thèse d'une mutation de l'essence de la vérité qui l'aurait conduite du non-voilement à la justesse de l'énoncé n'est pas soutenable. Au lieu de cette thèse, il convient de dire : l'Αλήθεια, comme éclaircie de la présence et présentation de l'étant dans la pensée et dans la parole, se manifeste dès

le départ sous l'aspect de l'ὁμοίωσις et de l'*adaequatio*, c'est-à-dire dans la perspective d'une conformation entendue comme mise en accord de la représentation et de ce qui lui est présent⁵¹. » Il n'y aurait donc pas de *mutation princeps* de l'essence de la vérité puisque d'emblée, l'être et la vérité se donnent en leur retrait. Nous verrons que cette nouvelle considération, loin de conduire Heidegger à évacuer le changement de la sphère de l'origine, lui permet d'envisager au contraire le retrait de l'être lui-même comme une puissance de changement originaire. *Comme s'il fallait supposer une aptitude originaire de l'être à donner le change.*

Pour envisager ces changements, je brouillerai l'ordre chronologique en partant du renversement de point de vue de Heidegger au sujet du change originaire et en réservant pour la fin l'étude de la modification dans *Être et Temps*.

L'enquête se déroulera selon trois moments principaux intitulés *Métamorphoses et migrations de la métaphysique*, *Le Nouvel échange ontologique*, *La Modification pour finir*. D'un échange à l'autre, nous nous laisserons guider et dérouter, transformer et désorienter par les caprices fantastiques du point de suture et de rupture entre change et change.

Tapi(e)s dans notre Gestell d'écriture, nous nous demanderons ce que signifie changer à l'époque où les changements d'époque ne signifient plus rien.

Nous nous demanderons ce qu'il en est de la transformation et de la transformabilité lorsque l'histoire est terminée.

Le change Heidegger, allons-y, faisons-le! c'est décidé!

PREMIÈRE PARTIE

Métamorphoses et migrations de la métaphysique

« La philosophie s'affirme (*waltet*) et se transforme (*wandelt sich*) en Occident depuis le VI^e siècle avant Jésus-Christ. »

HEIDEGGER, *Le Principe de raison*.

PRÉAMBULE

LE CHANGE AU COMMENCEMENT

Tout commence par un changement. L'événement fondateur de la métaphysique est en effet une *mutation*. Un « changement d'essence de la vérité (*Wandel des Wesens der Wahrheit*)¹ » advient. Avec Platon, « une autre essence de la vérité » se fait jour : « la vérité devient ὀρθότης, exactitude de la perception et du langage². » « L'ιδέα prend le dessus sur l'ἀλήθεια³. » Celle-ci passe « sous le joug (*unter das Joch*) » de celle-là⁴. *L'inaugural force le remplacement. L'échange a lieu.*

Dans le tour – la révolution – de ce premier change, le changement s'immobilise, *l'essence se mue en instance immuable*. Ainsi s'organise l'économie de la « confusion » (*Verwechslung*) entre l'être (*Sein*) et l'étantité (*Seiendheit*). Cette fixité ontologique de substitution – « l'être comme immuabilité » (*Sein als Unwandelbarkeit*) – qui s'accom-

pagne nécessairement d'une cécité à la dignité ontologique de la substitution, constitue pour Heidegger la *forme* et l'idée *directrice* de la métaphysique.

Sans cesse, cette forme *change de forme*, sans cesse, cette idée directrice *change de place*. L'histoire de la métaphysique est une longue métamorphose et une longue migration de l'immuable. Selon un paradoxe qui n'est qu'apparent, *l'occultation de l'origine métabolique de la métaphysique décide de la structure métamorphique et migratoire de la métaphysique*. L'histoire de la philosophie est bien celle d'une « transformation » (*Wandlung*).

Dans *Qu'appelle-t-on penser?*, Heidegger déclare : « La façon dont se produit (*ereignen*) la formation de l'être (*Wesensprägung*) traditionnel de la pensée demeure (...) obscure⁵. » Cependant, poursuit-il, « ne nous faisons pas d'illusions : l'être de la pensée, l'origine de l'être de la pensée, les possibilités d'être de la pensée enfermées dans cette origine, tout cela nous est étranger, et du même coup ce qui nous donne à penser avant toutes choses et sans cesse⁶ ».

Je vous invite dès lors à considérer l'impossible possibilité de *saisir sur le vif la métaphysique en train de prendre*. *Prendre forme* – Heidegger caractérise en effet toujours la métaphysique comme une *forme* (*Form*) ou une *figure* (*Gestalt*). *Prendre sens* – Heidegger caractérise en effet toujours la métaphysique comme un *chemin* (*Weg*). Nous envisagerons en un premier temps la solidarité *charpentée* de la re-formation et du déplacement métaphysiques en

nous demandant ce qui exactement rend possible le regard à la fois *morphologique* et *topographique* que Heidegger porte sur la tradition⁷.

LE DOUBLE PROCÈS DE SCHÉMATISATION

Il est impossible d'envisager le premier change et les transformations qui en procèdent sans interroger les conditions de *visibilité* du tout structurel de la métaphysique. Comment l'articulation migratoire-métamorphique, la conjonction de la forme et du chemin, soudées en tradition, peuvent-elles *paraître*? Il est urgent pour vous, qui refusez de considérer la réduction d'une tradition, par conséquent sa « *Destruktion* », comme des opérations qui vont de soi, que ces questions soient posées.

Il importe de montrer que *l'apparaître de la structure de la métaphysique est le résultat d'un double procès de schématisation – archi- et ultra-philosophique – qui tisse et déchire le même tissu*.

Le premier est immanent à la métaphysique. S'il y a *phénomène de la métaphysique* (de sa forme et de son sens), il faut bien que la métaphysique possède au commencement *le pouvoir de se faire paraître elle-même*. C'est ainsi que la métaphysique est pour Heidegger une instance *auto-schématissante*, qui met en image ses propres transformations et ses propres pérégrinations. Dès le commencement,

le commencement se donne à voir en un tableau. À cette fascination scénique de l'origine, Heidegger consacre son grand texte intitulé *Platon et sa doctrine de la vérité*, qui analyse l'émergence de la métaphysique comme surgissement d'une *manière de voir* – c'est-à-dire aussi de *ne pas voir* – le change primordial dont elle procède.

De la caverne au sommet de la montagne, des prisonniers ombreux jusqu'à la silhouette de Zarathoustra, de Platon à Nietzsche, la métaphysique ne cesse ainsi de s'auto-imager jusqu'à ce que toutes les *figures* et tous les *déplacements de la confusion ontologique, la forme humaine et ses migrations, la forme divine et ses migrations, la forme du rapport à l'être et ses migrations, la forme et les migrations de la pensée et de la langue philosophiques* finissent par comparaître devant leurs propres yeux et par exhiber leur *peau*.

Mais pour que l'on puisse suivre le long chemin de cette *mue qui s'envisage*, il faut bien qu'un autre regard, tard venu, libéré par et de ce jeu de chrysalide, confronte sa propre puissante imageante au vieux schème et mette de *nouveau* en scène l'*Ereignis* du commencement. L'apparaître de la structure de la métaphysique est ainsi le résultat d'un second processus de schématisation qui *s'ajuste* en quelque sorte au premier, le transformant et le déplaçant par là même. Cette double vue constitue précisément l'intimité *fantastique* de la pensée heideggerienne.

Pour que paraisse le tout de la métaphysique, il faut que de l'autre soit donné avec le même, que de l'étranger soit

inclus (*eingerückt*) dans le familier – définition fondamentale que Heidegger donne de l'«*Ein-bilden*», de l'«*imaginer*» dans «*L'Homme habite en poète*» : «*La vraie image (...), comme aspect, fait voir l'invisible et ainsi l'“image”, le faisant entrer dans une chose qui lui est étrangère*⁸.» L'image de la naissance de la métaphysique est donc toujours, d'une certaine manière, une *autre image* en même temps que l'*image de quelque chose d'autre* que la métaphysique.

Cette union du familier et de l'étranger permet seule de comprendre, en toute sa complexité, la signification de la «*transformation*» de la philosophie en Occident. D'une part en effet, la métaphysique apparaît – au lieu de convergence fantastique des deux schèmes – comme remaniement d'une même forme et continuelle réversion d'un même chemin : la métaphysique, écrit Heidegger, «*reste [la métaphysique] à travers toutes ses transformations (durch alle Abwandlungen hindurch bleibt)*». D'autre part, cette transformation (*Wandlung*) nomme le secret travail de la différence – écarts, faux bonds, hétérogénéités formelles, figurales et topiques – qui constituent *aussi* la ressource métabolique de l'histoire de l'être. Heidegger déclare : «*Si de changeantes (wechselnde) positions fondamentales de la pensée métaphysique se développent (...), leur multiplicité ne fait que confirmer l'unité, demeurant la même, des déterminations cardinales de l'être. Cependant, ce demeurer identique n'est qu'une apparence, à l'abri de laquelle la*

métaphysique en tant qu'histoire de l'être se produit de façon toujours différente⁹. »

C'est donc en exerçant ce double regard sur la transformation que nous suivrons les méandres du premier change. En partant de l'événement initial qu'est le changement survenu dans l'essence de la vérité, je m'engagerai avec vous dans les sinuosités serpentine de la métamorphose et de la migration (W, W, V) philosophiques. Jusqu'à ce qu'advienne le changement de sens et de forme du sens et de la forme de la métaphysique, jusqu'à ce que cette volte provoque du même coup les W, W, V de l'homme, de l'être, de Dieu...

Tout au long, l'essence apparaîtra comme le lieu d'échange entre deux images. Tout au long, ce lieu d'échange apparaîtra comme le foyer secret de l'imaginaire heideggerien.

CHAPITRE I

LE MÉTABOLISME DE L'IMMUABLE

« Nous ne devons pas non plus éluder que la philosophie, depuis Aristote jusqu'à Nietzsche, sur la base précisément de ces mutations [transformations] (*Wandlungen*) et à travers elles reste même. Car les mutations [métamorphoses] sont précisément la sauvegarde de la parenté dans le même (*denn die Verwandlungen sind die Bürgschaft für die Verwandtschaft im Selben*)¹. »

Vous me suggérez de commencer par mettre au jour, dans leur simultanéité et leur contemporanéité, le *tournant d'un premier échange*, l'*émergence d'une forme* et le *tracé d'un déplacement*. Soient les trois termes de l'avoir lieu de la métaphysique, les *trois instances constitutives du premier change*.

Entre ces instances, une *solidarité* que Heidegger soumet à ce regard morphologique et topographique qui continue de dérouter tant de lecteurs. Ce regard dégage l'unité de la métaphysique à la fois comme la continuité d'une forme qui se déforme et se reforme *sans changer de forme* et comme la stabilité d'une voie qui se déploie *sans changer de sens*. L'articulation intime de la forme et du sens témoigne de la cohésion historique que confère à toute la tradition l'échange de l'être contre l'étantité, soit la compréhension de l'essence comme immuabilité.

LES TRAITS STRUCTURELS DE LA PHILOSOPHIE

UNE CONFIGURATION MOBILE

Une question (*Frage*), une direction (*Richtung*), une empreinte (*Prägung*) : voici, exposées le plus succinctement possible, les caractéristiques morphologiques et topographiques essentielles de la métaphysique.

Elles prennent forme « *in eins mit* », « d'un seul et même coup² ». En effet, la substitution de l'étantité (*Seindheit*) à l'être forme la forme de la métaphysique, détermine d'entrée de jeu sa question directrice (*Leitfrage*). Orientation marquante et façonnante, empreinte (*Prägung*) capable de

se mettre en marche, le premier change, littéralement, *imprime à la métaphysique son mouvement*.

Au commencement donc, direction et façon se confondent, le chemin se scelle, le type se met en chemin... jusqu'à la fin. Dans les *Beiträge*, Heidegger écrit : « Questionne-t-il au sujet de l'étant (...), selon ce point de départ (*Ansetzung*) et cette direction (*Richtung*), donc au sujet de l'être de l'étant, celui qui questionne demeure alors dans le domaine de la question qui conduit le commencement de la philosophie occidentale et son histoire jusqu'à sa fin avec Nietzsche. Nous nommons pour cette raison cette question au sujet de l'être (de l'étant) la question directrice. Sa forme la plus générale (*ihre allgemeinste Form*) a reçu d'Aristote son empreinte (*Prägung*) : τί τὸ ὄν, qu'est-ce que l'étant, c'est-à-dire, selon lui, qu'est-ce que l'ὄντις comme étantité de l'étant ? Être signifie ici *étantité*. Par là s'exprime en même temps le fait que, malgré sa résistance au caractère générique, l'être (comme étantité) est toujours et seulement visé comme κοινόν, la communauté et le commun de chaque étant³. »

UNE IDÉE GÉNÉRALE

Vous le voyez, la forme de la métaphysique en général est intimement liée à l'élaboration de la généralité comme forme. La métaphysique est « détermination de l'essence (quod-

dité) comme étantité (οὐσία) de l'étant» et communauté de tous les étants d'un même genre⁴. L'essence, ainsi changée en immobilité formelle, voit sa propre histoire arrêtée sous la forme d'une forme.

L'expression «forme de la métaphysique» désigne ainsi à la fois la *structure* de la tradition et le *concept déterminé* de forme immanent à cette tradition même. Dans les deux cas, la forme est ce qui perdure, ἰδέα. «Ἰδεῖν», déclare Heidegger dans *Contribution à la question de l'être*, est le «mot que Platon emploie pour un regard qui considère non pas le changeant de la perception sensible, mais l'immuable, l'être, l'ἰδέα⁵.» L'«idée» ou la forme d'une chose est ce qui, en elle, est stable et constant. «Das "Sein" als Unwandelbarkeit»: «l'être comme immuabilité⁶. Telle est la constante née du premier échange.

Conformément à la tradition métaphysique, dit encore Heidegger, «tout étant – le changeant, le mû, le mobile, le mobilisé – est représenté à partir d'un "être-calme", et cela aussi bien là où l'"être" (l'effectivité de l'effectif), comme chez Hegel et chez Nietzsche, est pensé comme pur devenir et absolue mobilité⁷. Ainsi calmée à la source, «la métaphysique, sous toutes ses formes (*Gestalten*) et à toutes les étapes de son histoire, est une unique fatalité (*einzigste Verhängnis*) (...)»⁸. En quoi consiste cette fatalité? Les *Beiträge* apportent cette réponse: «Dans toutes les transformations et sécularisations (*in allen Abwandlungen und Verweltlichungen*) de la métaphysique occidentale, on doit

reconnaître (*erkennen*) ceci: l'être au service de l'étant, même quand il semble, en tant que cause, avoir la maîtrise (*das Sein in Dienste des Seienden, auch wenn es als Ursache scheinbar die Herrschaft hat*)⁹.» C'est donc toujours dans la direction d'un asservissement qui donne le change, que se déploient les pensées philosophiques particulières qui ne cessent, «depuis Anaximandre jusqu'à Nietzsche¹⁰», de raviver l'empreinte, de solidifier la forme (*Form*), de refigurer la figure (*Gestalt*).

«DE DESCARTES À HEGEL...»

Une «re-formulation»

Dès lors, le changement historico-historial qui survient à chaque nouvelle époque de la métaphysique apparaît comme une simple «reformulation (*Umformung*)» de la même forme. On trouve, dans les *Beiträge*, cette affirmation capitale: «De Descartes à Hegel, une re-formulation, mais pas de changement essentiel (*von Descartes bis Hegel, eine erneute Umformung aber kein wesentlicher Wandel*).» Un peu plus loin: «Ce qui s'étend entre Hegel et Nietzsche est multiforme, jamais originaire dans l'élément de la métaphysique, même Kierkegaard ne l'est pas (*was zwischen Hegel und Nietzsche liegt ist vielgestaltig, nirgends ursprünglich im Metaphysische, auch Kierkegaard nicht*)¹¹.»

«Pas de changement essentiel» doit bien être compris comme «pas de changement dans l'essence». Chaque phi-

philosophie est, encore une fois, une simple reformulation de la précédente. Le verbe « *umformen* » signifie « donner une nouvelle forme (*eine andere Form geben*) », « changer dans la forme (*in der Form verändern, umändern*) », « formuler autrement (*anders formulieren*) ». Or les « *Umformungen* » ou *reformulations* de la métaphysique la changent en effet sans l'affecter, la re-forment tout en la confirmant. W, W, V désignent alors ici une métamorphose et une migration qui accomplissent une identité plutôt qu'elles ne l'altèrent.

Un déplacement

Chaque époque de la métaphysique apparaît alors comme une *transformation* mais aussi comme un *déplacement à l'identique* de la précédente. Toute nouvelle époque, dit en effet Heidegger, est un « déplacement (*Verlagerung*) de la structure d'essence (*Wesensfüge*) de la précédente (*vor-malige*)¹². » Or de la même façon que la forme de la métaphysique dépend du concept métaphysique de forme, le trajet de la métaphysique dépend du concept métaphysique de « changement de lieu (*Ortwechsel*) ».

La richesse des significations de la μεταβολή aristotélicienne se trouve réduite, à l'époque des Temps Modernes, à une seule de ses modalités : le mouvement local (φορά). La mobilité même du concept de mobilité est alors perdue. « Nous autres, hommes d'aujourd'hui, déclare Heidegger, sous l'empire de la pensée mécanique des sciences modernes de la nature, nous sommes enclins à tenir le déplacement

(*Forthebung*) d'un endroit spatial à un autre pour la forme première du mouvement et à « expliquer » tout ce qui est mû à partir de cette mobilité-là. Mais ce genre de mobilité – κίνεσις κατὰ τόπον – mobilité eu égard au lieu et à la place, est seulement pour Aristote un genre (*Art*) parmi d'autres, en aucune façon elle n'est distinguée *comme le mouvement à l'état pur*¹³. » Les Temps Modernes opèrent la *réduction du métabolisme au phoronomique*. Désormais, « le mouvement s'entend uniquement à partir du moteur, lequel est conçu à son tour comme ce qui sert à fournir l'énergie nécessaire à un déplacement, c'est-à-dire à un changement de lieu ». Le déplacement, le changement de lieu (*Ortwechsel*), le transport d'un endroit à l'autre, le changement de position (*Lageänderung*), apparaissent donc dorénavant comme les formes originelles et véritables du mouvement. Cette restriction occulte le métabolisme de la μεταβολή, contraint le mouvement de son identité différente¹⁴.

Il faut bien voir toutefois que cette transformation (*Wandlung*) des concepts de mouvement et de changement se prépare en réalité déjà au sein de la philosophie aristotélicienne elle-même. Dans les *Beiträge*, Heidegger affirme que l'appauvrissement de μεταβολή en φορά (laquelle est tout de même autre chose, pour les Grecs, que la trajectoire rectiligne) constitue « le noyau de l'« ontologie » aristotélicienne (*der Kern der "Ontologie" des Aristoteles*)¹⁵ ». Le changement (*Wandlung*) du changement (μεταβολή) n'a jamais proprement commencé. *Il commence avec le commencement.*

Il est même déjà décelable chez les Présocratiques. Dans *Les Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, Heidegger montre que le changement (*Wandel*) conçu par les Présocratiques comme « génération et corruption (*Entstehen und Vergehen*) et mélange et pureté (*Mischung und Entmischung*) » est d'ores et déjà habité par une « tendance ontologique (*ontologische Tendanz*) » qui veut que la « caractéristique d'être (*Seinscharakteristik*) » du changement « ne puisse être pensée elle-même comme changement ». Les qualificatifs « multiforme (*mannigfaltig*) » et « se-changeant (*sichwandelnder*) » se trouvent ainsi écartés d'emblée de tout discours sur « l'unité (*Einheit*) », l'unicité (*Einzigkeit*), la totalité (*Ganzheit*) et l'inaltérabilité (*Unveränderlichkeit*)¹⁶.

Il est donc évident que la réduction du métabolique au phoronomique, inscrite dès le commencement, gouverne, à titre de « tendance » fondamentale, la compréhension traditionnelle du « déplacement » de la structure d'essence qui a lieu à chaque nouvelle époque de l'histoire de la philosophie. La conception métaphysique de la métamorphose comme simple « *Umformung* » – reformation ou reformulation – se double nécessairement de la conception métaphysique de la migration comme simple passage d'un endroit à l'autre. *W*, *W*, *V*, lorsqu'elles sont en charge de dire la mouvance de la métaphysique, paraissent alors conjuguer la placidité d'un « *capax mutationum* » – « capacité de changement » qui elle-même ne change pas – et l'énergie d'un « moteur », instance « qui sert à fournir l'énergie nécessaire à un déplacement, c'est-à-dire à un changement de lieu »¹⁷.

FORME D'ENSEMBLE ET TRACÉS PARTICULIERS

DE LA TRANSCENDANCE COMME UNITÉ STRUCTURELLE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Heidegger nomme « transcendance » l'articulation « immuable » du mutable et du moteur, de la forme et du sens de la métaphysique. La transcendance apparaît bien en effet comme « la forme intrinsèque de la métaphysique (*die innere Form der Metaphysik*)¹⁸ », qui demeure invariable malgré ses reformulations. En même temps, la transcendance est une *migration*, elle conduit et fait passer. « La transcendance, déclare Heidegger, est premièrement la relation qui, partant de l'étant et grimpant jusqu'à l'être, est relation entre les deux (*die hinübergehende Beziehung zwischen beiden*). Mais la transcendance est en même temps la relation qui conduit de l'étant changeant (*veränderlichen Seiendes*) à l'étant calme (*ruhenden Seienden*)¹⁹. »

L'analyse de la transcendance comme solidarité d'une forme et d'un déplacement qui ne déforment ni ne déplacent la substitution dont ils procèdent conduira Heidegger à préciser le sens même de cette substitution comme *structure*. C'est ainsi qu'il parlera de « *structure onto-théologique de la métaphysique* ». Le regard morphologique et topographique a bien pour tâche de « considérer l'origine essentielle de la structure onto-théologique de toute métaphysique

(*die Wesenherkunft der onto-theologischen Struktur aller Metaphysik*)²⁰.» Cette origine essentielle est précisément l'échange inaugural de l'être et de l'étantité : « la métaphysique est en soi, de cette façon double et une, la vérité de l'étant dans sa généralité et son plus haut sommet. Elle est, selon son essence, à la fois ontologie (...) et théologie²¹ ».

Heidegger précise : « Cette essence onto-théologique de la philosophie proprement dite (...) doit être fondée en la manière dont l'öv, en tant précisément qu'öv, accède pour elle à l'ouvert. Le caractère théologique de l'ontologie ne tient donc pas au fait que la métaphysique grecque fut plus tard assumée par la philosophie d'église du christianisme et transformée (*umgebildet*) par elle. Il tient plutôt à la manière dont l'étant, dès l'origine, s'est dé-celé en tant qu'étant²². » Ainsi, le bouleversement que produit l'apparition du christianisme n'est-il pour Heidegger que la reformulation (*Umformung*) et le déplacement phoronomique (*Verlagerung*) de l'univers spirituel grec. *Aucune innovation historique n'est susceptible de désorganiser la structure onto-théologique.* Dès le commencement, « l'étant entre en philosophie », le « dieu entre en philosophie » et *ils y restent*²³. La source commune de l'ontologie et de la théologie – grecques ou chrétiennes – se fixe pour former sans bouleversement essentiel le « dimorphisme (*Zwiegestaltung*) » et le fil directeur (*Leitfaden*) de la métaphysique²⁴.

LES « POSITIONS MÉTAPHYSIQUES FONDAMENTALES »

Qu'est-ce alors qu'une époque particulière de la métaphysique ? Comment s'économise en elle le mouvement général de la « transformation » ? Pour répondre à ces questions, il faut, dit Heidegger, prendre en compte la manière dont la « signification change à chaque moment historique et comment elle se fixe à chaque fois (*inwiefern jeweils die Bedeutung sich wandelt und wie sich jeweils geschichtlich festliegt*)²⁵ ». Chaque époque de la tradition philosophique constitue une « position métaphysique fondamentale (*metaphysische Grundstellung*) ». Celle-ci correspond à une « interprétation déterminée de l'étant (*eine bestimmte Auslegung des Seienden*) » qui est « le principe de sa configuration essentielle (*Wesensgestalt*) ». Ce principe « régit de fond en comble tous les phénomènes caractéristiques de cette époque²⁶ ».

La « configuration essentielle » d'une époque comporte quatre éléments constitutifs. « L'essentiel d'une position métaphysique fondamentale, déclare Heidegger, comprend (*umfaßt*) : 1) le mode sur lequel l'homme est homme, c'est-à-dire est lui-même (*die Art und Weise, wie der Mensch Mensch und dh. er selbst ist*) ; le mode d'advenue de son ipséité (*die Wesensart der Selbstheit*) (...); 2) l'interprétation de l'essence de l'être de l'étant ; 3) la projection de la vérité en son essence (*den Wesensentwurf der Wahrheit*) ; 4) le sens d'après lequel l'homme est – ici

et là – mesure (*Maß ist*). Aucun de ces moments essentiels d'une position métaphysique fondamentale ne peut se comprendre séparément des autres (*läßt sich abgeondert von den anderen begreifen*). Chacun caractérise déjà par lui-même l'ensemble²⁷ (...).

À chaque époque de la métaphysique se décident donc la *manière d'être de l'homme*; le *concept de l'être*, à savoir la *façon particulière* dont l'être est compris à partir de l'étant; conséquemment l'*essence de la vérité* qui soutient cette compréhension; enfin la *mesure*, le *sens* ou la *direction* de cette vérité. Toute position métaphysique fondamentale représente donc, en elle-même, un change de l'homme, du rapport à l'être, un change du rapport à la transcendance, à l'étant en général et à Dieu, du rapport à la pensée et à la détermination de l'essence de la philosophie.

CHANGEMENT ET CHANGEMENT

LE MÊME « ESSENTIELLEMENT TRANSFORMÉ »

Dès lors s'il est vrai que la métaphysique est un sens unique, une forme, une fatalité, une cohésion historique uniques, s'il est vrai que toute position fondamentale reproduit et garantit la structure essentielle de la philosophie, pourquoi parler de « transformation (*Wandlung*) » ?

Vous remarquez, au moment où vous posez cette question, un certain tremblé de *W, W, V*. La triade, en effet, exprime la reformulation et le respect de la direction tout en les engageant dans le tour d'une mutation radicale. Heidegger l'affirme : « (...) L'histoire de l'être n'est (...) pas le déroulement des transformations [métamorphoses] d'un "être" séparé et subsistant par soi (*kein abrollender Verlauf von Verwandlungen eines losgelöst für sich bestehenden Seins*)²⁸. » Les métamorphoses historiques ne sont pas les avatars d'une forme substantielle. « Toute grande et authentique philosophie, lit-on dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, se meut dans le cercle d'un petit nombre de questions. Pour le sens commun, ces questions sont toujours purement et simplement les mêmes. Et pourtant, en chaque philosophe, elles sont nécessairement autres (*anders*). Autres – non pas dans un sens superficiel, mais de telle façon que le même (*das Selbe*) soit toujours essentiellement transformé [métamorphosé] (*verwandelt*) à nouveau. Ce n'est que dans cette transformation [métamorphose] (*Verwandlung*) que la philosophie a son authentique identité. Cette transformation [métamorphose] donne à l'aventure de l'histoire du philosophe une *historicité absolument originale* (...)»²⁹. » La transformation à l'identique ouvre en même temps l'identique à son altérité. Quelles sont alors la signification et la portée véritables de la triade du change ?

DE QUELQUES MÉTAMORPHOSES, DE QUELQUES MIGRATIONS

Il faut bien voir que le regard que porte Heidegger sur le tout structurel de la métaphysique s'ordonne à une *double perspective*.

Les « trottoirs roulants »

D'une part, la perspective d'un « ensevelissement » continu du sens de l'être au profit de l'étantité : les philosophies particulières ne sont que les façons d'un même oubli. Ainsi par exemple « la position métaphysique fondamentale de Descartes est[-elle] portée (*getragen*) par la métaphysique de Platon et d'Aristote. Elle se meut, malgré le nouveau début, dans l'horizon de la même question : qu'est-ce que l'étant ? Que cette question ne se rencontre pas formellement dans les *Méditations* de Descartes ne prouve rien, sinon de quelle façon essentielle la modification [transformation] de la réponse (*abgewandelte Antwort*) donnée détermine déjà la nouvelle position fondamentale. Seule l'acception cartésienne de l'étant et de la vérité crée la condition de possibilité d'une théorie de la connaissance ou d'une métaphysique de la connaissance (...) »³⁰. Les métamorphoses et déplacements concernent alors seulement les *réponses* apportées à la question de l'être, non la question elle-même.

Heidegger poursuit : « Les métamorphoses essentielles de la position cartésienne fondamentale (*die wesentliche*

Verwandlungen der Grundstellung Descartes), qui se produisent dans la pensée allemande depuis Leibniz, ne surmontent cette position fondamentale en aucune façon. Elles déploient au contraire sa portée métaphysique, créant ainsi les conditions du XIX^e siècle, le plus obscur encore de tous les siècles des Temps Modernes. Elles consolident médiatement la position fondamentale de Descartes sous une forme (*Form*) qui les rend elles-mêmes quasi méconnaissables (*fast unkenntlich*), mais pour cela non moins réelles (*aber deshalb nicht weniger wirklich*)³¹. » Les successeurs de Descartes, tout comme Descartes lui-même l'a fait en son temps, métamorphosent la position fondamentale dont ils héritent de telle sorte qu'on ne puisse plus la reconnaître *bien qu'elle n'ait pas essentiellement changé*.

C'est bien ce changement (de) l'immuable qui autorise Heidegger à dresser si souvent la « liste » des métamorphoses et des migrations de la métaphysique, ces brefs inventaires qui résument en quelques lignes vingt siècles d'histoire de la philosophie³². N'avez-vous jamais songé, en lisant ces catalogues, à Proust caractérisant le style de Flaubert comme un « trottoir roulant »³³ ? N'avez-vous jamais été sensible à la manière dont Heidegger *fait défiler* le change historique ? Je me limiterai à un seul exemple : l'exposition, dans les *Beiträge*, de la manière dont les différents philosophes « interprètent », sans en changer le sens, l'essence comme « étantité » : « Dans la direction de cette méditation se laisse situer d'abord la suite historique des

concepts de l'essence qui, à l'intérieur de l'histoire de la question directrice, apparaissent comme fils directeurs de la question qui s'enquiert de l'étantité : 1) l'οὐσία comme ιδέα; 2) l'οὐσία dans la situation aristotélicienne (Met. Z. H. Θ); 3) l'*essentia* du Moyen Âge; 4) la *possibilitas* chez Leibniz; 5) la condition de possibilité chez Kant; 6) le concept d'essence idéaliste dialectique-absolu³⁴. » Ces « fils directeurs » permettent, en *suivant* précisément une certaine compréhension de l'essence, de dérouler l'essentiel en exposant *sur le même trottoir* le mouvement continu d'une métamorphose et d'une migration de la pensée.

L'autre question

L'autre perspective ouverte par Heidegger permet toutefois et *en même temps* de considérer ces « transformations » du même *autrement* que comme de simples ajouts. Aristote, par exemple, ne « complète » pas la pensée de Parménide en mettant au jour de nouvelles significations de l'être. *Il change bel et bien la question*. Heidegger demande : « (...) Peut-on conclure que Aristote méconnaît et renie la première vérité décisive de la philosophie telle qu'elle a été énoncée par Parménide ? Non : il ne l'abandonne pas mais au contraire la saisit proprement. Il contribue en effet à faire de cette vérité une vérité proprement philosophique, c'est-à-dire une vraie question. (...) On reste rivé à la surface des choses tant que l'on s'imagine que Aristote n'aurait fait qu'ajouter de nouvelles

significations à une signification de l'être. Il ne faut pas s'imaginer qu'il s'agit d'un simple enrichissement. C'est bien une *métamorphose* de toute la question (*eine Verwandlung der ganzen Frage*) qui se produit : la question du *ōv* en tant que *ēv* atteint seulement ici toute son acuité. (...) Platon avait atteint de haute lutte le point de vue où le non-étant (*das Nicht-seiende*), le mal et le sans consistance, en un mot l'in-étant (*Unseiende*) se trouve lui aussi être. Pour cela il fallait que se métamorphosât [transformât] le sens de l'être (*so mußte sich der Sinn des Seins wandeln*)...³⁵ »

À propos de Descartes cette fois et du changement de sens (*Bedeutungswandel*) que subissent chez lui les concepts de « sujet » et d'« objet », Heidegger déclare : « Ce bouleversement de la signification (*Umkehrung der Bedeutungen*) des mots *subiectum* et *obiectum* n'est pas une simple affaire d'usage linguistique ; c'est un bouleversement de fond, un changement fondamental du *Dasein* (*Grundstürzender Wandel des Daseins*), c'est-à-dire de l'éclaircie (*Lichtung*) de l'être de l'étant, sur la base de la domination du *mathématique*. C'est un parcours nécessairement caché au regard habituel, de l'Histoire (*Geschichte*) proprement dite, qui est toujours celle de la manifestabilité (*Offenbarkeit*) de l'être – ou qui n'est rien.³⁶ »

Chaque époque de la métaphysique ne se laisse donc pas seulement appréhender comme la reformation ou la reformulation d'une même forme ni comme le revirement

d'un même trajet mais bien comme une rupture et un bouleversement radicaux de cette logique du remaniement elle-même. *Chaque époque est à la fois poursuite d'une obstruction et percée d'une issue.* À chaque fois, l'essence essentialise – c'est-à-dire immobilise un peu plus – son immuabilité. Mais ce faisant, elle se déploie, paradoxalement, comme ce qu'elle est en vérité, *changeante*.

Cette double perspective témoigne de ce que la prise en compte de la structure de la métaphysique n'est possible, comme je le déclarais pour commencer, qu'à partir de son dépassement. Heidegger l'affirme d'ailleurs clairement : « Pourquoi et jusqu'à quel point l'ipséité de l'homme, le concept de l'être, l'essence de la vérité et la manière de donner la mesure déterminent d'avance une position métaphysique fondamentale, supportent la métaphysique en tant que telle et en font la structure de l'étant même, voilà ce sur quoi on ne peut déjà plus s'interroger à partir de la métaphysique ni non plus par le moyen de celle-ci³⁷. »

La métaphysique a bel et bien épuisé ses formes et ses trajets. Elle « est achevée (*vollendet*). Ceci veut dire qu'elle a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées (*das will sagen : sie hat den Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten abgesprochen*)³⁸ ». C'est alors que sa forme, comme son parcours, deviennent *visibles*.

Nous retrouvons toutefois la même difficulté. En effet, la forme (et c'est à dessein que j'emploie indifféremment,

ici, *Form* ou *Gestalt*, qui ne font pour Heidegger aucune différence), « est puissance métaphysique³⁹ ». Elle semble donc n'avoir de sens qu'à l'intérieur des limites de la métaphysique. Comment, de ce fait, est-il possible d'envisager la métaphysique comme une forme sans demeurer prisonnier de cette forme même ?

À moins que la prise en compte de la structure métamorphique et migratoire de la métaphysique ne libère précisément des *ressources formelles qui n'appartiennent plus à l'héritage hylémorphique* et des *ressources métaboliques qui ne ressortissent plus de la seule φορὰ*. Ce surplus non métaphysique de forme et de migration permettrait alors seul d'envisager la métaphysique comme une forme et comme une migration.

Vous voyez donc comment la triade W, W, V œuvre comme échangeur historial, capable d'opérer dans l'ombre et sans ostentation – toujours les mêmes mots – la conversion de deux guises du changement qui structurent et la structure, et son excès.

CHAPITRE II

LA BUTTE AUX VISIONS ¹

Platon et le détour du regard

« Chez Platon, ce qui est resté informulé (*was ungesagt bleibt*) est un mouvement tournant (*Wendung*) dans la détermination de l'essence de la vérité. Que ce mouvement tournant ait bien eu lieu, en quoi il a consisté et ce qui s'est fondé sur ce changement d'essence de la vérité (*was durch diesen Wandel des Wesens der Wahrheit begründet wird*) : c'est là ce que nous voudrions éclairer par une interprétation du "mythe de la caverne" ². »

C'est au lieu même de ce croisement des changes que je vous invite maintenant à vous rendre, croisement où commencement et dépassement de la métaphysique apparaissent ensemble en une saisissante contemporanéité.

Venez, laissez-vous conduire jusqu'à la butte, cette éminence de l'exposition. Venez là où l'être est en butte à la structure, là où il se laisse voir. Venez jusqu'à la butte aux visions. Jusqu'au point fantastique où « un changement advient (ein Wandel ereignet) »³.

Souvenez-vous : j'appelle fantastique la visibilité de l'être accordée par sa mue. Visibilité de la mue de l'être par où l'être se révèle n'être rien – que sa mutabilité.

Venez avec moi jusqu'à la butte au change. « La mutation (Wandel) s'est accomplie lorsque l'être de l'étant a été défini comme *ιδέα*. » Engageons-nous dans le « mouvement tournant » de la vérité qui mène à l'origine de l'échange, à la première transaction ontologique – métamorphique et migratoire – créatrice de la forme et de la direction de la philosophie. Venez avec moi dans la caverne fantastiquement réouverte par le change Heidegger.

Le mythe de la caverne nous ouvre un aperçu sur « le changement d'essence de la vérité » : « (...) désormais, l'essence de la vérité cesse de se déployer, à partir de sa propre plénitude d'être, comme essence du non-voilement (*Unverborgenheit*), (...) elle se déplace (*verlagert*) pour venir coïncider avec l'essence de l'Idée. L'essence de la vérité abandonne son trait fondamental antérieur : le non-voilement⁴. »

Le mythe est la scène primitive de l'échange des essences.

Venez, glissez avec moi jusqu'à ce point où le fantasme historique joue sur deux tableaux.

LA DOCTRINE DE HEIDEGGER SUR LA VÉRITÉ

LA « CAVERNE » OU LE DON DE DOUBLE VUE

De tous les textes consacrés à la question du « changement d'essence de la vérité », *La Doctrine de Platon sur la vérité* est le plus fascinant⁵. Ce texte en effet met en scène un échange de vues au lieu même du premier échange ontologique. Le regard ultramétaphysique prend sur le fait la métaphysique en train de se constituer en regard. L'émergence d'une certaine visibilité ontologique (celle de l'idée, véritable motif du « mythe de la caverne ») est donc dévisagée à son tour par une instance imageante qui n'appartient pas à sa juridiction. Ces deux regards se rencontrent et s'échangent au cœur du changement d'essence de la vérité et leurs fantasmes respectifs convergent en leur hétérochronie même, ce que marque tout au long l'usage très particulier de la triade du change. La triade en effet est ici requise pour décrire à la fois ce qui a lieu dans le mythe de la caverne : le changement accompli dans l'âme des prisonniers par la formation (*παιδεία*, *Bildung*) et le changement qui a lieu avec le mythe de la caverne : le changement de compréhension de la vérité, fondateur de la métaphysique. « (...) Le "mythe", déclare Heidegger, ne nous décrit pas seulement, en langage sensible, l'être de la formation (*Bildung*), il nous ouvre aussi un aperçu sur le changement d'essence de la

vérité (*sondern es öffnet zugleich den Einblick in einem Wesenswandel der "Wahrheit"*)⁶.» Le «mythe de la caverne» se transforme alors en un curieux phénomène textuel à double autorité : celle de Platon, celle de Heidegger.

Heidegger avoue d'ailleurs qu'il «déplace» et «change (*wandelt*)» le «sujet» du mythe : «Suivant les termes clairs de Platon, les images du "mythe" de la caverne nous ouvrent une vue sur l'essence de la formation (*Bildung*). Au contraire, l'interprétation que nous allons tenter du "mythe" doit nous acheminer vers la "doctrine" de Platon sur la vérité.» Il poursuit : «N'allons-nous pas imposer au "mythe" des spéculations qui lui sont étrangères (*wird so dem "Gleichnis" nicht etwas Fremdes aufgebürdet*) ? L'interprétation risque de faire violence au texte, de dégénérer en une fausse interprétation. Acceptons cette apparence (*mag dies so scheinen*), jusqu'au jour où la conviction se formera en nous que la pensée de Platon obéit à un changement concernant l'essence de la vérité (*bis sich die Einsicht gefestigt hat daß Platons Denken sich einem Wandel des Wesens der Wahrheit unterwirft*)⁷.»

Nous devons donc suivre à la fois le mouvement de la *formation de l'âme à la vérité* – qui la «métamorphose» – et le mouvement de la *formation de la vérité à sa nouvelle forme* – qui la «transforme». L'articulation de ces deux mouvements est donc rendue possible par une convergence fantastique des regards. Plus exactement par une convergence fantastique du *détour* des regards. Heidegger en effet

surprend Platon à regarder ailleurs au moment même où il révèle que l'accès à la vérité repose sur la possibilité du «détour du regard (*Wegwendung des Blickes*)⁸». Ce détour, ou «détournement (*Umwendung*)» a donc double signification. Il correspond d'abord à la nécessité, pour les prisonniers, de s'arracher aux ombres pour contempler l'idée. Mais il désigne aussi une *manière de ne pas voir, constitutive de la visibilité métaphysique* : Platon regardant ailleurs alors même qu'il forme le regard philosophique. *Le fantastique tient donc ici à la manière dont Heidegger imagine Platon en train de quitter des yeux le changement qu'il met en scène*. La possibilité de cet accord détourné des regards est assurée dans les deux cas par l'unité du migratoire et du métamorphique exprimée tout au long par la triade du change. Qu'il s'agisse du change de l'âme en sa vérité (Platon) ou du change de la vérité elle-même (Heidegger), *W, W, V* désigne toujours la *conjonction d'un changement de forme et d'un changement de parcours*.

GENÈSE DE LA FORME, NAISSANCE DU DÉPLACEMENT

Heidegger précise qu'il n'est question, dans le mythe de la caverne, que de «passages (*Übergangen*)» : «les événements rapportés, dit-il, sont des passages (*Übergänge*)». Or le *passage, progrès ou procès* de la *Bildung*, est à la fois formation d'une forme et constitution d'un accès. Le passage est

en lui-même, et littéralement, *méta-physique*, possibilité d'aller au-delà⁹. C'est donc en se figurant comme passage que la métaphysique reçoit et se donne sa propre forme : la figure du passage. «La "philosophie" qui commence (...) avec Platon a désormais le caractère de ce qu'on appellera plus tard "métaphysique". Platon nous présente lui-même (*anschaulich macht*), dans ses grandes lignes, la figure fondamentale (*Grundgestalt*) de la métaphysique, précisément dans cette histoire qui constitue le "mythe de la caverne"¹⁰.» Plus loin : «dans le récit de Platon, le mot même de "métaphysique" se trouve déjà préformé (*vorgeprägt*)¹¹».

On assiste donc, par la vertu schématique de l'allégorie de la caverne, à l'avènement *mutant* et *migratoire* d'une vérité qui s'annonce *dans l'ordre de l'empreinte, de la figure et de la forme*¹². Le «changement» coïncide en effet avec l'émergence de la forme conçue comme essence, c'est-à-dire comme idée (*ιδέα*), aspect (*εἶδος*), ou visage (*Aussehen*). De manière générale, ce qui advient *une fois pour toutes* est la solidarité *essence-idée-aspect-figure-configuration-image-tableau* qui constitue à la fois le sens du concept métaphysique de forme et la forme même de la métaphysique. «L'entre-appartenance de la forme (*Gestalt*), de l'*ιδέα* et de l'être» est en effet, comme Heidegger le confie à Jünger, la «puissance métaphysique» comme telle¹³. Cette cohésion figurale de la vérité suppose en même temps, comme sa nécessaire doublure, une compréhension de la «formation (*Bildung*)» comme «changement

de direction (*Umwendung der Grundrichtung*)» : «(...) comme l'œil corporel doit d'abord s'adapter (...), de même, l'âme doit s'accoutumer (...) au domaine de l'étant auquel elle se trouve liée. Une telle accoutumance, cependant, exige avant tout un changement (*Umwendung*) de direction, par lequel l'âme est située tout entière dans la ligne de son nouvel effort, de même que l'œil ne peut bien voir ni regarder de tous côtés que si le corps a d'abord pris place en un lieu favorable¹⁴.» La vérité s'annonce donc aussi dans l'ordre du déplacement.

LE CHANGE À L'ORIGINE

Énumérons ensemble les conséquences et résultats décisifs du changement d'essence de la vérité, de ce détour du regard ou de ce mouvement tournant au cours desquels l'essence prend la place de l'être et donne le change.

Le change de l'être en son essence comme origine de l'étantité

«Passer d'un état à un autre, écrit Heidegger, c'est regarder d'une façon plus exacte. Tout est subordonné à l'*ὀρθότης*, à l'exactitude du regard. (...) Cette adaptation de la perception, de l'*ἰδεῖν*, à l'*ιδέα*, entraîne une *ὁμοίωσις*, un accord de la connaissance et de la chose elle-même¹⁵.» Cette transformation de la vérité en exactitude suppose «qu'une chose puisse apparaître en ce qu'elle est et puisse

être ainsi présente en ce qu'elle a de permanent¹⁶.» Cette permanence est l'essence, ou forme de la chose, ce qui, en elle, est susceptible de se présenter : «l'aspect (*Aussehen*) a (...) pour [Platon] quelque chose d'une sortie, par laquelle une chose se présente¹⁷». Désormais, l'être de l'étant est précisément compris comme cette «évidence» de l'aspect. *Le premier change est émergence de la visibilité de l'être.*

Le change de l'essence du Dasein comme origine de l'homme

L'émergence de la visibilité de l'être correspond à l'émergence de la visibilité de l'homme. Dès son commencement en effet, «la métaphysique tout entière est régie par le souci de l'être de l'homme et de sa position au milieu de l'étant¹⁸». Si la formation et l'éducation à la vérité impliquent un «acheminement de l'homme vers un revirement de tout son être (*das Geleit zur Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen*)», il faut comprendre que l'homme ne préexiste pas à cette formation mais qu'il *se forme en et avec elle*¹⁹. *Le changement d'essence de la vérité fait paraître l'essence de l'homme. L'homme commence avec la métaphysique.* «Le début de la métaphysique, qui s'observe dans la pensée de Platon, déclare Heidegger, est en même temps le début de l'"humanisme". Ce mot doit être ici pensé en un mode essentiel, donc en son acception la plus large. "Humanisme" désigne alors le processus – lié au début, au développement et à la fin de la métaphysique – par lequel l'homme, dans des perspectives chaque

fois différentes, mais toujours sciemment, se place en un centre de l'étant (...). "L'homme" veut dire ici, soit l'humanité ou l'une de ses cultures, soit l'individu ou une communauté, soit le peuple ou un groupe de peuples. Il s'agit toujours, en partant d'une constitution métaphysique bien arrêtée de l'étant, de permettre à l'"homme", tel qu'il résulte de cette constitution, à l'*animal rationale*, de libérer ses possibilités, de parvenir à la certitude de sa destinée et de la mise en sûreté de sa vie²⁰.» *Le premier change marque ainsi la naissance du premier homme.*

Le change des phénomènes comme origine de l'étant

Au cours de la formation, «les choses manifestées à l'homme se transforment (*anders werden*) aussi bien que la façon dont elles se manifestaient²¹.» «Doivent alors changer et ce qui, pour l'homme, était apparent, non voilé et le mode de son non-voilement²².» Le phénomène se change (*W, W, V*) en étant (*Seiendes*). Désormais, ce qui s'offre au regard est un étant dont il est nécessaire, *en vérité*, d'interroger la provenance, c'est-à-dire l'être. L'étant en tant qu'étant fait donc, avec la visibilité de l'être, avec l'émergence de l'homme, son entrée. Le premier change rend possible *le surgissement de la question de l'étant (en son être).*

Le change de la pensée comme origine de la philosophie

Ce devenir autre du «non-voilement» marque le «commencement (*Beginn*)» de la métaphysique²³. «Hors de la

caverne, la σοφία est φιλοσοφία. L'usage de ce mot est antérieur à Platon ; les Grecs l'employaient, d'une façon générale pour désigner l'inclination à "s'y reconnaître" comme il faut. Platon est le premier qui s'en soit servi pour nommer une façon de "s'y reconnaître" à l'intérieur de l'étant : celle qui caractérise comme idée l'être de l'étant. Avec Platon, la pensée touchant l'être de l'étant devient... "philosophie" parce qu'elle est un regard levé vers les idées²⁴. » Le changement (*Wandel*) survenu avec Platon marque le début de « l'histoire de la métaphysique, dont le total achèvement a commencé avec la pensée de Nietzsche²⁵ ». *Le premier change change d'emblée la philosophie en tradition.*

Le change du dieu

L'échange essentiel de l'idéeα contre l'être détermine du même coup l'*advenue du dieu*. Une certaine forme du dieu, en effet, arrive (*ereignet*) avec la métaphysique. « Depuis que l'être a été interprété comme idéeα, affirme Heidegger, la pensée tournée vers l'être de l'étant est métaphysique, et la métaphysique est théologique. Par "théologie", il faut entendre ici, et l'interprétation pour laquelle la "cause" de l'étant est Dieu, et le transfert de l'être dans cette cause, qui contient en soi l'être et le fait jaillir de soi, parce qu'elle est, de tout ce qui est, l'Étant maximum²⁶. »

Dans le *Parménides*, Heidegger insiste sur la transformation essentielle (*wesentliche Wandlung*) que représente la compréhension romaine de la vérité par rapport à l'en-

tente de l'ἀλήθεια telle que Platon la fonde. Cette mutation n'est rien de moins que *changement (Wandel) du dieu*. Le dieu chrétien est le « seigneur (*Herr*) » dont la « figure (*Gestalt*) » est conforme à la vérité entendue comme « justice²⁷ ». Mais cette « transformation » ne fait que *prolonger* l'événement grec du premier change. En effet, « la longue christianisation du dieu (*die lange Verchristlichung des Gottes*) » se prépare dès le *changement d'essence de la vérité qui survient avec la naissance de la philosophie*. Le dieu chrétien ne fait jamais que s'inscrire « dans le déploiement de la transcendance en ses diverses figures (*der Transzendenz in ihren verschiedenen Gestalten*)²⁸ », rendues possibles par le premier change. La transcendance, en effet, est l'« au-delà » des choses perçues²⁹. Cet au-delà n'est autre depuis Platon que l'ensemble des idées, qui « forment le suprasensible³⁰ ». Heidegger poursuit : « (...) suprême dans le domaine du suprasensible est cette idée qui, en tant qu'Idée de toutes les idées, demeure la cause de la consistance et de l'apparition de tout ce qui est. Étant ainsi la cause universelle, elle est également "l'Idée" qu'on nomme "le Bien". Cette cause première et suprême est appelée par Platon, et à sa suite par Aristote, το θεϊον, le Divin³¹. » Or du divin conçu comme Bien au dieu chrétien, il n'y a, là encore, que des « reformulations », pas de « changement essentiel ». *Le premier change est la condition du caractère immuable des dieux de la métaphysique.*

Le change de la parole comme origine du latin-grec

Désormais, la métaphysique parle *sa* langue. Du terme grec δὲμοίωσις à l'*adaequatio* latine, il y a peut-être un abâtardissement, mais aucun changement décisif. La compréhension de la vérité comme conformité à son objet, comme exactitude et rectitude gouverne la tradition philosophique en son ensemble. Heidegger constate que « l'essence de la vérité une fois caractérisée comme l'exactitude de la représentation qui s'énonce, cette définition de la vérité devient déterminante pour la philosophie occidentale tout entière. (...) Pour la scolastique médiévale, la thèse de Thomas d'Aquin fait autorité : *veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino* (Quaestiones de veritate, qu. I, art. 4, resp.), "la vérité se rencontre proprement dans l'intellect humain ou divin". Son lieu est essentiellement l'intellect. La vérité n'est plus ici ἀλήθεια, mais δὲμοίωσις (*adaequatio*)³². » Le change idiomatique n'est pas un bouleversement structurel. *Le premier change destine la philosophie à ne parler qu'une seule langue.*

MIMIQUES DE LA « BILDUNG »

En considérant avec moi ces conséquences du change, vous comprenez en même temps que *ni l'être, ni l'étant, ni l'homme, ni dieu, ni même l'ἀλήθεια n'existent avant leur changement. L'énigme du changement tient à son originarité,*

au fait que rien ne le précède, surtout pas ce qui change. La triade W,W,V permet à Heidegger de dire la contemporanéité du surgissement de ce qui change et du mouvement même de son changement. La coïncidence de l'échangeabilité et de l'événement (Ereignis) de l'échange. C'est seulement à travers le voile d'une mutation que se laisse lire le non-voilement pur – pure possibilité (ou fantasme) de la mutation du non-voilement.

Le changement invente ce qu'il change. Et c'est bien là ce dont témoigne, dans le "mythe" relu par Heidegger, le mouvement même de la formation, de la *Bildung*. C'est en effet par une sorte de mimétisme sans modèle que la *Bildung* fait paraître ce qu'elle occulte en imitant sans le voir ni le savoir, dans l'économie de sa mutabilité propre, le changement historial dont elle procède. Le regard de Heidegger se pose au lieu de cette correspondance fantastique entre le métabolisme de la *Bildung* et la transformation historique qu'elle fait paraître à son insu.

La *Bildung* apparaît premièrement, dans le mythe, comme un changement de lieu : « Le mot παιδεία, écrit Heidegger, désigne le revirement de l'homme en rapport avec son transfert (*Versetzung*), du domaine de ce qui se présente d'abord à lui, dans un autre domaine où l'étant lui-même apparaît et où l'homme s'habitue et s'adapte³³. » Or cette définition de la *Bildung* comme transfert fait paraître, fantastiquement, comme en négatif, le changement d'essence de la vérité comme déplacement. « La vérité, écrit Heidegger, se déplace (*verlagert*) pour venir

coïncider avec l'être de l'idée³⁴. » Et « le changement dans l'essence de la vérité s'accompagne d'un autre changement qui concerne le lieu de la vérité (*Wechsel des Ortes der Wahrheit*)³⁵. » C'est donc le trajet requis par la formation de l'âme à la vérité qui permet d'envisager, c'est-à-dire de figurer, ce que son concept, précisément, occulte : la migration historique de la vérité.

La *Bildung* est aussi et deuxièmement, dans le mythe, puissance de *métamorphose*. En effet, l'acheminement de l'âme vers l'essence est une « *Verwandlung* » de l'âme : « (...) Platon veut (...) montrer que l'essence de la παιδεία ne consiste pas à verser de simples connaissances dans une âme bien préparée, comme dans le premier vase vide qui s'offre à nous. La vraie formation, au contraire, saisit et transfigure [métamorphose] (*verwandelt*) l'âme tout entière, en conduisant d'abord l'homme au lieu de son essence et en l'y accoutumant³⁶. » La conduction à l'essence est donc bien métamorphique en son procès. Or cette « *Verwandlung* » permet d'apercevoir mimétiquement une caractéristique essentielle du changement historique de la vérité. La vérité ne fait pas que se déplacer, elle *prend forme*. Tout se passe dès lors comme si le changement d'origine, le changement *de* l'origine se schématisait et se mettait lui-même en forme à partir de son occultation.

Il en résulte que la compréhension de l'essence comme idée, alors qu'elle procède du changement d'essence de la vérité, paraît être la *cause* de ce changement.

C'est là ce qui explique que l'on ne puisse savoir exactement si la philosophie platonicienne *provoque* le changement ou si elle en *hérite*. D'une part, Heidegger déclare qu'« il y a un rapport essentiel entre formation (*Bildung*) et vérité. C'est l'essence de la vérité et la nature de son changement qui ont d'abord rendu possible "la formation" et cela jusque dans sa structure fondamentale³⁷. » Plus loin : « La pensée de Platon suit la mutation [le changement] intervenu(e) dans l'essence de la vérité (*folgt dem Wandel des Wesens der Wahrheit*)³⁸. » Ou encore : « Tout ce qui advient à l'homme historique résulte chaque fois d'une décision prise antérieurement et qui n'est jamais le fait de l'homme lui-même. Cette décision concerne l'essence de la vérité et, par elle, se trouve déjà délimité ce qui, à la lumière de l'essence admise pour la vérité, est recherché et retenu comme vrai, mais aussi ce qui est rejeté comme faux et perd ainsi toute audience³⁹. » En même temps et d'autre part, Heidegger affirme que la philosophie platonicienne est en quelque sorte à l'origine du changement dont elle procède. « De cette prééminence conférée à l'ἰδέα et à l'ἰδεῖν sur l'ἀλήθεια résulte un changement dans l'essence de la vérité⁴⁰. » *L'élaboration de la philosophie platonicienne procède de la mutation qu'elle accomplit*. Étrange situation qui consiste à devoir hériter d'une origine *changeante*.

HISTOIRE ET CHANGEMENT

LES DEUX VERSIONS D'UNE TRANSFORMATION

Comment déterminer plus avant cette mimique ontologique, qui autorise la convergence des deux procès de schématisation ?

D'une part – premier tableau – la schématisation à l'œuvre dans le « mythe de la caverne » est *symbolique*. La caverne est « l'image (*Bild*) » du lieu de séjour des hommes, « le feu qui brûle dans la caverne, au-dessus de ses habitants, est l'« image » du soleil⁴¹. » Il y a, entre les images et les choses, des correspondances (*Entsprechungen*). Le symbolique est ainsi, d'un premier point de vue, la « force interprétative (*Deutungskraft*) » du mythe.

D'autre part – second tableau – la *figuration met en image ce qui excède absolument l'ordre du symbole*. Premièrement, nous l'avons dit, parce que Platon ne voit pas ce qu'il est en train de figurer : le changement d'essence de la vérité « reste informulé (*ungesagt*) » dans sa pensée. Deuxièmement, et en conséquence, parce que la figuration rétrospective de ce changement n'appartient plus à l'ordre de l'idéalisation symbolique.

Pour penser le lien entre ces deux figurations et, du même coup, entre ce qui, bien qu'informulé et non dévoilé, se voit toutefois mis en forme et en chemin, il faut rappeler

que la prise en compte du premier change n'est possible qu'à partir de l'*autre change*, qui en inverse le cours. C'est ainsi que l'expression « essence de la vérité » prend sens à partir de son renversement (nommé aussi parfois *Kehre*) : la « vérité de l'essence ». Dans la Remarque ajoutée à la conférence *De l'Essence de la vérité*, Heidegger fait cette déclaration célèbre : « La question qui s'enquiert de l'essence de la vérité jaillit de la question qui s'enquiert de la vérité de l'essence (*Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit entspringt aus der Frage nach der Wahrheit des Wesen*)⁴². »

Ainsi, le regard qui décèle, dans le geste platonicien, le « changement dans l'essence de la vérité » n'est lui-même possible qu'au prix d'une « révolution de l'interrogation [changement] (*Wandel der Fragens*) qui entraîne un dépassement de la métaphysique⁴³ ». Ce changement correspond à une « position historique transformée (*eine gewandelte geschichtlichen Grundstellung*)⁴⁴ », qui révèle précisément la vérité de l'essence occultée par le concept traditionnel d'essence de la vérité – non plus la « conformité » mais la *liberté* ou l'*errance*.

Ces analyses permettent de voir très clairement que la triade du change – *W, W, V* – dit à la fois *le changement d'essence de la vérité* et *le changement de la pensée, du dire et du questionner requis par la vérité de l'essence*. Les mêmes mots caractérisent ainsi deux événements certes structurellement liés mais opposés en leur sens. Premièrement, la mutation qui conduit de la compréhension originaire de l'ἀλήθεια à la

conception platonicienne de la vérité comme adéquation (ὁμοίωσις) et rectitude (ὀρθότης); deuxièmement, le changement de ce changement, qui révèle le sens même du changement comme errance ou «liberté ek-sistante⁴⁵». Ce dernier changement est présenté par Heidegger à la fois comme une transformation de la pensée («l'indication d'une liaison essentielle entre la vérité conçue comme conformité et la liberté [est possible] pourvu, bien sûr que nous soyons disposés à une transformation (Wandlung) de la pensée⁴⁶»); comme une transformation de la relation à l'être («les phases de l'interrogation [nouvelle] constituent en elles-mêmes le cheminement d'une pensée qui, au lieu de nous offrir des représentations et des concepts, s'éprouve et se raffermi comme une révolution [transformation] de la relation à l'être (als Wandlung des Bezugs zum Sein)⁴⁷»); enfin comme une «métamorphose (Einverwandlung) de l'humanité⁴⁸».

D'un procès de schématisation à l'autre, toujours W, W, V, donc... Pourquoi accorder un rôle si considérable à cette triade, à ces trois mots qui n'ont *aucun statut historial particulier* (ni inaugural, ni terminal)?

Le fantastique, je l'ai dit, joue toujours sur deux tableaux. Le tableau de la métaphysique et la tout autre scène. Or c'est bien la neutralité historique et philosophique de la triade qui permet la convertibilité des deux tableaux l'un en l'autre.

En confiant à trois mots sans destin particulier (encore une fois, W, W, V ne sont pas des philosophèmes et ne forment donc

pas un maillon essentiel de la chaîne conceptuelle) la tâche de porter au langage, de la manière la moins insuffisante possible, les grands tournants historiques d'un premier change et du change de ce change, Heidegger indique la place conceptuellement et historiquement apatride du point de convertibilité entre la métaphysique et son autre.

Ce point où s'accomplit la métamorphose de la métamorphose, la migration de la migration, ne peut être qu'investi de fantasmes, d'images de processus (métamorphose et migration) extra-historiques ou hypo-historiaux. L'énigme de l'histoire – au double sens d'«Histoire» et de «Geschichte» – est la situation, à la fois spatiale et temporelle, du point d'impact entre la philosophie et ce qui n'est pas elle, entre la métaphysique et sa destruction. W, W, V inscrit dans le texte de Heidegger la possibilité d'une marge fantastique où a lieu, dans la lumière et dans l'ombre de l'imaginaire philosophique, le moment de l'échange. Échange de l'événement inaugural – premier commencement – et de l'événement terminal – autre commencement. Échange de vues, échanges de mues.

Dès lors, le fantastique de la visibilité de l'être ne tient pas seulement à la production métaphysique de son image (c'est-à-dire de son essence) mais encore à l'arrangement (Einrichtung) ultramétaphysique de l'image de cette image.

Est fantastique la visibilité à la fois métaphysique et non métaphysique de l'être.

W, W, V AU SECOURS DE L'HISTORIAL

Penser *sans plus* le changement qui survient dans l'essence de la vérité comme mouvement et résultat d'une décision historique n'éclaire rien tant que l'on ne se demande pas quelle est l'instance qui assure la convertibilité ontologique de la vérité, inscrite en son essence, en une *autre* essence. Cette convertibilité, en effet, ne va pas de soi. Elle n'est pas accordée par miracle par une vertu secrète de l'ἀλήθεια qui se rendrait échangeable en se laissant occulter. Comment s'en tenir à ce niveau d'explication alors même que Heidegger modifiera sa position sur ce point et passera de la conception d'une mutation advenue à l'essence de la vérité à une compréhension du changement pensé comme retrait originaire de l'être? S'abriter en permanence derrière l'historialité n'est d'aucun secours. *L'historial n'est rien sans le change (W, W, V) qui le constitue.*

Certes, Heidegger reconnaît que la formule « changement d'essence de la vérité » ne désigne rien d'autre que le mouvement de l'historialité. Il déclare, dans *Parménides* : « L'historialité, conçue de manière essentielle, c'est-à-dire pensée à partir du fondement essentiel de l'étant lui-même, est le changement d'essence de la vérité. Elle n'est "que" cela⁴⁹. » Il est impossible en outre de passer sous silence cette autre déclaration fondamentale selon laquelle « l'expression "changement de la vérité (*Wandel der Wahrheit*)" est résolument une formule de secours (*ein Notbehelf*) ; car

elle parle clairement de la vérité comme d'un objet (*gegenständlich*) et ne dit rien de la manière dont elle "est (*west*)" et se déploie comme l'historialité même⁵⁰ ».

Cependant, il faut bien admettre que cette « formule de secours » porte secours à l'historial dont elle paraît n'être que la simple métaphore. Sans l'apparente grisaille philosophique de la triade qui, convertisseur ontico-ontologique, permet seule d'imaginer ce que peut être quelque chose comme un changement historique, l'historial appellerait au secours. Sans sa formule de secours, l'historial demeurerait sans secours.

L'étude du rôle de la triade du change n'est donc pas du tout accessoire puisqu'elle permet de découvrir que les deux tableaux à l'œuvre dans *La Doctrine de Platon sur la vérité*, tableaux dont elle assure la convertibilité, comportent chacun une *ouverture à leur autre*. De W, W, V à W, W, V s'abrite la possibilité d'un accueil de l'étranger en soi qui est précisément la ressource de l'Histoire. Cette possibilité est la *possibilité métamorphique et migratoire même* : changer de forme, sortir de soi. Un peu du mythe dans l'Histoire en effet...

Les vraies images, souvenez-vous, sont « par excellence des imaginations : non pas de simples fantaisies ou illusions, mais des imaginations en tant qu'inclusions visibles de l'étranger dans l'apparence du familier (*als erblickbare Einschlüsse des Fremden in den Anblick des Vertrauens*)⁵¹ ».

La triade de change est précisément la part imaginaire de l'historial.

L'*Einbildung*, ne l'oublions pas, est créatrice dans l'ordre ontologique⁵². C'est un des grands motifs de la pensée heideggerienne. Le plus grand à mes yeux – mais a-t-on jamais ses yeux ?

J'appelle précisément fantastique ce que l'on ne voit pas avec ses yeux.

INCISE 1
GELTUNG

Étonnante économie d'un échange d'avant l'échange et d'avant l'économie. D'avant l'argent, d'avant le prix, d'avant le sexe. D'avant le commerce.

La philosophie heideggerienne nous reconduit sans cesse à cet avant l'avant – ni archaïque, ni classique, ni mythique même à proprement parler – où tout paraît changé. Où tout ce qui vient n'advient qu'à s'échanger, à passer en cet étrange vestiaire qui est la première pièce, la toute première, de la maison de l'être.

Ni archaïque, ni classique, ni mythique même à proprement parler. Fantastique. Telle serait l'image de cette tendance originaire à la convertibilité qui accompagne nécessairement, comme sa sœur structurelle, la différence de l'être et de l'étant.

Fantastique. Le lieu du change originaire ne peut être qu'investi d'images. Le concept lui manque à jamais. D'une part parce que le commencement de la métaphysique – mise

en forme et mise en chemin du premier change – coïncide avec l'investiture de l'image comme événement inaugural de l'être (échangé). L'idée, l'essence, le visage, le tableau. D'autre part, parce que la saisie rétrospective de cette investiture excède et déborde la conceptualité et les ressources métamorphiques et migratoires de la métaphysique. Elle ne leur appartient plus puisqu'elle n'est précisément possible qu'au lieu de leur disparition. Image posthume qui peut seule rafraîchir les couleurs d'un cliché de naissance.

Fantastique. Le premier change, le premier échange ne sont eux-mêmes imaginables, scéniquement possibles pour la pensée, qu'au moment où la métaphysique elle-même s'échange contre son autre. Où la convertibilité s'économise différemment.

Lire Heidegger revient donc toujours à avoir le regard troublé par deux changes dont la différence effective est en même temps et mystérieusement toujours masquée par l'indifférenciation et la neutralité grises des noms de sa mobilité et de sa pulsation. Dans tous les cas Wandel, Wandlung, Verwandlung. Comme s'il appartenait au lecteur d'éclairer, à la lueur de ses propres investissements imaginaires, « poético-rationnels », la stratification époquale de ce bloc et d'introduire ainsi en lui des distinctions.

À nous, donc, à vous et à moi, de naviguer à vue, de traverser cet espace à deux échanges, continuellement agité par une double vague métamorphique et migratoire qui fait trembler l'apparente sagesse, l'apparent poli du différenciant de la différence.

Toujours avant, toujours après – tel est le rythme qui marque le temps de notre séjour chez Heidegger. L'échange des essences est bien archi-monnaire, archi-précieux, archi-social, archi-sexuel, mais il n'est aperçu que depuis la fin de la métaphysique. De ce fait, nous comprenons rétrospectivement seulement que c'est la transformation qui fait l'identité. Qu'un corps, un genre sexuel, une monnaie n'existent qu'en vertu de leur transformabilité, de leur échangeabilité, de leur convertibilité. Et nous le comprenons d'autant mieux que ce regard rétrospectif est relayé par un regard prospectif, libéré par le premier, porté sur nos essences, nos corps, nos sexes, les marchandises que nous achetons et vendons, nos objets de pensée – toutes choses promises, à l'évidence, à d'autres métamorphoses et d'autres migrations.

Si le lieu du premier change est plus originaire que l'avoir lieu de tout échange ontique, ce n'est pas qu'il soit lui-même sans prix, hors de prix, sans valeur, au-delà de la valeur, sacré autrement dit (tous clichés attachés aujourd'hui à l'altérité). À son tour en effet, ce lieu doit et va changer. Il a lui aussi sa valeur d'échange. Rien, pour Heidegger, n'échappe au change ni à la convertibilité. Il faut le redire : sous le nom d'« ontologie », Heidegger ne pense que la structure de la transformation. L'être n'est rien que (sa) transformabilité.

Or avec la transformabilité ontologique, nous touchons à quelque chose de très lourd, de très grave, de très onéreux. En effet, la complicité du change et de la différence n'est rien

d'autre, en sa première version (premier change), que l'origine de ce qu'il faut nommer le capitalisme ontologique, «réalité fondamentale de l'histoire mondiale¹».

Sous le nom de «métaphysique» en effet, Heidegger a-t-il jamais visé autre chose?

Le capitalisme ontologique désigne le système économique ouvert par l'échange originaire de la présence contre elle-même. L'étant contre l'être via la monnaie de l'essence. Le magnifique et très sinueux mouvement de pensée qui se déploie dans La Parole d'Anaximandre suit tous les tours de cet échange. «(...) La chose de l'être, écrit Heidegger, c'est d'être l'être de l'étant. La forme linguistique de ce génitif à multivalence énigmatique nomme une genèse, une provenance du présent à partir de la présence.» Pourtant, dès l'origine, «présence (Anwesenheit, Anwesenung)» et «étant présent (Anwesendes)» s'échangent – comme s'ils étaient à part égales. «Dès l'aube, poursuit Heidegger, il semble que la présence et l'étant présent soient, chacun de leur côté, séparément quelque chose. Imperceptiblement, la présence devient elle-même un présent.» C'est ce «devenir» que nous avons en vue, c'est lui, que nous appelons le change – métamorphose, migration. Désormais, c'est-à-dire en même temps, d'entrée de jeu, l'étant présent passe pour la présence, vaut pour elle : «(...) [la présence] en tant que telle n'est pas distinguée de l'étant-présent. Elle ne passe que pour le plus général et le plus élevé des présents (es gilt nur als das Allgemeinste und Höchste des Anwesendes und somit als ein

solches), donc pour un présent. L'essence de la présence, et ainsi la différence de la présence au présent est oubliée. L'oubli de l'être est l'oubli de la différence de l'être à l'étant²». Ce que la différence doit au change, c'est son oubli. Cet oubli a pour nom «valoir pour», «gelten».

Gardez cela en mémoire : «gelten» : être en vigueur, être en cours; «gelten für» : valoir pour; «gelten als» : passer pour. L'importance du verbe «gelten» et du substantif «Geltung» (validité, vigueur) est considérable dans le texte heideggerien. Valoir pour, passer pour, avoir valeur de...

L'économie du premier change – capitalisme ontologique – est un système d'équivalence généralisée régi par la «Geltung». Une complicité fondamentale lie d'ailleurs, pour Heidegger, «Geltung» à «Wert (valeur)». «(...) Conformément à la définition de la vérité comme exactitude de la représentation, l'homme pense tout ce qui est suivant des "idées" et apprécie toute réalité d'après des "valeurs". Ce qui seul importe, ce qui est décisif en premier lieu, ce n'est pas de savoir quelles idées et quelles valeurs sont établies et acceptées, mais bien que d'une façon générale le réel soit interprété d'après des "idées", que d'une façon générale, le "monde" soit soupesé d'après des "valeurs"³.» L'essence vaut pour l'étantité qui vaut pour l'être. La rectitude vaut pour la vérité. L'étant présent vaut pour la présence. «La mise en œuvre du calcul au moyen de l'étant vaut comme l'explication de l'être de l'étant (das Aufgehen

der Rechnung mit dem Seienden gilt als die Erklärung seines Seins)⁴. »

La question que soulève la fin de la métaphysique est bien celle de sa coïncidence avec la fin du capitalisme (ontologique). La fin de l'un n'est pas plus datable, situable, effective que la fin de l'autre. C'est là selon moi ce qui explique le recours à la triade du change chez Heidegger, qui déplace sans cesse, je l'ai dit, le point de suture et de rupture. La révolution se dira W, W, V. Mais de ce fait, elle portera le même nom que ce qu'elle bouleverse. Son événement restera indéterminé. L'autre change, l'autre échange sont-ils déjà venus? Viendront-ils jamais? Face à ces questions abyssales, nous n'avons que l'énigme de nos transformations. La révélation du caractère ontologiquement transformable de toutes choses est-elle une vieille histoire ou vient-elle de l'avenir? Les deux, dit Heidegger : W, W, V.

Nous avons vu comment, au commencement, c'est-à-dire dans la caverne, des instances ombreuses s'offraient à l'échange au cours duquel elles recevaient leurs déterminations d'«étants», d'«hommes», de «divin», d'«être», de «vérité». Au départ, il y a cette affluence de présence à la porte de l'échange, affluence qui n'est rien qu'un influx métamorphique et migratoire. Avant l'échange, rien. On passe au convertisseur d'entrée de jeu. C'est comme ça que ça commence, la différence.

Heidegger montre que cette première offre (la métaphysique, c'est ce qui fait à l'être une première offre) est quelque

chose d'irréductiblement plus ancien que l'exposition de soi dans la prostitution, le change de soi dans l'aliénation, le travestissement, le mensonge ou l'imposture. Plus originaire que le pacte avec le diable. Qu'il y ait de la tractation dans l'être, qu'au fond l'être ne soit que cela, que le premier change soit la première alliance, le passage dans le convertisseur. Très lourd. Très onéreux. Très grave. Cela signifie que quiconque, dès l'aube de l'Occident, s'est annoncé en disant «je suis» a toujours dit, en réalité, «je suis originairement changé». Quiconque. Le premier venu. Homme, dieu, vérité. Je suis celui qui suis – d'avance changé.

Rien ni personne n'est jamais venu ni ne viendra jamais sans se changer. Sans, d'entrée de jeu, s'échanger.

CHAPITRE III

« LA COULEUR, L'ASPECT, LA PHYSIONOMIE, LE PRÉSENT, L'ÊTRE, TOUT CHANGE ¹ »

« Plutôt continuer à devoir que de payer nos dettes avec une monnaie qui ne porte pas notre effigie » – C'est ainsi que le veut notre souveraineté. » Nietzsche (*Le Gai Savoir*, § 252)

Je vous conduis cette fois au point critique où affleure, à même la forme, l'autre forme. Où se décide un autre chemin. Où perce, à même la route, la bosse de la volte. Au point de convertibilité des essences. Au lieu de rencontre entre Nietzsche et Heidegger, là où s'échange un dernier regard sur la métaphysique et un premier regard sur l'autre commencement.

Le point critique où affleure, à même la forme, l'autre forme, où perce la bosse du chameau sur le long ruban du chemin – Nietzsche le donne à voir comme le résultat d'une mue. De la mue (premier change, Wandel-Haütung) il recueille la mue (la peau morte, la dépouille qui reste après la mue – abgestreifte Haut) et l'accueille en métaphysique. Nietzsche est le premier penseur de la transformabilité ontologique. Avec lui, pour la première fois, la métamorphose fait son entrée sur la scène de la philosophie.

« Lors du troisième changement de peau,
"Déjà ma peau se craquelle et se gerce
Déjà mon désir de serpent
Malgré la terre absorbée
Convoite de la terre nouvelle (...) »² »

Heidegger juge cependant que la puissance migratoire et métamorphique de la pensée nietzschéenne n'est pas correctement située (erörtet). Sa source ontologique demeure ininterrogée. Nietzsche ne se demande pas en effet de quel change essentiel naît le serpent et « omet » ainsi le caractère « changeant (wandelbar) » de l'essence, raison profonde de la mutation philosophique. « Nietzsche ne pose point (...) la question proprement dite de la vérité, la question concernant l'essence du vrai et la vérité de l'essence, et ainsi non plus la question de la nécessaire possibilité du changement de son essence (ihres Wesenswandels)³. » Au cours de sa lecture, Heidegger va dès lors surimposer la triade W, W, V à tous les mouvements ou « mouvements contraires (Gegenbewegungen) » de renverse-

ment et de transvaluation, ainsi qu'à toutes les occurrences de la métamorphose et de la migration présentes dans le texte de Nietzsche. La triade du change, plus vague en apparence que les déterminations nietzschéennes du changement, permet paradoxalement d'en préciser la portée ontologique et d'affirmer clairement que « le chemin de pensée de Nietzsche ne voudrait au fond rien renverser (umstürzen), il voudrait seulement reprendre (nacholen) quelque chose⁴ ».

Que veut dire « reprendre » ? La « reprise », qui constitue pour Heidegger la véritable force métamorphique et migratoire de la pensée nietzschéenne, doit être comprise comme le résultat d'une étrange *tendance de la métaphysique à réinvestir, pour finir, ses propres traces*, à repasser en quelque sorte sur elle-même pour « parvenir à établir (feststellen) complètement la plénitude de son être traditionnel⁵ ». La reprise est donc une ré-installation, un rétablissement de la tradition qui, sans eux, demeurerait instable ou branlante. *La tradition repasse en sa peau, éprouve, comme l'animal qui mue, le passage de ses seuils. Un tel réinvestissement de soi comme change de soi constitue pour Heidegger l'un des motifs les plus profonds de la doctrine de l'éternel retour.*

Grâce à cette redite qui trace et reforme – redite elle-même redite, réinterprétée par Heidegger – l'être se fait paraître – tel qu'il est : *changé dès l'aube. Sans cette image-là, sans le fantasme de cette dépouille inaugurale, partout présent chez Nietzsche, il serait impossible au regard originnaire (Platon)*

et au regard ultra-métaphysique (Heidegger) de converger. L'image terminale de la métaphysique, créée par Nietzsche, est la condition de l'« inclusion de l'étranger dans le familier » aperçue précédemment. Dans la pensée de Nietzsche, le commencement réapparaît « sous une forme métamorphosée (*in verwandelter Gestalt*)⁶ », « tous les motifs de la pensée occidentale, mais tous transmués [métamorphosés] se rassemblent par destin (*alle Motive des abendländischen Denkens, aber alle verwandelt, geschicklich versammeln*)⁷ ».

Rendons-nous au lieu de ce « rassemblement », où les rives, en même temps, se séparent. Où métamorphose et migration se révèlent à elles-mêmes. Où la signification du fantastique se précise en désignant ce régime de visibilité de l'être accordé par la répétition du premier change et par l'exhibition de sa dépouille.

W, W, V OU LE FONDEMENT RÉEL DE L'INVERSION

CE QUE VOIT HEIDEGGER

Entre Nietzsche et Heidegger, le jeu de regard n'est pas moins troublant que celui que nous avons perçu au fond de la caverne.

Le trouble naît ici de ce que Heidegger dénie donc sans cesse le caractère central du motif de l'inversion

(*Umdrehung*) dans la pensée nietzschéenne. L'inversion, tout comme la transvaluation en général, ne sont pour lui que les effets d'un dynamisme métabolique plus profond, plus radical et plus originaire. C'est ainsi que tout au long des deux volumes du *Nietzsche*, l'inversion (*Umdrehung*), le renversement (*Umkehrung*), la transmutation, la transvaluation (*Umwertung*), la transfiguration (*Verklärung*), le mouvement contraire (*Gegenbewegung*) sont constamment rapportés à la triade du change – W, W, V – seule capable de les reconduire à leur fondement. « Nous demandons : quelle nouvelle interprétation, quelle nouvelle coordination du sensible et du non-sensible résultent de l'inversion du platonisme (*Umdrehung des Platonismus*) ? Dans quelle mesure "le sensible" est-il la "réalité" proprement dite ? Quelle métamorphose accompagne l'inversion (*welche Verwandlung geht mit der Umdrehung zusammen*) ? Quelle sorte de métamorphose en est le ressort (*welche Verwandlung liegt der Umdrehung zugrund*) ?⁸ »

Si la pensée de Nietzsche est bien, aux yeux de Heidegger, la plus puissante pensée du changement qui soit dans toute l'histoire de la philosophie, c'est donc d'abord au sens où ce changement concerne toujours *autre chose que ce qu'il change* et réside ainsi ailleurs qu'en sa demeure. La stratégie interprétative de Heidegger consiste à exhiber sans cesse l'altérité du changement à lui-même et, par voie de conséquence, l'altérité de Nietzsche à lui-même, non pour mettre au jour une quelconque « contra-

diction» dans sa pensée, mais au contraire pour le confondre avec sa propre métamorphose.

Heidegger déclare : « Bien que Nietzsche semble ou doive pratiquer souvent l'«inversion (*Umdrehung*)», il est visible qu'il cherche quelque chose d'autre (*etwas anderes sucht*)⁹. Il ne cherche pas à renouveler le contenu du «vieux schème de hiérarchie (*Ordnungschema*)» mais à métamorphoser (*verwandeln*) la valeur de schème elle-même. *Métamorphose du schématisme* : telle est en dernière instance, pour Heidegger, la véritable raison de l'*Umdrehung*.

C'est sur ce point que je vais insister : désormais, avec Nietzsche, le schématisme n'est plus simplement un «mécanisme» qui permet le devenir sensible et la figuration du sens, mais un mécanisme qui se figure et se schématise lui-même. Avec Nietzsche, le schématisme paraît en ses schèmes. Le «philosophe artiste» fait alors l'épreuve de la mutabilité des mécanismes transcendants et déplace du même coup définitivement l'économie et la mise en forme inhérentes à la métaphysique.

LE NOM D'HÉRACLITE «DONNE LE CHANGE»

Une telle orientation de l'interprétation permet de comprendre pourquoi Heidegger ne cesse de contrer la vision ordinaire et «superficielle» du rapport entre Héraclite et Nietzsche. «Trop souvent aujourd'hui, écrit-il, on entend

définir la pensée de Nietzsche comme «héraclitéenne»; en quoi le nom d'Héraclite doit donner le change (*vorgeben*) et tenir quitte de toute réflexion sérieuse sur Nietzsche¹⁰.» Heidegger refuse comme on sait de considérer le «*πάντα ῥεῖ*» – «tout s'écoule», «tout change» – comme la parole maîtresse d'Héraclite. Le motif du changement, chez Héraclite comme chez Nietzsche, ne prend pas sa source, paradoxalement, dans la pensée du flux, du devenir, en un mot du changement. *Le devenir apparaît étrangement, aux yeux de Heidegger, comme un concept dénué d'avenir. La question fondamentale du changement a son origine non dans la pensée du devenir mais dans celle de l'image.* En particulier, dans la pensée de la vérité comme «illusion». Heidegger déclare : «Pas plus que [Nietzsche] n'est l'Héraclite du XIX^e siècle, Héraclite n'est le Nietzsche de l'époque antéplatonicienne de la philosophie. En revanche ce qui «est», ce qui s'est produit dans l'histoire occidentale, ce qui se produit dans la nôtre, ce qui se produira encore prochainement – c'est la puissance de l'essence de la vérité –, et cela en ce sens que dans la vérité l'étant, en tant que tel, se montre (...). Ce qui est et ce qui se produit, c'est le fait déconcertant (*Befremdliches*) que, au début de l'achèvement des Temps Modernes, la vérité est déterminée en tant qu'«illusion», – détermination dans laquelle les décisions fondamentales de la pensée initiales se transforment [métamorphosent] (*verwandeln*), mais n'en parviennent pas moins décisivement à la souveraineté¹¹.»

« Illusion » veut évidemment d'abord dire « image ». Encore une fois, la pensée nietzschéenne du changement tire sa ressource d'une compréhension singulière du *schème*, de la *schématisation*, partant de l'*image* et de l'*imagination*. C'est cette compréhension qui dicte les distinctions entre le stable et le changeant, l'immuable et le mouvant, distinctions qui remettent en question les rapports du monde vrai et du monde apparent. Il ne fait pas de doute pour Heidegger que la signification nietzschéenne du changement prend sa source dans la détermination de l'essence comme image, idée, aspect, forme, comme c'est déjà le cas *dans la pensée d'Héraclite*. Heidegger dit en effet : « Pour Héraclite connaître signifie : saisir ce qui se montre, surveiller l'aspect (*Anblick*) en tant que "le point de vue" (*Ansicht*) qui offre quelque chose, l'"image", au sens indiqué de φαντασία. Par le connaître, on se saisit du vrai : on reçoit et l'on s'approprie ce qui se montre, l'image; le vrai est l'image imaginée (*die ein-gebildete Bild*). La vérité est imagination (*Wahrheit ist Ein-bildung*), ce mot étant pensé ici dans le sens grec, non pas "psychologique", ni moderne, de la "théorie de la connaissance" ¹². »

Heidegger confronte la première partie du fragment 28 d'Héraclite : « avoir des points de vue, c'est en effet la connaissance et même de l'homme le plus en vue, ce sur quoi il veille : s'en tenir à un point de vue (δοκέοντα γάρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλλάσσει) ¹³ » au fragment 602 de la *Volonté de puissance* : « (...) le respect de la vérité est déjà la conséquence d'une *illusion* (Illusion) ¹⁴. » L'illusion, en tant

qu'image, est elle aussi quelque chose qui montre et se montre. « Δοκέοντα », rappelle Heidegger, signifie « ce qui se montre à chaque fois », et « δοκεῖν », « se montrer, apparaître ». *L'image est le (vrai) sujet du changement*.

En effet, dès l'aube de la philosophie, l'entrée dans la présence, la naissance sont pensées comme des apparitions dans l'image, des formes qui se montrent. Originellement, mise en image et φύσις – croissance, épanouissement – sont une seule et même chose. Heidegger poursuit : « le caractère d'image ne consiste pas dans un état élaboré, par exemple celui d'un portrait (*das Bildhafte besteht nicht im Zurechtgemachten, etwa gar im nachgebildeten Abbild*). Le sens grec d'"image" – si toutefois il est permis d'user de ce terme – c'est *ce qui vient à paraître* (*zum-Vorschein-kommen*), φαντασία, et cela de nouveau s'entend au sens d'entrer dans la présence (*in die Anwesenheit treten*) ¹⁵ ». La première métamorphose, qui correspond à la première φαντασία, c'est cela, *passer à l'état de présence*.

Le changement a très exactement sa source dans la parution de la présence.

L'AMBIGÜITÉ DE L'IMAGINAL

Heidegger montre que la pensée de la présence comme image est à la fois le *lieu originnaire de la formation de la métaphysique* – l'image est comprise comme idée, tableau,

figure – et la possibilité même de la percée vers l'autre pensée – l'image n'est rapportée à aucune permanence essentielle. De là l'*ambivalence* avouée de la lecture heideggerienne de Nietzsche, lequel apparaît à la fois comme le *dernier philosophe* (qui accomplit l'histoire de la métaphysique comme histoire de l'idée) et le *premier penseur* (de la métamorphose et de la migration de l'image).

D'une part, Nietzsche se situe selon Heidegger dans le droit fil de l'interprétation métaphysique de la vérité comme exactitude et de l'image comme idée. Sa pensée n'en est qu'une dernière « re-formulation (*Umformung*) » : « Avec les variations (*Abwandlungen*) du concept grec de l'être au cours de l'histoire de la métaphysique, le concept occidental d'"image" se transforme [se métamorphose] (*verwandelt sich*) à chaque fois, selon les époques. "Image" est non seulement différent quant au contenu et quant au nom, mais quant à l'essence, dans l'Antiquité, au Moyen Âge et dans les Temps Modernes. "Image" : 1. Passer à l'état de présence (*Hervortreten in die Anwesenheit*); 2. Correspondance signifiante [ou référence concordante] dans l'ordre de la création (*Verweidendes Entsprechen innerhalb der Schöpfungsordnung*); 3. Objet de représentation (*Vorstellender Gegenstand*)¹⁶. » Nietzsche achève cette toute dernière époque en portant à son accomplissement ce que Heidegger nomme « l'essence poétifiante de la raison ».

Or qu'est-ce que l'« essence poétifiante de la raison » ? « C'est Kant qui, pour la première fois, a proprement dis-

cerné le caractère poétifiant de la raison, et qui l'a médité dans la doctrine de l'imagination transcendante. La conception de l'essence de la raison absolue, développée dans la métaphysique de l'idéalisme allemand par Fichte, Schelling, Hegel, se fonde totalement sur la compréhension kantienne de l'essence de la raison, en tant que "force" imaginative, poétifiante (*"bildende", "dichtende" Kraft*)¹⁷. » Nietzsche n'a pas donc pas « été le premier à découvrir » cette force figurale qui révèle que la raison « est expressément cette faculté laquelle s' imagine et donc se forme à elle-même tout ce qui est l'étant (*was das Seiende ist, sich selbst zu- und einbildet*)¹⁸ », il en accomplit le concept.

D'autre part, Heidegger montre que sous le nom d'« essence poétifiante de la raison » se cache en même temps ce qui, dans l'histoire de la métaphysique, regarde depuis le début, comme une fenêtre ouverte – fermée dans son ouverture même – vers l'autre de la métaphysique. L'« essence poétifiante de la raison » fait signe en effet vers la liberté comprise comme *vérité de l'essence* : « La liberté – au sens simple et profond où Kant avait compris son essence – est poétifier (*Dichten*) : fonder sans fonderment un fond de telle manière qu'elle [la liberté] se donne à elle-même la loi de son essence¹⁹. » Or Nietzsche va porter cette liberté à sa plus haute expression.

Ainsi, pour résumer ces deux mouvements, il est possible de dire qu'avec Nietzsche, l'« essence poétifiante de la raison » paraît en son *édition imaginaire*.

Vous ignorez, j'en suis sûre, ce que signifie « imaginal ». Imaginal désigne, en zoologie, la dernière étape du développement d'un organisme à métamorphose. Après la période embryonnaire et la période larvaire, la période imaginale, séparée des deux premières par la crise métamorphique proprement dite, désigne l'état adulte de l'animal, l'insecte par exemple, qui a atteint son « imago » (forme générale) définitif. L'imaginal existe chez certaines espèces dès la période larvaire, sous forme d'invaginations ou « disques » qui abritent l'ébauche de l'imago. Ainsi par exemple, la chenille porte-t-elle en elle les disques imaginaires des ailes du papillon.

Je forge l'expression « édition imaginale de la présence » pour dire à la fois l'esquisse formatrice de l'image et la crise de l'image. Par cette formule, je voudrais rendre compte d'une part de la manière dont la compréhension nietzschéenne du changement, au terme d'une longue tradition, accomplit l'esquisse formatrice de l'image; je voudrais rendre compte d'autre part du moment critique, métamorphique, qui décide d'une nouvelle signification de la présence et de l'image et transforme ainsi la métamorphose métaphysique elle-même.

La conception nietzschéenne du rapport entre vérité et imagination, telle qu'elle est interprétée par Heidegger, apparaît bien à la fois comme accomplissement de l'imago structurel de la métaphysique (dernier terme de sa migration métamorphique) et comme bouleversement de l'image : s'apercevant elle-même, l'image accomplie se déplace vers un autre devenir forme.

Nous devons maintenant découvrir comment s'organise chez Nietzsche l'économie de l'échange imaginal, c'est-à-dire la conversion d'une pensée de l'image à l'autre. C'est au sein de la pensée de la volonté de puissance conçue comme *convertisseur historial* que, guidé(e)s par Heidegger, nous la trouverons.

LA VOLONTÉ ET SA FAÇON

Selon Heidegger en effet, la *plasticité de l'essence* apparaît pour la première fois dans ce dispositif de mise en perspective de soi qu'est la volonté telle que Nietzsche la conçoit. La volonté de puissance est le nom donné à l'échangeur historial au sein duquel la convertibilité de l'être vient au jour par la mise en jeu de l'essence. Certes, Nietzsche « omet » le « caractère changeant de l'essence » mais il révèle en même temps une distance de l'essence à elle-même où se loge la *dimension originellement métabolique de la présence*.

Heidegger accorde que l'interprétation nietzschéenne du premier change (pour insuffisante qu'elle soit puisque Nietzsche comprend celui-ci comme une première inversion – du sensible et du suprasensible – et non comme un échange entre être et étantité) apparaît en toute sa force dans la définition de la volonté. La volonté est la *structure même du changement* et partage de ce fait quelque chose

d'essentiel avec le métabolisme organique, avec « les changements vasculaires, les altérations du teint, les variations de température, des sécrétions, (...) [les] modifications corporelles²⁰ ». Heidegger insiste sur l'étonnante proximité de la volonté et de la μεταβολή aristotélicienne. Chez Nietzsche, « les déterminations fondamentales de l'être (...), écrit-il, coïncident avec l'essence du mouvement (κίνησις, μεταβολή)²¹ ».

S'il y a change, c'est *parce que la volonté le veut*, simplement, *naturellement*. *La volonté n'est que le change qu'elle veut*. Si les hommes, l'étant, Dieu, l'être même s'échangent dans la caverne inaugurale, s'ils acquièrent leur essence par échange, c'est parce qu'ils le veulent, ou plutôt que cela se veut en eux. Non par le jeu de quelque intention mais par le mouvement originaire d'un désir de soi du désir, qui se lance et s'attrape au vol. Ce que Heidegger décèle dans la volonté de puissance est un dispositif d'*autotransformation*, sans instance première à transformer. La volonté désigne précisément ce change de soi, cet échange de soi contre rien. « L'affirmation de soi-même est l'originelle affirmation de l'essence (*Selbstbehauptung ist ursprüngliche Wesensbehauptung*)²² ».

Pour Nietzsche, vouloir signifie en effet d'abord vouloir échanger, et vouloir échanger signifie toujours vouloir changer d'essence, *changer l'essence*. Si la volonté est « révélation épanouie de l'essence », c'est au sens où elle la métamorphose et la déplace : « Le vouloir proprement dit

n'est pas un *loin-de-soi* (*ein Von-sich-weg*), mais bien un *au-delà de soi-même* (*ein Über-sich-hinweg*) par quoi dans cette avance sur soi (*sich-Überholen*), la volonté saisit comme au vol le volant, l'emporte avec elle et le transforme [métamorphose] en elle-même (*der Wille den Wollenden gerade auffängt und in sich mit hereinnimmt und verwandelt*)²³. »

Le volant n'est pas donné avant ce qu'il veut, c'est-à-dire avant le change. Le présent même de ce qui s'échange est emporté dans son avenir : « Vouloir (...), c'est *se-vouloir soi-même* (*sich-selbst-Wollen*), *soi-même* cependant jamais en tant que ce qui n'est que *donné* (*Vorhandene*), subsistant tel quel (*Betsehende*), mais en tant que ce qui veut d'abord devenir ce que "*soi-même*" *est* (*was erst werden will, was es ist*)²⁴. » Ce qui se veut dans la volonté est donc toujours l'essence, mais c'est le vouloir qui se donne d'abord l'essence *en la lançant loin de lui*.

Dès lors, dans la mesure où, chez Nietzsche, l'essence *se donne changeante dans la lancée de soi du vouloir*, il est possible de considérer que le philosophe s'approche de très près de *la vérité de l'essence*, qui veut que celle-ci ait toujours à s'installer en elle-même. Ce jeu de l'essence avec elle-même prend chez Nietzsche le nom de *création*. Vouloir revient à créer l'essence, c'est-à-dire à la fois à l'*accomplir* et à la *détruire* jusqu'à ce qu'elle devienne radicalement autre, neuve. « (...) La volonté de puissance est quelque chose de créateur. (...) Ce n'est pas le fait de produire au sens de

l'élaboration qui est décisif, mais de *porter vers le haut* (*hinaufbringen*) et de métamorphoser (*verwandeln*) [jusqu'à produire] l'"Autre que" (*dieses Anders als*)..., notamment autre dans l'essentiel (*und zwar im Wesentlichen anders*)²⁵.» L'unité de la destruction et de la création au sein de la lancée métamorphique et migratoire du vouloir permet de comprendre pourquoi l'art est pour Nietzsche la structure fondamentale de la volonté de puissance.

La volonté est pouvoir de *création ontologique* en effet. Ce pouvoir, dévolu depuis Kant à l'imagination transcendante, se déploie et se transforme chez Nietzsche de manière telle qu'il faut comprendre l'"art" comme possibilité de *créer l'étant en son ensemble*. Le philosophe n'est « artiste » que « pour autant qu'il forme les figures (*Gestalten*) de l'étant dans sa totalité (*indem er am Seienden im Ganzen gestaltet*), c'est-à-dire là même où l'étant se révèle en totalité, à savoir l'homme. C'est dans cet esprit qu'il faut lire le fragment 595 : "Le philosophe-*artiste*. Concept supérieur de l'art. L'homme saurait-il prendre une telle distance à l'égard des autres hommes jusqu'à pouvoir les *façonner dans leur figure* (*um an ihnen zu gestalten*) (...)"²⁶ ? »

Que les déterminations ontologiques soient le résultat d'une création : telle est la version nietzschéenne du *change* et de l'*échange*.

L'INCLUSION DU PENSEUR DANS LE PENSÉ

UNE AUTRE FIGURE

Heidegger montre que la structure métabolique de la volonté de puissance qui préside à cette « création » met en œuvre un concept de forme à la fois traditionnel et inédit.

D'une part, « le devenir-forme (*das Form-werden*), Nietzsche l'explique dans une incidente comme le fait de *se livrer*, de *se rendre public*. Voilà, à première vue, une définition pour le moins étrange de l'essence de la forme. Elle n'en répond pas moins (...) au concept originel de la forme tel que les Grecs l'ont élaboré²⁷. « (...) *Forma*, poursuit Heidegger, répond à la *μορφή* grecque. Elle représente la limite et la délimitation, ce qui porte et installe un étant dans ce qu'il est, en sorte qu'il s'installe en lui-même : la figure (*die Gestalt*). Ce qui s'installe ainsi, est ce en tant que quoi l'étant se montre, son aspect, *εἶδος*, ce par quoi et en quoi il émerge au-dehors, s'expose (*sich darstellt*), se rend "public", se met à briller et parvient au pur éclat de l'apparaître²⁸. »

D'autre part, la « forme » n'est pas seulement la *forme des choses*, l'aspect de tel ou tel étant, mais la *façonnableté ontologique originelle des choses*, leur caractère plastique et mutable. C'est alors bien la "formabilité" ou transformabilité de la forme qui entre en présence. C'est bien la schématisation elle-même qui se montre. « La forme n'est pas (...) immé-

diatement la forme de l'œuvre²⁹», elle est d'abord le résultat du processus de schématisation, qui constitue sa « tension inhérente ». *La béance qui s'ouvre entre l'essence et sa façon dans l'orbe de la volonté de puissance laisse paraître l'antériorité ontologique de la façon sur l'essence.*

Que le schème entre en présence dans ce qu'il schématise implique, je l'ai dit, la mutabilité du schématisme lui-même. Du même coup, le penseur *se voit figuré dans sa pensée même*. « Ce qui se doit penser se rabat en contrecoup (*schlägt... zurück*) sur celui qui le pense, comme venant l'assaillir (*bedrängend*), par la *manière* dont il doit penser; et cela derechef uniquement pour l'engager dans ce qui est à penser³⁰. » Penser implique que le penseur soit toujours pris dans la pensée, inclus (*einrückt*) en elle. La structure de l'anneau est ce schème du schème qui permet au philosophe de comprendre qu'il a désormais moins affaire à des objets de pensée qu'à l'inclusion de sa propre image dans sa pensée. « Que le voulant se veuille à l'intérieur de sa volonté, ceci veut dire : dans le vouloir, le vouloir lui-même et, du même coup, le voulant et le voulu se révèlent à eux-mêmes (*sich offenbar werden*)³¹. »

LA PHYSIONOMIE DE ZARATHOUSTRA

Voulue, échangeable et échangée, l'essence se montre comme ce qu'elle est : *une* figure. Nietzsche lui donne un

nom : Zarathoustra. Le pouvoir de répétition inhérent à la métaphysique, qui la conduit à repasser sur ses propres traces, finit par *dépouiller l'essence de son caractère de généralité*. Désormais, le penseur peut contempler cette mue, la mue du premier échange, parce qu'elle est d'abord *la sienne*, l'essence de l'« homme », qui s'apparaît à elle-même, pour finir, comme *physionomie d'un homme singulièrement général*.

La pensée de l'éternel retour est indissociable de la création préalable de son penseur ou de son docteur : « être le penseur proprement dit de la pensée de l'Éternel Retour du Même, être le premier à la penser, voilà qui *constitue l'essence de Zarathoustra*³². » Plus loin : « La communication de la plus lourde pensée, de la pensée du poids le plus lourd, exige d'abord que soit imaginée la figure du penseur (*die Dichtung der Gestalt*) de cette pensée, du docteur qui l'enseigne³³. » Nous trouvons les mêmes analyses dans *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?* Heidegger demande : « Qui est ce maître qui enseigne? Qui est cette figure qui apparaît dans la métaphysique au stade de son achèvement? Nulle part ailleurs dans l'histoire de la métaphysique occidentale la figure essentielle (*Wesensgestalt*) du penseur qui la représente à un moment donné ne devient ainsi spécialement le thème d'une création poétique, disons d'une façon plus juste et plus littérale : d'une création de la pensée (*erdacht*); nulle part ailleurs, si ce n'est au début de la pensée occidentale, chez Parménide, et là seulement en traits voilés³⁴. »

Celui qui pense se voit ainsi paraître en ce qu'il pense. Il se dépouille du même coup de son idée. Serpent. Zarathoustra est la dépouille de l'essence de l'homme devenue visible à travers un homme singulier. Essence, homme, visibilité qui deviennent alors ce qu'elles n'ont jamais cessé d'être : des valeurs. Les produits d'une façon, d'un échange, d'un change. Dieu même n'y échappe pas. Il est « abattu (*niedergeschlagen*) au rang d'une simple valeur », « liquidé (*getötet*)³⁵ ». L'homme voit sa figure pour finir et celle de l'être, celle de l'étant, celle de Dieu comme ce qu'elles sont, des valeurs (d'échange). De la sorte, il éprouve sa propre échangeabilité et se dit déjà adieu.

Mais dans l'ouverture de la volonté à elle-même, l'essence a du jeu, l'autre change se prépare. Toute instance évaluable est nécessairement réévaluable, convertible, mutable.

Ainsi la figure de Zarathoustra est-elle à la fois celle du vieil homme et celle d'un « autre homme (*anderer Mensch*)³⁶ », d'un « homme transformé (*gewandelter Mensch*)³⁷ ». En effet, « dès l'instant que l'Éternel Retour se pense, cette pensée-là transforme [métamorphose] (*verwandelt*) si radicalement la vie que, pour éduquer l'homme, elle établit de nouveaux critères³⁸ ». L'éternel retour est la première pensée qui figure l'unité métamorphique et migratoire de l'autre change. Cette unité duelle est symbolisée par les deux animaux de Zarathoustra, l'aigle qui sans cesse fait volte-face, le serpent qui sans cesse change de masque : « L'aigle, l'animal le plus fier, vit

exclusivement dans la hauteur et par la hauteur ; même quand il descend dans l'abîme celui-ci est encore l'altitude de la haute montagne et de ses précipices, jamais la plaine, où toutes choses sont aplanies, égalisées et nivelées. Le serpent : le plus sage des animaux (*das klügste Tier*). Sagesse signifie maîtrise d'un savoir réel quant à la manière dont le savoir en toute occasion s'informe, se réserve, se propose, s'avance ou cède, et ne se prend jamais à ses propres nœuds (*Schlinge*). De cette sagesse relève la force de simulation et de métamorphose (*zu dieser Klugheit gehört die Kraft der Verstellung und Verwandlung*), non pas la basse fourberie (*niedrige Falschheit*), mais la maîtrise du masque (*die Herrschaft über die Maske*), le refus de se livrer, le secret gardé des arrières-pensées dans le jeu des prétextes, la puissante faculté de jouer de l'être et du paraître³⁹. »

La migration s'annonce dans le mouvement de déclin de Zarathoustra. « (...) Déclin (*Untergang*), affirme Heidegger, signifie d'abord descente en tant que reconnaissance de l'abîme (*Hinuntergang als Anerkennung des Abgrundes*) » et, par là, disparition ; déclin signifie d'autre part « départ en tant que transition (*Weggang als Übergang*)⁴⁰ ». Zarathoustra est le *transitoire*, la transition vers le Surhomme. « L'homme tel qu'il a été jusqu'à maintenant ne saurait réellement penser cette doctrine ; il faudrait dans ce cas qu'il soit porté par-delà lui-même (*über sich hinausgebracht*) et métamorphosé (*verwandelt*) – jusqu'au Surhomme⁴¹. »

LA TRANSFORMATION DE LA TRANSCENDANCE

La métamorphose quant à elle n'est rien de moins qu'une transformation – un changement de forme en effet – de la métaphysique. De cette inclusion du penseur en ce qui est pensé, de cette entrée en présence du schème résulte en effet une transformation de la transcendance, partant un changement (W, W, V) de la forme de la métaphysique.

«De quelle façon, à l'intérieur de la métaphysique moderne, se demande Heidegger dans *Contribution à la question de l'être*, est devenue nécessaire une pensée qui représente Zarathoustra en tant que forme (*das Zarathoustra als Gestalt vorstellt*)?⁴²» Il poursuit : «La forme essentielle de Zarathoustra à l'intérieur de la métaphysique de la volonté de puissance» est bien la *forme humaine* devenue particulière, devenue *une forme parmi d'autres*⁴³. Pourquoi l'humanité en arrive-t-elle à se figurer elle-même *de cette façon*? Quelle est la nécessité de cette spéculation, de cette «apparition de la subjectivité objective du *subjectum*»?⁴⁴»

La réponse est la suivante : avec la représentation de la forme humaine en une physionomie particulière, «la transcendance se modifie [se change] (*sich wandelt*)⁴⁵», «la forme de la métaphysique se transforme (*demzufolge wandelt sich die innere Form der Metaphysik*)⁴⁶». Heidegger s'explique : «Le méta-physique de la métaphysique – la transcendance – se modifie [se change] (*sich wandelt*) lorsque, dans

le domaine des formes distinctes qu'elles reçoit, la *forme* de l'être humain apparaît comme source de la donation de sens (*die Gestalt des Menschenwesens als Quelle der Sinngebung*). La transcendance, comprise dans son sens multiple, se renverse (*kehrt sich um*) dans la rescendance (*Reszendenz*) correspondante et disparaît en elle. Cette rescendance par la forme (*Rückstieg durch die Gestalt*) se produit de telle façon que sa présence se représente, qu'elle devient de nouveau présente dans ce qu'elle a empreint de son caractère (*im Geprägten ihrer Prägung wieder anwesend wird*)⁴⁷.»

L'intégration du penseur dans la pensée devient visible et pensable à partir du moment où la cohérence de la structure se destructure et se désintègre, où la transcendance, comme une peau vide, finit par se rabattre sur elle-même.

Ce rabattement ou ce rabat – réinvestissement de soi de la métaphysique qui rend possible sa re-présentation – ouvre une double possibilité. Deux formes, deux chemins apparaissent, qui marquent non seulement toute l'«ambiguïté ontologique» de la pensée de Nietzsche mais aussi et surtout l'ambiguïté de «notre» position dans le monde, «nous», philosophes aujourd'hui.

La fin de la métaphysique se voit. Concrètement, réellement. Elle n'est pas un fantôme. Elle se voit comme une mue, exactement, comme une métamorphose. L'homme manipule sa dépouille, enfin saisissable, enfin préhensible. Il est alors possible – c'est la première possibilité – qu'il

continue de faire ce que, sans le savoir, il a toujours fait : de l'être anthropologiquement modifié.

La forme de l'homme en effet, devenue visible pour elle-même, est imprimée partout. Le monde est empreint du caractère de l'«humanité». La détermination de l'homme comme figure qui s'appréhende elle-même – «nouveau type d'humanité» comme le dit Heidegger – est justement le *phénomène de l'accomplissement de la métaphysique* (la «rescendance» imageant en quelque sorte la «transcendance»). «Anthropologisation» toujours croissante de l'être de l'étant, «humanisation de l'étant» de plus en plus marquée⁴⁸. Cette «humanisation», analysée sans relâche dans le second volume du *Nietzsche*, conduit Heidegger à affirmer que «la métaphysique est en tant que telle l'authentique nihilisme⁴⁹». L'histoire de la métaphysique en son ensemble aboutit à la compréhension de la volonté de puissance comme effectivité du «façonnement de soi (*Selbstprägung*) de l'homme», qui vise à «l'inconditionnelle autorisation de l'essence de la puissance *pour la domination sur la terre*⁵⁰».

*Il est possible en même temps – c'est la seconde possibilité – qu'une nouvelle peau repousse, qui ne soit plus celle de l'«homme» et nous permette de voir que «l'être n'est pas une fabrication (*ein Gemächte*) de l'homme et [que] l'homme n'est pas davantage un simple cas particulier à l'intérieur de l'étant⁵¹».* Il est possible que la transformation et la transformabilité ontologiques demeurent à jamais immaîtri-

sables, sans auteur, que le change ne soit ni notre fait ni notre œuvre.

Imaginez-vous la métaphysique se dépouillant elle-même et montrant sa peau. C'est ainsi en effet, selon Heidegger, que cela se passe – la philosophie de Nietzsche organisant cette étrange spéculation. Cette peau est celle de l'essence – substitut de l'être, image, valeur – qui s'est formée en échange. Imaginez-vous la métaphysique se dépouillant elle-même de son change. Imaginez-vous la métaphysique qui se change. Oui, qui se change, comme on se déshabille.

Imaginez-vous que de ce vaste dispositif à former des images et à donner le change, vous êtes le schème. La modalité particulière. La figure ou le type. Que vous êtes, en tant que philosophe, un morceau de la peau de la métaphysique.

En l'imaginant, vous êtes déjà quelqu'un d'autre et avez déjà laissé cette enveloppe derrière vous. Vous êtes double en vous. Nous le sommes. Doubles. Je chercherai jusqu'au bout à cerner la concrétude de cette visibilité duelle. Sa forme, son trait.

Philosopher exige aujourd'hui de nous que nous trouvions notre place entre les deux mâchoires théoriques que représentent, une fois admise la façonnabilité ontologique originaire, la manipulation d'une part, l'ouverture à la métamorphose créatrice d'autre part. La maîtrise et la désappropriation. Flexibilité et plasticité.

Selon Caillois, « [Le fantastique] surgit d'une contradiction qui porte sur la nature même de la vie et qui n'obtient rien de moins que de paraître abolir momentanément, par vain, mais troublant prestige, la frontière qui la sépare de la mort⁵². » Je crois quant à moi que le fantastique ne tient peut-être pas à l'abolition d'une frontière mais au contraire à l'émergence de sa visibilité. Effets de seuil, de lignes, de cloisons (nous verrons ensemble l'importance du motif de la « cloison » ou du « mur » dans Être et Temps), devenus visibles comme des nervures. Nervure qui sépare la métaphysique de son autre par exemple. Sa vie de sa mort. Seuils de change. Ce qui est fantastique, c'est que ces seuils se voient, en vous, en moi, comme le nez au milieu de la figure.

Comme les âges des coquilles inscrits dans les coquilles, habitacles successifs qui se fondent en une même nacre tout en restant à jamais finement séparés les uns des autres. Nautilus ontologiques, c'est ce que nous sommes. Partagés.

Cette complicité et ce divorce entre l'historial et l'évolution de l'espèce sont-ils donc la demeure du philosophe ?

CHAPITRE IV

ESQUISSE D'UNE CINÉPLASTIQUE DE L'ÊTRE

« Un poids ne procure (...) pas de forces nouvelles alors qu'il change [métamorphose] la direction de leur mouvement (*indes verwandelt es ihre Bewegungsrichtung*), donnant ainsi de nouvelles lois au mouvement de la force disponible (*neue Bewegungsgesetze der verfügbaren Kraft*)¹. »

« Qui peut dire la différence entre une opposition différentielle structurale et un archétype imaginaire dont le propre est de se différencier² ? »

Vous protestez. Depuis le début, dites-vous, je parle de migration et de métamorphose, de structure migratoire et

métamorphique du change sans jamais véritablement en spécifier le sens. Ensemble, nous avons exploré jusqu'à présent l'économie du moment initial et du moment inaugural du premier change – de Platon à Nietzsche, de la mue à la mue – en tentant de faire apparaître l'importance fondamentale de W, W, V. Mais il est vrai que je ne me suis pas demandé à quels régimes kinétiques et métaboliques obéissent précisément la métamorphose et la migration. De fait, nous ne savons pas encore ce que signifient exactement, pour Heidegger, transformer, se transformer, muer, muter, (se) déplacer, (se) métamorphoser. Nous venons en outre d'indiquer la possibilité d'un lien entre l'historial et le biologique sans en préciser la portée.

Il ne faut pas oublier que Heidegger ne s'explique jamais sur l'emploi constant de la triade dans ses textes. Qu'il n'interroge pas la proximité sémantique des mots « *Verwandlung* » et « *Metamorphose* ». Qu'il n'analyse à aucun moment les passages de l'œuvre de Nietzsche consacrés explicitement à la métamorphose : « Des trois métamorphoses (*Von den drei Verwandlungen*) » dans *Ainsi parlait Zarathoustra* par exemple ou les définitions du dionysiaque comme puissance de métamorphose (*Metamorphose*) et de déplacement³. Qu'il fait silence sur le destin des « dieux à métamorphoses⁴ ». Qu'il ne se tourne jamais vers la grande tradition qui, d'Ovide à Apulée, a imprimé à la métamorphose son caractère fantastique. Qu'il ne fait aucune allusion à la *Métamorphose des plantes*

de Goethe. Qu'il ignore Kafka – dont il n'a sans doute jamais lu *La Métamorphose* (*Die Verwandlung*)⁵.

Pourtant, la cause est entendue, Heidegger est le premier philosophe à accorder un rôle décisif, c'est-à-dire *ontologique*, à la *Wandlung* et à la *Verwandlung*. Le premier à dégager explicitement la possibilité d'une transformation et d'un déplacement *originaux*. Or s'il est vrai que toute grande pensée du changement laisse à son lecteur le soin de mobiliser comme il l'entend l'espace de sens qu'elle déplie devant lui, il m'appartient alors, pour clore ce premier mouvement de l'analyse, d'essayer de dégager par mes propres forces les lignes directrices de ce que j'appellerai *l'imaginaire ontologique heideggerien*.

Ceci va me conduire à préciser l'usage que je fais depuis le début de mon *Gestell* d'écriture et de lecture – *le change Heidegger* – qui me permet, en empruntant secrètement des formes et des chemins qui ne sont pas strictement heideggeriens, de dégager et de schématiser les mobiles métamorphiques et migratoires propres à la pensée heideggerienne. Cette altérité fabuleuse constitue d'ailleurs le cœur de l'*expérience* que, rassemblant toutes mes forces poético-rationnelles, j'entreprends de faire avec elle et avec vous.

Qu'entendre par « imaginaire » ? Je partage les réserves de Deleuze et de Guattari lorsqu'ils s'interrogent, dans leur livre commun, sur l'existence d'un « imaginaire de Kafka ». L'« imaginaire » ne peut en aucun cas désigner une « sym-

bolique» ou un «bestiaire⁶». Avec eux, et contre une telle conception, je défends une *autre* définition de l'imaginaire comme *ouverture d'une ligne de fuite, aperçu originaire d'une issue ou d'une suite. Imaginaire nécessairement cinématique, jamais thématique. Une vue pure sur le mouvement.*

Pour caractériser davantage cet imaginaire, je m'autoriserai à parler d'une *cinéplastique heideggerienne*. Ce terme est employé par Élie Faure dans un article de 1920 consacré au cinéma⁷. L'auteur y souligne combien le qualificatif «plastique» est trop communément attribué à des configurations figées alors qu'il convient parfaitement à la description de *formes en mouvements, de figures mobiles*. La «cinéplastique», parce qu'elle accomplit un déplacement des processus plastiques, permet précisément d'interroger la *valeur plastique du déplacement*. De fait, je l'ai annoncé, la forme – *Form* ou *Gestalt* – est toujours pour Heidegger celle d'un chemin ou d'une pérégrination. Inversement, tout cheminement, en tant que passage de seuils, est créateur de formes.

Le problème est que, chez Heidegger, cette solidarité migratoire et métamorphique se dédouble puisque $\mathbb{W}$, $\mathbb{W}$, V désigne à la fois – premier change – le *passage continu d'une forme et d'une boucle du chemin à l'autre* et – autre change – une *dislocation de cette continuité même*. Il y a donc deux cinéplastiques au sein de la cinéplastique heideggerienne.

Cette dualité est depuis le début notre problème. Heidegger fait défiler d'une part le long trottoir roulant des métamorphoses et des migrations à l'identique et il révèle

d'autre part les interruptions multiples et irréparables qui inquiètent originairement cette suite, interruptions qui sont elles-mêmes des métamorphoses et des migrations d'un autre temps et d'un autre type. Comment ces deux régimes de change peuvent-ils coexister? C'est là ce que nous devons dès maintenant envisager.

D'UN CHANGE À L'AUTRE : LA CONSTANCE DE LA FORME ET DU TRAJET

Cette question ne cesse de nous hanter depuis le début : pourquoi les mêmes mots, – $\mathbb{W}$, $\mathbb{W}$, V – pour désigner le change intra- et extra-métaphysique? Comment est-il possible au regard inaugural de la métaphysique (Platon), au regard terminal de la métaphysique (Nietzsche) et au regard ultramétaphysique (Heidegger) de converger fantasmatiquement au lieu même de leur divergence?

Une chose est sûre : de la métaphysique à l'autre pensée, le métamorphique et le migratoire demeurent prégnants pour déterminer le sens du changement. De la succession des époques jusqu'au bouleversement de l'idée même d'époque ou d'époqualité, changer signifie toujours, pour Heidegger, changer de forme et changer de direction. *Tout le problème est alors de savoir si changer de forme et changer de direction ont, d'un change à l'autre, la même signification.*

La triade n'est donc pas uniquement assignée à la description structurelle et historique de la métaphysique. On ne peut qu'être frappé au contraire, à la lecture des textes qui annoncent l'« autre pensée », par la fréquence de ses occurrences et par le fait que *W, W, V* continue d'abriter la double articulation, métamorphique et migratoire, du changement. Dans les *Beiträge* par exemple, la triade est constamment requise pour caractériser à la fois le changement qui conduit de la métaphysique à l'autre pensée, la mobilité spécifique de l'*Ereignis* et la nouvelle échangeabilité à laquelle celui-ci préside. Le passage du « premier commencement (*erster Anfang*) » à l'« autre commencement (*anderer Anfang*) » – « passage de la métaphysique au penser selon-l'histoire-de-l'être (*Übergang von der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Denken*) » – est présenté comme une « grande transformation (*große Wandlung*) ». Heidegger déclare : « Quand l'autre commencement ne fait encore que se préparer, il demeure voilé comme une grande transformation (*als eine große Wandlung verborgen*) ; plus l'événement est voilé, plus il est grand (*umso verborgener je größer das Geschehnis*)⁸. »

Or ce changement consiste bien lui aussi en un changement de direction – sinuosités d'un chemin déployé au gré d'une « *Wanderung* » – et en un changement de forme. « Les *Beiträge*, écrit Heidegger, questionnent selon une voie qui, par le *passage* (*Übergang*) à l'autre commencement en lequel la pensée occidentale s'engage maintenant, devra d'abord être frayée (*erst gebahnt wird*)⁹. » Or cette « autre voie » est dite

aussi « d'une autre forme (*andersförmig*)¹⁰ ». Heidegger affirme que « le travail de la pensée à l'époque du passage ne peut et ne doit être qu'une *allée* (*Gang*) au double sens de ce terme : aller et s'en aller, un s'en aller qui lui-même va (*ein Gehen und ein Weg zumal, somit ein Weg, der selbst geht*)¹¹ ». Or cette ambiguïté itinérante – aller et s'en aller – est en quelque sorte *figurée par le changement de forme du Dasein*. La « métamorphose du Dasein » apparaît en effet à l'orée du texte comme *un changement de figure ayant lieu en chemin*. Une *décision métamorphique mobile* : « L'homme se métamorphose, engagé dans le mouvement de la décision entre être-là et être parti (*der Mensch verwandelt, in die Entscheidung des Da-seins und des Weg-seins gerückt*)¹² ». C'est *en chemin* que la forme de ce qui ne s'était jamais montré commence à apparaître. Heidegger parle ainsi de « la figure apparaissante de l'étant abrité (*die aufscheinende Gestalt des bergenden Seienden*)¹³ ». Une figure perce sous une autre, qui l'avait occultée. Une nouvelle forme se fait jour, qui est précisément et toujours en même temps l'indice d'un *itinéraire*, le signe d'une nouvelle topographie historique : « Dans les figures les plus dissimulées se tient l'aiguillon de la plus haute historialité et le fond secret de la décidabilité vers la plus courte voie (*in den verhülltesten Gestalten ist der Stachel höchster Geschichtlichkeit und der geheime Grund der Entschiedenheit zur kürzesten Bahn*)¹⁴. »

La métamorphose de la métaphysique laisse paraître une autre forme au détour du chemin.

CONTINUITÉ ET RUPTURE

Dès lors, si cette forme qui se décide en chemin ou si ce chemin qui prend forme en se décidant sont tout autres que la forme et le chemin de la métaphysique, s'ils en sont la métamorphose et le déplacement, peut-on considérer que la structure migratoire et métamorphique elle-même soit identique d'un régime à l'autre ?

DÉTRUIRE, GARDER

Il est indéniable que le changement comporte pour Heidegger une dimension essentielle de *continuité*. Pour qu'un changement soit *créateur*, il ne doit pas abandonner ce qu'il change mais l'emporter avec lui. Le philosophe « à venir (*zukünftig*) », écrit Heidegger, « métamorphose le passé dans le "non perdu" (*das Vergangene in das Unverlorene verwandelt*)¹⁵ ». Le déplacement métamorphique n'est jamais une rupture absolue. Heidegger pose d'ailleurs l'équivalence de « *Wandlung* (transformation) » et de « *Rettung* (sauvetage)¹⁶ ». L'autre pensée ne peut laisser, sans autre forme de procès, la métaphysique « derrière elle (*hinter sich zu lassen*) », elle doit tout au contraire la « porter avec elle (*hinter sich zu bringen*) », ce qui signifie encore « la saisir d'abord en son essence (*erst in seinem Wesen zu fassen*) et laisser jouer celle-ci, transformée, dans la vérité de l'être (*d. h. und dieses*

gewandelt in die Wahrheit des Seyns einspielen zu lassen)¹⁷ ». On sait que « la fin de la métaphysique » ne signifie pas que l'on en ait *fini avec elle*¹⁸. L'autre pensée, en un sens, *comprend* la métaphysique, « elle renferme (*einschließt*) en elle, métamorphosée (*einverwandelt*) », la question directrice¹⁹.

Mais si le « tout autre » ne survient que comme une forme de « coupure (*Scheidung*) » conservatrice, est-il encore le « tout autre²⁰ » ? Il est clair que le « tout autre (*ganz Andere*) », qui s'annonce avec la « méditation de la vérité de l'être (*Besinnung der Wahrheit des Seyns*) », n'est pas le « tout nouveau ». À plusieurs reprises, Heidegger oppose le changement à la production de « nouveauté » — si l'on entend par nouveauté ce qui n'a « jamais encore existé », c'est-à-dire *ce qui n'a pas de passé*. Avec l'autre change, avec le passage d'un commencement à l'autre, « l'homme n'entre pas en une "période" qui n'a jamais encore existé, mais bien dans un tout autre domaine de l'histoire (*in eine noch nicht gewesene "Periode", sondern in einen ganz anderen Bereich der Geschichte*)²¹ ». Ce tout autre domaine n'est pas un nouveau domaine mais la métamorphose même du concept de domaine et, par voie de conséquence, du concept de nouveauté. Heidegger dit encore : « Le relais de l'histoire (...) n'est pas un ajout ni une transition à un nouveau système mais la préparation essentielle, l'impulsion métamorphique, de l'autre commencement (*die wesentliche, Verwandlung anstoßende Vorbereitung des anderen Anfangs*)²². »

Pour Heidegger, confondre le changement avec la simple production d'inédit revient à croire naïvement en la puissance d'inverser ou de renverser un état de choses. Or W, W, V, comme on l'a vu au chapitre précédent, ne désignent jamais l'«inversion (*Umkehrung*)²³». La *Wandlung* d'un commencement à l'autre ne peut être comprise comme une «grande inversion (*große Umkehrung*)» dans la mesure où elle «exige une force plus haute du créer et du questionner (*eine höhere Kraft des Schaffens und Fragens*)» que celle qui est inhérente à la «transmutation». La «transformation» véritable implique un «changement accompli des rapports à l'étant et à l'être (*völliger Wandel der Bezüge zum Seienden und zum Seyn*)²⁴».

C'est ainsi que le «tournant (*Kehre*)» doit être toujours rigoureusement distingué de l'«inversion (*Umkehrung*)». La puissance d'un tournant se mesure en effet toujours à son pouvoir de métamorphose (*Verwandlung*) ou de transformation essentielle (*Wesenswandlung, wesentliche Wandlung*). Son tracé, loin de suivre le mouvement mécanique d'une rotation autour d'un point charnière (*Wendungspunkt*), loin d'être un renversement formel, doit s'ordonner à une «nécessité transformée (*gewandelte Notwendigkeit*)²⁵». Heidegger déclare : «Le tout autre de l'autre commencement par rapport au premier se laisse interpréter en un dire qui joue, en apparence, avec une inversion, alors qu'en vérité, il change tout²⁶.»

On doit certes attendre l'advenue de l'autre pensée comme un «coup (*Stoß*)²⁷». Cependant, ce coup, nous

l'avons vu, n'est pas un «mouvement contraire (*Gegenbewegung*)». «Un mouvement contraire n'est jamais suffisant pour provoquer une transformation *essentielle* de l'histoire (*genügt eine Gegen-Bewegung niemals für eine wesentliche Wandlung der Geschichte*)²⁸.» Heidegger ajoute : «L'autre commencement n'est pas la direction contraire du premier, mais se donne comme *quelque chose d'autre*, en dehors du "contre" ou de la comparabilité immédiate (*der andere Anfang ist nicht die Gegenrichtung zum ersten, sondern steht als anderes außerhalb des "gegen" und der unmittelbaren Vergleichbarkeit*)²⁹.» Le mouvement contraire reste toujours pris dans la comparabilité, c'est-à-dire, en un sens, dans la logique du *valoir pour*. Or c'est bien cette *équivalence* qu'il s'agit de métamorphoser et de déplacer.

Dès lors, le mouvement de la triade du change n'est pas sans rappeler, à bien des égards, le processus de la «relève (*Aufhebung*)» hégélienne. Heidegger souligne d'ailleurs, dans Hebel, *l'Ami de la maison*, la *proximité de la relève et de la métamorphose* : «(...) Les poésies alémaniques [du poète Hebel] sont recueillies (*aufgehoben*) dans le triple sens que prend ce mot dans la pensée de l'un des grands contemporains du poète, le penseur Georg Wilhelm Friedrich Hegel (...). *Aufheben* signifie tout d'abord : ramasser par terre ce qui traîne. Ce genre d'*aufheben* reste cependant extérieur aussi longtemps qu'il ne se précise pas en un *aufheben* qui ne signifie pas moins que : conserver.

Mais cet *aufheben* ne reçoit à son tour vigueur et durée qu'en provenant d'un *aufheben* encore plus originaire dont le sens est : élévation, transfiguration, anoblissement – par conséquent métamorphose (*hinaufheben, verklären, verwandeln und dadurch : verwandeln*)³⁰. » Métamorphoser signifie d'ailleurs généralement toujours, chez Heidegger, *élever, transfigurer, porter vers le haut* : « Ce n'est pas le fait de produire au sens de l'élaboration qui est décisif, mais de *porter vers le haut* (*das Hinaufbringen*) et métamorphoser (*das Verwandeln*) (...) »³¹. » Ce n'est qu'en vertu de ce pouvoir d'élévation et de transfiguration que ce qui est sauvegardé peut être fondamentalement transformé.

PASSER, ERREUR

Force est de reconnaître toutefois que le changement disloque en même temps sa propre puissance de relève. En effet, le *schème continuiste* se voit sans cesse contredit par la pensée d'un *déplacement erratique* fait de ruptures, d'écarts et de césures irréparables.

On est frappé, à la lecture des *Beiträge* par exemple, par la profusion de verbes qui expriment le mouvement et le déplacement sans but, l'errance, la divagation, le rebroussement, le tournoiement et surtout l'*indécision entre l'avance et le recul*. En témoignent tous les jeux auxquels Heidegger se livre autour du mot « *Rückung* » qui désigne à

la fois un mouvement de recul, une rétroaction, et, selon le contexte, une progression ou une avancée. Le verbe « *rücken* » signifie en effet : « bouger, déplacer, remuer, pouvoir se porter en avant ou en arrière ». Insistant sur les significations du « dos (*Rücken*) », du « retour (*Rückkehrt*) », du « recul (*Rückgang*) », Heidegger découvre un type de mobilité qui consiste à *avancer dans le retrait* ou à *se retirer en avançant*³².

Cette avancée qui se retire ou se détourne de ce vers quoi elle va est toujours une errance, une « *Verrückung* » – néologisme souvent traduit par « erroir ». Il faut rappeler que si le verbe « *verrücken* » signifie « se déplacer », l'adjectif « *verrückt* » signifie « fou ». Ce mouvement étrange d'une « *Wanderung* » sans but, d'un déplacement qui hésite entre aller et partir, correspondent précisément au déroulement de la *métamorphose du Dasein*. Les *Beiträge* annoncent « une métamorphose de l'être-homme au sens d'une *reconduction errante* de sa place parmi l'étant (*eine Verwandlung des Menschseins im Sinne einer Ver-rückung seiner Stellung im Seienden*) »³³.

Or ce déplacement errant, erratique, cette « *Wanderung* » folle par où l'homme change de place et de forme contredisent précisément la dynamique de la sauvegarde, de la continuité, de la proximité du passé, du remplacement anoblissant enfin. Dans les *Beiträge*, le « changement de sol » et le « changement de fond » requis par le passage à l'« autre commencement » apparaissent

comme un *balancement entre deux rives*, une crise de la proximité du passé, qui en fait surgir l'abysale distance et met le Dasein devant la nécessité de procéder à un *remplacement au pied levé*.

Il faudrait étudier patiemment tout le mouvement de l'«*Einspringen*» en tant qu'il s'oppose précisément à celui de l'«*Aufheben*». «*Einspringen*» signifie en effet *remplacer au pied levé, faire avec les moyens du bord, sauter dans le remplacement, comme on peut, sans élévation, sans transfiguration, sans noblesse*. Or c'est de cette manière aussi que s'accomplit le passage à l'autre commencement : «Le saut de remplacement dans l'autre commencement (*der Einsprung in den anderen Anfang*) est retour dans le premier et inversement. Le retour dans le premier commencement (la "répétition") n'est cependant pas un passage vers le passé, comme s'il pouvait le rendre de nouveau "effectif", au sens habituel de ce terme. Le retour dans le premier commencement est plutôt et justement un éloignement (*Entfernung*) par rapport à lui, qui permet de faire l'expérience de la nécessité du rapport que toute distanciation entretient avec ce qui, dans ce commencement, a commencé (...)»³⁴. De la même manière, c'est en suivant le mouvement de cette *relève de fortune* que la métamorphose de l'être (*Sein*) à l'être (*Seyn*) s'accomplit : «l'autre commencement est celui où l'être accomplit son saut de remplacement métamorphosant en sa vérité plus originaire (*der andere Anfang ist der das Seyns verwandelnde*

Einsprung in seine ursprünglichere Wahrheit)³⁵». Le saut de remplacement est ainsi moins une sauvegarde du «plus originaire» qu'une improvisation, un secours *de dernière minute*.

Envisagée de ce point de vue, la *migration* n'est pas orientée vers un but. *Nous ne migrons pas comme les oiseaux migrateurs*, déclare Heidegger dans *Qu'appelle-t-on penser ?* : «Ce qui demande à être pensé se détourne de l'homme (*das zu-denkende wendet sich von Menschen ab*). Il se retire (*entzieht*) devant lui. (...) Mais se retirer n'est pas rien. Le retirement est événement (*Entzug ist Ereignis*). Ce qui se retire peut même toucher l'homme et le prendre dans sa requête plus essentiellement que toute chose présente qui le cerne et le concerne. (...) Ce qui se retire devant nous nous tire (*zieht*) précisément du même mouvement avec lui, que nous le remarquons tout de suite ou non, et même si nous ne le remarquons pas du tout. Lorsque nous époussons ce mouvement de retirement, nous sommes nous-mêmes – mais tout autrement que les oiseaux migrateurs (*nur ganz anders als die Zugvögel*) – en mouvement vers ce qui nous attire en se retirant. Quand de la sorte nous sommes attirés dans le mouvement vers ce qui nous tire, alors notre être est déjà empreint de ce "en mouvement vers...". Dans ce mouvement vers ce qui se retire, nous indiquons nous-même ce qui se retire. (...) "En mouvement vers" dit déjà : montrant ce qui se retire (*"Auf dem Zuge zu..." sagt schon : zeigend auf das Sichentziehende*)³⁶».

Nous pouvons même nous demander, à la lecture de ce passage, si *Wandel, Wandlung, Verwandlung* sont bien encore des « mouvements ». Le mouvement, en effet, reste toujours tributaire d'un rapport à la présence immuable. Heidegger déclare d'ailleurs : « (...) le passé, l'*Ereignis* et l'histoire ne peuvent jamais être pensés comme des modes du mouvement (*niemals als Arten von "Bewegungen" gedacht werden*), car le mouvement (pensé lui-même comme μεταβολή), demeure toujours en rapport avec l'όν compris comme οὐσία, et à ce rapport appartiennent aussi δύναις et ἐνέργεια ainsi que leurs formes ultérieures³⁷. »

Dès lors, si la migration n'est pas comparable à celle des oiseaux migrateurs, si le remplacement n'assure aucune sauvegarde, si avancer et reculer se confondent, si tout mouvement se fait faux bond à lui-même, que signifient *W, W, V*?

Les *Beiträge* apportent sur ce point une réponse déroutante. À propos de la philosophie à venir, qui est *penser de l'être* (*Denken des Seyns*), Heidegger écrit : « Ce penser ne peut pas chercher refuge dans une figure de l'étant et expérimenter, grâce à elle, en partant de la richesse rassemblée de son obscurité ajointée, toute la lumière du simple. Ce penser ne peut non plus se dissoudre pour aboutir dans le sans-figure. Dans le sans-fond du fond qui donne figure – de ce côté-là de la figure et du sans-figure (côté qui n'est bien sûr que celui de l'étant) – ce penser doit s'attraper au bond, et, dans la résonance même de son être-jeté, le porter dans l'ouvert de l'esquisse³⁸. »

Ni la figure, ni le sans figure. Ces lignes très difficiles évoquent la possibilité qu'émerge entre les deux une *figure de l'origine ou du fond même de la figure*, fond qui ne s'épuise en aucune figure particulière, aucun emblème ni aucune idole. Une figure qui ne pourrait plus se relever. Une figure qui figurerait précisément le remplacement en urgence de la relève. Entre le figuré et le sans-figure se dessine la possibilité d'une simple *esquisse du figural*, image mouvante du lieu de naissance de la forme qui s'attrape au vol et se jette comme une balle.

C'est ainsi que désormais notre propre figure court devant nous, file sur sa lancée. Elle n'adhère plus à un fond qui serait notre identité. Transformable, elle vole au-delà de nous et nous courons à sa poursuite. But qui sans cesse se retire. La métamorphose, désormais, consiste dans le fait de réussir à attraper provisoirement un visage, à s'installer pour un temps dans un aspect.

LES DEUX TOURNURES DE LA CINÉPLASTIQUE HEIDEGGERIENNE

Mais comment comprendre, encore une fois, la coexistence de ces deux modalités essentielles de l'articulation du migratoire et du métamorphique – c'est-à-dire du *remplacement* – à l'intérieur de chaque change? Comment pouvons-nous à la fois *changer de forme* et *courir après la forme, voir la forme qui nous change*? Arrêtons-nous plus patiemment sur le régime de mobilité propre aux deux changes.

LE POÈME ET LA BIOLOGIE AU SERVICE DU FANTASTIQUE
ONTOLOGIQUE

Passage d'Ovide

D'une part, donc, la détermination heideggerienne de la métamorphose et de la migration présuppose incontestablement une continuité des formes et une contiguïté des seuils. Comment ne pas penser d'ailleurs, en considérant l'histoire de la métaphysique telle que Heidegger la décrit, à l'architecture des *Métamorphoses* d'Ovide, dont il ne parle pourtant jamais³⁹? Les *Métamorphoses*, « mutations des formes en de nouveaux corps », se présentent à la fois comme des *passages d'une forme à l'autre* et comme des *voyages d'un bord à l'autre d'une même forme*. Un homme, un dieu, un demi-dieu, échangent leur essence contre celle d'une plante (la première métamorphose rencontrée est celle de la nymphe Daphné) ou celle d'un animal⁴⁰. Il arrive qu'un étant animé prenne la forme d'un étant inanimé (titan devenu montagne, déesse devenue source, constellation ou son); qu'un étant inanimé, inversement, vienne à la vie (comme la statue de Pygmalion)⁴¹. Ces passages, fait remarquable pour nous, ont toujours lieu au cours d'un *déplacement*. Le plus souvent d'une fuite, d'une promenade ou d'un voyage dans les airs⁴². Cette solidarité du cheminement et de la transformation révèle précisément la parfaite échangeabilité des essences, leur convertibilité absolue.

Ovide fait du corps le lieu d'une épreuve de passage des seuils. Tout personnage doit aller au bout de cette épreuve, expérimenter des degrés; la métamorphose est toujours progressive, malgré son apparente instantanéité. Le changement de corps a lieu comme une nouvelle croissance, c'est un autre corps qui croît en un corps, avec ses différences de rythme, la lente mise en place de ses schèmes moteurs, la souffrance de ses poussées.

Si vous allez voir la statue d'Apollon et Daphné à la Villa Borghese, à Rome, si vous tournez autour, vous constaterez que chaque détail – main-feuille, pied-tige, cheveux-feuillages, drapé de la robe, plis de l'écorce – marque un stade différent dans la progression métamorphique, suit son chemin propre, comme si la transformation avait d'abord à explorer la forme qu'elle est elle-même, à en épouser tous les tours, les degrés d'intensité, les âges. *Réversion infinie sur un espace de réversion fini*.

Ce qu'Ovide accomplit déjà est la *mise à nu de l'échangeabilité des étants, terriblement violente, sans cause, sans intention, sans auteur. La métamorphose et la mise en chemin comme condition ontologique originare*. Les passages métamorphiques ne figurent-ils pas, à l'insu de la philosophie, le coup d'envoi ontologique au cours duquel la nudité de l'être s'habille de formes dans sa chronique et se vêt du change de ses époques? La métamorphose n'est-elle pas toujours nécessairement cachée, comme son inconscient, dans les plis de la métaphysique?

Comment ne pas penser aux Métamorphoses en effet lorsqu'on assiste, lisant Heidegger, à la mise en scène morphologique et topologique de la métaphysique comme perpétuelle «Umformung», chaque époque re-formant la précédente, la déplaçant et la conservant à la fois? Comment ne pas entendre l'appel de l'être comme on écoute les sanglots de la mère des nymphes? Comment ne pas évoquer une certaine contiguïté de l'espace ontologique, qui, d'un change à l'autre, du saut d'une forme à une autre, nous laisse toujours marcher sur le même sol?

L'être et la plante

Continuité des formes, contiguïté des seuils. À bien des égards, la triade du change permet aussi de déceler, dans la philosophie de Heidegger, une complicité avec la nature, avec le tempo de la croissance des vivants. Certes, Heidegger oppose explicitement sa pensée de la φύσις à la philosophie de la nature «au sens de Goethe (*Gaetheschen Sinne*)⁴³». Mais s'il est vrai que le Dasein vit «au milieu du changement (*Wandel*) des saisons (...), au milieu du change (*Wechsel*) du jour et de la nuit, au milieu de la progression (*Wandern*) des astres», il vit aussi au milieu de la métamorphose des plantes et des animaux.

N'y a-t-il pas une sorte de parenté secrète entre *ontogénèse* et *ontologie*? L'occultation du sens de l'être ne peut-elle apparaître comme la «forme primordiale de la philosophie», au sens où Goethe parle de la «forme primordiale (*Urform*)» de la plante⁴⁴?

La continuité à l'œuvre dans l'histoire de la métaphysique telle que Heidegger l'envisage, la re-formation qui unit les époques de l'être et rend possible leur succession, le tout structurel que forme la tradition n'évoquent-ils pas en effet la temporalité ontogénétique? La métaphysique ne voit-elle pas, comme un organisme à métamorphose, son équilibre constamment remanié⁴⁵?

Il me plaît d'imaginer que l'être et l'étant forment, du fait de leur échangeabilité, un interrègne dont le destin ressemble de très près à celui de ces insectes que l'on dit métaboles⁴⁶. N'est-ce pas précisément quelque chose comme une constitution métabole de la métaphysique que Heidegger cherche à mettre au jour, une essence animale ou arborescente de la philosophie?

LES SAUTES D'HUMEUR HISTORIALES

Mais il y a les *ruptures*, il y a les *écarts*. La cinéplastique heideggerienne est loin de se limiter à ces glissements progressifs, qui évoquent, comme la fable, comme la croissance biologique, le mouvement de formation continue d'un individu. Sans cesse, la lente et graduelle «*Umformung*» révèle qu'elle n'est pas la mutation d'une «*Urform*». Sans cesse, la crise métamorphique qui transforme l'individu pour mieux confirmer l'espèce se voit elle-même transfor-

mée, déplacée vers un modèle de *croissance qui ne porte pas ses fruits*. Sans cesse, le passage d'une forme à l'autre et d'un bord à l'autre de la même forme est menacé par de subites chutes, comme une balle vient frapper un groupe de quilles. *Il n'y a pas d'invariant heideggerien.*

Les quatre motifs principaux du passage et de la transition : le *franchissement*, la *lancée*, la *croissance* et la *maturation* le révèlent. Changer, pour Heidegger, implique certes toujours de franchir, de lancer, de mûrir. Le *pont* (*Brück*), le *saut* (*Sprung*), le *relais* (*Zuspiel*), le *mûrissement* (*das Reife*) et l'*incubation* (*Inkubation*) sont chez lui, on le sait, des figures prégnantes. Ces motifs sont toutefois ambivalents dans la mesure où ils invalident la marche ou l'avancée qu'ils permettent pourtant, interdisant de la sorte toute transformation *continue*. Ainsi, le pont ne conduit pas toujours « au-delà », le saut retient son élan, la maturité n'est pas forcément suivie de la cueillette, l'incubation de l'éclosion.

« Les ponts manquent »

Si l'autre change, le passage à l'autre commencement impliquent de traverser le fleuve, on ne sait pas comment gagner la rive. Heidegger l'affirme à l'orée des *Beiträge* : « les ponts manquent (*die Brücken fehlen*)⁴⁷ ». *C'est bien encore ici par la grâce d'une métamorphose que le franchissement peut avoir lieu, mais cette métamorphose franchit l'espace ontologique sans voir la forme qu'elle transforme.* Le *Dasein*, déclare Heidegger, « surmonte le “χωρισμός”, non au sens

où il jetterait un pont entre l'être (de l'étantité) et l'étant comme si ceux-ci étaient tous deux des rives bien présentes (*nicht indem es zwischen dem Seyn (der Seiendheit) und dem Seienden als gleichsam vorhandenen Ufern eine Brücke schlägt*), mais dans la mesure où il métamorphose l'être et l'étant en leur simultanéité (*in ihre Gleichzeitigkeit verwandelt*)⁴⁸ ». Or il y a précisément une parenté entre la *figure du pont brisé* ou *manquant* et l'*entre-deux de la métamorphose*. Celle-ci n'évoque plus la transformation d'un être naturel ni le passage fabuleux d'une essence à une autre, elle crée une *hybridation absolument inédite entre l'être et l'étant*. Personne ne sait à quoi peut ressembler la simultanéité ou la contemporanéité de l'être et de l'étant, et pourtant elle a lieu, et pourtant elle passe, franchit le seuil.

La migration répond précisément à l'urgence de passer mais ressemble parfois à un saut dans le vide. Heidegger écrit en effet : « À la différence d'une progression continue (*stetigen Fortgang*), dans laquelle nous passons insensiblement d'une chose à l'autre et où tout demeure semblable à soi-même (*alles sich gleich bleibt*), le saut abrupt nous porte là où tout est autre (*wo alles anders ist*), de sorte que tout nous déconcerte (*befremdet*). L'abrupt, le raide, c'est une pente qui monte ou descend soudainement. C'est ce qui forme la paroi de l'abîme. Même si, dans un tel saut, nous ne tombons pas, ce qui en revanche nous fait tomber dans l'étonnement, c'est l'endroit où le saut nous a fait parvenir⁴⁹. » Le lieu d'arrivée ne préexiste pas au saut. Il

surgit de lui, avec lui. Il se lance en effet, s'attrape lui-même au bond.

Le saut retenu

Mais bondir, sauter, est-ce aller de l'avant, rester sur place, partir en arrière? Le travail lexical à l'œuvre dans les *Beiträge* autour des verbes «*springen* (sauter)», «*vorspringen* (faire saillie)», «*einspringen* (remplacer au pied levé)», «*abspringen* (faire machine arrière)», indique clairement que l'élan est en même temps une retenue, que toute lancée est un recul, tout progrès une manière de rester en retrait. Le chemin est *discontinu, discret, a-téléologique*. La raison en est qu'il ne fait jamais que nous *reconduire* au lieu même dont paradoxalement, il nous éloigne. «(...) Où avons-nous sauté? demande Heidegger. Peut-être dans un abîme? Non. Plutôt sur un sol? Sur *un* sol? Non. Mais sur *le* sol, sur lequel nous vivons et mourrons – à supposer que nous ne nous fassions aucune illusion. C'est une chose étrange, ou même une chose sinistre, que de devoir d'abord sauter pour atteindre le sol même sur lequel nous nous trouvons. Que s'est-il passé? Lorsque quelque chose d'aussi étrange (*unheimlich*) que ce saut devient nécessaire, alors c'est qu'il doit s'être passé quelque chose qui donne à penser⁵⁰.» Pourquoi devons-nous désormais faire irruption là où nous sommes déjà?

Parce que ce n'est pas le sol, ce n'est pas le lieu mais la manière de les investir ou de les habiter qui a changé. Cette

métamorphose et cette migration ressemblent à un changement d'accentuation. Dans Le Principe de raison, Heidegger entreprend précisément de dire ce que peut être un tel changement. C'est en effet un changement d'accentuation (Wechsel der Tonart) qui métamorphose (verwandelt) le sens du principe de raison. Heidegger écrit : «Au lieu de : "Rien n'est sans raison", nous disons maintenant : "Rien n'est sans raison"⁵¹.» Désormais, le principe de raison suffisante ne peut plus se comprendre selon sa signification métaphysique, c'est-à-dire comme un principe concernant l'étant et établissant que, pour tout étant, une raison peut être fournie; le principe est un principe qui concerne l'être : l'être, lui-même sans raison, «est raison qui fonde⁵²».

Le passage d'une compréhension à l'autre «n'exige rien de moins qu'une transformation [métamorphose] (*Verwandlung*) de notre penser, une métamorphose telle qu'elle réponde à l'état de choses que le principe de raison révèle en tant que principe concernant l'être. Cette métamorphose du penser (*Verwandlung des Denkens*), nous n'y arriverons ni par une théorie de haut vol, ni par quelque opération cabalistique, mais seulement en prenant, en frayant un chemin qui nous conduise à proximité de l'état de choses en question. Il apparaît alors que de tels chemins font partie de l'état de choses⁵³».

Le chemin n'est pas tracé d'avance. Migration et métamorphose se rencontrent et s'articulent au lieu même de l'urgence de changer, c'est-à-dire d'abord de *rompre abso-*

lument avec la compréhension métaphysique de la métamorphose et de la migration comme progression, dérivation, usure ou élévation continues. Heidegger insiste sur le fait que « [la] seconde accentuation [du principe de raison] n'est pas dérivée (*nicht abgeleitet*) de la première ». En effet, « la seconde accentuation surgit en nous (...) d'elle-même et pour elle-même (*klingt für sich und aus sich*), sans référence à la première. Le changement d'accentuation est subit (*ein jäher*). Il représente un saut de la pensée. Sans l'aide d'aucune passerelle (*ohne Brücke*), c'est-à-dire sans la continuité d'une progression (*ohne die Stetigkeit eines Fortschreitens*), le saut conduit la pensée dans une autre région et dans un autre mode du dire (*in einem anderen Bereich und in eine andere Weise des Sagens*). Nous reconnaissons par là que le chemin parcouru ne constitue pas un passage unissant la région du principe de raison à celle d'un principe concernant l'être⁵⁴ ». Si un saut est nécessaire, c'est, dit encore Heidegger, du fait de « cet entre-deux (*dieses Zwischen*) que le saut d'une certaine manière nous fait dépasser ou, pour mieux dire, qu'il nous fait traverser comme on traverse une flamme (*wie eine Flamme*)⁵⁵ ». *Urgence de passer à travers le cerceau de feu : d'un côté et de l'autre, nous ne sommes plus les mêmes. Pourtant, l'énigme de cet « entre-deux » reste entière.*

L'incubation sans résultat

Mouvement d'incubation contrariée, généalogie brisée.
Certes, si le changement d'accentuation est aujourd'hui

possible, si le temps de l'autre change est arrivé, c'est bien parce que la métaphysique est accomplie et qu'elle est de fait, parvenue à maturité. Dans les *Beiträge*, Heidegger caractérise précisément la maturité (*die Reife*) comme milieu entre le « trop tard » et le « pas encore »⁵⁶. « L'être parvient à maturité. La maturité, c'est être prêt à devenir fruit et offrande (*die Bereitschaft, eine Frucht zu werden und eine Verschenkung*). (...) Dans la maturité, la puissance du fruit et la grandeur de l'offrande, se tient l'essence la plus occultée du « ne-pas » : le pas encore et le ne plus.⁵⁷ » Donc, si le changement est possible – changement d'accent, convertibilité des régimes de pensée – c'est bien parce que l'être est mûr pour cela. En même temps, *cette maturité ne parvient jamais véritablement à maturité.*

Prenons l'exemple du long temps d'incubation (*Inkubation*) du principe de raison qui a dû attendre le génie de Leibniz pour être enfin mis au jour : « Il a fallu, au calcul de l'« histoire », deux mille trois cents ans pour que le principe de raison se produisît au jour comme tel et qu'il se laissât formuler comme principe⁵⁸. » Ce qui est étonnant toutefois est que *lorsque l'incubation prend fin, ce qui éclôt n'est pas ce que l'on attendait. L'œuf n'est plus un œuf, le papillon n'est plus l'avenir de la chenille.*

« Si maintenant l'incubation prend fin à l'heure même où le principe de raison est posé comme principe suprême, cette fin de l'incubation doit résulter de ce que dans l'intervalle la dispensation de l'être a tourné, vraisemblable-

ment en ce sens que l'être comme tel s'est éveillé et se laisse voir. Or c'est là précisément ce qui n'a pas lieu à la fin du temps d'incubation (*doch gerade kommt es am Ende der Inkubationszeit des Satztes von Grund nicht*). Quelque chose a bien tourné (*gewendet*) dans le destin de l'être, mais en un tout autre sens (*in einem ganz anderen Sinne*)⁵⁹. » En fait, lorsque le principe éclôt après son temps d'incubation, il éclôt occulté, *il éclôt sans s'ouvrir*. Pour Leibniz en effet, il marque la domination de l'étant et le fondement de « l'objectivité des objets », non la vérité de l'être. En ce sens, « [le principe] tombe pour ainsi dire dans un sommeil encore plus profond et son incubation s'accuse en un retrait encore plus résolu de l'être comme tel⁶⁰ ».

Dès lors, on peut bien dire que l'histoire de la métaphysique correspond à un temps d'incubation, mais comme l'autre pensée déroute profondément l'idée même d'attente et de développement, la gestation du sens de l'être est une maturation immature. *La pensée de la vérité de l'être ne mûrit que de la déroute de son éclosion*.

Il y a donc deux métamorphoses et deux migrations, qui se séparent sans se disjoindre. C'est là ce qui fait toute la difficulté et toute la profondeur de la cinéplastique heideggerienne.

À mi-chemin de la mutabilité ovidéenne – équivalence absolue des essences – et de la transformabilité de fortune, entre continuité et urgence, passant les seuils, sautant dans le cerceau de feu, Dasein, dieu, parole, philosophie, chan-

gent. Entre l'aventure d'une *refiguration* (passage continu d'une figure à une autre) et celle d'un *morphing hasardeux*, leurs formes prennent une direction imprévue.

DEUXIÈME PARTIE

Le nouvel échange ontologique

« Le moindre (*das Gering*), qui seul
peut-être est autorisé à rester,
est (...) l'unique question. »

HEIDEGGER, *Besinnung*.

PRÉAMBULE

Il y a un autre change. C'est incontestable. Heidegger ne cesse de l'annoncer.

Autre – non métaphysique. Autre – non capitaliste. Autre – il ne doit rien à la Geltung. Il n'a plus rien d'« une circulation rapide et instantanée (*schnellen, augenblicken Verkehr*) », les termes en lui échangés (*ausgetauscht*) le sont comme « de vrais équivalents (*wahre Äquivalente*)¹ ».

Un change pourtant – W, W, V.

Qui laisse enfin l'être être comme il est – changeant. Qui change enfin l'essence en ce qu'elle est – un lieu d'échange.

À sa manière donc, l'autre change continue de donner le change. Cette « manière » va nous occuper entièrement ici.

Il faut le redire : le passage à l'autre pensée et la conquête d'une autre façon d'être ne marquent pas la suspension de la conversion ou de la transformation. Les étants – hommes, dieu(x), animaux, choses –, continuent de changer. *L'être et l'étant poursuivent leurs échanges.* La

mutabilité, l'échangeabilité originaires, structurelles, destinales *durent*. Or tant que cela dure, il y a changement. Et cela ne dure que parce qu'il y a changement. Tant qu'il y a de l'essence, la métamorphose est « sans repos² ».

La mutabilité ontologique ne joue pas pour autant le rôle d'une instance immuable. Nous l'avons dit, *il n'y a pas d'invariant heideggerien*.

En effet, *la mutabilité elle-même change*. Certes, jusqu'à la fin, Heidegger affirmera que tout commence par un changement – et c'est ainsi que nous-même avons commencé. Mais à la fin, cette phrase *change de sens*. *À la fin, le commencement ne change plus de la même façon*. Et c'est de la fin que nous allons précisément partir. C'est en lisant les textes « tardifs » que nous allons envisager l'autre change, *au moment où il cesse simplement de faire suite au premier*.

COMMENT CHANGER DE COMMENCEMENT ?

Qu'est-ce à dire ? J'aurais pu, dû peut-être, aborder maintenant ce que les analyses du précédent chapitre semblaient annoncer : le passage à l'autre change présenté dans les *Beiträge* comme passage à l'autre pensée et à l'autre commencement. J'aurais pu, dû peut-être, aborder l'autre change à partir du fameux « tournant » qui conduit Heidegger à élaborer la pensée de l'*Ereignis*. J'aurais pu, dû

peut-être, étudier « la mue [le changement] (*Wandel*) » de la pensée de Heidegger « en un dire ultérieur, celui de l'avènement (*Ereignis*) ». Me demander : « Qu'est-ce qui a lieu dans ce mouvement (*was geschieht in dieser Bewegung*) ? Quelle est la figure de la mutation [du changement] du questionner et du répondre (*wie sieht der Wandel des Fragens und Antwortens*)³ » qui advient avec le tournant ?

Je vous ai confié toutefois qu'insister sur ce type de « change » revenait selon moi à *identifier* la pensée de Heidegger et ne pouvait que la figer. Le passage d'une époque à l'autre de la pensée heideggerienne est tout aussi mystérieux – continu et discontinu – que le passage d'une époque à l'autre de l'histoire de l'être ou que celui de la question directrice à la question fondamentale. *Le change (de) Heidegger doit obéir lui aussi au double régime cinéplastique qui gouverne la mobilité de la métamorphose et de la migration : continuité et contiguïté de formes constamment reformées, saut d'urgence dans le cerceau enflammé*. L'autre change a bien évidemment partie liée avec l'*Ereignis*. Mais plutôt que de tenter d'envisager comment les choses ont tourné dans le sens de l'*Ereignis*, je voudrais montrer comment l'*Ereignis* lui-même s'est tourné contre son premier tour. *Comment l'Ereignis a changé de commencement*.

S'il faut prendre en compte un changement dans la pensée de Heidegger, ce ne peut être alors de mon point de vue que celui qui conduit le philosophe à revenir sur sa conception d'une mutation (*Wandel, Wandlung*) originaire de l'es-

sence de la vérité. Or c'est précisément dans les textes de la maturité, bien « après » la « *Kehre* », que Heidegger *change de mutabilité*. Des écrits comme *Temps et Être*, *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, *Le Tournant*, *La Question de la technique* sont motivés par une *compréhension du change qui ne présuppose plus « un changement d'essence » originnaire*. À la fin, la pensée de la mutation fondamentale qu'est l'Ereignis (ou avènement) ne présuppose plus l'Ereignis (ou événement) d'une première mutation.

Dans *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, rappelons-le, Heidegger expose de manière très nette ce changement de vue : « Dans l'horizon de ces questions, il nous faut reconnaître que l'ἀλήθεια, le non-voilement (*Unverborgenheit*) au sens de l'éclaircie de la présence (*Lichtung der Anwesenheit*), c'est dès le départ, c'est exclusivement (*sogleich und nur*) comme ὁρθότης, exactitude de la représentation et justesse de l'énonciation qu'elle a été éprouvée (*erfahren wurde*). Mais dès lors, même la thèse d'une mutation de l'essence (*Wesenswandel*) [d'un changement d'essence] de la vérité qui l'aurait conduite du non-voilement à la justesse de l'énoncé n'est pas soutenable. Au lieu de cette thèse il convient de dire : l'ἀλήθεια, comme éclaircie de la présence et de la présentation de l'étant dans la pensée et dans la parole, se manifeste dès le départ sous l'aspect de l'ὁμοίωσις et de l'*adaequatio*, c'est-à-dire dans la perspective (*Hinblick*) d'une conformation entendue comme mise en accord de la représentation et de ce qui lui

est présent (...). Ce qu'est [ἀλήθεια] en elle-même demeure voilé⁴. »

Il n'y a donc pas ou plus, à proprement parler, de premier change. Le change advient d'entrée de jeu, dès que l'être se donne, c'est-à-dire dès qu'il « se retient et se soustrait (*zurückhält und entzieht*)⁵ ». Le lien structurel qui unit donation et retrait permet désormais de *penser le changement au commencement sans remonter à un commencement du changement*. La pensée ne peut remonter à l'origine du retrait, comme si celui-ci était survenu après une première mutation. Il n'y a rien à penser *en-deçà* du retrait. Comme l'affirme *Le Principe de raison*, « c'est uniquement dans le retrait extrême de l'être (*im äußersten Entzug des Seins*) que la pensée perçoit l'essence de l'être⁶ ».

Toutefois, et c'est là ce dont je voudrais précisément tenter de vous convaincre, *la pensée du retrait originnaire ne congédie pas celle d'un changement originnaire, elle l'économise autrement*. Partant de l'analyse des occurrences de *W*, *W*, *V* dans *Temps et Être*, je m'emploierai à mettre en lumière le lien intime qui unit *donation*, *retrait* et *changement* afin de montrer que la donation est une *structure de substitution*, un « *donner le change* » à l'origine, ce qui métamorphose la donation elle-même, en transforme la compréhension habituelle. *Impossible de penser ce que veut dire « donner le change » sans changer le don*.

Il me semble donc pertinent d'approcher l'Ereignis au vif de sa puissance d'échange, là même où il est question de sa complicité foncière avec le retrait et la donation, dans la

circulation d'un nouvel échange auquel rien n'échappe. Rien. *Même pas, surtout pas, la donation.*

L'EREIGNIS COMME ÉCHANGEUR

Je me propose d'envisager l'*Ereignis*, éclairé par la lumière tardive de l'auto-interprétation heideggerienne, comme un *échangeur* au sein duquel les éléments qui circulent ou « jouent » cessent de chercher à exercer leur maîtrise l'un *sur* l'autre, cessent de *valoir* l'un *pour* l'autre. L'*Ereignis* n'est au fond que le nom donné à la possibilité d'un échange *sans violence* entre les éléments qu'il approprie : le Dasein, le dieu, le monde, la terre⁷. La possibilité d'un tel échange constitue selon moi la dimension *éthique* de la pensée heideggerienne. Cet « échange » ne donne lieu à aucune *identification*, les instances en présence ne sont ni identiques ni identifiables les unes aux autres. Il s'agit d'un échange au triple sens d'une *contemporanéité*, d'une *mutualité*, d'un *passage en l'autre*. À la fois « ni l'un ni l'autre » et « tous ensemble ».

Le « valoir pour », dans la métaphysique, résultat de la substitution de l'étantité à l'être est un échange par *contrepartie* (l'essence *contre* l'être⁸). L'autre change est un échange par *adresse*. Il s'agit bien, avec l'*Ereignis*, d'une structure d'adresse et de réception, les instances en jeu demeurant, en cette structure, uniques et mystérieusement incomparables.

GESTELL : LE MÉCANISME ESSENTIEL

L'autre change révèle donc une *échangeabilité nouvelle* entre l'être et l'étant.

Encore une fois, l'abandon de l'idée d'une mutation originnaire de la vérité ne conduit pas Heidegger à écarter le changement de l'origine. S'il n'y a pas changement d'origine, il y a changement à l'origine. Il y a – le changement.

La nouvelle convertibilité ontologique, être-étant, être-essence, homme-dieu-animaux-choses, qui emprunte elle aussi pour se dire la triade du change – *W, W, V* – présuppose à son tour la double articulation du changement : migratoire et métamorphique. Le nouvel échange ontologique procède par déplacement ; le nouvel échange ontologique procède par changement de forme. Quel(s) déplacement(s) ? Quelle(s) forme(s) ?

Pour répondre à ces questions, nous regarderons tourner, changer, (se) déplacer, (se) métamorphoser le *Gestell*, essence-dispositif de la technique, « tête de Janus », qui se tient *entre la métaphysique et son autre*. Nous verrons que le *Gestell* n'est pas seulement une fabrique de formes et de figures *dominantes*, mais qu'il permet le surgissement de ces directions brisées, de ces formes déplacées, « défaites⁹ », qui donnent au dernier dieu, au Dasein, à l'étant, à l'être, leur nouvelle visibilité (*Sichtbarkeit*).

CHAPITRE I

CHANGER LE DON

Envisageons l'autre change, pour lui-même, comme s'il ne procédait de rien. De rien d'autre que de lui-même. Un saut brusque, en urgence, sans passerelle, un remplacement au pied levé – le voici. Comme s'il surgissait du retrait de sa propre provenance en donnant à voir, précisément, le retrait originaire de toute provenance.

Ensemble, nous allons lire la conférence Temps et Être qui laisse paraître à sa manière – phénoménalité fantastique à laquelle nous allons avoir affaire désormais – ce lieu improbable où se confondent donation et changement. Où le don et le change (W, W, V) s'entrelacent intimement.

Tant d'écrits sur le don à la fin du XX^e siècle, tant d'interprétations du « il y a (es gibt) ». Pas une seule analyse du rôle majeur que jouent Wandel, Wandlung, Verwandlung dans le texte de 1962.

Vous voyez donc ce que nous avons à faire. Montrer comment l'une des significations essentielles du changement concerne la simultanéité du retrait et du don. Repérer la triade du change dans le tracé du don. « L'être se métamorphose (*wird verwandelt*) », dit Heidegger. L'être s'échange. Au point de ne plus porter son nom, de se laisser dire : *Ereignis*.

Mais en quel sens, cette fois, devons-nous comprendre la « métamorphose de l'être » ? Souvenez-vous du propos du *Protocole* : « [La] signification de la métamorphose [transformation] (*Wandlung*) qui est dite dans une perspective métaphysique doit être radicalement différenciée (*scharf zu unterscheiden*) de celle qui est pensée lorsqu'on dit que l'être se métamorphose – à savoir dans (la perspective de) l'*Ereignis* (*das Sein verwandelt wird – nämlich in das Ereignis*)¹. »

En quel sens la métamorphose ? Nous ne le saurons qu'au prix d'une migration, d'un déplacement, d'une démarche nouvelle, cadence que Heidegger voudrait imprimer à notre *Dasein* tout entier par le seul « pas » de la conférence².

Suivons ce pas, laissons-nous prendre par le rythme de la substitution qui préside au nouvel échange ontologique.

LES OCCURRENCES DE W, W, V DANS *TEMPS ET ÊTRE*

Le motif du changement constitue la matière nucléaire de la conférence *Temps et Être*. C'est en effet d'une méta-

morphose que l'on part, celle de l'être, envisagé à partir de sa « richesse » et de sa « plénitude de changement [transformation] (*Reichtum der Wandlung, Wandlungsfülle*) ». Cette densité métabolique, ce déploiement de la mutabilité de l'être assurent, d'un bout à l'autre, la consistance du propos.

Cette densité en même temps s'affine, se tend, s'étoile et forme une constellation. Du cœur aux pointes, d'une pointe à l'autre de l'étoile, le changement se projette, se lance. Nous assistons à la vertigineuse *passé* de l'être qui perd son nom pour en prendre un autre, lequel se perd à nouveau, pour un autre, puis pour un autre encore jusqu'à l'*Ereignis*. Du cœur aux pointes, d'une pointe à l'autre de l'étoile circule le mystère du « tenant », du lien, du rassemblement *changeants*. La mutabilité de l'être est la réaction nucléaire de la pensée – la modification de son noyau.

Analysons ensemble la *structure substitutive* de cette conférence explosive. Approchons son incroyable puissance migratoire et métamorphique.

LA « MÉTAMORPHOSE DE L'ÊTRE »

L'affirmation est sans appel, qui ouvre la conférence : « L'être, l'entrée en présence (*Anwesen*), se métamorphose (*Sein, Anwesen wird verwandelt*)³. »

Cette métamorphose tire toute sa ressource d'un « sans (*ohne*) ». L'être « sans l'étant », telle est la « *Verwandlung* »

nécessaire, décisive : « la tentative de penser l'être sans l'étant devient une nécessité⁴ ». Plus loin : « l'être, le penser en propre, demande de détourner le regard (*absehen*) de l'être, pour autant qu'il est, comme dans toute métaphysique, seulement pensé à partir de l'étant, et fondé, en vue de l'étant, comme fond de l'étant⁵ ».

La métamorphose de l'être met fin à la métamorphose de l'être, l'ancienne, la vieille, la longue histoire de son échange (métaphysique) avec l'étantité. *Toutefois, le « sans l'étant » qui constitue désormais clairement le sens de l'être n'est pas un « sans échange »*. À peine métamorphosé, à peine distingué de l'étant, l'être est de nouveau échangé. *L'être sans l'étant ne peut plus « être »*. Seulement « se donner ». Son déploiement dans la présence n'a plus lieu d'être, n'a plus lieu d'être appelé « être » mais « *es gibt* », « cela donne », « il y a » : penser l'être en propre revient à penser « le donner » de l'être, le « il y a être⁶ ». *L'être s'échange contre son don même*.

Heidegger insiste : avec la passe de l'être au don, il ne s'agit pas seulement d'une manière de parler. « Au premier abord, nous n'avons, par ce détour (*Wendung*), qu'altéré l'usage langagier (*den Sprachgebrauch geändert*). Au lieu (*statt*) de « c'est (*es ist*) », nous disons « il y a (*es gibt*) »⁷. » En réalité, de « il est (*es ist*) » à « il y a être (*es gibt Sein*) », un échange, une métamorphose véritable s'accomplissent. Le tournant (*Wendung*) langagier marque une authentique transformation de l'être lui-même, dont le propre n'est pas d'être mais de (se) donner.

« RICHESSE » ET « PLÉNITUDE DE CHANGEMENT »

Retour au centre ou au noyau : pour que « cet « il y a » se laisse éprouver (*erfahren*) et apercevoir (*erblicken*)⁸ », *il faut d'abord que nous nous rendions attentif (ve)s « à la richesse de transformation de l'être »*. « Le « il y a être », écrit en effet Heidegger, va peut-être se montrer quelque peu plus distinctement dès que nous poursuivrons encore plus distinctement la pensée du donner dont il s'agit ici. Cela peut réussir, à condition que nous portions attention à la richesse de changement [de transformation] (*den Reichtum der Wandlung*) de ce qu'on nomme avec suffisamment d'imprécision : l'être – que l'on méconnaît du même coup dans ce qu'il a de plus propre quand on le tient pour le plus vide des concepts vides⁹. »

Pourquoi revenir à la mutabilité de l'être ? Pourquoi l'attention portée à la « richesse de transformation » de l'être permet-elle de voir s'esquisser plus nettement la pointe de l'« il y a » ?

Le lien entre « il y a » et « changements de l'être » : une histoire simple ?

C'est parce que l'être pensé sans l'étant apparaît précisément comme instance métamorphique et migratoire, comme richesse de changement, que quelque chose en lui fait signe vers la donation. C'est le changement qui met la pensée sur la voie du « *es gibt* ». C'est lui qui permet de radi-

caliser ce qu'*Être et Temps* annonçait déjà, à savoir que la phénoménalité de l'être est indissociable d'une donation, d'un « il y a » ou d'un « cela donne » originaires.

L'être pensé sans l'étant, métamorphosé, s'avère, dit Heidegger comme « entrée en présence », « *Anwesen* ». La formule « il y a » dit précisément cette entrée en présence : cela vient, naît, se montre, apparaît, arrive... Or c'est à ce moment de l'analyse qu'intervient le motif des *changements de l'être* : « Une tentative pour suivre en méditant la plénitude de changement [transformation] (*Wandlungsfülle*) de l'être atteint son premier ancrage, celui qui montre le chemin, en ceci que nous pensons l'être au sens de "*Anwesen*" – l'entrée en présence¹⁰. » Quel est le lien profond qui unit entrée en présence et « plénitude de transformation » ?

Nous pourrions répondre immédiatement que la compréhension de l'être comme « *Anwesen* » correspond à un changement historial de son sens. Nous pourrions affirmer que la « plénitude de transformation » de l'être n'est précisément que l'autre nom de son histoire, laquelle correspond à une suite de métamorphoses et de déplacements d'une même compréhension de la « présence ».

Cet argument n'est évidemment pas erroné, mais il est incomplet. Il laisse penser en effet qu'avec l'être métamorphosé – pensé comme « *Anwesen* » – s'ouvre une nouvelle époque de l'histoire qui viendrait, sans plus, s'inscrire à la suite des autres. Or Heidegger oppose un refus catégorique à une telle interprétation : « Il n'est pas question ici d'une

manifestation (*Manifestation*) de l'être comparable aux formes (*Gestalten*) métaphysiques de l'être et qui lui succéderait comme une forme nouvelle¹¹. » Il ne s'agit donc pas de faire apparaître le « il y a » de l'entrée en présence comme un changement supplémentaire qui viendrait enrichir la plénitude métabolique de l'être. *La métamorphose de l'être qui advient lorsqu'il est pensé sans l'étant n'est pas un changement comme les autres.*

Heidegger l'affirme clairement : « Nous pouvons [certes] aussi établir historiographiquement (*historisch*) la plénitude de transformation de l'entrée en présence (*Wandlungsfülle des Anwesens*), en attirant l'attention sur le fait qu'entrer en présence se montre en tant que le *ëv*, l'Un unique unifiant ; en tant que *λόγος*, le recueillement sauvegardant le Tout ; en tant que *ιδέα, οὐσία, ἐνέργεια, substantia, actualitas, perceptio*, Monade ; en tant qu'objectivité ; en tant que (...) volonté de puissance¹². » Il poursuit : « Le déploiement de la plénitude de transformation de l'être (*die Entfaltung der Wandlungsfülle des Seins*) a l'air, à première vue, d'une histoire de l'être. Mais l'être n'a pas d'histoire comme une ville ou un peuple a son histoire. Ce qui est du genre de l'histoire dans l'histoire de l'être ne se détermine manifestement qu'à partir de la manière dont l'être a lieu – autrement dit, suivant ce qui vient d'être exposé, à partir de la manière dont il y a être¹³. » Or « la manière dont il y a être » ne marque le début d'aucune nouvelle époque. *Il n'y a pas d'époque du « il y a ». Avec la métamorphose de l'être, il n'y a plus d'époque du tout.*

Il faut donc inverser le rapport et comprendre l'entrée en présence elle-même comme changement. Entrer en présence, c'est changer. Venir à l'être, c'est changer, c'est pour cela qu'il y a histoire. Que la substituabilité originaire de la présence (à elle-même) ne puisse avoir lieu que dans l'histoire et comme l'Histoire révèle précisément que la structure de la présence est un change.

Cela, vous l'avez déjà montré, me dites-vous avec impatience. Vous ne cessez d'affirmer depuis le début que l'être n'est rien que sa mutabilité. Que tout commence par une mutation.

C'est vrai. Mais il importe à Heidegger, de manière de plus en plus nette, de dire que *la mutation ne commence pas*. La constitution de la présence est de change : voilà qui peut peut-être permettre d'expliquer pourquoi le philosophe abandonne la pensée d'une mutation originaire de l'essence de la vérité.

En sa vérité, selon ce qu'il est en propre, l'être est d'emblée changeable et changé. Il se substitue, il s'échange sans rien en échange. Il perd son nom. De fait, on peut définir l'entrée en présence comme une substitution pure, si vous voulez.

Cette substitution pure, Heidegger la nomme « retrait (Entzug) ».

De la substitution

Si Heidegger revient à la plénitude de changement de l'être pour éclairer le sens du « il y a », c'est pour montrer

que cette passe – de l'être au don – n'est pas unilatérale. Il ne s'agit pas simplement d'affirmer en effet que le « il y a » se substitue désormais à l'être, brutalement, sans raison. Cette substitution n'est possible que comme revers, ou envers, d'une autre. *En effet, l'être s'est depuis toujours substitué au « il » qui le donne.* L'entrée en présence se dit, chez Parménide déjà, « il y a », « il est être » : « Il est à vrai dire être (*es ist nämlich Sein*). » Or, d'entrée de jeu, ce « il » a été recouvert, occulté : « Au début de la pensée occidentale, l'être est bien pensé, mais non le "il y a" comme tel¹⁴. »

Cette occultation du « il y a » correspond certes au commencement de la métaphysique. Mais encore une fois, cette occultation ne peut survenir à la manière d'une mutation d'essence. Car dès que l'être se montre dans sa vérité, il révèle précisément son essence de remplaçant – son essence remplaçante. *Authentiquement remplaçante. L'être est depuis toujours le substitut de son entrée en présence, du « il » qui le laisse être. Ce pourquoi il peut aujourd'hui laisser le « il » se substituer à lui (sans cesser d'être – le remplaçant, le convertible).*

Toute entrée en présence est donc la manifestation d'un retrait. Une instance se retire en échange d'une autre, qui occupe sa place. L'être est, en sa vérité même, retrait de sa propre donation. La donation est structure de substitution. Échange possible et nécessaire d'un don (qui donne) et d'un don (donné).

« DESTINÉ DE CETTE MANIÈRE EST CHACUN DE SES CHANGEMENTS »

Une autre différence

Heidegger peut maintenant dégager la véritable signification historique de la « richesse de transformation » de l'être en exhibant l'unité du change de l'être à la fois comme *structure* (substitution « pure », retrait du propre dans sa manifestation) et comme *suite d'époques*.

L'être est originairement changeant, le change est donné avec lui dans la mesure même où ce qu'il est en propre – donnant et donné – est une fission du propre (il y a l'être)¹⁵. *S'ouvre ainsi, entre l'être et lui-même, le jeu d'une différence qui n'est pas celle qui le différencie de l'étant.*

Cette différence est celle de l'être et de son essence : de son mode d'advenue ou d'entrée en présence eux-mêmes. Je propose que nous nommions cette différence l'incision de l'autre en l'être.

Cette différence marque le suspens, la halte qui préside à la fission et au séquençage de la donation. Le « il » contient et retient sa propre manifestation. Le « se donner » se contient et se retient lui-même dans la donation.

Avez-vous toutefois le droit, objectez-vous avec raison, de mettre au jour, chez Heidegger, une économie originaire de la substitution (la « substitution pure ») qui risque de constituer la mutabilité de l'être en une instance transcendante ?

Il faut comprendre en réalité que *cette mutabilité ne se donne elle-même qu'en ses changements*, qu'elle s'« époqua-

lise », précisément. « Se retirer », « faire halte », ces mots nous reconduisent à la signification principielle du mot « époque ». « Faire halte se dit en grec ἐποχή. D'où la locution d'époques de la destination de l'être¹⁶. » Heidegger ajoute : « Chaque fois retenu dans la destination qui se soustrait elle-même, l'être se libère du retrait pour la pensée avec sa plénitude époquale de changement [transformation] (*mit seiner epochalen Wandlungsfülle*)¹⁷. » *Il n'y a pas l'être changeant, il y a chacun des changements de l'être : « destiné[e] de cette manière est chacun[e] de ses changements [transformations] (dergestalt geschickt bleibt jede seiner Wandlungen)*¹⁸. L'être change à chaque fois d'une manière singulière. Le jeu du retrait de la manifestation dans la manifestation implique non seulement le change originaire comme structure – que l'on peut bien si l'on veut qualifier provisoirement de « transcendante » – mais aussi l'avoir lieu époqual de ce change. « Chaque fois, l'être lui-même se libère et s'ouvre pour prendre la détermination qui lui est propre (...) »¹⁹. L'être, à chaque fois, se montre d'une manière unique.

Balle au temps

Le noyau qu'est la plénitude de changement de l'être ne révèle donc que sa fission et sa non-coïncidence à soi. Preuve en est que l'on *passé au temps*. La différence à soi de l'être – sa fission nucléaire – n'est-elle pas le temps, demande Heidegger à la dernière pointe de l'étoile ? Toute

substitution – donne originaire du changement – n'est-elle pas une « *Zeitigung* » – mot que les traducteurs rendent très heureusement par « saisonnement » ? L'entrée en présence n'est-elle pas tout simplement la temporalité originaire ?

Heidegger répond que le temps lui-même, comme l'être, connaît en fait une profonde métamorphose.

« Présence », rappelle Heidegger, se dit en grec παρουσία : « être-présent », dont la signification originelle est « durer²⁰ ». Une parenté secrète lie donc la substitution à la durée. *Durer*, en effet, c'est *changer* : ce qui dure n'a qu'un temps et, en tant que tel, est destiné à laisser la place. L'« essence (*Wesen*) » manifeste d'ailleurs sa proximité avec « *währen* » – durer. « Quelle question pensons-nous quand nous disons *Anwesen* ? *Wesen* (déployer son être) veut dire *Währen* (être comme *manere*)²¹. » Cette durée « exige que nous entendions dans le *Währen*, dans le *manere* compris comme *Anwähren* (venir, avancer dans la permanence), (...) le *Weilen* et *Verweilen*, avoir quiétude, avoir séjour²² ». *Durer* signifie rester pour un certain temps.

Or ce qui dure, s'avancant dans la présence, entre aussitôt en *tension* avec les deux autres modes de l'entrée en présence : le passé et l'avenir²³. Cette *tension* (*Reichen*) tient ensemble les trois extases du temps tout en les maintenant éloignées. Elle apparaît ainsi comme la quatrième dimension du temps. « Le temps véritable est quadri-dimensionnel. Ce qu'en énumérant nous nommons la quatrième [dimension], est en réalité, du point de vue de la Chose

(*Sache*), la première, i.e. la tension qui détermine tout (*das alles bestimmende Reichen*). Elle apporte dans le survenir, dans l'avoir-été, dans le présent, l'entrée en présence (*Anwesen*) qui chaque fois (*jeweils*) leur est propre, elle les tient – faisant éclaircie – les uns hors des autres, et les tient ainsi les uns pour les autres dans la proximité à partir de laquelle les trois dimensions restent rapprochées les unes des autres²⁴. » Cette tension rassemble les trois extases tout en mettant le temps hors de lui.

Vous m'intimez ici l'ordre de m'arrêter. Vous demandez : *depuis le début, n'est-ce pas le temps qui vous occupe au lieu de la mutabilité originaire de l'être ?* Pensez-vous pouvoir ainsi parler du change sans lui donner le temps, en lui consacrant seulement ces quelques lignes ?

Regardez. Au moment où vient le temps, dans la conférence qui porte son nom, il passe déjà. On peut bien nommer temps l'incision de l'autre en l'être, mais l'être est tout aussi bien l'incision de l'autre dans le temps. Voyez – le temps est déjà passé. Métamorphosé en ce qui le donne, lui aussi, en cette tension, son « il y a ». Le temps n'est pas le donner de l'être. Au temps s'est déjà substitué le don du temps : « Dans la mesure où la tension est elle-même un donner, il s'abrite dans le temps véritable le donner d'un donner (*das Geben eines Geben*)²⁵. »

On ne peut pas nommer « temps » le change originaire. Quelle serait l'utilité de la triade, qui permet de dire que le temps change ? « (...) Le temps s'avère-t-il comme le "Il" qui

donne être? Nullement. Car le temps reste lui-même la donation d'un "il y a" (*die Gabe eines "es gibt"*), dont le donner sauvegarde la région dans laquelle est procurée la présentété (*παρουσία, Anwesenheit*). Ainsi, le "il" continue de demeurer indéterminé, énigmatique (*rätselhaft*), et nous-mêmes restons sur l'énigme²⁶.

Cette énigme, je la comprends ainsi. Non pas seulement « qui est » ou « qu'est-ce qu'est » ce « il » ? mais bien : le « il », le donner, est-il donc lui-même définitivement inchangeable, inéchangeable dans son retrait même? Arrête-t-il finalement l'économie différentielle du change? *Est-il le dernier mot du temps, de l'être et du change?*

L'EREIGNIS N'EST PAS « UNE DÉCLINAISON NOUVELLE [TRANSFORMÉE] DANS LA SUITE DES INTERPRÉTATIONS DE L'ÊTRE²⁷ »

Mais vient l'Ereignis, l'avènement. Transférons donc la question : est-ce à l'Ereignis qu'il appartient d'être le fin mot de l'énigme?

Il convient à présent, dit Heidegger, « de penser ce "il" ["il y a être", "il y a temps"] à partir du genre (*Art*) de donation qui lui appartient : donation comme rassemblement de la destination [donation de l'être], donation comme tension éclaircissante [donation du temps]²⁸. Or « ce qui [les] détermine (*bestimmt*) et [les] accorde tous deux en

leur propre (*in ihr Eigenes*), (...) cela veut dire dans leur convenance réciproque (*ihr Zusammengehören*) – nous le nommons : *das Ereignis*²⁹ ».

L'Ereignis est bien ce en quoi « le "il" qui donne dans le "il y a être", "il y a temps", (...) s'atteste (*bezeugt sich*) (...) »³⁰. L'avènement, ou événement appropriant, nomme bien à la fois l'incision de l'autre en l'être et l'incision de l'autre dans le temps.

L'Ereignis est-il la découpe définitive de l'étoile? Je pose de nouveau la question : ne change-t-il pas, ne s'échange-t-il pas lui-même? *Où est donc l'incision de l'autre en lui?*

« Mais peut-être que d'un seul coup, poursuit Heidegger, nous allons être libérés de toutes les difficultés, de toutes ces explications compliquées et apparemment infécondes en demandant simplement et en y répondant ensuite : "qu'est-ce que l'Ereignis"?³¹ » Retour au cœur? Retour à la plénitude de changement de l'être? Cette fois non, le noyau a perdu sa valeur de protoplasme ontologique, il est, lui aussi, *passé* : « Si l'être lui-même s'avère (*erweist*) comme quelque chose qui appartient à l'Ereignis et reçoit de lui la détermination de présentété, alors nous retombons en arrière, avec la demande qui vient d'être faite (...) »³². L'Ereignis, peut-on lire dans le *Protocole* du séminaire consacré à la conférence, « n'est pas une nouvelle empreinte (*Prägung*) de l'être appartenant à l'histoire de l'être » puisque « l'être appartient à l'Ereignis où il est retiré³³ ». L'Ereignis n'est pas une nouvelle figure destinale.

En ce sens, il marque une césure au sein de la plénitude de changement de l'être. « Être comme l'*Ereignis* » – autrefois la philosophie pensait, partant de l'étant, l'être comme $\text{idé}\alpha$, comme *actualitas*, comme volonté; et maintenant – pourrait-on croire – comme *Ereignis*. Ainsi entendu, *Ereignis* signifie une déclinaison nouvelle [transformée] (*abgewandelte*) dans la suite des interprétations de l'être – déclinaison qui, au cas où elle tient debout, représente une continuation de la métaphysique³⁴. » Cependant, « pour la pensée qui entre dans l'avènement, (...) l'histoire de l'être est terminée, et ce dans la mesure où ainsi, l'être qui repose dans le destin n'est plus ce qui est à penser en propre. La pensée se tient alors dans et devant ce qui a destiné les différentes figures (*Gestalten*) de l'être comme époques. Mais ceci, ce qui se destine comme avènement, est soi-même sans histoire (*ungeschichtlich*), mieux : sans destin (*geschicklos*)³⁵. »

Pas de nouvelle pointe. L'*Ereignis* est le mode d'être de la constellation comme telle : l'advenir à soi de l'être, l'advenir à soi du temps, « temps et être advenus à eux-mêmes (*Zeit und Sein gereicht im Ereignen*)³⁶ ». *Ereignis* dit le mouvement même du change originaire, de l'échange mutuel des instances en lui rassemblées.

Peut-on dès lors considérer l'*Ereignis* lui-même comme le *fixateur* de cet échange? Heidegger nous met certes en garde : nous ne pouvons « jamais poser l'*Ereignis* devant nous, ni comme un vis-à-vis, ni comme ce qui comprend

et embrasse tout (*noch als das alles Umfassende*)³⁷ ». La question demeure toutefois. L'*Ereignis* n'arrête-t-il pas le « pas » de la conférence?

Il est clair que la *structure substitutive de la conférence* qui vient d'apparaître avec la déclinaison des occurrences de *W*, *W*, *V* semble se suspendre définitivement avec l'entrée en scène de l'*Ereignis*. En effet, le « pas de la démarche qui montre » accomplit sans cesse des sauts d'un terme fondamental à l'autre, comme s'il franchissait à gué le ruisseau du changement, pour *finir* avec l'*Ereignis* : « La conférence va de *Être et Temps*, par-delà ce qui fait le propre de *Temps et Être*, au Il (*es*), qu'il y a, qui donne, et depuis lui à l'avènement³⁸. » Plus exactement, le chemin passe de « être » à « temps », puis de nouveau à « être » (*Anwesen*)³⁹, puis au « il y a⁴⁰ », puis à la structure de la donation, à la destination⁴¹, à l'époqualité, au temps, à la « tension (*Reichen*) », au donner de la donation, au « il » du « il y a⁴² », enfin à l'*Ereignis*.

Heidegger affirme qu'« entre les concepts énoncés dans la conférence, il [ne] règne [pas] une gradation allant dans le sens d'un toujours-plus-originel », que les « concepts énoncés (...) ne représentent aucune gradation (*Stufung*) mais plutôt des stations (*Stationen*) sur un chemin de retour qui est ouvert par ce qui déjà s'approche (*das Vorläufige*) et mène à l'avènement⁴³ ». La question rebondit toutefois. Si toutes les « stations » mènent à l'*Ereignis*, qu'est-ce que l'*Ereignis*? Un terminal? Le lieu

finalement immuable où s'arrêtent métamorphose de l'être et métamorphose du temps? Avec l'*Ereignis*, le don ne cesse-t-il pas de donner, en recevant son appellation ultime, qui suspend la substitution des noms et l'échange des dons?

Et si au fond, la métamorphose de l'être n'avait pas lieu? Et si au fond, quoi qu'en dise Heidegger, l'« Ereignis », de par la stabilité même de son nom, sa stature de fondement et de dispositif, nous reconduisait au registre de l'étantité (Ereignis comme « summum ens »), registre que nous n'aurions en fait jamais quitté?

EREIGNIS ET DONATION

« L'ÉNIGME OFFUSQUÉE »

Ce sont là les profondes questions que Jean-Luc Marion adresse à Heidegger dans son livre intitulé *Étant donné*⁴⁴. Marion insiste lui aussi sur l'économie de substitution qui caractérise le parcours de la conférence. Être et temps disparaissent progressivement au profit de la donation, laquelle à son tour s'abolit dans l'*Ereignis*, lequel prend purement et simplement sa place⁴⁵. Mais pour Marion, une telle substitution est une *violation*, une profanation de l'énigme du « il y a », en conséquence *une violation et une*

profanation du don. L'*Ereignis* viendrait finalement reprendre tout ce qui a été donné, effaçant ainsi la structure de la donation elle-même pourtant si amplement déployée. En levant l'anonymat du « il », l'*Ereignis* invaliderait le donner de la donation. Heidegger insiste sur l'importance d'« écrire le “Cela donne” [*Es gibt – Il y a*] “en majuscules”, pour qu'aucun nom propre ne vienne ravalier la donation qui s'y met en œuvre au rang d'une causation ou d'une effectuation par tel ou tel étant, privilégié ou non. L'indétermination ne sauve pas seulement l'énigme, elle défend la pure donation. (...) Or, à l'encontre de sa prudence déclarée, Heidegger lève immédiatement l'anonymat du “cela” et en offusque l'énigme. Il viole lui-même l'interdit, sitôt qu'il l'a formulé, en baptisant le “cela” du nom d'*Ereignis* : “le ‘cela’ qui donne dans ‘cela donne’ s'atteste comme avènement (*Ereignis*)”⁴⁶. »

Heidegger, finalement, ne penserait pas le don. Il en esquiverait l'offrande conceptuelle au moment même où il prétend lui conférer une irréductible originalité. « Certes, écrit Marion, en un premier temps, *Zeit und Sein* confirme et radicalise ce qu'avancait *Sein und Zeit* : la phénoménalité de l'être a partie liée avec un “cela donne” originaire, au point de passer en lui (...).⁴⁷ » Mais à mesure que se déroule la conférence, le « cela donne » disparaît au profit de l'*Ereignis* : « Le premier geste [accompli dans la conférence] – réduire la présence (l'être) à un don approprié à la donation – s'achève (et aussi s'annule) en un

deuxième – abolir la donation dans l'avènement⁴⁸.» S'il n'est pas une nouvelle «interprétation» de l'être, l'*Ereignis* est malgré tout *une interprétation de la donation*, un surplus de compréhension et d'identification qui brise le déploiement de la donation elle-même. *Voilà qui nous reconduit à la perspective de l'étantité* : l'*Ereignis* «recouvre» ou «dissimule» le «il» en le présentifiant. En ce sens, l'«interprétation» qu'est l'*Ereignis* serait bien, quoi que Heidegger en dise, une figure nouvelle de la métaphysique, une métamorphose époquale comme les autres.

Comment le propos initial de la conférence peut-il ainsi se retourner contre lui-même? Marion part de l'affirmation liminaire de la conférence selon laquelle «l'être, l'entrée en présence, se métamorphose». Il montre que cette «métamorphose» correspond à la «transposition de l'être en régime de la donation» : «penser que "cela donne" l'être (et le temps), transposer donc l'être en régime de la donation n'implique (...) aucun arbitraire (...) parce qu'il faut reconnaître l'impossibilité de tenir l'être dans l'horizon de l'être (seul l'étant est, l'être n'est pas), donc l'obligation de l'assigner à un nouvel horizon (...)»⁴⁹. Or, en baptisant finalement «*Ereignis*» le «il», en offusquant ainsi l'anonymat de la donation, Heidegger *reconduirait le sens de l'être à son premier horizon, annulerait la transposition*. «*Ereignis*», *de par son nom même, parce qu'il a et est un nom, serait encore «un acteur ontique», toujours reconductible à un référent*⁵⁰. *Aucune métamorphose, aucun change,*

ne pourraient donc avoir lieu. «Donation, certes, mais de brève transition entre être et *Ereignis*, simple relais, provisoire⁵¹.»

LA «FAVEUR»

Après une lecture attentive de ces analyses et tout en admirant leur puissance, nous demandons d'une seule voix : *que serait toutefois une donation non échangeable, une donation qui serait toujours ce qu'elle est? Si elle ne s'échangeait pas, si elle ne se séquentialisait pas dans sa structure, si ne s'écarterait pas d'elle-même ... n'est-ce pas là alors qu'elle se laisserait rattraper par le vieux couple de l'ontique et de l'ontologique? En quoi l'anonymat du «il», définitivement fixé, assigné à résidence par son incognito même, serait-il le garant de la métamorphose véritable de l'être? Que serait une donation qui n'aurait ni la possibilité ni le droit de changer de nom, d'entrer elle-même dans l'échange? «Simple relais, provisoire», changeante en effet. Pourquoi pas? Pourquoi ne pas admettre que le don soit changeant?*

Qu'il se nomme, par exemple, «Ereignis»?

Vous savez d'ailleurs comme moi que le nom «*Ereignis*» est parfaitement interchangeable, qu'il ne marque aucun «arrêt». Bien souvent, «*Ereignis*» est assimilé à «être⁵²», et «être» à «*Ereignis*». L'*Ereignis* est lui-même changeant. Le Protocole du séminaire consacré à *Temps et Être* précise

d'ailleurs : « Que l'avènement soit sans destin (*das Geschicklosigkeit des Ereignisses*) ne dit (...) pas que lui fait défaut toute mobilité (*Bewegtheit*), cela dit bien plutôt que c'est avant tout la manière la plus propre à l'avènement de se mouvoir – qui est de se tourner dans le retrait (*die Zuwendung im Entzug*) – qui se montre à la pensée comme ce qui est à penser⁵³. » L'*Ereignis* se tourne, se retourne, se retire et se donne à voir changeant. Dès qu'il se montre, il s'échange aussitôt, « se déproprie », « soustrait à la décloison ce qu'il a de plus propre. » *En ce sens, il ne désigne rien de plus ni surtout rien d'autre que le « il » ou le « cela ».*

Ce qui choque un lecteur comme Jean-Luc Marion est peut-être moins la prétendue valeur nominale, substantive de l'Ereignis qu'une conception de la donation comme change (de soi). Dans la conférence se met en place en effet, au titre de la « *Verwandlung* » de l'être et de la présence, *l'économie d'une substituabilité ontologique originaire qui institue et destitue à la fois la donation en l'outrant des noms de ses voisins.*

Dans *Temps et Être*, il n'est pas simplement question pour Heidegger de « transposer l'être en régime de la donation », pour reprendre la formule employée dans *Étant donné*. Admettons que le terme de « transposition » (« changement de place », « interversion », « permutation ») traduise adéquatement « *Verwandlung* ». Comment ne pas lui accorder plus d'importance, comment reléguer cette transposition au rang d'un simple *passage* pour s'arrêter à son résultat, sans voir que *W*, *W*, *V*, comme nous l'avons dit,

constitue le cœur de la conférence, l'élément au sein duquel elle se déploie, sans reconnaître que *la transposition affecte nécessairement les instances qu'elle transpose ? La « transposition » de l'être « en régime de la donation » implique nécessairement une transposition – un déplacement et une métamorphose – de la donation elle-même.*

Dans *Temps et Être*, Heidegger ne pense plus le changement ou le donner le change originairement selon une perspective génétique – si tant est qu'il l'ait jamais fait ; il les présente plutôt comme des horizons (des structures à la fois horizontales et époquales) de transformation. Les termes de l'origine se muent l'un en l'autre en vertu de *l'échangeabilité absolue de la donne originaire.*

La donation perd son régime de faveur, il est vrai. Mais c'est pour mieux se donner à la « faveur ».

La nouvelle convertibilité ontologique est en effet une *économie de la « faveur (Gunst) »*. Ce n'est plus l'étant qui vaut pour l'être, c'est la donation, puis le il, puis l'*Ereignis* lui-même qui se retirent *en faveur* les uns des autres.

« Penser l'être en propre demande que soit abandonné l'être comme fond de l'étant, en faveur (*zugunsten*) du donner qui joue en retrait dans la libération du retrait, c'est-à-dire en faveur du il y a⁵⁴. »

Cette « faveur » marque la venue d'un échange sans privilège, au sein duquel aucune instance ne reçoit justement un *traitement de faveur*. Le « il y a » perd sa faveur en faveur

de l'*Ereignis*, lequel perd sa faveur en entrant à son tour dans l'échange. La constellation forme un cercle (*Ring*). Le cercle de toutes les métamorphoses.

INCISE 2

GUNST

Il y a un échange originnaire de la présence contre elle-même qui ne (se) profite pas, qui ne (se) capitalise pas. Cet échange n'est pas celui de l'être contre l'étantité, mais de l'être contre sa propre essence. Au sein du premier échange règne la loi du « valoir pour (gelten) », au sein du second joue librement la « faveur (Gunst) ». « Gunst » signifie en effet « faveur », « bienveillance », « bonne grâce », « privilège », « don », « opportunité ». Est dite « günstig » une chose opportune, intéressante, propice. De « Geltung » à « Gunst », la différence ne semble pas bien grande. Elle est pourtant décisive. Le premier change est un échange par usurpation, asservissement ; l'autre change est un échange sans maîtrise, sans violation, un échange par laisser être. Nous avons dit plus haut : échange par contrepartiel'échange par adresse.

Le premier doit sa possibilité au second. La substitution de l'étantité à l'être procède à l'origine, secrètement, d'une faveur ou d'une grâce : «Au début de la pensée occidentale, écrit Heidegger, l'être est bien pensé mais non le "il y a" comme tel. Celui-ci se soustrait en faveur de la donation (dieses entzieht sich zugunsten der Gabe) qu'il y a, cette donation étant à l'avenir exclusivement pensée comme être dans le regard portant sur l'étant, ce qui permet de le porter au concept¹.» Ainsi en va-t-il de tout ce qui advient, de l'épo-qualité et de l'histoire elles-mêmes : «Époque ne veut pas dire (...) une période de temps dans le cours de ce qui arrive, mais bien le trait fondamental du destiner, à savoir : chaque fois faire halte et se retenir en faveur (zugunsten) de la perceptibilité de la donation, c'est-à-dire en faveur (zugunsten) de l'être – dans le regard dirigé sur la fondation de l'étant².»

Pas de retrait, donc, qui ne soit retrait «en faveur de». Ce qui seul explique que tout retrait soit en même temps une dispensation : «La métaphysique est l'histoire des empreintes de l'être (Seinsprägungen), c'est-à-dire du point de vue de l'avènement (Ereignis), l'histoire du se-retirer de ce qui destine au profit (zugunsten) des destins (...)»³. Le premier change – le premier dispositif d'échange – est celui du profit, le second celui du partage, c'est-à-dire de la co-appartenance (Zugehörigkeit). Il y a deux modalités distinctes de l'appropriation dans l'appropriation. L'appropriation «par contre-partie» est une appropriation de l'autre, l'appropriation «par

adresse» est une appropriation à l'autre, une manière de s'offrir à lui. L'un des sens du mot «Zueignung» est «dédicace». Être approprié à l'autre comme on se dédie à lui, comme on écrit pour lui une dédicace : voilà ce que signifie, privilège sans privilège, la faveur.

Faveur de l'«incalculable (das Unberechenbare)», faveur de l'«offrande», «en vertu de laquelle l'être s'est transmis à l'essence de l'homme dans la pensée afin que l'homme assume, dans la relation à l'être, la garde de l'être⁴». Faveur de la pauvreté. «Comment, demande encore Heidegger, une humanité pourrait-elle jamais rencontrer le merci originel, si la faveur de l'être (die Gunst des Seins) n'accordait à l'homme, par la relation ouverte à elle-même, la noblesse de la pauvreté (den Adel der Armut) en laquelle la liberté de l'offrande cèle le trésor de son essence (den Schatz ihres Wesen verbirgt)⁵?»

Peut-être n'y a-t-il pas chez Heidegger d'«authentique» pensée de la donation. Peut-être le «vœu de pauvreté» heideggerien reste-t-il en deçà d'une générosité consistant à «donner ce que l'on n'a pas». Je vous avoue que cela ne m'importe pas, que cela ne m'importe plus du tout.

Ce qui m'importe en revanche est de voir que, pour Heidegger, la faveur n'interrompt pas le change, qu'elle apparaît bien plutôt comme un nouvel échange ontologique. Les instances appropriées l'une à l'autre continuent de passer les unes dans les autres. Leurs essences s'échangent en effet. Elles se

transforment mutuellement, migrent en direction les unes des autres, disparaissent les unes dans les autres. Cela veut dire par exemple que lorsque vous me donnez quelque chose, vous vous métamorphosez en moi d'une certaine manière. Vous ne pouvez d'ailleurs me donner réellement quelque chose qu'à la faveur de cette transformabilité-là. C'est elle qui rend le don possible comme acte qui consiste d'abord, et d'une certaine manière, à savoir se mettre à la place de l'autre. L'altérité n'est certainement pas hors échange. Ne pensez-vous pas qu'il est temps de le rappeler, qu'il est temps de commencer à inquiéter une compréhension de l'altérité comme pure transcendance et pure dissymétrie ? Temps de penser à l'autre en le libérant enfin de la charge de son altérité ? Charge qui au fond m'empêche de faire quoi que ce soit pour lui ?

Heidegger dit que nous sommes au moins Quatre à nous échanger perpétuellement ainsi. La faveur est une mue elle aussi. Pas de don sans passage ni sans circulation des essences l'une en l'autre, par la grâce d'une sorte de mimétisme quasi animal. Je ne peux aimer, je ne peux sauver, je ne peux soigner que celui, celle ou ceux qui me permettent, d'une manière ou d'une autre, de me changer en eux : « C'est ainsi que Maître Eckhart dit en s'appuyant sur un passage de Denys l'Aréopagite : L'amour est de telle nature qu'il transforme l'homme en les choses qu'il aime (*diu minne ist der natur, daz sie den menschen wandelt in die dinc, die er minnet*)⁶. »

Cette « transformation », me diront certains, est une réduction de l'altérité de l'autre, de celui ou de celle qu'on aime, de

son étrangeté. Je crois qu'il n'en est rien. Que l'altérité de l'autre est peut-être justement ce qui s'annonce en moi, pour moi, comme cette étrange capacité que j'ai à me métamorphoser et à me déplacer, à me porter au-delà de moi pour m'apparenter à l'autre et dont l'autre, précisément, me révèle l'existence. La métamorphose, dans les contes, est toujours à la fois un effet de l'autre (de son baiser par exemple) et une adresse à l'autre (je suis prêt à tout, comme le prince charmant ; je ne suis plus prêt à rien, comme Gregor Samsa). Quel sens y aurait-il à se métamorphoser tout seul, sans témoin(s) ? Heidegger rappelle ce mot de Nietzsche : « Seul celui qui se transforme est parent avec moi (*nur wer sich wandelt, ist mir verwandt*)⁷. »

Il n'y a pas de don pur si l'on entend par là un don sans mise en jeu, sans circulation de lui-même, un don qui ne veut pas perdre son nom ni entrer dans l'économie comme le reste. Passer du « valoir pour » à la « faveur » ne signifie précisément pas la fin du circuit, l'économie n'en finit jamais. La fin de la métaphysique ne marque aucun arrêt circulatoire. Il n'y a que la mutabilité.

C'est dire que Heidegger, à mon sens, ne partagerait pas entièrement ces propos de Jacques Derrida selon lesquels « le don ne doit pas circuler, ne doit pas s'échanger, il ne doit en tout cas pas être épuisé, en tant que don, par le procès de l'échange. (...) Si la figure du cercle est essentielle à l'économique, le don doit rester anéconomique. Non qu'il demeure étranger au cercle, mais il doit garder au cercle un rapport d'étrangeté (...) »⁸.

La conception du don que je tente ici de décrire avec vous et pour vous implique nécessairement au contraire une mixité ontologique du don : à la fois donation de l'économie et instance éconômisée. Le don, jamais, n'abolira la mutabilité de l'être – et du don.

Il est bien vrai que la formule « économie du don » peut signifier simplement et brutalement l'activité de sujets échangeant des objets. Certes, ce n'est pas là ce que Heidegger entend par « don ». Mais il s'offusquerait très certainement à son tour de lire que le don n'est authentique que lorsqu'il est sans objet. Marion : « Le don se donne (...) même et surtout si le don perd tout support ontique ou objectif⁹. » Ce n'est pas vrai. Donner, c'est d'abord donner des choses. Sinon, on ne donne rien, « ça » ne donne rien. La chose est justement ce qui, dans l'objet, peut être donné. Jamais Heidegger ne l'oublie quand il parle du don comme d'un nouvel échange entre l'être et l'étant. Jamais Heidegger n'oublie les choses.

Il est temps de changer d'autre. De parler d'autre chose.

CHAPITRE II

PLUS D'ESSENCE

Le Gestell et la conversion automatique

Penser l'être en propre ne revient donc pas à donner congé à toute échangeabilité entre l'être et l'étant. Certes, l'autre pensée cesse de se référer à l'étantité comme à son fondement. Mais la possibilité de suspendre l'échange de l'être et de l'étantité – donner le change qui régit toute l'histoire de la métaphysique – ne fait que libérer le jeu d'une nouvelle substitution ontologique : la « faveur », structure de change mutuel, sans hiérarchie ni domination, de l'être et de l'étant.

Revenons aux métamorphoses et aux migrations (W, W, V) qui, dans les Beiträge, s'annoncent avec l'« autre commencement ». La nouvelle échangeabilité ontologique, nous nous en souvenons, est nommée « simultanéité (Gleichzeitigkeit) de l'être et de l'étant ». Le Dasein, écrit Heidegger, « métamorphose

l'être et l'étant en leur simultanéité (das Seyn und das Seiende zugleich in ihre Gleichzeitigkeit verwandelt)¹. Cette métamorphose n'est précisément pas une occultation de leur différence. Elle respecte au contraire leur «séparation (χωρισμός).»

Quel pouvoir est-il donc dévolu à cette métamorphose sinon celui d'avérer la mutabilité de l'être et de l'étant qui leur permet de jouer en faveur l'un de l'autre, de s'échanger, de passer l'un en l'autre sans pourtant se confondre?

Mais où voulez-vous donc en venir? me demandez-vous impatient(e).

Je veux dire que l'étant n'est pas seulement étant donné, il est aussi étant donateur.

L'étant métamorphosé, en effet, *donne à l'être sa visibilité*. Revenez au §32 des *Beiträge*. Heidegger écrit : «L'être même, l'Ereignis comme tel, sera pour la première fois visible².» Or en quel sens faut-il comprendre «visible»? La réponse est claire : visible signifie *figuré, donné dans une figure* : «L'assaut de l'être (*Anfall des Seyns*) sera avéré pour la première fois en une figure (*in einer Gestalt... ertsmal verwahrt wird*)³.»

J'appelle précisément *fantastique la nouvelle figure de l'être*. Cette figure qui, libérant l'image de l'être comme mue originaire, révèle du même coup la mutabilité du figural, c'est-à-dire la mutabilité ontique qui répond comme son écho et son ombre à la mutabilité ontologique – narcissisme d'un nouveau temps.

Si certains lecteurs de Heidegger sont inquiets de ce que l'Ereignis, parce qu'il nomme le «il y a», puisse apparaître comme une nouvelle intrusion de l'étantité au sein de la donne originaire, s'ils traquent le moindre risque de confusion ou de bâtardise ontico-ontologique, c'est parce qu'ils sont *en retard sur la métamorphose de l'étant*. Ils restent sourds à l'affirmation de Heidegger selon laquelle *l'étant, lui aussi, a changé*.

On est surpris de constater que, pour la plupart des commentateurs de Heidegger, l'étant ne change pas. L'être oui, transposable d'un régime à l'autre, mais pas l'étant. Tout le monde admet qu'il puisse y avoir des étants nouveaux – les étants techniques par exemple, les clones, les sites Internet ou le PACS – mais pas que la structure ontique elle-même soit mutable.

Pourtant, l'étant qui donne aujourd'hui à l'être sa figure n'est plus le même. Ce n'est plus le bon vieil étant de la métaphysique. Et la figure n'est certes plus la bonne vieille figure de la métaphysique non plus, porte empreinte, corps ou traduction sensible de l'être. Non. Désormais, l'étant est un autre. L'être ne peut se montrer que «dans les figures devenues autres de l'étant (*in den veränderten Gestalten des Seienden*)⁴», c'est-à-dire dans les figures devenues autres de la figure. La métamorphose de l'étant rend la métamorphose de l'être visible. «(...) L'étant comme tel lui aussi (*auch das Seiende als solches*) fait l'épreuve d'une interprétation métamorphosée (*verwandelte Auslegung*) (...)»⁵. Cette interpré-

tation accompagne, en même temps qu'elle la précède, l'interprétation métamorphosée de l'être.

Interroger, d'un change à l'autre, les migrations et les métamorphoses de l'être implique de façon nécessaire d'interroger les migrations et les métamorphoses de l'étant qui en sont contemporaines. Cette interrogation vise le point d'une nouvelle convertibilité de l'être et de l'étant.

Il y a un échange entre l'être et l'étant qui n'est pas une incarcération mais une libération de la différence ontologique.

Pourquoi, habituellement, ne le voit-on pas ? Pourquoi les philosophes demeurent-ils aveugles à cette nouvelle visibilité ? demandez-vous encore. Mais parce ce qu'elle se cache. Comme il y a un retrait de l'être, il y a un abritement de l'étant : « *das bergende Seiendes* », dit Heidegger, « l'étant abrité⁶ ». L'étant se retire, lui aussi. Que croyiez-vous donc ?

Une simultanéité secrète règle depuis toujours le rapport entre retrait de l'être et retenue de l'étant.

Si l'être tel que la métaphysique le comprend n'est pas l'être en sa vérité, l'étant tel que la métaphysique le comprend n'est pas l'étant en sa vérité non plus. La nouvelle visibilité de l'être (métamorphose de l'être avérée dans la figure métamorphosée de l'étant) est (à) l'image d'un double retrait qui sort de l'oubli. Une autre convertibilité ontico-ontologique peut alors se déployer.

C'est là ce que révèle le « Gestell », essence de la technique moderne.

En effet, ce que Heidegger appelle « Gestell » (arraisonnement), « tête de Janus » entre deux changes, est un hybride ontologique. Ni être, ni étant. Les deux à la fois. Tout y change, tout y est échangé. En lui, une migration naît d'une autre, une métamorphose efface les traces d'une autre.

Par la grâce d'une convertibilité inscrite en son nom même – Gestell.

« DANS L'ESSENCE DU GESTELL, UN CHANGEMENT ADVIENT⁷ »

ENTRE DEUX CHANGES

Le *Gestell* apparaît clairement comme un bureau de change entre deux changes. Heidegger le caractérise en effet, rappelons-le, comme un intermédiaire, une « tête de Janus » entre deux compréhensions du changement. « Entre les figures époquales de l'être et la métamorphose de l'être dans l'avènement, peut-on lire dans le *Protocole* d'un séminaire sur *Temps et Être*, se tient le *Ge-stell*. Celui-ci est pour ainsi dire une station intermédiaire, il offre un double aspect : c'est si l'on peut dire une tête de Janus. Il peut être en effet en quelque sorte compris encore comme une continuation de la volonté de la volonté et du même coup comme une forme (*Ausprägung*) tout à fait extérieure de

l'être. Mais il est en même temps aussi une préfiguration (*Vorform*) de l'avènement lui-même⁸. »

Le *Gestell* apparaît donc lui-même comme une instance en mutation qui permet l'échange entre les deux modalités fondamentales de la mutabilité, métaphysique et ultra-métaphysique. Premièrement, il est une nouvelle « empreinte (*Prägung*) » de l'être et ouvre à ce titre une nouvelle époque qui s'inscrit dans la longue succession des « figures » de la tradition. « Continuation de la volonté de volonté », le *Gestell* est l'accomplissement de la logique de domination qui gouverne la métaphysique en son ensemble. Étantité qui commande (fond de l'être), homme qui commande, Dieu qui commande⁹. La technique moderne porte à son achèvement le concept même de volonté en autorisant la maîtrise absolue des énergies tant naturelles (ressources minières, hydrauliques, atomiques) qu'intellectuelles (domination de la cybernétique), tant économiques (agriculture motorisée, industrie) que sociales (exploitation du « matériel humain »)¹⁰.

Deuxièmement, le *Gestell* est la « pré-figuration (*Vorform*) », la « forme annonciatrice » de l'*Ereignis*, du rassemblement sans violence et sans domination. Le *Gestell* n'est donc pas seulement la forme accomplie du déchaînement de la volonté. En lui-même, il est un *mode de dévoilement*, c'est-à-dire un *mode d'advenue, d'événementialité* au sein duquel « se montre ce qui est ». Certes, ce mode « dévoile le réel comme fonds » – réserve d'énergie disponible et maîtri-

sable. Mais il révèle du même coup la texture proprement ontologique de ce fonds. La technique est toujours, originairement, un *mode d'être*.

ENTRE DEUX MODALITÉS DU MÉTAMORPHIQUE ET DU MIGRATOIRE

Tête de Janus, le *Gestell* ne l'est pas seulement entre un *change époqual* (une époque de plus) et le *change de l'époqualité elle-même*. Il est aussi le milieu, le point charnière, pourrait-on dire, entre *deux manières de changer, entre les modalités intra- et extra-métaphysiques de la migration et de la métamorphose*.

Nous avons caractérisé la métamorphose, selon sa compréhension métaphysique, comme re-formation ou re-formulation (*Umformung*) d'une même forme. La migration, selon sa définition traditionnelle, est apparue quant à elle comme une trajectoire, un déplacement (*Verlagerung*) qui, bien qu'erratiques, n'en poursuivent pas moins leur direction de départ. Or il est vrai que re-formation (*Umformung*) et déplacement (*Verlagerung*) entendus en ce sens correspondent aux régimes kinétiques privilégiés par l'essence de la technique moderne. « Obtenir, transformer (*umformen*), accumuler, répartir, commuer ». L'arraisonnement préside d'une part à un *enchaînement métamorphique constant* : « le transformé (*das Umgeformte*) est accumulé, l'accumulé à

son tour réparti et le réparti à nouveau commué¹¹». Ces transformations provoquent d'autre part une série de *déplacements*. Le cours d'eau est détourné, le charbon est extrait puis stocké et exporté, les énergies en général sont provoquées à suivre *une direction et une seule* : «Le "requérir" (*das Stellen*), qui provoque (*herausfordert*) les énergies naturelles, est un "avancement" (*Fördern*). Il fait avancer (...) et pousse [une chose] en avant vers son utilisation maximale et aux moindres frais (*bei geringstem*)¹².»

Mais l'on voit également qu'avec le *Gestell* émergent un type de métamorphose qui n'est pas la prolongation travestie d'une même forme et un type de cheminement qui n'est plus de l'ordre de la simple phronomie. *Forme de l'étrangèreté à la forme, cheminement de l'étrangèreté au cheminement téléologique* caractérisent ces modalités nouvelles du change. Le *Gestell* donne donc à voir, à même le monde, les deux aspects de la cinéplastique qui constituent l'imaginaire heideggerien. D'une part, croissances organiques, transformations énergétiques, orientations morphogénétiques, passages de seuils, figurations de l'accumulation, poussées de corps dans d'autres corps, maturité, respects de sens, signalétiques directionnelles, déplacements réglés, orientés. Équivalences *cinéplastiques* : une forme par déplacement, un déplacement par forme. *Équivalences* cinéplastiques : toutes les formes, tous les déplacements se valent. «Le *Ge-stell* laisse le fond (se) commettre, laisse l'absence de fond exercer sa maîtrise. Tout est équivalent¹³.» D'autre

part, formes désertées, esquisses, étrangers passant, croisements souples, échanges sans direction assistée. *Faveurs cinéplastiques* : «Quand nous nous ouvrons proprement à l'essence de la technique, nous nous trouvons pris, d'une façon inespérée, dans un appel libérateur (*in einen befreienden Anspruch*)¹⁴.»

C'est bien l'essence de la technique qui est «ambiguë (*zweideutig*)». C'est elle en effet qui est l'*intermédiaire*, le *passer* entre deux changes.

ÊTRE-ÉTANT-ESSENCE : LE *GESTELL* «CHANGE» (TOUT)

L'essence (*das Wesen*) : tel est en effet le point névralgique de la pensée heideggerienne du *Gestell*. Tout ce que je viens de rappeler au sujet du caractère médian du *Gestell*, tête de Janus entre deux changes, entre deux manières de changer, peut maintenant être ramené à sa source : *le métabolisme essentiel*.

Le *Gestell*, nous l'avons vu, est bien encore une «empreinte», ou une «époque» de l'être. En ce sens, il est une forme de l'essence de l'être : le règne de la «provocation» qui se déploie aujourd'hui. Essence de la technique et essence de l'être sont donc, du point de vue historial, la même chose. Dans *Le Tournant*, Heidegger écrit : «Si le *Gestell* est un destin de l'essence de l'être lui-même, alors nous osons présumer (*vermuten*) que le *Gestell*, en tant que

l'un, parmi d'autres, des modes de l'être, se métamorphose [change] (*wandelt*)¹⁵.» Une nouvelle époque de l'être se fait jour. L'être change de destin. *Gestell* est le nom de ce change. Toutefois, la signification du verbe changer, dans le membre de phrase : «le *Gestell* (...) change» est plus difficile à appréhender qu'il n'y paraît. Elle est en effet équivoque et autorise deux lectures.

Un destin incomparable

Première lecture. «Le *Gestell*, en tant que l'un, parmi d'autres, des modes de l'être, change.» D'une certaine façon, on peut considérer que «*Gestell*» n'est pas ici le véritable sujet du verbe changer (*wandeln*) et que celui-ci – non grammatical mais philosophique – est l'être. En effet, «l'être se destine lui-même, déploie à chaque fois son essence comme un destin et par là se transforme [change] destinalement (*sich geschichtlich wandelt*)¹⁶». Le *Gestell* correspond donc simplement à un changement époqual de l'être. Ce que Heidegger «ose présumer (*vermuten*)» en disant que «le *Gestell* change», c'est que le règne de la technique moderne n'est que l'une des figures du destin de l'être; que, contrairement à ce que l'on croit trop souvent, le déploiement de la technique moderne ne signifie pas l'interruption, l'anéantissement ou la liquidation du destin de l'être, mais bien son *accomplissement*. Que le *Gestell* soit un changement *ontologique*, voilà qui est une présomption risquée.

Heidegger, pour autant, ne réduit pas la spécificité de l'arraisonnement. Il précise : «Ce qui a destin a pour destin de se destiner dans une donation chaque fois unique¹⁷.» La singularité du *Gestell* est irréductible, puisqu'il est aujourd'hui le fondement de notre relation à l'être. Heidegger affirme : «Si dans l'être, c'est-à-dire aujourd'hui dans l'essence du *Gestell*, un changement advient (*wenn ein Wandel im Sein sich... ereignet*), cela ne veut absolument pas dire que la technique, dont l'essence repose dans le *Gestell*, serait mise à l'écart (*werde beiseitigt*). Elle n'est ni abattue, ni à plus forte raison détruite¹⁸.»

Malgré cela, on peut se demander si le rôle du *Gestell* ne se limite pas à n'être qu'une *aggravation ontologique*, un accomplissement de l'oubli de l'être, un accomplissement du premier change. Beaucoup d'affirmations de Heidegger vont dans ce sens. Par exemple : «Le *Ge-stell* est l'essence de la technique moderne. L'essence du *Ge-stell* est l'être de l'étant lui-même; non en général, non de chaque étant, mais plutôt comme ce qui accomplit l'oubli de l'essence de l'être. L'événement de cet accomplissement de l'oubli de l'être détermine de façon primordiale l'époque dans laquelle, aujourd'hui, l'être est sur le mode du *Ge-stell*¹⁹.» Ce n'est pas la technique en elle-même, répète Heidegger, qui est «dangereuse» mais bien l'oubli de l'être qui s'avère en elle. *C'est l'être qui est dangereux, pour la raison qu'il est mutable, originellement retiré, originellement soustrait, prêt à donner le change, au point de s'oublier là, en ses métamorphoses. Au point*

de se tourner le dos, indifférent à ses capitalisations possibles, indifférent à son histoire, au point de ne plus se reconnaître en quelque sorte, de (se) faire peur. « Le *Ge-stell* en tant qu'essence de l'être, écrit Heidegger, met l'être en évidence à partir de la vérité de son essence. » Or l'être « épouvante (*entsetzt*) sa propre vérité²⁰. » L'être, en son essence, est le danger de lui-même (*Das Seyn ist in seinem Wesen die Gefahr seiner Selbst*)²¹. » La mutabilité de l'être est son horrible vérité : « L'être se détourne de son essence vers l'oubli de cette essence et se tourne ainsi du même coup contre la prise en garde de son essence (*kehrt das Sein in der Vergessenheit seines Wesens von diesem Wesen weg und kehrt sich so zugleich gegen die Wahrheit seines Wesens*)²². » L'être « refuse (*verweigert*) son essence²³. » La mutabilité ontologique est parfaitement indifférente à elle-même. C'est-à-dire qu'elle n'a pas de sens.

Le *Gestell* n'est-il donc alors que le serviteur époqual et phénoménal de cet oubli, de cette indifférence, c'est-à-dire, encore, de l'être ?

Le transformateur d'essence

Deuxième lecture. Revenons à l'affirmation selon laquelle « le *Gestell*, en tant que l'un, parmi d'autres, des modes de l'être, change (*wandelt*) » et considérons cette fois que *Gestell* est le véritable sujet – grammatical et philosophique – du verbe « *wandeln* ».

Le *Gestell* lui-même change. Il n'est donc pas seulement l'un des changes de l'être. Il change ce change même, il

change (l'essence) de l'être. « (...) Nous sommes frappés par un fait étonnant, écrit Heidegger, c'est la technique qui exige de nous que nous pensions dans une autre acception ce qu'on entend généralement par "essence"²⁴. »

« Mais dans quelle acception ? », demandons-nous avec lui²⁵. Le *Gestell* est un transformateur d'essence. Non seulement de la sienne propre (avec le *Gestell*, écrit Heidegger : « l'essence de la technique [...] est conduite dans le changement de son destin [*in den Wandel seines Geschickes geleitet werden*]²⁶ »), mais de toute essence, de l'essence en général.

Pourquoi ? Nous abordons là ce qui constitue selon moi le point décisif de la pensée heideggerienne de la technique. Le « *Gestell* » est en lui-même, à même son nom, une transformation. Le *Gestell* ne nomme la convertibilité ontologique que parce que son nom même est un nom converti.

Qu'est-ce à dire ? Heidegger déclare à plusieurs reprises qu'il n'emploie le mot *Gestell* qu'en le détournant de son sens courant. « Suivant sa signification habituelle, le mot *Gestell* désigne un objet d'utilité (*ein Gerät*), par exemple une étagère pour livres. Un squelette s'appelle aussi un *Gestell*²⁷. » Or le *Gestell* ne désigne plus, dans la langue du philosophe, un objet technique, mais bien l'essence de la technique. Une telle signification, dit Heidegger, est une « signification transformée (*gewandelte Bedeutung*)²⁸. »

Qu'un étant (un « objet » technique, *Gestell* au sens courant) puisse ainsi laisser son essence parler pour lui, qu'il puisse immédiatement lui laisser la place, sans autre forme de pro-

cès : voilà le signe que quelque chose, dans la technique, est originairement prêt à la conversion ontologique. Le Gestell est un étant qui laisse son essence se donner pour lui. Mais quel étant ? Si cette substituabilité témoigne d'une métamorphose et d'une migration de l'essence, elle révèle du même coup une métamorphose et une migration de l'étant lui-même.

L'autre étant

Le Gestell est ce mode d'être par où le retrait de l'être paraît. La vérité de l'essence de la technique est phénomène du retrait de l'être. Dans la conférence intitulée *Le Tournant*, Heidegger éclaire ce point capital. D'un côté, on l'a vu, « comme danger, l'être se détourne de son essence vers l'oubli de cette essence, et se tourne ainsi du même coup contre la prise en garde de son essence ». D'un autre côté : « C'est pourquoi dans l'essence du danger s'abrite en retrait la possibilité d'un tournant, dans lequel l'oubli de l'essence de l'être prend une tournure telle que la vérité de l'essence de l'être, lors de ce tournant, fait en propre son entrée dans l'étant (*in das Seiende eigens einkehrt*)²⁹. » Si la vérité de l'être se montre dans le Gestell, alors l'oubli, en tant qu'il se phénoménalise, n'est plus l'oubli. Si l'oubli « advient (*ereignet*) en propre », alors « l'oubli comme tel fait son entrée (*einkehrt*) ». Dès lors, en effet, « l'oubli n'est plus l'oubli³⁰ ». Dans une annexe à la conférence de 1949 intitulée *Das Ding* (*La Chose*), Heidegger écrit : « reste tout de même un oubli (*bleibt auch eine Vergessenheit*) », mais celui-ci est « transformé (*gewandelt*)³¹ ».

Or ce n'est pas seulement l'oubli qui est transformé mais bien l'étant, qui le laisse paraître. Avec le Gestell, il faut le redire, la vérité de l'être fait son entrée dans l'étant : « (...) l'essence de l'être, lors de ce tournant, fait en propre son entrée dans l'étant (*in das Seiende eigens einkehrt*)³². » Dès lors l'étant n'est plus le même. La mutabilité ontologique, qui se donne avec le Gestell, se révèle avec lui, se dévoile avec lui, provoque un déplacement de la différence entre l'être et l'étant.

En effet, l'étant technique n'est plus l'étant d'une éternité. L'étant est devenu poreux, essentiellement poreux, qui laisse passer à travers lui la vérité de l'être sans la rendre présente (*vorhanden*).

C'est ainsi qu'un étant technique n'est jamais un simple programme. Il est toujours en même temps une promesse. Il ouvre automatiquement la porte à l'essentiel. Le Gestell dit précisément ce point d'indistinction entre le programme – l'automatisme – et la promesse – l'essentiel.

Quand je tiens un objet technique dans mes mains, ce n'est jamais lui seul que je tiens, mais le précipité d'une mutation ontologique. C'est une essence qui est entre mes doigts, une essence dont je ne peux me faire aucune idée. Le clignotement séquentiel d'un étant et de son essence circulant, passant l'un en l'autre. Toute une histoire qui fond et se solidifie en même temps sur la paume (comme les montres molles de Dalt). Le nouvel état (ontologique) des choses.

« Ce que désigne le mot d'arraisonement (*Gestell*), nous ne le rencontrons plus dans la perspective de la pen-

sée représentative (*nicht mehr im Gesichtskreis des Vorstellens*) telle qu'elle nous permet de penser l'être de l'étant (...). L'arraisonement ne nous touche plus comme une chose présente (*als An-wesende*) – : aussi l'arraisonement est-il d'abord ressenti comme étrange (*befremdlich*)³³. »

L'autre essence

Cette étrangeté est évidemment aussi celle de l'essence que l'étant métamorphosé laisse passer *en* lui, laisse passer *pour* lui. « C'est la technique, rappelons-le, qui exige de nous que nous pensions dans une autre acception ce qu'on entend généralement par essence. »

L'essence de la technique n'est peut-être rien de technique, mais elle n'est, d'une certaine manière, rien d'une essence non plus. L'« essence de la technique moderne » ne répond plus à la définition traditionnelle de l'essence comme trait *générique* ou *commun* à plusieurs étants qui, de ce fait, appartiennent à sa juridiction. L'arraisonement, dit Heidegger, n'est pas « le genre commun (*gemeinsame Gattung*) à tous les objets techniques³⁴. Ceux-ci ne « tombent » pas sous la loi du « concept » de *Gestell*. *Le Gestell est certes un « rassemblant », mais il ne constitue pas l'étantité – ou quiddité – des étants techniques.* « Ainsi l'arraisonement, en tant que destin de dévoilement, est sans doute l'essence de la technique, mais il n'est jamais essence au sens du genre et de l'*essentia*³⁵. »

En conséquence, les objets techniques ne sont pas non plus des cas particuliers, des enfants d'une même famille. Si « le mot *Gestell* ne désigne pas un instrument ni aucune

espèce d'appareil », en retour, « les machines et les appareils sont aussi peu des cas particuliers ou des espèces de l'arraisonement que le sont l'homme au tableau de commande ou l'ingénieur dans le bureau des constructions. Tout cela, sans doute, chaque chose à sa façon, rentre dans l'arraisonement, (...) mais l'arraisonement n'est jamais l'essence d'un genre³⁶. *Le Gestell n'est ni une loi, ni un cas de sa propre loi.*

L'« essence » – entendue cette fois comme « *Wesung* », métamorphose et déplacement de « *Wesen* » – est une *mêmeté* (*Selbigkeit*) qui n'est pas une égalité (*Gleichheit*), une co-appartenance (*Zugehörigkeit*) qui n'est pas une pluralité. Ce rassemblement mobile est précisément celui que Heidegger nomme « *Gleichzeitigkeit* », « *simultanéité* » de l'être et de l'étant.

Dans le Gestell apparaît la mêmeté de l'être, de l'étant et de l'essence. Heidegger écrit : « Le *Gestell* et le monde sont le même (*Welt und Ge-stell sind das Selbe*). Ils sont, de manière différente, l'essence de l'être (*sie sind unterschieden das Wesen des Seins*)³⁷. » Donc *Gestell* (essence de la technique), être, essence, essence de l'être, étants (du monde) sont *différemment* mêmes.

Encore une fois, cette mêmeté des instances ontologiques n'est pas leur égalité mais la révélation de leur interchangeabilité, de leur simultanéité, de leur aptitude à se métamorphoser et à se déplacer les unes dans les autres. Cette mêmeté est le sens de la nouvelle métamorphose et de la nouvelle migration, le sens de l'autre change.

Cette convertibilité mutuelle, que tente précisément de situer, en une mise en abyme fantastique, le change Heidegger, se montre sous plusieurs visages :

L'être est délogé de son sens de « fonds de l'étant »³⁸. Dès lors, l'être de l'étant cesse de « valoir pour » l'être.

L'essence cesse de « valoir pour » l'étantité. Elle devient ce qu'elle est (*Wesung*) : l'identité métabolique de l'être.

L'étant se transforme. Il cesse de « valoir pour » le cas particulier fondé en raison dans l'étantité. *L'essence de l'étant congédie précisément son étantité.* Il n'est plus l'étant présent (*vorhanden*). Le monde et le *Ge-Stell* ne sont pas là à la manière de « deux objets présents (*vorhandenen Gegenständen*) »³⁹.

Le Gestell, en tant que mutant ontologique, révèle la mutabilité originaire de l'ontologie. Le Gestell est la révélation de ce point où être, essence, étant sont susceptibles de (se) laisser la place. Être, essence, étant « perdent les déterminations que la métaphysique leur avait conférées »⁴⁰.

QU'EST-CE QU'UNE ALTÉRITÉ CHANGEANTE ?

« LE MÊME N'EST PAS L'ÉGAL »

Attardons-nous un instant sur le couple du même et de l'égal. « Le même, déclare Heidegger, n'est en aucun cas

l'égal (*aber widerum : das Selbe ist niemals das Gleiche*). Le même est encore moins la coïncidence sans différence de l'identique (*das Selbe ist ebensowenig nur der unterschiedlose Zusammenfall des Identischen*). Le même est bien plutôt le rapport du différent (*das Selbe ist vielmehr das Verhältnis des Unterscheidendes*)⁴¹. »

Être même ne signifie pas être *même que l'autre*, ce que sous entend précisément l'égalité. Le même (*το αὐτό*) ne suppose pas « deux termes » comme l'égalité⁴². Le même est bien toujours le même d'un autre, mais *cet autre est d'abord lui-même*. Le même, en effet, est don de soi. Le même est *datif*, (*pour (für) lui-même, avec (mit) lui-même*), *en relation à lui-même et donc en rapport différent à soi*. Dans *Identité et Différence*, Heidegger écrit : « (...) une parole ancienne se réveille au fond de notre mémoire, celle par laquelle Platon nous fait entendre ce qu'est l'identique, et cette parole en évoque elle-même une plus ancienne. Dans le *Sophiste*, 254 d, Platon parle de *στόσις* et de *κίνησις*, d'arrêt et de mouvement, et il fait dire à l'Étranger, dans ce même passage (...) : "Maintenant chacun d'eux est différent des deux autres, mais il est lui-même à lui-même le même." Platon ne dit pas seulement (...) "chacun d'eux est lui-même le même (*jedes selber dasselbe*)", mais bien (...) "chacun est lui-même à lui-même le même (*jedes selber ihm selbst dasselbe*). " Le datif *ἐαυτῷ* veut dire que chaque chose est elle-même restituée à elle-même, qu'elle-même est la même — à savoir pour elle-même avec elle-même (*für es selbst mit ihm*

selbst)⁴³. » C'est ainsi que dans la mêmeté, il y a différence, voire opposition (*Entgegensetzung*) à soi. « L'opposition s'approprie elle-même. Elle s'approprie dans le même en tant qu'essentiel de l'être (*die Entgegensetzung ereignet sich. Sie ereignet sich im Selben als das Wesende des Seins*)⁴⁴. » Cette « opposition » est l'incision de l'autre dans le même, incision qui demeure occultée dans le rapport d'égalité. En ce sens, *le même est la métamorphose de l'égal*.

Dans le *Gestell* jouent à la fois l'égal et le même. En lui se tiennent rassemblés les deux régimes du change et de l'échange : d'une part le *tout vaut tout, tout est équivalent* (*alles gilt gleich*), règne de l'égalité, qui gouverne aussi et fondamentalement l'acception métaphysique de l'essence (tous les cas se valent); d'autre part la *mêmeté*, rapport d'échangeabilité entre des instances pourtant *uniques* et *incomparables*, sans équivalent mais *métamorphosables* et *déplaçables* les unes dans les autres, en un sens qu'il me faut élucider pour finir.

La nouvelle convertibilité à l'œuvre au sein du *Gestell*, qui préfigure la circulation des essences au sein de l'*Ereignis*, est difficile à appréhender puisque l'être est *incomparable* et ne semble pas à première vue pouvoir s'engager dans le jeu d'un échange quel qu'il soit. L'être, affirme Heidegger à plusieurs reprises, est l'*étranger*, l'*unique*, le *seul*, le *surprenant*⁴⁵. « (...) Quelle que soit la façon dont un étant en surplombe un autre, écrit-il dans *Concepts fondamentaux*, il n'en reste pas moins, en tant

qu'étant, pareil à cet autre étant, et trouve ainsi en l'autre son pareil (*und hat so am anderen das Gleiche seiner selbst*). Tout étant a en tout autre étant, et pour autant que cet autre est étant, *son pareil* (*seinesgleichen*). L'arbre devant la maison est bien un autre étant que la maison; il n'empêche que c'est un étant; la maison est bien quelque chose d'autre qu'un homme, il n'en reste pas moins que c'est un étant. (...) Qu'en est-il donc de l'être? *L'être n'a nulle part ni en aucune façon son pareil. Face à chaque étant, l'être est unique* (*einzig*). (...) Unique, l'être est du même coup incomparable (*Unvergleichbarkeit*), tandis que l'étant est à tout moment comparable et assimilable à l'étant. L'être, lui, n'est jamais ne serait-ce que le pareil parmi les divers étants que sont le minéral, le végétal, l'animal, l'homme ou Dieu; car, pour être pareil, encore lui faudrait-il être divers. Or l'être est partout *le Même* (*das Selbe*), à savoir soi-même (*es selbst*). (...) L'être se signale par son unicité d'une façon unique et incomparable : aucun autre signalement ne saurait lui correspondre. L'être en son *unicité* – et, en dehors de celle-ci, l'étant en sa *diversité*⁴⁶. »

Si l'être est incomparable (à l'étant), il ne peut donc ni désigner un quelconque caractère commun à l'étant ni *valoir pour* un terme de référence situé au-delà ou en dehors de la sphère des échanges pour en fixer les termes. L'être, pour être incomparable, n'est pas l'étalon, la règle ou la norme de l'équivalence ou de la comparaison. *La donation circule*. La mêmeté de l'être, son incomparabilité, ne

font pas de lui un « fétiche ». Dès lors, c'est toujours dans le jeu d'une circulation, d'un échange et non à l'horizon lointain d'une transcendance inaccessible, que l'être « est » ou peut être dit « incomparable ».

Si *être le même* veut dire originellement *être le change de soi* (se retirer soi-même en se donnant – jeu du datif), laisser être l'autre en soi ; si, originairement, l'identité est une métamorphose, alors le caractère incomparable de l'être désigne simplement l'impossibilité, pour tout ce qui est, d'être égal à lui-même. L'étant peut être pareil à un autre étant, mais il n'est pas pareil à soi, il diffère originairement de lui-même. L'être de l'étant est ce qui inscrit dans l'étant la différence de l'étant avec soi. Στάσις et κίνησις sont bien, en effet, les premiers mots de la présence.

Cette échancrure ou cette incision ouvertes en ce qui est, cette marque de l'être (qui la porte lui-même dans la différence qu'il entretient avec sa propre essence) sont marques de l'autre. La complicité, révélée par l'autre change, de l'être, de l'essence, de l'étant, tient à cette marque de fabrique, cette suture et cette rupture de l'identité, qui fait que chaque chose est à la fois une essence, un étant et la différence entre les deux. Différence dative de soi, qui empêche toute clôture sur soi. Quand je vous rencontre, quand nous commençons à nous attacher l'un à l'autre, je passe en vous, explorant votre différence, c'est-à-dire le jeu singulier ouvert en vous entre votre essence et elle-même. C'est très précisément là, à cet endroit-là, que

vous m'accueillez. Ce que Heidegger nomme *Ereignis*, c'est aussi l'endroit où ça peut arriver, là où il y a la place. La place pour la *façon de l'autre*.

Cet accueil, cette arrivée, ce passage en l'autre ne sont pas de pure transcendance, ne forment pas une hospitalité transcendante. Ils provoquent, faut-il le rappeler, migration et métamorphose. Il n'y a pas d'altérité sans changement. L'autre me change parce que je me change en lui, il y a, vous l'avez constaté, des ressemblances étranges entre des gens qui vivent ensemble sans être parents. Entre des amants, des amis ou même des étudiants d'un même groupe. L'altérité est transformation. Façonnement de et par l'autre.

Or la métamorphose et la migration du Dasein, de Dieu, du rapport à l'être, de l'étant... annoncées par Heidegger ne correspondent pas à l'apparition de « nouveaux monstres » ni à ce que l'on a coutume d'appeler des « créatures fantastiques ». La nouvelle métamorphose, la nouvelle migration tiennent à la manière qu'ont toutes les choses de partager désormais le même air, c'est-à-dire de vivre la même nouvelle condition ontologique : être-essence, être-étant, être la différence entre les deux. À nouveau, au sein de cette donne, se forment des assemblées mobiles, nomades, des groupes de ressemblants, de ressemblances, des grappes de métamorphosés qui ont tel ou tel aspect.

L'identité elle-même, son « principe », reçoit un sens nouveau. « Le sens du titre *Le Principe d'identité* n'a-t-il pas changé (*gewandelt*) ? », demande Heidegger dans la confé-

rence du même nom⁴⁷. « Chemin faisant, alors que nous allions ainsi du principe comme affirmation concernant l'identité, au principe comme saut dans l'origine essentielle de l'identité, la pensée aussi s'est transformée (*hat sich das Denken gewandelt*)⁴⁸. »

L'ACCORD

L'identité et la pensée de l'identité ont changé dans la mesure où l'essence, comme le montre le *Gestell*, n'est pas le cercle fermé d'une communauté générique mais un *rassemblement* qui, précisément, *ne généralise pas*. L'essence est désormais une demeure ouverte, porte battante de la maison de l'être, par où passe l'échange de faveur. L'essentiel est mouvant.

« Déjà, écrit Heidegger dans *La Question de la technique*, quand nous disons *Hauswesen* (les affaires de la maison) ou *Staatwesen* (les choses de l'État), nous ne pensons pas à la généralité d'un genre, mais à la façon dont la maison ou l'État exercent leur puissance, s'administrent, se développent ou déperissent. C'est la façon dont ils déploient leur être (*wie sie wesen*). Dans un poème que Goethe aimait particulièrement et qui est intitulé *Un fantôme rue Kanderer* ("*Gespenst an der Kanderer Straße*"), J. P. Hebel emploie le vieux mot "*die Weserei*" : il signifie la mairie, pour autant que la vie de la commune s'y rassemble et que l'existence villageoise y demeure en mouvement, c'est-à-dire s'y déroule (*west*)⁴⁹. »

Entrer et sortir. L'identité est destinée à traverser, à circuler, à se former en passant, à se « dérouler » en effet.

« L'ESSENCE EST CHANGEANTE EN ELLE-MÊME »

Vous souvenez-vous de cette phrase décisive trouvée dans le premier volume de Nietzsche, cette phrase qui a mis notre livre en mouvement ?

La compréhension traditionnelle de l'essence comme généralité ou plurivalité n'est pas originaire mais *dérivée*. Le §110 des *Beiträge* affirme le caractère « après coup (*nachträglich*) » de l'idée comprise comme étantité et communauté. La généralité est une *détermination de conséquence* (*Folgebestimmung*), non une définition première ou principielle de l'essence. Or « fait remarquable, dit Heidegger, cette détermination consécutive, après coup de l'idée comme étantité, comme κοινον, devient comme la première et dernière détermination de l'éstantité (de l'être), elle est "le plus général" !⁵⁰ »

Cette *identification de l'essence*, poursuit-il, « ne serait point fatale en elle-même, si depuis des siècles elle ne bloquait la voie vers une question décisive⁵¹ ». La question décisive est celle d'une « *unité unifiante* » sans caractère unificateur, sans puissance de généralisation ni d'assimilation. L'unité unifiante originaire ne peut unifier le multiple et le changeant qu'à demeurer elle-même *multiple et changeante*

dans son unité même. À ne durer qu'un temps. « Ce en quoi plusieurs cas coïncident doit être l'Un et le Même. Mais il ne suit aucunement de là que l'essence ne puisse du tout être changeante en elle-même (*aber daraus folgt keineswegs, daß das Wesen in sich nicht wandelbar sein könne*). Car, admis que l'essence change en elle-même, ce qui a changé peut toujours, sans préjudice du changement, devenir l'Un qui vaut pour la pluralité (*denn gesetzt, das Wesen der Wahrheit wandelt sich, dann kann das Gewandelte immer wieder, unbeschadet der Wandlung, das Eine werden, was für vielen gilt*)⁵². »

L'unité véritable « ne porte pas préjudice » au changement puisque l'un, en elle, n'y est pas (l') immuable.

On dira, poursuit Heidegger, que « la représentation d'un changement de l'essence mène au relativisme⁵³ ». Or « la légitimité de pareille objection contre le changement d'essence de la vérité dépend tout entière de la légitimité de la représentation, ici préalable, de l'Un et du Même que l'on nomme l'absolu et donc ne se soutient que si on est fondé à déterminer l'essentialité de l'essence en tant que valable pour une pluralité. L'objection selon laquelle le changement d'essence conduirait au relativisme n'est jamais possible qu'à partir d'une méconnaissance (*Verkennung*) de l'essence de l'absolu et de l'essentialité de l'essence. » Celle-ci apparaît comme *ipséité* (*Selbstheit*) et être-soi (*Selbigkeit*), qui n'ont précisément rien à voir avec la vide identité, l'uniformité, l'indifférente inégalité affé-

rentes à la compréhension de l'unité de l'essence comme généralité (*Einerlei*). La définition transformée de l'essence, où l'unicité (*Einzigkeit*) est affirmée contre le genre (*Gattung*), correspond bien à une « interprétation métamorphosée (*verwandelte Auslegung*) » de la communauté.

L'identique n'est plus le commun. L'unité du même est une unité différente, celle d'un visage échangeable, partageable sans être général, qui rassemble sans enfermer et donne le change, c'est-à-dire l'altérité. Il peut arriver que cette unité s'appelle encore, aujourd'hui, « genre ». Mais ce mot – pensez au « Gender » anglais – désigne désormais justement la transformation du genre, c'est-à-dire ce qui n'a plus de genre mais ne vit que des déplacements et des métamorphoses de l'essence générique traditionnelle.

Lorsque Heidegger caractérise le *Gestell* comme lieu d'un autre échange, quand il pense l'*Ereignis* comme donne et circulation de la *mêmeté* – simultanéité, coappartenance –, il a en vue l'unité métabolique d'un « tenant » qui n'est pas une armature rigide, mais un lien changeant, une relation souple. Une croisée phénoménale plastique.

La conversion de la métaphysique en son autre se condense en tout objet technique (en tout, comme on le verra un peu plus tard). À ce titre, on peut dire que le *Gestell* est le réel de la différence ontologique. Le « réel de la différence ontologique » peut se comprendre en un double sens. Au sens de l'objectivation de la différence ontologique, c'est-à-dire, encore, de son occultation : l'être est l'objet de l'étant dans

l'« arraisonnement » ; mais aussi au sens de la *libération* de la différence ontologique, c'est-à-dire de sa *parution* (*fantastique*) à même les choses : la différence ontologique, entendue désormais comme mêmeté de l'être, de l'essence et de l'étant, est *notre monde*.

La *réalité ontologique de la technique* est à la mesure de sa force de *déréalisation des partages ontologiques traditionnels*. Cette force bouleverse les définitions de l'être, de l'essence et de l'étant.

Le réel, c'est le change.

CHAPITRE III

LE FANTASTIQUE N'EST JAMAIS QU'UN EFFET DE RÉEL

« Au premier abord, de telles questions sur la forme et le *Ge-stell* restent d'étranges questions (*zunächst bleiben diese Fragen nach Gestalt und Ge-stell absonderliche Überlegungen*). Ces réflexions ne sont pas là pour être imposées à quiconque, d'autant qu'elles-mêmes en sont encore aux fatigues que donne la précarité des commencements¹. »

Pourquoi parler de « réalité » de la différence ontologique ? Quel est le lien qui unit le change au réel et pourquoi garder ce vieux mot de « réel » que Heidegger, dans Être et Temps, semble congédier à jamais ?

Ce que j'entends par « réel » a-t-il quelque chose à voir avec la figure de l'être, le recueil de sa visibilité ? A-t-il quelque

chose à voir avec le fantastique, c'est-à-dire avec une certaine manière d'imaginer ou d'imager le change – les deux changes à la fois – là où tout concept vient à manquer ?

C'est maintenant, me dites-vous, que je dois tenter d'interpréter, pour répondre à ces questions, ce que Heidegger annonce au titre de la métamorphose et de la migration du Dasein, du dieu, de la parole, du rapport à l'être, de la philosophie. Quelle est donc la μορφή propre à ces métamorphoses ? À quoi ressemble le tracé du chemin où s'engagent ces transformations ?

Partons à nouveau. Mais avant, faisons-nous tou(te)s petit(e)s. Ce que nous devons élucider en fin de compte est ceci, en effet : la pensée ultramétaphysique est aux prises avec le « petit ».

LA CROISÉE DES ESSENCES

LE LAISSER-PASSER DES CHOSES

Le *Gestell*, avons-nous dit, est un étant qui laisse son essence se donner pour lui, passer en lui, (se faire) passer pour lui. Il est clair que cette porosité ontologique n'est pas, pour Heidegger, l'apanage des seuls étants techniques. Ce qui a lieu avec de tels étants, de manière immédiate, comme une donnée première de l'expérience que nous fai-

sons quotidiennement avec eux, est révélatrice de ce qui survient au sein de l'étantité en général à l'époque de l'achèvement de la métaphysique. L'étantité se caractérise désormais comme *essentielle ductilité*. Les étants, au sein de l'économie de l'autre change, *se changent constamment en leur essence*. Cette capacité de conduction ontico-ontologique caractérise pour Heidegger la « choseité (*Dingheit*) » en général : les choses sont les miroirs de l'être.

Lorsque je parle de « réalité », c'est à cette choseité-là que je me réfère, à son corps conducteur. Je vise la manière dont *la différence ontologique devient visible à même les choses*. En effet, ce que Heidegger décrit sous le titre de choseité – en elle-même une métamorphose de l'« objectivité (*Objektivität*) » – est moins l'« être chose » (l'essence de la chose au sens traditionnel – « *was sein* », « *wie sein* ») que la chose de l'être, le mouvement de l'être dans la chose. La chose rassemble, dit Heidegger. Elle retient les Quatre : « Rassemblant, la chose retient les Quatre qui sont unis, la terre et le ciel, les divins et les mortels ; elle les retient dans la simplicité de leur Quadriparti, uni de par lui-même². » Ce que la chose ainsi rassemble et abrite est une *circulation*, très précisément celle des essences. La chose est leur croisée ou leur lieu d'échange. Le vocable « Quatre » ne désigne rien d'autre que la dimension de la nouvelle convertibilité. La chose laisse passer l'essentiel en rassemblant. Rien n'arrête, en elle, l'évidence de sa propre essence qui paraît avec elle ; de ce fait même, cette essence se montre comme instance échan-

geable, mouvement vers l'autre. L'essence sort des choses. La présence des choses révèle le change de la présence.

Tout cela est obscur, me dites-vous avec raison. Pour le comprendre, il faut revenir au schème. Depuis le début, je tente de montrer que *l'essence est le foyer imaginaire de l'ontologie*. En ce foyer se rencontrent et s'échangent deux images : l'image (c'est-à-dire la visibilité) métaphysique et l'image ultramétaphysique de l'être. La rencontre de ces deux images, leur point de convergence, qui est donc rencontre et échange entre deux régimes de visibilité, *est elle-même visible*. Il y a donc une visibilité de la suture, du point de convertibilité entre la métaphysique et son autre. J'ai insisté sur le statut « conceptuellement apatride » de ce point de convergence, sur le fait qu'il ne pouvait être qu'« investi d'images ». J'ai affirmé que, selon moi, toute la pensée heideggerienne de l'imagination était motivée par ce « *focus imaginarius* » qu'est la suture des deux changes. Cette visibilité nouvelle résulte pour une part essentielle de la tendance irrépressible et structurelle qui pousse la métaphysique à se re-présenter elle-même, à repasser en elle-même, à se schématiser, de telle sorte que le schème finit par entrer en présence. Dépouille visible de la visibilité. Elle provient d'autre part du mouvement de l'autre change qui révèle la structure de faveur qui approprie être, essence, étants les uns aux autres de telle sorte que chacun se désiste pour l'autre, laisse l'autre se montrer en et pour lui. Schématisation d'un autre temps.

Depuis le début, j'ai nommé *fantastique* le point de rencontre de ces deux procès de mise en image³. La philosophie est désormais, et nécessairement, une *pensée fantastique* dans la mesure où, incluse elle-même dans la croisée qu'il lui faut penser – croisée de deux changes, circulation de deux modalités de la triade du change – *elle ne peut qu'imaginer ce qu'elle pense*. Non au sens où ce qu'elle pense n'« existerait » pas, mais au sens où *la réalité de ce qu'elle pense est partagée, comme en son milieu, en son corps, par une ligne imaginaire, une ligne d'image entre deux histoires*. Heidegger n'a cessé d'insister sur la paradoxale réalité de l'imagination comme puissance de « néantisation (*Nichtung*) »⁴. La suture entre deux changes n'« est » pas – ce pourquoi elle est (ontologiquement) imaginaire – *elle n'en est pas moins réelle, c'est-à-dire visible à même les choses*. Le fantastique, loin de désigner une simple logique du fantasme, ou l'intrusion du fantasme dans le réel, caractérise précisément le réel du fantasme. La différence ontologique, la convertibilité d'un change à l'autre, la nouvelle donne ontologique, la nouvelle échangeabilité ne sont pas de pures abstractions. Elles constituent notre réel. La manière dont le réel accuse le coup de sa déconstruction, de son change : il se donne à voir autrement. *Le fantastique est la dimension d'image réelle de la choseité*⁵.

Les deux changes se rencontrent donc en cette image réelle. Les deux changes se croisent en toutes choses (en tout). Toute chose laisse voir en elle la suture fantastique de

la métaphysique et de son autre. Toute chose a un double visage : métaphysique et non métaphysique. Une sorte de ligne improbable (nous parlions des âges des coquilles inscrits à même les coquilles) les sépare. Ligne de transformation, point de basculement improbable. *Toute chose a deux présences*. Toute chose est en elle-même métaphysique et métaphysique dé(cons)truite. Toute chose, c'est-à-dire tout. Vous et moi aussi, bien sûr. Toute chose. C'est au philosophe et de discriminer et de penser ensemble ces deux êtres, ces deux images, ces deux images de l'être. *Cette double physionomie se présente au regard au moment où la faveur de l'autre échange lève l'écran épais que le premier change faisait peser sur l'essentiel*. Nous avons vu comment le *Gestell* desserrait le verrou métaphysique en rendant les étants à leur porosité ontologique. Le « jeu du monde » (que font précisément miroiter les choses⁶) est donc le jeu d'un passage, d'un échange entre deux changes, rendus possibles par la ductilité ontologique qui se révèle avec la nouvelle donne, la faveur de l'*Ereignis*.

UNE DIFFÉRENCE « MODIQUE »

Le point de suture, bien que visible, passe la plupart du temps inaperçu. Le point d'articulation, vif de la pensée, fantastiquement réel, est le plus souvent maltraité, ignoré. Qui y fait vraiment attention ? Il est si *petit*. *Il y a en effet*

quelque chose de tout petit dans et pour la philosophie, un tout petit monde dans le monde. Il y a, comme le disent Deleuze et Guattari avec beaucoup de pertinence et de lucidité, *un devenir mineur du sens*. *La chose de la philosophie et la philosophie elles-mêmes deviennent imperceptibles, sans publicité, à l'écart*. Nous, philosophes, n'existons presque plus, notre réalité est imaginaire. *Migrer, se métamorphoser c'est toujours, en un sens, devenir moindre*⁷. Nous sommes devenus moindres.

Je viens de dire que toute chose avait deux présences, qu'en toute chose se marquait la suture improbable entre la métaphysique et son autre. Cette marque correspond à ce que nous avons caractérisé ensemble comme *incision de l'autre* dans l'être, dans l'essence, dans l'étant. Il y a, en tout, une incision, une ouverture par où tout s'échange contre soi, contre l'autre, l'être en faveur de l'étant, l'étant en faveur de son essence, l'essence en faveur de l'être. *L'essence n'est rien d'autre que la mobilité de l'incision de l'autre en l'essence, en l'étant, en l'être*. Une petite échancrure par où chaque chose se croise, s'échange avec elle-même et s'ouvre à l'autre. L'essence, « *weserei* », nous l'avons vu au chapitre précédent, est un jeu de portes. Et le Quadriparti n'est à son tour qu'un des noms possibles de cette circulation ontologique.

Rappelons la déclaration énigmatique des *Beiträge* selon laquelle : « Le dernier dieu se montrera (*der letzte Gott sich zeigen wird*). Dans son signe, l'être même, l'*Ereignis*

comme tel sera pour la première fois visible (*erstmal sichtbar*) ; cette luminosité (*dieses Leuchten*) requiert la fondation de l'essence de la vérité et son *abritement* dernier dans les formes devenues autres de l'étant (*ihrer letztmaligen Bergung in der veränderten Gestalten des Seienden*)⁸. »

La visibilité de l'être au sein de l'étant transformé naît précisément du nouvel échange ontologique au sein duquel dieu peut se montrer comme Dasein, le Dasein comme dieu, l'être comme un étant, l'étant comme un dieu sans qu'aucune de ces essences ne prenne le pouvoir sur l'autre, sans que l'essence de l'un cherche à aliéner l'essence de l'autre. Au sein de ce nouvel échange, le divin, la chose, l'homme, l'être se montrent un instant en l'autre, ils s'y installent en passant. L'essence, doublure, doublon, halo ou auréole, est l'autre nom de ce qui, en une chose, un dieu, un Dasein, un animal, en l'être lui-même (l'essence de l'être, encore une fois, n'est rien d'autre que le différer de soi de l'être), est le plus *exposé*. C'est-à-dire le plus *fragile*. *Le plus petit*, Heidegger dit encore *modeste*, *moindre*. Ce point de droiture et de chavirement à la fois révèle, en toute chose, en tout, le vif d'une autotransformation constante : capacité d'une chose à sortir d'elle-même pour en croiser une autre et s'échanger avec elle. Il ne peut y avoir « co-appartenance » sans cette souplesse des termes rassemblés, souplesse qui leur permet de se plier et de se substituer l'un à l'autre tout en restant ce qu'ils sont.

Nous l'avons vu ensemble : « *Wesen* comme verbe, dit Heidegger, est la même chose que *durer*⁹. » Ce qui dure, affirme-t-il encore, est « ce qui accorde (*ereignet*) » et se laisse approcher « dans la souplesse de ce qui est petit ». En fait, le texte allemand dit simplement « *im Geringen*¹⁰ ». « *Das Gering* » est un adjectif substantivé. L'adjectif « *gering* » signifie faible, petit, modeste, modique. Pourquoi les traducteurs français ont-ils alors choisi de rendre « *das Gering* » par « la souplesse de ce qui est petit » ? Quel est le sens de cet ajout ? Est-il légitime ? Heidegger déclare : « Flexible, malléable, souple, docile, facile, se disent dans notre vieil allemand “*ring*” et “*gering*” (*schmiegsam, schmiedbar, geschmeidig, fügsam, leicht heißt in unseren alten deutsche “ring” und “gering”*)¹¹. » « *Das Gering* » désigne donc le petit, la petitesse comme souplesse ou *plasticité*. *Cette souplesse, cette plasticité constituent ce qui, en une chose, peut changer. L'aspect modulable – migratoire et métamorphique – de son aspect*. À propos des Quatre, ou du Quadriparti – monde, terre, dieux, mortels – Heidegger écrit : « Dans le Tour encerclant de l'anneau qui joue et reflète (*im Gering des spiegelnd-spielenden Rings*), les Quatre se blottissent en leur essence, qui est une et pourtant propre à chacun d'eux (*schmiegen sich die Vier in ihre einiges und dennoch je eigenes Wesen*). Ainsi flexibles, se pliant au jeu de miroir, ils assemblent le monde (*also schmiegsam fügen sie fügsam weltend die Welt*)¹². » Cette boule essentielle est le vif du changement. Cette boule essentielle est le

vif des échanges. Cette boule essentielle (est le) change Heidegger, qui permet d'affirmer la *dimension éthique de sa philosophie*. Le respect de l'autre est le respect de cette fragilité qui le maintient changeant. Fragilité qui ne se donne qu'à la modestie, à la pauvreté d'un regard. Le fantastique est dénué.

Le dénuement essentiel provient de ce que nous avons caractérisé plus haut comme *indifférence de l'être à sa propre mutabilité*. L'être, nous le savons, «se détourne de son essence». *La convertibilité ontologique ne s'intéresse pas à elle-même*. Personne, de ce fait, n'est intéressé à l'échange puisque l'être lui-même n'en a cure. Il n'y a rien à gagner au bout du compte. La philosophie est désormais concernée par le caractère moindre, mineur de l'essentiel. Quelque chose d'autre commence avec ce désintérêt ou ce désintéressement.

Quand il n'y a rien à perdre, quand il n'y a rien à gagner, nous pouvons seulement *veiller*. C'est là le sens de la métamorphose et de la migration du Dasein caractérisée par Heidegger comme son *devenir berger*. «(...) Bâtitteur, gardien : c'est en cela que le "sujet" de l'homme doit se métamorphoser (*Erbauer und Wächter das Subjekt des Menschen sich verwandeln muß*)¹³.» Garder est aimer, et l'amour nous l'avons vu, est force de transformation. Aimer pour l'être, à sa place, aimer l'être, à sa place. *Il est nécessaire de garder et de protéger ce qui est souple, sans nul souci de soi*.

UNE FORME DONT LA MÉTAPHYSIQUE N'EST PLUS LA PATRIE

Ce qui est souple, – en grec μεταβολικός – est la croisée du changement dans un être¹⁴. L'essence est la *forme de la souplesse*.

LA COURSE DU RENARD

Mais comment peut-on parler encore de forme, demandez-vous? Heidegger distingue deux compréhensions de la forme, qui sont déjà à l'œuvre selon lui au sein de la pensée aristotélicienne du changement (μεταβολή) et du mouvement (κίνησις), dans le clignotement des quatre régimes de mobilité que sont que sont αὔξησις et φθίσις, ἀλλοίωσις, φορά. Regardons le renard courir, dit Heidegger. Il est bien engagé dans le changement puisqu'il change de direction (φορά). Cependant, «[il] est en repos dans sa course pour autant qu'il garde la même couleur (*dieselbe Farbung behält*)¹⁵». La course est déplacement, mais non altération (ἀλλοίωσις – *Veränderung*). Le renard change de lieu mais reste le même «quant à sa complexion». On peut donc affirmer que ce qui dans le renard ne change pas, paraît par la grâce d'un changement. *Le renard n'est ce qu'il est qu'à changer de changement*. En effet, comme le repos, rappelle Heidegger, n'est jamais lui-même qu'une modalité

du mouvement – la plus accomplie –, on peut dire que le renard ne conserve sa forme (μορφή), ne continue d'avoir visage et air de renard que dans la mesure où il est *en lui-même* un changement qui ne cesse de changer de sens. Μεταβολή, déclare Heidegger, est bien un trait qui relie sans les rigidifier plusieurs modalités de l'être-mû : « Prendre en vue comme genres de la mobilité tous ces “phénomènes” qui s'entrecroisent (*durchkreuzenden “Erscheinungen”*), cela trahit une vision de leur trait fondamental, qu'Aristote retient et fixe dans le concept de μεταβολή¹⁶. » L'identité de la forme-renard naît d'un revirement incessant des chemins métaboliques de l'identité. L'essence du renard est ce qui strie l'animal, à *même sa course*, d'éclairs d'être. Vitesse ontomorphe.

Ainsi l'air du renard, son εἶδος ou sa μορφή, ne doivent leur constance qu'à une perpétuelle métamorphose. Il y a bien chez Aristote une *compréhension métamorphique de la forme*, attachée à la vision de la *venue en présence*. Heidegger se propose d'ailleurs de traduire μορφή non plus par « forme » mais par « *Gestellung* », « installation », plus précisément par « installation dans l'aspect (*Gestellung in das Aussehen*)¹⁷ ». La μεταβολή, dit encore Heidegger, est l'unité d'un mouvement de lancer au sein duquel quelque chose jaillit, une frappe qui donne à voir un « visage ». Dès lors, « forme » ne désigne pas seulement le résultat de l'installation mais bien la constitution même du visage, le mouvement qui consiste à venir se loger dans un aspect comme on se loge dans un nid.

Installer, s'installer, c'est trouver sa place, mais de telle sorte que cette « place » invente ce qu'il y a, en elle, à installer. La forme désigne précisément l'émergence de ce qui s'installe – visage ou aspect – dans l'acte même de sa localisation. Aristote, dit Heidegger « exige simplement que l'on regarde : l'étant particulier, cette maison-ci, et cette montagne là-bas, ils ne sont pas non-étants ; bien au contraire, ils sont justement l'étant – pour autant qu'ils posent en se plaçant dans le visage “maison” ou “montagne”. En d'autres termes l'εἶδος n'est [lui-même] que lorsqu'il se fait voir à l'intérieur de l'appellation immédiate de l'étant¹⁸ ». La forme est une « composition », qui tient ensemble, installe l'essence et la chose particulière qui loge en elle *pour un temps* : le visage « se donne et se livre dans ce qui chaque fois est pour un temps (le “visage” de “table” dans cette table-ci). Ce qui chaque fois est pour un temps s'appelle ainsi parce que c'est en tant que particulier qu'il s'attarde dans le visage dont il garde le mode de séjour (l'entrée dans la présence) et que c'est à partir d'une telle sauvegarde du visage qu'il se tient en lui et ressort de lui – en grec : qu'il “est”¹⁹ ».

Heidegger montre que cette « forme-*mobile* » est en lutte, au sein même de la pensée d'Aristote, avec la « forme-*idée* », laquelle est toujours déjà installée. Aristote comprend *aussi* l'εἶδος, à l'instar de Platon, « comme quelque chose qui s'avance pour soi dans la présence, et ainsi comme commun (κοῖνον) aux “étants” qui “ont” ce

visage-là²⁰». La forme ainsi comprise est le sceau qui imprime sa marque sur le mouvement et qui l'arrête pour le rendre pensable. Heidegger reconnaît d'ailleurs que le mot allemand «*Form*», tout entier dévolu à la signification de cette logique de l'impression, ce mot qui est la traduction la plus courante du grec *μορφή*, ne fait pas droit au mouvement de l'installation, à sa fragilité essentielle. En traduisant *μορφή* non par «*Form*» mais par «*Gestellung in das Aussehen* (installation dans l'aspect)», Heidegger veut d'abord exprimer le double sens, d'égale valeur, qui «fait défaut dans le mot de "forme" : d'abord la composition qui s'installe dans le visage comme mode de l'entrée dans la présence, de l'οὐσία ; *μορφή* n'est pas une propriété qui se rencontre au contact de la "matière", une propriété étante – c'est un mode de l'être. Ensuite "composition qui s'installe dans le visage" comme mobilité, κίνησις, ("moment" qui alors, lui, est radicalement absent du concept de forme)²¹».

LE DIVORCE DE LA FORME

La souffrance

L'adresse de Heidegger à Jünger dans *Contribution à la question de l'être* porte pour une grande part sur la possibilité de renouveler ce sens de la forme à même sa compréhension traditionnelle. Heidegger montre comment l'œuvre

de Jünger elle-même témoigne – à son insu – de ce remodelage. D'une part, Heidegger dit de cette œuvre qu'elle «reste une œuvre dont la métaphysique est la patrie (*in der Metaphysik beheimatet bleibt*)²²» pour n'avoir précisément pas aperçu «l'entre-appartenance de la forme, de l'ιδέα et de l'être (...) (*die Zusammengehörigkeit von Gestalt, ιδέα und Sein*)²³» et pour en être du même coup restée dépendante.²⁴ D'autre part, Heidegger reconnaît que cette œuvre fait émerger, au sein même de cette conception de la figure, un sens métamorphosé de la forme. «Lorsque vous dites, dans le *Livre du sablier* (1954) : "Dans la souffrance s'éprouve la forme (*im Schmerz bewährt sich die Gestalt*)", vous conservez là, pour autant que je voie, l'articulation fondamentale de votre pensée, mais vous faites parler les mots fondamentaux de "souffrance" et de "forme" selon un sens qui a changé (*in einem gewandelten Sinne*), mais qui n'a pas été expressément éclairci²⁵.»

La suite du texte permet de préciser la signification de ce «changement». «Ce serait le moment, poursuit Heidegger, d'en venir à votre traité *De la souffrance* (*Über den Schmerz*) et de mettre en lumière l'implication réciproque intime du "travail" et de la "souffrance". (...) C'est alors que le mot grec pour souffrance, à savoir ἄλγος viendrait pour la première fois au langage. Il est vraisemblable que ἄλγος est de la même famille que ἀλέγω, lequel en tant qu'intensif de λέγω, signifie l'assemblage intime. La souffrance serait alors ce qui rassemble dans le plus

intime.²⁶ » Ce passage est fondamental. Il permet en effet de comprendre que la souffrance entretient un lien natif avec le logos, c'est-à-dire avec le rassemblement ou encore avec la coappartenance (*Zugehörigkeit*). *Un lien essentiel unirait ainsi souffrir et rassembler.* « La souffrance serait (...) ce qui rassemble dans le plus intime » : le plus *petit*, le plus *fragile*, le plus *exposé*. Le *souple* justement, c'est-à-dire le *changeant rassemblé*, serait la chose de la pensée, *l'algie logique*, ressource de tout système, de toute synthèse, le *minimum pathétique* donné pour lui-même, enfin, hors de tout système, de toute synthèse. Donné(e) brut(e) qui est en même temps le sens nouveau de la forme.

L'entrée en présence de ce *minimum*, de cette *miniature* souffrante, son étrange et difficile phénoménalité, requièrent en effet une *mise en forme*, une *figure* dont le concept renoue avec la détermination aristotélicienne de l'« installation ». Le moindre s'installe en rassemblant, paraît en ce qu'il tient. À la métamorphose de la souffrance (émergence de la complicité originaire du pathétique et du logique) correspond une métamorphose de la *μορφή* elle-même, *un sens transformé de la forme*, qui nous fait renouer avec sa signification essentiellement métabolique. Or la validité de ce sens « transformé », son avenir si l'on veut, preuve de ce qu'il y a une viabilité ultramétaphysique de la forme, dépend d'une alternative essentielle, posée très nettement par Heidegger. Soit la synonymie traditionnelle entre forme et *idéa* est *dérivée*, auquel cas il y a une ressource originaire non idéale

de la forme, qui ne demande désormais qu'à vivre et se montrer. Soit cette synonymie est première, sans passé, et la forme ne peut pas survivre à son idée – l'essence, l'immuabilité, la communauté, la généralité; elle demeure à jamais la forme de la métaphysique. Heidegger développe l'alternative en ces termes : « L'*idéa* est-elle un terminus *ad quem* pour nous » ou « un terminus *a quo* » ? En d'autres termes, vous l'avez compris, est-elle un point d'aboutissement (une dérivation) ou une origine (dont procède toute « forme » particulière) ? Nous avons vu que la définition de la forme comme *idéa résultait* du premier change. Qu'elle était donc déjà et originairement migration et métamorphose d'une *autre forme*. Reste à savoir si la forme peut trouver ou retrouver ce sens au moment où change ce premier change, au moment où l'idée cesse d'être ce qu'elle est.

Heidegger précise : si l'idée est un « terminus *ad quem* pour nous, et en soi un terminus *a quo* (*als Letztes für uns und als Erstes an sich*), quels sont les chemins où puisse cheminer la question de la provenance essentielle de l'*idéa* et de la forme ? Pour dire les choses formellement, est-ce que l'essence de la forme (*Gestalt*) jaillit dans le domaine d'origine de ce que j'appelle le *Ge-stell* ? Est-ce que, d'après cela, la provenance essentielle de l'*idéa* appartient aussi au même domaine, d'où est issue l'essence de la forme, qui lui est apparentée ? ou bien le *Ge-stell* n'est-il qu'une fonction de la forme d'une certaine humanité ? Si c'est le cas, alors l'essence de l'être, et l'être de l'étant tout entier, resterait une

puissance de la représentation humaine. L'époque où la pensée européenne a cru cela verse encore sur nous ses dernières ombres²⁷. »

Y a-t-il une alternative à l'« onto-typologie » ?

Nous retrouvons l'alternative dégagée dans la conclusion de notre chapitre sur Nietzsche. Cette alternative prend ici des accents particulièrement graves – politiques on le voit. En un certain sens, tout se joue avec elle. Non seulement le destin du livre que vous avez entre les mains, mais, bien au-delà, le destin de la philosophie de Heidegger en son ensemble, et, bien au-delà encore, l'avenir philosophique, politique, social, économique, de la mutabilité ontologique originaire. *Tout dépend du destin de la forme*. De cela, j'ai toujours été persuadée, d'où mon attachement au concept de plasticité.

1) Soit *la forme reste la forme* (de la métaphysique), elle s'épuise et manque à excéder sa forme (traditionnelle). Alors la venue au jour – à l'époque du *Gestell* et comme son *effet* fondamental – de la mutabilité ontologique originaire, l'évidence de la transformabilité de l'être (de ce que l'être n'est rien que sa transformabilité), marquent ouvertement le nouveau départ d'un bricolage, d'une manipulation, d'une « *Umformung* » sans fin, d'une action de l'homme imprimant partout son sceau, y compris et surtout sur lui-même, d'une série de métamorphoses au sein desquelles

une même forme se reforme, type les types, façonne les espèces, fabrique de l'essence. Alors au fond, la révélation de la transformabilité ontologique, qui marque l'achèvement de la métaphysique, ne lève pas le verrou de la métaphysique et c'est encore dans les limites des catégories de la métaphysique – catégories de la forme – que s'accomplit cette transformation et qu'on la pense, c'est-à-dire qu'on ne la pense pas. S'il en est ainsi, Philippe Lacoue-Labarthe a raison de faire de la forme le *symptôme onto-typologique* de Heidegger, qui le mène au pire et le conduit à croire que l'on peut *former une essence, la typer*, précisément²⁸. S'il en est ainsi, la métamorphose et la migration, même parées des belles couleurs dont j'ai tenté ici de les vêtir, conduisent à *l'innommable, à la fabrication d'un nouveau Dasein, d'un nouveau dieu, d'un nouveau langage. À une ontologie bricolée*.

2) Soit *la forme peut franchir la ligne*. Alors tout est différent. Et Heidegger le savait, je suis certaine qu'il savait que tout dépendait de cela, de la possibilité, pour la forme, d'*excéder la présence*, d'outrepasser *sa* présence. Lacoue-Labarthe semble l'admettre, qui reconnaît que « dans la lettre adressée à Jünger ("Contribution à la question de l'être"), (...) Heidegger en somme dénonce l'onto-typologie et en [vient] à récuser (...) toute la thématique onto-typologique de la figure ou de la stature (*Gestalt*), de la frappe et de l'empreinte (*Prägung, Geprägung*), pourtant continûment sienne depuis 1933²⁹ ». Mais ce que Lacoue-

Labarthe ne semble pas admettre, c'est que cette «récusation» (qui n'en est d'ailleurs pas une, le terme, me semble-t-il, ne convient pas), se fait au nom d'une *autre pensée de la forme*, d'une métamorphose de la forme, qui puise à la source d'une liaison ancienne et jamais aperçue entre *Gestell* et *Gestalt*, source si archaïque que l'idée elle-même en provient, et toutes les métaphores typologiques – le sceau, l'empreinte, le cachet dans la cire.

Soit *la forme peut franchir la ligne*. Alors tout est différent. Et je ne crois pas que Heidegger ait dû attendre la lettre à Jünger pour en avoir le pressentiment. Nous voyons en effet ensemble, depuis le début, que cette autre forme est, en de multiples manières et selon de multiples sens, la compagne de route de Heidegger depuis toujours. Si la forme jaillit «dans le domaine d'origine du *Gestell*», cela signifie alors que la forme peut désigner justement, comme nous venons de le voir, le *mode d'être schématique non typologique des choses*, leur porosité ontologique sans référent, leur laisser-passé sans mimétisme, sans illustration, sans incarnation, sans symbole. La forme, la figure peuvent être pour Heidegger forme et figure non de rien, mais d'un rien de forme et de figure – mode d'apparaître de la boule fragile des échanges, de la souffrance minimale, de ce rassemblement douloureux du petit, du moindre. Cette souffrance est sans forme si l'on entend par forme la belle découpe d'une empreinte. Cette souffrance est la forme même si l'on entend par forme l'arrangement méta-

bolique momentané de l'échange des essences dans le plus petit rassemblement possible.

L'autre forme, dès lors, est la présence finie, ce que nous avons appelé l'esquisse, une petite présence, une présence moindre, la modestie changeante de la présence.

On ne peut comprendre ce que Heidegger nomme métamorphose et migration du Dasein, du rapport à l'être, de l'étant, de Dieu... qu'à les rapprocher de la course du renard, qu'à inventer une approche *kinétique* et *métabolique* des instances mutantes. On ne peut saisir leur transformation qu'au vol, souvenez-vous, elles ne font que passer, en effet, elles ne s'installent que pour un temps. La métamorphose du Dasein est un *balancement* (il faut signaler d'ailleurs que «*sway*» est la traduction américaine de «*Wesung*») entre un *Da-sein* (être-là) et un *Weg-sein* (être parti); le dernier dieu est un *balancement* entre une arrivée (*Ankunft*) et une fuite (*Flucht*); l'être est un *balancement* entre la proximité (*Nähe*) et le lointain (*Ferne*), l'étant un *balancement* et un *battement* des portes de son essence. Un ou plusieurs³⁰? Chaque chose est renard de soi, installation de soi dans l'animale simultanité du mouvement et du repos. Installation de soi en l'autre, passage en l'autre, dieu-Dasein-étant-être-animal-chose. Ils passent l'un en l'autre parce qu'ils sont passants, parce qu'on ne peut les voir qu'en passant, ils glissent vers l'autre, sur lui, pour signer sur son corps, le dédicacer.

Il y a une transformabilité ontologique, une porosité des seuils, qui n'ont rien à voir avec la possibilité de créer

de toutes pièces ni d'« onto-typer » une essence. Cette transformabilité, cette convertibilité permanente des apparentés l'un en l'autre constitue le cœur souffrant du rassemblement, le noyau de faveur mobile, souple, changeant, de l'essentiel. *La plasticité de l'échange incomparable.*

Si la forme passe la ligne, alors la sérénité est possible. La « sérénité (*Gelassenheit*) » est caractérisée par Heidegger comme une « *Wandlung* », une transformation de la pensée, qui épouse en son mouvement la transformation qui a lieu avec le *Gestell*. La pensée philosophique non métamorphosée ne voit dans le *Gestell* qu'une simple menace, le calcul des possibilités de la destruction. Il est vrai que « l'enracinement (*Bodenständigkeit*) de l'homme est aujourd'hui menacé dans son être le plus intime³¹ ». Mais la sérénité implique un « autre rapport aux choses (*ein anderes Verhältnis zu den Dingen*) », « une toute nouvelle manière de séjourner dans le monde (*eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten*)³² ».

La transformation accomplie par la sérénité se situe précisément à l'articulation du migratoire et du métamorphique. En tant que *W*, *W*, *V* de la pensée, la sérénité ouvre « un nouveau chemin qui mène vers une nouvelle terre³³ ». Ce chemin dessine en même temps la *figure d'un nouvel enracinement* : « La sérénité vis-à-vis des choses et l'ouverture au secret nous dévoilent la perspective d'un nouvel enracinement. Il pourrait même arriver que ce dernier fût un jour assez fort pour rappeler à nous, sous une forme

changée (*in einer gewandelten Gestalt*), l'ancien enracinement qui pour l'heure disparaît si vite³⁴. »

Nouvelle forme, nouveau chemin, métamorphose et migration nous conduisent « vers le dernier pont (zur letzten Brücke)³⁵ » et nous enjoignent de méditer « la façon dont les hommes accomplissent sur terre et sous la voûte du ciel leur migration (Wanderung) de la naissance vers la mort ».

Cette migration est précisément « multiforme (vielgestaltig) et riche en métamorphoses [transformations] (reich an Wandlungen)³⁶ ». Tant de choses s'y passent.

INCISE 3

LE CHANGE DU SYMBOLIQUE

Revenons à la triade du change – *W*, *W*, *V*. On ne peut plus rien faire sans elle. Vous en êtes maintenant convaincu(e). Premier change – autre change, les trois termes touchent à tout, à l'essentiel, au Dasein, à l'être, à Dieu, à la pensée, au *Gestell*, à l'origine... Ils touchent à tout, en étant de peu de consistance. Nous n'avons cessé de remarquer leur hybridité, leur neutralité et, de ce fait même, leur capacité à boucher les trous historiques, à coller les époques ou, au contraire, parce qu'ils sont eux-mêmes en quelque sorte sans histoire, à rompre toute continuité.

Sans doute ces mots *sans figure*, qui disent tout dans leur simplicité même, sont-ils les preuves vivantes de ce que Heidegger annonce au sujet de la philosophie et de la poésie : la fin de la *sensibilisation du concept* comme ressource

poético-schématique essentielle du discours. La fin du langage « imagé », la fin de la métaphore comme vêtement et véhicule du noétique. La *fin du symbolique en général* et l'émergence, de ce fait, d'une nouvelle forme de réel.

Hölderlin, dans l'hymne « *Der Ister* », dit du fleuve, nous l'avons vu pour commencer, qu'il *est* « pérégrination (*Wanderung*) ». Heidegger remarque qu'il ne s'agit là ni d'une comparaison, ni d'une métaphore, ni d'un symbole, ni d'une image. « Nous ne disons pas que le fleuve serait une image de la pérégrination (*wir sagen nicht, er sei ein "Bild" der Wanderung*) », la pérégrination étant à son tour une « image » du « chemin de l'homme de la naissance à la mort ». Il ne s'agit pas ici non plus pour Hölderlin de mobiliser l'« image chrétienne » du « passage sur la terre (*Durchgang durch das Irdische*) ». Non, « le fleuve lui-même *est* cette pérégrination (*der Strom selbst ist diese Wanderung*)¹ ». De la même manière, « les fleuves ne sont pas des dieux (*die Ströme sind nicht Götter*) ». Ils ne sont pas des hommes (*sie sind nicht Menschen*). Ils ne sont pas non plus les symboles du séjour terrestre de l'homme (*sie sind auch nicht "Sinnbilder" des menschlichen "Erdenswandels"*)² ».

Les fleuves « sont » la pérégrination, le séjour, la transformation, le temps. Ils le sont *réellement*. Que signifie cette réalité-là ? Les fleuves sont réellement ce qu'ils sont : cela veut dire qu'ils ne sont pas les possibles traductions sensibles d'un concept. En étant ce qu'ils sont, ils ne renvoient à rien d'autre qu'à eux-mêmes, c'est-à-dire à l'autre en eux.

Un symbole est par définition toujours arraché à la chair vive de ce qu'il symbolise, il est toujours détachable de son référent et de ce fait, intériorisable, assimilable. Le symbolique est l'énergie de l'idéalité. Affirmer que le fleuve n'est pas un symbole implique que, du fleuve, il n'y a rien à prendre en soi, à intérioriser ni à idéaliser. À moins de se faire une tout autre idée du fleuve, une idée *réelle*. Heidegger est le penseur de la destitution du symbolique entendu comme ce qui résiste idéalement au réel.

Il n'est donc d'aucun secours, pour faire un sort à l'étrange présence de la triade du change dans le texte de Heidegger, de dire que son sens est « symbolique » ou « métaphorique ». On ne peut en aucun cas considérer que la « *Verwandlung* » du Dasein, la « *Verwandlung* » du dieu, la « *Wandlung* » du rapport à l'être... sont des « métaphores » ou des manières de parler. Nous l'avons dit : *Wandel, Wandlung, Verwandlung* ne sont pas des concepts ; mais ils ne sont pas non plus des images. Ils sont réellement ce qu'ils sont, ils forment le dispositif du change, qui change notre manière d'imager, de symboliser, de traduire. *W, W, V* est l'intrusion du réel dans la langue philosophique. La « mutation du dire », que Heidegger annonce à plusieurs reprises, n'implique pas, il faut le rappeler, l'émergence d'une autre langue. Elle a lieu à même la langue. Métamorphose de la langue dans la langue. *W, W, V* en est le témoin, qui inscrit de fait cette mutation de la langue dans la langue. Qui n'y introduit rien, ne forge rien, mais qui change tout.

Le réel ne laisse rien se détacher de lui, ne permet pas que nous le prenions en nous ni que nous en fassions le deuil³.

Lorsque j'ai parlé du pouvoir de réverbération ontologique des choses – elles laissent passer leur essence à travers elles – je ne voulais certes pas dire que les choses sont les représentations sensibles, les métaphores ou les images d'une réalité intelligible qui les transcenderait. En laissant leur essence se donner pour elles, les choses ne renvoient à rien, à rien d'autre qu'à elles-mêmes. Cette étrange parution est bien celle d'une image, si l'on veut, mais d'une image réelle, l'essence affleurant à même ce qui est.

Le symbole, c'est ce qui est.

La métamorphose, c'est ce qui est.

La migration, c'est ce qui est.

L'*Ereignis*, déclare Heidegger dans les *Beiträge*, est l'imagination elle-même. Une imagination réelle, que nous appelons le fantastique. Une métabolique du regard et de la pensée qui permet seule d'apercevoir les mutants et les mutations ontologiques – *métamorphoses, migrations, transfigurations*.

«Le Dasein (...) est la plus haute effectivité dans le domaine de l'imagination (*die höchste Wirklichkeit im Bereich der Einbildung*), étant entendu que, par ce mot, nous ne comprenons pas seulement une capacité de l'âme ni une instance transcendante (cf. Kant et le problème de la métaphysique), mais bien plutôt l'*Ereignis* lui-même, d'où rayonne toute transfiguration (*Verklärung*).

"Imagination" comme advenue de l'éclaircie elle-même. Simplement, "imagination", "*imaginatio*" est le nom qui nomme dans la perspective [métaphysique] de la réception directe de l'étant (öy). Envisagé depuis cette perspective, tout être (*Sein*), l'ouverture de tout être ne sont que des choses imaginées, un *produit* qui s'ajoute à quelque chose de censément stable. Mais c'est l'inverse qui est vrai : ce qui est "imaginé" au sens ordinaire est toujours le soi-disant "effectif", qui entre-dans-l'image (*herein-bildet*) et est ainsi porté au paraître dans l'éclaircie, dans le là⁴.»

Le symbole, c'est ce qui est.

La métamorphose, c'est ce qui est.

La migration, c'est ce qui est.

Commentaire des Métamorphoses d'Ovide : « La comparaison repose sur un rapprochement explicite signalé par un terme comparatif : comme, tel que. La métaphore est un rapprochement implicite qui peut aller jusqu'à l'identification des deux éléments. La métamorphose est en quelque sorte une métaphore réalisée qui confond totalement le rapport et l'être⁵. »

Le régime de faveur est un régime de substitution réelle. La donation n'est plus une économie « symbolique ». La métamorphose de l'être et de l'étant réalise l'imagination.

TROISIÈME PARTIE

LA MODIFICATION POUR FINIR

« Je suis dans une mauvaise passe,
mais je m'en sortirai. »

Franz KAFKA, *La Métamorphose*.

« Le mieux, sans doute, serait (...) de tenter de
faire revivre sur le mode de la lecture cet épisode
crucial de votre aventure, le mouvement qui s'est
produit dans votre esprit accompagnant le
déplacement de votre corps d'une gare à l'autre
à travers tous les paysages intermédiaires,
vers ce livre futur et nécessaire dont vous
tenez la forme dans votre main. »

Michel BUTOR, *La Modification*.

PRÉAMBULE

Il y a en chaque chose, c'est-à-dire en tout, une ligne de démarcation entre deux modes d'être : métaphysique et ultramétaphysique. Il y a en chaque chose, c'est-à-dire en tout, comme un partage des eaux historial. Toute chose est à la fois unie et disjointe du fait de cette incision qui, comme une brisure, la rassemble et la tend à la fois entre deux façons de présence.

D'abord, chaque chose, c'est-à-dire tout, continue de se présenter, n'en finira jamais de le faire, dans l'actualité toujours renouvelée d'un maintenant inusable. Chaque chose, par un aspect essentiel d'elle-même, maintient, par sa présence, son appétit de la valeur de présence, la métaphysique de la présence.

Regardez autour de vous. Les gens d'abord et surtout. Ceux que vous aimez, ceux que vous n'aimez pas, ceux que vous n'aimez que de loin. Tous se signalent, d'une manière qui leur est propre, par un attachement sans limite à la présence du

présent, par une haute résistance à la destruction (Destruktion, Abbau – peur de ce qui coupe, éloigne, détruit, déplace, remplace, reforme).

Ensuite, chaque chose, par un aspect tout aussi essentiel, est toujours en avance, emportée au-delà d'elle-même, comme une présence qui se promet – différente. Chaque chose est toujours un *autre commencement d'elle-même. Regardez autour de vous. Les gens d'abord et surtout. Ceux que vous aimez, ceux que vous n'aimez pas, ceux que vous n'aimez que de loin. Tous se signalent, d'une manière qui leur est propre, par une improvisation ontologique qui interrompt leur présence à eux-mêmes et leur permet d'inventer le style de leur dé(cons)truction.*

Chaque chose, c'est-à-dire tout, est ouverte à et par cette mutabilité. Les objets aussi, le moindre étant. L'être même, et la langue. La lecture, la compréhension. Tout.

Tout désormais tire sa ressource de ce double mode d'être, de la coexistence réelle – dans le réel – de la métaphysique et de sa destruction.

Heidegger est le penseur de cette ligne de démarcation-là. Il n'a cessé à la fois de la décrire et de la faire apparaître, d'en préciser les conditions de visibilité. *Fantastique* est le nom que j'ai proposé de donner à l'ensemble de ces conditions, désirant caractériser ainsi et le regard philosophique requis pour la perception de cette ligne – pour la discrimination de ce qu'elle partage, pour la nouvelle critique ontologique – et l'« existence » de cette ligne elle-même.

C'est avec cette ligne – qui a sans doute des liens de lointaine parenté avec celle de Jünger – que tout se joue. *Le sens de la différence ontologique comme change et échange ontologiques*, circulation des essences au sein de deux régimes métaboliques rassemblés et séparés, réellement, fantastiquement, par cette ligne même.

Mais ce mot, « ligne », convient-il vraiment ? J'ai parlé, plus haut, de « marque » mais aussi d'« incision », de « lieu de tension », de « croisée ». « Ligne », « marque », « incision », ne sont pas vraiment les termes adéquats. Trop graphiquement déterminés, ils laissent entendre que le partage que je vise ici pourrait n'être qu'un trait d'écriture, une trace, sans épaisseur, c'est-à-dire *sans forme*. « Lieu » est trop vague ; « croisée » est meilleur, mais encore trop indéterminé, trop ouvert en quelque sorte. Nous visons bien, vous et moi, une sorte d'intimité métabolique qui n'est *jamais sans forme*, une sorte de rassemblement fragile, souffrant, ai-je dit plus haut, un point vif où s'échangent, dans une chose, deux modes d'être de cette chose.

Deux modes d'être, c'est-à-dire deux modes d'échange, puisqu'il est clair pour nous désormais que toute présence est un change. Le vif des échanges en chaque chose. La condition originellement métamorphique et migratoire de tout ce qui est, échange des instances changeantes en chaque change, métaphysique et non métaphysique : le Dasein, dieu, l'étant, l'être, l'essence, la parole, se convertissant sans cesse les uns dans les autres, passant les uns dans les autres, changeant

leurs régimes de change, conduisant la philosophie à pouvoir penser enfin «la métamorphose sans repos». Entre «valoir pour» et «faveur», puissance et pauvreté, gigantesque et moindre, comment nommer le vif des échanges, quel nom donner à la réalité de son inscription? *Comment appeler finalement ce point de convertibilité cinéplastique entre deux métabolismes qui ne se sépareront jamais tout à fait, même s'ils se quittent à la source?*

CE DONT ON NE PEUT PARTIR, IL FAUT Y REVENIR

Pour tenter de répondre, changeons de change, une dernière fois. Tournons nos regards, pour terminer, vers Être et Temps. Revenons au commencement pour finir.

Venons-en à Être et Temps, à ce grand livre d'où la triade du change est absente, où le change porte un autre nom : la modification. L'ouvrage de 1927 est en effet le livre de la modification (Modifikation). La modification faite livre.

DE «WANDEL, WANDLUNG, VERWANDLUNG» À LA «MODIFIKATION»

Le concept de «modification», directement emprunté au lexique phénoménologique, permet à Heidegger d'articuler sa «première» pensée du changement¹. Mais, fidèle à

lui-même, Heidegger commence par modifier ce changement, par *modifier la modification*. Il la détourne en effet de la signification qu'elle revêt chez Husserl notamment et lui assigne très vite une nouvelle sphère de déploiement, le passage du Dasein d'un mode d'être à l'autre, du mode d'être «propre», ou «authentique» (eigentlich) au mode d'être «impropre» ou «inauthentique» (uneigentlich) et inversement. Si *Être et Temps*, comme je viens d'en risquer la formule, est «la modification faite livre», ce n'est pas seulement parce qu'on n'y relève pas moins de quarante-six occurrences des mots «Modifikation (en), Modifizierung, (modification[s])», «Modifikationmöglichkeiten (possibilités de modification)», «modifizierbar (modifiable)», «modifizieren (modifier)», «modifiziertes (le modifié)» – alors qu'on n'y trouve que deux occurrences de «Wandel», une seule de «Wandlungen», aucune de «Verwandlung»². C'est aussi, et plus profondément, parce que l'on peut considérer que le livre se déploie comme l'espace de jeu de la modification, de cet échange singulier qui a lieu sans cesse, c'est-à-dire tant que dure le Dasein, entre l'authentique (le propre) et l'inauthentique (l'impropre) : modification du souci en préoccupation, modification de la préoccupation en souci, modification du «on» en pouvoir être propre et du pouvoir être propre en quotidienneté, modification du dévalement (Verfallenheit) en résolution (Entschlossenheit)...

Or, c'est là maintenant ce que je vous invite à considérer pour finir, l'étude de la modification, en tous ses tours,

permet précisément, en éclairant le passé de la triade du change (repérable sous la plume de Heidegger dès 1929-1930), de répondre aux questions posées plus haut : comment approcher, de la manière la plus satisfaisante possible, comment nommer le lieu, la ligne, la marque, la croisée des échanges, la *forme* et le *trajet* de l'incision de l'autre en ce qui est, en l'être lui-même ?

Vous m'arrêtez : *si la modification est à ce point éclairante, pourquoi ne pas en être partie ?*

Je vous répondrai de deux manières.

Tout d'abord, parce que la modification ne prend selon moi toute son importance et sa valeur de motif dominant qu'*après coup*. J'ai toujours pensé qu'il ne fallait pas commencer, mais finir par *Être et Temps*. Le lire depuis ses métamorphoses, depuis ses déplacements, par exemple et surtout depuis la métamorphose et le déplacement de la modification. Envisagée ainsi depuis sa postérité, la modification perd l'aspect mécanique, un peu routinier et plat qu'elle a, on le verra, dans *Être et Temps* pour acquérir, par un étrange effet de réverbération rétrospective, le *relief historial* qui lui manque en 1927. En retour, la triade du change peut recevoir elle-même un nouvel éclairage si on la confronte à ce qui, de toute évidence, est pour Heidegger la toute première figure du changement : la *modification du Dasein*, c'est-à-dire la modification d'une *structure* ou d'un « tout structuré (*Strukturganzen*) »³. C'est maintenant seulement, après avoir suivi tant de chemins,

après nous être engagé(e)s dans tant de métamorphoses, que nous pouvons nous demander si la « structure » n'est pas en fin de compte le terme qui convient le mieux pour dire la ligne de partage qui désormais passe au cœur de toutes choses.

Ensuite, pour insister sur la nécessité de ne pas interpréter comme un *diktat* la nouvelle orientation philosophique libérée par le tournant (*Kehre*) qui consiste à relever les faiblesses de l'analytique du Dasein et à insister sur le caractère encore propédeutique et trop anthropologique de *Être et Temps*⁴. Dans *Le Tournant de la pensée de Martin Heidegger*, Jean Grondin déclare très justement : « Le lecteur qui saute de *Être et Temps* à la (...) philosophie [postérieure] de Heidegger a le sentiment d'accomplir ce que les Grecs appelaient une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, un passage dans un autre univers de discours. Tout apparaît transfiguré dans les écrits postérieurs à 1930 : la forme et le contenu de la philosophie de Heidegger semblent avoir subi une profonde métamorphose⁵. » Mais cette « métamorphose » n'est jamais que *la métamorphose d'une autre métamorphose*, c'est-à-dire de la *modification*. N'est-il pas possible d'affirmer que tout changement dans et de la pensée de Heidegger est toujours changement d'un changement, ce qui interdit une séparation trop rigide entre ses « époques » ? *Le passage dans un autre univers a toujours déjà commencé*, et nous avons pu mesurer toute la complexité de ce que peut signifier, pour Heidegger, chan-

ger d'époque, changer de sol, changer de forme, changer de direction.

C'est ainsi que, d'un bout à l'autre de son œuvre, dès *Être et Temps* donc, Heidegger ne cesse de caractériser le Dasein comme *promesse de métamorphose* – comme autre chose qu'un sujet, autre chose qu'un homme. « Dans la connaissance philosophique (...) commence dès le premier pas une métamorphose de l'homme qui comprend (*in der philosophischen Erkenntnis (...) beginnt mit dem ersten Schritt eine Verwandlung des verstehenden Menschen*), non certes au sens moral-*« existentiel »*, mais de manière conforme au Da-sein (*nicht im moralisch-*« existenziellen »* Sinne, sondern da-seinsmäßig*)⁶. » Dès le premier pas, le Dasein est déjà engagé sur le chemin de sa transformation.

Il paraît alors difficile de penser la *W, W, V* du Dasein, annoncée dès 1930 et réaffirmée un peu plus tard dans les *Beiträge*, sans la rapporter au point de vue de *Être et Temps* concernant la *modifiabilité essentielle de l'existence*. S'il faut évidemment tenir compte de toutes les mises en garde faites par Heidegger au sujet de *Être et Temps*⁷, comment ne pas voir qu'en cette *essence* qu'est l'existence du Dasein, une circulation et un échange, une première version de l'échange de deux changes sont déjà à l'œuvre? Échange dont Heidegger ne cessera de préciser, de modifier, de métamorphoser, de déplacer l'idée *sans jamais l'abandonner*.

HYBRIDATIONS

Revenons à l'énoncé de la première raison, au schème que présuppose nécessairement la modification : *la structure du Dasein comme totalité articulée*.

La description du vif des échanges, du point de convertibilité entre les changes, de l'intimité de la croisée des essences, s'élabore, dans l'œuvre de Heidegger, au gré d'un remaniement constant du concept de « structure ». La quête d'un type de jointure à la hauteur (de l'événement) – de la structure du Dasein à l'*Ereignis*, de l'*Ereignis* au Quadriparti... – ne lui laisse pas de repos.

Heidegger ne reviendra jamais sur ce point : il n'y a de changement possible que d'un et dans ce qu'il appelle un « ajointement (*Fügung*) ». *Changer et rassembler, nous l'avons vu, sont indissociables*. Dès lors, tout changement paraît bien être changement de et dans une structure. Avec sa pensée de la modification, Heidegger met au jour cette processualité du changement qu'il précisera mais ne reniera pas : *toute modification est modification d'une structure*. Le tout structuré ou entièreté articulée (*gegliederte Ganzheit*) qu'est le Dasein est l'unité de divers *modes* d'être, c'est-à-dire de diverses *possibilités d'existence*. La « structure » se différencie en « moments » *tout en restant une*⁸. *La modifiabilité de la structure ne la désarticule jamais*. Les modifications « touchent chaque fois en elle des moments (...) différents⁹ », mais ce toucher différentiel ne remet jamais en question sa constitution originellement

unitaire. La modification peut bien être envisagée comme passage d'un lieu à un autre; toutefois, Heidegger ne cesse de répéter qu'elle ne requiert *aucun dehors*. Pas de surplomb, pas d'extériorité, pas de survol. L'exemple le plus frappant de cette *transformation sur place* se trouve au §38¹⁰. Ce paragraphe concerne le passage du dévalement au pouvoir être le plus propre et du pouvoir être le plus propre à la quotidienneté: « Dans le dévalement, affirme Heidegger, il ne s'agit de rien d'autre que du pouvoir-être au monde, bien que sur le mode de l'impropriété. Le Dasein ne peut dévaler que *parce qu'il y va pour lui de l'être-au-monde ententif et disposé*. À l'inverse, l'existence *propre* n'est en rien ce qui plane en survolant de haut la quotidienneté en déval, au contraire, ce n'est existentiellement qu'une saisie modifiée de celle-ci (*sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser*)¹¹. » Pas d'extériorité des modes les uns par rapport aux autres, mais glissement d'un mode à *même* l'autre. Pliage et dépliage de la finitude qui ne morcellent curieusement pas l'existence. Or ce schème de modification sans dedans ni dehors, qui caractérise précisément une modification de structure, ne cesse de gouverner l'imaginaire heideggerien.

C'est ainsi qu'entre la totalité articulée qu'est le Dasein et la croix du Quadriparti par exemple, nous le voyons maintenant, il y a évidemment un air de parenté.

En même temps, nous voyons maintenant aussi que Heidegger met constamment à distance le paradigme structural. Wandel, Wandlung, Verwandlung en est pour une bonne

part la *neutralisation*. Beaucoup plus vagues, sans référence implicite à ce que l'on appellerait aujourd'hui l'autorégulation, les termes de la triade W, W, V permettent d'ouvrir et de désenclaver le changement qui, phénomène existentiel au départ (modification dans la clôture mobile de la structure), devient le mode même de l'advenir de l'être au sein duquel se préparent du même coup la métamorphose et le déplacement de l'époqualité.

Il me paraît donc important d'examiner maintenant précisément la proximité et la distance que la pensée heideggerienne entretient avec le concept de structure. Pour ce faire, je vais tenter, dans les pages qui suivent, de procéder à une *hybridation*. Je me propose d'éclairer rétroactivement la triade du change par l'analyse de la modification développée dans *Être et Temps*. En retour et du même coup, je m'emploierai à montrer en quoi la modification existentielle anticipe en quelque sorte sa propre modification et annonce l'adoption définitive et quasi-systématique de la triade dans l'œuvre de Heidegger à partir de 1930.

L'hybridation va consister en ceci : je vais tenter d'interpréter la modification non seulement comme passage d'une possibilité d'être du Dasein à une autre, mais bien déjà comme passage, à même le Dasein, de la métaphysique à l'autre pensée, comme première inscription, à même l'existence, de l'histoire de l'être. Je ferai ainsi paraître un Dasein qui croise les temps et laisse voir sur lui, comme un tatouage, la marque de ce change.

Ce qui autorise cette démarche est précisément l'hybridation lexicale du changement chez Heidegger – emploi indifférent du concept de « *Modifikation* » et de la triade du change (W, W, V) – dans les textes immédiatement postérieurs à *Être et Temps*. C'est au sein de l'analyse de la *Stimmung*, ou tonalité affective, que se produit, dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* et dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, ce mélange. *La Stimmung est ce lieu de l'analyse où se transforme la modification et où se transforme du même coup l'existence elle-même.*

De structure, l'existence devient événement. Ce devenir est présenté lui-même par Heidegger comme une « métamorphose ». Il faudra accorder toute l'attention qu'elle mérite à cette déclaration capitale des Concepts fondamentaux de la métaphysique : « Nous sommes contraints à un autre langage en raison d'une métamorphose de l'existence (wir sind zu einer anderen Sprache gezwungen aufgrund einer Verwandlung der Existenz) ¹². »

La triade du change fait son entrée dans le lexique heideggerien au moment où l'existence révèle l'ampleur de la mutation historique de son concept et cesse d'être ainsi, tout simplement, l'existence.

Rendons-nous sans attendre au point de rencontre entre modification, migration et métamorphose.

Partons une dernière fois à la recherche de la marque, de la croisée, du lieu de croisement, du vif des échanges, de cette ligne de partage inscrite en chaque chose, c'est-à-dire en tout.

CHAPITRE I

DE LA MÉTAMORPHOSE À LA MODIFICATION : KAFKA LECTEUR DE ÊTRE ET TEMPS

« Il prit un jour le drap de lit, le tira sur son dos jusque sur le canapé – ce qui lui demanda quatre bonnes heures de travail – et le disposa de manière à être totalement couvert (daß er nun gänzlich verdeckt war) ¹. »

C'est donc maintenant, et maintenant seulement, que je vous invite à ouvrir *Être et Temps*.

Depuis le début, nous suivons *la migration et la métamorphose de la pensée heideggerienne du changement originnaire*. De l'affirmation selon laquelle tout procède d'une mutation d'essence de la vérité à celle selon laquelle le change n'est que l'autre nom du retrait de l'être. De ces deux affirmations, une même conclusion se dégage : le

change – échange et changement – a déjà eu lieu. Le change – échange et changement – a déjà commencé.

Aborder *Être et Temps* maintenant, le garder pour la fin, précipite ces affirmations, leur confère une nouvelle profondeur. En effet, l'ordre de notre enquête, qui rebrousse de la triade du change à la modification et accomplit ainsi une inversion temporelle et logique, induit que métamorphose et migration ont *déjà eu lieu* elles aussi, avant même la modification dont elles sont pourtant la *suite*, qu'elles se sont déjà accomplies, inscrivant ainsi l'ancienneté indatable du changement dans le parcours de Heidegger. Tout se passe comme si nous étions devenu(e)s incapables pour finir de savoir si la modification introduisait à la triade du change ou en marquait au contraire la conclusion; si, par voie de conséquence, tout ce que nous venons d'analyser ne constitue pas en fin de compte un possible prélude à *Être et Temps*.

La modification a déjà eu lieu puisque nous ne pouvons la lire qu'à partir de sa modification migratoire et métamorphique, sans laquelle elle n'a aucun avenir.

Je vous propose de suivre ici avec moi le trajet et le jeu de la modification dans *Être et Temps*, d'épouser cet étrange mouvement tournant qui n'est pas sans rappeler celui d'un certain coléoptère.

L'hybridation (métamorphose-migration-modification) a déjà commencé.

MODIFICATION ET COMMENCEMENT

MODIFICATION HISTORIALE ET MODIFICATION EXISTENTIALE

Pour justifier cette entrée en matière pour le moins énigmatique, je dois en premier lieu situer le concept de « modification (*Modifikation*) » dans *Être et Temps* et préciser qu'il appartient à deux registres d'analyse distincts bien que structurellement liés : un registre *existential* et un registre *historial*.

La *modification existential*, je l'ai annoncé, concerne la circulation des différents modes d'être du Dasein et le passage ou mutation (*Umschlag*) d'un mode à l'autre².

La *modification historiale* caractérise le mouvement général de dérivation (*Ableitung*) du sens entamé par l'histoire de la métaphysique et qui se confond avec elle, mouvement au sein duquel la signification des paroles originaires – « être », « vérité », « logos » – ne cesse de se déplacer, de s'abâtardir et de se sédimenter. Ainsi « les différents modes et dérivés (*Modi und Derivate*) de l'être s'entendent[-ils] en réalité dans leurs modifications et dérivations (*Modifikationen und Derivationen*) par rapport au temps³ »; ainsi la signification originaires du mot « λόγος » – parole – a-t-elle été modifiée en celle d'« énoncé⁴ »; ainsi l'« apophantique » apparaît-il comme

« modification » de l'« herméneutique⁵ » ; ainsi la « vérité » comprise comme « accord (*Übereinstimmung*) » est-elle la « modification » de « ἀλήθεια⁶ ».

Modification existentielle et modification historique sont indissociables. Heidegger exhibe d'ailleurs le lien qui unit histoire du sens et « ouverture (*Enschlossenheit*) » du Dasein, laquelle est toujours susceptible de se modifier en pouvoir être impropre. Or le dévalement (*Verfallenheit*) du Dasein apparaît bien comme une *dérivation existentielle*. D'une part, écrit Heidegger, « la vérité entendue comme accord [la conception « métaphysique » de la vérité] tire son origine de l'ouverture et (...), provenant d'elle, elle se modifie d'une certaine façon. Le genre d'être de l'ouverture entraîne que sa modification par dérivation (*abkünftige Modifikation*) s'aperçoit tout d'abord et commande l'explication théorique de la structure de la vérité⁷ ». D'autre part, « la vérité, au sens le plus original, c'est l'ouverture du Dasein dont relève l'être-découvert de l'étant intérieur au monde. (...) Le Dasein est co-originellement dans la vérité et la non-vérité⁸ ». Il est donc clair que dans *Être et Temps*, comme le souligne Jean-Luc Nancy, « la tâche historique est corollaire de celle de l'analytique existentielle⁹ ».

Avant de décrire plus précisément le rapport qu'entre-tiennent les deux types de modification, il faut remarquer qu'elles partagent un même trait constitutif : *elles ne commencent pas. Elles n'arrivent pas*, à proprement parler. Si Heidegger revient, au rebours de la dérivation, au com-

mencement grec, ce n'est pas pour le constituer, paradoxalement, en une instance originaire, si l'on entend par instance originaire une *instance non dérivée*, c'est-à-dire *non modifiée*. La dérivation historique a en effet toujours commencé dans la mesure où le commencement se confond avec la possibilité même de sa modification. Heidegger déclare : « Ce qui demeure voilé (*verborgen bleibt*) en un sens exceptionnel (*in einem ausnehmenden Sinne*) ou qui ne se montre que "sous un masque" (*verstellt sich zeigt*) n'est pas cet étant-ci ni celui-là mais, au contraire, ainsi que l'ont montré les considérations antérieures, l'être de l'étant¹⁰. » *L'être ne se montre que sous un masque : c'est ainsi que cela commence*. L'être « est » (n'est qu') une archimodification. À l'interprétation de ce travestissement originaire : y a-t-il eu mutation d'essence de la vérité (changement d'origine) ou le changement est-il donné d'entrée de jeu (changement à l'origine) – questions qui nous ont accompagné(e)s depuis le début, *Être et Temps* ouvre la voie de manière troublante.

La modification existentielle a, elle aussi, toujours commencé. La modifiabilité du Dasein n'est rien d'autre que sa *finitude*. Il ne faut pas comprendre par là que le Dasein subirait, à la manière d'un sujet ou d'une instance pré-constituée, des modifications ou des changements, qu'il se transformerait simplement, par exemple, du fait de l'âge ou des accidents et circonstances de la vie¹¹. Il faut admettre bien plutôt que, du fait même qu'il existe, le Dasein se trouve *originellement modifié, originellement transformé*. Le

Dasein ne change de forme et de chemin, tant qu'il existe, que parce que son « commencement » et sa « fin » sont eux-mêmes des modifications.

La modification a donc commencé. La modification ne commence donc pas.

*L'« homme », l'« animal rationnel » sont eux aussi et du même coup toujours déjà congédiés. Le Dasein de Être et Temps anticipe en quelque sorte sa « métamorphose » annoncée dans les textes postérieurs. Toujours déjà modifié, le Dasein est d'entrée de jeu une métamorphose de l'« homme », une migration de sa définition. Un « homme » métamorphosé, déplacé. Il s'agit, déclare d'ailleurs Heidegger à propos de l'analytique existentielle, « d'obtenir pour l'étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et que nous nommons "homme", les soubassements ontologiques qui lui conviennent. Pour cela, l'analyse a dû d'emblée se déboîter (*herausgedreht werden*) de la direction que lui imprimait d'avance la définition traditionnelle de l'homme¹² ».*

Donner le change originaire (archi-travestissement ontologique), jeu de masques, modification-métamorphose de l'homme, tout ce que nous avons étudié jusqu'à présent n'apparaît-il pas dès lors comme le passé fantastique de Être et Temps, comme l'illustration même de ce qu'est un changement à l'origine, un changement originaire, l'impossibilité de dater l'origine du changement, l'incapacité où nous sommes de situer avec précision quelque chose comme un commencement de la pensée de Heidegger?

En posant ces questions, j'ai conscience de revenir au problème fondamental, déjà soulevé à plusieurs reprises au cours de notre cheminement : *le change constitue-t-il l'invariant (l'éternel retour de l'identique) de la pensée heideggerienne ?* Mais ce problème prend désormais un autre accent : *si la modification, et avec elle la métamorphose et la migration, ont toujours déjà commencé, peuvent-elles encore arriver ? Être et Temps n'annonce-t-il pas la saturation absolue de l'horizon des métamorphoses alors même qu'il semble le préparer, le préfigurer ? Si tout commence par le changement en effet, qu'est-ce qui peut encore changer, pouvons-nous changer, avons-nous changé ? W, W, V a-t-elle une œuvre ?*

GREGOR SAMSA : UN NOM PROPRE POUR LE DASEIN ?

Comment sortir des sables mouvants de la mutabilité originaire ? Comment échapper au cercle sans révéler une sorte d'altérité de la mutabilité de l'origine à elle-même, sans tenter de faire se croiser deux grands regards ouverts sur la mutabilité de l'origine, deux grands regards qui ne se sont précisément jamais croisés ?

Je vous propose de garder présent à l'esprit, comme un viatique secret durant tout le déroulement de ce chapitre, le texte de *La Métamorphose* de Kafka. Non que j'entende mener ici une quelconque *comparaison* entre le Dasein de Être et Temps et Gregor Samsa. Plutôt provoquer furtive-

ment une rencontre inattendue. Une étrange similitude entre le texte de 1912 et l'ouvrage de 1927 me frappe depuis toujours. Similitude d'autant plus improbable que Heidegger, très vraisemblablement, n'a jamais lu Kafka¹³. C'est peut-être d'ailleurs pour cette raison même que ce rapprochement me fascine.

«Lorsque Gregor Samsa s'éveilla un matin au sortir de rêves agités, il se retrouva dans son lit changé (*verwandelt*) en un énorme cancrelat.» Avec la première phrase du récit, tout est déjà arrivé, la métamorphose de Samsa s'est déjà produite et, en ce sens, ne peut plus se produire. Le déploiement de l'opération elle-même – «*die Verwandlung*» – est éclipsé.

N'est-ce pas d'une éclipse de cette sorte dont il s'agit, malgré les apparences (d'un déploiement), dans *Être et Temps*?

Le pouvoir-être propre du Dasein et son pouvoir-être impropre ne se confondent-ils pas au lieu de l'impossible possibilité de la métamorphose?

Toujours arrivée, jamais arrivée?

LES CARACTÉRISTIQUES ESSENTIELLES DE LA MODIFICATION

Explorons jusqu'au bout cette hypothèse. Commençons, encore, par une description morphologique.

UNE STRUCTURE INFRANGIBLE

La modification caractérise dans *Être et Temps* la *mobilité spécifique* et la *richesse différentielle* d'un tout structuré : la manière dont ce tout se déploie en changeant *sans jamais perdre son unité*. La modification ne peut en effet intervenir que là où il y a «entièreté» de structure.

La structure qu'est le Dasein est articulée (*gegliedert*), c'est-à-dire, précisément, mobile et différenciée. Elle se déploie selon les différents modes d'être que sont les «existenciaux». Ceux-ci, caractéristiques ontologiques fondamentales – existentialité, facticité et dévalement – se déclinent à leur tour en «modes» particuliers, qui forment ce que Heidegger nomme leurs «manières (*Weisen*)», exceptionnellement leurs «transformations (*Abwandlungen*)» ou encore leurs «variétés¹⁴».

La modification peut être radicale, violente, elle peut transformer le Dasein de fond en comble, le «bouleverser», dit Heidegger, il *reste entier*. La modification ne provoque pas de fragmentation. Elle peut marquer la pire des dissensions d'un Dasein avec lui-même, le plus grave des conflits, elle ne le brise pas. Tous les modes de la dissociation ne sont en effet possibles que sur la base d'une unité originare. L'unité structurale ou l'être-entier du Dasein, déclare Heidegger, est «indéchirable (*unzerreißbare*)¹⁵».

La modification qualifie donc précisément la *mobilité caractéristique d'une structure infrangible*. Finie, absolument exposée, mais ontologiquement entière. C'est pourquoi

l'analytique existentielle ne déploie toutes les réversions de la modification qu'en cherchant en même temps constamment à dégager l'unité toujours plus haute qui préside à cette richesse même, à exercer ce « regard *transperçant* complètement le tout (*Durchblick durch dieses Ganzes*) » qui n'y voit qu'un phénomène originaire que le tout recèle déjà de telle manière que chaque moment structural (*Strukturmoment*) en dépende ontologiquement dans sa possibilité structurale¹⁶. Ainsi, à partir de l'être-au-monde, Heidegger dégage-t-il progressivement le « phénomène unitaire » qu'est le *souci*¹⁷, lequel se voit lui-même rapporté à une ultime unité, la temporalité¹⁸. « Quand cette structure articulée (*gegliederte Struktur*) [le souci] a été fixée la première fois, il a été indiqué que, compte tenu de cette articulation, la question ontologique devait pénétrer encore plus loin pour arriver à dégager enfin l'unité de cette multiplicité structurale (*Strukturmannigfaltigkeit*) prise en entier. L'unité originaire de la structure du souci réside dans la temporalité¹⁹. »

En faisant toujours le jeu de l'unité, la modification ne modifie pas sa propre structure qui est d'être modification dans la structure.

NI DEDANS, NI DEHORS

L'unité structurale a pour autre nom l'être-au-monde²⁰. La modification, c'est là son second trait caractéristique, ne

peut intervenir que *dans le monde*. C'est-à-dire là où il n'y a *ni dedans ni dehors*. « Le Dasein, déclare Heidegger, ne commence pas par quitter en quelque sorte sa sphère intérieure dans laquelle il serait d'abord boudé (*verkapselt*), au contraire, de par son genre d'être primitif, il est toujours déjà "au-dehors (*draußen*)" auprès (*bei*) d'un étant se rencontrant dans le monde déjà découvert²¹. » Cet « au-dehors » ne désigne évidemment pas, les guillemets l'indiquent, une extériorité. Il n'y a pas d'intérieur ni d'extérieur, il y a le monde, plus intime que tout dedans, plus étranger que tout dehors. On n'y entre pas, on n'en sort pas non plus à proprement parler. Exister, ce n'est ni entrer ni sortir mais *franchir des seuils ontico-ontologiques*. Or la modification rend précisément possible un tel « franchissement ». Toute aventure, toute traversée, toute expérience, *la mort elle-même*, nous le verrons, « doivent être conçues (*begriffen werden*) » comme des « modifications de l'être-au-originaire (*Modifikationen des ursprünglichen In-Seins*)²² ».

Ainsi, la désorientation, le dévalement ou la déchéance eux-mêmes, le sentiment d'avoir perdu le monde ou d'être perdu pour lui ne sont, encore et toujours, que des modifications de l'être-au-monde : « Dans le dévalement, il ne s'agit de rien d'autre (*nicht anderes*) que du pouvoir-être au monde, bien que sur le mode de l'impropriété. Le Dasein ne peut dévaler que *parce qu'il y va pour lui* de l'être-au-monde ententif et disposé (*das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein geht*). À l'inverse, l'existence *propre* n'est en

rien ce qui plane en survolant de haut la quotidienneté en déval, au contraire, ce n'est existentiellement qu'une saisie modifiée de celle-ci (*sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser*)²³. » Ni dedans, ni dehors, ni haut, ni bas, ce qui vient, ce qui arrive ne surprend que *par modification, par transformation*. Ainsi, un mode ne surgit que de la modification d'un autre, qui *prend sa place*. Cette *substituabilité mutuelle des modes* commande aussi bien la *dissimulation* que la *résolution*.

C'est en effet la modification-dissimulation qui fait paraître le monde comme ce qu'il n'est pas, comme un milieu ou une sphère présents à la manière des choses « dans lesquelles » – effet de dehors et de dedans à la fois – le Dasein se tiendrait. La constitution de l'être-au-monde quotidien du Dasein est « vouée d'emblée à être masquée et à se recouvrir (*sie selbst im ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt*)²⁴. En effet, « parce que dans l'immersion dans le monde le phénomène du monde est lui-même sauté, c'est l'étant là-devant de l'intérieur du monde – les choses – qui vient prendre sa place (*tritt an seine Stelle*) ». Ainsi, d'une manière ou d'une autre, tout effet d'altérité absolue (dehors ou dedans du monde) est, en tant que modification, résultat d'un « leurre, [d'un] voilement, [d'un] enfouissement, [d'un] masque (*Verdeckung, Verborgenheit, Verschüttung, Verstellung*)²⁵. De la même façon et à l'inverse, l'« appel » ou l'« interpellation » de la conscience morale ne résonnent pas depuis un lieu d'extériorité ou de transcen-

dance absolues, mais se font entendre à partir de et comme la modification de la dissimulation ou du pouvoir-être impropre : « L'être-perdu [dans le on] peut être interpellé (*angerufen*) par le Dasein qui est chaque fois mien, l'interpellation pouvant être entendue à la manière de la résolution. Mais alors cette ouverture *propre* modifie (*modifiziert*) co-originale l'être-découvert du “monde” reposant en elle et l'ouverture de la coexistence des autres. Le “monde” utilisable ne devient pas *autre* quant à son “contenu”, le cercle des autres n'est pas troqué contre un autre ; mais l'être ententivement préoccupé par l'utilisable et l'être-avec en souci mutuel des autres n'en est pas moins déterminé maintenant à partir du pouvoir-être-soi-même le plus propre²⁶. »

Franchir des seuils sans changer de sol, ne pouvoir ni transgresser ni s'enfermer, seulement se dissimuler ou se découvrir. Ne pas changer de place, mais prendre la place. Faire l'expérience de l'altérité (appel de la conscience morale) à partir de la défaite de toute altérité de transcendance pure – pas de possibilité de sortie, pas de possibilité de distance infinie. Telles sont les conditions de l'itinérance existentielle réglée par le procès de la modification.

SE QUITTER SANS SE SÉPARER

Le tout structuré ne peut déployer toute sa richesse en même temps, en une seule fois, *tota simul*. La modification

règle précisément l'entrée en scène séquentielle et diachronique des différents régimes, ou gammes ontologiques, de la structure. Ainsi le pouvoir-être propre du Dasein ne peut-il émerger *en même temps* que son pouvoir-être impropre. La modification tempère en quelque sorte l'entrée en présence des modes, leur permet de prendre leur tour. C'est pourquoi l'émergence d'un mode n'est possible que par modification d'un autre, sans déchirure là encore, sans rupture. Un mode n'«élimine» pas celui dont il prend la place. Il *fait fond* sur lui. Il se montre en quelque sorte *à même* lui, sans l'excéder ni le détruire. À propos de la «compréhension» ou de «l'entendre» par exemple, Heidegger affirme : «L'entendre est soit propre, il a sa source dans soi-même qui lui appartient, soit impropre. (...) Mais s'investir en l'une de ces possibilités fondamentales de l'entendre n'élimine pas l'autre (*legt aber die andere nicht ab*). Bien plutôt parce que le comprendre intéresse pleinement chaque fois l'ouverture du Dasein en tant qu'être-au-monde, l'investissement de l'entendre est une modification existentielle (*existenziale Modifikation*) qui affecte la projection tout entière²⁷.» Un mode de compréhension se trouve «investi» ou «déterminé» sans pour autant se séparer de l'autre puisque à chaque fois, cet «investissement» ou cette «détermination» modifient la situation tout entière, c'est-à-dire *l'autre mode lui-même*.

Le passage constant du propre à l'impropre, le revirement incessant des modes ne procèdent ainsi jamais par

exclusion ou effacement. La modification rend possible une sorte d'échancrure dans l'absence même de vacance, qui permet de *laisser passer l'autre, là où l'autre vient à manquer*. Un mode ne sature jamais tout l'espace, ne s'installe jamais définitivement, il laisse toujours l'autre poindre ou «émerger», en lui ou après lui. Heidegger déclare par exemple, à propos du «on» et de sa tranquillisation : «Le "vouloir" auquel les directives du on apportent la tranquillité n'équivaut quand même pas à une élimination (*nicht ein Auslöchen*) de l'être en vue du pouvoir-être, c'en est seulement une modification (*nur ein Modifikation*)²⁸.» Il y a «naissance», jaillissement d'un mode à partir de son autre, qu'il ne quitte jamais.²⁹

L'existence implique la coexistence des modes et se confond avec elle.

DE L'AUTRE, DE L'AUTRE !

LE MAUVAIS INFINI DE LA RÉVERSION

Impossibilité de déchirer la structure. Ni dedans, ni dehors. Émergence de l'altérité sans rupture de l'identique.

N'éprouvez-vous pas une certaine déception ?

Il faut bien reconnaître que l'immense fascination qu'exerce l'analytique existentielle *se modifie en lassitude*

lorsqu'on suit précisément, en elle, le *trajet de la modification*. La modification finit par sembler en effet, au bout d'un certain temps, *routinière*, comme si son mouvement constituait la *quotidienneté* et la *banalité* du texte. Quelle que soit la diversité des contextes où elle apparaît, la modification fonctionne comme une « mécanique ». Au point qu'elle paraît souvent se confondre avec la rythmique de ce « montage », de cet « assemblage » que Heidegger prend pourtant bien soin de distinguer de la structure. Assemblage de deux rouages, logique binaire : propre/impropre ; authentique/inauthentique ; on/être soi-même ; temporalité nivelée/temporalité originaire. N'a-t-on pas l'impression de prendre le train, comme dans le grand roman de Michel Butor ?

Le mouvement semble en effet toujours le même. Rien ne surgit qui ne soit une modification de l'état de choses précédent, et ainsi jusqu'à la fin, jusqu'au bout. L'économie de la modification apparaît avec une netteté particulière au chapitre cinq de la première section intitulé « L'être-au en tant que tel ». Heidegger distingue deux « niveaux » selon lesquels le Dasein est son « là », c'est-à-dire son ouverture : celui de sa constitution existentielle primordiale (« la constitution existentielle du là ») et celui de son mode d'être quotidien (« l'être quotidien du là et le dévalement du Dasein »). Le premier niveau comprend l'analyse de trois existentiels ou modes d'être fondamentaux du Dasein en tant qu'il est son *ouverture* : la *disposition*, la *compréhension* et le *discours*.

Le second niveau examine les modes impropres du discours et de la compréhension dans le *on-dit*, la *curiosité* et l'*équivoque*. C'est à la lecture de ce chapitre que l'aspect routinier de la modification saute véritablement aux yeux puisque tous ces modes se plient et se replient inlassablement les uns sur les autres, et ce jusqu'au souci. Souci qui lui-même, au chapitre suivant, *rampe* sans cesse, par modification, jusqu'à son autre (la « préoccupation »).

Dans la seconde section de *Être et Temps*, consacrée à la temporalité, la même rythmique s'empare du texte³⁰. Ainsi par exemple, après avoir affirmé que « le phénomène de la temporalité propre est l'avenir », Heidegger écrit-il : « la primauté de l'avenir se changera pour correspondre à la temporalisation modifiée de la temporalité impropre mais, même dans le "temps" dérivé, elle émergera encore (*der Vorrang der Zukunft wird sich entsprechend der modifizierten Zeitigung der uneigentlichen Zeitlichkeit selbst abwandeln, aber auch noch in der abkünftigen "Zeit" zum Vorschein kommen*)³¹ ».

Toute nouvelle avancée de l'analytique se voit donc soumise au même procès : la modification, qui marche toujours de la même façon, de l'être-au-monde à l'analyse de la temporalité. Chaque nouvelle étape semble ne faire que développer ou illustrer l'affirmation fondamentale du paragraphe 27 selon laquelle « l'être véritablement soi-même (...) est une modification existentielle du on en tant qu'existential essentiel³² ».

Comment le Dasein peut-il ainsi se modifier, émerger, s'immerger, se tranquilliser, ouvrir ou fermer les yeux, partir en voyage, faire des mondanités, faire de la philosophie, sans se briser ni, à l'inverse, se *figer* en un mode ou un autre, sans devenir *fou*, dissocié, sans se disloquer? Comment peut-il sans cesse supporter la roue, le moteur, la mécanique des deux modes, l'émergence rythmée : une deux, une deux – sans *changer d'air*, sans modifier la modification elle-même?

LE DASEIN EST-IL PRIVÉ DE MÉTAMORPHOSE?

À propos de «l'être soi-même comme modification existentielle du on», Heidegger demande : «qu'y a-t-il dans cette modification (*was liegt in dieser Modifikation*) et quelles sont les conditions ontologiques de sa possibilité?³³» Répond-il vraiment à cette question ou renvoie-t-il la modification à sa mauvaise infinité? Le Dasein peut-il abandonner son statut d'«*animal rationnel*» si la modification n'abandonne rien, c'est-à-dire ne s'abandonne pas elle-même? *La modification peut-elle vraiment changer quelque chose si elle ne se modifie pas?*

La *Métamorphose* de Kafka soutient négativement mes questions. En effet, l'insecte Samsa peut être vu comme *un étant incapable de se modifier à force de modification, la «métamorphose» nommant paradoxalement l'impossibilité de la métamorphose.*

Soit tellement déchu qu'il ne puisse plus faire émerger l'*autre* mode d'être. Soit tellement résolu à être la modification qu'il est qu'il ne puisse plus déchoir en «homme».

En tout cas, ce que montre la «*Verwandlung*» de Kafka, c'est *la panne de la modification*. Quelque chose qui, en elle, semble être hors d'usage à force de marcher : *propre et impropre cessant de faire bon ménage à force de cohabiter*. Et s'il en était ainsi au fond, du Dasein de Heidegger? Qu'est-ce que la modification, cette chrysalide stérile, cette mécanique qui *se ressemble trop*, qui fait émerger la possibilité fantasmatique d'un étant ne pouvant pas, ou plus, se modifier faute de s'insurger contre le côté rigide, aussi implacable que la métamorphose naturelle des insectes, de son métabolisme existentiel?

Que serait la métamorphose d'un être privé à jamais de la possibilité de se métamorphoser? Que pourrait-il dire? Que pourrait-il comprendre? Proprement, improprement? Et qui pourrait encore le comprendre, proprement ou improprement?

Archimétamorphique en sa structure, l'existence est-elle une métamorphose à perpétuité?

La structure est articulée (*gegliedert*), annelée, comme celle du ventre et de la carapace d'un coléoptère ontologique.

Elle n'a ni dedans ni dehors – comme la *Verwandlung* de Gregor devenue *Wanderung* dans un monde qui n'est plus qu'une chambre. Un monde-chambre. Un monde claustré, un jeu de portes qui ne donnent jamais accès

qu'à d'autres chambres et d'autres portes (de chambres) dans le monde.

La structure ne se brise pas en se modifiant. « La chute avait été un peu amortie par le tapis et le dos était sans doute plus élastique (*elastischer*) que Gregor ne l'avait tout d'abord pensé³⁴. »

Tout (n') a (rien) changé. « Avait-il vraiment envie que cette pièce chaleureuse, confortablement remplie de vieux meubles de famille, soit changée (*verwandelt*) en un repaire dans lequel il pourrait certes ramper librement dans tous les sens, mais au prix d'un oubli rapide et total de son passé d'être humain ? Il était déjà tout près de l'oublier et il avait fallu la voix de sa mère, qu'il n'avait pas entendue depuis longtemps, pour qu'il se ressaisisse. Il ne devait rien enlever. Tout devait rester en place (*alles mußte bleiben*)³⁵. »

La modification, encore une fois, change-t-elle vraiment quelque chose ?

Nous retrouvons ici notre motif d'inquiétude : et si le changement était au fond le sinistre invariant de Heidegger ? Et si cette archimodification, cette archimodifiabilité inscrivaient, dans l'existence et dans l'être, la pire des constances ? Mutation d'essence, substituabilité originaire, « valoir pour » ou « faveur » seraient tous, en fin de compte et après coup, des modifications d'une même instance, la modification elle-même. Déchéance (immuable) de la mutabilité.

CHANGEMENT ET IMPOSSIBILITÉ DU CHANGEMENT

Surmontant un instant votre déception, vous tentez de justifier la monotonie de la modification et me proposez trois éléments de réponse.

Premier argument. Ce sentiment de routine, de répétition, d'éternel retour de l'identique, dites-vous, n'est peut-être rien d'autre que le sentiment de l'existence elle-même. Rien d'autre, il n'y a rien d'autre que ce *sentiment de l'incessant*. Blanchot pourrait dire qu'il en va ici du Dasein comme de Samsa en effet : « L'état de Grégor est l'état même de l'être qui ne peut pas quitter l'existence, pour qui exister, c'est être condamné à retomber toujours dans l'existence. Devenu une vermine, il continue à vivre sur le mode de la déchéance, il s'enfonce dans la solitude animale, il s'approche, au plus près de l'absurdité et de l'impossibilité de vivre. Mais que se passe-t-il ? Précisément, il continue de vivre (...) »³⁶.

Se modifier, après tout, c'est peut-être seulement continuer.

Second argument. La « modification » : n'est-ce pas là après tout une manière de parler, reprise à Husserl, ni plus, ni moins ? « Le Dasein, écrit Françoise Dastur, *peut* (...) être lui-même en mode propre (*Eigentlichkeit*) ou en mode impropre (*Uneigentlichkeit*) parce qu'il *est* sa possibilité et qu'il lui faut s'approprier son propre être³⁷. » Parler en termes de modes, montrer que le propre n'est qu'une

modification de l'impropre a simplement pour fonction de « dé-substantialiser » les existentiels, de montrer qu'ils ne sont pas des catégories séparées, des essences immuables, justement, mais des possibilités³⁸. À propos du pouvoir-être propre du Dasein, « modification existentielle du on », Dastur déclare encore : « Parler ici de modification, c'est de nouveau emprunter son langage à la phénoménologie husserlienne pour insister sur le fait qu'il n'y a pas là "deux" sujets substantiellement différents – le on et le sujet "authentique" – mais deux manières différentes d'être le même sujet (Husserl dirait deux intentionnalités différentes du même objet)³⁹. » Il n'y a rien d'autre à chercher !

Troisième argument. Rien d'autre que cette impossibilité à décider qui ne se confond pas pour autant avec l'indécidable. Dans « *La Décision d'existence* », Jean-Luc Nancy montre que ces « deux manières différentes d'être le même sujet », propre et impropre, concernent en effet la *décision* et la *dissimulation* (manière de ne pas décider). Décider, se résoudre, ne sont pensables, possibles que comme passages d'un mode (*Uneigentlichkeit*) à l'autre (*Eigentlichkeit*). « La décision ne décide ni pour, ni en vertu d'aucune "authenticité" où le monde de l'existence serait surmonté et transfiguré de quelque façon que ce soit. La décision se prend, elle se saisit, elle est saisie par elle-même, elle se surprend, à même [je souligne] l'expérience ontique, et c'est à l'expérience ontique qu'elle ouvre. De fait, il n'y a pas d'autre expérience, et la décision ne saurait, sinon dans l'illusion

(cependant, l'illusion fait elle aussi partie de l'expérience...), prétendre décider pour et dans un autre "monde". L'expérience ontique se fait à même le "on", et nulle part ailleurs. Du reste, il n'y a pas d'"ailleurs" : c'est là le "sens de l'être" (...) ⁴⁰. »

L'être-au-monde est bien l'épreuve d'une absence de dehors. Tout ce qui arrive ne peut donc le faire qu'à même le monde, et ce mode d'advenue « à même » nous reconduit au cœur du mouvement de la modification. L'enjeu véritable du problème de la modification concerne bien le passage du « on » à l'être-résolu. Nancy propose un commentaire du §38, intitulé « Le dévalement et l'être-jeté », dans lequel Heidegger écrit, il faut le rappeler : « Le Dasein ne peut échoir que parce qu'il y va pour lui de l'être-dans-le-monde compréhensif et affecté. Inversement, l'existence propre n'est pas quelque chose qui flotte au-dessus de la quotidienneté échéante : existentiellement, elle n'est qu'une saisie modifiée de celle-ci ⁴¹. » Nancy le reconnaît lui-même, le texte de Heidegger « ne nous apprend rien de plus » au sujet de « cette modification ⁴² ». Mais, selon l'auteur, nous n'avons pas besoin d'en savoir plus. Nous savons l'essentiel : « Cette dernière phrase [celle du §38] est décisive pour la compréhension de l'analytique dans toute son ampleur. C'est en elle que se joue la décision au sujet de la décision. Elle énonce en effet que le propre de l'existence – sa vérité, son sens propre – ne se distingue en rien de l'existence existentielle (si on peut dire), sinon en ce

qu'elle forme, de celle-ci, une saisie modifiée. » Parler ainsi revient donc à reconnaître que la modification, en un sens, *fait la différence en ne la faisant pas*.

Mais alors, demandé-je simplement à mon tour, *pourquoi et de quoi y a-t-il modification* ?

Pour rendre clair, me répondez-vous, que le « changement de mode : du *Modus* du "flottement" au *Modus* de la décision » n'est pas un « changement de sol⁴³. » On reste à *même*. Comme l'indique Lévinas, « l'*Eigentlichkeit* – la sortie du on – se reconquiert de par un bouleversement intérieur à l'existence quotidienne du on⁴⁴... »

J'insiste : de *quel* intérieur peut-il s'agir, puisqu'il n'y a pas d'intérieur ? À *même* quoi est-on ? À *même* quoi la chute ? À *même* quoi la ressaisie ? *Quelle inquiétante maîtrise se cache-t-elle dans ce même* ?

On revient toujours au même argument : la modification est une stratégie de fuite là même où il n'y a aucune possibilité de fuir. La modification, du même coup, est une possibilité de ne pas fuir là où il n'existe que des possibilités de fuite. On disparaît sur place. On est transporté sur place. On n'a rien à *faire* : « Le on a toujours déjà dessaisi (*immer schon abgenommen*) le Dasein de la prise en main de ses possibilités d'être⁴⁵. » « Ce qui est dévoilé et découvert (*das Entdeckte und Erschlossene*) a pour mode d'être d'être contrefait et recouvert (*steht im Modus der Verstelltheit und Verschlossenheit*) par le on-dit, la curiosité et l'équivoque. L'être en rapport avec l'étant n'est pas aboli (*ist nicht aus-*

gelöscht), il est coupé de ses racines. L'étant n'est pas dans un retrait complet ; non, il est justement dévoilé (*völlig verborgen*) mais il est du même coup masqué (*verstellt*) ; il se montre – mais sur le mode du semblant (*im Modus des Scheins*)⁴⁶. » Certes, le Dasein doit « se reprendre, s'extraire de la perte dans le on afin de revenir à lui-même (*zu ihm selbst zurückholen*)⁴⁷. » Toutefois, pour cela et à nouveau, il suffit d'une simple modification : « Il doit (...) accomplir la modification existentielle pour passer du on jusqu'à l'être *proprement* soi-même (...). » Je vous demande ce que signifient ce passage lâche, cette misérable manière de retourner sa veste.

Je continue d'exiger de Heidegger la preuve de la puissance plastique de la modification, quelque chose comme une *forme*. Oui, une forme, *une forme témoin d'entre les modes, qui accuse le coup des passages, une puissance de modification de la modification elle-même et, en conséquence, un lieu de constitution de l'histoire et de l'aventure individuelles qui puisse permettre de rendre compte de ce qu'aucun Dasein, aucune modification ne ressemblent à un(e) autre. Un déplacement de structure qui décide du sort de la structure*.

CHAPITRE II

« LA MINCE CLOISON QUI SÉPARE LE DASEIN DE LUI-MÊME... »

« Il se mit à ramper, à ramper sur tout, sur les murs, les meubles, le plafond, pour tomber enfin dans son désespoir lorsque toute la pièce se mit à tourner autour de lui, au milieu de la grande table¹. »

Cette forme témoin existe.

Il s'agit d'une « cloison » de très peu d'épaisseur. D'une séparation quasiment imperceptible. D'une articulation plus intime encore que celle que forme la brisure des existentiels. D'une limite sans statut analytique, sans statut ontologique, sans statut existentiel. Son profil se dessine à la sauvette. La « cloison » n'apparaît en effet qu'*une seule fois*

dans *Être et Temps*, comme en fraude, alors même que la vitalité de la modification dépend d'elle.

Remarquez, encore une fois, le caractère hybride, conceptuellement apatride des lieux où s'atteste, chez Heidegger, la réalité métabolique.

Cette forme-cloison se tend, vibre, *accuse le choc des passages*. Elle ne ferme pas les issues, curieusement, mais rend bien plutôt la traversée possible et promet ainsi au Dasein un autre destin que celui d'un insecte qui rampe sur les murs.

LE SORT DE LA MODIFICATION EST FIXÉ À LA CLOISON

C'est bien à propos d'une fuite, de la possibilité même de la fuite en général que Heidegger fait intervenir cette « cloison ». Il s'agit de la « fuite devant la conscience morale (*Flucht vor dem Gewissen*) », analysée au §57². De quel type de fuite s'agit-il ? Comment *fuir* en effet, quel sens peut avoir ce verbe puisque l'appel de la conscience morale provient de nulle part, n'est l'œuvre de personne et qu'il n'y a ici, encore une fois, aucun dedans ni aucun dehors ? Ce qui « appelle », on le sait, est simplement « le Dasein dans son étrangeté³ ». L'appel ne vient pas du « cœur », il ne vient pas non plus d'« ailleurs » : « Le Dasein est à la fois celui qui appelle et celui qui est interpellé⁴. » Comment fuir alors ? La

réponse semble, encore une fois, toute prête : le Dasein fuit *par modification*. Il fuit *sur place* en se laissant glisser, tomber vers son « pouvoir être impropre », il se modifie en dévalant. La modification paraît donc constituer ici, comme d'habitude, la réponse à la question de l'esquive dans un espace dénué d'intériorité et d'extériorité. La « fuite devant la conscience morale » n'aurait donc en fait rien de particulier, elle ne serait qu'une modification de plus. Elle ne ferait ainsi que vérifier l'hypothèse envisagée au chapitre précédent : le mauvais infini de la modification comme masque de l'impossibilité de toute métamorphose et de toute migration. Avec la modification, il ne se passerait rien, le Dasein, paradoxalement, ne pourrait pas changer.

Mais il y a la « cloison ». La fuite devant la conscience morale, dit Heidegger, est « une échappatoire (*Ausweg*) du Dasein pour s'éloigner furtivement (*wegschleichen*) de la mince cloison (*dünne Wand*) qui sépare, pour ainsi dire, le on de l'étrangeté de son être (*die gleichsam das Man von der Unheimlichkeit seines Sein trennt*)⁵ ». *Ce que le Dasein fuit, c'est la cloison*. Il ne s'agit donc pas d'une fuite qui consiste à passer, par modification, d'un mode à l'autre, mais d'une fuite qui consiste à « s'éloigner furtivement » du partage même du propre et de l'impropre.

*Il y a bien quelque chose « entre », entre le Dasein et lui-même. Du tiers, qui économise les passages. Que Heidegger dise « pour ainsi dire (*gleichsam*) » (« la mince cloison qui sépare, pour ainsi dire (*gleichsam*), le on de l'étrangeté de son être »)*

ne peut tempérer le caractère décisif de l'apparition de cette «séparation». Insister sur le statut simplement «métaphorique» de cette cloison ne saurait en réduire l'importance. Quel que soit le nom que l'on donne à cette mystérieuse frontière, il est sûr qu'elle *mobilise la modification* et l'arrache ainsi à la procédure routinière et à l'incessante reptation qui semblent parfois engager *Être et Temps* dans une direction que Heidegger, à l'évidence, n'a pas choisie, n'a pas envisagée, même si elle constitue l'ombre fabuleuse de son livre, *celle d'une métamorphose privée de possibles, en particulier de possibles éthiques*. La faute consiste à fuir le partage des modes d'être. La résolution consiste à savoir qu'on ne peut que le fuir pour éviter le caractère insupportable de sa binarité.

Le sens de la *modification* et celui de la *résolution* dépendent donc de la cloison. Cette «cloison» n'est pas un mur rigide qui, percé d'une porte, autoriserait le passage d'un mode d'être à un autre sans se modifier lui-même. La «cloison» apparaît bien plutôt comme un *lieu d'échange* qui ne permet pas seulement la mutuelle transformation des modes d'être mais qui *se modifie lui-même à mesure des passages*. C'est pourquoi la traduction de «*dünne Wand*» par «mince cloison» paraît plus satisfaisante que celle qui propose «étroite paroi⁶». La représentation d'une «cloison» autorise plus de souplesse et de mobilité que celle d'une paroi ou d'un mur. Nancy déclare très justement que la cloison marque à la fois l'«incommensurabilité» et la possible «osmose» des instances qu'elle sépare. Le Dasein «[reste] *à même* une cloison

dont la présence marque l'incommensurabilité du on et de son étrangeté d'être, mais dont la minceur indique la communicabilité (quasi osmotique) de l'un à l'autre. En ne s'écartant pas de la cloison (ou de la différence), en restant collé à elle, à sa minceur, le Dasein occupe son espace – l'espace de son épaisseur nulle et impénétrable⁷.» Étanchéité et porosité à la fois : *le sort de la modification est fixé à la cloison*.

Passer d'un mode à l'autre n'est qu'une mécanique absurde, en effet, si l'on ne suppose pas l'existence d'une sorte de *membrane ontico-ontologique* qui se transforme à mesure que passent les modes. Les modes d'être se modifient mutuellement. Pourtant, *tout ne revient pas au même*. L'impropre ne «vaut pas» pour le propre. La cloison introduit déjà *la faveur* dans la modifiabilité et l'échange. L'adjectif «*dünn*» signifie «fin», «léger», «de peu de poids», «de peu de taille». Il signifie aussi «modique (*gering*)». La cloison du Dasein inscrit déjà en lui la possibilité de la *différence modique* – petite entaille qu'ouvrent chaque échange, chaque passage, chaque modification, chaque croisement. Ce «rien» de mur, cette épaisseur sans épaisseur de la cloison espacent le Dasein, le distancient d'avec lui-même en même temps qu'ils l'unissent à lui-même et le rassemblent. La cloison est le *vif des échanges*. Ce pour quoi le Dasein peut désirer «s'en éloigner furtivement», pour ne pas avoir à *souffrir*.

Comment penser que la modification ne modifie que les modes d'être et non leur découpe, leur charnière ou leur

jointure, la *structure de leur structure*? Comment penser que le Dasein puisse se résoudre ou choir, traverser les frontières des existentiels sans qu'ait lieu une manière d'échange avec lui-même, trame de son histoire, destin plastique de son aventure individuelle, de sa transformation finie, de ses choix d'existence? Comment penser que le Dasein ne se forme pas et ne se déplace pas en s'échangeant? Je n'esquisse pas ici les tracés d'une sorte de «for intérieur» – lieu psychologique de négociation, de débat, de spéculation du Dasein avec lui-même. Je tente simplement de montrer que passer d'un mode à l'autre n'est pas une opération *sans épaisseur*, qu'il s'agit d'une opération qui crée du *relief*, tout simplement parce qu'elle prend du temps, parce qu'elle *tend*. Le Dasein ne se déchire peut-être pas, mais il se tend quand il passe, les articulations plient, quelque chose *s'intensifie* et *s'use* à la fois. Fatigue et souffrance constitutives de l'existence. La «cloison» apparaît ainsi en quelque sorte comme une *articulation dans l'articulation, qui rend la structure sensible – à elle-même*.

Sans cette sensibilité, quel sens aurait la résolution, quel sens auraient la fuite, le dévalement et la chute? Dans son livre intitulé *Francis Bacon, Logique de la sensation*, Deleuze montre que l'idée même de *chute* «n'implique aucun contexte de misère, d'échec ou de souffrance (...). La chute est ce qu'il y a de plus vivant dans la sensation, ce dans quoi la sensation s'éprouve comme vivante. (...) Bref est chute tout ce qui se développe (...). La chute est exactement le

rythme actif⁸.» Ou encore : «La chute est là pour affirmer la différence de niveau comme telle. Toute *tension* s'éprouve dans une chute⁹.» *Ne pourrait-on appliquer ces propos, énoncés sans référence aucune à Heidegger, au «dévalement» (Verfallenheit) tel que Heidegger précisément le caractérise? N'avons-nous pas constaté en effet que la «chute» n'est ni un effondrement ni une culbute dans la mesure où l'espace existentiel n'a ni haut ni bas? Que la chute implique plutôt un changement d'intensité? N'est-ce pas ce qui est contenu dans l'idée selon laquelle «le Dasein chute en lui-même à partir de lui-même (aus ihm selbst in ihm selbst)¹⁰» ? Et s'il est vrai que «toute tension s'éprouve en une chute», il faut évidemment ajouter que «toute chute s'éprouve en une tension». La cloison qui sépare le Dasein de lui-même est vibratile, elle réagit comme un instrument, marquant ainsi des *différences de niveau au sein des modes d'être*.*

C'est bien en effet l'affirmation de la *différence de niveau* qui m'intéresse ici, la mise en relief de la différence elle-même comme différence de seuils. En frappant à la cloison, la modification donne à la différence la chair existentielle de ses pavés inégaux. Chair sans laquelle la différence ne serait en effet elle-même qu'une mécanique et la résolution un vain mot. Pour qu'il y ait «nivellement» (*Nivellierung*), il faut bien qu'il y ait d'abord des niveaux, n'est-ce pas? Ni dehors, ni dedans, mais des niveaux d'intensité, rendus possibles par la *résonance existentielle* de la

cloison. L'absence d'intérieur et d'extérieur se reflète et s'abolit à la fois dans cette *zone intermédiaire* entre les modes, zone de perpétuelle déconstitution et reconstitution du Dasein, zone de transit de l'identité qui est le livre où s'écrit l'existence. Lieu de tension, de résistance, de contraction, d'écart et d'écartement, de pression, de différence de puissance, de crispation, de concentration, de stress¹¹. Au-delà de l'intérieur et de l'extérieur, dans cette fuite qu'est l'impossibilité de fuir, cette fuite sur place qu'est ma vie, il y a la mobilité et la souplesse de la cloison, la *corde sensible*.

MODELAGE ET MOUVEMENT

La « cloison » est l'articulation ontico-ontologique même, le trait d'union, l'*affect de la différence*. Ce trait, qui n'a jamais deux fois la même forme, constitue ce que je nommerai la *fontanelle existentielle*, lieu de jointure des modes, petite ouverture, vite refermée, qui laisse à jamais sa marque, mince, modique, moindre¹². La fontanelle où bat l'existence n'est pas faite de membrane osseuse mais de glaise et de mouvement. C'est une argile en trajet. À cette *matérialité ontologique mobile*, Heidegger donne le nom de « *souci* ».

Il est nécessaire de mettre en rapport la problématique de la modification avec la « fable du souci ». Fable dans

laquelle le modelage apparaît en relation essentielle avec la temporalité. « Un jour qu'il traversait un fleuve [c'est-à-dire qu'il passait un seuil], le "souci" vit de la terre glaise (*tonhaltiges Erdreich*) : il en prit en songeant un morceau et se mit à le modeler (*formen*). » Vous connaissez la suite. Chacun veut donner son nom à la statue (*Gebilde*) : Jupiter pour lui avoir insufflé l'esprit, la Terre pour l'avoir dotée d'une part de son corps, le souci pour l'avoir modelée. Saturne, consulté pour trancher le litige, « rendit la décision suivante qui leur sembla équitable : "toi, Jupiter, puisque tu lui as donné l'esprit, c'est l'esprit que tu auras à sa mort, toi, la Terre, puisque tu lui as donné corps, c'est le corps que tu recevras. Mais parce que le 'souci' a tout d'abord modelé cet être, qu'il le possède tant qu'il sera en vie. Quant au nom, puisque c'est pour lui qu'il y a litige, qu'il s'appelle '*homo*' car il a été fait avec de l'humus (terre)"¹³ ».

La fable dit sur un « mode préontologique », pour reprendre l'expression de Heidegger, que *l'homme est un modelage en mouvement*, travaillé tant que dure l'existence, par sa finitude même, qui *modifie les articulations*, les jointures invisibles – les minces cloisons d'un Quadriparti avant l'heure. Ce modelage en mouvement, rythme de glaise, souci cloisonné, n'est autre que *le changement*, le temps comme changement, le *change temporel*. Occurrence frappante de *Wandel* dans *Être et Temps* : « La détermination préontologique de l'essence de l'homme exprimée dans la fable a ainsi fixé d'emblée le regard sur le genre d'être qui com-

mande d'un bout à l'autre son *changement temporel dans le monde* (*seinen zeitlichen Wandel in der Welt*)¹⁴.» La temporalité du Dasein correspond au «saisonnement» de ses modifications, de ses échanges, au rythme des négociations qui ont lieu en lui entre le propre et l'impropre et de ses tentatives pour «s'éloigner furtivement» de ce partage même.

Une lecture naïve de la fable pourrait laisser penser que l'existence modèle le Dasein comme une terre glaise. Nous avons déjà insisté sur la méfiance de Heidegger à l'égard du concept de forme compris comme type ou sceau appliqués à une matière. La modification n'est pas altération d'une «forme» préexistante. La direction herméneutique imprimée par l'image du modelage à l'analytique existentielle en son ensemble n'est pas celle de la sculpture de soi. La forme témoin des passages, cette zone que j'évoquais à l'instant, lieu et trace du changement, est le point de rencontre des modes d'être. Pour cette raison, elle n'a jamais de découpe fixe et ne peut apparaître elle-même que sous tel ou tel mode, *changeante*. Ce qui est modelé, modulé en réalité, «selon le caractère mobile et projectile de l'être-jeté», n'est que le degré d'assouplissement et d'intensité vibratile de la cloison. Le modelage soucieux est le *tissu cicatriciel de la différence*, non son monument. La couture – en elle-même ni être, ni étant – de l'être et de l'étant. Voilà ce qui, d'un Dasein à l'autre, se modifie et se modèle.

La cloison est la forme dans la structure, et en introduisant ainsi du jeu, elle en confirme le concept en même

temps qu'elle le menace déjà en le déformant. La cloison marque en effet *l'adieu de la structure à elle-même*. Modifier les seuils de temps, les modes d'être n'est pas passer, sans plus, d'une pièce à l'autre, n'est pas ouvrir ou fermer une porte. C'est, nous l'avons vu, échanger, s'échanger, comme si le Dasein, en passant, se disait à chaque fois bonjour et adieu, se croisait – tantôt propre, tantôt impropre – sans jamais se reconnaître. Perpétuellement modifié, perpétuellement déplacé, perpétuellement métamorphosé. Combien de fois devons-nous ainsi passer la cloison, méconnaissables à nos propres yeux, comme des contrebandiers, toujours couverts, recouverts, découverts au point de nous surprendre nous-mêmes et de ne plus nous retrouver? Combien de torsions imprimons-nous dans une vie à cette cloison secrète, tendue, sensible et souffrante en nous, combien de transformations, combien de cicatrices? Or ces passages ne finissent-ils pas par excéder l'«entièreté» de la structure, par la déborder, esquissant déjà en filigrane la caractérisation de l'existence comme simple mouvement entre «être-là» et «être-parti»?

PANNE DE SOI

Revenons au changement. Nous avons indiqué que Heidegger employait parfois le mot «*Umschlag* (mutation)» à titre de synonyme de «*Modifikation*», rapprochant

ainsi cette dernière de la μεταβολή aristotélicienne : lancée, revirement, passage. C'est une telle « mutation » qui se produit par exemple lorsque l'outil « tombe en panne » et apparaît de ce fait sous un autre jour, *surprenant*. Heidegger écrit : « Dans la surprenance (*Auffälligkeit*)... l'utilisable (*das Zuhandene*) commence à perdre d'une certaine manière son utilisabilité. (...) Elle ne disparaît pas simplement, au contraire, sitôt que l'outil impropre à l'emploi se met à surprendre, elle en prend congé, pour ainsi dire. L'utilisabilité se montre une dernière fois (*noch einmal*) et c'est à ce moment précis que se montre aussi l'appartenance au monde utilisable¹⁵. » Plus loin : « La compréhension de l'être, qui commande le commerce préoccupé avec l'étant intérieur au monde, a connu une mutation (*hat umgeschlagen*)¹⁶. » Tout se passe comme si l'outil faisait un signe avant de disparaître, signifiait sa mutation, comme si le franchissement du seuil de l'utilisabilité se donnait à voir en se disant adieu. Comme si les deux manières d'être de l'outil se croisaient en un point improbable, marquant le temps, bref, mince, lui aussi, de leur échange, cet adieu étant aussi une manière de rencontre. En effet, si l'outil peut surprendre, c'est qu'il peut rompre l'habituel de son usage et surgir ainsi en quelque sorte pour la première fois.

Toutes ces analyses préparent secrètement, dans *Être et Temps*, celle de la dernière mutation du Dasein, cette « mutation (*Umschlag*) qui fait passer le Dasein au n'être-plus que

là-devant (*Nur-noch-vorhandensein*)¹⁷ ». La dernière modification, c'est la mort. Cette inscription de la possibilité d'un adieu à soi dans la structure (qui est aussi bien, on vient de le voir, possibilité d'une rencontre de soi) est possibilité d'un adieu de la structure à elle-même. L'insistance secrète sur la plasticité de la cloison dans *Être et Temps* déplace et métamorphose déjà en effet la figure de la totalité structurée, elle la fissure et introduit en elle, contre toute attente, une ligne de fuite, c'est-à-dire la possibilité d'une *panne*. La cloison inscrit au front du Dasein l'avenir de la modification et par là même l'avenir de la structure comme panne et infirmité de la structure. Il est clair en effet que la cloison, dont la présence est pourtant si « furtive » dans le texte, demande plus ample développement et *outrepasse déjà le cadre de l'analytique existentielle*. S'annonce ici ce qui, dans les textes immédiatement postérieurs à *Être et Temps*, va se nouer avec l'étude de la *Stimmung*. La *Stimmung*, la « tonalité affective », *prend résolument la place de la cloison*. Elle apparaît comme un lieu de croisement, de partage et d'échange au sein duquel *existentiel et historial ne se distinguent plus*, ce qui complique encore la différence entre le propre et l'impropre. Désormais, on va le voir, *passer la cloison signifie dépasser la métaphysique*, équivalence que *Être et Temps* ne pose pas encore.

Inscription du fantastique dans *Être et Temps*, la « cloison » préfigure une autre ligne de partage, celle qui sépare la

métaphysique de son autre. Elle fait déjà apparaître, à même le Dasein, l'improbable ride de la différence des temps.

On ne sait pas, au fond, dans *Être et Temps*, si la *dérivation* procède du même mouvement que la *déchéance*, s'il s'agit de la *même modification*. On ne sait pas si le sens de l'être est séparé de lui-même par une « mince cloison », si l'on peut établir avec certitude un parallèle entre la modification des modes d'être et celles des époques qui se « sédimentent en tradition », si la plasticité des seuils concerne aussi la nature du passage de la métaphysique à l'autre pensée.

Cette fontanelle ontico-ontologique du Dasein laisse voir la vacance de cette question-là; elle inscrit déjà sur le corps du Dasein l'articulation temporelle et historique entre la tradition et sa destruction. Elle annonce une croisée où ne s'échangeront plus seulement des extases mais aussi des époques.

C'est ce qu'il nous reste maintenant à examiner, avec le devenir $\mathbb{W}$, $\mathbb{W}$, $\mathbb{V}$ de la modification. Il reste à montrer comment la modification échappe définitivement au destin d'une routine immuable et à esquisser quelque chose comme une *formation* du Dasein par modification, *formation* qui correspond précisément à sa *métamorphose*.

CHAPITRE III

L'HOMME ET LE DASEIN S'ENNUIENT ENSEMBLE

« (...) Le concept (*Begriff*) philosophique est une agression (*Angriff*) sur l'homme, et surtout sur l'homme en entier – débusqué de sa quotidienneté et renvoyé vers le fondement des choses. Mais ce qui attaque n'est pas l'homme, ce n'est pas le sujet douteux qu'on rencontre tous les jours dans la béatitude de savoir. C'est le Dasein en l'homme qui, dans le philosophe, dirige l'agression sur l'homme. Ainsi, l'homme est, au fond de son être, un être attaqué et touché; attaqué par ceci qu'"il est ce qu'il est" et compris en toute interrogation qui conçoit¹. »

Analyser la signification de la « cloison » dans *Être et Temps* nous conduit donc à considérer une autre ligne de

partage, secrètement dessinée dans le tracé de la première, qui sépare deux compréhensions du changement. Cette séparation va se marquer nettement dans l'œuvre de Heidegger par l'abandon du lexique de la modification (*Modifikation*) au profit de celui du change (*Wandel*, *Wandlung*, *Verwandlung*) dans les textes immédiatement postérieurs à l'ouvrage de 1927. Les deux lexiques se croisent et s'échangent eux aussi, se saluent pour la première et la dernière fois, comme en témoignent des textes tels que *Qu'est-ce que la métaphysique?* ou *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*. Après 1930, le vocabulaire de la modification disparaît de l'œuvre de Heidegger.

On peut certes, pour expliquer cette disparition, invoquer la nécessité qui s'impose de plus en plus nettement à celui-ci de ne plus avoir recours à la terminologie proprement phénoménologique ni, de manière plus générale, à la langue philosophique technique, c'est-à-dire aux « concepts ». Cette raison toutefois, eu égard à ce qui est en jeu dans ce changement de lexique du changement, est évidemment insuffisante. Je voudrais tenter de montrer, dans cet ultime moment de notre parcours, que l'abandon de la modification au profit de la triade du change correspond à un bouleversement (un changement là encore) de la compréhension de ce qui change. En 1929 (*Qu'est-ce que la métaphysique?*) et dans les cours de 1930 (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*) s'accomplit une substitu-

tion, discrète mais sûre et définitive : la substitution du couple Dasein-homme au couple propre-impropre. Lorsque l'on confronte le procès de la modification du Dasein à celui de sa métamorphose (*Verwandlung*) ou de sa transformation (*Wandlung*), on s'aperçoit en effet qu'il ne s'agit plus pour lui de faire l'épreuve des dénivelés, ou différences de niveaux, sur un même sol ou socle existentiel mais de creuser l'écart (en le comblant aussi d'une certaine manière) entre lui et celui qui n'est pas lui, celui qui ne marche plus tout à fait sur son sol, son autre le plus intime : l'homme. « Ce qui maintenant s'impose, déclare Heidegger, est de parachever la métamorphose de l'homme en son Dasein (*die Verwandlung des Menschen in sein Dasein... nachvollziehen*) (...) ². »

Or ce qui sépare l'homme du Dasein n'est plus tout à fait une « mince cloison » mais bien... l'histoire de la philosophie en son ensemble. Tout Dasein porte « l'homme » en lui. Et l'épaisseur historique et métaphysique de ce concept, l'« homme » compris comme « *animal rationale* », creuse en chaque Dasein, en chacun de nous, cette distance du « nous » par rapport à lui-même qui destine toute existence, même la plus modeste, même la moins concernée par la philosophie, à faire secrètement l'épreuve de l'accomplissement de la philosophie et de ce qui, au-delà de cet accomplissement, se promet.

Nous avons rappelé ce propos de *Être et Temps* selon lequel l'analytique existentielle « a dû d'emblée se déboîter

(*herausgedreht werden*) de la direction que lui imprimait d'avance la définition traditionnelle de l'homme (...) ³. À l'évidence, la nécessité de penser plus profondément ce « déboîtement », de le constituer en épreuve métabolique constante pour le Dasein s'impose très vite à Heidegger, qui montre désormais que changer n'est pas, ou plus seulement, passer d'un mode d'être à l'autre mais bien passer d'une tradition d'être à l'autre, *faire l'épreuve quotidienne de l'impossible possibilité de dépasser la métaphysique*. Ce qui signifie aussi, pour chaque Dasein donc, y compris pour le moins philosophe de tous, de faire l'épreuve de *l'impossible possibilité de métamorphoser la philosophie*.

La distance qui s'ouvre entre l'homme et le Dasein n'est plus marquée par la forme témoin de la cloison mais par une « tonalité », la *Stimmung*. La *Stimmung* est la possibilité originaire de la migration et de la métamorphose de l'homme en son Dasein : « Sans nous orienter sur une question métaphysique précise, mais *en éveillant une tonalité fondamentale de notre Dasein*, nous avons tenté de transformer [métamorphoser] (*verwandeln*) l'humanité de l'homme en son propre Dasein ⁴. »

Le déploiement de l'analyse de la *Stimmung*, de *Être et Temps* aux *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, en passant par *Qu'est-ce que la métaphysique ?* accomplit la métamorphose et la migration de la modification, engageant ainsi une nouvelle union entre l'existential et l'histo-

Je vous invite à remonter aux sources affectives, musicales, de la « possibilité d'une époque totalement nouvelle de la philosophie (*die Möglichkeit einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie*) ⁵ ».

STIMMUNG ET MÉTAPHYSIQUE

LA MIXITÉ LEXICALE DU CHANGEMENT

Le lexique de la modification et celui de la triade du change coexistent encore quelque temps, comme on peut le voir dans les cours de 1930 réunis sous le titre *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*. L'ennui, tonalité affective fondamentale analysée dans ce livre, apparaît aussi bien comme une instance modifiable et modifiante que comme une puissance de métamorphose ou de transformation. Heidegger écrit en effet, d'une part, que l'ennui est une *modification temporelle* : dans l'ennui, nous sommes « coupés de notre avoir-été et de notre avenir. Cette coupure (...) ne signifie pas qu'eux-mêmes soient, de fait, ôtés ou enlevés. Cela désigne plutôt une singulière dissolution de l'avenir et de l'avoir-été dans le simple présent. Cela désigne une *modification* de l'avoir-été et de l'avenir ⁶ ». Il affirme d'autre part que « cette tonalité, à laquelle nous donnons expression en

disant « cela vous ennue », a déjà *transformé* (*gewandelt*) le Dasein (...)»⁷. Les deux lexiques se rencontrent et se croisent si souvent que le traducteur utilise indifféremment les termes de « modification », de « changement », de « transformation ». Il est vrai que l'analyse de l'ennui dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique* ressemble à première vue de très près à celle de l'angoisse développée dans *Être et Temps*. Dans cet ouvrage, l'angoisse est bien caractérisée comme une *modification*. Tout d'abord, comme toute « tonalité affective », elle est un « mode » de la « disponibilité (*Befindlichkeit*) ». Elle apparaît ensuite comme une « modification de l'être-au-monde en son ensemble (*Modifikation des vollen In-der-Welt-seins*) » et appartient à ce titre au souci⁸.

Apparemment donc, la mixité des concepts du changement – *Modifikation, Wandel, Wandlung, Verwandlung* – n'a en soi rien de remarquable. Une lecture attentive permet cependant de repérer non une équivalence mais un *glissement* d'un vocabulaire à un autre puisque, comme nous allons le voir, le lexique de la modification n'est employé que pour caractériser les *modes d'être d'une même tonalité* (les différentes « formes » de l'ennui par exemple) alors que la triade du change intervient chaque fois qu'il est question de la *portée historique de ces modifications*. Le texte *Qu'est-ce que la métaphysique ?* le montre clairement : l'angoisse accomplit la métamorphose de l'homme en son Dasein et préfigure du même coup le dépassement de la

métaphysique. Les cours de 1930 le confirment : « Comprendre la tonalité exige finalement de nous une métamorphose [un changement] (*Wandel*) de la conception fondamentale de l'homme⁹. »

MODES ET MODALITÉS

La question qu'il faut poser en premier lieu est celle du rapport que la *Stimmung* entretient avec la modification. La « tonalité affective » apparaît comme un *mode*, une « manière » d'un type particulier. Dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger déclare : « Les tonalités sont des modalités du Dasein (...). Une tonalité est une modalité (*eine Stimmung ist eine Weise*), non pas simplement une forme (*Form*) ou un mode (*Modus*) extérieur, mais un mode au sens musical de la mélodie. Et celle-ci ne flotte (*schwebt*) pas au-dessus de la façon dont l'homme se trouve, soi-disant au sens propre, être là. Elle donne au contraire le ton pour cet être (*den Ton angibt*), c'est-à-dire qu'elle dispose et détermine tonalement (*stimmt und bestimmt*) le mode et le comment de cet être. (...) [La] tonalité est un genre fondamental (*Grundart*), elle est la *modalité fondamentale (die Grundweise) selon laquelle le Dasein est en tant que Dasein*¹⁰. »

Ces affirmations soulèvent tout de suite une interrogation : quel est en fait le statut précis de la tonalité affective

par rapport aux autres modes ? Faut-il la considérer, dans la mesure où Heidegger la nomme « genre fondamental » ou « modalité fondamentale », comme un archimode qui, quoi qu'on en dise, serait bien destiné à « flotter » au-dessus des autres ? Une lecture attentive des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* pourrait permettre de répondre positivement à cette question. Heidegger écrit en effet que la tonalité affective est une manière de « nous lier (*binden*) à notre Dasein¹¹ ». La *Stimmung* apparaît donc bien comme *ce qui attache le Dasein à lui-même*, caractéristique qui semble lui conférer un statut privilégié.

Mais en réalité, la *Stimmung* ne jouit d'aucune précellence transcendante. La tonalité affective ne s'ajoute pas aux autres modes, elle n'est pas un mode de plus, mais *le mode d'être de la « cloison » elle-même*. En effet, ce qui se trouve disposé grâce à une tonalité affective ou une humeur particulières – angoisse, ennui, mais aussi « joie (*Freude*) », dit Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*¹² – est la *communauté des modes d'être du Dasein*. Leur milieu, leur « entre », ce que Heidegger nomme leur « tissu¹³ ». Mais cela ne confère à la *Stimmung* aucune position de surplomb. En effet, la *Stimmung* est toujours *changeante*. Si la « mince cloison » se trouve toujours disposée de telle ou telle manière, si la *Stimmung* est bien ce qui donne le ton à ses dispositions, elle-même change constamment d'air. Ainsi le passage d'un mode d'être à l'autre a-t-il toujours lieu lui-même selon un mode particulier, une moda-

lité particulière de l'humeur. L'humeur, par définition, est éminemment variable.

La « fontanelle existentielle », ou articulation ontico-ontologique, est toujours disposée d'une certaine manière et pour un certain temps, puisque la *Stimmung* est instable de par son caractère ontologiquement hybride : ni ontique, ni ontologique. C'est là ce qu'affirme Heidegger dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique* : « L'ennui – et finalement toute tonalité – est un être hybride (*Zwitterwesen*)¹⁴. » La tonalité n'est pas un étant, mais un « comment ».

LA PHILOSOPHIE EN ÉCHANGE

Être disposé, c'est toujours être disposé à changer de disposition. À plusieurs reprises, Heidegger fait paraître la *Stimmung* moins comme une humeur que comme la possibilité même de la saute d'humeur. Ainsi, déclare-t-il dans *Être et Temps*, « faire preuve dans la préoccupation quotidienne d'un moral imperturbable tout comme se laisser entraver par le mauvais moral, passer imperceptiblement de l'un à l'autre ou l'inverse, avoir des sautes d'humeur (*das Ausgleiten in Verstimmungen*), ontologiquement, ce n'est pas rien (...). La disposition révèle comment on se sent, comment on va¹⁵ ». La disposition connaît toujours « des revirements (*Umschlagen*)¹⁶ ». Par ailleurs, dans *Ce qu'est et*

comment se détermine la φύσις, lorsqu'il commente sa décision de traduire μεταβολή par «*Umschlag*», Heidegger explique ce qu'est le «métabolique» en le rapportant aux changements d'humeur, aux changements du temps, des saisons ou encore au transit des biens ou des marchandises : «Nous aussi, nous disons que le temps change (*schlägt um*), et aussi notre humeur, et nous pensons là à un "devenir-autre (*Änderung*)"; nous parlons aussi de lieux de transbordements et de reversements (*Umschlageplätzen*) là où il s'agit du changement de lieu des biens dans une circulation (*im Verkehr*)¹⁷.» La «tonalité affective» apparaît donc comme l'inscription de la μεταβολή à même l'existence : «(...) Le Dasein est toujours, en tant que Dasein, déjà de fond en comble accordé à un ton. Ce qui a lieu, c'est un changement incessant de tonalités (*es geschieht nur immer ein Wandel der Stimmungen*)¹⁸.»

Les changements d'humeur, auxquels la philosophie traditionnelle n'a jamais accordé d'attention véritable, jouent un rôle fondamental au sein de la constitution d'être (*Seinsverfassung*) du Dasein. Nous l'avons vu : la tonalité affective permet de «lier» ou d'«attacher» le Dasein à lui-même. Ainsi, contrairement à ce que l'on pourrait croire d'abord, «la tonalité n'est pas l'instable, le fugitif, le simplement subjectif. Parce qu'elle est le "comment" originel en lequel chaque Dasein est comme il est, la tonalité n'est pas ce qu'il y a de plus instable (*das Unbeständigste*) mais bien ce qui, à la base, donne au Dasein, *consistance et possibilité*

(*Bestand und Möglichkeit*)¹⁹. En effet, «dans la disponibilité (*Befindlichkeit*), le Dasein est toujours déjà placé face à lui-même (*vor es selbst*)²⁰». L'analyse de la *Stimmung* révèle donc au Dasein l'essentiel, à savoir que *l'essentiel est changeant*.

Cette révélation permet de comprendre pourquoi la *Stimmung*, dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* comme dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, est présentée comme *condition fondamentale du questionnement philosophique*. Les changements d'humeur, qui accordent le Dasein à son monde, découvrent le sens de la mutabilité de l'existence comme *liberté* et, en ce sens, *appellent la philosophie*. «La philosophie, écrit Heidegger, n'a un sens qu'en tant qu'affaire humaine. Sa vérité est essentiellement celle du Dasein humain. La vérité du philosophe prend racine dans le destin du Dasein. Or le Dasein a lieu dans la liberté. Le possible, le cours de la vie, les circonstances, toutes ces choses sont obscures (*Möglichkeit, Wandel und Lage sind dunkel*). Le Dasein est devant des possibilités qu'il ne prévoit pas. Il est soumis à une mutation [un changement] (*Wandel*) qu'il ne connaît pas. Il se meut constamment dans une situation qu'il ne maîtrise pas. Tout ce qui appartient à l'existence du Dasein appartient essentiellement à la vérité de la philosophie²¹.» Dès lors, s'il est vrai que le questionnement métaphysique se caractérise par l'inclusion de celui qui questionne dans sa question, un *saisissement* mutuel du questionnant et de la question est

nécessaire. La *Stimmung* seule rend ce saisissement possible²². *Le Dasein ne peut penser qu'à partir du change (qui pense) en lui*.

Si la *Stimmung* est susceptible d'accomplir la métamorphose de l'homme en son Dasein, c'est d'abord parce qu'elle révèle, par sa puissance de saisissement, un *autre fondement de la philosophie*. La racine véritable de la philosophie est précisément le saisissement affectif²³. On pourrait même aller jusqu'à dire que l'origine de la philosophie est la saisie affective du changement accordée par le caractère essentiellement changeant du saisissement affectif. La racine de la philosophie est ainsi l'affect (du) métamorphique comme tel. La *Stimmung* n'annonce pas seulement, en changeant, l'advenue d'un autre mode d'être mais bien celle d'un *autre animal*. Autre que l'animal rationnel, autre que l'homme. Elle projette « l'ombre de tout autre chose (*ganz anders*) » sur l'homme, « que nous appelons le Dasein²⁴ ». Dans l'Introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique?* rédigée en 1949, Heidegger déclare que l'analyse de l'angoisse, développée en 1929, a permis de « soustraire (*herausnehmen*) à la subjectivité, y compris celle de l'animal rationnelle, la détermination essentielle de l'homme²⁵ » et de préparer ainsi « la métamorphose de l'homme en son Dasein ».

Cette métamorphose, vous l'avez compris, n'est pas séparable d'une métamorphose de la philosophie. Heidegger l'affirme clairement : « Si elle réussit à retourner au fondement de la métaphysique, la pensée pourrait bien

entraîner un changement de l'essence de l'homme (*ein Wandel des Wesens des Menschen*), changement d'où s'ensuivrait peu à peu une transformation [métamorphose] (*Verwandlung*) de la métaphysique²⁶. » Pourquoi ? « L'angoisse, écrit Heidegger, accorde une épreuve de l'être comme l'autre de tout étant. » La *Stimmung*, plus sûrement qu'une leçon philosophique, permet au Dasein de faire l'expérience de la différence ontologique.

La tonalité affective « dans laquelle on "est" dans tel ou tel "état", fait que nous nous sentons au milieu de l'étant dans son ensemble, dont le *ton* nous pénètre²⁷ ». Dans l'ennui profond comme dans l'angoisse, l'étant dans son ensemble « recule », « glisse ». « Toutes les choses et nous-mêmes, nous nous abîmons dans une sorte d'indifférence (*Gleichgültigkeit*). Cela pourtant non point au sens d'une disparition pure et simple, mais dans leur recul (*Wegrücken*) comme tel, les choses se tournent vers nous. Ce recul de l'existant en son ensemble, qui nous obsède dans l'angoisse, est ce qui nous oppresse. Il ne reste rien comme appui. Dans le glissement de l'existant, il ne reste et il ne nous survient que ce "rien". L'angoisse révèle le Néant (*die Angst offenbart das Nichts*)²⁸. » Le néant, qui « se présente d'un seul et même coup avec (*in eins mit*) l'étant » révèle l'« étant dans son étrangeté (*Befremdlichkeit*) », l'étant comme l'autre de l'être.

« L'angoisse, écrit Heidegger, ce n'est pas l'acte de concevoir le Néant. Toutefois, le Néant est révélé par elle et en

elle (...) ²⁹.» Comment le comprendre? Dans l'angoisse, l'étantité et l'être se désolidarisent absolument l'un de l'autre. L'être de l'étant apparaît non plus comme étantité, «*Seiendheit*» mais comme «*Unwesen*», «inessence», néantir du néant : «C'est dans l'être de l'étant que se produit le néantir du néant (*im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts*) ³⁰.» Du même coup est révélée l'échangeabilité mutuelle de l'être et de l'étant. L'épreuve de l'indifférence (*Gleichgültigkeit*) de l'étant, de son «tout vaut tout ³¹», donne à penser que l'étant peut valoir pour l'être, et que c'est là ce qui a eu lieu, précisément, dans et comme la métaphysique traditionnelle. *La Stimmung est la révélation affective du premier change et, du même coup, la préfiguration sensible de l'autre échange.*

Au plus intime du Dasein, sous le coup du saisissement affectif, s'ouvre cette fissure qui, en faisant paraître quelque chose comme une altérité possible de la métaphysique, libère le phénomène fantastique d'une altérité possible de l'homme.

Certes, le §40 de *Être et Temps* avait déjà mis au jour le caractère ontologico-pédagogique, si l'on peut dire, de l'angoisse. Que l'expression «différence ontologique» ne figure pas encore dans l'ouvrage de 1927 n'empêche pas le lecteur de voir que c'est bien l'abîme entre l'être et l'étant que l'angoisse ouvre d'un coup devant lui. Comme le dit Didier Franck : «L'angoisse assure dans l'analytique existentielle une fonction méthodique cardinale, analogue à celle de la réduction transcendantale pour l'analytique

intentionnelle de la subjectivité : elle révèle le Dasein à lui-même dans son être-au-monde vers la mort (...) ³².» Toutefois, dans *Être et Temps*, la thématique de la métamorphose et de la migration de l'homme en et vers son Dasein ne se trouve pas développée. *Ces mouvements de transformation excèdent en effet le cadre de la modification, dans lequel ils sont en quelque sorte à l'étroit.* Le vocabulaire de la modification bride, dans *Être et Temps*, la force métamorphique de l'angoisse. Par la suite, le problème *change* très vite. «Ce qui maintenant s'impose, déclare Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*, c'est de parachever la métamorphose de l'homme en son Dasein, métamorphose que toute angoisse fait s'accomplir (advenir) avec nous, afin de capturer le néant qui s'y est annoncé, et de le capturer tel qu'il se dénonce ³³.» L'analyse de la *Stimmung* est désormais moins attachée au Dasein qu'à l'aventure de la métaphysique affectivement inscrite au cœur du Dasein. Dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*, il s'agit moins d'insister sur le pouvoir de modification de l'angoisse, qui permet au Dasein de traverser la cloison, que de suivre l'étrange revirement par lequel la *Stimmung*, au plus intime du Dasein encore une fois, *redouble le revirement originnaire auquel la métaphysique doit son nom.*

Alors qu'il s'attache, dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, à élucider la signification et l'histoire du mot «métaphysique», Heidegger rappelle qu'«en grec, μετά veut dire "après" (*nach*), "derrière" (*hinterher*).» Par

exemple, dit-il, «*μέθοδος*, la méthode, [est] le chemin sur lequel, la suivant à la piste, je vais après une chose.» Mais le préfixe «*μετά*» a encore une autre signification, qui est liée à la première. Quand je vais derrière une chose, après elle en la suivant, je me déplace (*bewege*) ainsi en quittant une chose pour me tourner vers une autre; en quelque sorte je me «retourne» (*umwenden*). Cette signification de *μετά* au sens de «quitter quelque chose pour se tourner vers quelque chose d'autre (*von etwas weg zu etwas anderem*)», nous l'avons dans le mot grec *μεταβολή* (virage [*Umschlag*]). Par la réunion du titre grec *τά μετά τά φυσικά* et de l'expression latine *Metaphysica*, le *μετά* voit sa signification devenue autre (*geändert*). De la signification purement topique est sortie la situation du virage, de «se tourner d'une chose vers une autre», «de sortir de l'une vers une autre». À présent, *τά μετά τά φυσικά* ne désigne plus ce qui fait suite aux leçons sur la physique, mais ce qui traite de cela qui se détourne des *φυσικά* et se tourne vers un autre étant, vers l'étant en général et vers l'étant véritable³⁴.»

Il est donc clair que la métaphysique n'est rien d'autre, à l'origine, qu'un retournement (*Umwendung*) ou un revirement (*Umschlag*). Elle est l'acte de se tourner d'une chose vers une autre et ce virage originel décide de son destin. La métaphysique ne doit son nom et son sens qu'à un changement de direction. Si la *Stimmung* permet d'accomplir le dépassement de la métaphysique, dépassement qui en est

aussi la *métamorphose*, c'est parce qu'elle *imprime, à la même boucle, à la même volte, une nouvelle torsion, un nouveau revirement*. Si dépasser revient toujours à se détourner de cela même qu'on dépasse, dépasser la métaphysique revient à dépasser le dépassement lui-même – dépassement à la seconde puissance qui donne au concept de transcendance son authentique signification.

La métaphysique métamorphosée n'est donc plus l'acte de pensée qui consiste à se détourner de l'étant pour se tourner vers un autre étant (vers l'être compris comme étantité), mais le détour même de ce détour, le revirement vers l'autre de tout étant, vers l'être dans sa surprenante étrangeté (*Befremdlichkeit*). Par la grâce de cette métamorphose, la métaphysique devient ce qu'elle est : dépassement, mouvement de se tourner vers *autre chose* en effet. C'est pourquoi, à l'époque de *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Heidegger nomme encore «métaphysique» le résultat de la métamorphose de la métaphysique. Il s'agit de la métaphysique reconduite à son fondement, à sa vérité, à son essence, de la métaphysique *métamorphosée en elle-même*³⁵. C'est ainsi que demander «qu'est-ce que la métaphysique?» revient en un sens à demander «qu'est-ce que la métamorphose?». *Cette question, vous me l'accorderez, met en jeu tout autre chose que celle qui consisterait à demander «qu'est-ce que la modification?».*

TEMPS DES FORMES, PASSAGE DES PROFONDEURS

UNE AUTRE VERSION DE LA CHUTE

Peut-on toutefois établir une démarcation si nette entre modification et *W*, *W*, *V*, demandez-vous? Partons de l'analyse de l'ennui telle qu'elle est développée dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Une chose retient tout de suite l'attention : l'ennui est présenté selon trois « formes » qui correspondent à ses « degrés de profondeur ». Le passage d'une forme à l'autre, « descente » de la surface vers le fond, est présenté à la fois comme une « modification (*Modifikation*) » et comme une « transformation (*Wandlung*) » ou un « changement (*Wandel*) ». À même cette hybridité lexicale se dessine déjà la frontière au sujet de laquelle, précisément, vous m'interrogez.

Pour analyser l'ennui, déclare Heidegger, il faut commencer par « fixer provisoirement en différents points les moments de [sa] différence de profondeur (*die Momente des Unterschiedes der Tiefe*)³⁶ ». Les trois « formes (*Formen*) » d'ennui – « être ennuyé par quelque chose », « le fait de s'ennuyer à quelque chose et le passe-temps qui lui correspond », « l'ennui profond en tant que “cela vous ennuie” » – s'organisent selon une hiérarchie qui est bien celle d'un « devenir plus profond (*Tieferwerden*)³⁷ ». Ce devenir correspond à une intensification ontologique tout

autant qu'affective puisque chaque « degré » de l'ennui est aussi un degré d'authenticité.

En un sens donc, le passage d'une « forme » d'ennui à une autre, d'un « degré » à l'autre, s'accomplit par modification et fait parcourir au Dasein, selon une mobilité dont la rythmique a déjà été étudiée dans *Être et Temps*, la distance, impalpable mais réelle, qui sépare son pouvoir-être propre de son pouvoir-être impropre. Toutefois, l'introduction du motif de la profondeur change considérablement l'analyse. Elle permet de porter un autre regard sur le « tout structuré ». Heidegger affirme qu'il est de la plus haute importance de « concevoir la connexion authentique (*der echte Zusammenhang*) qui lie ces transformations (*Abwandlungen*) de l'ennui. La transformation (...) n'est nullement une altération quelconque et dissolue de formes (*kein beliebiges, freischwebendes Verändern von Formen*). Elle est au contraire liée à l'avoir-lieu (*Geschehen*) du Dasein, avoir-lieu en lequel l'ennui s'élève toujours de telle ou telle façon, et y reste collé à la surface ou bien retourne dans la profondeur³⁸ ». *Le schéma de l'articulation cède ici la place à celui de la différence d'altitude. L'existence s'historialise entre distance et profondeur.*

Chaque fois qu'une forme se transforme en effet, ce n'est pas seulement la cloison entre les différents modes d'être du Dasein qui se déplace (*verlegt*) mais la distance *historiale* séparant l'homme du Dasein qui se tend. *Dans l'ennui, l'homme et le Dasein s'ennuient l'un (en) l'autre. Il*

apparaît alors que la différence des formes de l'ennui n'est jamais que la gamme des possibles relations qui se déploient entre l'homme et le Dasein. De l'homme au Dasein, ce sont deux modalités différentes de la présence qui se croisent et s'échangent sans se mêler, s'ennuyant au contact l'une de l'autre. Métaphysique de la présence devenue ennuyeuse.

« En vérité et au fond, écrit Heidegger, ce qui a lieu là, chaque fois, c'est d'abord un déplacement (*Verlegung*) correspondant de l'existence de l'homme – ou bien dans la partie superficielle et le champ de ses manigances (*Umtreiben*), ou bien dans la dimension du Dasein comme tel (*in die Dimension des Daseins als solchen*), de l'exister véritable (*des eigentlichen Existierens*)³⁹. » L'homme devient ainsi la surface du Dasein et le Dasein le fond de l'homme. Entre les deux se creuse un écart. Ils se croisent dans l'ennui, s'évitent en ne sachant que faire (l'un de l'autre).

La transformation d'intensité de la *Stimmung* est donc toujours en même temps transformation de l'essence du Dasein en train de laisser derrière lui l'essence de l'homme. Les degrés de profondeur de l'ennui ne font en effet que révéler la « profondeur (*Tiefe*) » du Dasein lui-même⁴⁰. Ainsi, chaque « forme » d'ennui, à mesure qu'elle se révèle comme une « forme changée (*gewandelte Form*) » de la précédente⁴¹, a déjà « transformé (*gewandelt*) le Dasein⁴² ». En ce sens, la *Stimmung* est bien la « base d'une métamorphose du Dasein lui-même (*aufgrund einer Verwandlung des Daseins selbst*)⁴³ ».

Les « composantes de structure » que sont les formes d'ennui, « nous savons désormais (...) [qu'elles] sont à chaque fois transformées (*jeweils gewandelt*), qu'elles ne sont pas des normes rigides (*starre Maßstäbe*), qu'elles ne constituent pas une charpente solide (*ein festes Gerippe*) que nous mettons à la base de chaque forme d'ennui⁴⁴ ». Or ces formes « souples », qui modulent la cloison, sont aussi les formes souples qui permettent la figuration non d'un autre homme, mais de l'autre de l'homme.

STIMMUNG ET TEMPORALITÉ

Ce clivage nous conduit au temps. L'ennui, en effet, est « vibration » du temps dans le Dasein⁴⁵. Tous les échanges, passages, transformations, différences de degrés et d'altitude trouvent leur fondement dans la temporalité. L'ennui est « une relation au temps, une façon de nous tenir à l'égard du temps, un sentiment du temps. L'ennui et la question de l'ennui nous reconduisent donc au problème du temps⁴⁶ ». Sans être « versatile » ni « inconstant », le temps se confond lui aussi avec sa propre « capacité de transformation (*Wandlungsfähigkeit*) » : « Le temps peut nous opprimer tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, ou bien il peut nous laisser en paix. En fin de compte, cela tient à sa propre capacité de transformation (*ihr eigene Wandlungsfähigkeit*)⁴⁷. » La *Stimmung*, en ses changements,

ne manifeste, en réalité, que la manière dont « nous nous tenons vis-à-vis du temps », la façon dont « notre propre être temporel se temporalise (*sich zeitigt*) ». Une étroite connexion d'essence lie temporalisation et changement de disposition : « (...) Le fait d'être ennuyé et l'ennui en général sont à l'évidence enracinés dans cette énigmatique essence du temps. Plus encore, si l'ennui est une tonalité, le temps, et la manière dont il est comme temps (*wie sie als Zeit ist*) – c'est-à-dire la manière selon laquelle il se temporalise (*zeitigt*) – ont singulièrement part à la façon dont le Dasein en général est accordé⁴⁸. »

L'analyse de l'ennui commence par celle du « temps qui nous devient long⁴⁹ ». Ce sont cette monotonie et cette grisaille qui vont progressivement s'approfondir. La première « forme » de l'ennui, la plus « superficielle », correspond au « sentiment d'être traîné en longueur » et « d'être laissé vide ». Heidegger prend l'exemple d'une attente de quatre heures dans une petite gare, où il n'y a rien à faire⁵⁰. « Nous lisons les horaires ; ou bien nous étudions le tableau des différentes distances qui séparent cette station des autres endroits, des endroits que nous ne connaissons pas du tout. Nous regardons l'heure : seulement un quart d'heure de passé⁵¹. » Nous tentons de trouver des « passe-temps », c'est-à-dire, en réalité, que nous cherchons à « tuer la temporalisation du temps⁵² ».

La seconde forme d'ennui (« le fait de s'ennuyer à quelque chose et le genre de passe-temps qui lui est coor-

donné⁵³ ») « transforme » la première dans la mesure où elle la prive d'objet. Dans la première forme en effet, le Dasein a l'impression que le caractère ennuyeux vient de la gare elle-même. Or dans la situation que Heidegger décrit maintenant (la soirée mondaine ennuyeuse), aucun étant ne peut proprement être incriminé. « Le soir, nous sommes invités quelque part. Nous ne sommes pas tenus d'y aller. Mais la journée entière, nous nous sommes appliqués au travail, et nous avons du temps pour la soirée. Donc, nous y allons. Il y a là, comme c'est l'usage, un repas, et la conversation de table. Tout est non seulement fort savoureux, mais c'est même de très bon goût. Après quoi on va s'asseoir et il y a, comme on dit, de l'animation. Peut-être écoute-t-on de la musique. On bavarde. C'est plein de sel. Déjà, il est temps de s'en aller. (...) On rentre donc à la maison entièrement satisfait. Encore un rapide coup d'œil au travail interrompu le soir, une estimation sommaire et une prévision pour le lendemain – et ça y est : je me suis pourtant bien à vrai dire ennuyé à cette soirée où j'étais invité⁵⁴. » Heidegger en donne plus loin la raison : « Nous nous *échappons* d'une certaine manière à nous-mêmes⁵⁵. » Le « vide » qui se forme (*bildet*) ici est donc « l'abandon de notre véritable nous-même ». Le sentiment qui domine est celui d'avoir perdu son temps.

La troisième forme d'ennui enfin, « l'ennui profond en tant que « cela vous ennuie »⁵⁶ » est plus indéterminée encore. « Pour cet ennui, le passe-temps *fait défaut*

(fehlt).⁵⁷ » Un tel ennui est très proche de l'angoisse. « Quand, un dimanche après-midi, on marche à travers les rues d'une grande ville⁵⁸ », on ressent, comme dans l'angoisse, ce recul de l'étant en son ensemble, cette « indifférence où tout se resserre ». En elle, les possibilités du Dasein lui paraissent comme « laissées en friche ». *Ne pas savoir quoi faire de soi*. Ici, dit Heidegger, le Dasein semble flotter, « être délivré du temps », « extrait du flux temporel⁵⁹ ».

Le point commun à ces trois formes d'ennui est le fait que le temps, en chacune d'elles, paraît à la fois fixé sur le maintenant (qui ne veut pas « passer ») et irréductible à cette ponctualité même (il se traîne, se resserre, change d'intensité, connaît des « transformations » que la montre, bien sûr, ne mesure pas). C'est là qu'apparaît l'ambiguïté constitutive de l'ennui. L'ennui obture toutes les possibilités ; du même coup, en enfermant les possibles, il les révèle comme « libérables⁶⁰ ». Entre fixité et lâcheté, une fluctuation est possible qui apparaît comme *fluctuation entre l'homme et le Dasein*. *L'homme, à la fois, maintient et lâche le Dasein. Il lui donne ainsi, simplement, le temps d'être possible*. « L'état d'être traîné en longueur » (...) est l'état d'être réduit à la *possibilisation* (Ermöglichung) *originelle du Dasein comme tel*⁶¹. » À la fois collé à l'homme et dissocié de lui, comme d'un maintenant qui dure trop et n'a plus lieu d'être, le Dasein peut se résoudre, se concentrer dans la pointe originelle et authentique de l'« instant

(*Augenblick*)⁶² ». Ainsi, « le Dasein en nous s'en va rythmer son *tempo* dans l'ampleur de l'horizon temporel de l'être-temporel, et ainsi ne peut que ramener ce rythme à l'instant de l'agir essentiel. Cette pulsation entre l'entre-deux (*dieses Schwingen im Zwischen*) de pareille ampleur (*Weite*) et de pareille pointe (*Spitze*) est le fait d'accorder à un ton, c'est cet ennui comme tonalité⁶³ ».

Les différentes *formes* et *transformations* de l'ennui, qui correspondent en fait à des *modifications* temporelles, permettent au Dasein de faire l'épreuve d'un étrange dédoublement. En effet, ce n'est pas véritablement le Dasein mais l'homme dans le Dasein et, réciproquement, le Dasein dans l'homme, qui s'ennuient. Les deux formes, de chaque côté de la cloison affective, s'ennuient l'une l'autre. Cette dimension de dédoublement métaphysique et historique est absente de *Être et Temps*. Dans cet ouvrage, Heidegger montre bien l'étroite corrélation qui unit les « modifications » des comportements du Dasein aux modifications du temps lui-même. En effet, c'est bien toujours le passage de la temporalité originelle au temps nivelé ou « dérivé » qui rythme en réalité la circulation des modes d'être. Le « tempo » entre l'ampleur et la pointe apparaît, dans *Être et Temps*, comme la modification mutuelle de la temporalité authentique et du temps vulgaire⁶⁴. C'est donc toujours, en fait, « [la] temporalité qui permet la modification⁶⁵ ». C'est bien en effet sur elle que se fondent ontologiquement la propriété et l'impropriété du Dasein. Pour autant, dans

Être et Temps, la *Stimmung* n'apparaît pas encore comme une fracture affective entre le Dasein et l'homme. De ce que «le phénomène primitif de la temporalité originale et propre est l'avenir», Heidegger ne conclut pas encore que le Dasein est l'avenir de l'homme. Il faudra pour cela le temps d'une métamorphose, le temps d'une migration, la mise en place de *W*, *W*, *V* dans la pensée.

L'ÉVÉNEMENT DE L'EXISTENCE

«Le dépassement de l'étant advient dans l'essence du Dasein (*das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins*)⁶⁶.» Vous êtes maintenant en mesure de comprendre cette phrase, de voir à quel point le changement qui a lieu de la modification à la métamorphose et à la migration est considérable. Revenons à l'ennui. Après avoir mis en lumière ses différentes «formes», Heidegger s'interroge : «Nous avons jusqu'à présent traité de l'ennui sous différentes formes. Nous avons même traité d'un ennui profond, qui est une forme de l'ennui. Pourtant, nous n'avons pas du tout traité de celui qui est décisif : *l'ennui qui peut-être détermine notre Dasein aujourd'hui et maintenant*⁶⁷.» Surgit cette question fondamentale : «L'homme aujourd'hui est-il devenu en fin de compte et comme tel ennuyeux à lui-même⁶⁸?» Cette question ne signifie pas : «Les hommes d'aujourd'hui sont-ils ennuyés

par des choses précises?» ni «Les hommes s'ennuient-ils plus qu'à d'autres époques?». Elle vise la détermination historique, et non historico-sociologique, de l'ennui : l'ennui est-il la *Stimmung* de notre époque? Une dimension majeure de la *Stimmung* est dévoilée ici : sa signification *époquale*. «La tonalité fondamentale donnée d'une métaphysique – la façon et la mesure dont elle donne le ton – est une destinée (*Schicksal*), c'est-à-dire du même coup se transforme (*wandelt*) et ne s'impose pas forcément à chaque époque (...)»⁶⁹.

Or que révèle la *Stimmung* aujourd'hui? Pourquoi s'ennuie-t-on *aujourd'hui*? Pourquoi l'homme et le Dasein, du fait de cet ennui, doivent-ils se séparer? Heidegger répond : *le sens de l'existence s'est transformé*. «(...) *Nous sommes contraints à un autre langage en raison d'une métamorphose de l'existence* (*wir sind zu einer anderen Sprache gezwungen aufgrund einer Verwandlung der Existenz*)⁷⁰.» Cette «métamorphose de l'existence» n'est pas une nouvelle existence mais l'existence *moins la métaphysique* (moins le concept métaphysique d'existence) qui se détache d'elle dans un ennui ontologique et historique sans appel. L'ennui est l'affect d'une rupture historique. Aujourd'hui, l'existence pour elle-même, l'existence en vacance de l'homme fait événement (*Ereignis*). Elle s'est «soudain dévoilée⁷¹».

S'est «soudain dévoilée» aussi du même coup la réponse à notre question de départ. La «structure» n'est-elle pas,

demandions-nous, le nom qui convient le mieux à la ligne de partage que nous cherchons depuis le début à caractériser, partage entre la métaphysique et son autre, l'être (*Sein*) et l'être (*Seyn*), l'homme et le Dasein, l'existence et sa métamorphose? La lecture de *Être et Temps* nous renvoie pour finir à la structure comme au possible maître mot du changement. Aucune structure en effet n'est pensable en dehors de sa modifiabilité, son articulation est la marque profonde de sa variabilité. En rappelant à la triade son passé de modification, j'ai pris le risque d'éclairer rétrospectivement l'ensemble de notre démarche à la lumière de cette mutabilité structurelle. Les deux axes de la cinéplastique heideggerienne – changement dans la continuité et la contiguïté et brusque rupture – correspondent peut-être à deux modes d'être d'une même structure. Le retrait de l'être est peut-être lui-même une structure, tout comme le séquençage de la donation ou la possibilité de passer d'un mode à l'autre de la présence. Après tout, vous en conviendrez, chez Heidegger, jamais rien ne se brise. Depuis le début, migration et métamorphose procèdent sans rien déchirer et opèrent selon une logique du remplacement sans dedans ni dehors, qui travaille à même ce qui est remplacé. Cette logique étant d'ailleurs peut-être l'œuvre propre de la technique.

Nous ne devons donc pas oublier que la migration et la métamorphose ont commencé par une *modification*. Heidegger, lui, ne l'oublie vraisemblablement pas, pour

qui *tout* change, pour qui ce n'est *que le tout* (en d'autres termes l'entière structure elle-même) qui peut changer. La modification de structure est la mémoire ineffaçable de la métamorphose.

En même temps, nous constatons toujours, chez Heidegger, un mouvement d'adieu de la structure à elle-même. La modification s'excède. Inexorablement. Très vite, après *Être et Temps*. Très vite, chaque fois que nous nous modifions. Très vite chaque fois que nous inclinons la structure dans un sens ou dans l'autre, à chacun de nos gestes pour ainsi dire. La modification comme la structure dont elle est inséparable sont structurellement destinées à se modifier, c'est-à-dire d'abord à se défaire, se décoller ou se désolidariser d'elles-mêmes. Il y a quelqu'un d'autre que nous en nous. Un autre changement. Toute une histoire dans la structure. Un lieu d'échange qui en distend l'unité. En effet, au partage des modes d'être – propre et impropre – vient se substituer le partage de la métaphysique et de l'autre pensée. Toute l'énigme est de savoir si ces quatre termes forment un chiasme, s'ils se recoupent exactement ou s'il y a entre eux une distance infranchissable. La différence entre modification et *W*, *W*, *V* se situe précisément en cette distance-là.

La confrontation rétrospective de la modification et de la triade du change permet d'éprouver à la fois la *coexistence* de ces quatre termes et leur incompatibilité. Peut-on en effet poser sans autre forme de procès la synonymie entre

«impropre» et «métaphysique» d'une part, «propre» et «ultramétaphysique» de l'autre? La réponse est *oui et non*, ce qui explique la *prégnance* et le *déclin* du motif de la structure chez Heidegger : ajointement qui unit tout, écart irréductible qui fragmente l'unité.

Cette prégnance et ce déclin, cette force et cette insuffisance, qui permettent *et* interdisent de comprendre la problématique heideggerienne du changement comme une *aventure structurelle*, forment précisément le lieu d'une *expérience quotidienne*, forment la quotidienneté du Dasein elle-même historialement et rétrospectivement comprise. Il y a *prégnance et déclin de la structure en nous, télescopage de l'existential (modes d'être) et de l'historyal (métaphysique et ultramétaphysique) en nous*. Et c'est ce jeu entre la structure que nous sommes et que nous ne sommes pas, cette circulation entre les quatre termes du propre, de l'impropre, de l'homme et du Dasein qui ouvrent l'espace où peut se déployer – héritière et autre absolue de la modification – la «*métamorphose de l'existence*».

CONCLUSION

«Aucune "révolution" n'est suffisamment "révolutionnaire".»

HEIDEGGER, *Geschichte des Seyns*.

W, W, V D'UNE ALTERNATIVE

En partant du premier change comme constitution et métamorphose progressives de la forme de la métaphysique, tracé et revirements de son trajet, en explorant ensuite l'articulation migratoire et métamorphique du second change telle qu'elle se manifeste au sein de la donation – passe de soi de l'être – comme économie de substitution et essentielle porosité des choses dont le *Gestell* est le milieu, en rappelant enfin à la triade du change, avec *Être et Temps*, son passé de modification, en montrant que la ligne de change qui partage toutes choses est inscrite au plus intime du Dasein, je n'ai fait que développer avec vous, tout au long, les termes d'une seule et même question.

Il s'agit de savoir si la philosophie peut supporter, en fin de compte, sa propre épreuve, le devenir visible, fantastiquement visible, de la *transformabilité ontologique*. Si elle peut accepter la révélation de son destin, qui fait d'elle cet appareil schématique ou ce dispositif imaginaire, au sens

profondément métamorphosé que Heidegger donne à ce terme, qui règle l'occultation et l'apparaître de cette visibilité tout au long de la tradition occidentale. Si elle peut accueillir sa propre vérité, que l'être ne soit rien – que sa mutabilité, que l'«ontologie» ne soit que le nom donné à une tendance migratoire et métamorphique originaire, cette aptitude à donner le change dont nous avons ici, tout au long, tenté de caractériser l'étrange économie. Si elle peut admettre que l'«ontologie» ne soit justement qu'une *économie*, la longue aventure d'un change des monnaies essentielles.

Il s'agit de savoir si la philosophie peut supporter, en fin de compte, l'annonce qu'elle se fait à elle-même d'une «métamorphose sans repos», en sachant que la constitution de l'annonce se trouve affectée par cela même qu'elle annonce, que l'eschatologique, l'apocalyptique, le messianique même, sont des structures de transformation originaire de la présence. Tout ce qui s'annonce, en effet, est changé à l'origine, toute annonce change ce qu'elle annonce et n'annonce que le changement. Souvenez-vous : je suis celui qui suis – *d'avance changé*.

Toute la question est de savoir si la philosophie peut cesser, en fin de compte, d'esquiver ce qu'elle n'a cependant cessé de s'enseigner à elle-même, la condition métamorphique et migratoire originaire. Nietzsche, qui s'est approché au plus près de cet enseignement, a lui-même reculé devant la radicalité de la convertibilité ontologique en

maintenant la conception traditionnelle de l'essence comme instance immuable.

Mais qu'en est-il, pour finir, de Heidegger? Nous avons tenté de montrer qu'avec lui, la philosophie s'était enfin mise en chemin vers sa métamorphose. En même temps, à chaque étape de notre démarche, la menace d'une impossibilité de changer ou, ce qui revient au même, d'une métamorphose à perpétuité, n'a cessé de projeter son ombre. J'exige de Heidegger, ai-je demandé plus haut, la preuve d'une puissance *plastique*, la capacité à mettre au jour un concept inédit, une détermination ultramétaphysique de la *forme* sans laquelle la philosophie n'a même pas, n'a même plus à mettre à l'épreuve la résistance et la force de son métabolisme.

Nous l'avons vu. *Tout dépend du destin de la forme*. Et l'alternative développée dans la seconde partie – à l'exact point médian de l'enquête – est l'expression radicalisée, aiguisée d'une inquiétude qui court dans tout le livre. *Tout dépend du destin de la forme*. De la convertibilité d'un *imago*. D'une origine non idéale. De l'intensité vibratile d'une cloison ou d'une tonalité affective.

FLEXIBILITÉ ET PLASTICITÉ

Soit *la forme reste la forme* (de la métaphysique) et elle ne parvient pas à excéder sa forme (traditionnelle) ou sa

structure. Dès lors, ce qui a lieu avec Heidegger n'est qu'une *re-formulation* supplémentaire de la métaphysique, une métamorphose et une migration époquales *de plus* et la philosophie, en son accomplissement *imaginal*, meurt de rester désespérément identique à elle-même. L'imago reste l'imago. La forme reste la forme, tributaire de l'idée, de la constance de l'essence. Dès lors, l'évidence qui survient de la transformabilité de l'être (de ce que l'être n'est rien que sa transformabilité) marque simplement le départ d'un nouveau bricolage ontologique. L'homme, impriment partout son sceau, se rend maître de la façonnabilité infinie des essences et engage – sans en décider tout à fait – une série de métamorphoses au sein desquelles une même forme se reforme, un même chemin se poursuit. Si tel est le cas, la révélation de la mutabilité ontologique, qui marque l'achèvement de la métaphysique, ne permet pas de la dépasser et la technique moderne vient clore la boucle de l'équivalence généralisée, où tout se vaut (*alles gilt gleich*), où tout est possible, toute manipulation, tout marchandage, toute orientation ou tout cheminement idéologiques.

Soit *la forme peut franchir la ligne*. Alors tout est différent. La forme *double la présence*, outrepassa sa présence, lui donne le change. La philosophie devient *autre pensée*, entendez *autre pensée de la forme*, qui puise à la source d'une liaison ancienne et jamais encore aperçue entre « *Gestell* » et « *Gestalt* », source si archaïque que l'idée elle-

même en provient, ainsi que toutes les métaphores typologiques – le sceau, l'empreinte, le cachet dans la cire. *La forme peut franchir la ligne*. Alors tout est différent. Si la forme jaillit « dans le domaine d'origine du *Gestell* », l'essence change en effet, elle ne désigne plus le dessin idéal des choses mais leur point fragile, l'incision de l'autre en elles, qui leur permet de sortir d'elles-mêmes et de croiser les autres. La forme devient alors le mode d'apparaître *non phénoménologique*, irréductiblement mouvant, de la boule fragile des échanges, du minimum, de tout ce qui, dans la souffrance, reste à jamais petit. Le rassemblement *enfant*.

La forme peut franchir la ligne et la transformabilité ontologique ne se confond plus avec la possibilité de façonner, de créer de toutes pièces une essence, un dieu, un homme, une pensée, une parole ou un rapport à l'être. Bien plutôt, cette transformabilité est révélation de l'essentielle fragilité qui désarme la métaphysique et laisse paraître la pauvreté, la précarité de la faveur, ce noyau souple et changeant de chaque chose qui ne peut se laisser prendre sans être pour autant inatteignable ni transcendant. Cette enfance ontologique qu'est la mutabilité originaria m'autorise à parler d'une *éthique de Heidegger*, qui correspond à sa pensée de la plasticité.

EFFECTIVITÉ ET RÉVOLUTION

Soit la forme reste la forme et s'il en est ainsi, nous sommes autorisé(e)s à voir en elle, avec Philippe Lacoue-Labarthe, le *symptôme* politique de Heidegger. Ce dernier n'a-t-il pas cru, malgré tout, à la possibilité de *former une essence, de la sculpter, de la frapper comme on frappe une monnaie*? Conçues selon une telle perspective, la métamorphose et la migration, même parées des belles couleurs dont j'ai tenté ici de les vêtir, conduisent sans doute, d'une manière ou d'une autre, à l'innommable, à la fabrication philosophique et spirituelle d'incarnations exemplaires : nouveau Dasein ou nouveau peuple par exemple.

Il est bien vrai d'ailleurs que Heidegger a analysé le nazisme en termes de *Wandel, Wandlung, Verwandlung* – changement, transformation, métamorphose – philosophiques et historiques. Il est vrai qu'il a salué le nazisme comme promesse de renouveau, de mutation, comme mise en œuvre, attendue depuis longtemps, d'une métabolique spirituelle. À Elisabeth Blochmann, le 19 septembre 1933 : « Je crois savoir seulement que nous nous préparons à de grands changements spirituels (*daß wir uns auf große geistige Wandlungen vorbereiten*), ce qui veut dire que nous devons nous élever (*heraufführen*) jusqu'à eux¹. » Discours sur l'université allemande du 15 et du 16 août 1934 : l'« esprit du front (*Frontgeist*) » est une « métamorphose créatrice de la guerre (*eine schöpferische Verwandlung des*

Krieges)² ». Un paragraphe de ce discours est par ailleurs intitulé « L'essence de la révolution nationale-socialiste comme métamorphose de l'effectivité allemande (*das Wesen der nationalsozialistischen Revolution als Verwandlung der deutschen Wirklichkeit*)³ ». Heidegger n'a pas manqué de considérer que le changement, la transformation, la métamorphose se trouvaient incarnés dans un Dasein particulier – celui du Führer, celui du peuple allemand⁴. Il a pu ainsi fermer la porte à ce que la triade du change – W, W, V – lui avait en même temps permis de découvrir. Traduction aggravée de notre question de départ : *il s'agit de savoir comment et s'il est possible de tenir, de supporter jusqu'au bout, sans compromission, l'immense question de la transformabilité ontologique*.

Soit la forme peut franchir la ligne. Alors le changement change de sens, qui n'est plus lié à la venue d'une nouvelle « effectivité », historique ou historique. Et Heidegger le sait aussi, qui désavoue une compréhension du changement qui est pourtant, aux pires moments, la sienne. Il souligne en effet à plusieurs reprises l'impossibilité dans laquelle se trouve la philosophie de provoquer un *changement de forme historique*. « De telles espérances et de telles exigences vont (...) au-delà de ce qu'on est en droit d'attendre du pouvoir et de l'essence de la philosophie. (...) On dit par exemple : puisque la métaphysique n'a pas contribué à préparer la révolution (*Revolution*), il faut la rejeter. C'est exactement aussi intelligent que si l'on prétendait qu'un établi doit être

mis au rancart parce qu'il ne permet pas de s'élever dans les airs. La philosophie ne peut jamais *d'une façon immédiate* apporter les forces, ni créer les formes d'action et les conditions qui suscitent une situation historique (...)»⁵. Dans l'entretien du *Spiegel*, il déclare encore : « La philosophie ne pourra pas produire d'effet immédiat qui change l'état présent du monde (*keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können*)⁶. » Plus loin : « Une autre pensée pourrait avoir une influence médiate, mais aucune directe d'une façon qui ferait dire que la pensée "cause" un changement (*Veränderung*) de l'état du monde⁷. »

Je ne crois pas que l'on puisse voir dans ces déclarations, comme le pense Habermas, l'expression d'une « passivité⁸ ». Ce qui est en question, c'est un autre changement. *Un autre changement est en cours*. Certes, la philosophie ne peut *causer* aucun bouleversement au sein de l'effectivité présente, dans le monde comme il va. Mais elle ne doit paradoxalement cette impossibilité qu'à sa *puissance de métamorphose*. Pourquoi la philosophie ne peut-elle engager une mutation immédiate de l'état du monde, demande Heidegger dans *Introduction à la métaphysique* ? : « (...) Pour la simple raison qu'elle ne concerne immédiatement qu'un petit nombre d'hommes. Lesquels ? Ceux qui transforment [métamorphosent] en créant, ceux qui opèrent une transmutation (*die schaffend Verwandelnden, die Umsetzenden*)⁹. » La philosophie, confie encore Heidegger à son ami japonais dans *D'un entretien de la parole*, est orien-

tée « en direction d'une métamorphose de la pensée (*in einer Verwandlung des Denkens*) qui, bien sûr, ne se laisse pas organiser en un changement de cap (*Kurzänderung*) et encore moins comme conséquence des retombées qu'auraient les résultats des recherches accomplies en philosophie. La métamorphose [transformation] a lieu comme une migration (*die Wandlung geschieht als Wanderung*) (...) au cours de laquelle un site est délaissé en faveur d'un autre¹⁰. Cette migration, pour autant, n'est pas « ineffective ». En effet, les esprits vraiment compréhensifs, qui « viennent de fort loin (...) apportent beaucoup, pour beaucoup transformer [métamorphoser] (*um viel zu verwandeln*)¹¹. C'est ainsi que, finalement, « la pensée "agit" non pas de telle manière seulement qu'elle n'aurait que des répercussions sur des époques ultérieures, mais dans ce sens : du fait même qu'elle se pense, que celui qui la pense se situe (*stellt*) dans cette vérité de l'étant dans sa totalité, que des "pensants" de cette espèce *existent (sind)*, de ce fait même se métamorphose déjà l'étant dans sa totalité (*verwandelt sich auch schon das Seiende im Ganzen*)¹². »

Quelle est donc cette puissance métamorphique et migratoire aux effets « venant de fort loin », à peine discernables et cependant indiscutables ? *Qu'est-ce que changer quand il n'y a plus d'histoire ?* C'est précisément la question que pose Heidegger, l'autre Heidegger. Je suis tout à fait sûre que cette question, comme je l'ai affirmé en première partie, est inséparable d'une critique du capitalisme. Pour

Heidegger, nous l'avons vu, capitalisme et métaphysique se recourent en ce qu'ils constituent tous deux une logique de l'échange qui occulte la signification de l'échangeabilité originaire. L'épreuve d'une « métamorphose de l'étant en sa totalité », que font ceux qui « transforment beaucoup », est nécessairement aussi l'épreuve d'un bouleversement de la circulation matérielle des choses. Il s'agit bien d'une expérience accordée par l'inclusion du penseur dans la pensée et dans la vérité de l'étant, il s'agit bien d'être « parmi », « au milieu », d'éprouver l'engagement dans la *donne*.

L'*Ereignis*, faut-il le rappeler, est cet *événement appropriant qui suspend la propriété* et rend du même coup la pensée susceptible de rompre avec la logique de l'appropriation elle-même entendue comme asservissement. Mais cette rupture ne conduit pas pour autant la pensée à transcender l'économie ni à quitter la sphère de l'échange ou de la substitution. L'annonce de l'autre change n'a rien à voir avec celle de la venue anéconomique d'on ne sait quelle promesse ou d'on ne sait quel don qui ne promettent ni ne donnent rien. Il existe évidemment une proximité entre Heidegger et Marx, laquelle repose sans nul doute sur la pensée d'une possible coïncidence de l'ontologique et de l'économique au sein de la définition de l'échange, de l'échangeabilité et de la mutabilité, du caractère métamorphosable et déplaçable de la valeur et de l'impossibilité de transgresser cette plasticité. Même si les termes de cette proximité restent à construire, il est clair que l'absence de

transcendance – au sens d'une altérité résolument dissymétrique ou d'un au-delà radical de l'être – rapproche, beaucoup plus qu'on ne le croit habituellement, la pensée heideggerienne d'une certaine compréhension dialectique de la transformation sans extradition ni exode de l'une des instances transformables hors de la transformation elle-même, sans constitution d'une réserve transcendantale, c'est-à-dire d'un hors-jeu.

En revanche, le véritable point de rupture par rapport à la dialectique révolutionnaire concerne l'affirmation heideggerienne du caractère erratique de la téléologie métabolique. Là où le métabolisme ontologique s'affirme *sans l'histoire*, comme c'est le cas depuis bien longtemps déjà, il révèle l'absence de but de l'accomplissement, l'absence d'accomplissement de l'accomplissement, l'absence de révolution peut-être, à moins que la migration et la métamorphose ne soient d'abord, pour Heidegger, celles du concept de révolution lui-même. N'oublions pas que ce sont elles, W, W, V, elles seules, qui « transforment beaucoup », en détachant précisément la transformation de la logique de l'effectivité historique, de l'impérialisme inefficace de la décision philosophique, devenue lettre morte, de « changer le monde » ou de « faire la révolution ».

Reste que le monde change... Reste que la triade du change est, pour une part essentielle d'elle-même, mouvement révolutionnaire et que le génie de Heidegger consiste à avoir inscrit la possibilité de la révolution non dans un

événement à venir mais dans le fait – modique, moindre, si petit – *d'être-là, d'être encore là après l'accomplissement qui n'a rien accompli*. D'être – comme nous le sommes tous – *ouverts par la dé(con)struction, partagés entre deux présences, deux modes d'être, deux régimes d'échange, métaphysique et ultramétaphysique et donc, par voie de conséquence, capitaliste et ultracapitaliste. La marque de la révolution est la fracture qui nous constitue. Nous avons toujours la possibilité de la fuir, de nous « éloigner furtivement » de la cloison. Nous avons aussi la possibilité de la penser et de la faire sortir de l'ombre.*

Toute modification du Dasein, comme nous l'avons envisagé pour finir, a sens et valeur de *dépassement*. Heidegger montre comment chacun de nos gestes, chacune de nos tonalités affectives, ont en eux-mêmes une puissance transgressive inouïe. L'existence dépasse la métaphysique. Si Heidegger a éprouvé la nécessité de modifier la modification, c'est sans nul doute pour radicaliser ce pouvoir de dépassement, pour le constituer en quelque chose de plus ample qu'un simple phénomène existentiel, pour en faire *la loi* elle-même. *Loi économique de l'être : chaque chose, à commencer par l'être lui-même, s'échange constamment avec soi, entre présence et présence, valeur et faveur, propriété et désappropriation*. Le moindre objet technique le montre : chaque chose déborde par *sécrétion ultramétaphysique d'elle-même*. Chaque chose, tout, tout le monde. Le plus stupide des hommes passe tous les jours la ligne, dépasse tous les jours la métaphysique et prend pour

son ombre celui qu'il ne cesse de croiser et qui est en fait le double de son cœur – son deuxième cœur – le Dasein.

Ceux qui « transforment beaucoup » délivrent la transformation de la ou de sa stupidité et créent les conditions de visibilité de cette révolution sans éclat qu'est la réalité (quotidienne, affective, technique, philosophique, économique) de la destruction de la métaphysique. Réalité qui ne peut apparaître qu'à quelques-uns. Car il faut un tout nouveau regard, de toutes nouvelles lumières pour comprendre cela : *la révolution, nous l'avons faite sans en avoir aucune idée.*

La forme peut franchir la ligne et elle devient précisément l'autre de l'idée, la forme non idéale qui est à la fois condition et résultat du changement. La forme peut franchir la ligne... et la ligne devient forme, les esprits créateurs *donnent forme* à la ligne. Forme d'une vie désormais révolutionnée, renversée, ouverte en son milieu : marché des changes, agora, lieu de négociation entre deux changes, espace de *responsabilité*. Qu'est-ce que changer et *comment changer* quand il n'y a plus d'histoire?

FIN DE L'HISTOIRE (DE L'ÊTRE)

Plus d'histoire. Le *Protocole d'un séminaire sur Temps et Être* abrite cette question désormais célèbre : « L'entrée dans l'avènement (*Ereignis*) signifie-t-elle la fin de l'histoire

de l'être? ». Le propos se poursuit : « Il semble qu'il y ait là une analogie avec Hegel, qu'il convient toutefois de voir sur le fond d'une différence fondamentale. Est-ce qu'est toujours juste la thèse selon laquelle il ne saurait être parlé de fin de l'histoire de l'être que là où règne une identification réelle de être et pensée comme c'est le cas chez Hegel? La question demeure en suspens. En tout cas la fin de l'histoire de l'être chez Heidegger est quelque chose d'autre (*etwas anderes*)¹³. » Comment, au vu des questions précédentes, ne pas évoquer Hegel en effet? Pour comprendre l'exigence de forme, pour comprendre le sens véritable de la critique heideggerienne de l'histoire et de la téléologie, il est absolument nécessaire, contrairement à ce qu'une considération hâtive du problème pourrait laisser penser, de lire le motif de la fin de l'histoire et le motif de l'entrée dans l'avènement comme fin de l'histoire de l'être à la lumière l'un de l'autre.

Prétendre les penser l'un sans l'autre revient premièrement à manquer la dimension *événementielle* de l'accomplissement du *telos* historique. Seul Heidegger a su donner au savoir absolu son véritable sens : le sens d'un *événement* en effet, d'un événement irréductible aux autres et au concept même d'événement, un événement qui ne peut plus appartenir à l'histoire mais qui n'est pas pour autant un « événement pur » qui déchirerait par miracle l'historicité de l'histoire. La fin de l'histoire, il faut le redire, est un *événement appropriant et désappropriant*, qui engage le

changement, la transformation, la métamorphose de l'événement et de l'histoire à *même* l'événement et l'histoire – selon la simultanéité cinéplastique d'une continuité et d'un adieu.

Prétendre les penser l'un sans l'autre revient deuxièmement et à l'inverse à couper l'*Ereignis* de sa genèse, de l'accomplissement du *telos* historique qui en permet l'émergence. S'il est vrai, comme nous l'avons vu, que l'*Ereignis* ne marque l'inauguration d'aucune nouvelle « époque » et ne s'inscrit à ce titre dans aucun horizon téléologique, il n'empêche que seule la « plénitude de changement » de l'être, sa « richesse époquale » permettent sa venue. *Comprendre ce qui change après l'histoire* implique nécessairement de prendre en compte *ensemble* le procès d'un développement spirituel téléologiquement orienté (histoire de la métaphysique que nous avons tenté de caractériser ici comme déploiement du premier change) et l'*événement* du *telos* lui-même qui, en quelque sorte, décroche de son propre trajet – saute, ponte, relaie – et vient remplacer le *savoir absolu* « au pied levé ». Chez Heidegger, « *aufheben* (relever) » et « *einspringen* (remplacer au pied levé) » se *métamorphosent* et se *déplacent* l'un en l'autre – énigme de leur complicité fratricide.

Pourquoi et en quoi, dès lors, « (...) la fin de l'histoire de l'être chez Heidegger est[-elle] quelque chose d'autre (*etwas anderes*) [que chez Hegel] » ? Dans *Moyens sans fins*, Giorgio Agamben déclare : « Heidegger [déploie] l'idée

d'un *Ereignis*, d'un événement ultime, dans lequel ce qui est approprié et ainsi soustrait au destin historique est le retrait même du principe historisant, l'historicité même. Si l'histoire signifie l'expropriation de la nature humaine dans une série d'époques et de destins historiques, l'accomplissement et l'appropriation du *telos* historique qui est ici en question ne signifient pas que le processus historique de l'humanité connaisse aujourd'hui un agencement définitif, (...) mais que l'homme doit s'approprier aujourd'hui son être historique même, son impropriété même¹⁴. »

Cette analyse est juste en ce qu'elle insiste avec raison sur le lien profond qui unit annonce de l'*Ereignis* et fin de l'histoire. Elle est peut-être plus discutable lorsqu'elle affirme la nécessité d'une réappropriation, par le Dasein, de son identité historique. Cette réappropriation, en effet, est purement et simplement impossible. Heidegger insiste plutôt, me semble-t-il, sur la nécessité de prendre acte d'un départ définitif de cette identité, d'une expropriation sans appel de l'être historique du Dasein et sur l'importance de créer précisément la forme de cette vacance.

Qui étions-nous à l'époque de l'histoire? La question est légitime mais ce « qui » demeure inappropriable, non réappropriable, il est évidemment déplacé, métamorphosé, méconnaissable dès qu'on l'approche. Il a une nouvelle forme. Il est une nouvelle forme. Si la forme passe la ligne, elle est précisément le mode d'être de cette transformation,

la manifestation de la distance vertigineuse qu'a prise, soudainement et pas à pas, notre être historique, distance dont chacun de nous, d'une manière ou d'une autre, fait l'épreuve *tous les jours*, comme d'un flottement ou d'un vêtement trop grand. Ce vide – j'ai risqué de le nommer croisée ou vif des échanges – est précisément le lieu de passage de deux présences, de deux régimes d'événement, de deux modalités du change, encore une fois. Il y a en chaque chose, c'est-à-dire en tout, ne l'oublions pas, un partage des eaux historial. Une frontière, comme le dit Jean-Luc Nancy, entre « la présence (...) et l'éloignement où s'absente la vérité de la présence même ». Lieu d'échange qui est « tangence sans contact, (...) mitoyenneté sans mélange, (...) proximité sans intimité¹⁵ ». Entre « nous » et notre être historique, pas de réappropriation possible, nous nous croisons *sans nous toucher* en effet.

Dès lors, si Hegel et Heidegger se croisent, ils ne se touchent pas eux non plus : ils s'échangent en restant séparés à jamais. Il en va ainsi pour tout ce que partage la ligne. Pour tous les côtés, toutes les moitiés et tous les doubles. Cependant, l'homme et le Dasein, l'être et l'être, la métaphysique et son autre, la détermination historique et le destin ultrahistorique du métabolisme ontologique, Hegel et Heidegger... *ne sont pas étrangers les uns aux autres*. Nous l'avons dit : le point de rupture est aussi un point de suture. Simplement, cette suture, étrangement, ne se fait pas par contact mais par *articulation*, comme si une bri-

sure, une charnière, une *cloison* séparaient les couples d'un bord à l'autre de leur métamorphose, les tenaient écartés en les rapprochant, les éloignaient en les unissant. Si la forme passe la ligne, elle devient la forme d'une nouvelle familiarité, d'une nouvelle parenté entre ces *échangés* ou ces *passants*. Elle devient ressemblance, air de famille, aspect inédits. Les esprits «vraiment créateurs», artistes et penseurs, *montrent* que le Dasein métamorphosé a un physique bien à lui : son visage, son corps même, son «identité» témoignent d'une force de transformation, d'une plasticité d'après l'histoire. En un sens, les revendications actuelles d'un façonnement absolu de soi, d'une priorité du modelage sur la détermination générique manifestent cette plasticité. L'être, dit Heidegger, est «*befremdlich*», surprenant. Ne pourrait-on pas justement traduire aussi ce mot par «*queer*» – étrange, bizarre – et, comme on sait, d'un *genre autre*? Ne peut-on considérer que Heidegger, bien avant tout militantisme identitaire – sexuel ou politique – révèle la mutabilité originaire des genres qui rend aujourd'hui possible leur profonde remise en question? Cette mutabilité, encore une fois, *se voit*, sur les visages, les corps, les modes d'être, les styles de vie – *réalité fantastique de l'accomplissement de la métaphysique*. Pas de réappropriation de notre être historique, donc, mais une formation de sa disparition.

DUPPLICITÉ DE L'AUTOTRANSFORMATION

La fin de l'histoire, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ne sature pas l'horizon de la transformabilité mais le distend bien plutôt à l'infini. Qu'est-ce qui peut et qui peut aujourd'hui résister à la transformation? Qui n'éprouve aujourd'hui le sentiment d'une mutation profonde, sans limite, sans but ni signification historiques? Habermas l'annonce avec raison : l'«*autotransformation de l'espèce*» est aujourd'hui en cours¹⁶. Or cette autotransformation – à la fois génétique, politique, culturelle – semble précisément s'être substituée à l'histoire. Elle est l'occurrence actuelle de la transformabilité ontologique originaire, laquelle, nous l'avons vu, est parfaitement indifférente à elle-même, c'est-à-dire n'a pas de sens. Nous l'avons affirmé en sortant de la caverne : la mutabilité ontologique suppose l'économie originaire d'un échange d'avant l'échange et d'avant l'économie. D'avant l'argent, d'avant le prix, d'avant le sexe. D'avant le commerce. D'avant l'histoire elle-même. Ce déploiement migratoire et métamorphique *pur* en quelque sorte n'est orienté vers aucun *telos* sinon celui qui consiste à se détourner de sa propre essence en l'accomplissant. Mais cette indifférence de la différence ontologique, cette impassibilité du métabolisme de l'être ne justifient encore une fois aucune «passivité» et engagent bien plutôt, nous venons de l'indiquer, la *responsabilité* du Dasein. Le Dasein et lui seul est en effet, dit Heidegger, le

gardien de ce métabolisme dont il est l'une des instances essentielles.

Tout dépend du destin de la forme. Soit la forme reste la forme et la responsabilité consiste simplement pour le Dasein à décider de réengager l'espace ouvert en toutes choses par le partage de la présence dans le procès du « valoir pour », du simulacre de l'appropriation et de l'aliénation. L'autotransformation de l'espèce s'engage alors dans la voie d'une expérimentation toujours plus poussée de la flexibilité de tout ce qui est. La forme reste la forme, et nous ne pouvons tout au plus que *typer* nos modes d'être, nos modes de vie, croire que l'identité – physique, sociale, sexuelle, familiale, parentale – peut être construite de toutes pièces et s'engager dans le jeu infini des équivalences.

Soit *la forme passe la ligne*. Et s'il est vrai que nous ignorons où le Dasein s'en va lorsqu'il quitte l'homme, nous savons qu'il est vain de chercher à combler ce vide ou ce trou. S'il est vrai que, pris dans la métamorphose et la migration sans repos, nous ne savons pas, en effet, où nous allons, où va la transformation, cette errance peut devenir, pour elle-même, une raison de vivre. La forme est celle du hasard de ce chemin même. *Nouvelle théorie de la démarche. Plasticité de l'errance*¹⁷. Il ne s'agit pas, ou plus, de sculpter une identité, de se transformer sans cesse en n'importe quoi, *plasticité*, encore une fois, *n'est pas flexibilité*, mais d'entrer dans l'errance des genres, de parvenir à ce point où

tout genre, toute essence sortent d'eux-mêmes – interrègne des apparentés mutants, rassemblements ou assemblées mobiles, échange sans domination, sans sacralisation du don non plus mais dans le respect du minimum souffrant. *Nous ignorons où le Dasein s'en va quand il quitte l'homme.* Mais entre être-là (*da-sein*) et être-parti (*weg-sein*), nous pouvons aimer ce chemin pour lui-même, veiller sur lui.

Il y a, dans toute entrée en présence, un cheminement, voire une errance (*Irrtum*) qui se confondent avec l'« installation dans une forme », idée contenue dans le concept aristotélicien de μεταβολή. Pour Aristote, dit Heidegger, « toute mobilité, est "lancée de quelque chose depuis quelque chose vers quelque chose" (*Umschlag von etwas zu etwas*), passage où, par la continuité d'une seule lancée, quelque chose est amené depuis... jusqu'à. » Cette lancée a lieu de telle manière que « dans ce passage (*Umschlag*), le passage lui-même, tout un avec ce qui passe, parvient à "passer" (*zum Außschlag*), c'est-à-dire ressort dans le paraître (*d.h. im Vorschein kommt*)¹⁸. » Ainsi la μεταβολή rend-elle sensible le passer même du passage; elle règle la visibilité du passage au point qu'il soit impossible de dire, au cours de la lancée comme à son terme, ce qui, du passage ou de ce qui passe, a véritablement changé. Tout ce qui entre en présence passe, c'est-à-dire se met en route, migre et, du même coup, s'installe dans la forme même de son passage. L'entrée dans la présence est précisément indissociable d'une μορφή¹⁹.

Nous avons changé, c'est certain, et nous allons changer. Si la forme peut passer la ligne, nous devons alors penser la μεταβολή *d'un nouveau temps*. Il nous appartient d'entrer dans la forme de nos passages et de les faire paraître. Il nous appartient de régler la visibilité de nos métamorphoses et de nos migrations, de les *imaginer comme elles sont*. Que sont-elles, pour finir? W, W, V de l'homme, de Dieu, du rapport à l'être, de l'être lui-même, de l'étant et de l'essence, W, W, V de la parole et de la philosophie... Ces changements ne donnent naissance à aucune «créature fantastique». Il n'y a pas chez Heidegger de «figure» comparable à celles de la poupée de l'homme au sable, à l'Odradek de Kafka, à la marionnette de Kleist, au Zarathoustra de Nietzsche ni à la mouche de Cronenberg. La métamorphose et la migration sont ici métamorphoses et migrations de *tout le monde*. Le fantastique, c'est d'être comme tout le monde. *Le fantastique est le nouveau visage de tout le monde*. La migration, la métamorphose, la nouvelle forme tiennent à la visibilité très particulière de cette ligne si fine, si ténue, si modeste, cette «fontanelle existentielle» que j'ai vue apparaître dans *Être et Temps*, qui nous partage tous, qui partage tout, comme les âges de nacre des coquilles. La balafre non blessante de la destruction de la métaphysique que nous portons en plein visage. C'est là, dans le tracé même de cette fissure, visibilité fantastique du lieu d'échange des essences, que quelque chose se passe, l'arrivée (*Ankunft*) et la fuite (*Flucht*) de

l'autre. Éclairs et zébrures de Dieu dans le Dasein, du Dasein dans l'être, de l'être dans l'étant, l'étantité poreuse. Il n'y a pas de surhomme. Il y a les apparentés mutants. *Les mutapparents*.

LE CHANGE HEIDEGGER EN BALANCE

Le Change Heidegger, pour finir, l'avons-nous fait? *Tout dépend du destin de la forme*. Soit *la forme reste la forme*. Alors Heidegger reste Heidegger et il n'y a plus rien à faire avec lui. Rien d'autre à faire avec lui. Il n'y a pas d'autre (en) Heidegger. Rien ne peut changer et l'ombre de Gregor Samsa revient encore une fois obscurcir le sens de W, W, V.

Soit *la forme passe la ligne*. Métamorphose et migration engagent alors la philosophie de Heidegger dans cette transformation qui l'emporte suffisamment loin d'elle-même pour qu'elle puisse enfin, au-delà de toutes ses faiblesses, de toutes ses identifications, de toutes ses chapelles, ses sectes, son «jargon», devenir ce qu'elle est : la grande pensée de l'être comme change qui attendait, depuis Nietzsche qui en est l'instigateur, de trouver la figure de son penseur. La grande pensée de la mutabilité ontologique qui peut enfin nous aider à comprendre ce qui arrive. La grande pensée de la migration et de la métamorphose dont la signature est visible, fantastiquement visible, à même le réel qu'elle a à la fois découvert et transformé, découvert

transformé. La grande pensée de l'imagination ontologique. Soit la forme passe la ligne et *Le Change Heidegger* devient lui aussi ce qu'il est : le nom de ce que Heidegger et lui seul a changé.

Mais pourquoi une alternative si tranchée, me demandez-vous? Ne marque-t-elle pas, au-delà de l'emprunt admiratif à *Contribution à la question de l'être*, une impossibilité de décider qui semble aller contre votre belle assurance du début : «Le change Heidegger, allons-y, faisons-le, c'est décidé!»? Pourquoi pour finir ce vacillement, ce ton de pari, pourquoi tout jouer sur le destin du concept de forme?

Je comprends parfaitement votre surprise. Mon propos semble trembler en effet, comme s'il suspendait sa réponse ou l'ouvrait au mauvais infini d'un «peut-être» attaché aux caprices de la «forme» comme au battant d'une cloche. Je comprends que ce «soit... soit» vous choque quelque peu, qui ne ressemble pas à l'ensemble du texte, qui ne ressemble pas à Heidegger, qui ne me ressemble pas non plus. Mais je vous rassure. Il n'y a pas l'ombre d'une hésitation en moi. La force migratoire et métamorphique de la pensée heideggerienne ne fait pour moi aucun doute, ne serait-ce que parce que *W, W, V* n'a jamais cessé, tout au long d'un chemin par ailleurs long, solitaire et périlleux, de tenir ses promesses, de me porter en quelque sorte. Je termine ce livre consciente de ses insuffisances mais persuadée aussi d'avoir poursuivi comme je le souhaitais l'aventure de pen-

sée qui est la mienne et d'avoir donné à *L'Avenir de Hegel* l'avenir qui lui manquait.

Si pour finir, je mets tout *en balance*, ce n'est pas, malgré les apparences, parce que j'hésite mais pour *achever la conversion*. Non seulement parce que *Le Change Heidegger*, élaboré à partir du rôle central que joue la triade *W, W, V*, ne peut finalement avoir de validité que si vous, qui me lisez, êtes converti(e)s, c'est-à-dire acceptez de pencher la bascule de votre lecture d'un certain côté. Mais aussi parce que la balance est le convertisseur le plus simple, le plus pur, *la figure même du risque*. Heidegger l'affirme à propos de Rilke dans l'un de ses plus beaux textes, *Pourquoi des poètes? : l'alternative est d'abord un risque*. «Tout étant est risqué, dit-il. L'être est le risque lui-même par excellence (*das Sein ist das Wagnis schlechthin*). Il nous risque, nous, les hommes (*es wagt uns, die Menschen*). Il risque les êtres vivants (*es wagt die Lebewesen*). L'étant est, dans la mesure où il demeure ce qui est toujours à nouveau risqué. Or l'étant demeure risqué en l'être, c'est-à-dire en un risque. (...)»²⁰

Or être en un risque, être dans le risque, c'est être «en balance (*in der Wage*)». Le mot de *Wage* (de nos jours "balance") signifiait encore au Moyen Âge quelque chose comme "péril (*Gefahr*)". C'était la situation où quelque chose peut aller dans un sens ou dans l'autre. C'est pourquoi l'ustensile qui se meut de telle sorte qu'il penche d'un côté ou de l'autre s'appelle *die Wage*, la balance. La balance

joue, elle entre en jeu. Le mot de *Wage*, aussi bien en tant que péril qu'en tant que nom de l'ustensile, vient du verbe *wägen, wegen* : faire un *Weg*, un chemin, c'est-à-dire aller, être en mouvement. *Bewägen* signifie mettre en route, en mouvement : peser (*wiegen*). Ce qui pèse (*wiegt*) se nomme ainsi parce que son poids est capable de faire donner le jeu de la balance dans un sens ou dans l'autre (*so oder so*)²¹. »

En quoi consiste alors l'alternative ? Qu'y a-t-il sur chacun des plateaux de la balance ? L'homme, répond Heidegger, « vit essentiellement en un risque de son essence, risqué à l'intérieur de la vibration de l'argent et du valoir des valeurs (*der Vibration des Geldes und des Geltens der Werte*). En tant que perpétuel changeur et médiateur (*Wechsler und Vermittler*), l'homme est "le marchand". Il pèse et évalue constamment, et pourtant il ne connaît pas le poids propre des choses. (...) Or, en même temps, l'homme peut, en dehors de tout abri, puiser "une sûreté", en ce qu'il tourne l'être sans abri comme tel vers l'ouvert, l'incorporant [l'unissant en le métamorphosant] à l'espace du cœur de l'invisible (*dem Herzraum des Unsichtbaren einverwandelt*). (...) Alors la balance du péril passe (*übergeht*) du domaine de la volonté calculante aux mains de l'Ange²² ».

Balancer, ici, vous l'avez compris, ne signifie précisément pas *ne pas savoir quel parti prendre*. Ce n'est pas non plus *attendre*. Je vous l'ai dit, l'horizon messianique n'est jamais pur, il est toujours changé d'avance ; et l'ange,

Heidegger le sait, est métamorphosé à l'origine. Le balancement, ici, est la forme que prend la coexistence des deux changes : le premier, jeu du « valoir pour », le second, économie de l'ouvert ou de la « faveur ». *Faire osciller les côtés, casser l'effet d'à-plat : la forme à venir est bien mise en mouvement des formes partagées*.

Si je vous demande, pour finir, de quel côté vous penchez maintenant, ce n'est donc pas pour « relativiser » tout ce que je viens, si longuement, de montrer mais pour achever de construire avec vous la balance figurale qui porte au regard l'équilibre et le déséquilibre qui mobilisent *nos deux êtres*.

Si je vous demande pour finir de quel côté vous penchez, c'est parce que j'espère, au plus profond de moi, que vous ne reconnaissez plus Heidegger et pouvez ainsi commencer à l'imaginer.

NOTES

INTRODUCTION

1. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, Gesamtausgabe (G. A.)*, Vittorio Klostermann, Francfort, 1975..., Bd 34 [106]. *De l'Essence de la vérité. Approche de l'«allégorie de la caverne» et du Théétète de Platon*, tr. fr. Alain Boutot, Paris, Gallimard, coll. «NRF», 2000, 14, p. 128.

2. Le titre «Le change Heidegger» élide la proposition «de» sur le modèle de l'ancienne traduction française du génitif latin que l'on trouve par exemple dans le nom «Hôtel-Dieu» ou dans la traduction du titre du roman de Joseph Conrad *La Folie Almayer (Almayer's Folly)*.

3. «*Das Zuspiel*» et «*Der Sprung*» sont les titres des troisième et quatrième sections (ou «ajointements (*Fügungen*)») des *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, G. A., Bd 65.

4. *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, G. A., Bd 29/30. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. fr. Daniel Panis, Paris, Gallimard, coll. «NRF», 1992.

5. *Vom Wesen der Wahrheit*, G. A., Bd 9, *Wegmarken*.

6. C'est volontairement et en sachant que cette décision est arbitraire que je choisirai, par souci d'unité, de traduire, tout au long du présent ouvrage, «*Wandel*» par «changement», «*Wandlung*» par «transformation», «*Verwandlung*» par «métamorphose». J'indiquerai ces termes entre crochets chaque fois que je citerai une traduction française exis-

tante de Heidegger, en plus du terme choisi par le traducteur, pour mieux faire ressortir les différences d'un traducteur à l'autre ou les différences de traduction dans un même texte.

7. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Tr. américaine Parvis Emad et Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1999.

8. *Was ist Metaphysik? G. A.*, Bd 9 [113]. *Qu'est-ce que la métaphysique?* tr. fr. Henry Corbin, *Questions I*, Paris, Gallimard, p. 60; tr. modifiée.

9. *Beiträge zur Philosophie*, §7 [26], §41 [84], §53 [113].

10. *Was ist Metaphysik? Einleitung* [368], Introduction, tr. fr., p. 26.

11. *Was ist das, die Philosophie?* Pfullingen, Neske, 1956 [33-34]. *Qu'est-ce que la philosophie?*, tr. fr. Kostas Axelos et Jean Beaufret, *Questions II*, Paris, Gallimard, coll. «NRF», 1968, p. 29; tr. modifiée.

12. *Die Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1961 [67]. *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, tr. fr. Jean Beaufret et François Fédier, *Questions IV*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1976, pp. 119-120.

13. *Beiträge zur Philosophie*, §5 [14].

14. *Ibid.*, §91 [184].

15. Dans *De l'Essence de la vérité*, Heidegger déclare : « Les phases de l'interrogation constituent en elles-mêmes le cheminement d'une pensée qui, au lieu de nous offrir des représentations et des concepts, s'éprouve et se raffermir comme une révolution [transformation] de la relation à l'être (*sich als Wandlung des Bezugs zum Sein erfährt und erprobt*). » Tr. fr. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, *Questions I*, Paris, Gallimard, coll. «NRF», 1968, p. 194. *Vom Wesen der Wahrheit*, *G. A.*, Bd 9 [202]. Voir également *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"*, *Zur Sache des Denkens* [55]. *Protocole d'un séminaire sur "Temps et Être"*, *Questions IV*, tr. fr. Jean Lauxerois et Claude Röels, p. 89.

16. *Beiträge zur Philosophie* [14].

17. *Ibid.*, §37 [78].

18. *Zur Seinsfrage*, *G. A.*, Bd 9 [405]. *Contribution à la question de l'être*, tr. fr. Gérard Granel, *Questions I*, pp. 224-225 [405].

19. *Ibid.*, p. 225 [406].

20. *Beiträge zur Philosophie*, §256 [409], « *Der letzte Gott* (le dernier Dieu) ». Dans son article « Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger », Jean-François Courtine commente ce passage qu'il cite dans son intégralité : « Le dernier dieu : il trouve son déploiement essentiel dans le signe (*im Wink*), l'irruption et l'absence d'avent (*dem Anfall und Ausbleib der Ankunft*) aussi bien que dans la fuite des dieux passés et leur secrète métamorphose. » *Archivio di Filosofia*, n°1-3, 1994, p. 533. Nous adoptons quant à nous la traduction de « *Verborgenheit* » et « *Unverborgenheit* » par « voilement » et « non-voilement ».

21. *Aufenthalte*, Francfort/Main, Vittorio Klostermann, 1989 [10], *Séjours*, tr. fr. François Vezin, Paris, Éditions du Rocher, 1992, p. 11.

22. Roger Caillois, *Cohérences aventureuses*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962-1973, p. 77.

23. *Ibid.*, p. 173.

24. Le dictionnaire *Littre* donne les exemples suivants : « la faim se renouvelle au change des viandes » ; « nos fortunes ont un change bien apparent » ; « j'aime le change des amours ». Rodrigue, dans *Le Cid*, évoque « la honte du change » à propos de l'inconstance et de l'infidélité.

25. D'où la formule « perdre au change ». La « pareille » est « ce que l'on peut donner pour change ». Rendre le change à quelqu'un signifie aussi lui faire une remarque ingénieuse ou vive.

26. L'adjectif « changé » signifie d'ailleurs également « échangé pour de l'argent » (*cf.* la lettre de change) ou « remplacé par un autre ».

27. C'est ainsi que l'on dit « les chiens prennent le change », « empêcher le faucon d'aller au change » (l'empêcher de quitter l'oiseau qu'il chasse pour en prendre un autre). En un sens figuré : « à cet amour naissant il faut donner le change », « donner le change à sa douleur ».

28. *Was ist Metaphysik? Einleitung* [370], tr. fr. modifiée, p. 29.

29. *Ibid.* Note 5 [370]. Note non traduite en français.

30. *Beiträge zur Philosophie*, §166 [288].

31. *Ibid.*, §40 [82].

32. *Hölderlins Hymne "der Ister"*, *G. A.*, Bd 53 [39].

33. *Cf.* l'expression « *das Schiff wenden* » : faire tourner le bateau, virer de bord. « *Winden* » : tourner, s'enrouler (*cf. die Windung*, le pas de vis ; *cf.* aussi, en anglais « *the winding road* », la route qui serpente).

34. Dictionnaire *Dudden*. Le «*Verwandlungskünstler*» est un illusionniste.

35. *Verwandeln*, *Verwandlung* désignent donc à la fois la métamorphose biologique et la métamorphose fantastique. Dans les deux cas, la métamorphose désigne un changement de forme, de nature ou de structure si considérable que l'être ou la chose qui en est l'objet n'est plus reconnaissable, qu'il s'agisse des dieux de la mythologie grecque et latine ou de la métamorphose zoologique (changement de forme survenant dans l'organisme en voie de développement, à partir du moment où celui-ci a acquis tous les segments ou unités morphologiques dont son corps est formé à l'état adulte : papillon, hanneton, grenouille).

36. *Die Zeit des Weltbildes (Zusätze)*, in *Holzwege*, Klostermann, 1950 [99]. *L'Époque des «conceptions du monde» (Compléments)*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. fr. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 128.

37. *Beiträge zur Philosophie*, §38 [79].

38. Il faut noter d'ailleurs qu'en biologie, une «migration» désigne le déplacement d'un organisme au cours de son développement ou de ses métamorphoses.

39. *Beiträge zur Philosophie*, §213 [338].

40. *Ibid.*, *Vorblick* [3].

41. *Ibid.*, §1 [5].

42. *Séjours*, pp. 11 et 13.

43. *Beiträge zur Philosophie*, §256 [409].

44. *Zeit und Sein, Zur Sache des Denkens* [6]. *Temps et Être*, tr. fr. François Fédier, *Questions IV*, p. 199; tr. modifiée. *Protokoll...* [55]; *Protocole...*, p. 262.

45. *Protokoll...*, *ibid.*

46. *Ibid.* [56]; tr. fr., p. 263.

47. *Ibid.* [56-57]; tr. fr., p. 264.

48. En outre, sur tous ces points, peu d'éléments neufs peuvent être réellement apportés depuis les remarquables travaux d'Otto Pöggeler, *Der Denkwerk Martin Heideggers*, Stuttgart, Neske, 1963, de Jean Grondin, *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1987, ou de Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

49. C'est ainsi par exemple que dans sa préface au célèbre livre de Victor Farias intitulé *Heidegger et le nazisme*, Habermas thématise une série de «transformations (*Wandlungen*)» survenues dans la pensée de Heidegger sans les expliquer autrement que par l'opportunisme de ce dernier (*Heidegger und der National-sozialismus*, Francfort/Main, Fischer Verlag, 1989, préface : *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, pp. 11-37). En effet, ces «transformations» aboutissent pour l'essentiel à l'élaboration, après l'engagement de 1933 et dès les *Beiträge*, d'une «philosophie de la passivité» destinée à dégager le philosophe de «toute responsabilité». La pensée de la «*Kehre*», déclare Habermas, apparaît comme le premier signe de ce «changement» vers la passivité qui succède à un autre «tournant» «idéologique» et «néoconservateur», effectué en 1929. «À partir de 1929 (...), débute [chez Heidegger] une transformation (*Wandlung*) de la théorie en idéologie. C'est à cette époque, en effet, que s'insinuent, au cœur même de la philosophie, des thèmes liés à un diagnostic confus sur l'époque, de style néoconservateur.» (p. 23) Cette «transformation» provient de «déficits internes que l'on peut déceler d'une manière *immanente* dans *Être et Temps*». (p. 25) Fait remarquable, ces «déficits» sont liés à la conception d'une «condition invariable du Dasein (*invariante Grundverfassung des Daseins*)», qui n'a pas permis à Heidegger «de passer de l'historialité à l'histoire réelle». Habermas constate donc chez Heidegger une *absence de pensée du changement*. En effet, le Dasein «invariable», enfermé en lui-même, est sous-trait au domaine de la transformation véritable : le social et l'historique. C'est ainsi que, dénué d'une authentique pensée du changement, «Heidegger ne pouvait pas s'opposer au fascisme». Si Heidegger change, ce qu'il fait effectivement, c'est donc uniquement en fonction des circonstances. Si, à partir de 1929, «la vision qu'a le philosophe de lui-même change (*wandelt*)», si «les existentiels se métamorphosent (*verwandeln sich die Existentialen*)» (p. 21), le «fond» invariable de *Sein und Zeit* demeure quant à lui intact. C'est d'ailleurs pour cela que «Heidegger qui, dès 1933, s'était prononcé en faveur du national-socialisme, peut (...) interpréter la «prise de pouvoir» par Hitler au moyen de concepts fondamentaux, *inchangés*, de son analyse du Dasein.» (*Ibid.*)

50. *Das Wesen der Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, G. A., Bd 12 [149]. *Acheminement vers la parole*, «L'essence du langage», tr. fr. Jean

Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1976, p. 143 ; tr. modifiée.

51. *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, tr. fr. modifiée, pp. 302-303 [78]. En 1954, le platonicien Paul Friedländer développe une critique du texte de Heidegger en montrant que même chez Homère, ἀλήθεια ne signifie pas « dévoilement » mais déjà le « cohérent », le « correct ». Il conclut : « Le concept grec de vérité n'a pas subi de mutation qui le transforme de dévoilement de l'Être en rectitude de la perception. » Dans *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, Heidegger fait évidemment droit à cette critique sans pour autant remettre en cause la mutabilité de l'être et de la vérité. Sur ce point, voir aussi *Hegel et les Grecs, Questions IV*, note 1, p. 66.

PREMIÈRE PARTIE

MÉTAMORPHOSES ET MIGRATIONS DE LA MÉTAPHYSIQUE

PRÉAMBULE

1. *Platons Lehre von der Wahrheit*, G. A., Bd 9 [231]. *La Doctrine de Platon sur la vérité*, tr. fr. André Préau, *Questions II*, p. 153.
2. *Ibid.* [230]
3. *Ibid.*, tr. p. 152.
4. *Ibid.*
5. *Was heißt denken?* Tübingen, Niemeyer, 1954 [60]. *Qu'appelle-t-on penser?*, tr. fr. Gérard Granel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1959, p. 102. Plus loin : « La provenance de cet événement demeure obscure (*dunkel bleibt, woher dieses Ereignis kommt*). » (*Ibid.*, même page.)
6. *Ibid.*, tr. p. 103 [60].
7. Dans *Dépassement de la métaphysique*, Heidegger parle de la métaphysique comme d'une « charpente (*Gerüst*). » Tr. fr. André Préau, in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1958, p. 95. *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, G. A., Bd 7 [81].

8. « ... *dichterisch wohnt der Mensch ...* », in *Vorträge und Aufsätze* [204]. « ... *L'homme habite en poète ...* », in *Essais et conférences*, pp. 240-241. Le traducteur précise en note : « L'image "imagine (*ein-bildet*)" l'Invisible, c'est-à-dire le revêt d'une forme (*ein-bildet*). »

9. *Nietzsche II*, G. A., Bd 6.2 [374]. *Nietzsche II*, tr. fr. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1971, p. 330. Ce passage se trouve dans la section intitulée « *Der Wandel der ἐνέργεια zur actualitas* ». À propos de ce « changement », Heidegger remarque : « Sans doute les terminologies propres à exprimer la consistance essentielle (*Wesensbestand*) de l'être peuvent-elles varier, la consistance – ainsi dit-on – y demeure intacte (*der Bestand selbst – so sagt man – bleibt erhalten*). » (*Ibid.*)

I

LE MÉTABOLISME DE L'IMMUABLE

1. *Qu'est-ce que la philosophie?*, tr. p. 25-26 [28].
2. Pour reprendre la formule de *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 60 [113].
3. *Beiträge zur Philosophie*, §34 [75].
4. *Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte « Probleme » der Logik*, Bd 45, §18 [67].
5. *Contribution à la question de l'être*, tr. p. 211.
6. *Hegel*, G. A., Bd 68 [16].
7. *Contribution à la question de l'être*, tr. modifiée, p. 212 [395].
8. *Dépassement de la métaphysique*, tr. p. 88 [75].
9. *Beiträge zur Philosophie*, §117 [229].
10. *Ibid.*, §119 [232] : « *Der erste Anfang und sein Ende umfaßt die ganze Geschichte der Leitfrage von Anaximander bis zu Nietzsche* (le premier commencement et sa fin embrassent toute l'histoire de la question directrice depuis Anaximandre jusqu'à Nietzsche). »
11. *Ibid.*, §119 [232].
12. *Nietzsche II*, p. 237 [266].
13. *Vom Wesen und Begriff der φύσις*. *Aristoteles, Physik B, 1*. G. A., Bd 9 [248]. *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, tr. fr. François Fédier, in *Questions II*, p. 192.

14. Vous remarquez que cette occultation – changement du concept grec de changement, réduction du métabolique au phoronomique – s'exprime précisément dans les termes de la triade du change. C'est bien en effet de *W, W, V* dont Heidegger se sert pour caractériser le passage du concept grec au concept moderne du changement : « C'est ici que se montre un changement essentiel du concept de *physis* (*wesentliche Wandlung des Physisbegriffes*). » *Die Frage nach dem Ding*, G. A., Bd 41 [84]. *Qu'est-ce qu'une chose?*, tr. fr. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1971, p. 95. Plus loin : « En accord avec la transformation du concept de lieu (*Wandlung des Ortbegriffes*), le mouvement est considéré seulement comme changement de position (*Lageänderung*) et comme rapport de position, comme écartement de lieux (*Lagebeziehung*). » *Ibid.*, p. 99 [88].

15. *Beiträge zur Philosophie*, §158, p. 281.

16. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, G. A., Bd 22, IV : « *Die jüngere Naturphilosophie : Empedokles, Anaxagoras und die Atomistik* », §25 « *Das Sein und die Mannigfaltigkeit des sich wandelnden Seienden in der jüngeren Naturphilosophie* » [78-79].

17. C'est dans *Être et Temps* que Heidegger analyse le rôle du « *capax mutationum* » chez Descartes en termes d'invariable variabilité : « Ce qui constitue l'être de la *res corporea* est donc l'*extensio*, est l'*omnitude divisibile, figurabile et mobile*, ce qui peut se changer selon tous les modes de la divisibilité, de la plasticité (*Gestaltung*) et du mouvement, le *capax mutationum* qui se maintient, *remanet*, au milieu de toutes ces transformations (*Veränderungen*). Ce qui dans la chose corporelle suffit à lui assurer une *constance permanente* est ce qu'il y a de proprement étant en elle, si bien que c'est par là que se caractérise cette substance en sa substantialité. » *Sein und Zeit*, G. A., Bd 2 [122-123]. *Être et Temps*, §19, tr. fr. François Vezin, Paris, Gallimard, coll. « NRF », p. 130.

18. *Contribution à la question de l'être*, tr. p. 214 [397].

19. *Ibid.*, p. 215.

20. « *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* », in *Identität und Differenz*, Stuttgart, Neske, 1999 (11. Aufl.) [47]. « *La constitution onto-théologique de la métaphysique* », in *Identité et différence*, tr. fr. André Préau, in *Questions I*, p. 290.

21. *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Introduction, tr. p. 40 [379].

22. *Ibid.*

23. « *La constitution onto-théologique de la métaphysique* », tr. p. 306 [64].

24. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Introduction, tr. p. 41 : « En tant que vérité de l'étant comme tel, la métaphysique est dimorphe (*zwiegestaltig*) » [379].

25. *Hegels Begriff der Erfahrung, in Holzwege* [175]. *Hegel et son concept de l'expérience, in Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 214.

26. *L'Époque des « conceptions du monde »*, tr. p. 99 [75]. Tr. modifiée.

27. *Ibid.*, pp. 135-136 [104]. On trouve la même caractérisation dans *Nietzsche II* : « Une position fondamentale métaphysique se détermine : 1) par la manière dont l'homme en tant qu'homme est lui-même tout en se sachant lui-même ; 2) par le projet de l'étant sur l'être ; 3) par la délimitation de l'essence de la vérité de l'étant ; 4) par la manière selon laquelle à chaque fois l'homme prend la « mesure » et la donne pour la vérité de l'étant. » Tr. p. 111 [120].

28. *Le Principe de raison*, tr. p. 205 [139].

29. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, tr. pp. 262-263 [259].

30. *L'Époque des « conceptions du monde »*, Additif, tr. p. 129 [99].

31. *Ibid.*

32. Cf. par exemple le §18 de *Qu'est-ce qu'une chose?* intitulé « *Wandel der Naturwissenschaft* (changement de la science de la nature) ».

33. « Et il n'est pas possible à quiconque est un jour monté sur ce grand trottoir roulant que sont les pages de Flaubert, au défilement continu, monotone, morne, indéfini, de méconnaître qu'elles sont sans précédent dans la littérature. » Marcel Proust, *Sur Baudelaire, Flaubert et Morand*, Paris, Éditions Complexe, 1987, p. 65.

34. *Beiträge zur Philosophie*, §166 [289].

35. *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. G. A., Bd 33 [27]. *Métaphysique* Θ 1-3. *De l'essence et de la réalité de la force*, tr. fr. Bernard Stevens et Pol Vandeveld, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1991, p. 35.

36. *Qu'est-ce qu'une chose?*, tr. modifiée, pp. 115-116 [106].

37. *Nietzsche II*, tr. p. 111 [120].

38. *Dépassement de la métaphysique*, tr. p. 95 [81].

39. Ainsi que Heidegger l'écrit à Jünger dans *Contribution à la question de l'être*, tr. p. 212 [395].

II

LA BUTTE AUX VISIONS

Platon et le détour du regard

1. *La Butte aux visions* est le titre d'un tableau de Jean Dubuffet (1952).

2. *La Doctrine de Platon sur la vérité*, tr. p. 121 [203].

3. *Parménides*, G. A., Bd 54 [66].

4. *La Doctrine de Platon...*, tr. pp. 152-153 [230].

5. De ce « changement » (« *Wandel der Wahrheit* », « *Wandel des Wesens der Wahrheit* », « *Wesenswandel der Wahrheit*... »), les occurrences sont nombreuses. Les plus développées se trouvent dans le cours de 1932 sur Platon intitulé *De l'Essence de la vérité* (G. A., Bd 34); dans *Parménides* (G. A., Bd 54); dans *Nietzsche* (G. A., Bdn 6-1, 6-2) enfin dans les cours de 1948 publiés sous le titre *Nietzsche : der europäische Nihilismus* (G. A., Bd 48).

Comme l'indique Alain Boutot dans la préface à sa traduction de *De l'Essence de la vérité* : « Heidegger soutient [ici] qu'une nouvelle conception de la vérité cherche à se faire jour chez Platon, ou plutôt qu'une conception originaire et matinale cède la place à une autre, dérivée et désormais prépondérante. À la vérité "ontologique" initialement entendue, chez les Présocratiques et Héraclite, comme hors retrait de l'étant, se substitue la vérité "logique", conçue comme accord de la proposition et de la chose (...) » (p. 10).

C'est dans le *Parménides* (1942-1943) que l'on trouve les développements les plus amples sur le motif du « changement d'essence de la vérité ». Heidegger l'envisage selon sa double articulation historique : grecque (changement d'essence de la vérité qui s'accomplit avec la philosophie de Platon) et romaine (changement qui s'accomplit avec la « romanisation » de l'ἀλήθεια : interprétation de l'« exactitude (*Richtigkeit*) » comme justesse, justice, droiture). Cf. le titre du §3 (1^{re} partie) : « *Klärung des Wandels der ἀλήθεια (veritas, certitudo, rectitudo, iusticia, Wahrheit, Gerechtigkeit* (éclaircissement au sujet du changement de l'ἀλήθεια...) ». L'opposition du vrai et du faux devient opposition entre juste et injuste et trouve son plein accomplissement dans la détermination romaine de l'*imperium*. Sur ces changements,

voir l'analyse de Didier Franck dans *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998, pp. 39-52.

Les deux volumes de *Nietzsche* sont traversés en leur ensemble par la thématique du changement d'essence de la vérité. Cf. en particulier, dans le premier volume, la 20^e section de la troisième partie intitulée « *Der äußerste Wandel der metaphysisch begriffenen Wahrheit* (l'extrême changement de la vérité métaphysiquement conçue) », tr. p. 485 sq. Voir également, dans le deuxième volume, le chapitre VIII : « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être ». Les titres des quatre premiers chapitres sont : « Quiddité et quoddité dans le début de l'essence de la métaphysique : ιδέα et ἐνέργεια », « La modification (*Wandel*) de l'ἐνέργεια en *actualitas* », « La mutation (*Wandel*) de l'ὑποκείμενον en *subjectum* ». Voir enfin, dans les cours de 1948, la troisième partie intitulée « *Der Wesenswandel der Wahrheit und des Seins als der verborgene Grund des Vorrangs der Subjektivität und ihrer Entfaltung* (...) (Le changement d'essence de la vérité et de l'être comme fondement voilé du primat de la subjectivité et de son déploiement...) » [259 sq].

6. *La Doctrine de Platon sur la vérité*, p. 136 [218].

7. *Ibid.*

8. P. 132 [215].

9. « La pensée va μετ' ἐκεῖνα, "au-delà" des choses perçues là-bas et qui ne sont qu'ombres et images, elle va εἰς ταῦτα, "vers" (...) les idées », p. 159 [235].

10. *Ibid.* Tr. modifiée.

11. *Ibid.*

12. La « *Bildung* », précise Heidegger, est « d'abord un acte formateur (*ein Bilden*) qui imprime à la chose une empreinte (*Prägung*), suivant lequel elle se développe. Mais si ce "former" imprime (*prägt*), c'est parce qu'en même temps, il conforme la chose à une vue déterminante (*an einen maßgebenden Anblick*) qui pour cette raison est appelée modèle (*Vorbild*). La "formation (*Bildung*)" est à la fois impression reçue d'un caractère et guidage reçu d'un modèle (*Geleitet durch ein Bild*). » p. 135, tr. modifiée [217].

13. *Contribution à la question de l'être*, tr. p. 212 [395].

14. *La Doctrine de Platon sur la vérité*, p. 134 [216].

15. P. 153 [230].
16. P. 149 [227].
17. P. 131, tr. modifiée [214].
18. P. 160, tr. modifiée [236].
19. P. 135 [217].
20. P. 160-161 [236].
21. P. 137 [218].
22. *Ibid.*
23. P. 160 [236].
24. P. 159 [235].
25. P. 161 [237].
26. P. 160 [236].
27. *Parmenides* [74].
28. *Beiträge zur Philosophie*, §110 [216].
29. *La Doctrine de Platon sur la vérité*, tr. p. 159 [235].
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, pp. 159-160 [235].
32. P. 156 [233].
33. P. 137 [218].
34. P. 152 [230].
35. P. 153 [231].
36. P. 135 [217].
37. P. 136 [218].
38. P. 161 [237].
39. P. 161-162, tr. modifiée.
40. P. 153 [231].
41. P. 130-131 [213].
42. *Vom Wesen der Wahrheit*, G. A., Bd 9 [201], paragraphe non traduit en français. La conférence *De l'Essence de la vérité* a été prononcée en 1930 et reprise plusieurs fois. Le texte en est finalement paru en 1943. La remarque-postface date de 1949. Dans cette postface, le «renversement» est nommé «*Kehre*» («*eine Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns* (un tournant à l'intérieur de l'Histoire de l'être)»). Le cours de 1937-1938 intitulé *Grundfragen der Philosophie* (G. A., Bd 45) définit également la «*Kehre*» comme la transformation de la question de l'essence de la vérité en question de la vérité de l'essence. Le

titre du §16 est «*Die Kehre der Frage nach dem Wesen des Wahren in die Frage nach der Wahrheit (Wesenheit) des Wesens*».

43. *De l'Essence de la vérité*, p. 193 [202].

44. *Ibid.* p. 194, tr. modifiée [202].

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*, p. 174 [185].

47. *Ibid.*, p. 193-194.

48. *Die Geschichte des Seyns*, 1938-40, G. A., Bd 69, §31 [30] : «*die Einverwandlung des Menschentums in den "Sinn", d. h. hier und heißt nur : die Wesung der Wahrheit des Seyns* (La métamorphose de l'humanité dans le "sens", ce qui ici, veut dire seulement : l'«essence» de la vérité de l'être).»

49. *Parmenides* [80] : «*"Die Geschichte", wesentlich begriffen, und d. h. aus dem Wesensgrund des Seins selbst gedacht, ist der Wandel des Wesens der Wahrheit. Sie ist "nur" dieses.*»

50. *Ibid.* [63]. «*Die Rede vom "Wandel der Wahrheit" ist freilich ein Notbehelf; denn sie spricht noch gegenständlich von der Wahrheit und nicht aus der Weise, wie sie selbst west und die Geschichte "ist".*»

51. «... "l'homme habite en poète" ...», tr. pp. 240-241 [204].

52. Dans *Interprétation de la «Critique de la raison pure» de Kant*, cours de 1927-1928, Heidegger écrit : «(...) L'imagination est (...) ontologiquement créatrice, puisqu'elle figure "librement" l'horizon temporel universel comme horizon de (...) l'objectivité. Ainsi l'imagination productrice est originaire, c'est-à-dire librement donnante en son accomplissement, elle est un libre pouvoir d'invention (*Dichtung*).» Tr. fr. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, coll. «NRF», 1982, pp. 361-362. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, G. A., Bd 25 [417]. On retrouve la même caractérisation de l'imagination productrice dans *Kant et le problème de la métaphysique* : lorsque «l'imagination invente librement (*frei gedichtet*) la forme de son objet (...), on dit alors que l'imagination est productrice.» Tr. fr. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1953, p. 189. *Kant und das Problem der Metaphysik*, G. A., Bd 3 [130]. Sur la différence entre imagination reproductive et imagination créatrice, on se reportera aux analyses de Jean-Louis Vieillard-Baron développées dans son ouvrage *Hegel et l'Idéalisme spéculatif*, Paris, Vrin, 1999, en particulier pp. 77 sq.

INCISE 1
GELTUNG

1. « La mutation (*Wandel*) (...) intervenue dans l'essence de la vérité nous est présente comme l'effectivité fondamentale de l'histoire mondiale de notre planète, alors que cette histoire s'avance vers la phase extrême de sa modernité et que la réalité en question, consolidée depuis longtemps, donc encore inébranlée, domine et régit toutes choses. » *La Doctrine de Platon sur la vérité*, tr. p. 161, modifiée [237].

2. *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege* [364]. *La parole d'Anaximandre*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. p. 439.

3. *La Doctrine de Platon sur la vérité*, tr. p. 162 [237].

4. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Postface, tr. p. 80 [309]. Plus loin : « (...) la pensée calculante (...) ne fait valoir tout étant que sous la forme de l'additionnable et du comestible (*nur in der Gestalt des Beistellbaren und Verzehrlichen zur Geltung bringt*). »

III

« LA COULEUR, L'ASPECT, LA PHYSIONOMIE,
LE PRÉSENT, L'ÊTRE, TOUT CHANGE »

1. « *Die Farbe, der Anblick, das Aussehen, das Anwesen, das Sein wandelt sich.* » *Nietzsche I*, tr. p. 308 [353].

2. *Le Gai Savoir*, Prélude : « *Plaisanterie, ruse et vengeance* », tr. fr. Henri Albert, revue par Jean Lacoste, in *Nietzsche, Œuvres*, 2 vol., ed. dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993, vol. II, pp. 34-35.

3. *Nietzsche I*, p. 138 [151].

4. *Qu'appelle-t-on penser?*, tr. p. 111 [66].

5. *Ibid.*

6. *Nietzsche I*, p. 360 [417].

7. *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 49 [21].

8. *Nietzsche I*, p. 190 [213]

9. *Ibid.*, p. 182 [203].

10. P. 395 [456].

11. *Ibid.*

12. P. 393-394, tr. modifiée [455].

13. P. 392 [453].

14. Cité p. 389 [449].

15. P. 393 [454].

16. P. 393 [454-455].

17. P. 453 [526].

18. P. 454 [526-527].

19. P. 474 [551].

20. P. 109 [115].

21. P. 126 [137].

22. P. 62 [57].

23. P. 127 [138].

24. *Ibid.*

25. P. 62 [58]. Je souligne.

26. P. 73, tr. modifiée [71].

27. P. 111-112 [118].

28. P. 112, tr. modifiée [118-119].

29. P. 113.

30. P. 346 [401].

31. P. 54 [49].

32. P. 223 [249].

33. P. 227 [254].

34. *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* in *Vorträge und Aufsätze*, G. A., Bd 7 [121-122]. *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?*, tr. fr. André Préau, *Essais et conférences*, p. 143.

35. *Nietzsches Wort* : « *Gott ist tot* », in *Holzwege* [262]. *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 316.

36. *Ibid.*

37. *Nietzsche I*, p. 225 [252]. Sur le lien entre Surhomme et métamorphose (*Verwandlung*) de l'homme, voir aussi la p. 188.

38. P. 326 [376].

39. P. 236 [266-267].

40. P. 247 [279].

41. P. 225 [252].

42. *Contribution à la question de l'être*, tr. p. 213 [396].

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ibid.* p. 215 [398].

46. P. 214, tr. modifiée [397]. Je souligne.

47. P. 215 [398].

48. *Nietzsche II*, tr. p. 245 [275].

49. *Nietzsche II*, p. 281 [309].

50. *Nietzsche II*, p. 247 [277]. Voir sur ce point l'analyse du lien entre la position de Protagoras (« théorie de l'homme-mesure ») et celle de Descartes (cogito). *Le Travailleur* de Jünger s'inscrit selon Heidegger dans la droite ligne de ce rapport ambigu. La domination du travailleur correspond à la représentation partout repérable de sa « figure-mesure », certaine de soi, « nouvelle et particulière volonté de puissance. »

51. *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?*, tr. p. 144 [122].

52. Roger Caillois, *Cohérences aventureuses*, op. cit. p. 173.

IV

ESQUISSE D'UNE CINÉPLASTIQUE DE L'ÊTRE

1. *Nietzsche I*, tr. p. 217 [241].

2. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 14.

3. Cf. en particulier *Le Crépuscule des idoles*, §10 : « Que signifient les oppositions d'idées entre apollinien et dyonisien, que j'ai introduites dans l'esthétique, toutes deux considérées comme des catégories de l'ivresse ? – L'ivresse apollinienne produit avant tout cette irritation de l'œil qui lui donne la faculté de vision. Le peintre, le poète, le sculpteur épique sont des visionnaires par excellence. Dans l'état dyonisien, au contraire, tout le système émotif est irrité et amplifié : en sorte qu'il décharge d'un seul coup tous ses moyens d'expression, en poussant au-delà sa force d'expression, d'imitation, de reproduction, de transfiguration, de métamorphose, toute espèce de mimique et d'art d'imitation. La faculté de métamorphose reste l'essentiel, l'incapacité à ne pas réagir (de même que chez certains hystériques qui, obéissant à

tous les gestes, entrent dans tous les rôles). L'homme dyonisien est incapable de ne point comprendre une suggestion quelconque, il ne laisse échapper aucune marque d'émotion, il a au plus haut degré l'instinct compréhensif et divinatoire, comme il possède au plus haut degré l'art de communiquer. Il sait revêtir toutes les enveloppes, toutes les émotions : il se transforme sans cesse », in Nietzsche, *Œuvres*, op. cit., vol. II, p. 996.

4. Voir sur ce point le livre de Marcel Détienné et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1974, en particulier les pp. 109-111, consacrées aux métamorphoses de Zeus et de Protée.

5. Voir à ce sujet notre troisième partie, chapitre I, note 14.

6. « Nous n'essayons pas de trouver des archétypes qui seraient l'imaginaire de Kafka, sa dynamique ou son bestiaire (l'archétype procède par assimilation, homogénéisation, thématique, alors que nous ne trouvons notre règle que lorsque se glisse une petite ligne hétérogène, en rupture). (...) Nous ne croyons qu'à une expérimentation de Kafka (...). » *Kafka, pour une littérature mineure*, op. cit., p. 13.

7. Élie Faure, « De la cinéplastique », in *L'Arbre d'Eden*, Crès, 1922. Repris in *Fonction du cinéma*, Paris, Gonthier Médiations, 1964, pp. 16-36.

8. *Beiträge zur Philosophie*, §8 [28].

9. *Ibid.*, §1 [4].

10. §1 [5].

11. §40 [83].

12. §7 [26].

13. §34 [72].

14. §160 [282].

15. §259 [434].

16. §92 [186].

17. §85 [173].

18. « Die Rede von Ende der Metaphysik darf nicht zu Meinung verleiten, die Philosophie sei mit der "Metaphysik" fertig. (L'expression "fin de la métaphysique" ne doit pas laisser croire que la philosophie en aurait fini avec la "métaphysique"). » *Ibid.*

19. §38 [78].

20. Heidegger emploie le mot « *Scheidung* » au §89.
21. §116 [227].
22. §82 [169].
23. §191 [184].
24. §91 [184]. Je souligne.
25. §23 [59].
26. §117 [229] : « *Das ganz Andere des anderen Anfangs gegen den ersten läßt sich verdeutlichen durch ein Sagen, das scheinbar nur mit einer Umkehrung spielt, während in Wahrheit sich alles wandelt.* »
27. §125 [242] : « *Seine Wesung muß wie ein Stoß erwartet werden.* »
28. §92 [186].
29. *Ibid.* [187].
30. Hebel – *der Hausfreund*, G. A., Bd 13, *Aus der Erfahrung des Denkens* [137-138]. Hebel, *l'Ami de la maison*, tr. fr. Julien Hervier, *Questions III*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 50.
31. *Nietzsche I*, tr. p. 62 [58].
32. Le verbe « *einrücken* » quant à lui signifie à la fois « *rentrer* » et « *entrer* ».
33. §213 [338].
34. §91 [185].
35. §91 [183].
36. *Qu'appelle-t-on penser?*, tr. pp. 27-28 [5-6].
37. §157 [280].
38. §258 [422] : « *Dieses Denken darf nie in eine Gestalt des Seienden flüchten und in ihr alles Lichte des Einfachen aus dem gesammelten Reichtum seines gefügten Dunkels erfahren. Dieses Denken kann auch nie der Auflösung in das Gestaltlosen folgen. Dieses Denken muß diesseits von Gestalt und Gestaltlosem (was ja nur im Seienden ist) im Abgrund des Gestaltgrundes den Wurfswung seiner Geworfenheit auffangen und in das Offene des Entwurfs tragen.* »
39. « Les *Métamorphoses* d'Ovide forment un poème continu de 230 fables situées en un temps où tout était contigu, hommes, végétaux et minéraux sous un ciel accessible habité par les dieux. » Pierre Maréchaux, *Premières leçons sur les Métamorphoses d'Ovide*, Paris, PUF, 1999, p. 17.
40. Cf. par exemple la transformation d'Arachné en araignée par Minerve (VI, 1-145) ou les paysans de Lycie changés en grenouilles (VI, 331-381).

41. (X, 243-297).

42. Sur l'importance du motif de la fuite dans les *Métamorphoses*, voir le livre de Jacqueline Fabre-Serris, *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d'Ovide*, Paris, Klincksieck, 1995, chapitre II, section 4, « La fuite », p. 225 *sq.* Par ailleurs, pour une description et une analyse des représentations (peinture, sculpture, jardins...) des *Métamorphoses* d'Ovide à l'époque de la Renaissance italienne, voir le remarquable ouvrage de Michel Jeanneret, *Perpetuum Mobile, Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Paris, Macula, notamment chap. 5 : « Grotesques et corps monstrueux ».

43. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, tr. p. 51 [39].

44. Goethe, *Metamorphose der Pflanzen*, in *Naturwissenschaftliche Schriften I*, ed. Dorothea Kuhn et Rilke Wankmüller, *Hamburger Ausgabe*, 1958, Bd 13. *La Métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, tr. fr. Henriette Bideau, introduction et notes de Rudolf Steiner, Paris, Triades, 1999. Goethe déclare : « (...) L'on a nommé *métamorphose des plantes* l'action par laquelle un seul et même organe se montre à nous diversement transformé. » Introduction, §4, p. 110. La *métamorphose des plantes* désigne en effet couramment le processus de leur différenciation interne (feuille-pétale-étamine-pistil). Selon Goethe, c'est une seule et même « forme fondamentale » (*Urform*, *Urgestalt*) qui apparaît dans la multitude infinie des plantes individuelles et se particularise en elles. Il importe alors à Goethe de développer « en une image plastique (...) cette forme primordiale avec laquelle la nature en quelque sorte joue. » Commentaire de Rudolf Steiner, p. 29.

45. Le biologiste Marcel Abeloos déclare : « Parmi les spectacles offerts par le développement des formes animales, aucun n'a suscité plus de curiosité que la métamorphose. Les transformations de la chenille en papillon, du têtard en grenouille, pour banales qu'elles soient, paraissent défier les règles habituelles de la vie. D'une larve capable de mener, des mois durant, une existence indépendante, elles font brusquement surgir un être tout différent, se reproduisant sexuellement, et chaque génération voit se répéter la même succession. Si l'on a volontiers tendance à imaginer le cours de l'ontogenèse comme la préparation d'un adulte bien équipé pour son genre de vie particulier, comment concevoir qu'une larve, vivant de sa vie propre, puisse être

l'ébauche d'un organisme destiné à une existence tout autre? Quel est le sens de ces ratures de l'embryogénie, où la vie défait ce qu'elle a engendré pour reconstruire sur un plan nouveau?». *Les Métamorphoses*, Paris, Armand Colin, 1956, Avant-Propos, p. 5.

46. «Métabole» : substantif ou adjectif; se dit d'un insecte qui subit des modifications importantes au cours de son développement post-embryonnaire.

47. *Beiträge zur Philosophie*, §11 [32]. C'est le plus souvent au cours du dialogue avec Nietzsche, explicite ou non, que Heidegger développe ses réflexions sur la figure du pont. Dans *Qu'appelle-t-on penser?*, il rappelle que la pensée de Nietzsche est pensée du passage comme pont vers le Surhomme : «prêtons attention à trois aspects simples du terme "surhomme", qui s'imposent comme d'eux-mêmes si l'on pense tout uniment le mot : 1) Aller au-delà (surpasser) (*das Übergehen*); 2) d'où part le passage (*Von wo weg der Übergang geht?*) 3) vers où le passage se produit-il (*Wohin der Übergang geschieht?*)» Tr. p. 56. Plus loin : «Le surhomme va au-delà (*über*) de l'homme tel qu'il a été jusqu'ici, du dernier homme par conséquent. L'homme, s'il ne s'arrête pas à la façon d'être de l'homme traditionnel, est un passage. Il est un pont. Il est "une corde tendue entre la bête et le sur-homme". Celui-ci est, strictement pensé, la figure (*Gestalt*) de l'homme vers laquelle va celui qui va au-delà. Zarathoustra n'est pas encore le surhomme même, mais seulement le premier qui aille au-delà, qui aille vers lui, le surhomme naissant.» Enfin : «Le Surhomme est une transformation [métamorphose] (*Verwandlung*), et par là un rejet (*Abstoßen*) de l'homme traditionnel.» (Tr. p. 188). Toutefois, le franchissement du pont demeure selon Heidegger un motif trop continu ou continuiste. Ce pour quoi il ne présente jamais par exemple la métamorphose de l'homme comme un pont menant de l'«*animal rationale*» au Dasein.

48. *Beiträge zur Philosophie*, §5 [14].

49. *Qu'appelle-t-on penser?*, tr. p. 86 [48].

50. *Ibid.*, p. 43 [16-17].

51. *Le Principe de raison*, tr. p. 130 [75-76].

52. «L'être à distance duquel se tient le fond, l'être "à fond perdu", si l'on peut dire, "est" l'abîme. Pour autant que l'être comme tel est en

soi raison qui fonde, il demeure lui-même sans fond. L'être ne tombe pas lui-même sous le coup du principe de raison, auquel seul l'étant est soumis.» *Ibid.*, p. 131 [76].

53. *Ibid.*, pp. 132-133, tr. modifiée [77].

54. *Ibid.*, p. 134 [79].

55. *Ibid.*, p. 146 [88].

56. *Beiträge zur Philosophie*, §256 [410].

57. *Ibid.*

58. *Le Principe de raison*, pp. 135-136 [80].

59. *Ibid.*, pp. 137-138, tr. modifiée [81-82].

60. *Ibid.*, p. 139 [83].

DEUXIÈME PARTIE

LE NOUVEL ÉCHANGE ONTOLOGIQUE

PRÉAMBULE

1. *Contribution à la question de l'être*, p. 252, tr. modifiée [425-426]. La formule «vrais équivalents» est extraite d'une citation de Goethe que Heidegger place à la toute fin de son texte : «Quand un homme considère parole et expression comme des témoignages sacrés [il] les veut non pas utiliser, telle de la menuaille (*Scheidemünze*) ou du papier monnaie (*Papiergeld*), seulement pour une circulation rapide et instantanée (*schnellen, augenblicklichen Verkehr*), mais les veut savoir échangés dans le commerce de l'esprit (*im geistigen Handel und Wandel*) comme de vrais équivalents (...).»

2. Cf. la proximité, soulignée par Heidegger, entre «*wesen* (manière d'être de l'essence)» et «*währen* (durer)».

3. *Protocole d'un séminaire sur Temps et Être*, tr. p. 231 [29].

4. *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, pp. 302-303, tr. modifiée [78].

5. *Temps et Être*, tr. p. 203 [8].

6. *Le Principe de raison*, tr. pp. 140-141 [84].

7. Cf. *Beiträge zur Philosophie*, §7 : « diese übereignende Zueignung ist Ereignis » [26].

8. L'économie du « valoir pour » apparaît au §132 des *Beiträge zur Philosophie*. L'essence, ou étantité, dit Heidegger, « se fait valoir (*sich geltend macht*) pour l'être » et l'éstantité « se fait valoir pour l'οὐσία, l'ἰδέα » et en conséquence pour « l'objectivité comme condition de possibilité de l'objet » [250].

9. Cf. la formule « la forme défaite de l'homme (*die verwusste Gestalt des Menschen*) » évoquée par Heidegger dans *La Parole dans le poème, in Acheminement vers la parole*, p. 53 [46].

I CHANGER LE DON

1. « Von dieser Bedeutung von Wandlung, die im Hinblick auf die Metaphysik gesagt ist, bleibt jene scharf zu unterscheiden, die in der Rede gemeint ist, daß das Sein verwandelt wird – nämlich in das Ereignis. » *Protocole d'un séminaire sur Temps et Être*, tr. modifiée, p. 263 [56].

2. À la fin du prologue de *Temps et Être*, Heidegger déclare : « Il s'agit [ici], non de prêter l'oreille à une série de propositions et à ce qu'elles énoncent – mais de suivre, d'accompagner le pas de la démarche qui montre (*sondern dem Gang des Zeigens zu folgen*) », p. 193 [2].

3. *Temps et Être*, tr. modifiée, p. 199 [6]. La traduction de W, W, V est ici encore plus lâche et floue qu'à l'ordinaire. En effet, le texte français dit : « l'être, se-déployer-en-présence, devient tout autre ».

4. *Ibid.*, p. 193 [2].

5. *Ibid.*, p. 199 [5-6].

6. *Ibid.*

7. P. 197, tr. modifiée [5].

8. *Ibid.*

9. P. 199 [6].

10. P. 200 [6].

11. *Protocole*, tr. pp. 263-264 [56].

12. *Temps et Être*, tr. modifiée, p. 201 [7].

13. *Ibid.*, p. 202 [7-8].

14. P. 202-203 [8].

15. Fission : division d'un noyau atomique en deux ou plusieurs nucléides qui peuvent subir ensuite une série de transmutations.

16. *Temps et Être*, tr. p. 203 [9].

17. P. 204 [10].

18. P. 203 [8].

19. P. 204 [10].

20. P. 205 [10].

21. P. 208 [12].

22. *Ibid.*

23. Cf. « L'avenir vient à nous et nous regarde toujours déjà d'une certaine manière », p. 210.

24. P. 213, tr. modifiée [16].

25. P. 214, tr. modifiée [16].

26. P. 216, tr. modifiée [18].

27. « Eine aufgewandelte Auslegung des Seins », p. 221 [22].

28. P. 21, tr. modifiée [19].

29. P. 218 [20].

30. P. 219 [20].

31. *Ibid.*

32. P. 220, tr. modifiée [21].

33. *Protocole*, tr. p. 248 [44].

34. *Temps et Être*, tr. p. 221 [22].

35. *Protocole*, p. 248, tr. modifiée [44].

36. *Temps et Être*, tr. p. 223 [22-23].

37. P. 224 [24].

38. *Protocole*, tr. p. 230, tr. modifiée [29].

39. *Temps et Être*, tr. p. 198.

40. P. 199.

41. P. 203.

42. P. 214.

43. *Protocole*, p. 254, tr. modifiée [48-49].

44. Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1997.

45. Cf. l'affirmation de *Temps et Être* selon laquelle « l'être s'évanouit dans l'Ereignis (*Sein verschwindet im Ereignis*) », p. 222 [22].

46. *Étant donné*, op. cit., pp. 56-57.

47. *Ibid.*, p. 54.

48. P. 58.

49. P. 54.

50. P. 56.

51. P. 58.

52. Cf. par exemple *Beiträge zur Philosophie*, §§ 164-165-166 [288]. Heidegger écrit dans ce dernier paragraphe : « *Wesen ist hier nur das andere Wort für Sein (verstanden als Seiendheit). Und demgemäß meint Wesung das Ereignis (...). Geschehnis der Wahrheit des Seyns, das ist Wesung.* (L'essence n'est ici que l'autre nom de l'être (compris comme élanité). Et dans cette mesure, l'"essence" signifie l'*Ereignis* (...). Advenue de la vérité de l'être, telle est l'"essence".» Voir aussi, dans le *Protocole*, le rappel de l'affirmation de la *Lettre sur l'humanisme* : « Car le "Il" qui est ici donnant est l'être lui-même. » (*Protocole*, tr. p. 251).

53. *Protocole*, tr. p. 249 [44].

54. *Temps et Être*, tr. p. 199 [6].

INCISE 2 GUNST

1. *Temps et Être*, tr. p. 203 [8].

2. *Ibid.* [9].

3. *Protocole*, tr. p. 248 [44].

4. *Qu'est-ce que la métaphysique ? Postface*, tr. p. 81 [310].

5. *Ibid.*, p. 82 [310].

6. *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze, La Chose*, in *Essais et conférences*, p. 211 [178].

7. Cité par Heidegger dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. p. 115 [108].

8. Jacques Derrida, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, pp. 18-19.

9. *Étant donné*, op. cit., p. 163.

II

PLUS D'ESSENCE

Le *Gestell* et la conversion automatique

1. *Beiträge zur Philosophie*, §5 [14]. Déjà cité dans la première partie, chap. IV.

2. *Ibid.*, §32 [70] : « *Das Sein selbst, das Ereignis als solches, erstmal sichtbar [wird].* »

3. *Ibid.*, §139 [260]. « *Anfall* » signifie à la fois assaut, attaque et commencement, début, accès.

4. §32 [70].

5. §107 [207].

6. §32 [72].

7. *Die Kehre*, in *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart, Günther Neske, 1962 [38]. *Le Tournant*, tr. fr. Jean Lauxerois et Claude Roëls, *Questions IV*, p. 310.

8. *Protocole*, tr. p. 264 [56-57]. Déjà cité dans l'Introduction.

9. Le Dieu chrétien est « un Dieu qui commande (*ein befehlender Gott*) », *Parménides* [58].

10. Sur tous ces points, voir *Die Frage nach der Technik*, conférence prononcée en 1955, qui reprend en l'augmentant la conférence de 1949 intitulée *Das Gestell* (G. A., Bd 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*). *Die Frage nach der Technik* est publiée dans *Die Technik und die Kehre*, op. cit. *La Question de la technique*, tr. fr. André Préau, *Essais et conférences*, p. 24 sq.

11. *Ibid.*, tr. p. 22 [16] pour les deux citations.

12. *Ibid.*, p. 21 [15].

13. « *Das Ge-Stell läßt, den Bestand bestellend, das Abtsandlose herrschen. Alles gilt gleich.* ». *Die Gefahr* (Le Danger), conférence non traduite, G. A., Bd 79, *Bremer und Freiburger Vorträge* [52].

14. *La Question de la technique*, p. 34 [25].

15. *Le Tournant*, p. 310 [37].

16. *Ibid.*, p. 310 [38].

17. *Ibid.* [37].

18. *Ibid.* [38].

19. « *Das Ge-Stell ist das Wesen der modernen Technik. Das Wesen des Ge-Stells ist das Sein selber des Seienden; nicht überhaupt und nicht von*

jeher, sondern jetzt, da sich die Vergessenheit des Wesens des Seins vollendet. Das Ereignis dieser Vollendung der Seinsvergessenheit bestimmt allererst die Epoche, indem jetzt das Sein in der Weise des Ge-Stells west.» *Die Gefahr* [51].

20. *Ibid.* [52].

21. *Ibid.* [54].

22. *Le Tournant*, tr. p. 313 [40].

23. *Ibid.*, p. 315 [42].

24. *La Question de la technique*, tr. p. 40 [30].

25. *Ibid.*

26. *Le Tournant*, p. 311, tr. modifiée [38].

27. *La Question de la technique*, tr. p. 26 [19].

28. *Ibid.*, p. 37, tr. modifiée [28]. Voici la phrase en son entier : « C'est l'essence de la technique, en tant qu'elle est un destin de dévoilement, qui est le danger. Le sens modifié [transformé] du mot *Ge-Stell* (l'"arraisonement") nous deviendra peut-être un peu plus familier si nous pensons *Gestell* au sens de *Geschick* (destin) et de *Gefahr* (danger). » Quelques pages plus haut Heidegger avait annoncé : « Nous nous risquons à employer ce mot (*Gestell*) dans un sens qui jusqu'ici était parfaitement insolite », p. 26 [19].

29. *Le Tournant*, p. 313 [40].

30. *Ibid.*, p. 315 [42].

31. *Das Ding*, G. A, Bd 79, *Bremer und Freiburger Vorträge* [22]. Cette annexe n'apparaît pas dans l'édition de la même conférence dans *Vorträge und Aufsätze*.

32. *Le Tournant*, p. 313 [40].

33. *Der Satz der Identität, in Identität und Differenz* [24]. *Le Principe d'identité, in Identité et différence*, pp. 269-270.

34. *La Question de la technique*, tr. p. 39 [29].

35. *Ibid.*, p. 40 [30].

36. *Ibid.*

37. *Die Gefahr* [53].

38. Cf. *Le Principe d'identité*, tr. p. 273 [26].

39. *Die Gefahr* [52].

40. *Le Principe d'identité*, tr. p. 272 [26].

41. *Die Gefahr* [52].

42. Cf. *Le Principe d'identité*, tr. p. 257 [9].

43. *Ibid.*, p. 258, tr. modifiée [10-11].

44. *Die Gefahr* [52].

45. Cf. l'analyse de la « *Befremdlichkeit* » de l'être dans les *Beiträge zur Philosophie*, en particulier §121 [238].

46. *Grundbegriffe*, G. A., Bd 51 [51-52]. *Concepts fondamentaux*, tr. fr. Pascal David, Gallimard, Paris, 1985, pp. 74-75.

47. *Le Principe d'identité*, tr. p. 273 [28].

48. *Ibid.*, p. 274 [28].

49. *La Question de la technique*, tr. pp. 40-41 [30].

50. *Beiträge zur Philosophie*, §110 [209].

51. *Nietzsche I*, tr. p. 137 [149].

52. *Ibid.*, p. 137.

53. *Ibid.*, p. 138.

III

LE FANTASTIQUE N'EST JAMAIS QU'UN EFFET DE RÉEL

1. *Contribution à la question de l'être*, tr. modifiée p. 219 [401].

2. *La Chose*, tr. p. 212 [179].

3. Dans son livre *Heidegger et Hölderlin, le Quadriparti*, Jean-François Mattéi développe de manière remarquablement précise le motif des deux regards : « Pour Heidegger comme pour Platon (...) il n'y a bien qu'un seul monde, qu'on l'envisage sous la figure de l'égalité géométrique ou du Quadriparti, mais il a deux regards dans ce qui est. Celui qui voit le monde à partir d'une lumière venue envahir la clairière de la forêt, et celui qui ouvre le monde à partir d'une clairière qui appelle le ciel à déposer en elle sa lumière. L'ordre des contrastes entre la métaphysique et son contrepoint transforme du tout au tout la signification des deux regards. À l'orée de la métaphysique, comme à l'orée d'une forêt, Platon (...) convertit la garde de la clairière en regard de l'Idée et réduit le monde à un horizon que la lumière parcourt. Au déclin de la métaphysique, comme à l'autre porte de la forêt, Heidegger, qui tourne le dos à l'horizon pour faire retour à la

pénombre, attend que la hauteur du monde se dispose d'elle-même au regard de la clairière. (...) C'est alors un changement subit d'accoutumance – en un regard d'éclair : *Einblick* – qui fait passer de l'éclaircie à la clairière ou de la métaphysique à l'autre pensée (...).» Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 2001, pp. 267-268.

4. Voir en particulier *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tr. pp. 60-72.

5. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article «*Pierre aime les horraiges. Une approche du fantastique en philosophie*» dans lequel je caractérise le fantastique philosophique comme «l'apparaître en réalité de la différence ontologique». Je tente de montrer en particulier comment Sartre met au jour, dans *L'Être et le Néant* (dans la section intitulée «De la qualité comme révélatrice de l'être») mais aussi dans un roman comme *La Nausée*, l'effet réel de l'existence, cette modification des choses (la racine d'un marronnier par exemple) qui les conduit à exhiber désormais, comme leur nouvelle forme, la différence ontico-ontologique. (À paraître.)

6. *La Chose*, tr. p. 214 [181].

7. Je renvoie ici à deux passages. Le premier concerne le «devenir imperceptible». Deleuze et Guattari écrivent : «L'imperceptible est la fin immanente du devenir, sa formule cosmique. Ainsi *L'Homme qui rétrécit*, de Matheson, passe à travers les règnes, glisse entre les molécules jusqu'à devenir une particule introuvable qui médite à l'infini sur l'infini. *Le Monsieur Zéro*, de Paul Morand, fuit les grands pays, traverse les plus petits, descend l'échelle des États pour constituer au Lichtenstein une société anonyme à lui tout seul, et mourir imperceptible en formant la lettre O : "Je suis un homme qui fuit en nageant entre deux eaux et tous les fusils du monde tirent. (...) Il faudrait ne plus offrir de cible." Mais que signifie devenir-imperceptible (...) ? Devenir imperceptible veut dire beaucoup de choses. Quel rapport entre l'imperceptible (...), l'indiscernable (...) et l'impersonnel (...) ? On dirait d'abord : être comme tout le monde.» *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 342. Le second concerne le «devenir mineur», défini en ces termes : «Trouver son propre point de sous-développement, son propre patois, son tiers monde à soi, son désert à soi.» *Kafka, pour une littérature mineure*, op. cit., p. 33.

8. *Beiträge zur Philosophie*, §32 [70].

9. *La Question de la technique*, tr. p. 41 [31].

10. *Ibid.*, p. 45 [34].

11. *La Chose*, tr. p. 215 [182].

12. *Ibid.* Dans *Contribution à la question de l'être*, la «croix» de la rature est présentée elle aussi comme un indicateur d'échange : «Le signe de la biffure en croix (...) ne peut (...) se résumer en un signe, en une rature simplement négative. Il indique plutôt les quatre régions du Quadriparti et leur assemblage dans le Lieu où se croise cette croix (*im Ort der Durchkreuzung*).» p. 232, tr. modifiée [411]. À propos du sens de la rature et de la provenance philosophique (en particulier platonicienne et aristotélicienne) du Quadriparti, voir le premier chapitre du livre de Jean-François Mattéi *Heidegger et Hölderlin, Le Quadriparti*, op. cit., intitulé «La quadrature de l'étant».

13. *Beiträge zur Philosophie*, §127 [242].

14. Μεταβολικός : I. 1) propre à changer, c'est-à-dire souple, flexible, 2) changeant, inconstant ; 3) de quantité variable ; II. Qui concerne les échanges, de marchand, de négociant.

15. *Ce qu'est et comment se détermine la Φύσις*, tr. p. 193 [249].

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 233 [276].

18. P. 232-233 [275].

19. P. 234 [276].

20. P. 232.

21. P. 234-235 [276].

22. *Contribution à la question de l'être*, p. 212 [395].

23. *Ibid.*

24. Ainsi, pour Heidegger, la «figure (*Gestalt*) du "travailleur"» est-elle une reformulation (*Umformung*) de l'idée platonicienne.

25. *Ibid.*, p. 223 [404].

26. *Ibid.*, pp. 223-224 [404].

27. *Ibid.*, p. 219 [400-401].

28. Philippe Lacoue-Labarthe forge l'expression «onto-typologie» pour caractériser la «destruction» heideggerienne. La pensée heideggerienne de l'histoire de l'être en effet puiserait en grande partie ses ressources dans la conception métaphysique de la forme (selon toutes ses significations de «Form», «Gestalt», «Bildung», «Prägung»...)

qu'elle prétend pourtant et justement «détruire». Ainsi pour Heidegger la «politique relève[-t-elle] d'une plastique» (*La Fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987, p. 102), d'un «fictionnement des êtres et des communautés» (*ibid.*, p. 125). Dans *La Politique du poème* (Paris, Galilée, 2002, p. 165), l'auteur caractérise à nouveau comme «onto-typologie» la pensée heideggerienne de la «fiction/figuration (*plassein/fingere*), du «façonnement», de la «frappe (*Schlag*)» et du «type».

29. *La Fiction du politique*, op. cit., p. 132.

30. «... *ob eines Einen oder Vieler* (...)», on ne sait si le dernier dieu sera «un ou plusieurs», déclare Heidegger dans les *Beiträge zur Philosophie*, §259 [437].

31. *Gelassenheit*, Neske, 1959, zehnte Ausgabe 1992 [16]. *Sérénité*, tr. fr. André Préau, *Questions III*, p. 139.

32. *Ibid.*, tr. modifiée p. 146 [24].

33. Cf. *Identité et différence* : «Quand la pensée, réclamée par une chose, se tourne vers elle et la suit, il peut lui arriver de se transformer chemin faisant (*daß es sich unterwegs wandelt*)», tr. p. 257 [9].

34. *Sérénité*, tr. pp. 146-147, tr. modifiée [24].

35. *Bauen, Wohnen, Denken* [155], *Bâtir, habiter, penser, in Essais et conférences*, p. 181.

36. *Hebel, l'ami de la maison*, tr. p. 51 [138-139].

INCISE 3

LE CHANGE DU SYMBOLIQUE

1. *Hölderlins Hymne "Der Ister"* [35].

2. *Ibid.* [39].

3. Lacan, on le sait, élabore un concept de réel qui définit celui-ci comme résistance à la symbolisation, c'est-à-dire à l'idéalisation.

4. *Beiträge zur Philosophie*, §192 [312].

5. Marie-José Fourtanier, *Ovide, Métamorphoses, Commentaire*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1995, p. 107.

TROISIÈME PARTIE

LA MODIFICATION POUR FINIR

PRÉAMBULE

1. Des textes antérieurs à *Être et Temps* en témoignent déjà. Voir en particulier les *Neuere Forschungen über Logik*, (1912), G.A., Bd 1, *Frühe Schriften* [131 sq], les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), G.A., Bd 20, partie préparatoire : «*Sinn und Aufgabe der phänomenologischen Forschung*», chapitres 1-3, voir encore *Logik, die Frage nach der Wahrheit* (1925-1926), G. A., Bd 21. On se reportera également à *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, (Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, ed., Paris, Vrin, coll. «Problèmes et controverses», 1996). Voir en particulier les articles de Jean-François Courtine, «*Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger : de la théorie du jugement à la vérité de l'être*», pp. 7-31, et de Françoise Dastur, «*Le projet d'une "chronologie philosophique" et la première interprétation de Kant*», pp. 113-129.

2. D'après l'*Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, Tübingen, Niemeyer, 1961, 2^e édition augmentée, 1968 et le *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, Rainer A. Bast und Heinrich P. Delfosse, Bd 1 : *Stellenindizes Philologisch-kritischer Apparat*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1979.

3. *Être et Temps*, §39. La traduction française de référence que nous utilisons est ici celle de François Vezin (Paris, Gallimard, 1986). Nous convoquerons à l'appui celle d'Emmanuel Martineau (Paris, Authentica, 1985). Vezin traduit «*Strukturganzen*» par «tout structuré», Martineau par «tout structurel».

4. Cf. par exemple le §42 des *Beiträge zur Philosophie* intitulé «*Vom Sein und Zeit zum Ereignis (De Être et Temps à l'Ereignis)*», où Heidegger thématise la nécessité du changement de fond et de sol (*Wandeln aus Grund*) de la question du sens de l'être par rapport au «site» que lui assigne *Être et Temps*.

5. Jean Grondin, *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1987, p. 9.

6. *Beiträge zur Philosophie*, §5 [14].

7. Cf. *ibid.*, §43. Heidegger parle du « danger de mésinterpréter Être et Temps [en l'engageant en une] direction "existentielle"-"anthropologique" (die Gefahr, "Sein und Zeit" in dieser Richtung "existenziell"- "anthropologisch" zu mißdeuten...) » [87]. La « fondation du Dasein (die Gründung des Da-seins) requiert autre chose que le "moral-anthropologique" (das "Moralisch-Anthropologische") ». Au §272, Heidegger expose les déterminations métaphysiques traditionnelles du concept d'homme : « denkende Tier » : animal pensant ; « vorhandene Quelle der Leidenschaften, Triebe, Ziel- und Wertsetzungen, ausgestaltet mit einem Charakter usf. » : source bien présente des passions, des pulsions, des positions de but ou de valeur, figuré par un caractère, etc., toutes déterminations que Être et Temps n'aurait pas entièrement dépassées [491].

8. Le concept de structure est lui aussi repris en partie au lexique phénoménologique. Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article « Une différence d'écart. Heidegger et Lévi-Strauss », qui tente d'analyser la provenance et la signification de la structure dans Être et Temps, *La Revue philosophique*, PUF, n°4, 2002, pp. 403-416.

9. Être et Temps, §30, tr. p. 184 [186].

10. « Le dévalement et l'être-jeté » ; Martineau : « L'échéance et l'être-jeté ».

11. Être et Temps, tr. p. 227 [238].

12. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, §49, tr. p. 301 [298].

I

DE LA MÉTAMORPHOSE À LA MODIFICATION : KAFKA LECTEUR DE ÊTRE ET TEMPS

1. Kafka, *La Métamorphose*, tr. fr. Claude David, Paris, Gallimard, « Folio Bilingue », 1991, p. 105.

2. Nous allons voir au cours de l'analyse que Heidegger a en effet souvent recours au terme « Umschlag » pour dire le changement et pro-

poser un équivalent à la modification. On se souvient que « Umschlag » traduit par ailleurs μεταβολή.

3. Être et Temps, §5, tr. p. 44 [25]. Un « mode » se dit donc aussi un « dérivé ».

4. *Ibid.*, §7, p. 59 [43].

5. §33, p. 204 [210].

6. §7, p. 60, tr. modifiée [44].

7. §44, p. 274, tr. modifiée [295].

8. §44, p. 273, tr. modifiée [295].

9. Jean-Luc Nancy, *La Décision d'existence*, in *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 125.

10. Être et Temps, §7, tr. modifiée, pp. 62-63 [47]. Traduction Martineau : « Ce qui en un sens privilégié demeure retiré, ou bien retombe dans le recouvrement, ou bien ne se montre que de manière "dissimulée", ce n'est point tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré nos considérations initiales, l'être de l'étant. » (p. 47).

11. Cf. l'affirmation du §27 : « La mêmeté du soi-même existant proprement [du Dasein] est (...) séparée ontologiquement par un abîme de l'identité du "je" se maintenant à travers la multiplicité du vécu (Erlebnismannigfaltigkeit) », p. 173 [173].

12. §42, pp. 246-247 [261].

13. C'est en tout cas ce que l'on peut conclure en lisant la correspondance avec Hannah Arendt. Dans la lettre du 27 juin 1950, Heidegger écrit à sa destinatrice : « Entre-temps sont arrivés les volumes de Kafka. Je te remercie de tout cœur de m'avoir fait un tel présent. Je n'ai pu pour l'instant que les feuilleter avec curiosité, non sans remarquer qu'une véritable lecture représentera un travail considérable » (tr. p. 111 [112]). Une autre lettre d'Arendt (24-09-67) insiste de nouveau sur l'importance de Kafka, Heidegger ne répond pas (tr. pp. 156-161 [159]). Voir enfin, dans le même recueil « Martin Heidegger a quatre-vingts ans », où Arendt compare la « première gloire » de Heidegger à celle « étrange », de Kafka (tr. p. 177 [179]). Hannah Arendt-Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975*, Francfort/Main, Klostermann, 1998. Hannah Arendt-Martin Heidegger, *Lettres et autres documents (1925-1975)*, tr. fr. Pascal David, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 2001.

14. Cf. l'analyse de la peur au §30 de *Être et Temps* : « On distingue encore bien d'autres degrés dans les transformations (*weitere Abwandlungen*) de la peur tels que la crainte, la timidité, l'anxiété, la stupeur. Toutes les modifications de la peur (*Modifikationen der Furcht*) en tant que possibilités de dispositions montrent clairement que le Dasein en tant qu'être-au-monde est "habité par la peur". » Tr. p. 187 [189]. Heidegger écrit encore : « Les moments constitutifs du phénomène de la peur en son entier peuvent varier (*können variieren*). » [189].

15. *Ibid.*, §69, p. 413, tr. modifiée [464].

16. §39, p. 230 [241].

17. Deuxième section, chapitre 6 : *Le souci comme être du Dasein*, en particulier les §§ 39-41.

18. Deuxième section, chapitre 3 : « Le propre pouvoir-être-entier du Dasein et la temporalité comme sens ontologique du souci. »

19. §65, p. 387, tr. modifiée [433].

20. Les trois existentiels fondamentaux n'apparaissent d'ailleurs qu'une fois développée, à partir de l'être-au-monde, l'analyse de la *quotidienneté* du Dasein.

21. §13, p. 96, tr. modifiée [83].

22. *Ibid.*, p. 97, tr. modifiée [84].

23. §38, p. 227 [238].

24. §27, p. 173, tr. modifiée [173].

25. §7, p. 63 [48], tr. modifiée. Cet effet de dissimulation est structurellement lié au concept de phénomène : le phénomène, dit Heidegger, n'est pas « quelque chose "derrière quoi" se tient encore autre chose "qui n'apparaît pas". (...) Le concept d'être-occulté est la contrepartie de celui de phénomène. » (*Ibid.*)

26. §60, p. 356, tr. modifiée [394-395].

27. §31, p. 191 [194].

28. §41, p. 244 [259].

29. Comme le montre clairement, encore une fois, l'analyse du temps. « Le problème, dit Heidegger, ne peut pas se poser en disant : comment le temps infini "*dérive*", dans lequel naît et passe l'étant là-devant, se change-t-il en temporalité finie *originnaire*, mais en disant au contraire comment du temps propre qui est fini le temps *impropre*

naît-il (...) ? (*wie entspringt aus der endlichen eigentlichen Zeitlichkeit die uneigentliche? [...]*) » §65, p. 391, tr. modifiée [437].

30. La modification est plus particulièrement présente dans les paragraphes 54 (« Le problème de l'attestation d'une possibilité existentielle propre »); 60 (« La structure existentielle du pouvoir-être propre attesté dans la conscience morale »); 64 (« Souci et être soi-même »); 65 (« La temporalité comme sens ontologique du souci »); 67 (« La constitution existentielle du Dasein... »); 69 (« La temporalité de l'être au monde et le problème de la transcendance du monde »).

31. §65, pp. 389-390, tr. modifiée [436].

32. §27, p. 173 [173].

33. §54, p. 323 [355].

34. *La Métamorphose*, op. cit., p. 41.

35. *Ibid.*, tr. modifiée, p. 115.

36. Maurice Blanchot, *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard, « Folio Essai », 1981, p. 73.

37. Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, collection « Philosophies », 1990, p. 48.

38. Dastur rappelle très justement, à propos des termes « *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* (*authenticité-inauthenticité*) », que ce couple provient des *Recherches logiques* de Husserl, « qui lui-même a trouvé chez son maître Brentano la distinction entre le mode propre de la pensée intuitive et le mode impropre de la pensée symbolique (...). Que la visée "à vide", c'est-à-dire la pensée symbolique, qui constitue tout d'abord et le plus souvent notre mode de pensée, puisse accéder à son remplissement intuitif et devenir ainsi pensée "authentique", c'est ce que nous apprend la sixième *Recherche logique*, texte qui représente pour Heidegger le point culminant de la phénoménologie husserlienne. Transposée à l'ensemble du Dasein, cette distinction rend compte du caractère non substantiel de celui-ci (...). » *Heidegger et la question du temps*, p. 48.

39. *Ibid.*, pp. 48-49. Au sujet de la reprise-métamorphose de la terminologie husserlienne, Jean-François Courtine déclare, dans *Heidegger et la Phénoménologie* (Paris, Vrin, 1990) : « (...) Heidegger, quand il revendique expressément contre Husserl l'absolue fidélité à la maxime de la phénoménologie : "*zu den Sachen selbst*", n'en modifie

pas moins [je souligne] la formule initiale (*zur Sache selbst, zur Sache des Denkens* [...]), de même, s'agissant de la réduction phénoménologique, celle-ci sera affectée également, dans sa répétition par *Sein und Zeit*, d'une série de transformations réglées (...) [je souligne] » (p. 245).

40. *La Décision d'existence*, op. cit. p. 108.

41. *Être et Temps*, §38, tr. p. 227 [238].

42. *La Décision d'existence*, p. 131.

43. *Ibid.*, p. 131.

44. Emmanuel Lévinas, « Mourir pour... », in *Heidegger : Questions ouvertes*, Paris, Collège international de Philosophie-Osiris, 1988, p. 261.

Cité par Jean-Luc Nancy dans *La Décision d'existence*, note 1, p. 108.

45. *Être et Temps*, §54, p. 324 [355-356].

46. §44, p. 273 [293-294].

47. *Ibid.*

II

« LA MINCE CLOISON QUI SÉPARE LE DASEIN DE LUI-MÊME... »

1. Kafka, *La Métamorphose*, op. cit., p. 125.

2. *Être et Temps*, §57, tr. p. 335 [369].

3. *Ibid.*, p. 333.

4. P. 334.

5. *Ibid.* [369]. La traduction Martineau est ici inexacte, qui dit : « Une échappatoire du Dasein, où il se glisse derrière l'étroite paroi qui pour ainsi dire, sépare le On de l'étrang(èr)eté de son être » (p. 201). Il ne s'agit pas pour le Dasein de se cacher derrière la cloison mais bien de s'en éloigner.

6. Traduction de Martineau.

7. Jean-Luc Nancy, *La Décision d'existence*, op. cit., p. 141.

8. Gilles Deleuze, *Francis Bacon, Logique de la sensation*, Paris, 2002 pour la réédition au Seuil, coll. « L'ordre philosophique », p. 79.

9. *Ibid.*, p. 78.

10. *Être et Temps*, §38, tr. p. 226 [237]. Le passage où se situe cette incise est le suivant : « (...) tentation, tranquillisation, aliénation et empêchement (ne plus s'en sortir), caractérisent le genre d'être spéci-

fique au dévalement. Nous nommons ce "mouvement" qui affecte le Dasein à l'intérieur de son propre être la chute (*Absturz*). Le Dasein chute en lui-même à partir de lui-même (aus ihm selbst in ihm selbst), il plonge dans le vide et l' inanité de la quotidienneté impropre. »

11. Sur l'analyse heideggerienne du stress, voir les *Zollikoner Seminare* (Séminaires de Zollikon, 1959-1969), Francfort/Main, Klostermann, 2. Auflage, 1994, pp. 174-187.

12. Fontanelle : « petite fontaine ». Espace membraneux compris entre les os du crâne des jeunes enfants qui ne s'ossifie que progressivement au cours de la croissance.

13. *Être et Temps*, §42, tr. p. 248 [262].

14. *Ibid.*, pp. 248-249 [263].

15. §16, p. 111, tr. modifiée [100].

16. §69, p. 423, tr. modifiée [477-478].

17. §47, pp. 291-292 [317].

III

L'HOMME ET LE DASEIN S'ENNUIENT ENSEMBLE

1. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. p. 44 [31].

2. *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tr. modifiée, p. 60 [113].

3. *Être et Temps*, §42, tr. p. 247 [261].

4. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, tr. p. 503 [509].

5. *Ibid.*, p. 226 [225].

6. *Ibid.*, p. 191 [187-188].

7. *Ibid.*, p. 207 [204].

8. *Être et Temps*, §41, tr. modifiée, p. 245 [250].

9. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, tr. p. 130 [123].

10. *Ibid.*, p. 108 [101].

11. *Ibid.*, p. 123 [116].

12. *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tr. p. 56 [110].

13. *Être et Temps*, §41. Heidegger affirme que les « déterminations existentielles », en « s'entrecroisant (...) forment (*weben*) un tissu solide et original (...) », p. 241 [254].

14. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 138 [132].
15. *Être et Temps*, §29, p. 178 [178-179].
16. *Ibid.*
17. *Ce qu'est et comment se détermine la Φύσις*, tr. p. 194 [249].
18. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, tr. p. 109 [102].
19. *Ibid.*, p. 108 [101].
20. *Être et Temps*, §29, tr. modifiée, p. 179 [180].
21. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 41 [28].
22. À la «co-implication du questionneur dans la question» correspond l'éveil d'une tonalité fondamentale qui permet le saisissement (saisir et être saisi). Cf. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 23, tr. modifiée [9] : « Tout saisissement vient d'une tonalité et demeure en elle (*alle Ergriffenheit (...) kommt aus einer und bleibt in einer Stimmung*) ». Au sujet de la co-implication, voir p. 91.
23. Cf. Le début de l'Introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique?* consacré à la question de la racine.
24. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 23 [9].
25. *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tr. p. 32 [372].
26. *Ibid.*, p. 26 [368].
27. *Ibid.*, tr. modifiée, pp. 56-57 [110].
28. P. 58-59 [111-112].
29. P. 60, tr. modifiée [113].
30. P. 63 [115].
31. «L'ennui profond, essayant comme un brouillard silencieux dans les abîmes du Dasein, rapproche les hommes et les choses, et nous-mêmes avec tous, dans une indifférenciation (*Gleichgültigkeit*) étonnante. Cet ennui révèle l'étant dans son ensemble.» *Ibid.*, tr. modifiée, p. 56 [110].
32. Didier Franck, *Heidegger et le Problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, pp. 73-74.
33. P. 60 [113].
34. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 68, tr. modifiée [58-59].
35. Il faut bien comprendre toutefois que ce passage de la «métaphysique» à l'«essence de la métaphysique» n'est évidemment pas un retour au même : «l'essence de la métaphysique, dit Heidegger, est quelque chose d'autre que la métaphysique (*das Wesen der Metaphysik*

etwas anderes ist als die Metaphysik).» *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Introduction, tr. p. 26 [367].

36. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 199, tr. modifiée [196].

37. *Ibid.*, titre du § 28 : « Le devenir plus profond de la seconde forme de l'ennui (*das Tieferwerden der zweiten Form der Langweile...*) », p. 197 [194].

38. *Ibid.*, p. 235 [233].

39. P. 237, tr. modifiée [235].

40. Vous devez apprendre, dit Heidegger, à «vous mouvoir dans la profondeur du Dasein», p. 201 [198].

41. Cf. par exemple : «La seconde forme de l'ennui présente, elle aussi, la composante structurale qu'est l'état d'être laissé vide, bien que sous une forme modifiée [changée] (*in gewandelter Form*) et pas aussi voyante que la première», p. 188 [185].

42. P. 207 [204]. À noter que le traducteur Daniel Panis traduit «*gewandelt*» tantôt par «modifié» (comme c'est le cas précisément au §25), tantôt par «transformé» comme c'est le cas ici.

43. P. 506 [511].

44. P. 209 [206].

45. P. 127 [120].

46. *Ibid.*

47. P. 153 [148-149]. On voit ici comment le temps, selon l'expression de Jean-Louis Vieillard-Baron, se «déprend» de son «concept (*Begriff*)» pour se confondre avec sa propre transformabilité. *Le Temps*, Platon, Hegel, Heidegger, Paris, Vrin, 1978, p. 15.

48. P. 153 [149].

49. P. 125 [118].

50. On remarquera que les trois exemples que prend Heidegger au titre de la première, de la seconde et de la troisième forme d'ennui (la gare, le dîner mondain, la grande ville) sont des lieux de rencontres, de croisements, d'échanges.

51. P. 145 [140].

52. P. 153 [148].

53. §24, p. 165 [160].

54. P. 170 [165].

55. P. 184 [180].
56. §29, p. 202 [199].
57. P. 207 [204].
58. *Ibid.*
59. P. 215 [213].
60. P. 225 [223].
61. P. 219 [216].
62. P. 228 [226].
63. P. 229 [227].
64. Cf. *Être et Temps*, §65, en particulier pp. 389-390 [436].
65. *Ibid.*, §67, p. 396.
66. *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tr. modifiée, p. 71 [121].
67. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 237 [235-236].
68. *Ibid.*, tr. modifiée, p. 243 [242].
69. *Ibid.*, p. 274 [270].
70. *Ibid.*, tr. modifiée, p. 301 [298].
71. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1938, p. 176. Le roman ne fait en un sens que rendre compte de cette *métamorphose de l'existence en événement*. « Quelque chose a changé », dit Roquentin. « (...) Une foule de petites métamorphoses s'accumulent en moi sans que j'y prenne garde et puis, un beau jour, il se produit une véritable révolution » (p. 17). « Jamais je n'avais senti ce que voulait dire "exister" » (p. 175). « Exister, c'est être-là, simplement » (p. 181).

CONCLUSION

1. G. A., Bd 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* [169]. En ce qui concerne l'itinéraire biographique, philosophique et politique de Heidegger, je me suis référée constamment aux deux bibliographies de Hugo Ott, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, tr. fr. Jean-Michel Belœil, Paris, Payot, « Bibliothèque historique », 1990, et de Rudiger Safranski, *Heidegger et son Temps*, Paris, Grasset, 1996.
2. *Reden...* [300].

3. *Ibid.* [302].
4. Dans *De l'Esprit*, Jacques Derrida souligne le lien structurel qui unit les motifs de la force, de l'empreinte et de l'esprit dans le *Discours de rectorat*. « Heidegger confère (...) la légitimité *spirituelle* la plus rassurante et la plus élevée à tout ce dans quoi et à tous ceux devant qui il s'engage, à tout ce qu'il cautionne et consacre ainsi à une telle hauteur. On pourrait dire qu'il spiritualise le national-socialisme. » *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1990, pp. 51-52. Heidegger voit dans le national-socialisme « l'empreinte (*Gepräge*) du peuple allemand » (*ibid.*, p. 47), c'est-à-dire sa *forme* et sa *force* : « Heidegger dit parfois *Prägekraft* ou *prägende Kraft*. » (*ibid.*, p. 48).
5. *Introduction à la métaphysique*, tr. p. 22 [12].
6. *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* [671]. *Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel. Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, tr. Jean Launay, Paris, Mercure de France, 1977, pp. 48-49. Pour un commentaire de ce passage de l'entretien, voir Jean-François Mattéi, *L'Ordre du Monde, Platon-Nietzsche-Heidegger*, Paris, PUF, 1989, p. 154 sq.
7. *Ibid.*, tr. p. 51 [673]. Voir également p. 59 [676] : « Je ne sais aucun chemin qui mène à changer (*verändern*) de façon immédiate l'état présent du monde, à supposer qu'un tel changement soit possible aux hommes. »
8. Cf. *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, tr. fr. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 1988, pp. 185 sq.
9. *Introduction à la métaphysique*, pp. 22-23 [12].
10. *D'un entretien de la parole*, in *Acheminement vers la parole*, tr. p. 127 [130].
11. *Nietzsche I*, tr. p. 314 [361].
12. *Ibid.*, p. 307 [353].
13. *Protocole d'un séminaire sur Temps et Être*, tr. p. 260 [53].
14. Giorgio Agamben, *Moyens sans fins, Notes sur la politique*, Paris, Payot/Rivages, coll. « Rivages Poche », 1995, pp. 23-124.
15. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere, Essai sur la levée du corps*, Paris,

Bayard, 2003, p. 42 et p. 44. J'aurais aimé pouvoir discuter ici longuement du lien entre *métamorphose*, *migration* et *résurrection*, commenter en particulier le chapitre admirable intitulé « Le Jardinier », consacré à l'aspect « méconnaissable » du Christ ressuscité. Nancy déclare : Jésus est « le même qui n'est plus le même, la dissociation de l'aspect et de l'apparence, l'absentement du visage à même la face, le corps s'enfonçant dans le corps, glissant sous lui. La partance inscrite sur la présence, la présence présentant son congé. Il est déjà parti, il n'est plus là où il est, il n'est plus comme il est. (...) Il n'est proprement que son impropriété » (pp. 48-49). Le concept de métamorphose est-il le passé ou l'avenir du concept de résurrection ?

16. Jürgen Habermas, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Tr. fr. Christophe Bouchindhomme, Paris, Gallimard « NRF Essais », 2002, p. 38.

17. La formule se trouve dans le très original ouvrage de Thierry Davila, *Marcher, Créer. Déplacements, flâneries, dérives dans l'art de la fin du XX^e siècle*, Paris, Éditions du Regard, 2002, pp. 22-23.

18. *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, tr. pp. 247-248 [285].

19. *Ibid.*, voir en particulier p. 232 [276].

20. *Wozu Dichter ? in Holzwege* [279]. *Pourquoi des poètes ? in Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 336.

21. *Ibid.*, pp. 337-338 [281].

22. *Ibid.*, p. 377 [314-315].

BIBLIOGRAPHIE

(Cette bibliographie se limite strictement aux ouvrages cités.)

ŒUVRES DE HEIDEGGER

Gesamtausgabe, Francfort/Main, Vittorio Klostermann, depuis 1975.

Tomes cités :

Bd 1 : *Frühe Schriften* (1912-1916).

Bd 2 : *Sein und Zeit* (1927).

Bd 3 : *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

Bd 6-1/6-2 : *Nietzsche* (1936-1946).

Bd 7 : *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953).

Bd 9 : *Wegmarken* (1919-1958).

Bd 10 : *Der Satz vom Grund* (1955-1956).

Bd 12 : *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959).

Bd 13 : *Aus der Erfahrung des Denkens* (1944-1972).

Bd 16 : *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*.

Bd 20 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925).

Bd 21 : *Logik, die Frage nach der Wahrheit* (1925-1926).

- Bd 22 : *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926).
Bd 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927).
Bd 25 : *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927-1928).
Bd 26 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928).
Bd 29/30 : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929-1930).
Bd 33 : *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1931).
Bd 34 : *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931-1932).
Bd 41 : *Die Frage nach der Ding* (1935-1936).
Bd 45 : *Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte « Probleme » der Logik* (1937-1938).
Bd 48 : *Nietzsche : der europäische Nihilismus* (1940).
Bd 51 : *Grundbegriffe* (1941).
Bd 53 : *Hölderlin Hymne « der Ister »* (1942).
Bd 54 : *Parmenides* (1942-1943).
Bd 55 : *Heraklit* (1943-1944).
Bd 65 : *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (1936-1938).
Bd 66 : *Besinnung* (1938-1939).
Bd 68 : *Hegel* (1938-1939, 1942).
Bd 69 : *Die Geschichte des Seyns* (1938-1940).
Bd 79 : *Bremer und Freiburger Vorträge* (1949-1957).

PUBLICATIONS SÉPARÉES

Aufenthalte, Francfort/Main, Klostermann, 1989.
Gelassenheit, Pfullingen, Neske, 1959, zehnte Ausgabe, 1992.

- Hannah Arendt-Martin Heidegger, Briefe 1925-1975*, Francfort/Main, Klostermann, 1998.
Holzwege, Francfort/Main, Klostermann, 1950.
Identität und Differenz, Stuttgart, Neske, elfte Auflage, 1999.
Lettre à Richardson, in Richardson W. J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Martin Nijhoff, 1963.
Die Technik und die Kehre, Pfullingen, Neske, 1962.
Was heißt denken ?, Tübingen, Niemeyer, 1954.
Was ist das, die Philosophie ?, Pfullingen, Neske, 1956.
Zollikoner Seminare, Francfort/Main, Klostermann, 1987.
Zur Sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1969.

TRADUCTIONS FRANÇAISES DE HEIDEGGER
(dans l'ordre chronologique de leur publication)

- Kant et le Problème de la métaphysique*, tr. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1953.
Essais et conférences, tr. André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1958.
Qu'appelle-t-on penser ?, tr. Gérard Granel, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1959.
Chemins qui ne mènent nulle part, tr. Wolfgang Brokmeier, 1962.
Le Principe de raison, tr. André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962.
Questions I, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1968 :
– *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, tr. Henry Corbin.
– *De l'Essence de la vérité*, tr. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel.
– *Contribution à la question de l'être*, tr. Gérard Granel.
– *Identité et différence*, tr. André Préau.

- Questions II*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1968 :
- *Qu'est-ce que la philosophie?*, tr. Kostas Axelos et Jean Beaufret.
 - *La Doctrine de Platon sur la vérité*, tr. André Préau.
 - *Ce qu'est et comment se détermine la Φύσις*, tr. François Fédier.
- Questions III*, Gallimard, coll. « NRF », 1966 :
- *Hebel, l'ami de la maison*, tr. Julien Hervier.
 - *Sérénité*, tr. André Préau.
 - *Lettre sur l'Humanisme*, tr. Roger Munier.
- Qu'est-ce qu'une chose?*, tr. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1971.
- Nietzsche*, I et II, tr. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1971.
- Questions IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976 :
- *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, tr. Jean Beaufret et François Fédier.
 - *Temps et Être*, tr. François Fédier.
 - *Le Tournant*, tr. Jean Lauxerois et Claude Röels.
 - *Protocole d'un séminaire sur Temps et Être*, tr. Jean Lauxerois et Claude Röels.
- Acheminement vers la parole*, tr. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1976.
- Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, tr. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1982.
- Être et Temps*, tr. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- Tr. François Vezin, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1986.
- Concepts fondamentaux*, tr. Pascal David, Gallimard, coll. « NRF », Paris, 1985.
- De l'Essence et de la réalité de la force. Aristote Métaphysique Θ 1-3*, tr. Bernard Stevens et Pol Vandeveld, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1991.

- Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. Daniel Panis, Gallimard, coll. « NRF », 1992.
- Séjours*, tr. François Vezin, Paris, Éditions du Rocher, 1992.
- De L'Essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, tr. Alain Boutot, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 2000.
- Hannah Arendt-Martin Heidegger, Lettres et autres documents (1925-1975)*, tr. Pascal David, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 2001.

TRADUCTIONS AMÉRICAINES

- Contributions to Philosophy (From Enowning)*, tr. Parvis Emad et Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1999.
- Zollikon Seminars*, tr. Franz Mayr et Richard Askay, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001.

OUVRAGES SUR HEIDEGGER

- BAST, R. A. und DELFOSSE, H. P., *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1979.
- COURTINE, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- « *Les traces et le passage du Dieu dans les Beiträge zur Philosophie de Martin Heidegger* », Archivio di Filosofia, 1994, n°1-3.
 - « *Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger : de la théorie du jugement à la vérité de l'être* », in J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, ed., *Heidegger 1919-1929, De l'Herméneutique de la facticité à la méta-*

physique du Dasein, Paris, Vrin, coll. «Problèmes et controverses», 1996.

DASTUR, F., *Heidegger et la Question du temps*, Paris, PUF, coll. «Philosophies», 1990.

– «Le projet d'une chronologie philosophique et la première interprétation de Kant», in J.-F. COURTINE et J.-F. MARQUET, *ed.*, *Heidegger 1919-1929, De l'Herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, *op. cit.*

DERRIDA, J., *De L'Esprit*, in *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1990.

FARIAS, V., *Heidegger et le nazisme*, tr. Myriam Benarroch et Jean-Baptiste Grasset, Lagrasse, Verdier, 1987.

FRANCK, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

GRONDIN, J., *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1983.

– *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1987.

HABERMAS, J., *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, préface au livre de Victor Farias *Heidegger und der Nazional-sozialismus*, Fischer, Francfort/Main, 1989.

Index zu Heideggers Sein und Zeit, Tübingen, Niemeyer, 1961, 1968 (2^e édition augmentée).

JANICAUD D. et MATTÉI, J. F., *La Métaphysique à la limite, Cinq Études sur Heidegger*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1983.

LACOUÉ-LABARTHE, P., *La Fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987.

– *Heidegger, la politique du poème*, Paris, Galilée, 2002.

LÉVINAS, E., «Mourir pour», in *Heidegger, Questions ouvertes*, Paris, Collège international de Philosophie-Osiris, 1988.

LOSURDO, D., *Heidegger et l'Idéologie de la guerre*, Paris, Actuel Marx Confrontation, PUF, 1998.

MATTÉI, J. F., *L'Ordre du monde, Platon-Nietzsche-Heidegger*, Paris, PUF, 1989.

– *Heidegger et Hölderlin, Le Quadriparti*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 2001.

NANCY, J. L., *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990.

OTT, H., *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, tr. fr. Jean-Michel Belceil, Paris, Payot, coll. «Bibliothèque historique», 1990.

PÖGGELER, O., *Der Denkwerk Martin Heideggers*, Neske, Stuttgart, 1963.

SAFRANSKI, R., *Heidegger et son Temps*, Paris, Grasset, 1996.

ZARADER, M., *Heidegger et les Paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986-1990.

AUTRES OUVRAGES

ABELOOS, M., *Les Métamorphoses*, Paris, Armand Colin, coll. «Biologie», 1956.

AGAMBEN, G., *Moyens sans fins, Notes sur la politique*, Paris, Payot/Rivages, coll. «Rivages Poche», 1995.

BLANCHOT, M., *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard, coll. «Folio Essais», 1981.

BUTOR, M., *La Modification*, Paris, Editions de Minuit, 1957.

CAILLOIS, R., *Cohérences aventureuses*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1973.

DAVILA, T., *Marcher, créer. Déplacements, flâneries, dérives dans l'art à la fin du XX^e siècle*, Paris, Éditions du Regard, 2002.

DELEUZE, G., *Francis Bacon, Logique de la sensation*, Paris, 2002 pour la réédition aux éditions du Seuil, coll. «L'ordre philosophique».

DELEUZE, G. et GUATTARI, F., *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

– *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

DERRIDA, J., *Donner le Temps*, Paris, Galilée, 1991.

– *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.

DÉTIENNE, M. et VERNANT, J.-P., *Les Ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1974.

FABRE-SERRIS, J., *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d'Ovide*, Paris, Klincksieck, 1995.

FAURE, E., « De la cinéplastique », in *Fonction du cinéma*, Paris, Gonthier Médiations, 1964, pp. 16-36.

FOURTANIER, M. J., *Ovide, Métamorphoses, Commentaire*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1995.

FRANCK, D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998.

GOETHE, J. W., *Metamorphose der Pflanzen*, in *Naturwissenschaftliche Schriften I*, herausgeben von Dorothea Kuhn und Rilke Wankmüller, *Hamburger Ausgabe*, 1958, Bd 13. *La Métamorphose des plantes*, tr. fr. Henriette Bideau, Introduction et notes de Rudolf Steiner, Paris, Triades, 1999.

HABERMAS, J., *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, tr. fr. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1988.

– *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, tr. fr. Christophe Bouchindhomme, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2002.

JEANNERET, M., *Perpetuum Mobile, Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Paris, Macula.

JÜNGER, E., *Der Arbeiter*, nouvelle édition Stuttgart, Klett, 1981.

– *Le Travailleur*, tr. fr. Julien Hervier, Paris, Christian Bourgois, coll. « Choix-Essais », 1989.

– *Über die Linie*, Francfort/Main, Klostermann, 1950, (Stuttgart, Cota, 1980).

– *Passage de la ligne*, tr. fr. Henri Plard et Julien Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1970, 1997.

KAFKA, F., *Die Verwandlung, La Métamorphose*, tr. fr. Claude David, Paris, Gallimard, coll. « Folio Bilingue », 1991.

MARÉCHAU, P., *Premières leçons sur les Métamorphoses d'Ovide*, Paris, PUF, 1999.

MARION, J. L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1997.

NANCY, J. L., *Noli me tangere*, Paris, Bayard, 2003.

NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke (S. W.), Kritische Studienausgabe*, herausgeben von G. Coli und M. Montinari.

– *Œuvres*, 2 vol., ed. dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993.

PROUST, M., *Sur Baudelaire, Flaubert et Morand*, Paris, Éditions Complexe, 1987.

SARTRE, J. P., *La Nausée*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1938

– *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1943

VIEILLARD-BARON, J. L., *Hegel et l'Idéalisme spéculatif*, Paris, Vrin, 1999.

TABLE

INTRODUCTION

À PLUS D'UN TITRE	12
SITUATION DE LA QUESTION DU CHANGEMENT	
DANS LA PENSÉE DE HEIDEGGER	25
L'ARTICULATION MIGRATOIRE ET MÉTAMORPHIQUE	31
LE <i>GESTELL</i> « TÊTE DE JANUS »	37
HEIDEGGER ET LES AUTRES	40
LIRE HEIDEGGER CHANGEANT	42

PREMIÈRE PARTIE

MÉTAMORPHOSES ET MIGRATIONS DE LA MÉTAPHYSIQUE

PRÉAMBULE	47
LE CHANGE AU COMMENCEMENT	47
LE DOUBLE PROCÈS DE SCHÉMATISATION	49

Chapitre I : Le métabolisme de l'immuable

LES TRAITS STRUCTURELS DE LA PHILOSOPHIE	54
FORME D'ENSEMBLE ET TRACÉS PARTICULIERS	61
CHANGEMENT ET CHANGEMENT	64

Chapitre II :
La butte aux visions.
Platon et le détour du regard

LA DOCTRINE DE HEIDEGGER SUR LA VÉRITÉ	75
MIMIQUES DE LA « <i>BILDUNG</i> »	84
HISTOIRE ET CHANGEMENT	88

Incise 1 : *Geltung*

Chapitre III : « La couleur, l'aspect, la physionomie,
le présent, l'être, tout change... »

W, W, V OU LE FONDEMENT RÉEL DE L'INVERSION	106
LA VOLONTÉ ET SA FAÇON	115
L'INCLUSION DU PENSEUR DANS LE PENSÉ	119
LA TRANSFORMATION DE LA TRANSCENDANCE	124

Chapitre IV : Esquisse d'une cinéplastique de l'être

D'UN CHANGE À L'AUTRE : LA CONSTANCE	
DE LA FORME ET DU TRAJET	133
CONTINUITÉ ET RUPTURE	136
LES DEUX TOURNURES DE LA CINÉPLASTIQUE HEIDEGGERIENNE	145

DEUXIÈME PARTIE
LE NOUVEL ÉCHANGE ONTOLOGIQUE

PRÉAMBULE	161
COMMENT CHANGER DE COMMENCEMENT?	162

L'EREIGNIS COMME ÉCHANGEUR	166
GESTELL : LE MÉCANISME ESSENTIEL	167

Chapitre I : Changer le don

LES OCCURRENCES DE W, W, V DANS <i>TEMPS ET ÊTRE</i>	170
EREIGNIS ET DONATION	186

Incise 2 : *Gunst*

Chapitre II : Plus d'essence.
Le *Gestell* et la conversion automatique

« DANS L'ESSENCE DU <i>GESTELL</i> , UN CHANGEMENT ADVIENT »	203
QU'EST-CE QU'UNE ALTÉRITÉ CHANGEANTE?	216

Chapitre III :
Le fantastique n'est jamais qu'un effet de réel

LA CROISÉE DES ESSENCES	228
UNE FORME DONT LA MÉTAPHYSIQUE N'EST PLUS LA PATRIE	237

Incise 3 : Le change du symbolique

TROISIÈME PARTIE
LA MODIFICATION POUR FINIR

PRÉAMBULE	259
CE DONT ON NE PEUT PARTIR, IL FAUT Y REVENIR	262

Le change Heidegger

Chapitre I : De la métamorphose à la modification : Kafka lecteur de *Être et Temps*

MODIFICATION ET COMMENCEMENT	273
LES CARACTÉRISTIQUES ESSENTIELLES DE LA MODIFICATION	278
DE L'AUTRE, DE L'AUTRE!	285

Chapitre II : « La mince cloison qui sépare le Dasein de lui-même... »

LE SORT DE LA MODIFICATION EST FIXÉ À LA CLOISON	298
MODELAGE ET MOUVEMENT	304
PANNE DE SOI	307

Chapitre III : L'homme et le Dasein s'ennuient ensemble

STIMMUNG ET MÉTAPHYSIQUE	315
TEMPS DES FORMES, PASSAGE DES PROFONDEURS	328
L'ÉVÉNEMENT DE L'EXISTENCE	336

CONCLUSION W, W, V d'une alternative

FLEXIBILITÉ ET PLASTICITÉ	345
EFFECTIVITÉ ET RÉVOLUTION	348
FIN DE L'HISTOIRE (DE L'ÊTRE)	355
DUPLICITÉ DE L'AUTOTRANSFORMATION	361
LE CHANGE HEIDEGGER EN BALANCE	365
Notes	371
Bibliographie	413