Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 35 (1975)

Artikel: Heidegger et la technique

Autor: Jobin, Jean-François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883223

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Heidegger et la technique

par Jean-François Jobin

«Le temps viendra où la lutte pour le règne sur la Terre sera menée – et elle sera menée au nom de *doctrines philosophiques fondamentales.*»
Nietzsche, cité par Heidegger, HW p. 210.

Le texte qu'on va lire est extrait d'un ensemble de réflexions préalables auxquelles nous avons été conduit par les problèmes actuels de la croissance et de la technique. Pour ce qui concerne la pensée de Heidegger, précisons qu'elles étaient précédées d'une note relative à la «Kehre», afin de justifier, à cet égard, nos références à *Sein und Zeit.*

1. *L'importance de «Sein und Zeit» pour la compréhension du problème de la technique*

(...) La métaphysique représente l'étant dans son être et pense ainsi l'être de l'étant. Mais elle ne pense pas la différence de l'être et de l'étant. (...) La métaphysique ne pose pas la question portant sur la vérité de l'être lui-même. C'est pourquoi elle ne se demande jamais non plus en quelle manière l'essence de l'homme appartient à la vérité de l'être. Cette question (...) est inaccessible à la métaphysique comme métaphysique[1].

Dans ces quelques lignes se trouve exprimé ce qui constitue certainement l'originalité la plus profonde de Heidegger par rapport à toute la tradition philosophique, ainsi que le point de départ de sa réflexion. L'histoire de la philosophie occidentale depuis Parménide

---

[1] UH, p. 53. Les abréviations ci-dessous renvoient aux titres allemands, familiers aux lecteurs des œuvres de Heidegger que nous citons, mais la pagination suit les traductions françaises, puisque nous citons en français les œuvres traduites.

EIM – *Einführung in die Metaphysik (Introduction à la métaphysique)*
HW – *Holzwege (Chemins qui ne mènent nulle part)*
SZ – *Sein und Zeit (L'être et le temps)*
UH – *Brief über den «Humanismus» (Lettre sur l'humanisme)*
VA – *Vorträge und Aufsätze (Essais et conférences)*
ZSF – *Zur Seinsfrage (Contribution à la question de l'être)*
R – William J. Richardson, S. J., *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, third edition 1974.

se confond pour lui avec l'histoire de l'oubli de la différence ontologique, c'est-à-dire de la différence entre l'étant et l'être.[2]

Un tel oubli n'aurait rien de trop inquiétant si la philosophie n'était pas, d'une manière ou d'une autre, le fondement ultime de la manière qu'ont les hommes d'être dans le monde. Certes,

> 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, ceci déjà pour la simple raison qu'elle ne concerne jamais immédiatement qu'un petit nombre d'hommes. Lesquels? Ceux qui transforment en créant, ceux qui opèrent une transmutation. Ce n'est que médiatement, et par des détours que nous ne pouvons jamais tracer d'avance, qu'elle prend de l'ampleur, pour finalement dégénérer un beau jour – depuis longtemps oubliée en tant que philosophie authentique – en évidence banale du *Dasein*[3].

Or, l'oubli de la différence ontologique caractérise toute la métaphysique, et Heidegger considère cet oubli comme une déchéance de la pensée. Cette déchéance, dont nous verrons que la technique est une conséquence, trouve son origine au moment où naissent les grands systèmes platonicien et aristotélicien, et elle s'achève peut-être aujourd'hui, dans la mesure où la pensée nietzschéenne et post-nietzschéenne, dit Heidegger, consacre la mort ou le dépassement de la métaphysique. Celle-ci, qui prétend avoir prise sur l'être, l'a toujours manqué parce qu'elle a toujours commis une méprise sur son identité: croyant saisir l'être lui-même, elle ne parlait que de l'étant, ou alors confondait l'être et l'étant sous le terme général d'«être».

Ceci étant posé, il faut tout de même reconnaître que l'oubli de l'être n'est pas si total qu'il peut le paraître à première vue. D'une part, en effet, Heidegger pose dans SZ qu'«*une compréhension ordinaire et vague de l'être est un fait*»[4], et qu'elle est la caractéristique exclusive du *Dasein*[5], «cet étant, que nous sommes nous-mêmes, et qui a, par son être, entre autres choses, la possibilité de poser des questions»[6].

---

[2] A l'époque de SZ, Heidegger avait tendance à situer le début de l'oubli de l'être dans la philosophie occidentale *après* Platon et Aristote. Plus tard, il a admis que Platon et Aristote avaient déjà oublié le sens de l'être, tel qu'il s'était révélé aux premiers philosophes.

[3] EIM, pp. 22–23.

[4] SZ, p. 21.

[5] Nous emploierons généralement le terme «Dasein» et nous n'aurons recours à sa traduction «être-là» qu'en des circonstances bien précises. Dans les citations, là où les traducteurs écrivent «être-là», nous écrirons *Dasein*.

[6] SZ, p. 22.

D'autre part, si la tradition philosophique joue, quant au problème de l'être, le rôle du «On» dans la vie quotidienne et «décharge [le *Dasein*] du souci de conduire lui-même sa vie, de poser une question radicale et de faire un choix décisif»[7], elle n'en constitue pas moins *l'histoire de l'être en tant qu'il est oublié.* Pourquoi l'ontologie a-t-elle oublié l'être? Heidegger répond en soulignant le caractère particulier du concept d'être, qui suscite trois préjugés «qui entretiennent l'indifférence à l'égard de la question de l'être» et qui «ont leur racine dans l'ontologie antique elle-même»[8]: l'être est le concept «le plus général», il est «indéfinissable», et il est «évident»[9]. Heidegger, dans SZ, se propose de dépasser ces préjugés et de «thématiser» l'être en suivant deux voies complémentaires: l'analytique du *Dasein* et la déconstruction de l'histoire de la métaphysique.

L'analytique du *Dasein*

Elle est rendue possible et nécessaire par le fait que le *Dasein* jouit, parmi les étants, d'une primauté ontico-ontologique, puisqu'il a cette «compréhension ordinaire et vague de l'être». «Pourtant, en dépit ou à cause de cela, il est ce qu'il y a ontologiquement de plus éloigné»[10].

Cette affirmation paradoxale devient plus claire si l'on s'interroge sur ce qu'est le *Dasein*. D'abord, le *Dasein* n'est pas, à proprement parler, l'homme, même s'il est légitime de dire que l'homme est *Dasein*. Le *Dasein* est *en* l'homme; il est la structure ontologique de l'homme, ontologiquement antérieure à lui, et qui lui permet d'accéder à une compréhension de l'être des étants. L'accomplissement de la compréhension de l'être est la transcendance du *Dasein*, qui est elle-même radicalement finie, limitée.

Si donc le *Dasein* «est ce qu'il y a ontologiquement de plus éloigné», c'est en raison de son antériorité par rapport à l'homme. Au surplus, sa finitude irrémédiable l'empêche de saisir réellement son propre

---

[7] SZ, p. 37.

[8] SZ, p. 18.

[9] SZ, pp. 18–19. Dans EIM, un texte qui est, comme SZ, du «premier» Heidegger, à propos de la question «Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien?» (qui se ramène à «Qu'en est-il de l'être»?), fait remarquer que cette question «s'impose à nous comme occupant le premier rang, d'abord parce qu'elle est la plus vaste, ensuite parce qu'elle est la plus profonde, enfin parce qu'elle est la plus originaire» (page 14).

[10] SZ, p. 31.

être, tout comme l'être des autres étants. Si l'on accepte de dire que le *Da-sein* est l'être «là» ou, pour reprendre la traduction que propose Heidegger lui-même, «l'être-le-là»[11], on voit que le *Dasein* est le point de médiation entre l'être et l'homme. Le *Dasein* en l'homme permet une éclaircie de l'être, il est le lieu dans lequel et par lequel la lumière se fait sur l'être des étants. L'homme, parce qu'il est *Dasein*, se trouve jeté dans une situation délicate: d'une part, il est un intermédiaire entre l'être et les étants et, par sa transcendance, il peut s'ouvrir à l'être de ces étants comme à l'être lui-même. D'autre part, cependant, l'homme ne peut se rendre maître ni de l'être, ni des étants. En effet, l'être est insaisissable, puisqu'il est ontologiquement antérieur au *Dasein*, et puisqu'à celui-ci, en raison de sa finitude, est refusée la domination ou l'appropriation des étants, même par la technique ou la culture.

Pourtant, il n'en reste pas moins que l'être et les étants «dépendent» du *Dasein*, car «il n'y a d'être que pour autant qu'est le *Dasein*»[12], ce qui se comprend fort bien si l'on admet que le *Dasein* est ce par quoi l'être se révèle; – et les étants eux-mêmes dépendent du *Dasein*, dans la mesure où celui-ci les découvre en tant que ce qu'ils sont, dans leur être. Le *Dasein* est le «là» de l'être et, par «là», il a la possibilité de les «laisser» et «faire» être (*seinlassen*), de les libérer de l'occultation, cette libération étant, pour Heidegger, la véritable réalisation de la vérité comprise comme *ἀ-λήθεια*, c'est-à-dire dévoilement: l'homme, parce qu'il est être-là, dévoile les étants dans leur être. Mais rappelons tout de même que cet accomplissement de la vérité reste étroitement lié à la finitude du *Dasein*, ce qui revient à dire que la «vérité» des étants peut se modifier en fonction de la manière dont les hommes se mettent en devoir de l'appréhender ou de la recevoir. A preuve: l'histoire de la métaphysique et le phénomène de la technique.

Le problème de la vérité

En d'autres termes, la façon de s'ouvrir à l'être des étants est d'une importance décisive pour la compréhension du sens de l'être, qui dépend ainsi étroitement des définitions de la vérité que les hommes se sont données tout au long de l'histoire, ainsi que des moyens et atti-

---

[11] Lettre à Jean Beaufret, in UH, p. 185.

[12] Citation de Heidegger que fait Roger Munier dans son introduction à UH, p. 15.

tudes que le *Dasein* prend en charge pour s'efforcer vers la vérité, qu'il a définie d'une manière ou d'une autre. La vérité comprise comme dévoilement de l'être de l'étant détermine une manière d'être au monde très différente de celles que déterminent la vérité comme *adaequatio intellectus et rei*, ou la vérité comme certitude de la représentation.

Il faut s'attarder un moment sur ce problème de la vérité, car «la philosophie a de tout temps composé la vérité et l'être»[13]: Parménide et Aristote en témoignent. Abusivement peut-être, on peut ramener à deux positions essentielles les diverses conceptions de la vérité[14], et il semble bien que chacune de ces deux positions corresponde respectivement à la vérité ontique et à la vérité ontologique.

D'une part, le concept traditionnel de la vérité, l'*adaequatio intellectus et rei*, qui englobe la vérité comme certitude de la représentation, si l'on veut bien admettre que la représentation est le lieu de l'adéquation de la connaissance et de son objet. C'est la vérité ontique, et on voit immédiatement qu'elle suppose que la connaissance est un processus qui se déroule entre un sujet et un objet.

D'autre part, la vérité comprise comme *ἀ-λήθεια*, comme dévoilement. Une telle conception de la vérité se rencontre chez les premiers penseurs grecs, et Heidegger montre que la conception traditionnelle la suppose implicitement.

> A quel moment la vérité devient-elle phénoménalement explicite dans la [conception traditionnelle de la] connaissance? Au moment où la connaissance se confirme *comme* vraie. Cette confirmation de soi l'assure de sa vérité. C'est donc dans le contexte phénoménal de celle-ci que le rapport d'adéquation deviendra visible. (...) Et que manifeste la perception? Rien d'autre que ceci: *c'est* l'étant lui-même qui a été visé dans l'énoncé. Elle vient à confirmer que le rapport ontologique de l'énonciation à ce qui est énoncé est la monstration de l'étant; elle vient à confirmer *que* l'énonciation *découvre* l'étant auquel elle se rapporte. (...) L'étant visé se montre *tel qu'*il est en lui-même; c'est-à-dire qu'*il* se montre être identiquement tel que l'énoncé *le* montre et *le* découvre étant. (...) L'énoncé *est vrai*, veut donc dire: il découvre l'étant en lui-même. Il énonce, il montre, il «fait voir» (*ἀπόγανσις*) l'étant dans son être-découvert. L'*être-vrai* (la *vérité*) de l'énoncé doit donc être compris comme *être-découvrant*. La vérité n'a donc point la structure d'une adéquation entre la connaissance et l'objet au sens d'une adaptation d'un étant (le sujet) à un autre (l'objet)[15].

---

[13] SZ, p. 257.

[14] Plus loin, nous aurons l'occasion de faire des distinctions plus fines.

[15] SZ, pp. 262–264.

Conclusion: la conception traditionnelle de la vérité n'est rien d'autre qu'une compréhension distordue, inauthentique, déformée, de la conception authentique qu'est la vérite comme *ἀ-λήθεια*. S'il en est ainsi, il faut revivifier ce que la plus ancienne tradition de la philosophie avait «entrevu originairement, et même compris préphénoménologiquement»[16] et dépasser par là la conception de la connaissance comme un rapport entre un sujet et un objet. L'analytique du *Dasein* nous en offre le moyen. Car, et nous aurons l'occasion de revenir sur ce point, la relation authentique du *Dasein* au monde n'a rien d'une *res cogitans* opposée à une *res extensa*. La constitution ontologique même du *Dasein* permet de comprendre la proposition heideggérienne: «le *Dasein* est dans la vérité»:

1. «La constitution ontologique du *Dasein* se caractérise essentiellement par la *révélation en général*»: elle «englobe la totalité de la structure ontologique (...) rendue explicite par le phénomène du souci» qui permet au *Dasein* la découverte de l'étant intramondain;

2. par la *déréliction*, «qui est elle-même un élément constitutif de [la] révélation [de] la constitution ontologique du *Dasein*»;

3. par le *pro-jet*, qui permet de saisir par anticipation la structure d'un étant-devant-encore-être-rencontré («a being-still-to-be-encountered»)[17] et d'accomplir la saisie de cette structure dans l'événement de la rencontre, dans une «révélation *authentique* qui manifeste le phénomène de la vérité la plus originelle sur le mode de l'authenticité», et qui est «*la vérité de l'existence*»[18];

4. enfin, par la *déchéance*, puisque «de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* se perd en son "monde"» et que «la perte dans le "On" signifie la domination de l'explication publiquement établie (...) L'étant n'est pas complètement dissimulé, il est au contraire découvert, mais en même temps détourné; il se manifeste, mais sur le mode de l'apparence. En même temps, ce qui a été découvert auparavant tombe à nouveau sous le détournement et la dissimulation»[19].

Cette ambivalence du pro-jet et de la déchéance, c'est-à-dire de l'authenticité et de l'inauthenticité, nous permet de comprendre un point central dans toute la pensée heideggérienne, que le philosophe exprime ainsi:

---

[16] SZ, p. 264.
[17] R, p. 61.
[18] SZ, pp. 266–267.
[19] SZ, p. 267.

Le sens ontologico-existential complet de la thèse: «Le *Dasein* est dans la vérité» implique du même coup la thèse: «Le *Dasein* est dans la non-vérité». Mais ce n'est qu'en tant qu'il est révélé que le *Dasein* est aussi voilé; et ce n'est qu'en tant qu'avec le *Dasein* se trouve déjà découvert l'étant intramondain que cet étant intramondain, en tant que rencontré à l'intérieur du monde, peut aussi être recouvert (dissimulé) ou détourné[20].

Il apparaît donc que la vérité s'accompagne toujours, en quelque manière, de la non-vérité. Cela tient à la nature du souci, qui a sa positivité dans la transcendance et sa négativité dans la finitude. Sa transcendance lui permet de se pro-jeter vers la vérité de l'être des étants; au contraire, sa finitude lui fait courir le risque, rarement esquivé, de se perdre parmi les étants sous l'empire du «On», d'oublier la différence ontologique et de se contenter de la non-vérité. On a déjà compris que ce balancement entre la vérité et la non-vérité est une autre manière d'exprimer la situation très inconfortable du *Dasein*, qui est «coincé» entre l'être et les étants, et qui, de par son essence même, est à la fois attiré vers l'être dont il est le «là» et tiraillé par la tentation contraire de la non-vérité. Lisons Richardson:

Consequently, every projection of a potentiality of There-being is, because of its finitude, perpetually out of focus. Every apprehension (*ergreifen*) is a misapprehension (*vergreifen*). Beings are discovered, to be sure, but inadequately so, and slip back immediately into their previous hiddenness. To uncover (*entdecken*) is simultaneously to over-up (*verdecken*). To disclose (*erschliessen*) is at once to close-over (*verschliessen*). This condition of inescapable, undulant obscurity Heidegger calls «un-truth»[21].

Vérité et être-au-monde

On a vu que le *Dasein*, de par sa structure ontologique, est tel qu'il a en lui-même la possibilité de révéler les autres étants dans leur être. Il nous faut voir maintenant comment cette potentialité s'exerce au niveau de l'existence, et tout particulièrement au niveau de l'existence quotidienne.

Pour Heidegger, le *Dasein* et le monde sont indissociables: tous deux sont un moment constitutif du premier existential: l'être-au-monde. Le *Dasein* a toujours un monde, et le monde ne se révèle comme monde que par et pour le *Dasein*.

Le monde est d'abord un *Umwelt*, un espace organisé par la préoccupation du *Dasein*, qui se structure en fonction de la manière dont

[20] SZ, p. 267.
[21] R, pp. 95–96.

celui-ci «range» ses outils. Car le monde n'est jamais d'abord une somme d'objets ou de choses: il est bien plutôt le réseau de références tissé par les outils du *Dasein*; elles renvoient à d'autres outils et à d'autres *Dasein*, tout en restant indéfectiblement liées au *Dasein* qui en est le centre. En d'autres termes, tout *Dasein* se trouve être à un monde qu'il a lui-même modelé par sa préoccupation prévoyante la plus immédiate et la plus quotidienne; son *Umwelt* est polarisé par cette préoccupation, ce qui veut dire qu'elle lui donne un *sens*, qu'elle le *be-deutet*. En d'autres termes encore, puisque le *Dasein* est, en dernier recours, ce en quoi se fonde l'unité de tout ce réseau de renvois, et puisque ce réseau de renvois n'est autre que la mondanéité du monde[22], on peut dire que le *Dasein* comprend ce réseau de renvois dans l'exacte mesure où il se comprend lui-même, ou encore qu'il se réfère à ce réseau comme il se réfère à lui-même dans la compréhension radicale de son propre être. On peut aller plus loin encore, et poser avec Richardson que c'est avec ce réseau de relations que le Dasein entretient une familiarité radicale et que, «in fact, this familiarity with the World constitutes There-being's radical comprehension of Being», même si Heidegger n'identifie pas encore explicitement, dans SZ, la familiarité avec le réseau et la compréhension de l'être[23]. Or ce réseau de relations n'est rien d'autre que la significabilité, la *Bedeutsamkeit*, et le caractère relationnel des renvois à l'intérieur du réseau n'est rien d'autre que ce qui signifie, ce qui donne un sens au monde.

> Cette familiarité avec le monde ne suppose pas nécessairement une clarté théorique des rapports constitutifs du monde en tant que tel. Toutefois, la possibilité d'élaborer explicitement une interprétation ontologique et existentiale de ces rapports se fonde elle-même sur cette familiarité avec le monde qui, pour le *Dasein*, est constitutive de lui-même; en effet, cette familiarité avec le monde s'intègre à la compréhension de l'être, elle-même caractéristique du *Dasein*. Cette possibilité peut être expressément saisie dès que le *Dasein* se propose une interprétation originelle de son être et de ses possibilités, voire du sens de l'être en général[24].

Ainsi, le *Dasein* si-gnifie le monde, le *be-deutet* et, par cela même, le «libère» au sens de *seinlassen*, de «laisser» être. Mais ce *seinlassen* dépend en quelque sorte de l'«état» du *Dasein*, c'est-à-dire du fait qu'il vit ou ne vit pas dans l'authenticité. En effet, la vraie «libéra-

---

[22] Cf. SZ, p. 113.
[23] R, p. 56.
[24] SZ, p. 113.

tion» n'advient que par un *Dasein* qui vit dans l'authenticité, qui n'est pas aliéné, qui comprend vraiment ce qu'est être au monde.

Cependant, le plus souvent, le *Dasein* est aliéné; il vit dans l'inauthenticité, sous l'empire du «On», en ce sens qu'il s'en remet aux «on dit», à l'«opinion publique», à la «publicité» pour comprendre sa propre situation d'être-au-monde, ou plutôt pour éviter de la comprendre, pour se la cacher, pour se décharger de ses responsabilités d'être-là; bref, pour échapper à l'angoisse qui est le lot de tout *Dasein* vivant authentiquement, conscient de sa finitude irrémédiable.

Seulement, ne comprenant pas sa propre situation d'être-au-monde, le *Dasein* aliéné va également se tromper sur le monde: la *Be-deutung* qu'il en donnera sera elle aussi déterminée par le «On». Tous les moments constitutifs de l'être-au-monde seront vus à travers le verre déformant que le «On» lui tend avec une grande insistance. S'en remettant au «On», le *Dasein* fuit sa vérité et se cache la vérité de tous les autres étants; il refuse de les considérer dans leur être, il refuse somme toute d'être le «là» de l'être, de laisser les étants se révéler vraiment à lui.

Que se passe-t-il alors? Non seulement le *Dasein* perd sa vérité, le sens de sa situation dans le monde, oublie son propre être, mais aussi le monde en vient à subir une transformation radicale: d'élément constitutif d'un existential du *Dasein*, l'être-au-monde, il devient une simple somme d'étants en face desquels se dresse un *Dasein* d'autant plus aliéné qu'il va maintenant se croire en mesure de se lancer dans un processus au terme duquel les étants lui seront soumis: «maître et possesseur de la nature». On retrouve Descartes, et cela n'a rien d'étonnant: Descartes, en effet, exprime fort bien cette situation du *Dasein* aliéné par son opposition entre la substance pensante et la substance étendue. Heidegger montre dans SZ qu'il s'agit là d'une vision inauthentique, déformée, de la réalité[25], et que Descartes représente, par excellence, l'oubli de la différence ontologique, l'erreur consistant à ne voir dans les étants que des étants-subsistants et non pas, d'abord, des étants-disponibles. On n'est donc pas surpris de lire que

> (...) La conception de l'être comme être-subsistant-en-permanence ne sert pas seulement de motif à une détermination artificielle de l'être de

---

[25] Voir par exemple «L'analyse de la mondanéité et l'interprétation du monde selon Descartes; leur opposition», pp. 115–129.

l'étant intramondain et à l'identification de celui-ci avec le monde en général, elle empêche encore de considérer exactement et au plan ontologique les comportements du *Dasein*[26].

2. *La déconstruction de l'histoire de la métaphysique*

Il apparaît donc, d'un point de vue heideggérien, que Descartes représente, dans l'histoire de la philosophie, une vision fausse de la réalité, puisque son opposition de la pensée et de l'étendue est donnée comme la vérité de la situation de l'homme dans le monde. Dès lors, on comprend que Heidegger ait ressenti la nécessité d'opérer une déconstruction de l'histoire de la métaphysique. A la base de cette volonté, une hypothèse: les premiers Grecs étaient, vis-à-vis de l'être, dans un rapport bien plus authentique que leurs successeurs philosophes, à tel point qu'on peut dire que l'histoire de la métaphysique occidentale se confond avec l'histoire de l'oubli de l'être ... et avec l'histoire de la technique puisque

> la technique est, dans son essence, un destin historico-ontologique de la vérité de l'être en tant qu'elle repose dans l'oubli. (...) En tant qu'elle est une forme de la vérité, la technique a son fondement dans l'histoire de la métaphysique [qui] est elle-même une phase marquante de l'histoire de l'être, la seule qu'on puisse jusqu'ici embrasser du regard[27].

La voie de notre investigation à propos de la technique est ainsi tracée. Il nous faut, en compagnie de Heidegger, réexaminer les grands moments de l'histoire de la philosophie européenne, ses grands tournants, et cette étude, pour être fructueuse, devra commencer par s'intéresser aux anciens Grecs.

> Si l'on veut que la question de l'être s'élucide par sa propre histoire, il faudra que se ranime une tradition sclérosée et que s'éliminent les surcharges dont celle-ci s'est embarrassée en se temporalisant. Nous comprenons cette tâche comme une *destruction*, menée *en vue de la question de l'être*, du dépôt auquel la tradition a réduit l'ontologie antique; celle-ci devra être ramenée aux expériences originelles où furent conquises les premières déterminations de l'être, qui devraient demeurer fondamentales pour l'avenir[28].

En effet,

---

[26] SZ, p. 125.
[27] UH, p. 105.
[28] SZ, p. 39.

Ce qui, à l'aube de l'antiquité grecque, a été pensé, ou dit sous forme poétique, est encore aujourd'hui présent, si présent que son être, à soi-même encore fermé, est prêt de tous côtés à nous accueillir et qu'il vient sur nous, là surtout où nous nous y attendons le moins, à savoir dans le règne de la technique moderne, laquelle est complètement étrangère à l'antiquité, mais qui a néanmoins en elle son origine essentielle[29].

La technique chez les anciens Grecs

Le début de la citation précédente montre bien que, pour Heidegger, l'investigation philosophique ne doit pas être vue indépendamment de la création artistique. Ces deux «media», quand ils sont authentiques, sont une mise en œuvre de la vérité, même si les voies ou les moyens du dire sont différents. En cela, ils rejoignent la technique, qui est elle aussi un «mode du dévoilement», «c'est-à-dire de la véri-té *(Wahr-heit)*»[30].

Cette perspective nous étonne. Il faut aussi qu'elle nous étonne, le plus longtemps possible, et d'une manière si pressante que nous prenions enfin au sérieux la simple question: que dit donc le mot de «technique»? Le mot vient du grec: τεχνικόν désigne ce qui appartient à la τέχνη (...) Τέχνη ne désigne pas seulement le «faire» de l'artisan et son art, mais aussi l'art au sens élevé du mot et les beaux-arts. La τέχνη fait partie du pro-duire, de la ποιήσις; elle est quelque chose de «poiétique»[31].

Qui plus est, jusqu'à l'époque de Platon, «le mot *τέχνη* est toujours associé au mot *ἐπιστήμη*. Tous les deux sont des noms de la connaissance au sens large»[32].

On peut donc poser qu'il y a trois genres de dévoilement des étants dans leur être, trois voies d'accès à la vérité: la connaissance, l'art et la technique, et on va voir que la connaissance et l'art relèvent de la technique elle-même. L'homme étant *Dasein*, il se trouve, comme nous l'avons montré, dans une situation d'«intermédiaire» entre l'être et les autres étants; il est en quelque sorte chargé par l'être de la mission de dévoiler les étants dans leur être, de les «libérer». S'il est vrai que la *τέχνη* est ce en quoi se subsument les divers modes de dévoilement, il nous faut nous demander quelle est la signification la plus originelle du mot «*τὲχνη*». Le commentaire que nous donne Heidegger du premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle nous permet d'y voir plus clair.

---

[29] VA, p. 52 («Science et méditation»)
[30], [31] et [32]: VA, p. 18.

Heidegger en traduit les deux premiers vers comme suit:

Multiple l'inquiétant, rien cependant
au-delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant.

L'homme y apparaît comme *τὸ δεινότατον*, comme ce qu'il y a de plus inquiétant. Le mot *δεινὸν* doit être lui-même entendu de deux manières différentes: (a) le *δεινόν*, c'est d'abord «le terrible conçu comme la perdominance prépotente qui provoque aussi bien la terreur panique, la véritable angoisse, que la crainte respectueuse, recueillie, équilibrée, secrète»[33]; en d'autres termes, le *δεινόν* est un caractère fondamental de l'étant dans sa totalité, la manifestation d'une puissance souveraine, d'un pouvoir qui interpelle; il renvoie à la *δίκη*. (b) Mais le *δεινόν* est aussi celui qui fait usage de la violence, celui qui a un «savoir au sens de *τέχνη*».

Le premier sens de *δεινόν* désigne l'étant dans son ensemble, alors que l'homme, lui, «est d'abord *δεινόν* en tant que, appartenant par essence à l'être, il reste exposé à ce prépotent. Mais l'homme est en même temps *δεινόν* parce qu'il est le faisant-violence (...) non pas en plus d'autre chose et à côté d'autre chose, mais seulement en ce sens que, en raison de sa situation active dans la violence (*Gewalttätigkeit*), et en cette situation, il exerce la violence contre le prépotent. C'est parce qu'il est doublement *δεινόν*, au sens originairement uni de ce mot, que l'homme est le plus violent: faisant-violence au sein du prépotent»[34].

C'est là, dans le fait d'être *τὸ δεινότατον* que nous apparaît le trait fondamental de l'essence de l'homme: *c'est la véritable définition grecque de l'homme*. Pour la mieux comprendre, précisons encore la double signification de *δεινὸν*.

L'inquiétant, c'est ce qui nous sort de notre quiétude, de l'habituel, du familier, de la sécurité non menacée. Le prépotent, l'étant dans sa totalité, est inquiétant en ce qu'il nous pousse au-dehors de cette sécurité. Et, pourtant, l'homme est encore plus inquiétant: tout en étant provoqué par le prépotent, il prend en quelque sorte les devants, s'échappe des limites du familier et du sûr, se risque dans toutes les régions de l'étant, et il provoque à son tour l'étant à se révéler à lui;

---

[33] EIM, p. 156.
[34] EIM, p. 157.

dans cette exploration qui se fait «hors de toute voie», c'est-à-dire hors de tout rapport avec la quiétude familière, il amène l'étant à se découvrir à lui, à recevoir un nom en même temps que, de son côté, il est lui-même amené à maîtriser dans ce faire-violence «les puissances de la parole, de l'entendement, de la *Stimmung* et du bâtir»[35]. Bref, il joue son rôle de *Dasein* tout en le découvrant, authentiquement.

> La violence, le violent, en quoi se meut l'agir du faisant-violence, c'est tout le champ de la machination (τὸ μαχανόεν) confiée à celui-ci. Nous ne prenons pas le mot « machination» au sens péjoratif. Nous pensons par là à quelque chose d'essentiel, qui s'annonce à nous dans le mot grec τέχνη. Τέχνη ne signifie ni art, ni métier, pour ne pas parler de la technique au sens moderne. Nous traduisons τέχνη par «savoir». Mais cela demande explication. Le savoir n'est pas ici le résultat de simples constatations concernant un «subsistant» inconnu auparavant. (...) Conformément au sens authentique de la τέχνη, [il] est la vue première et constante au-delà du subsistant (...) Savoir, c'est pouvoir mettre en œuvre l'être comme un étant qui soit toujours tel ou tel[36].

Le *δεινόν* renvoie à la fois à la *δίκη* et à la *τέχνη*. Il y a affrontement entre le *δεινόν* comme *δίκη* (le prépotent) et le *δεινόν* comme *τέχνη* (le faisant-violence). «Ce face à face consiste (...) en ceci que la *τέχνη* se soulève contre la *δίκη*, qui de son côté, en tant qu'ordre, dispose de toute *τέχνη*. Ce face à face *est*. Il est seulement en tant que ce qu'il y a de plus inquiétant, l'être-homme, pro-vient, en tant que l'homme este comme histoire»[37]. C'est là, nous l'avons dit, son rôle de *Dasein*, et ce face à face ne peut avoir lieu que parce que l'homme est *Dasein*, que parce qu'il est lui-même le lieu de l'affrontement.

C'est de ce combat que naît la différence ontologique. En lui, la *τέχνη* apparaît dans son essence comme un «*mode du dévoilement*»[38], comme une manière de découvrir la vérité comprise comme *ἀ-λήθεια*. Et l'on peut dire que l'art est *τέχνη* au sens fort, parce que l'œuvre d'art «effectue l'être dans un étant», parce qu'elle le «met en œuvre»[39]. La technique comme *τέχνη* est donc rien moins que *l'accès à la vérité* et, en cela, on peut la rapprocher de l'idée de *ποίησις*, de «production», cette pro-duction étant définie comme un «faire-ve-

[35] EIM, p. 163.
[36] EIM, p. 165.
[37] EIM, p. 167.
[38] VA, p. 19.
[39] EIM, p. 166.

nir» qui «fait passer de l'état caché à l'état non caché», comme ce qui amène à la présence[40]. Il est clair qu'on est encore loin de l'essence de la technique moderne, et on comprend déjà que celle-ci est une forme de production qui n'a rien de «poiétique».

Mais nous avons parlé de combat, et tout combat se termine par une victoire ou une défaite. Ce que nous avons dit de la *τέχνη* tendrait à faire penser que le plus violent a eu raison du violent, du prépotent, mais ce serait oublier que la *δίκη* «dispose de toute *τέχνη*». Qu'en est-il exactement? L'homme ne peut jamais maîtriser le prépotent et court par conséquent le risque d'une défaite. Précisons encore qu'une victoire, même relative, reste exceptionnelle, et les premiers Grecs n'en ont nullement fait leur pain quotidien. Seuls quelques hommes, qu'on peut sans crainte qualifier de héros, ont su, dans l'affrontement, se découvrir comme *Dasein* et assumer cette découverte qui avait sans aucun doute tous les caractères du *δεινόν*, «aussi bien la terreur panique, la véritable angoisse, que la crainte respectueuse, recueillie, équilibrée, secrète». En effet, dans cette exploration de l'étant dans sa totalité, dont Sophocle dit qu'elle est «sans issue», l'homme court le risque très grand de sombrer dans une sorte de trivialité par rapport à l'affrontement qu'il doit conduire: «L'absence d'issues consiste (...) en ceci qu'il est toujours rejeté sur les voies qu'il a lui-même frayées: il s'embourbe sur ses propres voies, s'embrouille dans ce qu'il a frayé, trace dans cet embrouillamini le cercle de son monde, s'empêtre dans l'apparence et se barre ainsi le chemin de l'être. De cette façon, en se tournant de tous côtés, il tourne dans son propre cercle»[41]. De plus, une victoire n'est jamais définitivement acquise et vient de toute façon se «briser sur l'être»: «ce faire-violence exercé contre la prépotence de l'être *doit* se briser sur celle-ci»[42].

Sans abus de langage, on doit pouvoir dire que l'homme est, de par son essence, dans une situation tragique. L'homme est *Dasein*, et il est «nécessité à un tel être-le-là, jeté dans la nécessité d'un tel être, parce que le prépotent comme tel, pour apparaître dans sa perdominance, *a besoin* pour soi du site de l'ouverture au prépotent. L'essence de l'être-homme ne s'ouvre à nous que lorsqu'elle est comprise à partir de cette nécessité nécessitée par elle-même. L'être-le-là de l'homme pro-ventuel, c'est: être exposé comme étant la brèche en laquelle la

[40] VA, p. 17.
[41] EIM, p. 164.
[42] EIM, p. 168.

prépotence de l'être fait irruption en apparaissant, afin que cette brèche même se brise sur l'être»[43].

Cela dit, nous ne voyons toujours pas très bien quelle est, pour les anciens Grecs, l'interprétation qu'ils donnent de l'étant.

L'interprétation grecque de l'étant

Il est nécessaire de la préciser davantage, car cela nous permettra de comprendre pourquoi Heidegger accorde une si grande importance à cette période-là de l'histoire de l'être. De plus, nous serons ainsi pourvus d'un critère précieux pour juger des interprétations ultérieures de l'étant.

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

Pour Heidegger, cette phrase de Parménide signifie ceci: l'entente de l'étant appartient à l'être, parce qu'elle est requise et déterminée par lui. L'étant est donc «l'épanouissement de ce qui s'ouvre, de ce qui, en sa présence, s'éprend de l'homme comme du présent, c'est-à-dire comme de celui qui s'ouvre lui-même à la présence des présents en la laissant entendre, l'entendant ainsi lui-même»[44].

Autrement dit, l'homme grec n'essaie nullement de «saisir» l'étant par une représentation; son comportement à l'égard de l'étant est tel que c'est bien plutôt celui-ci qui regarde l'homme, parce que l'homme sait se mettre à l'écoute de l'étant: il se fait accueil de l'étant en s'ouvrant à lui; il rassemble ce qui lui est livré par cette ouverture sur l'être qu'il est lui-même, et tâche de le sauvegarder, de le maintenir; ce qui accède à la présence dans cette éclaircie qui se fait accueil de l'étant, ce qui est ainsi recueilli, il essaie de le maintenir ainsi dans sa vérité, alors même qu'il reste exposé aux «déchirements du désarroi» et au risque de sombrer dans l'inessentiel. L'être assigne l'homme à se faire accueil de l'être et des étants, à établir la différence ontologique, et cette assignation vaut pour tout homme, en tous temps et en tous lieux – mais seul l'homme grec a su lui répondre. Dès Platon, les «déchirements du désarroi» semblent bel et bien avoir eu raison de l'homme, à qui il faudra plus de deux mille ans pour retrouver le sens de l'être; de fait, le *Dasein* Heidegger est le premier à y être parvenu, grâce à une méditation qui tentait de s'approprier l'hellénité[45].

---

[43] EIM, pp. 168–169. [44] HW, p. 82.

[45] A la lecture des VA et de HW, il apparaît que Heidegger n'est plus très sûr que la différence ontologique ait été posée et pensée par les Grecs pré-

Au terme de cette «reprise» de la pensée grecque préplatonicienne, essayons d'énumérer les acquis qui nous permettront de comprendre l'essence de la technique moderne.

1. L'homme est provoqué par l'être à défricher les diverses régions de l'étant ou, en d'autres termes, à révéler les étants dans leur être, en s'éprouvant lui-même comme *Dasein*. Il n'a pas l'initiative de cette mission et, quand bien même il est *τὸ δεινότατον*, il est voué à l'échec – disons, à sombrer dans l'inauthenticité, à retomber sous l'emprise du «On».

2. Le moyen de ce défrichement est la technique au sens de *τέχνη*, c'est-à-dire de pro-duction, de *ποίησις*; elle peut prendre la forme de l'art ou celle de la connaissance (cf. les Présocratiques): de toute façon, elle est un mode du dévoilement, elle est *ἀ-λήθεια*.

3. La technique appartient donc à la sphère de l'ontologique et, par là, apparaît comme inséparable de l'histoire de l'être.

4. La technique moderne doit, en quelque manière, se rattacher à la *τέχνη* grecque; elle doit être une forme de dévoilement. On peut déjà poser que «le dévoilement (...) qui régit la technique moderne ne se déploie pas en une pro-duction au sens de la *ποίησις*»[46].

Il nous faut donc essayer de voir comment on a pu passer de la *τέχνη* grecque à la technique moderne. Il a déjà été dit que cette transformation est étroitement liée au devenir de la métaphysique occidentale, que Heidegger définit comme l'histoire de l'être en tant qu'il est oublié.

Nous n'allons pas reprendre cette histoire dans son entier: nous nous contenterons d'en considérer les phases marquantes. Certes, les Présocratiques méritent mieux que la parenthèse ci-dessus, puisqu'ils sont les seuls, avec Heidegger, à avoir pressenti la différence ontologique, puisque aussi Heidegger leur accorde un grand intérêt. Certes, Platon mérite mieux que la brève mise au point ci-dessous, et il aurait été intéressant de se demander pourquoi Heidegger en est venu à renoncer à voir en lui le dernier penseur de la différence onto-

---

platoniciens: tout au plus l'ont-ils entrevue, et ils ont été incapables de l'établir. Cf. HW, p. 175: «l'étant a bien été pensé dès le début quant à son être, mais (...) la vérité de l'être lui-même est restée impensée». Heidegger lui-même, d'ailleurs, n'a jamais prétendu «penser l'être», mais seulement préparer la possibilité d'une telle pensée.

[46] VA, p. 20.

logique[47]. Un choix est nécessaire, et Descartes, Nietzsche, ou même un romancier comme Jünger sont plus importants pour le problème qui nous occupe.

Notons donc que l'oubli de la différence ontologique date de Platon, qui consacre «l'interprétation technique de la pensée» dans laquelle «l'être en tant qu'élément de la pensée est abandonné (...) La «logique» est la sanction de cette interprétation, en vigueur dès l'époque des sophistes et de Platon»[48]. En d'autres termes, la pensée se perd depuis Platon, elle «s'échoue en terrain sec», et le but premier de Heidegger sera toujours de la «remettre dans son élément», c'est-à-dire de la remettre en mesure d'appréhender la différence ontologique: la pensée de l'être se meurt dès le moment où la philosophie devient métaphysique, dès le moment où elle prétend se faire discours sur l'être, ontologie.

Mais pourquoi tout de même «sauter» directement jusqu'à Descartes? Nullement parce que l'ontologie moyenâgeuse n'aurait rien eu à voir avec le problème de la technique, bien au contraire, mais parce que Descartes est le premier à avoir déterminé la vision du monde et de l'homme sur les restes de laquelle nous vivons encore, parce que c'est chez lui que s'annonce vraiment ce que nous appelons la technique moderne. La pensée de Descartes est l'exemple type de la métaphysique oublieuse de la différence ontologique; centrée sur l'homme, elle est incapable de se placer dans la perspective de l'être. C'est à ce titre que nous devons l'étudier: elle nous permettra de mieux appréhender l'essence de la technique actuelle et de voir en quoi elle sera un jour «dépassée».

La métaphysique cartésienne et la technique

Toute métaphysique, lit-on dans *Die Zeit des Weltbildes*[49], repose sur une acception déterminée de l'étant et sur une définition spécifique du mode d'advenance de la vérité. Ces deux critères déterminent le

---

[47] Cf. la citation du *Sophiste* en exergue à SZ: «Car sans doute êtes-vous depuis longtemps au fait de ce que vous entendez en usant du mot *étant;* quant à nous, nous pensions autrefois le comprendre, mais maintenant nous sommes tombés dans l'embarras». Phrase pour le moins ambiguë – mais, à l'époque de SZ, Heidegger reste persuadé que la question de l'être «a inspiré la réflexion de Platon et Aristote, bien qu'elle se soit éteinte avec eux...» (SZ, p. 17).

[48] UH, pp. 31–33.

[49] HW, pp. 69–100.

principe de la configuration essentielle de toute une époque, et «ce principe régit de fond en comble tous les phénomènes caractéristiques de cette ère»[50]. Cela signifie inversement qu'il est possible, par «une méditation suffisamment exhaustive de ces phénomènes», de «faire entrevoir à travers eux ce principe»[51]. C'est précisément la tâche que se propose Heidegger dans *Die Zeit des Weltbildes*: il va analyser un des phénomènes essentiels des temps modernes, la science, pour retrouver la métaphysique qui la rend possible comme science des temps modernes. Son analyse le conduit à conclure que cette métaphysique est celle de Descartes.

Celle-ci ouvre donc une ère nouvelle, appelée les Temps Modernes, qui semble bel et bien se terminer aujourd'hui. Quels en sont les phénomènes essentiels? Heidegger en distingue cinq: la science, bien sûr, mais aussi la technique mécanisée, qui «reste jusqu'ici le prolongement le plus visible de la technique moderne, laquelle est identique à l'essence de la métaphysique moderne»[52], l'entrée de l'art dans l'horizon de l'Esthétique, l'activité humaine comprise et accomplie en tant que civilisation, et enfin l'*Entgötterung*, le dépouillement des dieux. Tous ces phénomènes sont en étroite corrélation les uns avec les autres, et ils sont tous la manifestation de l'essence de la métaphysique des Temps Modernes.

Comment peut-on définir celle-ci? Au terme de son analyse du phénomène scientifique, Heidegger peut montrer que son acception de l'étant est la suivante: la connaissance, dans la mesure où elle est recherche, «demande en quelque sorte compte à l'étant quant à l'étendue de sa disponibilité pour la représentation. La recherche dispose de l'étant lorsqu'elle arrive, soit à le calculer d'avance dans son processus futur, soit à vérifier son compte lorsqu'il est passé»[53]. Nature et histoire deviennent l'objet d'une représentation explicative. «Seul ce qui devient ainsi objet *est*, est reconnu comme étant»[54].

Corrélativement à cette objectivation de l'étant, il y a, bien entendu,

---

[50] HW, p. 69. Pour être complets, ajoutons que ces «critères» sont au nombre de quatre. Aux deux précités s'adjoignent «le mode sur lequel l'homme est homme, c'est-à-dire lui-même; le mode d'advenance de son ipséité, laquelle (...) se détermine à partir du rapport à l'être en tant que tel» – et le «sens d'après lequel l'homme est – ici et là – mesure». (HW, p. 93.)

[51] HW, p. 69.

[52] HW, p. 69.

[53] HW, pp. 78–79.

[54] HW, p. 79.

une définition particulière de la vérité. «Strictement parlant, il n'y a science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation», et «la métaphysique moderne entière, Nietzsche y compris, se maintiendra dorénavant à l'intérieur de l'interprétation de l'étant et de la vérité initiée par Descartes»[55].

Comment en est-on arrivé à une telle interprétation de la vérité et de l'étant? Heidegger l'explique en montrant que l'homme s'est libéré «de l'obligation normative de la vérité chrétienne et du dogme de l'Eglise, en vue d'une législation reposant sur elle-même et pour elle-même»[56], et qu'il a ainsi été conduit à définir un nouvel «obligatif» dont la configuration était d'ailleurs prédéterminée dans une large mesure par le fait qu'il prenait la succession de celui qui se fondait sur la vérité révélée et le dogme. L'émancipation à partir de ce premier obligatif «était donc, en elle-même, nécessairement une émancipation *vers* une certitude dans laquelle l'homme s'assure du vrai en tant que du su de son propre savoir»[57]. Autrement dit, il s'agissait de poser d'une manière nouvelle l'essence de la liberté, qui n'est autre que le fait d'«être maintenu dans les liens d'une obligation»[58], en lui donnant un fondement métaphysique. C'est ce qu'a fait Descartes.

Ce fondement métaphysique devait être «de telle sorte que par lui l'essence de la liberté puisse être posée comme certitude de soi»[59]. Ce *fundamentum*, Descartes le trouve dans l'*ego cogito (ergo) sum*, qui définit la pensée comme représentation; le *cogito* lui apparaît comme le type même de la certitude certaine d'elle-même qui garantit la certitude de tout ce qui est susceptible d'être su.

Car qu'est-ce que représenter? C'est «à partir de soi, mettre quelque chose en vue devant soi, en s'assurant, en confirmant et en garantissant l'ainsi fixé»[60]. L'outil de la représentation ou, plus exactement, ce qui l'assure, la confirme et garantit la constance de sa vérité, est un *calculer*. En d'autres termes, le *cogito* comme *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* est tel que l'homme est désormais en mesure, par la représentation, de fonder l'étant comme objet et de projeter, *a priori*, l'objectivité sur l'étant. La représentation définit par avance ce

---

[55] HW, p. 79.
[56] HW, p. 95.
[57] HW, p. 96.
[58] HW, p. 95.
[59] HW, p. 96.
[60] HW, p. 96.

que sera l'objectif, ce qui sera connu, et comment cela sera connu. Ainsi, pour autant qu'il conduise bien sa raison, l'homme est sûr que son «su» sera marqué du sceau de la vérité.

Si l'on se reporte maintenant à la connaissance comme *τέχνη*, on saisit le caractère profondément réducteur (pour l'étant) de la théorie cartésienne de la connaissance. Celle-ci est pourtant peut-être la seule à permettre un réel progrès des sciences – sciences qui, du même coup, apparaissent comme une forme de savoir qui ne saurait en aucun cas rendre compte de *toute* la réalité: l'être leur échappe.

> Représenter, ce n'est plus «se déclore pour...»; la représentation est «saisie et conception de...». Ce n'est plus l'étant présent qui déploie simplement son règne: l'attaque de l'emprise domine. La représentation est maintenant, conformément à la nouvelle liberté, le procédé, procédant de lui-même, de l'investigation dans le secteur de l'assuré, ce secteur restant encore lui-même à assurer. L'étant n'est plus simplement ce qui est présent, mais ce qui, dans la représentation, est posé en face, est opposé, est ob-stant comme objet. La représentation est objectivation investigante et maîtrisante. La représentation rabat tout à l'unité de ce qui est ainsi objectif[61].

Le fait de définir la vérité comme certitude de la représentation va entraîner une modification profonde de l'essence même de l'homme: *l'homme devient sujet*. Que signifie le mot «*subjectum*»? Heidegger le rapproche du grec *ὑποκείμενον*, qui désigne «ce qui est étendu-devant (*das Vor-liegende*), qui, en tant que fond (*Grund*), rassemble tout sur soi»[62]. Primitivement, la signification métaphysique de ce terme «n'a (...) aucun rapport spécial à l'homme et encore moins au "moi"». Ce rapport s'établit avec Descartes: avec lui, l'homme devient le seul véritable *subjectum* en ce sens qu'il devient l'étant privilégié «sur lequel désormais tout étant comme tel se fonde quant à sa manière d'être et quant à sa vérité (...) L'homme devient le centre de référence de l'étant en tant que tel»[63]. L'homme devient sujet, la vérité certitude de la représentation, et le monde image conçue.

Le monde comme image conçue, le *Weltbild*, étant fonction d'un sujet au sens de Descartes, est une notion incompréhensible pour l'homme grec comme pour l'homme du moyen âge. Le monde comme *Weltbild*, c'est l'étant dans sa totalité en tant qu'il est soumis par l'homme dans la représentation; c'est l'étant objectivé par un sujet,

[61] HW, pp. 96–97.
[62] HW, p. 80.
[63] HW, p. 80.

l'homme, qui le place devant lui en tant qu'objet de telle sorte qu'il puisse devenir représentation; c'est l'étant que l'homme se soumet de telle sorte qu'il puisse être justiciable d'un calculer: c'est le monde réduit à l'étendue, un objet que le sujet ne pense plus que sous la forme de figures et de mouvements qui peuvent être mis en équations, c'est un mécanisme dont la physique mathématique peut découvrir les lois du fonctionnement, les formuler et les mettre au service de l'homme, qui devient alors effectivement «maître et possesseur de la nature». La science peut progresser, la technique peut se développer comme production (mais plus comme *ποίησις*), parce que Descartes est l'initiateur «der Zeit des Weltbildes». H.-C. Tauxe montre bien que par l'idée de *Weltbild* «s'exprime la nature profonde des temps modernes». Il écrit:

> Le «monde» désigne ici *la totalité de l'étant*, tout ce qui est englobé par le processus conquérant et objectivant de la science. Quant à la notion de *Bild*, elle a une dimension *constituante*. (...) L'image permet au Dasein de faire apparaître l'étant «devant lui» par la projection des schèmes d'objectalité. Elle a donc pour fonction de *fonder la représentation*, de rendre possible cette «convocation» de l'étant devant l'homme, qui est à la base de tout le développement de la science et de la technique[64].

Voilà l'interprétation de l'étant et l'acception de la vérité qui caractérisent, à travers la métaphysique de Descartes, tous les temps modernes. Rien d'étonnant donc à ce que le moyen âge n'ait pas vu l'étant sous la forme d'une image du monde. Pour lui, en effet, «l'étant est l'*ens creatum*, ce qui est créé par le Créateur, Dieu personnel agissant en tant que cause suprême. Etre un étant signifie alors: appartenir à un degré déterminé de l'ordre du créé et correspondre, en tant qu'ainsi causé, à la cause créatrice (*analogia entis*)»[65]. A plus forte raison, la pensée grecque ne pouvait en aucune manière considérer l'étant à la façon d'un Descartes: «L'homme grec *est* en tant qu'il est l'entendeur de l'étant; voilà pourquoi le monde de l'hellénité ne saurait devenir image conçue (*Bild*)»[66]; l'homme grec – mais l'homme grec avant Platon, car le fait que «pour Platon l'étantité de l'étant se détermine comme *εἶδος* (ad-spect, «vue») (...) [est] la condition lointaine, historiale, souveraine dans le retrait d'une secrète méditation, pour que le monde (*Welt*) ait pu devenir image (*Bild*)»[67].

[64] Henri-Charles Tauxe, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1971, p. 158.

[65] HW, pp. 81–82.

[66] HW, p. 82.

[67] HW, p. 82.

Ainsi, si l'on se fonde sur ce qui a été dit plus haut, que l'émancipation à partir de la vérité révélée et du dogme de l'Eglise se fait nécessairement «*vers* une certitude dans laquelle l'homme s'assure du vrai en tant que du su de son propre savoir», en d'autres termes vers un rationalisme qui oppose radicalement l'homme-sujet à un monde-objet, à une étendue qu'il s'agit de se soumettre par le biais d'une représentation telle que le monde devienne justiciable d'un calculer, – il devient possible de discerner un destin de l'être ou, plus exactement, un destin du rapport de l'homme à l'être, dont on peut esquisser le devenir comme suit.

D'abord, deux grandes périodes: l'avant-Platon et l'après-Platon. La première est celle qui voit l'homme répondre «correctement» à l'assignation de l'être, celle qui le voit jouer pleinement son rôle de *Dasein*, d'«entendeur» de l'étant, même s'il est en butte aux dangers considérables dont il a été question dans l'analyse du premier chœur d'*Antigone*. Elle est suivie d'une deuxième période dans laquelle l'homme est exilé de l'être: celle que, par convention, nous appellerons l'époque de la métaphysique, celle qui a été initiée par Platon, et dont le signe distinctif est l'oubli de la différence ontologique. Elle connaît trois phases jusqu'à Descartes inclusivement: la première est celle de la pensée grecque post-socratique, celle de la naissance et des premiers développements importants de la métaphysique; la deuxième correspond à l'âge du christianisme et court jusqu'à la fin du moyen âge; la troisième enfin, les Temps Modernes, est l'époque du *Weltbild*, de la représentation, de l'«impérialisme» de l'homme-sujet sur le monde-objet.

Nous allons maintenant aborder la suite et la fin de cette deuxième grande période en suivant les analyses heideggériennes de Nietzsche et de Jünger. Au terme de ce parcours, nous essayerons de voir sous quels auspices une troisième grande période, celle de l'après-métaphysique, semble s'ouvrir. Auparavant toutefois, nous aurons enfin abordé thématiquement la question de la technique du XXe siècle.

Nietzsche et la volonté de puissance

Quoiqu'il semble renier toute métaphysique, Nietzsche reste pris, au moment même où il les renverse, dans les schémas de pensée institués par Platon et développés par Descartes:

> Le renversement du platonisme, renversement suivant lequel les choses sensibles deviennent pour Nietzsche le monde vrai et les choses suprasensibles le monde illusoire, reste entièrement à l'intérieur de la métaphysique[68].

Comment cela se peut-il? Nous le comprendrons en suivant le commentaire que donne Heidegger du cri du Forcené dans *Le Gai Savoir*: «Dieu est mort».

Ce mot de Nietzsche «nomme la destinée de vingt siècles d'histoire occidentale»[69]. Que signifie «Dieu» dans cette phrase? Il s'agit certes du Dieu chrétien mais, de l'avis de Heidegger, il faut en élargir la signification et se rendre compte «que les noms de "Dieu" et de "Dieu chrétien" sont utilisés, dans la pensée nitzschéenne, pour désigner le monde suprasensible en général. "Dieu" est le nom pour le domaine des Idées et des Idéaux»[70], ou encore un autre nom pour le monde métaphysique.

Par ce cri, «Dieu est mort», il faut donc comprendre que le monde suprasensible a perdu tout pouvoir efficient, que la métaphysique est morte, que la place occupée par Dieu et les Idées est désormais vide. Elle est vide, mais demeure en tant que place qu'autre chose pourra éventuellement venir remplir. Le nihilisme «est devant la porte».

Mais qu'est-ce que le nihilisme? Ce n'est pas ce qui apparaît au moment où l'on se met «à nier le Dieu chrétien, à combattre le christianisme, ou encore à prêcher, à la façon des libres penseurs, un vulgaire athéisme»: c'est là le côté «mesquin» du nihilisme; c'est aussi le nihilisme que Nietzsche qualifie d'incomplet, en ce sens qu'il se contente de remplacer les vieilles valeurs qu'il nie par des valeurs nouvelles, et continuant «à les placer au vieil endroit»[71]. Un Marx, par exemple, pourrait être taxé de nihiliste incomplet, si l'on admet que, pour lui, «l'évasion dans le suprasensible est remplacée par le progrès historique» et que «le but d'une félicité éternelle dans l'au-delà se change en celui du bonheur pour tous ici-bas»[72].

Le nihilisme complet, lui, doit «supprimer le lieu même des valeurs»[73], en ce sens qu'il doit procéder à un renversement, à une

---

[68] VA, p. 91.
[69] HW, p. 176.
[70] HW, p. 170.
[71] HW, p. 185.
[72] HW, p. 181.
[73] HW, p. 186.

inversion totale de toutes les valeurs et de la manière même de valoriser. Dans le nihilisme complet, les nouvelles valeurs ne sauraient venir s'insérer dans la place que Dieu a abandonnée; il n'est plus possible de remplacer en quelque sorte un monde suprasensible devenu inefficient par un autre. Ces nouvelles valeurs doivent trouver un nouveau lieu, qui sera désormais la «vie» – la vie de l'homme.

On comprend déjà en quoi le nihilisme nietzschéen est l'aboutissement de la métaphysique de la subjectivité. La destruction du monde suprasensible en tant que cause efficiente consacre la suprématie de l'homme sur l'étant, l'homme qui devient le fondement ultime des valeurs: c'est lui qui valorise, il n'est plus valorisé par quelque chose qui lui serait extérieur. Il y a autoposition de l'homme par l'homme, et ce que nous avons dit de la notion de *subjectum* chez Descartes nous permet d'affirmer que le nihilisme consacre «le règne absolu de la subjectivité au sein de la subjectité de l'étant»[74]. Nietzsche se situe donc dans le prolongement de la métaphysique cartésienne, ainsi que nous allons le voir maintenant en définissant sa conception de l'étant et de la vérité, qui est fonction de la notion de volonté de puissance.

La volonté de puissance manifeste son essence selon deux aspects étroitement liés l'un à l'autre: la conservation et l'accroissement. La volonté de puissance, qui est aussi la vie, ou encore le devenir, ne se conçoit que sous la forme d'un accroissement, d'un dépassement indéfini des «positions acquises», car «toute vie qui se borne à la pure conservation est déjà déclin»[75]. Or, comme l'accroissement suppose le dépassement de ce qui a été acquis, la volonté de puissance doit assurer cet acquis, le confirmer avant de pouvoir aller plus loin: c'est là le moment de la conservation.

La conservation prend la forme de la constitution de ce que Heidegger nomme un «stock de présence»: la volonté de puissance s'assure de la présence constante de l'étant, le constitue comme un fonds qui doit ensuite sous-tendre son dépassement nécessaire. En effet, la volonté de puissance n'est que le dépassement perpétuel d'elle-même: elle est volonté de volonté ou n'est rien.

C'est dans l'étant constitué comme fonds, dans cette conservation, que la volonté de puissance trouve la certitude et la vérité. Le vrai est l'étant (ou l'être, indistinctement), et la volonté de puissance s'assure

---

[74] HW, p. 185.
[75] HW, p. 188.

de sa présence sous la forme d'une «production re-présentante»[76]. Ainsi:

> Le nom de vérité ne signifie à présent ni l'éclosion de l'étant, ni la concordance d'une connaissance avec son objet, ni la certitude pointant sur une remise et une mise en sûreté de ce que la représentation met en avant. Vérité, c'est maintenant – et cela en une provenance historiale à partir des modes indiqués de son essence – l'assurance stabilisante d'un stock de présence qui constitue le champ à partir duquel la volonté de puissance se veut elle-même[77].

La vérité est devenue valeur, et elle est pour Nietzsche la «valeur nécessaire». Mais, comme telle, elle ne suffit pas: elle ne fournit pas à la volonté de puissance ce qui lui est nécessaire pour pouvoir se dépasser elle-même. Elle n'est d'ailleurs pas la première des valeurs: elle est supplantée par l'art, valeur suprême, parce qu'il est «la création de possibilités pour la volonté à partir desquelles la volonté de puissance se libère seulement vers elle-même»: «l'art ex-cite avant tout la volonté de puissance vers elle-même et l'éperonne vers le dépassement d'elle-même»[78]. L'art est plus important que la vérité parce que l'accroissement est plus important que la conservation. Mais la vérité, si elle n'est pas «suffisante», reste nécessaire en ce qu'elle permet le maintien d'un «fonds obstant» à partir duquel la volonté se dépasse elle-même après s'en être rendue maîtresse par la représentation.

Les valeurs sont les moyens que se donne la volonté de puissance pour atteindre la conservation et l'accroissement. En d'autres termes, les valeurs sont fonction de la volonté de puissance, en qui et par qui elles se fondent, c'est-à-dire qu'elles sont fonction de l'homme, dont l'essence se trouve par là même transformée.

> Par sa philosophie de la valeur, Nietzsche traduit ce fait décisif que toute valorisation s'instaure désormais, dans la métaphysique, à partir de l'auto-position de l'homme par l'homme. (...) Et l'homme se dépasse dans le *surhomme*[79].

La volonté de puissance a remplacé Dieu, et l'homme «passe dans une autre histoire»[80], parce que la volonté de puissance appréhende le principe de toute institution des valeurs comme l'être de tout étant. Le surhomme n'est pas un *superman*: il est l'homme qui évolue dans

---

[76] HW, p. 197.
[77] HW, p. 198.
[78] HW, p. 198.
[79] H.-C. Tauxe, op. cit., pp. 162–163.
[80] HW, p. 206.

une réalité maintenant entièrement déterminée par la volonté de puissance, dans la réalité d'après la mort de Dieu.

Est-ce à dire que «le gouvernement de l'étant passe de Dieu à l'homme, ou (...) que Nietzsche met l'homme à la place de Dieu»?[81] Non: on a vu que la région de l'essence de Dieu est définitivement abandonnée par le nihilisme complet. On assiste maintenant au *triomphe de la subjectivité.*

> L'homme s'est soulevé, à l'intérieur de la subjectivité de l'étant, en la subjectivité de son essence. L'homme entre en sub-version. Le monde devient objet. En pareille objectivation soulevante et subversive de tout étant, ce qui doit en premier lieu entrer dans la disposition de la représentation et de la production, la terre, devient alors le centre de toute position et de tout débat. La terre elle-même ne peut plus se montrer que comme objet d'un assaut permanent, installé dans le vouloir de l'homme en tant qu'objectivation inconditionnée. *Partout la nature apparaît, parce que voulue à partir de l'essence de l'être, comme objet de la technique*[82].

Ainsi, le problème de la technique réapparaît au détour de celui de la subjectivité. Déjà, chez Descartes, la subjectivité du sujet pensant déterminait corrélativement le monde en tant qu'objet que la science pouvait soumettre à la planification et au calcul. Avec Nietzsche, la subjectivité semble à son comble: en face d'elle, le monde, somme d'étants, la terre n'est plus vue que «comme objet d'un assaut permanent», c'est-à-dire comme «objet de la technique».

Si l'on se reporte maintenant au problème du «sens» de l'être dans une telle métaphysique, c'est sans surprise que l'on constate que l'être est lui aussi devenu valeur, c'est-à-dire une simple condition posée par la volonté de puissance[83]. Conséquence: l'appréhension de l'être dans sa vérité primordiale est, plus que jamais, rendue impossible. Par surcroît, la situation se trouve encore aggravée parce que la conscience occidentale, qui se tient dans un état d'exil «maximal» de l'être, correspond à l'élargissement de l'Histoire occidentale en Histoire mondiale.

Tout cela, dira-t-on, à cause du nihilisme, et on aura tort. Nietzsche, par sa philosophie des valeurs, prétend dépasser le nihilisme, mais ce «prétendu dépassement du nihilisme n'est, au contraire, que

---

[81] HW, pp. 209–210.

[82] HW, p. 210. C'est nous qui soulignons.

[83] Mais Nietzsche confond absolument l'être et l'étant, et emploie indifféremment un terme pour l'autre.

le véritable accomplissement du nihilisme», puisque «la valeur ne laisse pas l'être être l'être qu'il est en tant qu'être même»[84]. On assiste à la mise à mort du monde suprasensible et à la liquidation de l'étant, «lui qui était»[85], et qui ne peut plus être en soi.

> Car le soulèvement de l'homme en la subjectivité transforme l'étant en objet. Or, l'objectif est ce qui est arrêté en l'ob-stance par la représentation. La suppression de l'étant en soi, le meurtre de Dieu, s'accomplit par la con-firmation de l'effectif (*Bestandsicherung*), par quoi l'homme s'assure des effectifs matériels, corporels, psychiques et spirituels, et cela pour sa propre sûreté, laquelle veut la domination sur l'étant en tant qu'objectif possible, afin de correspondre à l'être de l'étant – à la volonté de puissance[86].

Pensée «meurtrière» que la pensée par valeurs de la métaphysique de la volonté de puissance – or c'est en elle que s'accomplit la métaphysique. Et à la question de savoir si celle-ci, en un moment quelconque de son histoire, a appréhendé l'être lui-même, il faut répondre par la négative. Car la métaphysique, dans son essence, est elle-même nihiliste[87]: dans toute son histoire, «l'être lui-même est tenu pour rien»[88]. Conséquence: «il tiendrait alors à l'essence de l'être lui-même qu'il reste impensé, parce qu'il se dérobe (...) Il s'abrite dans la vérité et s'héberge lui-même dans cet abri (...) La métaphysique

---

[84] HW, p. 213.

[85] HW, p. 215.

[86] HW, p. 215.

[87] Ecrivant cela (c'est-à-dire que l'être n'a jamais été appréhendé au cours de l'histoire de la métaphysique) Heidegger ajoute que: «Même là où la pensée préplatonicienne prépare, en tant que début initial de la pensée occidentale, le déploiement de la Métaphysique par Platon et Aristote, même là l'être n'est pas pensé. Le *ἔστιν* (*ἐόν*) *γάρ εἶναι* nomme bien l'être lui-même. Mais il ne pense justement pas la présence en tant que présence à partir de sa vérité. L'Histoire de l'être commence, et cela nécessairement, *avec l'oubli de l'être*». (HW, p. 216).
Heidegger nous semble être là en retrait par rapport à d'autres affirmations plus nettes à propos du «bonheur» des premiers penseurs et poètes grecs. On en vient alors à se demander comment il lui est *possible* de parler de différence ontologique, si l'être a toujours été oublié. Peut-il, en fin de compte, faire autre chose que le *nommer*, purement et simplement, sans le *penser* vraiment? Certes, il est un penseur qui survient *après* la métaphysique, dont on a admis qu'elle ne commençait vraiment qu'avec Platon et Aristote. Que s'est-il donc «passé» avant eux, chez les présocratiques, avant la métaphysique proprement dite?

[88] HW, p. 217.

serait, en son essence, le secret impensé, parce que retenu, de l'être lui-même».

La métaphysique: le nihilisme par excellence, parce qu'«il» n'en est «rien» de la vérité de l'être, et parce que celle-ci est trop proche pour qu'on lui prête attention: une proximité telle que «nous accomplissons constamment, sans y prêter attention, le meurtre de l'être de l'étant»[89]. La raison se rebiffe, mais elle a tort: «cette chose tant magnifiée depuis des siècles, la Raison, est la contradiction la plus acharnée de la pensée»[90]...

Mais revenons à notre problème. Au cours de cette discussion de Nietzsche, il a été question de la technique à plusieurs reprises. Elle est sœur jumelle de la métaphysique, nous le savons, et nous le comprenons encore mieux maintenant. La métaphysique de la volonté de puissance est la réunion de toutes les conditions nécessaires à l'exploitation technique de la terre, de l'«orbe terrestre». Avec Nietzsche, «l'époque de la métaphysique achevée est sur le point de commencer»[91], et «la forme fondamentale sous laquelle la volonté de volonté apparaît et, en calculant, s'installe elle-même dans la non-historicité du monde de la métaphysique achevée peut être appelée d'un mot: la «technique» (...) Nous prenons ici «la technique» en un sens si essentiel qu'il équivaut à celui de «la métaphysique achevée»[92].

Ernst Jünger et la «mobilisation totale»

> Le travail (cf. Ernst Jünger, *der Arbeiter* («Le travailleur»), 1932) accède aujourd'hui au rang métaphysique de cette objectivation inconditionnée de toutes les choses présentes qui déploie son être dans la volonté de volonté (...) Car la métaphysique, même surmontée, ne disparaît point. Elle revient sous une autre forme et conserve sa suprématie, comme la distinction, toujours en vigueur, qui de l'étant différencie l'être[93].

Le travail, c'est donc la métaphysique achevée qui ne cesse pas de se manifester ou, si l'on préfère, l'une des conséquences ultimes du

---

[89] HW, p. 217.

[90] HW, p. 219.

[91] VA, p. 92; c'est le texte intitulé «Dépassement (Überwindung) de la métaphysique», VA, pp. 80–115.

[92] VA, p. 92.

[93] VA, pp. 81–82. La fin de cette citation («comme la distinction, toujours en vigueur, qui de l'étant différencie l'être») est l'un des exemples qui viennent appuyer la conclusion de la note 87.

«nihilisme actif» dans laquelle la métaphysique de la volonté de puissance vient se «réaliser» au niveau de la vie quotidienne. Le travail dont il est question chez Jünger, faut-il le préciser, est, bien entendu, le travail des hommes du XXe siècle.

Jünger définit l'essence du travail moderne comme la *mobilisation totale*. Cette expression a des connotations «guerrières» évidentes: elle renvoie à la première guerre mondiale, qui a été une «guerre de matériel» au cours de laquelle l'homme s'est trouvé confronté directement à la technique. Il faut toutefois élargir la signification de cette expression de «mobilisation totale»: elle est l'essence même des temps modernes en ce sens qu'elle consacre la domination de l'homme sur l'ensemble de la terre, par sa volonté technique, et elle est à rapprocher d'autres expressions, heideggériennes celles-ci, telles que «l'interpellation provocante», la «commission de l'étant», dont nous parlerons tout à l'heure. La mobilisation totale désigne tout le «processus de travail» par lequel l'homme de la volonté de puissance «commet» l'étant à ses propres fins.

Il n'est dès lors pas étonnant que la guerre ne soit qu'un cas particulier de ce processus de travail et que, partant, la distinction entre la guerre et la paix s'estompe singulièrement; on se rappelle le fameux slogan de George Orwell dans *1984*: «La guerre c'est la paix», slogan répandu par un pouvoir dictatorial pour lequel la mobilisation totale passe par la domination et la transformation du langage et de l'histoire, au nom de la volonté de puissance. Comme le dit Heidegger: «La guerre est devenue une variété de l'usure de l'étant, et celle-ci se continue en temps de paix»[94]. Ou encore:

> A l'époque où la puissance est seule à être puissante, c'est-à-dire où l'étant, sans retenue ni réserve, fait pression pour être consommé dans l'usure, le monde est devenu non-monde, dans la mesure même où l'être est bien présent, mais sans puissance propre. (...) Changées, ayant perdu leur essence propre, la «guerre» et la «paix» sont prises dans l'errance; devenues méconnaissables, aucune différence entre elles n'apparaissant plus, elles ont disparu dans le déroulement pur et simple des activités qui, toujours davantage, font les choses faisables[95].

La mobilisation totale correspond ainsi à la phase ultime du nihilisme actif; elle désigne l'avènement du travail comme style d'existence mondial et la maîtrise totale de l'homme sur l'étant; elle est le

[94] VA, p. 107.
[95] VA, p. 107.

signe de la réalisation de la métaphysique dans l'essence de la technique.

Nietzsche, dans le concept de volonté de puissance, pensait l'affirmation d'une subjectivité «qui, à travers la certitude de la représentation, dans la conservation et l'accroissement, se porte vers la prise en charge totale de l'étant»[96]. Cette prise en charge est le fait du *Travailleur*, compris comme *Gestalt*, comme figure. Il faut éviter, rappelle Palmier, de comprendre cette notion en termes de psychologie uniquement:

> Certes, Jünger la définit «comme le tout qui est supérieur à la somme des parties», mais elle ne s'épuise pas dans cette détermination (...) Aussi dit-il encore: «Par forme, nous entendons une réalité supérieure, source de sens» (...) Ainsi considérée, la forme est l'image même de la totalité (...) Cette figure rassemble et unit tous les travailleurs sans pour autant s'incarner en aucun. Elle est une puissance métaphysique et une source de sens[97].

On est, semble-t-il, à mi-chemin entre l'Idée platonicienne et la notion de «type», au sens où Lukàcs parle du type balzacien. Toujours est-il que cette *Gestalt* donne un sens au réel en même temps que l'empreinte de sa puissance. En cela, «le Travailleur est l'unique grandeur qui fasse reconnaître le destin originel de l'homme»[98]. Certes, il est la figure même de l'homme de la volonté de puissance, mais (comme lui, d'ailleurs) c'est parce qu'il est *Quelle der Sinngebung* qu'il nous rappelle que le destin originel de l'homme est d'être, en tant que *Dasein*, la *Be-deutung* de son monde.

Ce rappel du rôle primordial de l'homme nous fait mesurer la distance qui sépare le *Dasein* authentique de la figure du Travailleur. Celui-ci nous apparaît, pour reprendre une catégorie de SZ, comme vivant dans l'inauthenticité la plus totale. Il a des «excuses»: sa *Gestalt* étant celle qui accomplit la métaphysique de la subjectivité «dont Nietzsche projetait le développement ultime dans la volonté de puissance qui sous-tend le surhomme annoncé par Zarathoustra»[99], on ne saurait exiger de lui qu'il se livre à une pro-duction au sens de la ποίησις. Surtout, il apparaît que, pour Jünger, *Arbeit* et *Sein* deviennent synonymes, ainsi que le confirme Heidegger:

---

[96] H.-C. Tauxe, op. cit., p. 166.

[97] Jean-Michel Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, l'Herne, 1968, pp. 205–207. Nous lui devons beaucoup pour ce chapitre.

[98] Palmier, op. cit., p. 208.

[99] Tauxe, op. cit., p. 167.

La «volonté de puissance» est, en tant que réalité du réel, un mode d'apparition de l'«être» de l'étant. Le «travail», d'où la forme du travailleur de son côté reçoit son sens, est identique à l'«être»[100].

Bien entendu, «être» est entre guillemets, et cet «être» ne renvoie nullement à l'«Etre» dont on a vu que, s'il avait été nommé par les Grecs, il n'a jamais été pensé. Cet «être» n'est tel que pour la volonté de puissance, et l'on sait que «L'"être", cela veut dire ici, dans la langue de la métaphysique: l'étant dans son entier»[101].

L'étant dans son entier reçoit son «être» du travail, c'est-à-dire de la volonté de puissance réalisée dans la figure du Travailleur. Ne nous faisons donc pas d'illusions: la volonté de puissance est l'expression du nihilisme, et «le *nihil* du nihilisme signifie que l'être lui-même est tenu pour rien»[102].

3. *La technique moderne comme achèvement de la métaphysique*

A l'intérieur de ce vide [celui qui résulte de l'abandon loin de l'être], la consommation de l'étant pour les fabrications de la technique – dont la culture fait aussi partie – est la seule issue par laquelle l'homme si féru de lui-même puisse encore sauver la subjectivité en la transférant au surhomme. (...) La consommation de l'étant, comme telle et dans son cours, est déterminée par l'équipement (*Rüstung*) au sens métaphysique, par lequel l'homme s'érige en «seigneur» de la réalité «élémentaire»[103].

L'avènement de la technique planétaire consacre le dépassement de la métaphysique, c'est-à-dire la remise et la livraison de celle-ci «à sa propre vérité».

On ne peut tout d'abord se représenter le dépassement de la métaphysique, si ce n'est à partir de la métaphysique elle-même: comme si un nouvel étage lui était ajouté[104].

Ainsi, de même que la métaphysique de la volonté de puissance était l'aboutissement de la métaphysique de Descartes, de même que celle-ci se plaçait dans un schéma de pensée institué par Platon et Aristote, l'avènement de l'ère de la technique planétaire apparaît comme l'aboutissement ou comme la conséquence de la métaphysique

---

[100] ZSF, p. 218.
[101] HW, p. 194.
[102] HW, p. 217.
[103] VA, pp. 105–106.
[104] VA, p. 90.

de la subjectivité absolue. Est-ce un aboutissement «définitif»? On peut se poser la question, même si Heidegger croit voir dans ce «pire absolu» qu'est la technique en tant qu'oubli total de l'être, le signe d'un achèvement définitif de la métaphysique et l'annonce d'une nouvelle ère dont il nous est encore impossible de deviner la «configuration». La seule chose qu'on puisse en dire est que le rapport de l'homme à l'être qui la caractérisera sera en tout cas différent de celui qui caractérise notre époque[105].

En ce qui concerne le destin du rapport de l'homme à l'être, l'époque de la technique planétaire en est certainement le moment le plus inquiétant, celui du suprême danger.

> Mais là où est le danger, là aussi croît ce qui sauve

dit Hölderlin[106]. Nous allons voir que la technique, dans son essence, est ce suprême danger. Il nous faudra ensuite tenter de comprendre en quoi «ce qui sauve» peut éventuellement se découvrir en elle.

Il en est de l'essence de la technique moderne comme de toute chose: elle nous reste incompréhensible tant qu'on ne s'astreint pas à «penser en grec» le sens des mots dans leur primordialité. En effet, «l'essence de la technique n'est absolument rien de technique»[107],

---

[105] Profitons de ce passage pour souligner que la «pensée» heideggérienne «de l'être» présente certains traits hégéliens. Comment Heidegger peut-il dire que nous allons vers une nouvelle époque caractérisée par un rapport nouveau à l'être, à moins d'être certain de se trouver à la fin de l'histoire (de la métaphysique), ou d'en entrevoir la fin? Hegel avait d'excellentes raisons de penser que l'histoire parvenait à son terme, et il s'est trompé. Autre chose: si l'on admet, comme nous l'avons fait jusqu'ici, qu'il y a *trois* grandes périodes dans l'histoire occidentale, la période préplatonicienne, la période de la métaphysique, et une troisième période qui s'annonce aujourd'hui, un nouveau trait hégélien apparaît chez Heidegger. Certes, nous n'avons pas exactement affaire au schéma conscience – conscience de soi – raison, puisque la raison, a-t-il été dit, est l'ennemie la plus acharnée de la pensée, mais plutôt à un schéma dans lequel, par le détour de la métaphysique, l'homme finirait par assumer pleinement et en toute conscience son rapport à l'être, rapport qui avait été entrevu préthématiquement par les préplatoniciens. Cette hypothèse nous paraît séduisante dans la mesure où elle permet d'expliquer l'amour de Heidegger pour les premiers penseurs et poètes grecs (même si on peut le rattacher à la culture universitaire allemande) et l'insistance avec laquelle Heidegger veut nous montrer que l'époque de l'après-métaphysique est sur le point de commencer.

[106] Cité par Heidegger in VA, p. 47.

[107] VA, p. 9.

et s'en tenir à la conception courante de la technique ne nous permet en rien de préparer «un libre rapport à elle»[108]. Si nous voulons la comprendre vraiment dans son essence, il nous faut nous distancer de ses manifestations actuelles et surtout éviter de la comprendre comme «quelque chose de neutre», car «c'est alors que nous lui sommes livrés de la pire façon»[109]. Si donc nous voulons prendre nos distances par rapport à la conception courante de la technique, il nous faut commencer par la définir. Ensuite, seulement, nous pourrons interroger les Grecs afin de trouver ce qui se donne à méditer dans des mots comme *τέχνη* et *ποίησις*.

La conception courante de la technique

Dans cette conception, on se *représente* la technique et on dit qu'elle est le moyen de certaines fins, ou encore qu'elle est une activité de l'homme. La technique est ainsi vue comme un *instrumentum*, et la conception courante se ramène à une conception *instrumentale* de la technique.

Une telle conception n'est pas fausse: elle est *exacte*, à tel point qu'elle s'applique à la technique artisanale comme à la technique moderne, quoiqu'elles soient très différentes l'une de l'autre. Si donc la technique est moyen, instrument, on doit pouvoir l'utiliser correctement et s'en «rendre maître». Cette volonté d'être le maître devient d'ailleurs «d'autant plus insistante que la technique menace davantage d'échapper au contrôle de l'homme»[110].

Mais si la technique n'était pas qu'un moyen en vue de fins, serait-il toujours possible de s'en rendre maître? Certes, cette conception instrumentale est exacte, mais est-elle *vraie*? Pour le savoir, il nous faut interroger l'instrumentalité elle-même. Qu'en est-il? Un moyen n'est vraiment tel que s'il a un certain effet comme conséquence; de son côté, la fin détermine les moyens à utiliser: autrement dit, nous avons affaire à des *causes*, puisque «là où des fins sont recherchées et des moyens utilisés, où l'instrumentalité est souveraine, là domine la causalité»[111].

---

[108] VA, p .9.
[109] VA, p. 10.
[110] VA, p. 11.
[111] VA, p. 12.

Nous voilà donc renvoyés à la notion de causalité. A ce propos, on sait qu'Aristote distingue quatre causes. Si la technique est un moyen, il doit être possible de l'envisager sous l'ange de ces quatre causes. De fait, c'est possible: Heidegger nous le montre par l'exemple de la coupe sacrificielle[112]. Toutefois, cela ne nous indique en aucune manière pourquoi ces causes sont solidaires les unes des autres et pourquoi elles sont au nombre de quatre. Cessons donc de faire «comme si la doctrine des quatre causes était une vérité tombée du ciel et qu'elle fût claire comme le jour»[113], et reprenons critiquement toute la question de la causalité, sous peine de ne rien comprendre à la conception instrumentale de la technique.

Qu'est-ce qu'une cause? C'est, dit-on généralement, ce qui opère, ce qui parvient à des résultats. Or, si l'on jette un coup d'œil sur la manière dont les Grecs comprenaient ce que nous appelons la causalité, on doit se rendre à l'évidence: pour eux, cette notion n'a «rien de commun avec l'opérer et l'effectuer»; la cause est chez eux l'*αἴτιον*, c'est-à-dire «ce qui répond d'autre chose», et il apparaît alors que les quatre causes «sont les modes, solidaires entre eux, de l'«acte dont on répond» (*Verschulden*)»[114].

Si l'on se reporte maintenant à l'exemple de la coupe sacrificielle, on comprend que, régie par les quatre causes, elle soit en fait «régie par les quatre modes de «l'acte dont on répond»[115], terme qu'il ne faut nullement interpréter «en mode moral, comme un manquement, ou encore (...) comme une sorte d'opération»[116]. Les quatre modes de l'«acte dont on répond»

> répondent de ceci que la coupe d'argent est devant nous et à notre disposition comme chose servant au sacrifice. Etre devant et à la disposition (ὑποχεῖσθαι) caractérisent la présence d'une chose présente. Les quatre modes de l'acte dont on répond conduisent quelque chose vers son «apparaître». Ils le laissent advenir dans l'«être-près-de...» (*Anwesen*) (...) L'acte dont on répond a le trait fondamental [du] laisser-s'avancer dans la venue[117].

Et il est ainsi un «faire-venir», c'est-à-dire qu'il est *ποίησις*, production. On est loin de la conception vulgaire de la causalité, et on

---

[112] VA, pp. 13–14.
[113] VA, p. 12.
[114] VA, p. 13.
[115] VA, p. 15.
[116] VA, p. 15.
[117] VA, p. 15.

ne manque pas de se rappeler les analyses de l'être de l'outil dans SZ, où il était question du *Zuhandensein* (l'être-disponible) par opposition au *Vorhandensein* (l'être-subsistant). Notons à ce propos que la production au sens de *ποίησις* ne saurait concerner que l'être-disponible; l'être-subsistant (l'étendue d'un Descartes) est, lui, justiciable d'une autre forme de pro-duction, comme nous allons le voir dans un instant.

La pro-duction au sens de la *ποίησις*, du faire-venir, est un *dévoilement*, en ce sens qu'elle fait passer «quelque chose de caché dans le non-caché»[118]. Or le mot grec pour «dévoilement» n'est autre qu'*ἀλήθεια*, que nous traduisons par «vérité», et qui nous renvoie à la technique.

> En quoi l'essence de la technique a-t-elle affaire avec le dévoilement? Réponse: en tout. Car tout «pro-duire» se fonde dans le dévoilement. (...) Ainsi la technique n'est pas seulement un moyen: elle est un mode du dévoilement. Si nous la considérons ainsi, alors s'ouvre à nous, pour l'essence de la technique, un domaine tout à fait différent. C'est le domaine du dévoilement, c'est-à-dire de la véri-té (*Wahr-heit*)[119].

Τέχνη et pro-vocation

Dévoilement, vérité au sens d'*ἀλήθεια*, au sens d'une libération des étants dans leur être, tout cela caractérise pour nous la *τέχνη* grecque. Etymologiquement, ce mot de *τέχνη* vient de *τεχνικόν*, qui désigne à la fois le «faire» de l'artisan et son art, et l'art au sens le plus élevé du mot, les beaux-arts. En cela, la *τέχνη* «est quelque chose de "poiétique"»[120]. De plus, et jusqu'à Platon, *τέχνη* est toujours associé à *ἐπιστήμη*, et ces deux termes désignent la connaissance au sens large, «le fait de pouvoir se retrouver en quelque chose, de s'y connaître», une connaissance telle qu'elle «donne des ouvertures» et autorise le dévoilement, par quoi la *τέχνη* est un mode de l'*ἀληθεύειν*[121].

> Elle dévoile ce qui ne se pro-duit pas de soi-même et n'est pas encore devant nous, ce qui peut donc prendre, tantôt telle apparence, telle tournure, et tantôt telle autre. Qui construit une maison ou un bateau, qui façonne une coupe sacrificielle dévoile la chose à pro-duire, suivant les perspectives des quatre modalités du «faire-venir». Ce dévoilement rassemble au préa-

---

[118] VA, p. 17.
[119] VA, pp. 17–18.
[120] VA, p. 18.
[121] VA, p. 18.

lable l'apparence extérieure et la matière du bateau ou de la maison, dans la perspective de la chose achevée (...) C'est comme dévoilement, non comme fabrication, que la τέχνη est une pro-duction[122].

Et la technique moderne? Elle aussi est pro(-)duction, mais pas une production «poiétique». Au contraire, si elle est tout de même un dévoilement, elle l'est en tant que ce dévoilement est *pro-vocation (Heraus-fordern)*, une pro-vocation «*par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (herausgefördert) et accumulée*»[123].

La technique moderne est ainsi l'aboutissement, la conséquence ultime de la volonté de puissance, qui convoque l'étant et le provoque à son service. C'est le règne de la subjectivité totale, qui réduit l'étant à une objectivité totale elle aussi: l'étant est absolument asservi aux fins de la volonté de puissance, qui se sert de lui en vue de son accroissement indéfini[124].

Un exemple de cette pro-vocation, qui montre bien comment l'homme de la technique moderne se situe par rapport à la nature, est celui de la centrale électrique construite sur le Rhin. «Elle le somme (*stellt*) de livrer sa pression hydraulique, qui somme à son tour les turbines de tourner (...) Le fleuve du Rhin apparaît, lui aussi, comme quelque chose de commis. La centrale n'est pas construite dans le courant du Rhin comme le vieux pont de bois qui depuis des siècles unit une rive à l'autre. *C'est bien plutôt le fleuve qui est muré dans la centrale*»[125].

Afin de voir et de mesurer, ne fût-ce que le loin, l'élément monstrueux qui domine ici, arrêtons-nous un instant sur l'opposition qui apparaît entre les deux intitulés: «Le Rhin», muré dans l'usine d'*énergie*, et «Le Rhin», titre de cette œuvre d'*art* qu'est un hymne de Hölderlin. Mais le Rhin,

---

[122] VA, pp. 18–19.

[123] VA, p. 20. C'est nous qui soulignons.

[124] On peut déjà noter que l'analyse heideggérienne de la technique à partir des catégories de la volonté de puissance est parfaitement capable de rendre compte d'un phénomène tel que celui de la croissance économique. Les événements les plus récents, la «crise», donnent une résonance quasiment prophétique à ces quelques lignes: «Etre maître du niveau atteint, c'est là l'essence de la puissance. La puissance n'est et ne reste que lorsqu'elle continue d'être accroissement de puissance et qu'elle s'ordonne constamment «plus de puissance». Une simple pause dans cet accroissement, un simple arrêt à un niveau de puissance atteint constitue déjà le début du déclin de la puissance». (HW, p. 193).

[125] VA, pp. 21–22.

répondra-t-on, demeure de toute façon le fleuve du paysage. Soit, mais comment le demeure-t-il? Pas autrement que comme un objet pour lequel on passe une commande (*bestellbar*), l'objet d'une visite organisée par une agence de voyages, laquelle a constitué (*bestellt*) là-bas une industrie des vacances[126].

L'étant soumis à l'exploitation par la technique moderne reçoit une nouvelle acception: par l'interpellation pro-vocante, il est «commis» à devenir stable, à se constituer en fonds de telle sorte qu'ainsi conservé il reste toujours à sa disposition pour une «commission» ultérieure. L'étant ainsi commis n'est même plus en face de nous comme objet, comme *Gegenstand*, ce qui impliquerait, d'une manière ou d'une autre, l'idée d'une opposition, peut-être même d'une forme de résistance; non: il «tient son être uniquement d'une commission donnée à du commissible»[127].

Bien entendu, c'est l'homme qui accomplit l'interpellation pro-vocante, qui commet l'étant comme fonds, *mais il ne l'accomplit pas de sa propre initiative: il n'agit ainsi que pour autant qu'il est déjà pro-voqué à libérer les énergies naturelles; au plus fort de son exil absolu de l'être, il reste pro-voqué à jouer son rôle de Dasein «libérateur» de l'étant*, il reste appelé par l'être au dévoilement des étants dans leur être, par le biais du commettre. On est loin du dévoilement «poiétique»: aujourd'hui, la mission de l'homme-*Dasein* s'accomplit dans la pro-vocation.

Ainsi, jusqu'au sein de l'oubli le plus total de l'être, l'être ne cesse de se manifester à l'homme en le pro-voquant à pro-voquer; à son insu, l'homme est commis par l'être à dominer l'étant; en quelque sorte, l'être conduit l'homme jusqu'au bord de sa perte définitive qui serait, pour l'homme, de devenir fonds lui aussi.

Le *Gestell* et les sciences de la nature

Quelle est cette pro-vocation de l'homme par l'être? Heidegger la nomme *Gestell*, Arraisonnement.

Ainsi appelons-nous le rassemblant de cette interpellation (*Stellen*) qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le pro-voque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du «commettre». Ainsi appelons-nous le mode de dévoilement qui régit l'essence de la technique moderne et n'est lui-même rien de technique[128].

---

[126] VA, p. 22.
[127] VA, p. 23.
[128] VA, pp. 27–28.

Si l'Arraisonnement est l'essence de la technique moderne, la conception instrumentale n'est plus pertinente. Cette notion d'Arraisonnement ne nous est d'ailleurs pas tout à fait étrangère; à en croire la note d'André Préau, traducteur de VA, on peut penser qu'elle s'annonçait déjà chez Descartes et Nietzsche:

> La technique arraisonne la nature, elle l'arrête et l'inspecte, et elle l'ar-raisonne, c'est-à-dire la met à la raison, en la mettant au régime de la raison, qui exige de toute chose qu'elle rende raison, qu'elle donne sa raison. Au caractère impérieux et conquérant de la technique s'opposeront la modicité et la docilité de la chose[129].

Pourquoi la technique arraisonne-t-elle la nature? Parce que celle-ci est le principal réservoir d'énergie; dans le règne de la subjectivité absolue objectivante absolument[130], la nature n'a plus rien des caractères de la φύσις, mais apparaît comme un stock d'énergie qui prend les dehors d'un complexe calculable de forces; plus exactement, la nature est mise en demeure de se montrer telle, de se soumettre aux lois de la raison objectivante; l'expérimentation n'est plus, pour les sciences, qu'un moyen de s'assurer que la nature répond «correctement» à l'interpellation pro-vocante qui lui est adressée. Mais qu'en est-il de ces sciences et, en particulier, des sciences de la nature? La technique moderne s'est-elle créée une science de la nature à sa mesure? «Les faits témoignent du contraire», puisque «la science mathématique de la nature a vu le jour près de deux siècles avant la technique moderne»[131].

> La théorie de la nature élaborée par la physique moderne a préparé les chemins, non pas à la technique en premier lieu, mais à l'essence de la technique moderne. Car le rassemblement qui pro-voque et conduit au dévoilement commettant règne déjà dans la physique. Mais, en elle, il n'arrive pas encore à se manifester proprement lui-même. La physique moderne est le précurseur de l'Arraisonnement, précurseur encore inconnu dans son origine[122].

En d'autres termes, et c'est là une idée fondamentale chez Heideg-

---

[129] VA, p. 26. Note fort intéressante, mais qui a sans doute le tort de jouer sur un mot français qui n'est pas l'équivalent absolu du terme allemand de *Gestell*.

[130] ... et pourtant il n'y a plus d'objet, de *Gegenstand*, terme qui sous-entend une forme d'opposition: l'étant est à la merci de l'homme.

[131] VA, p. 29.

[132] VA, pp. 29–30.

ger, ce qu'il y a de plus essentiel reste caché le plus longtemps, ou encore: l'essentiel, ce qui détermine toute une époque, ou toute une histoire, «se tient partout en retrait le plus longtemps possible»[133] et ce n'est qu'au terme du processus que la pensée peut appréhender ce qui l'a initié. Il en est ainsi de l'essence de la technique et de la métaphysique: leurs principes recteurs ne nous apparaissent que lorsqu'ils ont perdu leur efficience – ou lorsqu'ils sont sur le point de la perdre[134]. «L'aube originelle ne se montre à l'homme qu'en dernier lieu»[135], mais pour autant, bien sûr, que celui-ci suive l'exemple de Heidegger, et tente de reprendre, dans une méditation approfondie, le devenir du processus dans ses racines premières: c'est chez les Grecs qu'il nous faut aller chercher les moyens de comprendre ce qui se passe aujourd'hui. La reprise de l'histoire de la métaphysique nous explique que si la technique moderne se sert de la science exacte de la nature, c'est parce que, dans son essence, cette technique est Arraisonnement. L'illusion que la technique n'est que l'application d'une science se trouve donc détruite. «Cette apparence peut se soutenir aussi longtemps que nous ne questionnons pas suffisamment et qu'ainsi nous ne découvrons ni l'origine essentielle de la science moderne ni encore moins l'essence de la technique moderne»[136].

L'Arraisonnement

On sait maintenant que l'Arraisonnement n'est rien de technique: il est l'être qui pro-voque originellement l'homme à pro-voquer l'étant en le dévoilant comme fonds. L'Arraisonnement est la «version moderne» de la mission que l'être assigne à l'homme en tant que *Dasein* et elle correspond, *mutatis mutandis*, à cette autre mission qui chargeait l'homme de défricher et de nommer l'étant, telle que Heidegger l'entrevoyait dans son commentaire du premier chœur d'*Antigone*. Certes, on n'a plus affaire à l'acception de l'étant et à la définition de la vérité du monde grec préplatonicien; l'étant est devenu fonds, et la vérité une valeur au service de la volonté de puissance, – mais la mission de l'homme demeure essentiellement la

[133] VA, p. 30.

[134] Chez Heidegger, le fait de pouvoir appréhender l'essence de la technique moderne semble être le signe que son règne est sur le point de s'achever et que quelque chose d'autre se prépare.

[135] VA, p. 30.

[136] VA, p. 30.

même: il s'agit toujours d'un dévoilement. Le *Gestell* est «ce qui met l'homme en demeure de dévoiler le réel comme fonds dans le mode du "commettre"»[137]. L'essence de la technique moderne met l'homme (*schickt*) sur le chemin du dévoilement par lequel le réel devient fonds. Cet envoi, ce *schicken*, c'est le destin (*Geschick*) à partir duquel «la substance de toute histoire se détermine». Car l'histoire «ne devient historique que lorsqu'elle est en rapport avec une dispensation du destin»[138]. L'Arraisonnement est un «envoi du destin», tout comme la *ποίησις*.

L'homme est donc toujours «pris» dans un destin que l'être lui «destine». On dira alors que l'homme n'a aucune liberté, qu'il est entièrement déterminé par l'être à se trouver chargé d'une mission impossible – et on ignorera ainsi en quoi consite la véritable «liberté» pour Heidegger. Nous avons vu que la «libération» des étants dans leur être, au sens du *seinlassen*, est une dimension de la mission du *Dasein*. On retrouve cette idée dans VA: «la liberté régit ce qui est libre au sens de ce qui est éclairé, c'est-à-dire dévoilé»[139]. Ainsi, l'homme n'est vraiment libre que «pour autant qu'il est inclus dans le domaine du destin et qu'ainsi il devient un homme qui écoute, non un serf que l'on commande»[140]. Si donc le destin à lui destiné par l'être «n'est jamais la fatalité d'une contrainte», c'est parce que l'homme peut se «libérer» dans une prise de conscience authentique de sa propre essence de *Dasein*, chargé d'une mission librement consentie, confronté aux difficultés du dévoilement, à l'ambivalence de la vérité et de la non-vérité, et conscient du fait que:

> La liberté est ce qui cache en s'éclairant et dans la clarté duquel flotte ce voile qui cache l'être profond de toute vérité et fait apparaître le voile comme ce qui cache. La liberté est le domaine de destin qui chaque fois met en chemin un dévoilement[141].

Au-delà de la technique moderne

> Quand nous nous ouvrons proprement à l'*essence* de la technique moderne, nous nous trouvons pris, d'une façon inespérée, dans un appel libérateur[142].

---

[137] VA, p. 32.
[138] VA, p. 33.
[139] VA, p. 34.
[140] VA, p. 33.
[141] VA, p. 34.
[142] VA, p. 34.

Tout de même, l'époque de la technique moderne, dominée par l'Arraisonnement, semble bien être «le danger suprême», et l'homme y «suit son chemin à l'extrême bord du précipice» dans la mesure où il court le risque de devenir fonds lui-même. Non seulement l'appel de l'être prend la forme d'une pro-vocation à la constitution de l'étant comme fonds, au pseudo-dévoilement de celui-ci comme stock d'énergie, mais encore l'homme s'aveugle sur l'essence même de la technique, qui est le danger. On en arrive à une vision étonnante de l'époque actuelle: l'être semble vouloir «perdre» l'homme en le précipitant dans la non-vérité absolue, en allant jusqu'à le pro-voquer à se constituer soi-même comme fonds.

Mais l'essence de la technique est ambiguë. Certes, «d'un côté l'Arraisonnement pro-voque à entrer dans le mouvement furieux du commettre, qui bouche toute vue sur la production du dévoilement et met ainsi radicalement en péril notre rapport à l'essence de la vérité»[143] – mais, de l'autre, il apparaît que cette pro-vocation est, disons, outrancière: l'Arraisonnement et, «derrière» lui, l'être, «exagèrent» en ce qu'ils pro-voquent l'homme à s'enfoncer dans une situation impossible. *Mais c'est pour que l'homme réagisse* et comprenne qu'il s'est fourvoyé, et qu'il doit réexaminer la question de son rapport à l'essence de la technique et, par extension, celle de son rapport à l'être.

> C'est justement dans l'Arraisonnement, qui menace d'entraîner l'homme dans le commettre comme dans le mode prétendument unique du dévoilement et qui ainsi pousse l'homme avec force vers le danger qu'il abandonne son être libre, c'est précisément dans cet extrême danger que se manifeste l'appartenance la plus intime, indestructible, de l'homme à «ce qui accorde», à supposer que pour notre part nous nous mettions à prendre en considération l'essence de la technique.
> Ainsi – contrairement à toute attente – l'être de la technique recèle en lui la possibilité que ce qui sauve se lève à notre horizon[144].

Le bouclement de la boucle

L'Arraisonnement, essence de la technique moderne, est peut-être ce qui va nous remettre de force en face de la différence ontologique: il met l'homme en demeure de provoquer l'étant, mais aussi en demeure de se poser à nouveau des questions fondamentales; il accule l'homme au bord du précipice de sa perte définitive pour lui dessiller

[143] VA, p. 44.
[144] VA, pp. 43–44.

les yeux, pour l'amener à prendre la mesure de son exil. Faut-il voir une première réponse à cette assignation ultime à la prise de conscience dans le retournement subit des idées qui s'opère aujourd'hui à la suite de la découverte, d'une simplicité déconcertante, qu'il y a une contradiction insurmontable entre la volonté d'une puissance infinie et la finitude de l'étant-monde? Les cris d'alarme, les avertissements qui prédisent des catastrophes définitives si un frein n'est pas mis à la «consommation de l'étant pour les fabrications de la technique»[145], constituent peut-être l'amorce d'un retour à une pensée assurément plus saine que celle qui a sous-tendu l'ère de la technique triomphante. Il est d'ailleurs intéressant de noter que ces appels à un retour à une vie plus en accord avec la «nature» sont uniquement le fait d'hommes issus des civilisations qui sont allées jusqu'au bout de la puissance, ces civilisations dont Heidegger dit qu'elles sont européennes, même si elles se déploient en Amérique ou en Australie. Nous en sommes «revenus». Les autres, par contre, ceux qui ne se sont rangés que tardivement dans la *Weltbild* «européenne», refusent de renoncer à tenter l'«aventure» à leur tour.

Allons-nous donc vers un au-delà de la métaphysique, vers un dépassement de la technique entendue comme pro-vocation commettante de l'étant? Certainement, mais nous ne sommes pas encore en mesure de savoir ce qui nous attend dans cet au-delà, quoique nous puissions déjà préparer notre futur rapport à l'être à l'occasion d'une «explication» définitive avec la technique. L'art est le lieu de cette explication:

> L'essence de la technique n'est rien de technique: c'est pourquoi la réflexion essentielle sur la technique et l'explication décisive avec elle doivent avoir lieu dans un domaine qui, d'une part, soit apparenté à l'essence de la technique et qui, d'autre part, n'en soit pas moins foncièrement différent d'elle. L'art est un tel domaine[146].

Pourquoi l'art? Pour les raisons qui viennent d'être mentionnées, mais aussi et surtout parce que l'art, si l'on accepte de voir en lui autre chose que l'occasion d'une simple jouissance esthétique, est le seul domaine qui soit, de tout temps, resté en liaison avec la vérité de l'être; parce que le poète, c'est-à-dire l'artiste en général, est le «berger de l'être» dans l'«indigence» de l'ère de la métaphysique; parce que l'art nous renvoie au sens originel de la *τέχνη* comprise

---

[145] VA, p. 105 [146] VA, p. 47.

comme *ποίησις*; parce que l'art, enfin, reste pour nous la voie d'accès la plus directe vers la vérité que nous avons à nous réapproprier, celle que les Grecs avaient entrevue, et qu'il va nous appartenir maintenant d'apprendre à penser réellement[147].

> Ce caractère de la pensée, qu'elle est œuvre de poète, est encore voilé.
> Là où il se laisse voir, il est tenu longtemps pour l'utopie d'un esprit à demi poétique.
> Mais la poésie qui pense est en vérité la topologie de l'Etre.
> A celui-ci elle dit le lieu où il se déploie[148].

Conclusions

Il en est de la philosophie comme de l'art chez Heidegger: il faut éviter de la considérer comme l'objet d'une simple curiosité «esthétique» et tenter d'aller au-delà de sa présentation: il faut l'interroger. Quel peut bien être notre rapport avec la pensée heideggérienne de la technique? Qu'a-t-elle à nous dire?

Première constatation: ce que Heidegger nous dit de la technique n'est pas séparable du reste de sa pensée. J'ai montré, je l'espère, que SZ est le livre qui sous-tend, malgré – ou à cause de – la *Kehre*, les développements ultérieurs touchant la technique; celle-ci suit la métaphysique comme son ombre, évolue de concert avec elle et se présente comme la manifestation de son achèvement: nous avons réellement affaire, chez Heidegger, à une pensée qui tente de l'appréhender le plus fondamentalement possible, et à une pensée d'une grande cohérence.

Deuxième constatation: la pensée heideggérienne prétend certainement *dépasser*, par la prise en charge du problème de la différence ontologique, toutes les positions philosophiques qui l'ont précédée. Les catégories mises au point dans SZ sont plus amples que certains commentateurs ont pu le croire, qui ne voyaient dans SZ qu'une anthropologie certes originale, mais relativement limitée. Cette pseudo-anthropologie, ils n'ont pas compris qu'elle n'était qu'un

---

[147] Il faudrait pouvoir s'attarder sur les nombreux textes que Heidegger a consacrés à l'art pour montrer comment il est resté notre seule «lucarne» sur l'être. Par exemple, dans HW, «Pourquoi des poètes» et «L'origine de l'œuvre d'art». Palmier (op. cit.) a abordé le problème de l'art de manière très complète.

[148] *L'expérience de la pensée* («Aus der Erfahrung des Denkens») in *Questions III*, p. 37.

premier pas, peut-être inachevé, mais nécessaire dès le moment où Heidegger voulait progresser vers la position d'une ontologie qui fût telle qu'elle définirait une manière nouvelle pour l'homme de se situer par rapport à l'être – un premier pas nécessaire dans la mesure où l'homme était vu comme *Dasein*, comme le seul étant capable d'une vue sur l'être. SZ est l'analogue d'une «critique de la pensée pure» ou de «prolégomènes à toute ontologie future qui pourra se présenter comme authentique».

Troisième constatation: j'ai pu noter que la pensée heideggérienne présentait certains traits hégéliens. On sait que Hegel, convaincu d'être le premier à posséder le savoir absolu parce que persuadé d'être le premier à comprendre que l'histoire parvenait à son terme, se pensait chargé de la mission d'en informer le monde. Qu'en est-il chez Heidegger? Que l'achèvement de la métaphysique se réalise dans la domination illusoire de l'homme sur l'«être» ne fait pas de doute pour lui: son œuvre en témoigne, et elle est là pour nous l'apprendre et nous préparer aux changements profonds qui ne sauraient manquer de se produire. J'ai d'ailleurs cru pouvoir indiquer sous quels auspices ces changements s'annoncent en évoquant les remises en cause actuelles des finalités mêmes de notre civilisation technicienne.

Bien – mais c'est ici que des problèmes importants surgissent. On peut les poser sous la forme d'une alternative: ou bien Heidegger est dans le vrai et il ne nous reste plus qu'à souscrire à sa pensée, ou bien il se fait illusion en croyant avoir posé correctement les questions qu'il a abordées, et rien n'est évidemment résolu. Cette alternative se ramène à une question de point de vue: d'où Heidegger nous parle-t-il? D'un «endroit» qui aurait anticipé le dépassement de la métaphysique, à partir duquel il serait donc possible de jeter sur elle un regard rétrospectif et d'en discerner le «destin». Où sommes-nous nous-mêmes? Nous nous trouvons pris dans le drame et les contradictions de l'époque de l'achèvement de la métaphysique sous les espèces de la technique planétaire. Heidegger a en quelque sorte terminé le parcours et nous tend la main pour que nous puissions le rejoindre dans le lieu où il veut nous conduire.

Seulement, même si Heidegger nous fait signe, nous ne pouvons pas encore penser comme lui. Nous réfléchissons à partir des catégories qu'il croit avoir dépassées; pour nous, la raison est autre chose que l'ennemi le plus acharné de la pensée: à la limite, si nous tentons de «comprendre» Heidegger, nous ne le pouvons qu'en le «digérant»

dans nos grilles rationalistes ou dialectiques. Autrement dit, Heidegger s'est forgé une «méthode» qui lui a permis de résoudre le problème de la pensée naturelle et celui de la pensée dialectique (un peu rapidement à mon goût), alors que nous n'avons pas encore résolu le problème «Heidegger».

Prenons par exemple la question du rapport de Heidegger à Marx en laissant de côté le problème de la technique et en nous interrogeant sur celui de la pensée dialectique. Heidegger parle peu de Marx: il en appelle surtout à un «dialogue fructueux avec le marxisme»[149]. De mon côté, j'ai cru pouvoir remarquer, à propos du nihilisme incomplet, qu'on pouvait très bien ranger Marx dans cette catégorie. Cela signifie donc que Marx reste pris dans les filets de la métaphysique et qu'il faut en quelque sorte «jeter l'enfant avec l'eau du bain». Bien entendu, les marxistes se récrient, et voient en Heidegger une résurgence «pré- (voire anti-) analytique et pré- (voire anti-) marxiste»[150], et un homme qui a d'ailleurs eu des accointances avec le nazisme, ceci étant alors sans doute explicable par cela. Mais Heidegger peut-il comprendre la raison dialectique autrement que comme une «raison au carré», c'est-à-dire l'ennemi au carré de la «vraie» pensée?

Une hypothèse de Cotten me permet de préciser l'alternative: ou bien Heidegger a vu juste, grâce à une intuition ou à une «révélation» dont il n'est pas possible de trouver l'origine, mais qui relève du genre d'intuitions qui sont à la base des grandes hypothèses philosophiques et scientifiques – et cette intuition est tout simplement géniale (et nous n'avons plus qu'à souscrire entièrement à cette pensée, dans l'attente d'une autre qui la dépassera à son tour) – ou bien il s'est trompé. Le discours heideggérien est une «sphère» «d'où tout dérive et qui n'est causé que par soi. Il s'agit, donc, d'un déplacement de la *causa sui* ou, plus précisément, de l'Idée hégélienne – de Dieu. Toute théorie régionale, mais aussi – quoique Heidegger joue sur cette catégorie – toute pratique qui ne peut que l'exprimer, dérivent de cette sphère autonome»[151]. A l'origine de cette sphère, «il y a une expérience fondatrice par rapport à laquelle tout le reste n'est que réalité seconde», que Cotten trouve nommée dans une phrase telle que

---

[149] UH, p. 103.

[150] Jean-Pierre Cotten, *Heidegger*, Seuil, collection «Ecrivains de toujours», Paris, 1974, p. 40.

[151] Cotten, op. cit., p. 34.

> Ce qui rend possible le rapport de l'étant (connaissance ontique) est la compréhension préalable de la constitution de l'être[152].

Ainsi, Heidegger se serait trompé en ce qu'il se serait laissé illusionner par une expérience abusivement fondatrice. Pour ma part, je me contente de présenter l'alternative et je me déclare incapable de la trancher dans quelque direction que ce soit, sinon dans celle-ci, qui ne dépend d'ailleurs pas de la manière de résoudre l'alternative. Heidegger, quoiqu'il en soit de l'alternative, nous a montré au travers de ses analyses de Descartes et de Nietzsche que ceux-ci avaient déterminé des visions du monde qui permettaient aux sciences de progresser – mais de progresser seulement dans une «compréhension» extrêmement partielle et réductrice de l'étant. Dans ces conditions, rien d'étonnant à ce que ces visions du monde aient déterminé une exploitation technicienne de l'étant qui se coupait d'autant plus de la «vérité des choses» qu'elle se croyait détentrice de la puissance absolue. Ces analyses semblent bien rester valables quelle que soit notre opinion à l'égard de la pensée heideggérienne dans son ensemble. Celle-ci est en définitive constituée par des «idées» au sens kantien du terme ...

Si l'on en revient maintenant à mes préoccupations initiales: comprendre le problème de la technique à travers la philosophie de Heidegger, que faut-il conclure de cette étude?

D'abord, que Heidegger est un penseur qui s'est posé la question du sens de l'être, et qui a vu dans la technique moderne la «réalisation» et l'achèvement de la métaphysique occidentale. Ainsi, il ne saurait être question, pour lui, de se lancer dans une condamnation sommaire et sans appel de la technique, au contraire de ce que font aujourd'hui de trop nombreux «théoriciens» bien légers.

Ensuite, qu'il y a trois manières de prendre position par rapport à Heidegger. La première serait une sorte d'adhésion totale fondée sur la foi plus que sur la réflexion, mais nous sommes dans un monde qui nous sollicite de façon trop exigeante pour qu'il nous soit possible de nous en distancer facilement. La deuxième serait le refus indigné d'une pensée par trop irrationnelle. La troisième consisterait, avec moins de panache sans doute, à prendre en considération les problèmes que nous présente le philosophe, et à tenter de dialoguer avec lui tout en

---

[152] Cotten, op. cit., p. 34. La citation de Heidegger est tirée de *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 71.

conservant une distance critique. Autrement dit, il s'agirait, sans trop se gêner, de «se servir», de reprendre à son propre compte ce que l'on croit pouvoir conserver de sa pensée, et d'en user à sa guise. La trahison est inévitable: nous avons eu l'occasion de voir que sa philosophie est une, et que, par conséquent, le fait de se constituer une sorte de recueil de «morceaux choisis» est la meilleure manière de les détourner immanquablement de leur sens premier.

Mais peut-être est-il possible de les refondre dans un nouveau sens, dans une nouvelle approche du phénomène de la technique? Car il faut se rendre à l'évidence: même si l'analyse heideggérienne est séduisante en ce qu'elle nous ouvre de nouveaux horizons de compréhension des problèmes auxquels nous sommes confrontés, elle ne m'en apparaît pas moins, à sa façon, comme réductrice. Ne rejette-t-elle pas dans l'ombre des secteurs de réalité qui sont tout de même pertinents dans une tentative de compréhension du phénomène technicien? Certes, Heidegger ne peut pas voir dans la technique ce qui permet à l'homme de réaliser son humanité par une humanisation du monde, ce qui rend le monde humain. Une telle position ne saurait s'intégrer à une pensée qui met l'accent sur la pro-vocation constante de l'homme par l'être, et qui voit dans la technique *le* phénomène qui coupe l'homme de son essence, en ce qu'il lui masque la différence ontologique.

De toute façon, si l'on doit pouvoir «utiliser» Heidegger dans le cadre d'une réflexion sur la technique, seule la troisième manière de prendre position par rapport à lui, celle des «morceaux choisis», s'avère soutenable. Mais ce choix suppose un tri que la cohérence de la pensée heideggérienne rend extrêmement difficile.