

Université de Montréal

Faculté des Arts et des Sciences

Département de philosophie

La conception de l'essence de la technique
chez

Martin Heidegger

par

Jean-Sébastien Arviset

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M.A.)
en philosophie

décembre, 1998

©Jean-Sébastien Arviset

B
29
U54
1999
V.007

L'Université de Montréal

Faculté des Arts et des Sciences

Département de philosophie

La conception de l'essence de la technique

chez

Martin Heidegger

par

Jean-Sébastien Lévesque

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de baccalauréat en philosophie
en philosophie

décembre 1998

Jean-Sébastien Lévesque

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La conception de l'essence de la technique moderne chez Martin Heidegger

présenté par :

Jean-Sébastien Arviset

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean Grondin, président-rapporteur

M. Claude Piché, directeur de recherche

M. Daniel Dumouchel, membre

Mémoire accepté le : 30 mars 1999



à ma soeur

Sommaire

En 1953, dans la conférence «La question de la technique», Martin Heidegger montre en quoi la conception instrumentale et anthropologique de la technique, bien qu'elle soit «juste», ne peut saisir ce qu'est la technique dans son essence. Aussi tentera-t-il de montrer que l'essence de la technique moderne est un problème *métaphysique* et qu'elle concerne l'être en propre dans son oubli, qui menace l'homme et le reste de l'étant du plus grave des dangers.

Dans ce travail, nous cherchons à expliciter la définition heideggérienne de l'essence de technique, telle qu'elle prend corps en 1953. Précisons cependant que le problème de la technique occupe Heidegger sous une forme ou une autre depuis son grand-œuvre de 1927, *Etre et temps*, et que ce thème ne saurait être accessoire par rapport au reste de sa réflexion. Nous allons même jusqu'à soutenir la thèse selon laquelle la technique occupe une place centrale dans la pensée du dernier Heidegger.

Aussi procédons-nous à l'étude systématique de l'écrit «La question de la technique», où Heidegger synthétise l'ensemble de sa réflexion sur la technique et lui donne sa forme quasi finale. Il est de plus fondamental d'établir la question de la technique comme celle de l'essence de la technique : car en ce sens seulement en ce sens tout ce que cet ouvrage implique peut être saisi, à travers l'étude des thèmes centraux de «La question de la technique», c'est-à-dire la *poiésis* comme «production», la *poiésis* et la *technè* comme «dévoilement», l'«Arraisonement» comme essence de la technique ; pour ensuite

déterminer en quoi le «dévoilement» est un «destin», et celui-ci le «danger», pour terminer avec les racines communes du «danger» et de «...ce qui sauve...», en relation avec l'*Ereignis*.

Par ailleurs, comme la juste compréhension de la portée ultime de cette réflexion de Heidegger nécessite la compréhension de l'ensemble des thèmes de son œuvre, nous n'hésiterons pas à sortir du corpus précédemment délimité si la compréhension de certains concepts le nécessite.

Ceci doit nous permettre de saisir la réelle signification que prend, selon Heidegger, la technique moderne pour le monde contemporain (c'est-à-dire à la fois comme danger et comme «ce qui sauve»), ainsi que de situer l'importance de cette question dans la méditation heideggérienne.

Table des matières

Sommaire

Table des matières.....p.i

Introduction.....p.1

Chapitre premier- **Technique et être.....p.3**

1.1- Heidegger et la technique.....p.4

1.2- La conférence «La question de la technique».....p.9

1.3- Technique et Volonté de puissance.....p.11

1.4- Technique et essence de la technique.....p.14

Chapitre II- **Tentative d'explicitation de la définition instrumentale de la technique.....p.17**

2.1- Définition usuelle de la technique : les conceptions instrumentale et anthropologique de la technique.....p.18

2.2-Instrumentalité et causalité.....	p.22
2.3- La causalité chez les Grecs.....	p.25
2.4- La Ποίησις comme pro-duction.....	p.29
2.5- Ποίησις et Τέχνη comme dévoilement.....	p.32

Chapitre III- L'«Arraïonnement» comme essence de la technique moderne.....

p.37

3.1- L'essence de la technique moderne comme pro-vocation.....p.37

3.2- L'essence de la technique moderne : l'«Arraïonnement».....p.45

3.3- L'«Arraïonnement» et les sciences exactes de la nature.....p.50

3.4- L'«Arraïonnement» et l'homme.....p.54

Chapitre IV- L'«Arraïonnement» et le destin.....

p.58

4.1- Le dévoilement est le destin.....p.58

4.2- Destin et liberté.....p.61

4.3- Le destin et l'oubli.....p.65

4.4- Le destin est le danger.....p.69

Chapitre V- «...mais là où croît le danger, là croît aussi ce qui sauve...».....	p.75
5.1- Que signifie «sauver» ?.....	p.75
5.2- Les racines communes du danger et de «...ce qui sauve...».....	p.77
5.3- «...ce qui sauve...» et «...ce qui s'accorde...».....	p.80
5.4- L'avènement- <i>Ereignis</i>	p.84
5.5- La clairière de l'être.....	p.86
5.6- Le Quadriparti.....	p.91
5.7- Une attitude de prise en garde privilégiée : l'art ?.....	p.97
Conclusion	p.101
Bibliographie.....	p.104

Introduction

«Le Gestell est le négatif photographique de l'Ereignis.»¹

Dans la conférence «La question de la technique», Martin Heidegger tente de montrer que la définition instrumentale et anthropologique de la technique, bien qu'elle soit juste, ne saisit pas ce qu'est la technique dans son essence.

Aussi tentera-t-il de montrer que l'essence de la technique moderne est un problème métaphysique, c'est-à-dire, plus précisément, qu'elle concerne l'être en propre dans son oubli, qui menace l'homme et le reste de l'étant du plus grave des dangers.

Dans ce travail, nous tenterons de reproduire et d'explicitier la conception heideggérienne de l'essence de la technique, telle qu'elle prend corps avec la conférence de 1953. Précisons que le problème de la technique occupe Heidegger sous une forme ou une autre depuis son grand-œuvre de 1927, *Être et temps*, et que ce thème ne saurait être accessoire par rapport au reste de sa réflexion.

Nous étudierons l'écrit «La question de la technique», où Heidegger synthétise l'ensemble de sa réflexion sur la technique et lui donne sa forme quasi finale, ainsi que ces textes qui concernent le plus directement le problème de la technique chez Heidegger, soit «La chose», «Le tournant», «Pourquoi des poètes ?» et les leçons sur Nietzsche.

¹ Martin Heidegger, «Le séminaire du Thor» (1969), *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p.454.

Par ailleurs, comme la juste compréhension de la portée ultime de cette réflexion de Heidegger nécessite la compréhension de l'ensemble des thèmes de son œuvre, nous n'hésiterons pas à sortir du corpus précédemment délimité si la compréhension de certains concepts le nécessite.

Il sera de plus fondamental d'établir la question de la technique comme celle de l'essence de la technique ; seulement en ce sens tout ce que cet ouvrage implique peut être saisi.

La méthode employée par Heidegger dans «La question de la technique» peut être qualifiée de généalogique. Nous nous conformerons à l'ordre d'exposition présenté par l'auteur dans notre tentative de restituer son argumentation.

Cependant, nous n'hésiterons pas, d'une part, à bouleverser l'ordre de présentation des thèmes quand cela pourra faciliter la compréhension de l'ensemble de la question, et, d'autre part, à inclure certains thèmes reliés à notre sujet qui ne figurent néanmoins pas dans le texte (le Quadriparti par exemple), ou ne sont que rapidement évoqués par Heidegger.

Ceci devrait nous permettre de saisir la réelle signification que prend, selon Heidegger, la technique moderne pour le monde contemporain (c'est-à-dire à la fois comme danger et comme «ce qui sauve»), ainsi que de situer l'importance de cette question dans la méditation heideggérienne.

Chapitre premier

Technique et être

Aujourd'hui, tout rapport au monde semble être marqué par la technique, aussi bien dans la sphère publique que dans la sphère privée. Il devient presque paradoxal ou, plus justement, impossible, de parler de sphère privée, tant les techniques de communication, par exemple, tendent à annuler toute différence, toute frontière entre privé et public. Nous commençons à peine, semble-t-il, à ressentir dans toute son ampleur la présence de la technique comme une intrusion. Mais la réflexion sur la technique, la compréhension de ce qu'elle comporte de pervers a précédé les grands bouleversements techniques de l'après-guerre et le déploiement contemporain de la technique. L'exemple classique est Rousseau¹, qui, sans critiquer la technique en particulier, voyait dans le progrès de la civilisation occidentale la cause des problèmes moraux. Plus près de nous, paraissait dans les années quarante un petit écrit de Friedrich-Georg Jünger, *Die Perfektion der Technik*², qui, semble-t-il influença beaucoup la réflexion heideggerienne, tout comme, *La mobilisation totale*³ et *Le Travailleur*⁴, écrits d'éthique technique et militariste de Ernst Jünger, frère du précédent. D'ailleurs, l'œuvre entière de Heidegger est remplie de

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

² Friedrich-Georg Jünger, *Der Perfektion der Technik*, traduit sous le titre de *The Failure of Technology, Perfection without purpose*, traduction de F.D. Wieck, Hinsdale, Illinois, Humanist Library, 1949.

³ Ernst Jünger, *La mobilisation totale*, traduction de Henri Plard et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1990

⁴ Ernst Jünger, *Le Travailleur*, traduction de Julien Hervier, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1989.

remarques critiques sur la technique¹. Même *Etre et temps* contient une analyse de l'ustensilité des outils².

Ainsi la technique moderne ne semble pas être une région superficielle de la réflexion heideggérienne. On pourrait affirmer que, au fur et à mesure que la pensée de Martin Heidegger se précise, la technique moderne prend plus d'importance dans sa philosophie³.

Dans un premier temps, nous tenterons de présenter comment la réflexion sur la technique s'est amorcée chez Heidegger, pour ensuite aborder la cristallisation de ses réflexions dans «La question de la technique», et en dernier lieu, nous nous demanderons si l'intérêt de Heidegger pour la technique concerne vraiment son «simple» aspect technique.

1.1- Heidegger et la technique

Dans cette première section, notre objectif sera d'esquisser un bref tableau de notre problématique à travers les interprétations de la relation entre la pensée heideggérienne et la technique moderne telle qu'elle se retrouve chez quelques commentateurs. D'une part, cet exercice nous permettra d'entrevoir l'extrême complexité et la multiplicité des implications et des enjeux relatifs à cette question. D'autre part, cela nous permettra de contextualiser l'intérêt heideggérien pour la technique moderne.

¹ Voir à ce propos la thèse de doctorat non-publiée de Marianne Bouchard, *La conception du rapport entre technique et science chez Martin Heidegger*, Université de Montréal, 1994.

² Voir la contribution de Hubert L. Dreyfus au *Cahier de l'Herne-Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, «De la technè à la technique» pp.285-304, qui voit une métamorphose de la conception de la technique entre Heidegger I et Heidegger II.

³ Voir notre conclusion.

Dès *Etre et temps*, il est possible de constater chez Heidegger un intérêt pour la technique, par exemple sous la forme de l'ustensilité des divers outils. Selon Hubert L. Dreyfus, la réflexion heideggérienne datant de l'époque de l'ouvrage de 1927 comporte entre autres une interprétation de l'être de l'outil, d'abord caractérisé par sa disponibilité, du point de vue de l'artisanat ou de la technique. En fait, l'indépendance et la solidité de l'outil sont ignorées, et Heidegger opère une réduction de l'ustensilité au simple usage en vue de l'utilité¹. Cette utilité peut requérir tout ce qui est nécessaire à son avancement. Ainsi se justifie, à l'époque, dans la pensée heideggérienne, la domination de la technique moderne, et se présente la nécessité de lui correspondre socialement et politiquement.

Dans son ouvrage de 1968, *Les écrits politiques de Heidegger*, Jean-Michel Palmier tente, à travers une analyse rigoureuse des différentes sources disponibles à l'époque de sa recherche, de mettre au clair la relation du philosophe de l'être avec le mouvement national-socialiste. Pour Palmier, de même que pour Luc Ferry et Alain Renaut, comme nous le verrons plus tard, l'engagement politique de Heidegger est lié à sa conception du rapport entre l'homme et la technique moderne.

Selon Palmier, Heidegger fut particulièrement influencé par *Le Travailleur* de Jünger², que nous mentionnions plus haut, ouvrage sur lequel il dirigea d'ailleurs un séminaire privé durant l'hiver 1939-40, et dont il recommandera la réédition à l'auteur après la guerre³. En

¹ Hubert L. Dreyfus, «De la technè à la technique», pp.290-292.

² A ce sujet, voir Martin Heidegger, «Contribution à la question de l'être», *Questions I*, traduction de Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1968.

³ Pour l'influence de Jünger sur la pensée de Heidegger, voir aussi Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, and Arts*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990 : «Jünger and the Gestalt of the Worker», pp.46-65, et «Heidegger's Appropriation of Jünger's Thought, 1933-34», pp.66-75.

quelques mots, l'ouvrage de Jünger tente de déterminer le type d'humanité pouvant correspondre à la domination de la technique moderne. Sa réponse est la figure métaphysique du *Travailleur*, figure métaphysique nietzschéenne, toute de rigueur militaire, débarrassée de tout sentimentalisme bourgeois, libéral, démocrate.

Dans une conception proche en ce sens de l'activisme déconstructiviste de *Etre et temps*, Heidegger, comme le notent aussi Ferry et Renaut, aurait recherché la maîtrise de la technique moderne par une conformation de l'humanité à sa domination. Son engagement politique s'explique donc, selon Palmier, par ce qu'il considère comme le seul régime politique capable de correspondre au déploiement technique, soit le national-socialisme ¹.

A la suite du tournant, la conception heideggérienne de la technique change. Ces changements sont déjà perceptibles dans ses leçons sur *Nietzsche*, ainsi que dans les notes de guerre intitulées «Dépassement de la métaphysique». Son interprétation tendra à prendre sa forme finale vers 1949 dans le cycle de conférence *Einblick in das was ist*, surtout avec «*Das Gestell*» et «Le tournant», pour pleinement se constituer avec la conférence de 1953 «La question de la technique» (nous reviendrons plus en détail sur ces derniers points dans la section suivante). On constate alors chez Heidegger le passage d'une volonté de conformation à la technique à une attitude de rémission critique, qui refuse toute nouvelle possibilité à la rationalité moderne, telle qu'elle se déploie à la fin de la métaphysique, et renonce à maîtriser, par exemple grâce à l'éthique ², la domination technique, ce qui, même pour certains

¹ Jean-Michel Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, L'Herne, 1968, pp. 164 ; 177 ; 179.

² Voir «La question de l'éthique après Heidegger», Luc Ferry et Alain Renaut, *Système et critique, Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Editions Ousia, 1984, pp.73-102.

des plus fidèles continuateurs de sa pensée, paraît difficilement acceptable.

Tel est le cas de l'interprétation de la relation entre la réflexion heideggérienne de la technique moderne et celle de Dominique Janicaud, qui trouve ambiguë la position de Heidegger par rapport à la technique, et en particulier son rapport à la rationalité ¹. Tout comme Habermas, il reproche à Heidegger sa conception trop étroite de la rationalité (Habermas ajoute à cela le rejet heideggérien de la notion de validité ²), aussi tente-t-il de redéfinir à partir de certaines prémisses de la critique heideggérienne de la technique une rationalité qui ne se réduise pas à être une simple rationalité instrumentale. Ainsi Habermas tente-t-il de se dégager de l'impossibilité de la refondation de la rationalité telle que déterminée par la philosophie du tournant, adversaire de tout volontarisme, et de tout fondationalisme, contrairement à la position elle-même plus activiste, volontariste et fondationnelle de *Etre et temps*.

En dernier lieu, pour Luc Ferry et Alain Renaut, l'attitude entière de Heidegger face à la technique moderne, ainsi qu'envers le libéralisme démocratique, s'explique par sa remise en question de la philosophie moderne, de ses définitions de vérité et de liberté comme adéquation et autonomie. Ecrit à la suite du scandale provoqué par la publication de *Heidegger et le nazisme* ³ de Victor Farias, leur texte tente de démontrer que la position philosophique et l'engagement politique de Heidegger

¹ Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, pp.35-36.

² Jürgen Habermas, *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, traduction de Rainer Rochlitz, Paris, Les Editions du Cerf, 1988, p.24.

³ Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, traduction de Myriam Benarroch et Jean-Baptiste Grasset, Paris, Verdier, 1987. La thèse de Farias qui fit le plus scandale est peut-être celle rattachant Heidegger à la tendance SA du national-socialisme, et expliquant son retrait de la politique par la neutralisation de cette tendance à l'intérieur du parti. Voir pp.16-17.

sont liés directement à son anti-modernisme et à son anti-humanisme. Tout comme Habermas et Janicaud reprochent à Heidegger sa conception trop étroite de la rationalité, Ferry et Renaut considèrent son analyse univoque de la subjectivité depuis sa fondation chez Descartes jusqu'à Nietzsche¹ comme insuffisante. Ils notent aussi chez Heidegger, dans sa relation à la technique moderne et à la métaphysique, le passage d'une attitude recherchant le dépassement à une attitude de rémission².

Nous pouvons maintenant, tout en ayant en tête la complexité de notre problématique en regard de l'oeuvre entière de Heidegger, aborder en propre la conférence sur la technique.

¹ Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes*, Paris, Grasset, 1988, p.187.

² Ibidem, p.163, note no.1.

1.2- La conférence «La question de la technique»

«La question de la technique» date de 1953 et parut dans le recueil *Vorträge und Aufsätze* en 1954, recueil qui fut traduit par André Préau et publié en français sous le titre de *Essais et conférences*.

Comme nous le mentionnions dans la section précédente, la conférence de 1953 est la version retouchée de la conférence «*Das Gestell*», issue du cycle prononcé par Heidegger en 1949 devant le Club de Brême à Munich. Ce cycle se composait de quatre conférences : «*Das Ding*», «*Das Gestell*», «*Die Gefahr*» et «*Die Kehren*».

La première est traduite et publiée dans le même recueil sous le titre «La chose». La deuxième, «*Die Gefahr*» est inédite en français. «*Das Gestell*» fut revue et reproduite par la suite par Heidegger pour devenir la conférence sur la technique telle que nous la connaissons aujourd'hui. La dernière, «Le tournant», parut avec les trois autres, et fut reprise dans le recueil français *Questions IV*¹.

Les deux textes fondamentaux concernant la technique moderne sont «La question de la technique» et «Le tournant». A cela nous pouvons ajouter la conférence de 1962 *Langue de tradition et langue technique*, qui reprend certains des thèmes de la conférence de 1953, en plus d'être informée par la lecture des ouvrages de Norbert Wiener, créateur de la cybernétique, ce qui permet à Heidegger de développer et de souligner le danger que représente pour l'essence de l'homme la

¹ Pour cette notice bibliographique, voir *Questions IV*, traduction de Jean Lauxérois et Claude Röels, Paris, Gallimard, 1976, p.307.

conformation de la langue à la théorie de l'information et à son langage univoque ¹.

La conférence «Pourquoi des poètes ?», a été prononcée à l'occasion du vingtième anniversaire de la mort de Rainer Maria Rilke ². Dans cette conférence, Heidegger tente de déterminer si le poète autrichien est un «poète en temps de détresse», selon l'inspiration hölderlinienne célébrée par Heidegger.

«La choses», «Science et méditation» et «Dépassement de la métaphysique», ainsi que les deux tomes regroupant les leçons de 1936 à 1940 de Heidegger sur *Nietzsche* comme dernier penseur de la métaphysique, sont sans doute les écrits fondamentaux du philosophe de l'être concernant la technique. Cependant, à dire vrai, la technique est omniprésente dans l'ensemble de son œuvre ³.

C'est à travers les leçons sur *Nietzsche* et les notes de guerre publiées sous le titre de «Dépassement de la métaphysique» que l'on peut constater la transformation de la conception heideggérienne de la technique depuis *Etre et temps* jusqu'à la conférence de 1953. Il faut noter que la conception heideggérienne de la technique moderne devient essentielle à sa pensée d'après-guerre, la technique dans son essence devenant pour Heidegger, comme nous le verrons dans la prochaine section, cela même qui fut son unique pensée.

¹ Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, édité par Hermann Heidegger, traduction et postface de Michel Haar, Leiber-Hossmann, 1990.

² Voir les remarques du traducteur de : Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p.461.

³ Comme le montre le travail de Marianne Bouchard déjà cité.

1.3- Technique et Volonté de puissance

De 1936 à 1941, Heidegger s'intéresse vivement à la pensée de Friedrich Nietzsche, donnant une série de cours à l'Université de Fribourg-en-Brisgau sur ce qu'il qualifie, de manière sans doute surprenante à l'époque, comme étant la métaphysique de Nietzsche. Il entreprend une longue méditation des extraits posthumes réunis sous le titre *La Volonté de puissance*, pour rattacher comme son aboutissement cette pensée de la volonté à l'ensemble de la métaphysique, et tente de réhabiliter ce motif qu'il considère comme connexe : l'éternel retour du même ¹.

A travers sa réflexion sur l'histoire de la philosophie moderne, Heidegger en vient à reconnaître la volonté comme la caractéristique principale de la métaphysique post-cartésienne. C'est d'ailleurs chez Descartes que la métaphysique de la volonté prend ses racines. Celui-ci initie la subjectivité et la représentation. Le sujet en tant qu'il est sujet pensant devient le sujet insigne et déterminant pour le reste de l'étant lequel devient objet de la représentation. Il se découvre à lui-même comme certitude de soi ².

Le sujet transcendantal kantien reste fidèle au sujet cartésien. Seulement, plus qu'un sujet de représentation, il devient un sujet commettant un acte de liaison à l'intérieur de ses perceptions sensibles. Cet acte de liaison pose le sujet comme actif, inconditionné et

¹ Dans *Éperons, Des styles de Nietzsche*, Paris, Champs-Flammarion, Jacques Derrida souligne à quel point l'interprétation heideggérienne de Nietzsche peut être «tendancieuse». Pour d'autres interprétations, voir par exemple celle de Karl Jaspers, dans une perspective existentialiste, que Heidegger considère insuffisante, et, en France, celle du traducteur des leçons de Heidegger sur Nietzsche, Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969, interprétation «somatique» qui se rapproche de la philosophie de Gilles Deleuze.

² Martin Heidegger, *Nietzsche II*, traduction de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, pp. 110-153.

spontané. Cette spontanéité est volonté et autonomie (auto-normante) et comme l'affirme Heidegger :

«Celle-ci [la volonté] se veut elle-même; en tant que volonté, elle est l'être. C'est pourquoi, considérées sous le rapport du contenu, la pure volonté et sa loi sont formelles. Elle est à elle-même, en tant que forme, son unique contenu.»¹

La volonté est donc la forme que prend l'«envoi» de l'être aux Temps modernes. Elle est aussi volonté de volonté, tout but étant écarté par la structure strictement formelle de la volonté, où le seul contenu est sa forme.

La métaphysique de la volonté poursuit son développement à travers l'idéalisme allemand, développement qu'il serait trop long de commenter ici, pour aboutir à la volonté de puissance ou volonté de volonté avec Nietzsche, que Heidegger considère être le dernier penseur de la métaphysique.

La volonté de puissance nietzschéenne réclame une exacerbation de la position cartésienne, soit une totale humanisation de la nature, mais aussi une totale naturalisation de l'homme, qui conduit à l'exploitation de la nature comme de l'homme :

«Pour ce vouloir, tout devient, de prime abord, et donc par la suite irrésistiblement – matériel de la production s'imposant à travers et contre tout. La terre et son atmosphère deviennent matières premières. L'homme lui-même devient matériel humain que l'on attelle aux buts proposés. L'installation inconditionnée de l'imposition intégrale de la production délibérée du monde à la disposition du commandement humain, voilà un processus qui perce à partir de l'essence encore en

¹ Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», p.102

retrait de la technique. Ce n'est qu'à l'époque moderne que cette essence commence à se déployer comme destin de la vérité de l'étant en entier; jusqu'alors, les manifestations et tentatives sporadiques de la culture ne sortaient pas de la vaste sphère de la culture et de la civilisation.»¹

C'est donc parce qu'elle est soutenue par la volonté inconditionnée, volonté qui est l'être, que la technique moderne, ou plutôt son essence, peut assigner le monde à sa direction productrice, et stocker, mettre à disposition, l'étant dans sa totalité (voir aussi le chap.3.1). Cette inconditionnalité de la volonté revient à dire qu'elle n'est pas causée. Pour Kant, cela signifiait qu'elle était inexplicable. Pour Heidegger cependant, cela signifie qu'elle est l'être. Cet envoi de l'être comme volonté se découvre à la fin de la métaphysique comme l'essence de la technique moderne, qui entreprend de produire le monde et l'homme. L'essence de la technique moderne ne se réduit donc nullement aux aspects superficiels de l'appareillage technique.

¹ Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes», p.348

1.4- Technique et essence de la technique

Heidegger termine la conférence sur la technique par ces mots : «l'essence de la technique n'est rien de technique.¹» Tout le travail de Heidegger dans cette conférence consistera à démontrer que l'essence de la technique est un envoi destinal de l'être. L'essence de la technique moderne est le mode occultant sur lequel l'être se déploie à la fin de la métaphysique, déploiement qui masque cette occultation, cet oubli de l'être dans lequel c'est l'être lui-même qui s'oublie : «ce qui arrive à proprement parler, c'est la dérélition de l'étant par rapport à l'être : en ce sens que l'être abandonne l'étant à lui-même et en cela se refuse.»²

Comme nous le savons, l'histoire de l'être est l'histoire de son oubli³; et l'histoire de cet oubli est la métaphysique. L'être se destine différemment selon l'époque, de la vérité comme hors-retrait chez les Grecs, à l'être de l'étant comme être créé du Christianisme, jusqu'à la subjectivité moderne, pour finir avec l'essence de la technique à la fin de la métaphysique⁴, toutes ces «conceptions» différentes étant en fait des dispensations sous un jour à chaque fois nouveau de l'être.

Ainsi l'essence de la technique moderne, comme nous le verrons au chapitre suivant, ne répond pas à la définition instrumentale et anthropologique ordinaire de la technique. L'essence de la technique moderne n'est pas d'être un moyen pour l'homme, l'essence de la technique est, comme destin, un envoi de l'être (voir chap. 4.1).

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», traduction d'André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p.47.

² Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p.26.

³ Voir en particulier la conférence «Temps et être», *Questions IV*, traduction de François Fédier, Paris, Gallimard, 1976.

⁴ Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduction de Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967, pp.195-197.

Par-là, à partir de la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger ne récuse plus l'analyse économique marxienne. Il la juge indispensable mais néanmoins insuffisante. Pour Heidegger, l'explication de la situation contemporaine ne se trouve pas essentiellement au niveau des luttes de classes, du capital, ou de l'économie de marché, mais bien dans l'être. Selon Heidegger, Marx, qui veut prendre les problèmes à la racine, n'est pas assez radical ¹. Ainsi, selon la conception heideggérienne, des ouvrages plus tardifs, par exemple *L'homme unidimensionnel* ² de Herbert Marcuse, de même que les travaux sur la rationalité instrumentale de l'école de Francfort, sont des efforts insuffisants, et qui restent en surface du problème.

Aussi doit-on considérer le problème de la technique moderne comme un problème métaphysique. De plus, comme nous l'expliquerons plus tard, ce qui rend possible à la fois technique moderne et la science exacte est l'essence de la technique. La dispensation moderne de l'être fait de l'étant dans sa totalité une donnée mesurable et calculable.

«Ce n'est qu'à l'époque moderne que cette essence [de la technique] commence à se déployer comme destin de la vérité de l'étant en entier; jusqu'alors, les manifestations et tentatives sporadiques de la technique ne sortaient pas de la vaste sphère de la culture et de la civilisation.» ³

¹ Martin Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», Questions III, traduction de Roger Munier, Paris, Gallimard, 1966, p.99.

² Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, traduction de Monique Wittig revue par l'auteur, Paris Editions de Minuit, 1968. Jürgen Habermas, dans «La technique et la science comme "idéologie"», *La technique et la science comme idéologie*, traduction de Jean-René Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973, p.11, mentionne que Marcuse peut parfois avoir une vision rédemptrice d'une technique réformée.

³ Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes ?» p.348.

C'est cette prémisse métaphysique qui rend possible le développement des sciences exactes de la nature, dans lequel s'enchevêtre le développement de la technique moderne. Si, du point de vue historique, il est vrai que les sciences exactes de la nature précèdent la technique moderne, d'un point de vue plus essentiel, l'essence de la technique moderne rend la science puis la technique possibles, thèse qui est centrale à la lecture heideggérienne de l'essence de la technique moderne.

Tentons, pour finir, de déterminer de quelle manière Heidegger analyse la question de la technique. L'auteur d'*Etre et temps* reste fidèle à la méthode élaborée dans cet ouvrage. Il amorce un examen phénoménologique de la technique, en tentant de déterminer la vérité qu'elle recèle en tant que phénomène.

«Or l'étant peut se montrer en lui-même selon des guises diverses, suivant le mode d'accès à lui. La possibilité existe même que l'étant se montre comme ce qu'en lui-même il n'est pas. En un tel se-montrer, l'étant "a l'air de...", "est comme si...". Nous appelons un tel se-montrer le *paraître*.»¹

Aussi Heidegger se livrera-t-il à une généalogie de la définition de la technique, à partir de son caractère *apparent* d'instrumentalité jusqu'à atteindre son essence. Les prochains chapitres tenteront de reproduire et d'explicitier l'entreprise heideggérienne.

¹ Martin Heidegger, *Etre et temps*, traduction d'Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p.43, § 7.

Chapitre II

Tentative d'explicitation de la définition instrumentale de la technique

«La question de la technique» de Martin Heidegger ne tente pas de définir la technique comme un moyen que l'homme peut ou ne peut pas maîtriser. Ce que Heidegger tente d'éclaircir, c'est l'essence de la technique. En effet, comme l'explique Heidegger vers le terme de la conférence de 1953 :

«L'essence de la technique n'a 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.»¹

Pour ce faire, il doit d'abord montrer comment la définition usuelle de la technique, soit la définition instrumentale et anthropologique, est inadéquate pour saisir le problème de la technique moderne du point de vue de son essence, et donc pour comprendre l'ensemble de cette question dans toute son ampleur. «La technique n'est pas la même chose que l'essence de la technique.»²

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.47.

² Ibid., p.9.

2.1- Définition usuelle de la technique : Les conceptions instrumentale et anthropologique.

Heidegger indique bien que, couramment, chercher l'essence d'une chose équivaut à la définir, à en présenter une définition. Dans le cas de la technique moderne, la définition qui vient la première à l'esprit, est celle d'un moyen pour l'homme d'obtenir certaines fins. Selon la conception instrumentale et anthropologique, la technique moderne n'est que l'extension des pouvoirs humains.

En ce sens, bien que la technique moderne soit reconnue comme un phénomène tout à fait nouveau, issu d'un stade avancé des Temps modernes, elle semble toujours présenter ce caractère de moyen conçu par l'homme pour une fin posée par l'homme, et ne jamais sortir d'un cadre strictement humain. De sorte que, bien que nettement plus élaborée que la technique traditionnelle ou artisanale, la technique moderne ne semble pas provoquer un type de réflexion spécifique à son caractère contemporain : elle demeure ancrée dans une conception instrumentale réduite à l'état de simple extension de la main humaine, identique à la technique artisanale, quoique nettement plus sophistiquée.

La technique moderne étant ainsi réduite à n'être qu'un moyen conçu par l'homme pour la concrétisation d'une fin envisagée par l'homme, celui-ci paraît être dans une position de maîtrise par rapport à la technique. Il semble ainsi impossible de concevoir la technique moderne autrement qu'à l'intérieur d'un cadre anthropocentrique. Cependant, la technique moderne atteint un tel degré de perfectionnement, d'autonomie, qu'elle semble peu à peu échapper au

contrôle humain. Aussi la question de la maîtrise de la technique moderne devient-elle de plus en plus importante. Dès lors, Heidegger affirme que :

«La puissance essentielle de la technique se montre même là où l'on essaye encore, pour ainsi dire sur des terrains secondaires, de "maîtriser" la technique, à l'aide de positions de valeurs périmées; dans ces efforts, on ne laisse pas d'utiliser des moyens techniques [...]»¹

En fait, ajoute Heidegger dans la conférence sur la technique, plus le contrôle de la technique échappera à l'homme, plus son désir de la contrôler, proportionnellement, augmentera : «On veut s'en rendre maître [de la technique].» Cette volonté d'être le maître devient d'autant plus insistante que la technique menace davantage d'échapper au contrôle de l'homme»² (sur la relation entre la volonté comme caractéristique de la métaphysique moderne, voir le chap. 1.3).

La question de la maîtrise de la technique moderne est intimement liée à la conception et à la définition que l'on s'en fait et qu'on lui attribue. Si la conception instrumentale et anthropologique semble, en réduisant la technique à n'être qu'un simple moyen pour l'homme, lui en assurer la maîtrise, Heidegger considère qu'il est important de comprendre que cette définition ne rend pas compte fidèlement de ce qu'est la technique moderne, encore moins de ce qu'est l'essence de la technique.

Aussi sera-t-il nécessaire, comme nous le verrons plus loin, de chercher et de déterminer dans les notions que recèle l'instrumentalité

¹ Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes ?», p.349.

² Ibid., p.11.

si une définition et une conception différentes, plus essentielles, ne donnent pas une meilleure mesure de ce phénomène.

Par ailleurs, le problème de la maîtrise humaine de la technique moderne, de la volonté humaine, de même que de la liberté humaine, de l'anthropocentrisme de la métaphysique en général, sont des thèmes fondamentaux de la réflexion heideggérienne, et en particulier de sa réflexion sur l'essence de la technique. Nous devons revenir maintes fois sur ces thèmes tout au long de ce travail. Nous comprendrons en définitive que, alors que la possibilité de la maîtrise humaine de la technique moderne ne peut qu'être évacuée par Heidegger, en raison de tout ce qu'elle renferme de ferment métaphysique, celui-ci propose une attitude autre, non envers la technique moderne elle-même, mais envers ce qui la constitue. Dans cette conception, la maîtrise doit faire place à la prise en garde, comme nous le verrons à la section 4 du chapitre V.

Si dans l'exactitude de cette conception, l'homme peut penser la technique moderne, peut-être même l'essence de la technique moderne comme moyen pour une fin par et pour l'homme, cette définition peut ne pas être essentielle. Et Heidegger renchérit :

«Mais supposons maintenant que la technique moderne ne soit pas un simple moyen : quelles chances restent alors à la volonté de s'en rendre maître ? Nous disions pourtant que la conception instrumentale était exacte; et elle l'est bien aussi. La vue exacte observe toujours, dans ce qui est devant nous, quelque chose de juste. Mais, pour être exacte, l'observation n'a aucun besoin de dévoiler l'essence de ce qui est devant nous.»¹

¹ Ibid., p.11.

Une conception exacte, c'est-à-dire correcte, dans le sens de la justesse de l'adéquation, de la conformité du jugement sur la chose (la technique moderne) qui est énoncée, ne révèle pas tout ce que l'essence de la technique renferme, et l'essentiel demeure latent, larvé. La définition exacte ne permet pas de rendre compte de l'essence de la technique, «l'exact maîtrise le vrai et met à l'écart la vérité»¹, ajoute Heidegger dans «Dépassement de la métaphysique». Mais, alors même que la conception instrumentale de la technique ne semble pas offrir un aperçu satisfaisant de l'essence de la technique moderne, Heidegger remarque que l'essence de l'instrumentalité n'a pas encore été déterminée, c'est-à-dire le caractère instrumental de l'instrumentalité. La compréhension de l'essence de l'instrumentalité permettra peut-être une approche plus serrée de l'essence de la technique moderne.

¹ Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», p.101.

2.2- Instrumentalité et causalité

Après avoir constaté que la définition anthropologique ne conduisait d'aucune manière à une conception essentielle de l'essence de la technique moderne, Heidegger cherche, en interrogeant le caractère instrumental de l'instrumentalité, à déterminer de façon plus précise ce que recèle l'ensemble de cette problématique. Aussi Heidegger pose-t-il cette question : que sont un moyen et une fin, et de quoi dépendent-ils ?

Généralement, un moyen est tenu comme ce par quoi quelque chose est opéré et ainsi obtenu, et une cause comme ce qui a un effet pour conséquence¹. Mais la fin pour laquelle sont déployés des moyens peut aussi être considérée comme cause. En examinant d'un peu plus près l'instrumentalité, nous constatons, nous dit Heidegger, qu'elle renferme la causalité.

La préséance de l'instrumentalité sur la causalité cache que l'instrumentalité recèle la causalité. En remontant jusqu'à la conception aristotélicienne, Heidegger veut montrer que, ce qui, dans cette conception, est un moyen en vue d'une fin et ce qui cause la réalisation d'un effet, sont en fait interdépendants, et que cette conception de la causalité conçoit l'ensemble de ces rapports d'une manière qu'une stricte conception instrumentale ou causaliste non seulement masque, mais ne peut pas même penser.

Aristote conçoit la quadruple causalité comme l'ensemble des causes qui sont nécessitées pour la production d'une chose. Afin de mieux comprendre la causalité aristotélicienne, Heidegger donne, dans la

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.12.

conférence de 1953, l'exemple d'une coupe sacrificielle en argent, exemple que nous pourrions rapprocher de celui de la conférence «La chose»¹, de 1949, soit une cruche d'argile.

Selon la doctrine de la causalité aristotélicienne, la production de la coupe d'argent requiert l'ensemble des quatre causes que la tradition connaît comme *causa materialis* (la matière, l'argent), *causa formalis* (la forme de la coupe comme coupe), *causa finalis* (la fin, c'est-à-dire le but qui requiert cette coupe, donc le sacrifice, fin qui détermine forme et matière) et *causa efficiens* (l'effectuation, la production par le producteur, ici l'orfèvre, qui réunit, rassemble ces quatre causes pour mettre au monde la coupe). Nous constatons que ces quatre causes sont interdépendantes. Aucune d'elles, sans les trois autres, n'est suffisante pour assurer la production de la coupe. «La coupe sacrificielle, présente et à notre disposition, est ainsi régie par les quatre modes de l'acte dont on répond. Ils diffèrent entre eux et sont pourtant solidaires les uns des autres.»¹ Nous reviendrons plus tard sur l'acte dont on répond.

Il apparaît ici à quel point cette conception de la causalité et, de ce fait, à la fois de l'instrumentalité et de la finalité, est éloignée de l'instrumentalité-causalité moderne. Qui plus est, il serait presque tentant de douter qu'une telle doctrine entretienne quelque rapport que ce soit avec l'instrumentalité de la technique.

Or, selon Heidegger, c'est seulement en nous avançant plus avant dans la compréhension de la quadruple causalité aristotélicienne que nous pourrions comprendre non seulement le rapport qu'elle entretient non seulement avec l'instrumentalité de la technique moderne, mais

¹ Martin Heidegger, «La chose», *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

encore avec l'essence de la technique moderne. Par ailleurs, affirme Heidegger, il est fort possible que nous n'ayons pas même encore atteint ce qu'est vraiment la causalité aristotélicienne en vue de répondre à la question : «pourquoi y-a-t-il précisément quatre causes ?»²

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.15.

² Ibidem, p.12.

2.3- La causalité chez les Grecs

«Qu’entendons-nous par le mot «cause» ? Que signifie-t-il à proprement parler ? «A partir de quoi le caractère causal des quatre causes se détermine-t-il d’une façon si une qu’elle soient solidaires les unes des autres ?»¹, demande Heidegger.

Il est coutumier de comprendre une cause comme ce qui opère, ce qui cause les résultats, les effets. Il est nécessaire de constater qu’ici une nette prédominance est assignée à la *causa efficiens* (qui effectue, qui fait venir une chose au jour), prédominance qui occulte de façon tout aussi marquée le but dans lequel l’effectuation d’une chose est réalisée, soit la *causa finalis*, à tel point que celle-ci n’est plus considérée comme appartenant à la causalité². Ceci est important. En effet, selon Heidegger, rechercher chez les Grecs une conception de la causalité telle que celle de l’«opérer» et de l’«effectuer» ne peut être qu’insuffisante. Pour les Grecs, ce que les Temps modernes conçoivent comme cause, les Romains comme *causa* («*causa* et *casus* se rattachent au verbe *cadere*, tomber, et signifient ce qui fait en sorte que quelque chose dans le résultat “échoie” de telle ou telle manière.»³) est l’ἀττιον : «ce qui répond d’une autre chose. Les quatre causes sont les modes, solidaires entre eux, de l’”acte dont on répond”.»⁴

Cette traduction par périphrase du terme allemand *Verschuldet* risque possiblement de nous obscurcir la compréhension de ce

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.12.

² Ibidem, p.13.

³ Ibid., p.13

⁴ Ibid., p.13. De plus, voir la note du traducteur, p.13 : «l’acte dont on répond» est la traduction proposée par André Préau pour *Verschuldet*, soit «est coupable e, porte la responsabilité de. *Schuld*, à la fois faute et dette, se rattache à *sollen* ("devoir") qui réunit originellement les deux sens de commettre une (effraction) et d’être tenu responsable des (conséquences)».

qu'entend par là Heidegger. Aussi tentons de préciser ce qu'exprime la périphrase : «l'acte dont on répond».

Les quatre modes sont co-responsables et co-nécessaires de cet effet que nous concevons comme cause, comme résultat de leur action conjointe; toutes quatre sont solidaires de sa venue dans la présence, en sont responsables, elles répondent de cet acte, d'où «l'acte dont on répond». Notons de plus que le verbe *verschulden* duquel est issu le participe substantivé *Verschuldet*, signifie commettre, être responsable de ¹. Nous comprenons maintenant que la quadruple causalité aristotélicienne établit un mode de co-responsabilité entre les quatre instances co-nécessaires à la mise au monde, à la venue au jour d'une chose. Si nous reprenons l'exemple de la coupe sacrificielle, nous constatons la co-nécessité et la co-responsabilité des quatre éléments causaux. L'argent comme matière (ὄλη), la forme de la coupe en tant qu'aspect (ἔϊδος), le sacrifice, ce en vue de quoi cette coupe est produite et sans quoi elle ne pourrait pas même voir le jour (τέλος), la fin étant, comme le dit Heidegger «ce qui dé-finit termine la chose (l'amène à terme...))» ². Puis l'orfèvre, mais non pas comme celui qui opère la fabrication de la coupe. Heidegger cherche à rétablir la préséance de la *causa finalis*, particulièrement contre la *causa efficiens* et le rôle prédominant qu'elle a assumé par la suite jusqu'à nous ³. En effet, quand il s'agit de ramener la quatrième cause à son équivalent chez Aristote, Heidegger note que «La doctrine d'Aristote ne connaît pas la cause que ce nom (*causa efficiens*) désigne, pas plus qu'elle n'emploie un

¹ Voir le dictionnaire *Pons*, p.1080, Ernst Klett Verlag, Stuttgart - Dresden, 1994.

² *Ib.*, p.14.

³ Voir Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», p.103 : «La volonté de volonté nie toute fin en soi et ne tolère aucune fin si ce n'est comme moyen [...]»

terme grec correspondant.»¹ C'est la *causa finalis* qui définit la chose selon sa fin (ici, être une chose en vue d'un rite sacrificiel). La fin est le τέλος, qu'il faut comprendre comme ce vers quoi converge ce qui, comme matière et comme aspect, est co-responsable de la coupe sacrificielle. Quant à l'orfèvre, il considère et rassemble les trois modes de l'«acte dont on répond», ce qui le place dans la co-responsabilité de ce à partir de quoi la production de la coupe est nécessitée, trouve son émergence² (devenant ainsi le quatrième mode responsable de l'«acte dont on répond»).

Ici, Heidegger précise que «considérer» se dit en grec : «λέγειν, λόγος et repose dans l'ἀποφαίνεσθαι, dans le faire-apparaître.»³ La *causa efficiens* permet la non-occultation, la venue au jour de la chose, et la manière par laquelle cette chose (c'est-à-dire les trois autres causes recueillies par la quatrième) vient au jour. Mais la production comme effectuation par la *causa efficiens* n'est pas ce qui constitue la coupe comme coupe, l'essence de la coupe, l'important n'est pas la fabrication comme opération. Citons ici un passage de la conférence «La chose» qui nous permettra de mieux comprendre ce point :

«La cruche est une chose en tant que vase. Ce contenant, à vrai dire, a besoin d'une production. Mais, que la cruche ait été produite par le potier (la fabrication), n'est pas là ce qui appartient à la cruche en tant qu'elle est comme cruche. La cruche n'est pas un vase parce qu'elle a été produite, mais il lui a fallu être produite parce qu'elle est ce vase.»⁴

¹ Ibid., p.14.

² Ibid., p.14. Voir la note du traducteur : «C'est à partir de l'orfèvre que la coupe commence à apparaître, à émerger dans la non-occultation.»

³ Ib., p.14.

⁴ Martin Heidegger, «La chose», p.198. Dans ce passage, il faut comprendre le «produire» au sens d'un simple fabriquer ou effectuer, et non au sens de la production, de la ποιησις.

Nous comprenons maintenant que les quatre modes de l'«acte dont on répond» reposent dans une unité nécessaire (l'unité des quatre causes devra être rapprochée des quatre termes du Quadriparti. Voir chp.5.6.). Mais qu'est-elle ? De quoi répondent ces quatre modes ? Les quatre causes répondent de la possibilité pour la coupe sacrificielle d'être devant nous et à la disposition du sacrifice. Etre devant nous à la disposition de quelque chose marque la présence de cette coupe. Et Heidegger demande :

«Dans quel domaine, cependant, joue le jeu concerté des quatre modes du “faire-venir” ? Ce qui n'est pas encore présent, ils le laissent arriver dans la présence. Ainsi sont-ils régis d'une façon une par un conduire, qui conduit une chose présente dans l'“apparaître”.»¹

Les quatre modes de l'«acte dont on répond» mènent la chose vers la présence dans l'apparaître. Ils font venir dans la présence ce qui n'est pas encore présent : «ainsi sont-ils régis d'une façon une par un conduire, qui conduit une chose présente dans l'“apparaître”.»² Cette unité des quatre modes dans le faire-apparaître est la production, ποιησις.

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.16.

² Ibidem, p.16.

2.4- La ποιησις comme pro-duction

Afin de mieux comprendre ce qu'est la pro-duction de la ποιησις il importe de ne pas la réduire soit à la fabrication artisanale, soit à l'acte poétique et artistique. Plutôt, «le pro-duit d'une pro-duction est ce qui est mit debout comme aboutissement d'un construire.»¹

Dans la conférence «La chose», au sujet de cette cruche que nous avons déjà mentionnée, Heidegger explique deux des aspects du pro-venir, inhérents à la pro-duction. D'une part, «le provenir au sens de "tirer son origine de..." que la chose se produise elle-même ou qu'elle soit fabriquée;»² et d'autre part «le pro-venir au sens de la venue de la chose produite, qui s'arrête et se tient dans la non-occultation des choses déjà présentes.»³

De plus, il existe d'importantes différences entre les divers types de ποιησις. Chez les Grecs, la φύσις est ποιησις, soit aussi une pro-duction. Traduire selon notre terme de «nature» le mot φύσις ne rend compte que de manière très restreinte sa signification pour les Grecs, précise Heidegger. «Initialement, c'est le terme fondamental de la langue grecque désignant l'être même, au sens de la présence qui va s'épanouissant et ainsi régnant à partir d'elle.»⁴ La φύσις est ποιησις au sens le plus élevé, puisque ce qu'elle fait venir au jour y parvient par lui-même.

Au contraire, la production de l'artisan ne possède pas en elle-même cette possibilité de venir à la présence, cette possibilité étant le fait de l'artisan, qui doit faire venir au jour le produit de la ποιησις

¹ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, traduction de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p.151.

² «La chose», p.198-199.

³ Ibidem, p.199.

⁴Ibidem, p. 165-166.

artisanale ou artistique ¹, qu'Aristote du reste ne distinguent pas, considérant qu'ils sont des domaines du savoir se rapportant tous deux au produire ².

Ainsi les quatre causes, les quatre modes de l'«acte dont on répond» sont-ils les modes du faire-venir en tant que pro-duction. «Un artisan est tel qui pousse l'aspect de quelque chose dans la présence de la visibilité sensible.» ³ Il faut comprendre produire comme situer quelque chose qui n'est pas encore dans l'être ⁴.

Nous commençons à entrevoir que ce qui caractérise principalement ce faire-venir est qu'il est un faire-venir à la présence. Par la pro-duction, ce qui est pro-duit passe de l'état caché à l'état non-caché. La pro-duction présente, c'est-à-dire rend présent et montre. Le pro-duire implique le dé-voilement, le dé-cèlement de quelque chose de voilé ou de celé auparavant ⁵.

Ce dévoilement dé-celant ⁶, c'est, chez les Grecs, l'ἀλήθεια⁷. Dans la conférence de 1953 dont nous tentons de reconstruire et d'élucider l'argumentation, Heidegger mentionne cette définition de la vérité, mais sans vraiment l'explicitier beaucoup plus. Or, en quoi l'ἀλήθεια comme non-occultation, comme dé-voilement est-elle la vérité ? Il nous faut nous rapporter maintenant au maître-ouvrage de Heidegger, plus précisément au § 44 de *Etre et temps* ⁸, intitulé «Dasein,

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.16-17.

² Lambros Couloubaritsis, «La signification philosophique de la poièsis aristotélicienne», *Diotima*, no.9, 1981, pp.94.

³ *Nietzsche I*, p.161.

⁴ *Ibidem*, p.69.

⁵ Selon les traducteurs, «dé-voiler – voiler» / «dé-celer – celer» peuvent être adéquat, bien qu'il semble que «dé-celer – celer» apparaît aujourd'hui plus approprié, comme le note Michel Haar, «Le tournant de la détresse», *Cahier de L'Herne-Martin Heidegger*, p.357, note no. 24.

⁶ Pourrions-nous écrire, en guise de compromis...

⁷ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.17.

⁸ Martin Heidegger, *Etre et temps*, traduction d'Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.

ouverture et vérité», pour tenter de mieux comprendre cette notion fondamentale de la pensée du philosophe allemand.

Dans cette importante section, à travers l'étude du concept traditionnel de la vérité comme adéquation d'un énoncé avec ce qu'il énonce, Heidegger tente de remonter jusqu'à la conception grecque, plus originelle, de la vérité. L'argumentation de Heidegger repose sur le fait que, afin même de pouvoir entrer en une relation d'adéquation avec l'énoncé, il est nécessaire que, préalablement, l'étant soit présent. Citons Heidegger :

«L'étant visé lui-même se montre *tel* qu'il est en lui-même, autrement dit *il* est découvert identiquement tel qu'*il* est mis au jour en lui-même, autrement dit *il* est découvert identiquement tel qu'*il* est mis au jour comme étant dans l'énoncé. [...] Ce qui se trouve légitimé n'est point un accord entre le connaître et l'objet [...] –mais, uniquement, l'être-découvert de l'étant lui-même, *lui* dans le comment de son être-découvert.»¹ [...] «L'énoncé est *vrai*, cela signifie : il découvre l'étant en lui-même. [...] L'être-vrai (*vérité*) de l'énoncé doit nécessairement être entendu comme *être-découvrant*. La vérité n'a donc absolument pas la structure d'un accord entre le connaître et l'objet au sens d'une as-similation d'un étant (sujet) à un autre (objet).»²

Après avoir montré qu'on ne pouvait concevoir le caractère originel de la vérité comme l'adéquation d'une chose à l'énoncé qu'en propose un jugement (et aussi après avoir remis en question le rôle du sujet comme *subjectum* ou fondement de toute connaissance telle que se déploie la vérité depuis Descartes³, problématique qui s'éloigne ici de la

¹ Ibidem, p162. Souligné par Heidegger.

² Martin Heidegger, *Être et temps*, p.163.

³ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, traduction de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p.112.

nôtre), Heidegger tente, dans la section *b* du paragraphe 44 intitulé «Le phénomène originaire de la vérité et la secondarité du concept traditionnel de la vérité» (dont il serait trop long de reproduire l'argumentation, partant de sa méditation sur le corpus aristotélicien et des œuvres les plus anciennes de la philosophie, soit les fragments d'Héraclite ¹), de montrer que la vérité, *ἀλήθεια*, signifie le hors-retrait (le *ἀ-* étant privatif), hors de l'occultation ², la venue au jour, dans la présence, la vérité étant la non-occultation dans la présence ³. Le dévoilement est donc la vérité.

Maintenant que nous comprenons mieux la notion de vérité ⁴ chez Heidegger, reprenons notre étude de la pro-duction dans la conférence de 1953, «La question de la technique», notamment en ce qui concerne le rapport entre *ποίησις* et *τέχνη*.

2.5- Ποίησις et τέχνη comme dévoilements

Tout pro-duire se fonde dans le dé-voilement. Comme nous l'avons vu, le dé-voilement rassemble les quatre modes du faire-venir à la présence et les régit. Le dévoilement implique les fins et les moyens. Or, alors qu'à l'ouverture de ce chapitre, nous avons, à la suite de Heidegger, présenté comme définition temporaire de la technique la

¹ *Ib.*, p.113 : «[...] la non-occultation fut d'ores et déjà éprouvée en tant que telle une première fois et ainsi élevée dans le savoir en tant que caractère fondamental de l'étant même, ceci notamment dans les positions métaphysiques fondamentales des penseurs du commencement de la philosophie occidentale : chez Anaximandre, Héraclite et Parménide.»

² Martin Heidegger, *Etre et temps*, p.163.

³ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p.139.

⁴ Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1995. Kisiel mentionne que la vérité telle que la conçoit Heidegger, c'est-à-dire comme dévoilement, provient tout simplement des dictionnaires allemands du XIX^e siècle. Cf. p.538.

conception instrumentale et anthropologique, n'est-ce pas cette même instrumentalité qu'il a fallu expliciter afin de mieux comprendre ce qu'elle renferme et qui nous était apparu comme le trait fondamental de la technique moderne ? Le dévoilement fonde et permet toute possibilité de pro-duction, de ce qui vient au jour par soi-même (φύσις)¹ comme de ce qui doit être conduit dans la présence par une cause extérieure (*la causa efficiens*), c'est-à-dire, plus simplement, fabriqué².

Chez les Grecs, la φύσις est le principe opposé de τέχνη. La φύσις est ce qui croît de soi-même sans être poussé par rien d'extérieur, éclôt et se produit, comme ce qui rentre en soi et s'évanouit : le règne qui va s'épanouissant et s'évanouissant en se déployant et se repliant sur soi-même³.

Comme le mentionne John Loscerbo⁴, afin de mieux comprendre la détermination de la τέχνη, il est nécessaire de quitter la conférence de 1953. C'est dans les leçons de Heidegger sur *Nietzsche* que nous en trouverons une étude plus détaillée.

Nous pouvons déjà comprendre qu'elle est en fait un des modes du dévoilement, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, un des modes de la vérité. Afin de distinguer plus précisément la nature du rapport qu'entretiennent la technique et la vérité, il est nécessaire d'étudier le mot «technique». Heidegger nous dit qu'il provient du grec τεχνικόν qui désigne ce qui appartient à la τέχνη. Ce terme n'est pas limité au «faire» de l'artisan, mais comprend aussi le sens plus élevé du «faire»

¹Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p.173 : «Pour les Grecs (Platon et Aristote) être signifie οὐσία : présence de ce qui est consistant dans le non-occulté ; οὐσία est une interprétation modifiée de ce qui initialement signifie φύσις.»

²Martin Heidegger, «La question de la technique», p.18.

³Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p.79.

⁴John Loscerbo, *Being and Technology*, The Hague – Boston – London, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p. 26.

artistique : «Autrefois τέχνη désignait aussi la production du vrai dans le beau. La ποιησις des beaux-arts s'appelait aussi τέχνη.»¹ La τέχνη est un pro-duire, elle est un mode de la ποιησις.²

Heidegger signale que, jusqu'à Platon, les termes τέχνη et ἐπιστήμη sont associés comme des noms pour la connaissance au sens large, désignant la capacité de pouvoir s'y retrouver dans quelque chose, de «s'y connaître à» ... La connaissance aussi est un dévoilement ; elle donne des ouvertures. Elle est un savoir qui concerne l'étant. Le sens originel n'est pas celui d'un faire ou d'un fabriquer, mais d'un savoir qui porte et dirige toute irruption humaine au sein de l'étant :

«Pour parler de façon elliptique et succincte : τέχνη n'est pas un concept du faire, mais un concept du savoir. τέχνη et ainsi technique veulent dire que quelque chose est posé (*gestellt*) dans le manifeste, l'accessible et le disponible, et est porté en tant que présent à sa position (*Stand*).»³

Ce terme, τέχνη, désigne le savoir humain. Elle est ce type de savoir qui s'approprie et maîtrise l'étant, s'ajoutant par la production et la fabrication à ce qui est par soi-même et qui sert de base à l'activité humaine⁴, la φύσις. Elle n'est pas un concept du faire, mais un concept du savoir⁵. Heidegger précise de plus que la ποιησις de l'art était aussi désignée par le terme τέχνη. Elle désignait ce dévoilement qui pro-duit la vérité dans l'éclat de ce qui paraît, c'est-à-dire la production du vrai dans le beau.⁶

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.46.

² Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p.30.

³ Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p.23.

⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p.79-80.

⁵ Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p.23.

⁶ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.45

C'est seulement avec Aristote que se produit une nette distinction entre le domaine propre à chaque terme ¹. Néanmoins, elle demeure pour lui une des manières du savoir. Manière qui, alors que s'impose la distinction *forme* et *matière*, est peu à peu interprétée en un nouveau sens déterminé, et oublie sa signification originelle ².

La τέχνη «dévoile ce qui ne se produit pas soi-même et n'est pas encore devant nous, ce qui peut donc prendre, tantôt telle apparence, telle tournure, et tantôt telle autre.»³ Heidegger précise bien que c'est comme dévoilement et non comme fabrication que la τέχνη est une production. Ainsi, τέχνη et instrumentalité tirent leur origine toutes deux du dévoilement, de la vérité.

Par ailleurs, il importe de bien faire ressortir ce qui peut paraître n'être qu'une simple nuance. Placer l'emphase sur le dévoilement plutôt que sur la fabrication, c'est remettre en cause l'instrumentalité et la *causa efficiens*. Dans l'instrumentalité comme dans la *causa efficiens*, c'est l'opérer, l'opération et l'effectuation d'un effet, d'un résultat, qui sont placés au premier rang. Cette conception est ainsi dépendante de la conception instrumentale-causaliste qui a perdu de vue la conception grecque originelle. Ce qui permet à Heidegger de montrer que la conception instrumentale de la technique moderne, tout comme la conception causaliste de la quadruple causalité aristotélicienne, ne saisissent de manière fondamentale ni l'essence de la technique ni le jeu des quatre modes du faire-venir à la présence.

¹ Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Quadrige, PUF, p.66, note no.2 : «[...] l'activité de l'artisan sera une bonne introduction à la connaissance».

² Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p.80.

³ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.18-19.

A travers cette généalogie des diverses notions que recèle la définition instrumentale de la technique, nous avons pu comprendre tout au long de ce chapitre que le domaine qu'elle et son essence régissent est beaucoup plus large et essentiel que ce que nous pouvions d'abord soupçonner.

Pourtant, nous ne savons toujours pas ce qu'est l'essence de la technique moderne, ni même à vrai dire en quoi ce qu'elle peut être est lié avec ce que nous avons vu.

Chapitre III

L'«Arraïsonnement» comme essence de la technique moderne

De prime abord, il semble improbable que l'essence de la technique moderne et la vérité, même – et peut-être surtout - au sens grec de non-occultation et de dé-voilement, de la *ποίησις* et de la *τέχνη*, entretiennent quelque rapport que ce soit. Pourtant l'objet de ce chapitre sera de montrer comment, en remontant jusqu'à la compréhension grecque, originelle, de certains concepts dont la portée philosophique est aujourd'hui galvaudée, Heidegger entend montrer que le mode de production constitutif de l'essence de la technique moderne dépend, ou plutôt n'est qu'un mode -lourd de pièges, il est vrai- de la vérité comme dé-voilement, comme non-occultation.

3.1- L'essence de la technique moderne comme pro-vocation

Dès les toutes premières lignes de la conférence de 1953, Heidegger a indiqué que l'essence de la technique n'était pas la même chose que la technique, et n'avait peut-être rien à voir avec la technique au sens courant. Répétons-le : ce qui régit la technique n'a rien en soi de technique ¹. Devons-nous comprendre que l'essence de la technique est en fait un mode de dévoilement, à titre de *ποίησις* ?

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.8.

La technique moderne est, elle aussi un mode du dévoilement. Mais ce n'est pas un dévoilement au sens de la production de la *ποίησις* et de la *τέχνη* artisanale comme production.

Le dévoilement de la technique moderne s'effectue bien plutôt à la manière d'une pro-vocation, et non comme une production. Cette pro-vocation met la nature en demeure de livrer une énergie qui puisse être extraite et accumulée. Ce mode de dévoilement pro-vocateur et cumulatif requiert la totalité de l'étant comme réserve d'énergie ¹. Les modes de dévoilement antérieurs se distinguaient de celui-ci par le fait qu'ils restaient fidèles au mode de déploiement propre à la *φύσις* (voir chp.2.4), sans essayer de la contraindre, mais plutôt en la soignant. Le mode de dévoilement de la technique moderne, au contraire, requiert, exige de la nature qu'elle se livre, la pro-voque à se livrer. L'étant dans sa totalité est sommé de se soumettre comme fonds. L'étant n'est plus produit dans la présence selon son essence, mais est annulé dans le sans-essence du fonds.

Heidegger tente de définir plus précisément ce requérir provocant. Il est, nous dit-il, un avancement en un sens double : il ouvre et met au jour, ce qui le caractérise comme dévoilement; mais aussi pousse en avant ce qui a été dévoilé vers une utilisation et un stockage maximaux ². Ce dévoilement pro-vocant de la technique moderne se déploie lui-même en plusieurs modes tous aussi provocants les uns que les autres : l'obtenir, le transformer, l'accumuler, le répartir et le commuer ³. Ce dévoilement pro-vocant commet l'étant à être immédiatement à disposition, afin d'être instantanément disponible à

¹ Ibid., p.20.

² Ibid., p.21.

³ Ibid., p.22.

une commission ultérieure, disponibilité qui confère à l'étant ainsi commis position et stabilité ¹.

Dans la section 2.5, nous mentionnions que la τέχνη elle aussi, sur le mode de pro-duction de la ποιησις, posait et rendait une chose accessible. Mais cette pro-duction fait venir la chose dans la présence selon son essence, alors que la pro-vocation l'assigne simultanément à sa mise au jour et à être stockée. Cette position stable est le fonds, c'est-à-dire le mode de présence de tout ce qui est mis au jour par le dévoilement pro-vocant.

Dans ces deux caractéristiques du dévoilement pro-vocant, nous voyons bien à quel point tout ce problème est d'ordre métaphysique. En effet, aussi provocant soit-il, le mode de dévoilement propre à l'essence de la technique moderne semble avoir ceci en commun avec les précédents modes de dévoilement de chercher à fixer l'étant dans la présence, selon la compréhension grecque de l'être ².

De plus, cette position de l'étant commis semble être similaire à la position obstante des choses impliquée par la subjectivité moderne telle que définie par Descartes. Mais ce fonds n'est pas un objet. Il n'est pas posé devant, en face d'un sujet. «Ce qui est là au sens du fonds n'est plus en face de nous comme objet.» ³ L'avion, exemple que fournit Heidegger, n'est plus un objet car il tient son essence strictement de ce qui le commet, c'est à dire le dévoilement pro-vocant, et non pas d'un sujet qui se le représente :

¹ Ibid., p.23.

² Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p.379. «ούσια : être présent, état non occulté».

³ Idem.

«L'humanité de l'homme et la choséité des choses se diluent, à l'intérieur du propos délibéré d'une production, dans la valeur mercuriale d'un marché qui non seulement embrasse, comme marché mondial, la terre entière, mais qui, en tant que volonté de volonté, tient marché dans l'essence même de l'être et fait ainsi venir tout étant au tribunal d'un calcul général dont le règne est plus tenace là même où les nombres ne paraissent pas en propre.»¹

Pour être un objet, l'avion devrait tenir son être du sujet qui le fonde comme objet de la représentation. Or, selon Heidegger, il existe désormais strictement comme fonds commissible. Il est important de comprendre que ce processus d'objectivation est exacerbé à un point tel qu'à l'intérieur de celui-ci, les choses ne deviennent plus objets pour un sujet, mais fonds pur un usage ultérieur.

Au moins sur un mode négatif, l'ère de l'essence de la technique semble inaugurer la fin, ou, du moins, la transition vers quelque chose d'autre que la représentation et la subjectivité et la technique moderne. (Ce qui permettra plus tard à Heidegger de faire ressortir les deux aspects opposés mais co-originaires de l'ère de la technique. Voir la section.5.2).

Mais comment peut-on expliquer la conception heideggérienne de la technique moderne et de sa pro-vocation ? Ceci résulte, pour Heidegger, du processus moderne de subjectivisation de l'homme, à partir de Descartes jusqu'à son exacerbation chez Nietzsche. L'accroissement de la subjectivité entraîne réciproquement et nécessairement l'accroissement de l'objectivation de l'étant comme de

¹ Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes ?», pp.351-352.

l'homme. Cette objectivation a ultimement pour conséquence de réduire l'essence de l'homme et de l'étant à celle de fonds.

«L'homme est "la plus importante des matières premières" parce qu'il demeure le sujet de toute usure, nous voulons dire qu'il donne à ce processus toute sa volonté, sans conditions, et qu'ainsi il devient l'"objet" de l'abandon loin de l'être.»¹

L'homme «peut donner sa volonté» à ce processus d'usure que mentionne Heidegger, parce qu'à la fin de la métaphysique, la caractéristique principale, la vérité de cette métaphysique achevée, est la volonté de puissance, par laquelle le sujet conçoit sa volonté comme seul but. Et sa vérité, la métaphysique ne peut à vrai dire la penser :

«Qu'en serait-il – si c'était l'essence de la métaphysique que d'ériger la vérité sur l'étant et, ce faisant, de s'appuyer nécessairement sur le rapport de l'homme à l'être, et cependant de ne méditer point ce rapport même, de ne pouvoir seulement le méditer ?»²

Comme c'est la conception métaphysique moderne de la subjectivité qui engage le processus d'objectivation de l'étant et de l'homme, et qu'à la fin de la métaphysique la volonté de volonté est le seul but de cette subjectivité, celle-ci en vient à se vouloir elle-même en tant que processus d'objectivation par lequel l'étant et l'homme sont d'abord objectivés, puis rapidement commis comme fonds, sans pouvoir se penser. De sorte qu'elle se croit volontaire dans sa commission de l'étant dans sa totalité comme fonds, alors qu'elle se conforme en vérité

¹ Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», p.106.

² Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p.165.

à l'être tel qu'il se destine aujourd'hui. Cette volonté même n'est pas le fait de l'homme, mais la forme destinale de l'être.

Ceci s'explique par le fait que l'être se destine comme volonté de puissance. Nous savons que, comme destin, cet envoi de l'être est un dévoilement. Comme volonté de puissance ce destin de dévoilement implique la commission de l'étant et de l'homme comme fonds sur le mode de la pro-vocation. La volonté de puissance commet l'homme à la commission du reste de l'étant et de l'homme lui-même. L'homme conçoit tous ses rapports au reste de l'étant sous le jour de sa maîtrise et de sa volonté. Or Heidegger affirme que «[...] le fait même que l'homme devienne sujet et le monde objet, n'est qu'une des conséquences de l'essence de la technique en train de s'installer, et non inversement»¹, puisqu'il se destine toujours préalablement sous certaines guises : idée, subjectivité, volonté ².

La volonté de puissance, qui devient volonté de volonté et qui se déploie et se déchaîne sur la terre et contre l'homme comme essence de la technique moderne, est en fait la caractéristique de la métaphysique à son achèvement, et donc la forme destinale sous laquelle se dispense l'être ³.

Lorsque nous avons étudié l'instrumentalité (voir la section.2.1), nous avons constaté que rien, d'un point de vue essentiel, ne conférerait à l'homme quelque maîtrise que ce soit sur ce que renferme l'instrumentalité. Il importe maintenant de déterminer qui accomplit

¹ Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes ?», p.349.

² Marianne Bouchard, *La conception du rapport entre technique et science chez Martin Heidegger*, pp.168-169.

³ Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes ?», pp.347-348.

cette interpellation pro-vocante commettant l'étant dans sa totalité comme fonds ?

Apparemment, l'homme par son fabriquer et son opérer est celui qui dispose de ce mode de dévoilement. Or, nous avons précisé plus haut (section.2.3) que dans le dévoilement, l'important n'était pas le fabriquer, qui peut appartenir à la τέχνη et à la pro-vocation, mais bien la non-occultation, non-occultation par laquelle se manifeste le dévoilement. Et l'homme ne dispose pas de la non-occultation, dans laquelle chaque fois et selon chaque mode particulier, l'étant se dé-cèle.

En fait, l'homme lui-même, à titre d'étant (bien qu'en un sens insigne), est commis et pro-voqué à exploiter le reste de l'étant, et lui-même, comme fonds. Il est même celui seul par qui le dévoilement pro-vocant et commettant peut avoir lieu. Car l'homme est provoqué plus originellement que la nature au commettre, et pour cette seule raison, il ne devient jamais strictement fonds. Par le fait qu'il s'adonne comme son exécuteur à la technique moderne, il prend part avec elle au dévoilement, il entre en relation avec la non-occultation, non-occultation qui n'est jamais, ne peut être le fait de l'homme. Pas plus d'ailleurs, précise Heidegger, que ne l'est le monde non-occulté qu'il objective en tant que sujet.¹ :

«Nous autres qui vivons aujourd'hui, ainsi que maintes générations antérieures, nous avons depuis longtemps oublié ce district de la non-occultation de l'étant et tout de même le requérons constamment. Nous pensons certes qu'un étant deviendrait accessible par ce fait qu'un moi en tant que sujet se représente un objet. Comme s'il ne fallait pas pour cela qu'un

¹ Ibidem, p.25

ouvert régnât à l'avance,¹ à l'intérieur de l'ouverture duquel quelque chose en tant qu'objet pût devenir accessible pour un sujet et que l'accessibilité elle-même pût encore être explorée en tant qu'éprouvable ! »²

Ainsi, puisque la non-occultation ne tire pas son origine de l'homme, où et comment le dévoilement a-t-il lieu ? L'homme dans son rapport au monde, «là où il forme et œuvre, demande et rend grâce»³, se trouve toujours déjà dans la non-occultation. Quand à l'intérieur de celle-ci il dévoile ce qui est présent, cela n'est qu'une réponse à un appel qui ne provient pas de lui, mais de la non-occultation, et cela même quand il semble aller contre celle-ci, précise Heidegger, tout comme dans son rapport sujet-objet à la totalité de l'étant, et dans le sans-objet du fonds. La technique moderne elle-même, dans son essence, comme mode de dévoilement, n'est pas un acte purement, principalement humain.

Cet aspect non-humain qui en est la caractéristique principale est le *Gestell*, l'«Arraînement», qui interpelle l'homme.

¹ Nous soulignons.

² Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p.112.

³ Idem.

3.2- L'essence de la technique moderne : l'«Arraïsonnement»

Il servirait peut-être la juste compréhension de l'ensemble de notre problématique de revenir brièvement sur nos pas et de nous prêter à une rapide récapitulation afin d'avoir bien présents à l'esprit les divers points déjà étudiés, surtout au moment d'entreprendre l'examen de la notion capitale qu'est l'«Arraïsonnement».

Nous avons compris que l'instrumentalité portait larvée en elle la finalité, ce qui nous a conduit à l'étude de la quadruple causalité aristotélicienne. De là, il nous est devenu apparent que les quatre causes sont en fait les quatre modes du faire-venir à la présence, dans la non-occultation. Nous avons appris que la φύσις est le mode premier de ce qui vient à la présence sans que rien ne l'y pousse, qui s'épanouit dans la présence et s'évanouit.

A cela, s'ajoute un mode de production qui est celui de l'homme et prend assise sur la ποιησις. La ποιησις comprend tous les modes de production, celui de la φύσις tout comme la τέχνη, dont dépendent les productions artistique et artisanale.

Pour finir, nous avons vu que la τέχνη qui avec le passage du temps devient un concept plus étroit se limitant à la production artisanale et artistique était elle-même un mode de dévoilement.

Mais ces divers types de dévoilement restent pourtant étrangers au dévoiler commettant de la pro-vocation. Les précédents ne font qu'accompagner de leur soin la venue dans la non-occultation des différents étants produits. La pro-vocation au contraire force l'étant dans sa totalité à perdre toute essence propre pour être réduit en tant

que fonds. Et derrière ce mode dévoilement provocant, réside l'interpellation du *Gestell*, de l'«Arraïsonnement».

Dans un premier temps, il est important d'expliquer le terme *Gestell*, forgé par Heidegger, et traduit par André Préau par «Arraïsonnement», traduction abandonnée par la suite dans les autres textes où ce philosophème est présent ¹. La traduction française de la conférence sur la technique ne peut rendre compte de la progression langagière telle qu'elle se développe dans l'original allemand. En effet Heidegger utilise divers mots composés du radical *-stell*, pour progresser peu à peu en crescendo vers une surdétermination de la terminologie jusqu'au *Gestell* qui rassemble et dépasse l'ensemble des significations évoquées antérieurement ². Décrivant les multiples activités de l'«Arraïsonnement», l'interpellation pro-vocante, ou *Stellen* ³, Heidegger fait passer l'auditeur ou le lecteur allemand de l'agriculture (*Bestellen*) qui requiert (*stellt*) la nature à la production agricole industrielle⁴, à la nature commise (*bestellt*) ou sommée (*stellt*) comme réserve d'énergie, activités dans lesquelles l'étant dans sa totalité devient l'objet d'une commande (*bestellbar*).

De sorte que, au moment où Heidegger est sur le point d'introduire le terme *Gestell*, le traducteur en est réduit à utiliser un jeu de périphrases pour rendre le sens produit par Heidegger.

¹ Martin Heidegger, «Le tournant», traduction de Jean Lauxerois et Claude Roels, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p.321, note no. 1 des traducteurs.

² Dans sa note, Préau remarque que, de manière significative, plus de la moitié des termes du texte sont composés avec le préfixe *ge-*, et met l'accent sur son sens rassemblant. Cf. *Essais et conférences*, p.348, note no.2 du traducteur.

³ Ibidem, p.22.

⁴ «La question de la technique», p.21.

Pour bien comprendre la traduction, il faut garder en tête la signification du *ge-* allemand : il a une fonction rassemblante ¹. Or la provocation qui met en demeure l'homme de commettre l'étant dans sa totalité comme fonds rassemble l'homme dans le commettre, «rassemblement» qui commande à l'homme (sur la tâche) de commettre l'étant dans sa totalité comme fonds. Suivent quelques exemples de Heidegger : les monts (*Berge*) sont déployés par ce qui les «rassemble» le *Gebirg* (les montagnes); les modes de l'humeur de l'homme se déploient et se «rassemblent» dans le *Gemüt*, le cœur. De même l'appel provocant qui rassemble l'homme dans cette tâche de commission comme fonds de l'étant dans sa totalité est le *Gestell*, l'«Arraînement» ². Et ce que rassemble le *Gestell* dans l'homme, ce sont les divers actes du *-stell*. Ce radical désigne les opérations fondamentales de la raison et de la science (suivre à la trace, présenter, mettre en évidence, représenter, exposer), ainsi que les mesures d'autorité de la technique (interpeller, requérir, arrêter, commettre, mettre en place, s'assurer de, au sens du «rendre compte» latin de *rationem reddere* ³) ⁴. C'est sans doute ce sens latin de «rendre compte», «rendre raison» ⁵, «ar-raisonner», qui a conduit Préau au choix de ce terme, qui a le désavantage de laisser entendre avec trop de force une connotation rationnelle –absente de *Gestell*.

Il était important pour la suite de la compréhension de l'argumentation de Heidegger d'effectuer ce long détour à travers ces notions lexicales. En effet, à ce stade de son développement, Heidegger tente de faire ressortir un autre sens, dont dérive celui de *Ge-*

¹ Ibid., p.26.

² Idem.

³ Ce thème sera repris par Heidegger dans ses leçons sur Leibniz. Voir *Le principe de raison*, traduction de André Préau, Paris, Gallimard, 1962pp. 82 ;123.

⁴ Idem, ibidem. Voir la note de Heidegger.

stell, celui du verbe *stellen*, qui doit, en plus du sens de pro-vocation, faire ressortir celui du *her-stellen* («placer debout devant») et du *dar-stellen* («mettre sous les yeux» «exposer»), que nous pouvons reconnaître comme deux modes de la *ποίησις*, faisant venir la chose au jour, dans la présence de la non-occultation ¹. Tous deux sont des modes du dévoilement, de *ἀλήθεια*, et le *Gestell* leur est apparenté quant à son être. En effet, dans celui-ci, se produit cette non-occultation, par laquelle les opérations de la technique moderne dévoilent l'étant dans sa totalité comme fonds ². Nous pouvons constater, cependant, la différence radicale qui sépare la pro-vocation arraisonnable des autres modes de dévoilement, jusqu'au point où, comme nous le verrons, la provocation fait même sombrer dans l'oubli la possibilité d'existence de modes de dévoilements différents. Pour la suite de ce travail, nous nous conformerons à la traduction de Préau et utiliserons, autant que faire se peut, le terme «Arraisonnement».

L'«Arraisonnement» est donc le mode rassemblant de cet appel qui somme l'homme, le provoque à dévoiler l'étant dans sa totalité comme fonds à la façon d'un commettre. L'«Arraisonnement», de plus, est le mode de dévoilement qui régit l'essence de la technique moderne. Ce mode du dévoilement n'a rien en lui-même de technique ³. Tout caractère humain lui est d'autant plus étranger, et Heidegger ne peut qu'évacuer de sa sphère de compréhension toute volonté de maîtrise et de responsabilité, liées à une conception instrumentale, dont il a déjà montré l'inaptitude ⁴:

¹ Voir aussi le supplément de «L'origine de l'œuvre d'art», p.93-94.

² Martin Heidegger, «La question de la technique», p.28.

³Ib., p.28.

⁴Idem, ibidem.

«Ainsi, [l'«Arraïonnement»] n'est aucunement le produit de la machination humaine; il est au contraire le mode extrême de l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire du destin de l'être. A l'intérieur de ce destin, l'homme est passé de l'époque de l'objectivité à l'époque de la disponibilité ; dans cette époque, désormais la nôtre, tout est constamment à disposition, moyennant le compte d'une commande. Il n'y a plus, rigoureusement parlant, d'objets; ¹» [...] « - la nature est forcée à fournir son énergie. L'idée est bien celle d'une *mise* en demeure, dans laquelle ce qui est mis en demeure est du même coup forcé de prendre une certaine figure, de faire figure, cette figure où, désormais réduit, il paraît comme tel. La nature, mise en demeure de fournir de l'énergie, comparait désormais comme "réservoir d'énergie".» ²

Ce dévoilement met en demeure la nature en tant qu'elle est le principal réservoir d'énergie disponible. De plus, la nature est mise en demeure par les sciences exactes de la nature au service de l'«Arraïonnement» de se montrer comme un complexe calculable et prévisible de forces, et l'expérimentation est commise à l'interroger afin de déterminer si la nature, une fois mise en demeure, répondra conformément aux prévisions des sciences exactes ³.

Mais la surexploitation de la nature n'est pas la seule manifestation de la commission de l'homme par l'«Arraïonnement» au dévoilement provoquant de l'étant dans sa totalité. Une autre de ces manifestations est la présence moderne des sciences exactes de la nature, que nous avons tout juste évoquées, et dont nous examinerons, dans la prochaine section, les liens complexes qu'elles entretiennent avec l'essence de la technique.

¹Martin Heidegger, «Le séminaire de Zähringen», Questions IV, Paris, Gallimard, p.476.

² Ibidem, p.479.

³ Martin Heidegger, «La question de la technique» p.29.

3.3- L'«Arraisonnement» et les sciences exactes de la nature

Les déterminations de la région d'où provient l'essence de la technique moderne, que nous avons examinée précédemment, ne semblent valables que pour la technique au sens grec, par rapport à laquelle la technique moderne est un phénomène tout à fait nouveau.

Comment Heidegger peut-il proposer une telle conception de l'essence de la technique moderne, conception qui ne semble pas tenir compte de la fondation de la technique moderne par les sciences exactes de la nature, d'une part, et des liens extrêmement ténus, complexes, voire ambigus qui les rattachent l'une à l'autre, d'autre part :

«[...] On parle à présent de la relation entre science de la nature et technique comme d'un "étalement réciproque" (Heisenberg). Notamment la physique nucléaire se trouve acculée à une situation qui la contraint à des constatations déconcertantes : à savoir que l'appareillage technique utilisé par l'observateur dans une expérimentation co-détermine ce qui à chaque fois est ou n'est pas accessible de l'atome, c'est-à-dire de ses manifestations. Cela ne signifie rien de moins que ceci : la technique est co-déterminante dans le connaître. Cela elle ne peut l'être que parce que son caractère le plus propre possède lui-même quelque chose d'un trait de connaissance.»¹

En effet, le caractère primordial de la technique moderne est qu'elle apparaît se fonder sur les sciences exactes de la nature. De plus, d'un strict point de vue historique, les sciences exactes de la nature font leur apparition antérieurement à la technique moderne.

Dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Heidegger retrace les débuts de la pensée moderne. Celle-ci remonte au quinzième siècle ; le seizième est un âge

¹ Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, pp.24-25.

d'oscillation entre la scolastique médiévale et celle-ci. Seulement au dix-septième siècle peut-on constater les clarifications et les fondations décisives de la science moderne, avènement qui est marqué par et trouve sa première conclusion dans le système physique de Newton¹. Il est possible de retracer la méthode expérimentale des sciences exactes de la nature jusqu'à la fin du moyen-âge, alors que la technique moderne n'amorce son déploiement au plus tôt que vers la fin du dix-huitième. Il semble donc que l'histoire vienne invalider la thèse de Heidegger. L'histoire s'appuyant sur des faits apparemment indiscutables, montre irréfutablement que la technique moderne ne réussit à se développer qu'à partir du moment où elle peut fonder son assise sur les sciences exactes de la nature. Quoique correcte historiquement, cette représentation ne rend pas compte, pour Heidegger, de l'aspect fondamental de l'histoire, c'est-à-dire de l'aspect historial.

Ainsi, Heidegger expliquera d'une manière plus essentielle que la reconstitution historique l'avènement de l'essence de la technique moderne, qui dans le déploiement technique, tout en apparaissant ultérieurement par rapport aux sciences exactes de la nature, les fonde, les rend possibles et les régit en tant qu'essence.

De fait, c'est l'essence de la technique moderne et non de la technique moderne elle-même dont dépend la théorie de la nature élaborée par la physique moderne. L'«Arraînement» règne déjà dans la physique, science que choisit Heidegger pour illustrer son argumentation; alors même qu'elle n'est qu'embryonnaire, sans encore se manifester proprement dans tous ses développements. La physique

¹Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, traduction de Jean Rebol et Jacques Taminiaux, Paris,

advient la première, renfermant en son sein l'«Arraînement» demeurant celé. Et l'essence de la technique moderne y reste cachée et méconnaissable alors même que la technique atteint des degrés de perfectionnement sans pareils. En effet, précise Heidegger, il est propre à toute essence, incluant l'essence de la technique moderne, d'adopter partout une position de retrait, et pour le plus long terme possible (Nous reviendrons plus en détail sur le sens que prend l'«essence» chez Heidegger).

Néanmoins, issue des premiers temps, l'essence reste ce qui, précédant toutes formes de développement, les rend possibles et les régit. Selon Heidegger, les penseurs grecs comprenaient que plus tôt une chose s'ouvre et exerce sa puissance et plus tard elle se manifeste aux hommes. «L'Aube originelle ne se montre à l'homme qu'en dernier lieu.»¹

Heidegger développe ce point dans la conférence «Science et méditation». Ce qu'a pensé la philosophie grecque des premiers temps est toujours présent aujourd'hui, et en est la condition de possibilité, déterminant et régissant ce présent. Cette origine est même la plus présente là où l'homme moderne croit n'avoir affaire qu'au contemporain. Ainsi, le règne de la technique moderne, complètement étrangère à l'antiquité, trouve pourtant en elle son origine essentielle².

Aussi, la science historique, depuis sa compréhension chronologique, ne peut saisir ce que l'historialité met en relief, soit que l'essence de la technique moderne est antérieure et régit les sciences exactes de la nature comme mode d'exposition³, et que c'est

Gallimard, 1971, p.88.

¹Ibid., p.30.

²Matin Heidegger, «Science et méditation», *Essais et conférences*, p.52.

³Ibidem, p.49.

l'«Arraïsonnement» qui prédétermine le champ théorique et la mise en forme scientifique du mode de la physique moderne, dans son activité de commission de la nature comme fonds ¹. Le mode de représentation propre à la physique moderne importe peu en lui-même tant que la nature se soumet à l'appel de la science de façon que sa réponse se conforme au calcul et puisse rester commise.

Cependant, le mode de représentation de la science moderne ne peut saisir sous toutes ses facettes la plénitude essentielle de la nature, l'élaboration scientifique de la nature n'étant qu'un mode, parmi d'autres possibles, de représentation et de théorisation de la nature ². En outre, le mode d'objectivation des sciences reste toujours sous la dépendance de la *présence* préalable de la nature ³.

L'essence de la technique moderne résidant dans l'«Arraïsonnement», la technique moderne se doit d'utiliser les sciences exactes de la nature. Aussi, souligne Heidegger, se manifeste cette ambiguïté donnant l'impression que la technique moderne n'est que de la science appliquée, ambiguïté que la juste compréhension de l'essence de la technique moderne vient éclaircir ⁴.

Par ailleurs, la nature, l'étant dans sa totalité sont commis comme fonds par l'essence de la technique. Mais qu'en est-il de l'homme ? Comment l'homme se situe-t-il par rapport à l'«Arraïsonnement». Comme nous le montrerons dans la prochaine section, le rôle de l'homme quant à l'essence de la technique est à la fois extrêmement modeste et particulièrement insigne, et dans ces conditions, et il est

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.31.

² Martin Heidegger, «Science et méditation», p.70.

³ Ibidem, p.69.

⁴ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.31.

assez difficile de faire ressortir avec simplicité la position de Heidegger sur ce sujet.

3.4 L'«Arraïonnement» et l'homme

Nous comprenons maintenant de manière plus précise le rapport que l'essence de la technique entretient avec la nature, ainsi qu'avec les sciences exactes de la nature. Cependant quels sont les liens qui relient l'essence de la technique moderne à l'homme ? Nous savons que l'essence de la technique moderne n'a rien d'un simple moyen que l'homme pourrait maîtriser. Nous savons aussi que l'«Arraïonnement» pro-voque l'homme lui-même à commettre l'étant dans sa totalité comme fonds, et que l'homme n'échappe à ce processus que par son rapport insigne à la non-occultation, ayant lieu dans le dévoilement sous le mode de la pro-vocation. Aussi tenterons-nous maintenant de mieux préciser la situation de l'homme face au déploiement de l'«Arraïonnement».

Heidegger indique clairement que la compréhension de l'«Arraïonnement» comme phénomène technique est une méprise complète sur l'essence de la technique moderne. Une fois écartée la conception technique de l'essence de la technique, et avec elle la conception instrumentale et anthropologique de la technique, comment concevoir le rapport de l'homme à la dite essence ? Quelle responsabilité, quelle participation sont celles de l'homme dans le déploiement de l'«Arraïonnement» et le déferlement de la technique ?

L'«Arraïonnement» est un mode de dévoilement dévoilant et commettant l'étant dans sa totalité comme fonds. Ce dévoilement ne se produit pas par l'homme, mais n'est pourtant pas au-delà des actions humaines. L'«Arraïonnement», comme nous l'avons expliqué plus haut (voir section 3.2), est ce qui rassemble l'interpellation mettant l'homme en demeure de dévoiler l'étant dans sa totalité comme fonds sur le mode du commettre.

Selon Heidegger, l'homme en ce qu'il est pro-voqué se tient dans le domaine essentiel de l'«Arraïonnement», sans pouvoir cependant jamais assumer quelque type de relation avec lui. L'«Arraïonnement» comme essence de la technique moderne et comme mode du dévoilement, donc de la vérité, est ce qui est toujours préalable à l'homme, le fonde, le détermine et le régit. Comment l'homme pourrait-il entrer dans un rapport avec l'essence de la technique est donc une question qui arrive toujours trop tard, l'homme étant toujours déjà situé dans ce rapport comme possibilité même de son être.

Aussi, pour Heidegger, importe-t-il plutôt de demander si l'homme est capable de la prise de conscience lui permettant de se reconnaître comme celui dont le faire et le non-faire sont partout et toujours provoqués par l'«Arraïonnement»¹, celui-ci régissant l'homme et le déterminant depuis l'«Aube originelle», bien que sur des modes différents à travers les âges. Cela signifie pour l'homme la méditation et le penser de l'«Arraïonnement» dans son être. Et c'est, selon Heidegger, l'essence de la technique moderne même qui met l'homme

¹Ibidem, p. 32.

sur la voie de la réflexion de ce mode du dévoilement pro-vocant réduisant l'étant dans sa totalité à n'être que comme fonds ¹.

L'expression utilisée ici par Heidegger est, plus précisément, «mettre sur le chemin». Or, précise-t-il, mettre sur le chemin est envoyer. L'essence de la technique moderne est ce qui envoie l'homme par la virulence de son déploiement même à penser ce qu'est son être en tant que pro-vocation dévoilant par le commettre, ainsi que comme envoi.

Ce qui régit l'homme le dirige sur la voie de la réflexion du dévoilement dans tous ses modes comme destin ². Nous atteignons ici une étape cruciale de notre étude. La pensée du destin, de l'«Arraînement» comme destin, n'est pas chez Heidegger l'appel à la résignation devant une fatalité, mais l'appel à une compréhension plus authentique de ce qui se fait jour dans l'essence de la technique moderne, dans laquelle l'homme doit entendre à la fois le destin comme ce qui le détermine et le régit toujours déjà, et ce dont, pourtant, il doit assumer la garde.

Comme nous le mentionnions plus haut, le rôle de l'homme peut sembler à la fois modeste, peut-être même ingrat, tout en élevant cette modestie même aux plus hautes responsabilités. Il faudra déterminer l'importance qui doit vraiment être attribuée à l'homme dans la réflexion de Heidegger.

Comme l'ont noté Luc Ferry et Alain Renaut ³, il y a ici une certaine tension dans la réflexion de Heidegger. Comment l'homme peut-il d'une part être complètement régi par la non-occultation, le dévoilement et, d'autre part, être celui que le dévoilement, sur le mode

¹ Idem.

² Ibid. p. 33.

³ Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes*, Paris, Grasset, 1988.

de l'«Arraînement», comme destin, envoie vers la compréhension de l'essence de l'«Arraînement», et, pour ainsi dire, être celui dont tout dépend.

Dans le prochain chapitre nous tenterons de mieux comprendre pourquoi l'«Arraînement» est le destin de l'achèvement de la métaphysique, ainsi que le caractère double, voire ambigu de ce destin :

«L'ère de l'achèvement de la métaphysique – aperçue dans l'examen des traits fondamentaux de la métaphysique nietzschéenne – incite à rechercher jusqu'à quel point il nous faut d'abord nous retrouver dans l'histoire de l'être et auparavant éprouver l'histoire en tant que déchaînement de l'être dans la machination que l'être lui-même détermine afin de rendre essentielle sa vérité à l'homme, à partir de l'appartenance de celui-ci à l'intérieur d'elle.»¹

¹ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p. 203.

Chapitre IV

L'«Arraïonnement» et le destin

Nous avons conclu notre précédent chapitre en évoquant l'ambiguïté, ou plutôt le caractère double du destin dans la conférence de 1953. Dans ce chapitre, nous tenterons de préciser et de mieux comprendre ce philosophème heideggérien : en quoi et de quoi l'«Arraïonnement» est-il destin, autant dans ce qui le rattache au dévoilement, que dans ce qu'il recèle de liberté comme de danger pour l'homme. En effet, à ce point de «La question de la technique», Heidegger oriente directement la discussion sur le rapport de l'homme à l'essence de la technique moderne comme destin, à la liberté et à la définition de la liberté que peut espérer l'homme, ainsi que sur le rôle de l'homme face au destin de dévoilement. Ce chapitre se doit de séparer des notions qui, dans la réflexion heideggérienne s'emboîtent les unes dans les autres, s'inter-impliquent; par exemple le destin, qui est celui de l'être, parallèlement à l'«Arraïonnement» comme destin, sous la double figure de l'appel libérateur, préfiguration de «...ce qui sauve...», et du danger.

4.1- Le dévoilement est le destin

Selon Heidegger, l'«Arraïonnement» est un mode de dévoilement pro-vocant commettant l'étant dans sa totalité comme fonds. L'«Arraïonnement» est un mode destinal, c'est-à-dire un envoi de l'être. Le dévoilement est ainsi le destin qui inexplicablement, sans

raison, se dispense, soit en dévoilement pro-ducteur, soit en dévoilement pro-vocant et se donne à l'homme en partage. Le dévoilement pro-vocant a son origine dans le dévoilement pro-ducteur, cette origine étant elle-même liée au destin ¹. Et par l'efficace même du destin, l'«Arraisonement» recouvre la *ποίησις* et la rend méconnaissable, la plonge dans l'oubli.

L'«Arraisonement» comme destin de dévoilement est l'essence de la technique moderne. Mais il ne faut pas comprendre «essence» dans l'acception du genre, de l'*essentia*, de la quiddité ², comme le fait la métaphysique. La signification courante d'«essence» équivaut à ce qu'est une chose, à son quoi, son *quid*, sa quiddité. La quiddité est ce qui est commun à plusieurs espèces. L'exemple de Heidegger mentionne différents arbres, le chêne, le hêtre, le bouleau, le sapin. Leur essence est ce qui, au sein de leur diversité et de leur particularité, leur est commun, leur être-arbre, leur arboréité. L'essence est la définition la plus générale et la plus large, ultime, que l'on puisse donner d'un groupe d'individus où d'espèces, au-delà de ce qui en eux est accidentel.

Selon cette définition, l'essence de la technique moderne serait ce qui est commun à tout ce qui est technique. Or nous avons, très tôt dans cette étude, évacué de la compréhension de l'«essence» de la technique moderne tout type d'instrument technique, ainsi que l'instrumentalité elle-même; de même il faut écarter comme définition de cette «essence» le concept général de ces instruments. Il faut plutôt

¹ Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985. C'est un peu ce que montre Janicaud avec sa taxinomie du développement de la rationalité, dont chaque phase subséquente est différente et pourtant dépendante dans ses déterminations, de la phase antérieure. Voir le chapitre II, première partie : «Les phases de la rationalisation», p.155-212.

² Martin Heidegger, «La question de la technique», p.40.

comprendre «essence» comme la façon dont quelque chose déploie son être ¹. L'essence, chez Platon, est ce qui dure, ce qui perdure, et qui demeure quoi qu'il advienne, qui se découvre dans l'aspect (εἶδος, ἰδέα), l'idée de quelque chose. Par l'idée se montre comme aspect ce que doit être tout spécimen du genre arbre. Comme chose singulière dotée de qualités accidentelles, l'arbre chêne est périssable, ne dure pas. Seule perdure son arboréité, son idée, son essence.

Comprendre l'essence de la technique comme destin et comme destin de l'être implique la perception de cette perpétuation par laquelle l'«Arraïonnement» se produit comme destin de dévoilement. Par perpétuation, il faut ici remarquer cet important glissement qui s'effectue dans la réflexion heideggerienne, de ce qui se perpétue en perdurant, en se maintenant dans la présence (l'idée platonicienne), à ce qui se perpétue en continuant de s'accorder. Car seul ce qui a été accordé peut durer. Et ce qui dure à l'origine est cela même qui s'accorde. Comme destin, dans son essence, l'«Arraïonnement» est ce qui dure, une donation de l'être ². Comme le précise Heidegger dans la conférence «Temps et être» :

«[...] le trait fondamental du destiner, à savoir : chaque fois faire halte et se retenir en faveur de la perceptibilité de la donation, c'est-à-dire en faveur de l'être –dans le regard dirigé sur la fondation de l'étant.» ³

¹ Ibid., p.41.

² Ibid., p.42.

³ Martin Heidegger, «Temps et être», p.203.

Citons maintenant cette question cruciale que pose Heidegger : «En tant qu'il forme l'essence de la technique, l'Arraïonnement est «ce qui dure». «Ce qui dure» domine-t-il aussi au sens de ce qui accorde ?»¹ Nous devons examiner d'autres aspects de la réflexion heideggérienne avant de pouvoir comprendre et répondre à cette question. Pour le moment, il est nécessaire de préciser la situation de l'homme dans ce destin qu'est l'«Arraïonnement».

4.2- Destin et liberté

L'«Arraïonnement», nous le savons, est l'essence de la technique moderne. Ce mode du dévoilement est un envoi du destin, destin qui est un destin de dévoilement, dont la non-occultation est toujours l'effet, bien qu'elle implique simultanément l'occultation de ce qui s'accorde. L'homme dans tout son être est régi par ce destin du dévoilement. Car ce «[...] destin est par essence destin de l'être.»² Cette direction serait cependant comprise à contresens si elle était assimilée ou réduite à une *fatalité* contraignante³. La liberté humaine n'est en fait possible que par cette inclusion de l'homme dans le domaine du destin. C'est-à-dire que l'homme lui-même n'est possible qu'au sein de cette ouverture, de cette non-occultation révélée par le dévoilement et qui est

¹ Ibid..

² Martin Heidegger, «Le tournant», p.310.

³ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.33.

le monde où son être-homme, donc, partant, sa liberté sont possibles.

Selon la conception heideggérienne, l'essence de la liberté ne dépend pas de la volonté humaine, n'est pas une propriété humaine. La volonté n'exerce aucune direction sur la liberté. Celle-ci régit ce qui est libre, ce qui est éclairé, ce qui est dévoilé. Liberté et vérité sont donc intimement unies, chez Heidegger. Il faut donc comprendre que libérer est dévoiler.

Tout dévoilement se produit par ce qui est libre et dirige vers ce qui est libre. Mais le pendant de tout dévoilement et de toute non-occultation est, nous le savons, une mise à l'abri et une occultation. Ce que cache cette occultation se voilant du sein même du dévoilement est cela même qui libère, et qui, partant est celé et reste perpétuellement. C'est le secret ¹. Le secret est libre. La liberté est le dévoilement.

Ce qui peut apparaître à première vue comme une conception tout au moins abstruse dans la philosophie de Heidegger, prend son sens dès que nous rapprochons les différentes notions qui se jouent ici. Comprendre l'essence de la technique permet la compréhension de l'«Arraînement» comme destin de dévoilement. Citons Heidegger : «La technique, dont l'essence est l'être lui-même, ne se laisse jamais surmonter par l'homme. Car cela voudrait dire alors que l'homme serait le maître de l'être.» ²

Comme nous savons que le dévoilement est un libérer, nous saisissons que, par notre situation même dans la non-occultation exposée par l'«Arraînement», nous prenons place dans la liberté, «dans l'élément libre du destin», c'est-à-dire dans la libération comme

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.34.

² Martin Heidegger, «Le tournant», p.311.

mise au jour de la non-occultation par le dévoilement. Ce en quoi l'homme est libre.

Cette conception de la liberté permet à Heidegger d'écarter des notions comme la fatalité et la contrainte. Il devient de plus évident que cette conception de la liberté n'a rien en commun avec la conception moderne, et plus précisément avec celle des Lumières. Evacuant la fatalité et la contrainte, ainsi qu'une certaine conception de la liberté qui n'a, pour lui, que le caractère de la licence, Heidegger semble faire subir le même sort aux notions centrales de volonté (qu'il fait remonter depuis l'*appetitus* leibnizien jusqu'à la volonté de puissance chez Nietzsche comme la conception moderne de l'être) et d'autonomie, qui caractérise depuis Kant ¹ la liberté humaine.

La conception heideggérienne de la liberté ne peut donc pas être assimilée à la modernité. Aussi est-il tentant de la proclamer anti-moderne. Et il est vrai que dans sa critique de la subjectivité, de même que par celle du libéralisme et de la démocratie, Heidegger peut difficilement être compris autrement. Néanmoins, cette conception de la liberté assure à l'homme un espace où, par la méditation, la pensée, réside sa seule possibilité d'échapper à la dépendance totale du monde technique, qui même si déchargé de tout l'aspect métaphysique qu'y insère Heidegger, n'en requiert pourtant pas moins l'homme dans toutes les facettes de sa vie et le maintient sous sa dépendance ².

¹ Voir, pour l'autonomie chez Kant, par exemple la «Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières», in *Critique de la faculté de juger*, traduction de Heinz Wismann. Paris, Gallimard, coll. Folio, 1985, p.497 : «Les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre.». La minorité est bien sûr le contraire de l'autonomie.

² Une autre tentative de redéfinition de la liberté sous la domination technique peut être trouvée chez Ernst Jünger et son *Waldgänger*. Voir *Le traité du rebelle ou le recours aux forêts*, traduction de Henri Plard. Paris, Christian Bourgois, 1981. Il est aussi possible de rapprocher la liberté heideggérienne de la liberté spinoziste, qui se limite à la compréhension de la totale détermination du monde. Voir *l'Éthique*, traduction de Charles Appuhn. Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Ainsi en sommes-nous arrivé à la conclusion que l'essence de la technique moderne n'était pas une fatalité. Selon Heidegger, sa juste compréhension empêche qu'elle soit comprise d'une telle manière et permet au contraire d'y distinguer un appel libérateur.

En quoi la compréhension de l'essence de la technique moderne comme un mode de dévoilement, dans tout ce qu'une telle conception peut avoir d'inéluctable, d'inexorable, peut-elle signifier un appel libérateur pour l'homme ? Comprendre l'essence de la technique moderne comme mode de dévoilement et, en ce sens, comme envoi du destin, dévoilement libre et qui libère la non-occultation, peut être libérateur pour l'homme s'il accède ainsi à la compréhension de l'essence de la technique moderne, de l'«Arraisonement», non comme une fatalité mais en tant que dernière dispensation de l'être. La puissance même de l'«Arraisonement» fait partie du destin. Selon Heidegger, l'appel libérateur se manifeste à l'homme si, par la juste compréhension de l'essence de la technique moderne, celui-ci se donne pour tâche de penser et de méditer toujours plus originellement l'être du non-caché et sa non-occultation, jusqu'à ce point où il comprendra sa propre appartenance au dévoilement, appartenance qui est prise en garde de l'être.

4.3-Le destin et l'oubli

Dans la section précédente, nous nous sommes longuement penchés sur le sort qui attend l'homme s'il ne sait interpréter correctement l'appel qui lui est lancé par l'essence de la technique moderne. Cette citation de «Pourquoi des poètes ?» peut caractériser le sort qui menace l'homme :

«Alors, l'époque indigente ne ressent même plus son indigence. Cette incapacité, par laquelle l'indigence même de la détresse tombe dans l'oubli, voilà bien la détresse elle-même de ce temps. Ce qui achève de rendre l'indigence opaque, c'est qu'elle n'apparaît plus que comme besoin demandant à être satisfait. La nuit du monde reste néanmoins à penser comme un destin qui nous advient [...].»¹

Cependant, l'homme n'est pas le seul étant menacé. L'«Arraïsonnement», ne l'oublions pas, est un dévoilement qui fait-venir au jour l'étant dans sa totalité sur le mode du commettre comme fonds. Là où s'étend sa domination, il rend impossible toute autre forme de dévoilement. Qui plus est, il empêche même que soit pensé comme possible une forme autre de dévoilement, par exemple ce qui produit, au lieu de pro-voquer, et fait paraître dans la présence, au lieu de commettre comme fonds, c'est-à-dire la ποιησις. Or, nous dit Heidegger, la mise en demeure pro-vocante de l'«Arraïsonnement» n'est pas véritablement un faire-venir à la présence. Par sa domination, sa direction et sa mise en sûreté comme fonds de la totalité de l'étant, l'essence de la technique moderne masque tout dévoilement, et sa caractéristique fondamentale, c'est-à-dire qu'elle est un mode de

dévoilement, disparaît dans sa commission ². L'«Arraïonnement» dévoile en recouvrant (ce que l'«Arraïonnement» dévoile est immédiatement confiné au fonds du stock et, de la sorte, lui est refusée la saillie dans la lumière de la non-occultation), d'une part l'étant dans sa totalité, d'autre part, lui-même. Son dévoilement de l'étant est recouvrant car il ne dévoile rien comme chose particulière ayant son essence propre, mais absolument tout comme fonds, dont la seule essence, comme nous l'avons vu, est de pouvoir être commis et mis en sûreté, et dépend complètement de l'«Arraïonnement».

Par ailleurs, l'«Arraïonnement» est un dévoilement recouvrant car il masque par sa manière de dévoiler ce qu'est son essence propre, être un mode de dévoilement, pour ne plus être qu'un mode de provocation de l'étant dans sa totalité comme fonds. Citons Heidegger :

«L'essence du *Gestell* est de rassembler en lui toutes les possibilités de mise en demeure (*Stellen*). Celle-ci traque (*nachstellt*) d'oubli la vérité de sa propre essence; cette traque (*Nachstellen*) en effet se dissimule (*verstellt*), en ceci qu'elle se déploie dans la mise à disposition (*Bestellen*) de la totalité de l'étant réduit à être fonds disponible (*Bestand*), qu'elle s'y installe et domine en tant que tel.» ³

Il est intéressant de noter, comme le fait John Loscerbo ¹, ce qu'implique cet oubli dans lequel l'«Arraïonnement» plonge les autres modes de dévoilement. L'essence de l'«Arraïonnement» est le destin. Tous les modes de dévoilement sont des destins époquaux de l'être. Or l'«Arraïonnement» comme mode de dévoilement manifeste l'être

¹ Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes ?» p.325.

² Martin Heidegger, «La question de la technique», p.37.

³ Martin Heidegger, «Le tournant», p.310.

tout en le celant. Dans l'«Arraïonnement», il semble que l'être pousse jusqu'à sa culmination son jeu de non-occultation—occultation se présentant et se celant par la même dispensation.

De plus, l'«Arraïonnement» pro-vocant occulte toute autre forme de dévoilement, et le souvenir même de ce pro-duire qu'est la *ποίησις*. Ainsi masque-t-il le dévoilement comme tel (et, conséquemment, l'occultation), et avec lui ce en quoi la non-occultation, soit la vérité, se produit, c'est-à-dire l'être. «L'Arraïonnement nous masque l'éclat et la puissance de la de la vérité.»²

Cet oubli dans lequel nous plonge l'essence de la technique moderne est ce qui permet à Heidegger de montrer comment réside dans le destin de l'être se dispensant comme «Arraïonnement» commettant l'extrême danger. Notons ici cette consonance des termes allemands utilisés par Heidegger. Le *Ge-stell* (l'«Arraïonnement») est un *Ge-schick* (destin), qui lui-même est un *Ge-fabr* (danger³). L'intérêt de présenter ici ces trois substantifs allemands est qu'ils rendent évident à la compréhension ce lien co-originaire qui rattache ces trois notions, lien qu'obombre la traduction française.

Marquons ici une pause afin de faire ressortir certains des problèmes de la réflexion heideggérienne. Comment doit-être comprise cette possibilité d'un *retour* à un mode de produire plus originel ?

¹ John Loscerbo, *Being and Technology*. The Hague – Boston – London, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p.202.

² Idem, *ibidem*.

³ Les traducteurs de la conférence «Le tournant» préfèrent le substantif «périb». Nous nous conformons à la traduction de Préau dans «La question de la technique».

Quand il étudie les penseurs présocratiques, Heidegger souligne qu'il serait absurde de vouloir retourner à la pensée présocratique. S'il est nécessaire de la méditer, c'est pour y déceler la possibilité d'un nouveau commencement plus originel. Bien que ce soit sans doute dans une telle direction qu'il faille interpréter ici le *retour*¹, il n'en reste pas moins que ce terme est profondément ambigu. En effet, comment serait-il possible d'outrepasser la technique moderne pour rebrousser chemin ?

Par ailleurs, dans ce danger qui menace l'homme, qui le menace de perdre la possibilité de quelque accès que ce soit au produire plus originel et à l'appel d'une vérité plus initiale, est inscrite la lecture que fait Heidegger de l'histoire de la philosophie depuis son origine grecque comme déclin. Or, dès le commencement de la métaphysique avec Platon, Heidegger perçoit la philosophie comme déclin en raison de son oubli de l'être, oubli dont n'est pas responsable l'homme, mais qui est bien retraits de l'être lui-même, comme le font remarquer Ferry et Renaut, ainsi que Habermas². Si l'on prête attention à l'interprétation heideggérienne du renversement du platonisme par Nietzsche, la conception de la philosophie comme déclinante apparaît dans son interprétation du nihilisme nietzschéen. Seulement, si pour Nietzsche le nihilisme est la conception supramondaine de la vérité, pour Heidegger, il est l'oubli de l'être³. Aussi, l'interprétation de la menace

¹ Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*. Paris, Gallimard, 1985, p.39, : A moins que ce *retour* soit un «Se retourner vers la rationalité comme partage, en épouser l'acuité pour mieux en marquer les limites (du côté du rationnel, mais aussi dans les termes des langages qu'il refoule), ce n'est pas revenir à l'oubli de l'être, à la pure et simple volonté de vérité, ni annuler l'acquis herméneutique (et les impondérables) du recul (Schritt zurück) heideggérien.» Ce qui, en propre, semble exclu de la réflexion de Heidegger.

² Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes*, le chapitre intitulé «L'ambiguïté philosophique ; la modernité est-elle un destin ?», pp.160-171 et Habermas, *Martin Heidegger, L'oeuvre et l'engagement*, p.31.

³ Martin Heidegger, «Le séminaire de Zähringen», p.481.

comme danger ultime par Heidegger doit-elle impliquer une déchéance encore plus nette de l'homme. Il peut être difficile de comprendre la présence de ce dernier déclin puisque, aussi bien l'oubli de l'être originel que l'action recouvrante de l'«Arraïonnement» sont inéluctables et hors du pouvoir de l'homme. Ici une certaine tension persiste.

Finalement, l'homme est menacé de ne pouvoir entendre l'appel d'une vérité plus originelle. Mais il n'en reste pas moins que l'«Arraïonnement» est un des modes de la vérité. Or, d'après quel critère est-il possible de déterminer que la vérité initiale, originelle, convient mieux à l'homme que cette dernière dispensation de la vérité mise à jour par l'«Arraïonnement»? En fait, l'argument de Heidegger est pratiquement irrecevable si est refusée sa conception de la mise en demeure de l'homme et du reste de l'étant, qu'elle soit l'extrême danger ou non. Nous devons maintenant tenter d'explicitier ce qu'est le danger, et ce dont il menace l'homme et le reste de l'étant.

4.4- Le destin est le danger

Heidegger montre bien les alternatives qui s'offrent à l'homme. Celui-ci peut se contenter de simplement poursuivre et faire progresser ce qui a été dévoilé sous le mode du commettre et s'en remettre à l'«Arraïonnement» pour toute prise de mesure. Ce qui implique l'impossibilité de distinguer l'essence de la technique moderne comme destin de dévoilement, et ce destin comme celui de l'être.

Mais cela expose l'homme, de la part du destin, à une menace. Le destin du dévoilement, dans chacun de ses modes est danger. Bien qu'étant l'un des thèmes fondamentaux de la conférence de 1953 «La question de la technique», le thème du danger gagne en netteté si nous y ajoutons les développements de Heidegger dans les conférences «Le tournant» et «Pourquoi des poètes ?». L'essence de l'«Arraïsonnement» même est le danger, et ce danger est justement l'oubli que comporte l'«Arraïsonnement» de sa propre essence, c'est-à-dire qu'il est un mode de dévoilement libérant la vérité.

Aussi, dans cette ambiguïté de son essence teintée d'oubli, nous pouvons comprendre que le danger ne s'annonce pas comme tel, et qu'il masque, qu'il laisse caché, qu'à travers l'«Arraïsonnement» c'est l'être même qui met en danger sa propre vérité. Cette dissimulation, qui est duplicité ¹ dans tout les sens du terme, est le caractère le plus extrême du danger. Cette dissimulation qui implique l'apparence de la technique moderne comme simple moyen pour l'homme et l'assignation de l'homme à l'essence de la technique moderne, menace l'être de l'oubli, et fait courir le risque que cet oubli même soit oublié. Citons Heidegger ² : «L'essence du *Gestell* est le péril. Comme péril l'être se détourne de son essence vers l'oubli de cette essence, et se tourne ainsi du même coup contre la prise en garde de son essence.» ³ Quel que soit ce mode par lequel l'être se dispense par le dévoilement, parallèlement se trouve le danger que l'homme se trompe dans la

¹ «Duplicité», au sens de ce qui trompe, comme le sous-entend le contexte dans lequel le mot est employé, mais aussi et simultanément au sens de ce qui a le caractère d'être double. Dans cette acception, «duplicité» est une transposition de la parole heideggérienne frappée par François Fédier. On trouve ce sens chez Racine, préface à la «Thébaïde», *Théâtre I*. Garnier Flammarion, p.37.

² Voir aussi Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes ?», p.355 : «Car ce péril consiste en la menace qui concerne l'essence de l'homme en son rapport avec l'être même, non en quelque danger contingent. Un tel péril est le péril. Il est en retrait de l'abîme pour tout étant.»

³ Martin Heidegger, «Le tournant», pp.312-313.

compréhension du non-occulté et l'interprète mal, et ne puisse comprendre que :

«[...] dans l'essence du péril règne ce se-tourner encore impensé. C'est pourquoi dans l'essence du péril *s'abrite en retrait* la possibilité d'un tournant, dans lequel l'oubli de l'essence de l'être prend une tournure telle que la vérité de l'essence de l'être, lors de ce tournant (*Kebr*), fait en propre son entrée (*einkehrt*) dans l'étant.»¹

Dans leur ouvrage en collaboration, *Heidegger et les Modernes*², Luc Ferry et Alain Renaut soulignent ici une autre tension dans le texte de Heidegger : comment cette mauvaise interprétation peut-elle avoir un tel poids puisque le dévoilement sur le mode pro-vocant n'est pas le fait de l'homme ? Doit-on comprendre cette mauvaise interprétation comme le fait de ne pas écouter ou de ne pas pouvoir reconnaître l'appel libérateur, ce qui empêche l'homme d'assumer son essence de berger de l'être ? Heidegger affirme, par exemple dans «Pourquoi des poètes ?» que «[...] pour voir le péril et le montrer, il doit exister de ces mortels qui atteignent plus vite à l'abîme.»³

Partant, une telle incapacité équivaldrait alors à ne pas être libre, et ce serait justement quand l'homme se conforme en toute ignorance à l'essence de la technique moderne, au lieu de la méditer et de distinguer ce qu'elle recèle, que l'homme ne serait pas libre. Ne pas être un homme libre signifiant ici pour Heidegger «ne pas être un homme qui écoute, [mais] un serf que l'on commande, où le serf est celui qui écoute n'importe quoi et se laisse dominer par n'importe qui»⁴ [et

¹ Idem, *ibidem*.

² Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes*, p. 166.

³ Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes ?», p.355.

⁴ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.33, note du traducteur.

n'importe quoi], un homme dépourvu de discernement, incapable donc d'interpréter correctement, donc incapable de comprendre l'appel libérateur qui se manifeste dans l'«Arraisonement», cette autre possibilité offerte à l'homme, ce qui le condamnerait au danger ¹ ? L'homme doit donc se mettre à l'écoute de cet appel libérateur, et c'est dans cette capacité et cette possibilité d'écoute que se manifeste sa liberté. En devenant un homme qui écoute, l'homme écarte la menace d'une mauvaise interprétation de cet appel.

Or le danger suprême réside dans le destin qui nous régit sur le mode de l'«Arraisonement». Ce destin de dévoilement est le danger. Il offre deux faces à notre interprétation : à partir du moment où ce qui est dévoilé est sans autre essence que celle de fonds, et que l'essence de l'homme elle-même se réduit à la commission de ce fonds, alors l'homme est menacé à n'être lui-même qu'un fonds parmi les autres. Comme toutes choses ayant perdu leur essence, l'homme risque de perdre la sienne. Toute possibilité d'une relation plus originelle aux choses est aussi supprimée. Il ne reste que l'annulation dans l'équivalence de l'étant uniforme dans sa totalité.

Nous avons montré plus haut que c'était seulement par sa position insigne dans la non-occultation que l'homme évitait de subir le sort du reste de l'étant. Cependant, s'il ne peut entendre l'appel libérateur qui se manifeste dans l'essence de la technique moderne et qu'il se laisse emporter par le flux incessant de la technique moderne, Heidegger doute que l'homme puisse échapper à cet autre destin, alors peut-être fatal, celui de fonds, de *ressource* humaine. Ce qui n'empêche pas l'homme ainsi aveuglé de croire qu'il est celui qui tient sous sa

¹ Cependant, si l'on se place au niveau de l'être (pour ainsi dire...), est-ce que toute cette problématique

maîtrise sans faille le reste de l'étant dans sa totalité ¹. Voilà le danger d'une mauvaise interprétation du destin de dévoilement. L'homme est réduit à n'être plus que fonds, l'étant n'apparaît plus autrement, et, souligne Heidegger, Dieu lui-même en est réduit à n'être que l'effet d'une relation causaliste, dans une conception qui ne considère la non-occultation que comme l'effet d'un «faire», sans même penser que cette causalité pourrait avoir une origine plus essentielle ². L'homme comprenant tout (lui y compris) depuis cette conception causaliste, qui masque l'essentiel, se considère responsable de l'étant dans sa totalité. Heidegger indique qu'à cette apparence s'ajoute celle que l'homme ne rencontre plus que lui-même. Mais en fait, parce qu'il se conforme totalement à l'essence de la technique et à l'oubli de l'être, que son essence même est sur le point d'être réduite à celle de fonds, l'homme risque même de ne plus se rencontrer lui-même en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que celui qui prend l'être en garde, en tant que berger de l'être ³. Citons maintenant Heidegger :

«L'homme se conforme d'une façon si décidée à la pro-vocation de l'Arraisonement qu'il ne perçoit pas celui-ci comme un appel exigeant, qu'il ne se voit pas lui-même comme celui auquel cet appel s'adresse et qu'ainsi lui échappent toutes les manières (dont il pourrait) comprendre comment, en raison d son être, il ek-siste dans le domaine d'un appel et pourquoi il ne peut donc jamais ne rencontrer que lui-même.» ⁴

n'est pas sans importance ? N'importe-t-elle pas seulement quant au Dasein ?

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.36.

² Ibid., p.35.

³ Martin Heidegger, «Le tournant», p.314.

⁴ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.36. Parce que l'homme est cet étant insigne qui comprend sa situation dans la non-occultation et son rapport avec l'être.

Malgré tout, le seul espoir pour l'homme réside, selon Heidegger, dans la possibilité de pouvoir entendre dans l'appel de l'«Arraisonement» l'appel de la vérité, et ainsi de comprendre la double face de ce danger (ce qui n'est possible cependant, que si l'homme cesse de considérer l'être comme le «rien»¹) :

«La salvation doit venir du côté où se dessine un tournant qui fasse virer jusqu'en leur essence les mortels. Y a-t-il des mortels qui atteignent plus tôt à l'abîme de l'indigence et de détresse ?»²

Heidegger, reprenant un vers de Hölderlin, montrera par son interprétation que le danger renferme la possibilité du salut pour ceux qui savent entendre.

¹ Voir Martin Heidegger, «Contribution à la question de l'être», p.241.

² Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes ?» p.356.

Chapitre V

«...mais là où croît le danger, là croît aussi ce qui sauve.»

Après nous avoir annoncé le danger le plus extrême, Heidegger, dans un mouvement contrapuntique, tentera de montrer que, co-originaire au danger, son autre face est «...ce qui sauve...». Dans un premier temps nous tenterons de définir la signification que prend le verbe «sauver» dans la méditation heideggérienne, puis nous tenterons de déterminer les racines communes du danger et de ce qui sauve, en rapprochant finalement ces notions de l'«Arraînement».

5.1- Que signifie «sauver» ?

Il peut ne pas être inutile, avant d'étudier «...ce qui sauve...», de définir, comme le fait d'ailleurs Heidegger lui-même dans la conférence «La question de la technique» ce qui signifie «sauver» afin de comprendre comment le danger doit faire place au salut.

Heidegger présente cette définition usuelle de «sauver» : «saisir encore à temps ce qui est menacé de destruction pour le mettre en sûreté dans sa permanence antérieure.»¹ Définition à laquelle il ajoute ceci : «reconduire dans l'essence, afin de faire apparaître celle-ci, pour la première fois, de la façon qui lui est propre.»²

¹Martin Heidegger, «La question de la technique», p.37.

² Ibid..

Avant d'amorcer la reconstitution de l'argumentation de Heidegger, notons ceci, qui facilitera peut-être notre compréhension à venir. Dans la définition usuelle, que Heidegger laisse de côté, nous remarquons que l'acte de sauver est une *mise en sûreté* de quelque chose, qui est restituée à sa *permanence* antérieure, c'est-à-dire que lui est rendu son pouvoir-perdurer. Quel est l'une des caractéristiques fondamentales de l'«Arraînement» ? Bien sûr, la mise en sûreté de l'étant dans sa totalité. Mais celui-ci ne rend pas ce qu'il met en sûreté à son aspect extérieur puisque sa mise en sûreté est en fait un dévoilement voilant. C'est un autre type de permanence que l'«Arraînement» assure à ce qu'il dévoile, la permanence de la disponibilité du fonds. «Sauver la terre est plus qu'en tirer profit, à plus forte raison que l'épuiser»¹, nous dit d'ailleurs Heidegger. Nous pouvons constater une certaine similitude entre l'efficace du «sauver» au sens usuel et de celle de l'«Arraînement». Il devient apparent que la «logique» de l'essence de la technique est particulièrement complexe, et qu'elle peut très bien receler plus que le seul danger.

Dans «Bâtir Habiter Penser», Heidegger précise que «sauver» ne se limite pas à arracher à un danger et à mettre en sûreté, mais que ce qui lui est propre est de libérer une chose, de la laisser revenir à son être propre². La sauvegarde de «...ce qui sauve...» ne se limitera donc pas au seul fait d'arracher l'homme et le reste de l'étant au danger, mais devra de plus offrir un retour³, un nouveau commencement en accord avec l'être propre de l'homme et du non-occulté.

¹ Martin Heidegger, «Bâtir Habiter Penser», *Essais et conférences*, p.178.

² Ibid., p.177-178.

³ Voir plus haut (ch. IV.2, note no. 2) pour ce thème problématique.

Tentons maintenant d'explicitier ce retour à l'être propre. Un passage du séminaire de Zähringen, tenu en 1973, pourra peut-être nous éclairer. Il y est dit que Heidegger vise l'être, la vérité de l'être, où vérité est à comprendre au sens de la sauvegarde en laquelle l'être est gardé comme être ¹. Ce retour sera donc un re-tournement ² depuis l'oubli de l'être, dans lequel celui-ci, sous la guise de l'«Arraïsonnement» se manifeste comme danger, jusqu'à la prise en garde de l'être en tant qu'être par l'homme, prise en garde qui, en plaçant l'homme dans la vérité de l'être et dans la vérité de son essence propre de berger de l'être, le sauvera.

5.2- Les racines communes du danger et de «...ce qui sauve...»

Heidegger en citant un extrait d'un poème de Friedrich Hölderlin³, et en l'interprétant, tente de montrer que danger et salut sont comme l'avertissement et le revers de ce «là» où tous deux s'enracinent, croissent et s'entrecroisent. Heidegger veut donc asseoir son explicitation sur un vers de l'hymne «Patmos» afin de montrer que, si cette explicitation est juste, si Hölderlin dit vrai, l'«Arraïsonnement» comme danger et sa

¹ Martin Heidegger, «Le séminaire de Zähringen», p.461-462.

² C'est sans doute l'interprétation la plus vraisemblable du *retour* chez Heidegger. Au sujet du *retournement*, voir la préface à *Odes, Elégies, Hymnes*, traduction de Gustave Roud (pour «Patmos»). Paris, NRF, Poésie, Gallimard, 1993, de Hölderlin, par Jean-François Courtine, p.17 : «Dès lors le courage du poète n'est plus d'affronter tête nue l'éclair sacré du Père, mais bien plutôt de répondre rigoureusement au détournement catégorique du Dieu par cet autre et difficile retournement, proprement "révolutionnaire", que Hölderlin nomme "natal" (waterländische Umkehr), - retournement, précise-t-il "où toutes les choses changent dans leur figure", "retournement de tous les modes de représentation et de toutes les formes."» (Les passages cités de Hölderlin sont extraits de ses *Remarques sur Oedipe et Antigone*). Le retour est donc bien un tournant. L'influence de Hölderlin peut aussi avoir son importance en relation avec la notion du Quadriparti (Voir aussi «Retour», Approche de Hölderlin, traduction de François Fédier. Paris, Gallimard, 1973).

³ Friedrich Hölderlin, «Patmos», *Odes, Elégies, Hymnes*, p.162. Ce vers se trouve au début de l'hymne : «Tout proche / Et difficile à saisir, le dieu ! / Mais aux lieux du péril croît / Aussi ce qui sauve.

domination doivent renfermer plus que cette efficace recouvrante qui masque la clarté du dévoilement et le rayonnement de la vérité. Cela implique alors que l'«Arraïsonnement», l'essence de la technique, abrite en elle la croissance de ce qui sauve. Et Heidegger considère que :

«Mais alors un regard suffisamment aigu, posé sur ce qu'est l'«Arraïsonnement» en tant qu'un destin de dévoilement, ne pourrait-il pas faire apparaître, dans sa naissance même, ce qui sauve ?»¹

Ce que Heidegger cherche à découvrir par un tel regard, c'est un accès lui permettant d'exposer le dévoilement pro-vocant de l'«Arraïsonnement» comme procès de non-occultation recouvrant, pour ainsi le reconduire tout au moins à son essence plus initiale de dévoilement pro-ducteur, de ποιησις. Ceci lui permettrait de dégager ce mode de dévoilement de sa propre efficace recouvrante pour le ré-acheminer vers sa vérité.

Mais comment «...ce qui sauve...» croît-il là où croît le danger ? Et quel est ce «là» ? Heidegger répond que «là où quelque chose croît, là aussi elle prend racine, et c'est à partir de cet enracinement qu'elle se développe.»² Or il nous faut comprendre comment s'enracine «...ce qui sauve...» dans l'extrême danger, dans la domination même de l'«Arraïsonnement», et comment il se développe à partir d'un tel enracinement.

Dans la conférence «Le tournant», Heidegger indique que l'essence de l'«Arraïsonnement» est le danger. En tant que danger, l'être délaisse son essence vers l'oubli de cette essence, et s'oppose par là même à la

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.38.

² Ibid..

prise en garde de son essence. Dans l'essence du danger réside, «s'abrite en retrait la possibilité d'un tournant, dans lequel l'oubli de l'essence de l'être prend une tournure telle que la vérité de l'essence de l'être, lors de ce tournant, fait en propre son entrée dans l'être.»¹

Heidegger précise que la compréhension de la croissance du salut dans l'essence de la technique est impossible avant que ne soit précisée l'acception du terme «essence», et dans quel sens cette essence est l'essence de la technique, de l'«Arraînement». Nous avons vu dans la section 1 du chapitre IV que l'acception qui importe ici à Heidegger est celle de ce qui dure en s'accordant. De plus, nous avons clos cette section par cette question, que nous n'avions pas alors les moyens de comprendre : «ce qui dure» domine-t-il aussi au sens de ce qui accorde ?

La pro-vocation qui commet l'étant dans sa totalité comme fonds demeure toujours un envoi du destin qui conduit l'homme vers le dévoilement². Ce destin est l'extrême danger non seulement pour l'être de l'homme, mais aussi pour l'étant dans sa totalité et, qui plus est, pour tout dévoilement comme tel. Alors cet acte qui envoie peut être nommé un acte qui accorde. Cet «accord», ce don, provenant de ce même «là» que cet envoi qu'est l'«Arraînement», qui provient donc de la même origine que le danger, est «...ce qui sauve...». Ce «là», dans la mesure où le danger est l'être lui-même est partout et nulle part³.

C'est dans l'être comme donation, comme ce qui s'accorde, ce qui se déploie destinalement comme mode de dévoilement, que s'enracinent le danger et «...ce qui sauve...».

¹ Martin Heidegger, «Le tournant», p.313.

² Martin Heidegger, «La question de la technique», p.43.

³ Martin Heidegger, «Le tournant», p.314-315.

5.3- «...ce qui sauve...» et «ce qui s'accorde»

Heidegger considère que l'être se déploie destinalement autant à la manière de la mise en œuvre ¹ de la production que de la mise en demeure de la pro-vocation. Tout destin de dévoilement se produit à partir de l'acte qui accorde. Lui seul apporte à l'homme cette participation qui lui est dévolue au dévoilement et que l'Avènement ² du dévoilement laisse être et préserve. Par cette participation au dévoilement qui lui est échue, l'homme est conduit à son être et préservé dans l'assignation à l'Avènement de la vérité. Ce qui accorde et envoie dans le dévoilement est ce qui sauve. Ce qui sauve, selon Heidegger, permet à l'homme de contempler la plus haute dignité de son être et de s'y rétablir ³. Cette dignité consiste à veiller sur la non-occultation comme sur l'occultation de tout être sur cette terre. La dignité de l'homme est, comme le dit Heidegger dans la conférence «Le tournant», d'être le berger de l'être ⁴. Et comme nous l'avons établi, l'«Arraisonement» menace d'assigner l'homme au commettre comme mode unique du dévoilement, ce qui, pour l'homme, constitue l'extrême danger, car cette assignation inclut pour celui-ci l'abandon de son être libre et de son essence d'homme.

Pourtant, c'est justement du sein du danger que se manifeste l'appartenance la plus intime, indestructible de l'homme à ce qui s'accorde. Ce que l'homme ne peut comprendre qu'en méditant l'essence de la technique ⁵.

¹ Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduction de Gilbert Kahn. Paris, Gallimard, 1967, p.166.

² *Ereignis*. Nous reviendrons sur ce philosophème heideggérien.

³ Pour le leitmotiv du déclin chez Heidegger, voir plus haut, chapitre IV.2.

⁴ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.43.

⁵ *Ibid.*, p.44.

Nous savons que le danger est non seulement la menace pour l'homme de l'oubli irrémédiable de la possibilité de modes de dévoilement autres que la pro-vocation, danger qui menace l'homme de le réduire à n'être qu'un fonds commis à sa commission comme à celle du reste de l'étant, donc à perdre son être libre. Cependant, cette pro-vocation est ce qui révèle à l'homme l'avènement de ce qui s'accorde, et son appartenance la plus intime à ce don. En ce sens le danger, rendant manifeste ce qui s'accorde à celui qui sait le méditer devient ce qui sauve.

Aussi, plus que danger, n'est-il pas bénédiction ? Le danger ne demeure danger que pour autant qu'il n'est pas compris comme tel. Une fois cette compréhension assurée, il devient salut. Le plus grand danger qui menace l'homme est donc de ne pas percevoir l'essence de la technique moderne, car c'est seulement quand il y a danger que ce qui sauve croît.

Mais comment comprendre la conception que se fait Heidegger de l'histoire de l'être ? La tête de Janus, qui selon la face qu'elle offre au regard annonce bonheur ou malheur est souvent mentionnée pour caractériser la «logique» de cette réflexion heideggérienne¹. C'est-à-dire que c'est une logique d'inter-implication² mieux compréhensible une fois que l'on prend en compte que toute inter-implication trouve son assise dans le sans-fond de l'être. Cette «logique oppositionnelle» où les deux termes de l'opposition s'impliquent nécessairement l'un et l'autre, peut être fondée sur cette tautologie³ qu'est l'être. Dans le séminaire du Thor de 1969, Heidegger donne cette «définition» de l'être :

¹ Par exemple, Martin Heidegger, «Le séminaire du Thor», *Questions IV*, p.454.

² C'est peut-être là que certains commentateurs ont vu chez Heidegger un certain hégélianisme.

³ Heidegger a directement exprimé sa préférence pour la tautologie comme figure la plus haute de la pensée. Voir le séminaire de Zähringen, p.487.

«Etre : Rien : Même»¹

Pour bien comprendre la «logique oppositionnelle», il faut retourner la tautologie : le Même : Etre *et* Rien. Soit l'être et le néant². Et aussi la non-occultation de la vérité qui implique le retrait dans l'occultation : ἀλήθεια/ λήθεια. De même pourrions-nous dire :

Danger : Ce qui sauve : Même

Ainsi, vers la fin de la conférence sur la technique, Heidegger montre que l'évitement de la pro-vocation et de ce qui sauve témoigne du secret de leur proximité. Dans la conférence «La chose», Heidegger explique ce qu'il entend par proximité :

«La proximité rapproche ce qui est loin, à savoir en tant que lointain. Conservant l'éloignement, la proximité accomplit son être en rapprochant ce qui est loin. Rapprochant ainsi, la proximité se cache elle-même et demeure, à sa manière, au plus près.»¹

Reprenons maintenant l'exposition de l'argumentation de Heidegger. Nous avons vu que l'essence de la technique moderne renferme la possibilité de la sauvegarde. Tout dépend pour l'homme de sa capacité à déceler dans l'essence de la technique cet appel libérateur de l'être, afin d'assurer sa prise en garde. Ce qui implique pour l'homme la méditation de l'essence de la technique moderne, plutôt que

¹ Martin Heidegger, «Le séminaire du Thor», p.451.

² Voir aussi «Contribution à la question de l'être» et la conférence de 1929 «Qu'est-ce que la métaphysique ?»

de la réduction de celle-ci à la simple instrumentalité, instrumentalité qui implique nécessairement la volonté de la maîtriser, conception qui escamote son essence. Aussi comprenons-nous maintenant pourquoi au début de cette étude, il était fondamental que l'instrumentalité soit ramenée à la causalité, et celle-ci révélée dans son être comme destin de dévoilement ².

De plus, comprendre essentiellement la technique moderne dirige l'homme vers le secret de tout dévoilement, c'est-à-dire la vérité. Et cette compréhension de l'être de la technique se produisant dans ce qui s'accorde, préserve l'homme et le main-tient ³ dans l'être libre de sa participation au dévoilement.

Ainsi l'«Arraînement» a lieu dans ce qui s'accorde et qui détermine l'homme à être le berger de l'être et à main-tenir et veiller sur l'essence de la vérité ⁴. L'essence de la technique, poursuit Heidegger, est le mouvement du secret. Elle est le domaine où la non-occultation et l'occultation se produisent, où l'être même de la vérité se produit.

¹ Martin Heidegger, «La chose», p.211.

² Martin Heidegger, «La question de la technique», p.44.

³ «main-tient» traduit *brauchen*. Citons la note de Préau, p.349 : «*Brauchen*, dont les deux acceptions modernes sont "se servir de" et "avoir besoin de", a plus souvent dans l'ouvrage le sens [...] de remettre une chose à son être propre, à sa durée, la laisser être présente et en même temps la conserver en main et ainsi la préserver. *Brauchen* précise le rapport de l'être à la chose présente, la façon dont il s'approche d'elle et la traite.»

⁴ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.44.

5.4- L'Avènement-*Ereignis*

Dès 1941, dans le cours traduit en français sous le titre de *Concepts fondamentaux*, Heidegger disait : «là où le désir d'anéantissement de tout l'étant atteint son paroxysme, et précisément là, il faut que l'être apparaisse.»¹ On peut déjà y voir la préfiguration de l'Avènement.

L'Avènement est la traduction choisie par André Préau pour le substantif *Ereignis*. Dans ses notes, Préau renvoie à «Identité et différence» pour une meilleure compréhension de ce philosophème. Citons ce passage :

«Dans l'arrondissement règne une étrange rencontre de dépendance, d'un côté, d'attention, de l'autre. Il s'agit pour nous de percevoir dans sa simplicité cette «propriation» (*Eignen*), par laquelle l'homme et l'être sont «propriés» l'un à l'autre; c'est-à-dire qu'il s'agit d'accéder à ce que nous nommons *das Ereignis*, la Copropriation.²»

Heidegger poursuit en précisant que le mot *Ereignis* est une forme de l'allemand moderne. Sous sa forme verbale *er-äugen*, il signifie saisir du regard, appeler à soi du regard, ap-proprier. Penser à partir de cela, l'*Ereignis* n'est plus un événement, quelque chose qui arrive, mais désigne ce qui se manifeste d'une manière unique. Ce que l'essence de la technique moderne nous fait entrevoir est une introduction à l'*Ereignis*. En lui se dévoile la possibilité qu'il dépasse l'essence de la technique moderne pour arriver à un *Ereignis* plus initial³. L'*Ereignis* est la conjonction essentielle de l'homme et de l'être, unis par une

¹ Martin Heidegger, *Concepts Fondamentaux*, traduction de Pascal David. Paris, Gallimard, 1985, p.85.

² Martin Heidegger, «Identité et différence», Questions I, traduction de André Préau, Paris, Gallimard, 1968, pp270-271..

³ Idem, ibidem.

appartenance mutuelle de leur être propre. Dans l'«Arraïonnement» se fait jour un premier et persistant éclair de l'*Ereignis*. En effet, il est le négatif photographique de l'*Ereignis*¹, sa pré-apparition recouvrante, qui seul permet, une fois pensé dans son essence, de percevoir la possibilité même de l'*Ereignis*. Heidegger y discerne une coappartenance de l'homme et de l'être, où le «laisser-appartenir» qui détermine, dès l'origine, le mode du «co-» et de son unité². L'*Ereignis* est peut-être ce qui sauve :

«N'est-il pas possible que l'Arraïonnement, cette mise en demeure, que l'être et l'homme se signifient l'un à l'autre, de se livrer au calcul du calculable, que l'Arraïonnement, donc, se dise à nous comme la Copropriation, comme ce qui tout d'abord, exproprie l'homme et l'être pour les diriger vers ce qu'ils ont en propre ? Au cas où cette possibilité s'offrirait à nous, l'homme disposerait alors d'un chemin le conduisant à appréhender en mode plus originel l'étant, le tout du monde technique contemporain et l'histoire, et avant tout leur être.»³

Nous pouvons constater l'importance de l'Avènement-*Ereignis*⁴ dans le développement précédent, qui a l'intérêt de préciser pour nous encore davantage la nature du lien qui unit le danger et «...ce qui sauve...», tout comme la relation, ou la conjonction, qui unit l'homme et l'être. De plus, l'expression heideggérienne de «berger de l'être» trouve ici tout son sens. Ce rassemblement dû à l'*Ereignis* nous permettra de comprendre le Quadriparti, que nous aborderons à la

¹ Martin Heidegger, «Le séminaire du Thor» (1969), p.454.

² Martin Heidegger, «Identité et différence», p.274.

³ Ibid..

⁴ Cette importance est telle que, comme le dit Derrida dans *Eperons*, on pourrait se méprendre sur l'être comme sur un genre de l'*Ereignis*. Derrida prévient toutefois contre cette méprise et précise à quel point elle est non-aveue pour Heidegger (Voir «Temps et être», *Questions IV*, traduction de François Fédiér, p.222). Jacques Derrida, *Eperons. Des styles de Nietzsche*. Paris, Champs Flammarion, 1978, p.101. Voir aussi «Les fins de l'homme», *Marges de la philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1972, pp.158-160, note no.19.

section 5.6. Mais d'abord, nous devons étudier l'*Ereignis* comme cet éclair qui par sa lumière rend manifeste une éclaircie, une clairière de l'être.

5.5- La clairière de l'être

Une fois comprise dans son essence, la technique apparaît comme ce qui sauve, comme l'*Ereignis*. L'*Ereignis* est cet éclair qui illumine et offre au regard la clairière de l'être. Nous devons tenter d'expliquer ici la signification de la clairière, de l'éclaircie, de cette conception topologique que se fait Heidegger de cet Avènement.

Dans la conférence de 1953, Heidegger affirme que regarder le danger, c'est percevoir ce qui sauve. Mais il précise immédiatement que cette seule perception ne signifie pas que les hommes et le reste de l'étant sont déjà sauvés. Plutôt, comprendre essentiellement l'«Arraisonement» nous permet le *regard* de ce qui sauve, dont l'évidence de la manifestation s'amplifie. C'est une éclaircie qui rend possible ce *regard*, éclaircie qui illumine l'«Arraisonement» dans son essence et permet au regard perçant d'y déceler, derrière le danger «...ce qui sauve...».

Il nous faut apporter quelques précisions sur le thème du *regard*. Nous avons indiqué plus haut (section 1.2) que la conférence de 1953 «L'essence de la technique» est la seconde version de la conférence «*Das Gestell*», issue d'un cycle de conférences prononcées en 1949 et intitulé «*Einblick in das, was ist*», soit «Regard dans ce qui est». Heidegger, par l'intitulé même de la conférence indique qu'il s'agit pour lui de

regarder, afin de percevoir et de comprendre par delà les idées préconçues l'essence de ce qui est. Tout comme dans l'examen des phénomènes ceux-ci peuvent se révéler sous une apparence trompeuse qui implique pour le philosophe une attitude critique ¹, un véritable *regard* dans ce qui est sera seulement possible une fois que, par exemple, la conception instrumentale de la technique sera écartée et que l'«Arraisonnement» se dévoilera dans sa dualité ambiguë.

Dans «La Fin de la philosophie et le tournant» ² Heidegger précise que clairière, en allemand *Lichtung* est un état d'ouverture qui seul rend possible à quoi que ce soit d'être donné à voir et de pouvoir être montré ³. Après avoir indiqué que le mot allemand *Lichtung* renvoie au mot «léger», rendre quelque chose plus léger, le rendre ouvert et libre, et n'a rien à voir avec l'adjectif *licht*, lumineux. Heidegger y dénote pourtant la possibilité d'une connexion originelle.

«La lumière peut en effet visiter la *Lichtung*, la clairière, en ce qu'elle a d'ouvert, et laisser jouer en elle le clair avec l'obscur. Mais ce n'est jamais la lumière qui d'abord crée l'Oouvert de la *Lichtung*. C'est au contraire celle-là, la lumière, qui présuppose celle-ci, la *Lichtung*. [...] La *Lichtung* est clairière pour la présence et pour l'absence.» ⁴

Heidegger poursuit en montrant la nécessité de la méditation de la clairière de l'Oouvert. Elle ouvre la possibilité d'un accès vers l'état de présence dont elle amène à lui le règne ⁵. La clairière de l'Oouvert est la vérité, le non-retrait, l'Ἀλήθεια. Et c'est seulement si un éclair vient

¹ Voir Martin Heidegger, *Etre et temps*.

² Martin Heidegger, «La Fin de la philosophie et le tournant», *Questions IV*, traduction de Jean Beaufret et François Fédier. Paris, Gallimard, 1976.

³ Ibid., p.294.

⁴ Ibid., p.295.

⁵ Ibid., p.299.

illuminer la clairière que l'essence de l'«Arraisonement» comme destin de l'être, danger et ce qui sauve, pourra se manifester.

Heidegger clôt ce texte en fixant comme tâche à la pensée «l'abandon de la pensée en vigueur jusqu'ici pour en venir à déterminer l'affaire propre de la pensée.»¹ C'est-à-dire penser l'être, son voilement par l'«Arraisonement». Exercice qui requiert un regard perçant.

Ce *regard* devra passer d'une considération de «ce qui est», c'est-à-dire l'étant, au *regard* de l'être. Car, précise Heidegger, seul l'être est. C'est seulement dans la dernière conférence du cycle, «Le tournant», que nous avons déjà évoquée, que cela prend tout son sens.

Citons Heidegger pour comprendre ce que signifie ce *regard* :

« Regard dans ce qui est : cette locution nomme à présent l'avènement du tournant dans l'être, le tournant du se-refuser de son essence dans l'advenir de sa garde (*wahrnis*). Regard dans ce qui est, est l'avènement lui-même, dans lequel la prise en garde se rapporte à l'être hors-garde et n'est là que pour lui. Regard dans ce qui est, - voilà qui nomme la constellation de l'essence de l'être.»²

Regarder l'«Arraisonement» dans son essence et percevoir qu'il est le danger est un tournant. Par ce tournant, Heidegger croit que «s'éclaircit soudainement la clairière de l'essence de l'être. Cette soudaine éclaircie est l'éclair.»¹ Le tournant, tournant de l'oubli, est la compréhension essentielle de l'«Arraisonement» comme danger et comme envoi destinal de l'être, l'apparition de l'essence de l'être, de la vérité de l'être, alors que fait place au hors-garde de l'«Arraisonement» la prise en garde de l'être.

¹ Ibid., p.306.

² Martin Heidegger, «Le tournant», p.317.

L'éclair est ce qui permet l'éclaircie, que se fasse jour la clairière. Heidegger précise que «lancer l'éclair» (*blitzen*) signifie étymologiquement regarder (*blicken*). Ce qui permet à Heidegger cette affirmation :

«Dans le regard et comme regard l'essence entre dans son brillant à elle. Au travers de son brillant le regard abrite en retrait ce qu'il regarde dans le regarder. Mais le regarder garde du même coup dans le brillant l'obscurité, abritée en retrait, de sa provenance en tant que le non éclairci. L'entrée (*Einkehr*) de l'éclair de la prise en garde de l'être est dans le regard. [...] Lorsque l'oubli se tourne, lorsque le monde fait son entrée comme garde de l'essence de l'être, jaillit l'éclair du monde là où la chose était hors de toute garde.»²

Le «hors-garde» est l'«Arraînement». Lorsque l'éclair advient, apparaît dans l'«Arraînement» ce qui sauve et avec lui la prise en garde de l'être, cet éclair, qui est un *regard*, est celui de la prise en garde de l'être depuis son «hors garde». C'est dans et par l'être lui-même que se produit cet éclair, et dans sa lumière tout se fait jour en propre.

Ainsi nous comprenons que dans la duplicité de l'«Arraînement» s'éclaircit le *regard-éclaircie* du monde, il s'éclaircit dans son essence de danger, soit comme ce qui sauve. L'Avènement du regard signifie aussi que l'éclair de l'être a frappé les hommes dans leur essence. Et la volonté de domination, de maîtrise, doit alors faire place à la correspondance de l'homme à l'appel du regard.

La clairière est donc cet espace qui s'ouvre lorsque l'éclair de l'être illuminant ce qui est d'une lumière nouvelle permet de reconnaître

¹ Ibid., p.316.

² Ibid., p.317.

l'essentiel de la technique moderne. La clairière est cet espace où la technique moderne devient dans son essence l'«Arraînement», soit danger et ce qui sauve. La clairière est cet espace que l'on rejoint au tournant, quand l'oubli de l'être apparaît comme tel et de concept le plus général et plus évident, conséquemment non digne de question, devient ce que l'homme se doit selon son essence de prendre en garde en tant qu'il est, selon Heidegger, le berger de l'être.

Vers la fin de «Le tournant» Heidegger demande si ce regard, comme éclaircie et tournant, advient. Nous pouvons trouver une réponse dans la conférence sur la technique. Nous citons Heidegger :

«Nous regardons le danger et dans ce regard nous percevons la croissance de ce qui sauve. Ainsi nous ne sommes pas encore sauvés. Mais quelque chose nous demande de rester en arrêt, surpris, dans la lumière croissante de ce qui sauve. Comment est-ce possible ? c'est possible ici, maintenant et dans la souplesse de ce qui est petit, de telle façon que nous protégeons ce qui sauve pendant sa croissance. Ceci implique que nous ne perdions jamais de vue l'extrême danger.»¹

Il faut comprendre que l'homme doit maintenir sa position dans la clairière de l'être. Ce maintien doit maintenir (au sens de *brauchen*; voir plus haut) ce qui sauve, le prendre en garde. Cela implique donc que l'homme effectue lui-même un tournant et conçoive l'être et l'étant sous un rapport plus originel, qui n'a rien de commun avec l'affairement de l'action humaine. Il doit aussi ne jamais perdre de vue le danger. C'est-à-dire qu'il doit le méditer dans son essence commune à ce qui sauve, penser la prise en garde comme issue du «hors garde», bien que d'une essence supérieure. Par là, Heidegger veut sans doute

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.45.

dire : plus originelle. Le thème du déclin que nous avons déjà évoqué et qui paraît problématique à Luc Ferry et Alain Renaut reste présent.

La prise en garde de l'être ne peut avoir lieu que dans «l'advenir-monde du monde (*Welten von Welt*) comme le jeu de miroirs du Quadriparti du ciel et de la terre, des mortels et des divins.»¹ Il s'agira dans la prochaine section d'étudier ce chiasme afin de comprendre ce qu'il peut signifier dans la pensée de Heidegger. Il faudra comprendre aussi que la terre dominée par l'«Arraïsonnement» et que les Dieux ont abandonnée, ne peut être un monde pour le «docteur de l'être.»²

5.6- Le Quadriparti

Reprenant dans «Le tournant» un passage de la conférence «La chose» ouvrant le cycle «Regard dans ce qui est», Heidegger affirme : «Lorsque le péril est le péril comme tel, advient avec le tournant de l'oubli de la garde de l'être, advient le monde.»³ Il poursuit : «que le monde advienne comme monde, que la chose advienne comme chose, telle est la lointaine advenue de l'essence de l'être lui-même.»⁴ Et ce passage déjà cité : «La prise en garde de l'être, nous l'avons pensée dans l'advenir-monde du monde comme jeu de miroirs du Quadriparti du ciel et de la terre, des mortels et des divins.»⁵

¹ Martin Heidegger, «Le tournant», p.317.

² Expression empruntée à Pierre Klossowski.

³ Martin Heidegger, «Le tournant», p.315.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibid., p.317.

Il s'agit maintenant d'expliciter l'importance de ce chiasme, «croisement du Quadriparti, ou l'appartenance réciproque des Quatre»¹ dans le contexte de la pensée heideggérienne de l'essence de la technique moderne. Savoir que ce parti des quatre implique terre et ciel, divins et mortels peut, non pas faciliter notre compréhension, mais nous faire croire que Heidegger, pour qui, après tout, seul un dieu peut nous sauver², s'en remet à une forme hölderlienne de mysticisme païen³. Examiner le terme «Quadriparti» nous fournira peut-être quelques éléments de réponses.

Le Quadriparti est la traduction du terme allemand *das Geviert*. Son modèle initial remonte aux quatre «points cardinaux» du § 22 d'*Etre et temps*, et prend forme dans «L'origine de l'œuvre d'art»⁴. Le *ge-* de *Geviert* est le même et joue un rôle identique à celui du *Ge-stell*. Il signifie un rassemblement unificateur, d'implication et d'interdépendance, de co-nécessité. *Viert* signifie simplement quatre (4). Le *Ge-viert* c'est donc le rassemblement des quatre, rassemblement où le tout signifie plus que la somme des parties, chaque membre du *Geviert* étant nécessaire à sa possibilité. Voilà qui déjà brosse pour nous une image plus précise et plus concrète de ce qu'est le Quadriparti.

Le *Gestell*, nous l'avons vu, est le mode de dévoilement qui provoque l'étant dans sa totalité comme fonds. Ce que son *ge-* rassemble, ce sont toutes les injonctions commettantes de la pro-vocation. À ce mode de dévoilement, nous avons opposé la pro-duction de la *ποίησις*, plus originelle. Son pro-duire est un faire-venir au jour par l'action

¹ Jean-François Mattéi, «Le chiasme heideggérien», Dominique Janicaud et Jean-François Mattéi, *La métaphysique à la limite*, Paris, Epiméthée, PUF, 1983, p.54.

² Voir l'entrevue posthume avec *Der Spiegel*, «Réponses et questions sur l'histoire et la politique», traduction de Jean Launay. Paris, Mercure de France, 1988.

³ Comme le dit Habermas, *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, p.26.

⁴ Jean-François Mattéi, «Le chiasme heideggérien», p.119.

rassemblée des quatre causes de la causalité aristotélicienne. Nous savons que ces quatre causes sont toutes nécessaires, et qu'il est impossible de les réduire à la seule *causa efficiens*, comme le fait la causalité moderne. Ainsi la production d'une chose, par exemple une cruche, requiert l'union de ces quatre causes. Nous voyons s'établir un parallèle entre ces deux séries de double implications.

Examinons maintenant les quatre termes du Quadriparti. La terre, qui appelle le ciel, les divins qui impliquent les mortels. La terre où vivent les mortels, et le ciel où résident les divins. Ce que la somme des quatre semble faire-venir au jour, c'est le Monde.

Dans la conférence «La chose», Heidegger tisse les liens unissant la quadruple causalité au Quadriparti. Il nous faudra expliquer ces divers passages afin, non seulement de comprendre le Quadriparti, mais aussi en quoi il dépend de l'*Ereignis*, et l'advenir-monde du monde de la prise en garde de l'être.

Dans cette conférence, Heidegger donne cette définition du Monde : «Ce jeu qui fait paraître, le jeu de miroir de la simplicité de la terre et du ciel, des divins et des mortels, nous le nommons "le monde".»¹ Comment comprendre ce jeu de miroir ? Sans doute par le fait que terre et ciel d'une part, divins et mortels de l'autre, et aussi en croisé, terre et mortels et ciel et divins s'inter-impliquent l'un l'autre, se rappellent l'un à l'autre, et sont nécessaires l'un à l'autre. N'oublions pas que le Quadriparti est un *Ge-viert*. C'est donc sur un mode rassemblant que s'appartiennent ces quatre termes.

De même, selon Heidegger, la chose, la cruche, rassemble. «Rassemblant, elle retient la terre et le ciel, les divins et les mortels.

¹ Martin Heidegger, «La chose», p.214.

Retenant, elle rend les Quatre proches les uns des autres dans leur lointain.»¹ Comment la chose, par exemple une cruche, retient-elle les quatre ? La cruche, comme récipient qui contient, accomplit son être dans le versement. Ce versement rassemble ce qui appartient au verser, c'est-à-dire: le double contenir qui prend et qui garde, le contenant, le vide et le versement comme don². «L'être de la cruche est le pur rassemblement qui verse et offre, et qui rassemble, dans un "demeurer présent", le Quadriparti uni dans sa simplicité.»³

Comment expliquer que la cruche fait apparaître le Quadriparti ? Son être est le versement. Ce versement donne à boire, de l'eau, du vin. Ce qui rappelle la terre. L'eau et la source, le vin et le raisin, rappellent l'union du ciel et de la terre, du sol et du soleil. Ce qui est versé est offert à l'homme pour qu'il étanche sa soif. Parfois l'homme boit en consécration de son Dieu auquel il offre cette libation⁴. Les mortels et les divins sont «tournés les uns vers les autres dans une relation croisée»⁵, explique Jean-François Mattéi.

Aussi le versement de la cruche implique-t-il qu'il retienne en appelant les quatre termes du Quadriparti, pour les faire apparaître⁶. «Chacun des quatre [...], à l'intérieur de leur transpropriation, est exproprié vers quelque chose qui lui est propre.»⁷ Heidegger veut dire par là que, tout en étant régi par une co-appartenance, chaque terme possède son domaine particulier. Considérons cette «transpropriation».

¹ Ibidem, p.211.

² Ibid., p.206.

³ Idem.

⁴ Ibid., p.204.

⁵ Jean-François Mattéi, «Le chiasme heideggérien», p.62.

⁶ Ibidem, p.205.

⁷ Ibid., p.214.

La «transpropriation» des quatre est l'unité du Quadriparti. Cette unité est la Quadrature. Elle est ce que Heidegger qualifie de «jeu de miroir». Dans la réflexion de ce jeu doit apparaître le jeu de ces quatre termes tous interdépendants. Heidegger affirme que «le jeu de miroir du monde est la ronde du faire-paraître (*der Reigen des Ereignens*).»¹

Nous avons vu à la section 5.4 que copropriation était une traduction possible de *Ereignis*. La copropriation unissait l'être et l'homme. De même, dans cette transpropriation sont unis la terre, le ciel, les divins et les mortels. La Quadrature du Quadriparti, cette «ronde du faire-paraître» qui est le jeu du monde, c'est l'être qui se destine comme dévoilement. En effet, le dévoilement est un faire-paraître. Seulement, pour qu'il y ait monde, il faut que le faire-paraître du dévoilement dévoile les choses selon leur être propre. L'«Arraisonement», qui fait paraître l'étant dans sa totalité comme fonds ne peut faire-paraître un monde. Sauf s'il est compris comme danger. Mais alors, l'éclair de l'*Ereignis*, «qui manifeste tout en son propre»², dévoile ce danger comme ce qui sauve et rend possible l'éventuelle prise en garde de l'être par l'homme.

En effet, l'homme ne peut résider dans le Quadriparti que s'il peut habiter, dans cette acception que développe Heidegger dans «Bâtir Habiter Penser». Habiter a pour trait fondamental le laisser-être, le ménagement, qui laisse venir au jour l'étant selon son être propre : «Ménager le Quadriparti : sauver la terre, accueillir le ciel, attendre les divins, conduire les mortels, ce quadruple ménagement est l'être simple de l'habitation.»³ Aussi l'homme, s'il est incapable de percevoir

¹ Ibid., p.215.

² Jean-François Mattéi, «Le chiasme heideggerien», p.130.

³ Martin Heidegger, «Bâtir Habiter Penser», pp.189-190.

l'essence de l'«Arraïonnement» et demeure l'exécuteur de l'essence de la technique, est-il exclu du Quadriparti. Citons ce passage d'une des études de Heidegger sur Hölderlin¹ :

«L'appartenance in-finie de Terre et Ciel, homme et Dieu paraît dévastée. Ou bien, en tant que cette appartenance in-finie n'aurait-elle pas plutôt jamais eu lieu d'apparaître, purement ajoutée, dans notre histoire à partir du recueillement du destin disposant; ne serait-elle pas plutôt jamais devenue présence (Gegenwart); n'aurait-elle pas plutôt jamais été instituée comme entièreté dans le Plus Haut de l'art ? Alors elle ne pourrait pas non plus être dévastée, - mais seulement dans le plus extrême des cas, dissimulée, défigurée et refusée dans son apparition. Alors ce serait à nous de méditer sur la trace de ce refus de l'appartenance in-finie.»²

¹ Voir la préface de Jean-François Courtine à *Odes, Elégies, Hymnes*, p.18, pour la tâche poétique hölderlinienne de maintenir la cohésion du monde.

² Martin Heidegger, «Terre et ciel de Hölderlin», *Approche de Hölderlin*, traduction de François Fédier, Paris, Gallimard, 1973, p.230.

5.7- Une attitude de prise en garde privilégiée : l'art ?

Nous avons vu que la seule possibilité de salut pour l'homme résidait dans sa prise de conscience de l'essence de la technique moderne comme mode de dévoilement pro-vocant commettant l'étant dans sa totalité comme fonds, prise de conscience qui lui permettrait ainsi de voir la vérité de cette essence et de son rapport à l'étant, de son rapport à l'être.

Au terme de la conférence sur la technique, et en guise de conclusion, revenant sur les précisions qu'il avait fournies à son auditoire quant à la τέχνη, comme étant un savoir concernant le produire et, entre autres, ce produire qui concerne ce que la modernité range sous la catégorie des beaux-arts, que Heidegger qualifie de «la production du vrai dans le beau». La dernière hypothèse qu'examinera Heidegger dans ce texte est celle-ci : l'art (moderne ou contemporain, sous-entend-il) peut-il s'élever jusqu'au rôle insigne d'une prise en garde ménageante de l'étant ? ou alors, cet art (tel qu'il est créé aujourd'hui) n'est-il pas en fait en complète correspondance avec le mode provoquant qui est l'essence de la technique moderne ?

Revenant au produire «artistique» des Grecs, Heidegger affirme que ceux-ci atteignirent le degré le plus élevé du dévoilement qui leur était accordé, par lequel ils firent resplendir la présence des Dieux, le dialogue des destinées divines et humaines. Leur art était un art pieux, ce qui signifie, pour Heidegger, littéralement en pointe, docile à la puissance et à la conservation de la vérité¹. Voilà l'étalon de mesure

¹ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.45.

que détermine Heidegger pour comprendre l'essence de l'art contemporain.

De plus, Heidegger ajoute quelques précisions à cet étalon. Pour lui, la poésie est la forme d'art la plus insigne. Aussi reçut-elle en propre ce nom de *ποίησις* appartenant initialement au dévoilement qui pénètre et régit tout l'art du beau ¹. Elle est la forme d'art la plus haute parce qu'elle pénètre toutes les autres formes d'art. Elle place le vrai dans le rayonnement de ce qui resplendit le plus purement. Hölderlin n'a-t-il pas dit «l'homme habite en poète sur cette terre.» ²

Aussi est-il le seul poète moderne vraiment digne de l'essence originelle de la poésie, poète qui d'ailleurs, seul parmi tous les penseurs modernes, a perçu l'appel libérateur, en-deça de la modernité et de sa métaphysique de la volonté, comme cette possibilité d'un commencement plus originel, plus initial.

Si les beaux-arts peuvent jouer un rôle particulier et participer au dévoilement poétique, celui-ci devra les réclamer d'une façon plus initiale leur permettant la prise en garde de la croissance de ce qui sauve, c'est-à-dire leur permettent de diriger l'attention des hommes sur ce qui accorde, et travaille contre l'oubli recouvrant ³.

Mais, demande Heidegger, cette haute possibilité est-elle accordée à l'art à l'époque du danger extrême ⁴ ? Heidegger reste sceptique. Sa seule réponse : «Personne ne peut le dire.» ⁵ (A ce sujet, voir aussi son appréciation de Rilke dans «Pourquoi des poètes ?») L'art peut engager une réflexion authentique sur l'essence de la technique moderne en tant

¹ Ibidem, p.46.

² Ibid..

³ Ibidem, p.47.

⁴ Voir sur Heidegger et l'art la contribution de Marc Froment-Meurisse au *Cahier de L'Herne-Heidegger*, «L'art moderne et la technique», pp.305-330.

⁵ Martin Heidegger, «La question de la technique», p.47.

que domaine qui lui est apparenté (tous deux sont des modes du produire), mais seulement en différant totalement d'elle. Et cela, l'art ne le peut que «si la méditation de l'artiste, de son côté, ne se ferme pas à cette constellation de la vérité que *nos* questions visent.»¹ La réponse de Heidegger se précisera dans les années suivantes, come le montre cette citation de la conférence d'Athènes : «Leur composition et leur organisation [des oeuvres d'art contemporaines] font partie de ce que la technique scientifique projette et produit.»²

La conception de l'art que se fait Heidegger ne peut que le laisser sceptique devant la production artistique de la modernité contemporaine. Il est évident, et cela le deviendra davantage dans les années ultérieures, que l'art n'est pas engagé dans une quelconque anabase vers le souvenir de l'être, mais, même dans sa volonté de rapport réflexif et ironique à la réalité, il risque de se conformer à la domination de l'essence de la technique moderne. De plus, l'art contemporain ne tente pas de créer un monde où l'homme puisse habiter, mais semble toujours pousser plus loin la désagrégation de ce que Jean-François Mattéi appelle l'«im-monde»³.

Dans ses leçons sur *Nietzsche*, Heidegger commente cette sentence des leçons sur l'esthétique de Hegel : l'art est mort. Ou plus précisément : «Dans toutes ces relations, l'art est et demeure pour nous, quant à sa *destination suprême*⁴, une réalité passée.»⁵ Bien sûr, ajoute immédiatement Heidegger, cela ne signifie pas pour Hegel que la production d'*objet* d'art cessera. Que ces œuvres ne soient que des

¹ Ibid., p.47-48.

² Martin Heidegger, «La provenance de l'art et la destination de la pensée», Cahier de L'Herne Heidegger, traduction de J.M. Vaysse, Paris, L'Herne, 1983, p.371.

³ Jean-François Mattéi, «Le chiasme heideggérien», p.124.

⁴ Nous soulignons.

⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p.82.

œuvres, que des *objets* d'art, abandonnés au seul goût artistique, à l'appréciation des classes éclairées, prouve que l'art a perdu «son absolue puissance»¹, et qu'il poursuit sa défection quant à son essence jusqu'à notre époque. L'art est confiné aux musées, aux galeries, aux études universitaires, à la consommation comme marchandise, et ne crée aucune cohésion sociale, ne fournit nul accès à la vérité.

Aussi cette autre possibilité que souligne Heidegger, peut-être plus probable, que l'affairement de la technique moderne submerge tout jusqu'à ce que, «à travers toutes les choses techniques, l'essence de la technique déploie son être dans l'avènement de la vérité.»²

«Plus nous nous approchons du danger, et plus clairement les chemins menant vers "ce qui sauve" commencent à s'éclairer. Plus aussi nous interrogeons. Car l'interrogation est la piété de la pensée.»³

¹ Ibidem, p.83.

² Martin Heidegger, «La question de la technique», p.47.

³ Ibidem, p.48. «Cette "piété" est "la manière dont la pensée répond-et-correspond à ce qu'il faut penser.» (Note de Heidegger)

Conclusion

Au terme de notre étude sur l'essence de la technique moderne chez Heidegger, que pouvons-nous retenir de cet aspect de la philosophie heideggérienne.

Heidegger remet en cause tout volontarisme et tout activisme comme étant partie prenante de la métaphysique. Ces attitudes renforcent le désir de maîtrise de l'homme, ce qui équivaut à souscrire «à la revendication du pouvoir par la technique.»¹ C'est seulement par la méditation, qui lui permettra de reconnaître l'essence de la technique moderne comme l'«Arraisonement», que l'homme, cessant de se conformer à la frénésie et au déchaînement technique, pourra rendre possible l'avènement de «ce qui sauve», et ensuite prendre en garde sa croissance pour devenir le berger de l'être.

Il faut préciser que ceci serait un déroulement idéal. Il est fort possible que l'homme reste sourd à l'appel de l'essence de la technique et, en tant que son exécuteur, perde son être-homme libre pour ne plus être qu'un fonds parmi les autres.

Heidegger, par sa méditation et ses interrogations, tente donc de dévoiler cet appel libérateur qui se manifeste sourdement et croît fragilement depuis le sein de l'«Arraisonement». Peut-être ne faut-il pas se surprendre que, dans sa version initiale aussi, *Das Gestell*, «La question de la technique» ait été une conférence. Et que, de même en 1962, à l'instigation de son fils ingénieur, Jörg Heidegger, l'auteur d'*Etre et temps* reprit certains des termes de cette conférence, auxquels il ajoute une réflexion sur la langue naturelle et la réduction de son essence par

¹ Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p.29.

la théorie de l'information, la cybernétique, conférence prononcée devant un auditoire d'ingénieurs.

Seulement de la sorte pouvait-il espérer éveiller dans une sphère plus large que le seul milieu universitaire une méditation essentielle sur la technique moderne. Ce qui nous amène, pour terminer, à cette question : quelle place doit-on assigner à la philosophie de l'essence de la technique dans la pensée de Heidegger ?

Comme le remarquaient en 1982 certains commentateurs ¹, la technique a longtemps semblé occuper une position de peu d'importance pour nombre de spécialistes de Heidegger. La situation a sans doute changé aujourd'hui, avec les écrits de Dominique Janicaud en particulier.

Cependant, voir l'importance de la question de la technique chez Heidegger dans la formation d'une région de la philosophie destinée à penser la technologie ne rend pas compte de son importance.

Il est important de comprendre que l'essence de la technique moderne n'est pas seulement «un domaine particulier à l'intérieur de la civilisation moderne¹», mais ce qui, depuis l'être et à travers les déterminations de la métaphysique moderne, régit la terre tout entière : l'«Arraïonnement». Celui-ci, en tant que mode de dévoilement, est un envoi destinal de l'être. L'«Arraïonnement» est donc la donation sous laquelle nous connaissons l'être sans le re-connaître. Aussi, seule une pensée de l'«Arraïonnement» et de ses multiples implications peut s'élever au niveau de compréhension nécessaire pour méditer l'être. L'«Arraïonnement» est donc l'achèvement, l'aboutissement de la métaphysique, ou sa culmination.

¹ *Philosophy Today : The Question of Heidegger and Technology*, vol. XXXI, no.2/4, 1987, pp.99-193.

Penser l'«Arraînement», c'est donc penser l'être dans sa plus ultime destination :

«S'il est vrai toutefois que l'être se dispense toujours à nous, que comme tel il s'octroie à nous, qu'il est dispensation-et-destinée (*Schickung*), il en résulte qu'aux diverses époques de sa dispensation, «être» veut chaque fois dire une chose différente.»²

L'«Arraînement est cette dispensation-et-destinée.

Penser l'«Arraînement» et sa domination, c'est aussi penser cette apparence que la métaphysique a été évacuée par les sciences et la technique, apparence qui permet l'absence de réflexion de son déploiement sous d'autres formes plus véhémentes. Penser la technique moderne, c'est penser les implications de cette destination et de ce déploiement. Cela n'a rien d'épiphénoménal.

La question de la technique représente donc le sommet de la réflexion du tournant chez Heidegger. Et elle doit être accompagnée de la réflexion sur la poésie et sur la langue car, comme le montre la conférence de 1962 *Langue de tradition et langue technique*, si la langue perd son essence, alors l'homme sera complètement et irrémédiablement assigné à la technique³.

¹ Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p.17.

² Martin Heidegger, *Le principe de raison*, p.150.

³ Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p.43. Dans une perspective différente, plus proche de la critique de l'idéologie, Habermas en arrivait, dans un texte de 1968, à une conclusion similaire : «[...] la conscience technocratique masque le fait que le cadre institutionnel, en tant qu'ensemble d'interactions médiatisées par le langage courant, ne peut être ainsi réduit d'après le modèle des systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin qu'au prix d'une fermeture de cette dimension, qui est la seule essentielle, parce que susceptible d'humanisation.» *La technique et la science comme idéologie*, p.65.

Bibliographie

Ouvrages de Martin Heidegger

- HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.
- *Concepts Fondamentaux*, tr. P. David. Paris, Gallimard, 1985.
 - *Der Spiegel*, «Réponses et questions sur l'histoire et la politique», Tr. J. Launay. Paris, Mercure de France, 1988.
 - *Essais et conférences*, tr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.
 - *Etre et temps*, tr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.
 - *Introduction à la métaphysique*, tr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.
 - *Langue de tradition et langue technique*, édité par Hermann Heidegger, traduction et postface de Michel Haar, Leiber-Hossmann, 1990.
 - «La provenance de l'art et la destination de la pensée», *Cahier de L'Herne Heidegger*, tr. J.M. Vaysse, Paris, L'Herne, 1983.
 - *Le principe de raison*, tr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962.
 - *Nietzsche I & II*, tr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
 - *Qu'est-ce qu'une chose ?*, tr. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.
 - *Questions I*, tr. H. Corbin et al., Paris, Gallimard, 1968.
 - *Questions III*, tr. A. Préau et al., Paris, Gallimard, 1966.
 - *Questions IV*, tr. J. Beaufret et al., Paris, Gallimard, 1976.

Ouvrages et articles sur Heidegger

- BOUCHARD, Marianne. *La conception du rapport entre technique et science chez Martin Heidegger*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1994.
- DREYFUS, Hubert L.. «De la technè à la technique», *Cahier de l'Herne-Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, pp. 285-304.
- FARIAS, Victor. *Heidegger et le nazisme*, tr. M. Benarroch et J.-B. Grasset, Paris, Verdier, 1987.
- FERRY, Luc et RENAUT, Alain. *Heidegger et les Modernes*, Paris, Grasset, 1988.
- HABERMAS, Jürgen. *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, tr. R. Rochlitz, Paris, Les Editions du Cerf, 1988.
- HAAR, Michel. «Le tournant de la détresse», *Cahier de L'Herne-Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, pp. 331-360.
- JANICAUD, Dominique et MATTEI, Jean-François. *La métaphysique à la limite*, Paris, PUF, coll. «Epiméthée», 1983.
- JANICAUD, Dominique. *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.
- KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1995.
- LOSCERBO, John. *Being and Technology*, The Hague – Boston – London, Martinus Nijhoff Publishers, 1985.
- PALMIER, Jean-Michel. *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, L'Herne, 1968.
- Philosophy Today : The Question of Heidegger and Technology*, vol. XXXI, no.2/4, 1987, pp.99-193.

ZIMMERMAN, Michael. *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, and Arts*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

Ouvrages et articles généraux

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1966.

COULOUBARITSIS, Lambros. «La signification philosophique de la poïèsis aristotélicienne», *Diotima*, no.9, 1981, pp.94-100.

DERRIDA, Jacques. *Eperons. Des styles de Nietzsche*. Paris, Champs Flammarion, 1978

- *Marges de la philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1972.

HABERMAS, Jürgen. *La technique et la science comme «idéologie»*, Tr. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973

HÖLDERLIN, Friedrich. *Odes, Elégies, Hymnes*, tr. G.Roud, Paris, NRF, coll. «Poésie», Gallimard, 1993.

JÜNGER, Ernst. *La mobilisation totale*, tr. H. Plard et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1990.

- *Le traité du rebelle ou le recours aux forêts*, tr. H. Plard, Paris, Christian Bourgois, 1981.

- *Le Travailleur*, tr. J. Hervier, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1989.

JÜNGER, Friedrich-Georg. *Der Perfektion der Technik*, traduit sous le titre de *The Failure of Technology, Perfection without purpose*, tr. F.D.Wieck, Hinsdale, (Illinois), Humanist Library, 1949.

MARCURSE, Herbert. *L'homme unidimensionnel*, tr. M. Wittig revue par l'auteur, Paris Editions de Minuit, 1968.

RACINE, Jean. Préface à la «Thébaïde», *Théâtre I*. Garnier Flammarion, 1961.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

WEIS, Erich et MATUTAT, Heinrich. *Pons-Globalwörterbuch*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart - Dresden, 1994.