

A QUESTION DE LA TECHNIQUE: AVEC, CONTRE ET APRES HEIDEGGER^{1 2}

Uma questão de técnica: com, contra e depois de Heidegger

Susanna Lindberg³

VIVONS-NOUS ENCORE À L'ÉPOQUE DE HEIDEGGER?

On sait que Heidegger diagnostiquait son temps comme l'époque de la *technique*. Comment entend-il la technique et sa façon de faire époque en étouffant la *phusis*? Comment penser le phénomène de la technique *avec* Heidegger? Ou bien, est-ce que son approche philosophique de ce phénomène est devenue insuffisante, en sorte que nous ferions mieux de penser la technique *contre* lui?

D'ailleurs, nous trouvons-nous encore à la *même* époque technique que Heidegger? Sans aucun doute, notre époque est encore plus fortement marquée par la technique que la sienne, mais est-ce la même technique et la même époque? Est-ce que les changements techniques historiques qui nous ont menés de la seconde industrialisation, connue de Heidegger, à la troisième, caractérisée par le numérique, invitent aussi à des changements conceptuels, comme le pense par exemple Bernard Stiegler?⁴ Devrions-nous penser la technique *avec* ou *après* Heidegger?

Dans cet article, je demanderai dans quelle mesure nous devons encore penser la technique avec Heidegger. Je vais aussi indiquer l'apport de la

¹ DOI: <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.254739>

² Ces réflexions ont d'abord été présentées lors de la Journée d'études «Penser avec Heidegger après les *Cahiers noirs*?» à l'Université Grenoble Alpes en 2018. La journée était organisée par Inga Römer que veux remercier ici pour son initiative.

³ University of Helsinki: Helsinki, FI. E-mail: susanna.e.lindberg@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3093-6056>.

⁴ Suivant l'idée des sociétés de contrôle développée par Gilles Deleuze (Deleuze, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», *L'autre journal* n° 1, mai 1990), Bernard Stiegler explique comment les nouvelles technologies hyperindustrielles déterminent une nouvelle époque, notamment dans *De la misère symbolique 1, L'époque hyperindustrielle* (Paris, Galilée, 2004) et dans Stiegler, *Mécréance et discrédit 2, Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés* (Paris, Galilée, 2006). En revanche, selon Heidegger, un changement technologique ne suffit pas pour provoquer un changement dans l'essence de la technique mais c'est au contraire un changement d'époque qui peut aboutir en changements technologiques. Martin Heidegger, GA Bd 95 *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/1939)* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2014), p. 189.

publication des *Cahiers Noirs* à ce dossier. Ils n'approfondissent pas la notion heideggérienne de la technique en tant que telle, cependant ils l'associent expressément à certaines *figures*, notamment le juif et le nazi, mais aussi le bolchévisme et l'américanisme⁵. En général, dans les *Cahiers Noirs*, Heidegger rejette la technique vigoureusement. Il associe la technique au nihilisme de l'époque de la métaphysique parvenue à son terme, qui se manifeste dans le règne du calcul, dans le gigantisme, dans la domination et dans l'exploitation brutales, dans le planétarisme et le pouvoir total (des bolcheviks, des américains, des nazis et de la « Weltjudentum », tout ce qu'il rejette donc): la technique y empêche le « nouveau commencement ». La pensée heideggérienne dépasse cependant de loin le simple rejet lorsqu'il analyse son rôle dans la pensée de l'existence et de l'être. Je veux montrer comment non seulement son rôle est beaucoup plus originaire, mais aussi comment, partant de Heidegger, à savoir à la fois en prenant ses pensées comme point de départ et en les dépassant sur certains points, la pensée contemporaine de la technique continue à s'expliquer avec lui.

Heidegger représente un moment incontournable dans la philosophie de la technique. Dans ce domaine particulier, sa pensée fait époque et, telle une pierre fondatrice, ne peut pas être supprimée sans faire basculer l'édifice toute entier. Cependant, il convient aussi de se demander si elle a été dépassée ou si, au contraire, notre explication avec lui reste encore à faire. Dans ce qui suit, je vais présenter le terrain où de telles batailles se mènent aujourd'hui.

La question sera divisée en trois phases. Dans un premier temps, je rappellerai la question de l'outil, qui se trouve au centre de l'analytique *existentielle d'Être et temps*, et qui peut être complétée par certaines considérations ultérieures sur l'œuvre. Dans un deuxième temps, je poserai la question *historiale* de l'époque de la technique qui traverse les textes de Heidegger dans les années 30 et 40, y compris dans les *Cahiers noirs*. Dans un troisième

⁵ L'obligation morale de condamner le nazisme et l'antisémitisme allant de soi ici, je ne vais pas me focaliser sur le Heidegger politique, ses fautes et compromissions étant connues depuis longtemps. Pour ma part, je m'en explique dans «Penser avec Hegel. Le cas du cours de Heidegger sur la *Philosophie du Droit* de Hegel en 1934/1935». Dans *Qu'appelle-t-on la pensée. Le philosophe heideggérien*. Dir. par Christophe Perrin (Bucharest, Zeta Books, 2014).

me temps, je me demanderai comment le *Ge-stell* technique révèle l'*Ereignis* – quel est son sens transcendantal et *ontologique*.⁶

1. L'outil (Zeug)

Qu'est-ce qui reste, aujourd'hui, de l'analyse heideggérienne de l'outil?

Son analyse, menée à bien dans les paragraphes 15 à 18 d'*Être et temps*, est fondamentale parce qu'elle donne pour la première fois la priorité à la *praxis*, et non pas à la *theoria*, dans la définition de ce qu'est l'être humain en tant que lieu de la question du sens de l'être. Négligé par la tradition philosophique, l'outil est pour ainsi dire négligeable en soi: il est *inapparent* car absorbé dans son usage, tant il n'existe pas en tant qu'*un* objet mais en tant qu'une chose *pour* (*Um-zu*), en tant que *renvoi* de quelque chose à quelque chose d'autre et à une multiplicité de renvois⁷. Inapparent pour le regard théorique, l'outil opère pourtant le savoir pratique et découvre de cette façon le monde ambiant, *Umwelt*, qui n'est pas non plus apparent comme tel. Heidegger nomme ce mode d'être inapparent de l'outil *Zuhandenheit*, *l'être-à-portée-de-main*⁸, et dit qu'avec l'outil, le monde est *aussi-à-portée-de-main*, *mitzuhanden*. L'outil peut néanmoins apparaître lorsque quelque chose dérange son opération ordinaire, par exemple lorsque quelque chose dans le monde ambiant manque ou est en trop, ou lorsque l'outil tombe hors d'usage. Heidegger nomme le mode d'être de l'outil qui apparaît comme tel *Vorhandenheit*, son *être-sous-la-main*, et dit qu'avec l'être-sous-la-main, le monde lui-même vient au jour dans sa mondanéité (*Weltlichkeit der Welt*). *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit* sont des *catégories* de l'être qui ne sont pas à la mesure du *Dasein*, alors que le mondanéité est, elle, une détermination *exis-*

⁶ «La forme principale de la vérité moderne est la technique. [...] La technique est le nom de la vérité de l'étant en tant qu'il est [...] de manière inconditionnelle volonté de puissance, à savoir machination [Machenschaft] qui doit être pensée selon la métaphysique et l'histoire de l'être.» Martin Heidegger, GA Bd 96, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1939/1941)* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2014), p. 238. Toutes les citations des *Schwarze Hefte* sont ici traduites par S.L.

⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1984). Traduction (non autorisée) d'Emmanuel Martineau, *Être et temps* (Authentica, 1985), p. 67.

⁸ Heidegger, *Être et temps*, p. 69.

tentiale de l'être-au-monde⁹. Par ces analyses, Heidegger montre que l'outil, tout en étant soustrait au savoir théorique, est à la portée d'un autre savoir, qu'il donne à penser comme le savoir de la *main* habile, et que c'est cet autre savoir qui donne à penser l'existence humaine, non seulement dans sa quotidienneté mais également dans sa quête philosophique. C'est aussi l'arrière-fond de ses descriptions fréquentes du travail philosophique comme travail manuel (*Handwerk*)¹⁰.

Est-ce que l'outil, ici décrit surtout comme un objet technique manuel et artisanal, appartient à l'époque de la technique industrielle aliénante rejetée dans les *Cahiers Noirs*, ou à l'époque de la technique traditionnelle, plus respectueuse ? Malgré les apparences, ni à l'une ni à l'autre : il constitue le rapport *originnaire* de l'humain à son environnement et rend les deux possibles. La technicité est un trait fondamental de l'existence, au point où Bernard Stiegler en fait le trait fondamental d'une anthropologie philosophique¹¹. Pour comprendre pourquoi Heidegger ne l'analyse pas en termes d'anthropologie, il est instructif de comparer cette analyse à l'analyse de la technicité originnaire de l'humain telle que décrite dans l'Anthropologie Philosophique.

On utilise l'expression Anthropologie Philosophique pour désigner un courant de pensée allemande qui regroupe des penseurs tels que Max Scheler, Helmuth Plessner et Arnold Gehlen¹². Comme Heidegger, ces penseurs refusent de réduire l'humain à sa définition classique d'être pensant, mais contrairement à Heidegger, ils pensent l'humain en tant qu'un être *vivant*, qu'ils n'entendent pas en un sens biologique mais en un sens métaphy-

⁹ Heidegger, *Être et temps*, p. 88.

¹⁰ Heidegger décrit la philosophie comme *Handwerk* aussi dans les *Cahiers Noirs*, notamment dans GA Bd 97, *Anmerkungen I-V. (Schwarze Hefte 1942-1948)* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2015). Jacques Derrida a prêté attention à ce motif de la philosophie comme travail de la main dans « La main de Heidegger », où il montre que le « travail manuel philosophique » ne produit pourtant rien mais « donne » : montre et signifie (in *Heidegger et la question*, Paris, Champs Flammarion, 1997), p. 188, 195.

¹¹ Surtout Bernard Stiegler, *La technique et le temps I. La Faute d'Épiméthée* (Paris, Galilée, 1994).

¹² Voir notamment Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1930); Helmuth Plessner, *Les degrés de l'organique et l'Homme* (tr. Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2017) ; Arnold Gehlen, *L'Homme : sa nature et sa position dans le monde* (tr. Christian Sommer, Paris, Gallimard, 2021).

sique¹³. Ils ne calquent pas leur métaphysique de la vie sur la lutte darwinienne pour la survie mais sur la pensée biosémiotique d'Uexküll, pour qui le vivant se définit par son ouverture à son environnement et par ses échanges métaboliques avec ce dernier¹⁴. De fait, cette idée ressemble à l'idée heideggerienne de l'être au monde et se trouve explicitement reprise par celui-ci dans son analyse de l'animalité dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*¹⁵. Selon lui comme selon les anthropologues philosophiques, si tous les vivants se déterminent dans leurs échanges avec leur environnement, les médiations des humains avec leur environnement sont: la technique, l'art et le langage. Qu'est-ce qui différencie ces deux approches?

Prenons par exemple Plessner. Il pense que tous les vivants sont des êtres *limités* par leur environnement où ils vivent cependant, et que pour cette raison ils sont centrés sur eux-mêmes, *positionnés*. De la même manière, l'être humain est positionné et vit à partir de son centre. Mais il est également un être réflexif capable de voir sa propre situation comme s'il l'envisageait depuis une position extérieure, *ex-centrique*. L'être humain n'est pas enraciné dans une seule position, ni au sens physique du lieu et du temps ni au sens culturel de la manière de vivre. Il est fondamentalement un être excentrique: *der Mensch ist konstitutiv heimatlos, ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt* (l'humain est sans abri, sans lieu, sans temps, fondé sur rien). Grâce à son excentricité, l'humain peut se rapporter à son monde et à son propre corps, à la fois comme aux données auxquelles il est soumis, et comme à des objets qu'il peut maîtriser. L'être humain est ainsi *nichtig und exzentris-*

¹³ Pour une comparaison entre les conceptions du vivant par Heidegger et Plessner, voir Christian Sommer, «Approches du vivant entre anthropologie et phénoménologie.» (https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/39590/file/ebke_S59-76.pdf). Sur l'Anthropologie philosophique, voir Joachim Fischer, «Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen)», tr. Matthieu Amat et Alexis Dirakis. *Trivium* 25/2017; Alexis Dirakis, «Une anthropologie politique de la frontière, Réflexions à partir de l'anthropologie de Helmuth Plessner,» *Le Débat* 2016, n° 1, 132-144; Martin Nitsche, «Subjectivity and eccentricity», in *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*. Edited by Gert-Jan van der Heiden, Karel Novotny, Inga Römer & Lazlo Tengelyi (Leiden & Boston: Brill, 2021), p. 268-270; Guillaume Plas & Gerard Raulet (Hrsg.) *Philosophische Anthropologie nach 1945: Rezeption und Fortwicklung* (Nordhansen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2014); Heinz Witteriede, *Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie. Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009); et Jos de Mul (ed), *Plessner's Philosophical Anthropology* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014).

¹⁴ Jacob Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, Rivages, 2010.

¹⁵ Martin Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique* (tr. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992).

ch : il n'a pas d'essence car son essence est précisément son artificialité et sa technicité. Il doit construire son monde en construisant des moyens techniques et culturels d'existence. La technique n'est pas un instrument ou un organe de son corps ou encore de son esprit, mais la multiplicité des médiations entre les individus et leurs mondes. Comme le dira Arnold Gehlen dans *Die Seele im technischen Zeitalter*, parce que l'être humain est un être du manque (*Mängelwesen*), la technique est sa situation anthropologique fondamentale, en sorte que même son expérience du monde est médiatisée par des médiations techniques. En développant l'impulsion de Rousseau, de Diderot et de Nietzsche, les anthropologues philosophiques pensent ainsi que l'humain n'a pas de nature, parce que sa nature est son artifice. Par ailleurs, la même structure anthropologique pourrait aussi expliquer la plasticité de l'humain exposé à la figuration typologique (*Gestaltung*), par exemple son aptitude à prendre la figure du travailleur dans le contexte historique décrit par Jünger¹⁶.

Or Heidegger fut un critique sévère de l'anthropologie philosophique¹⁷. Il a rejeté toute pensée de l'existence humaine comme *vie* et l'a pensé expressément comme *existence*; il a rejeté toute définition de l'essence humaine, fut-ce comme non-essence de la technicité originaire, et a pensé en revanche l'essence humaine selon sa temporalité et son *historicité*. Cependant, à bien des égards sa pensée de la technique coïncide avec celle des anthropologues philosophiques. Comme eux, il pense que l'être humain est *unheimlich*, sans abri et jeté sur rien, et que la *techné* est son principal moyen pour s'opposer à la surpuissance de la nature¹⁸. Il pense l'existence humaine comme un *bâtir, bauen*, le monde. En définitive, c'est la *techné* et non pas l'*épistémé* qui est la structure fondamentale du monde en tant qu'il apparaît. Dans des situations historiques différentes, la *techné* s'est révélée différemment depuis l'œuvre de l'artisan, depuis l'œuvre d'art ou depuis le *Ge-stell* du monde contemporain technique. Ce qui distingue Heidegger en der-

¹⁶ Martin Heidegger, «Contribution à la question de l'être», tr. Gérard Granel, in *Questions I-II* (Paris, Gallimard, 1968), p. 215.

¹⁷ P. ex. Martin Heidegger, *Essais et Conférences* (tr. André Préau, Paris, Gallimard, 1958), p. 99-100, ou Heidegger s'oppose à l'anthropologie philosophique sans citer personne nommément, ainsi que Heidegger *Chemins qui ne mènent nulle part* (tr. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1980), p. 145.

¹⁸ Voir aussi la célèbre introduction du chœur d'*Antigone* dans Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (tr. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967), p. 153-166.

nière instance des anthropologues philosophiques est sa plus forte insistance sur le caractère *donné* d'une situation technique. L'humain ne *produit* pas son monde technique volontairement et consciemment; la situation technique lui est toujours déjà donnée: il vit à partir d'elle et en elle.

La pensée de la technique comme médiations entre le *Dasein* et son monde reste indépassable. On a pourtant aussi eu raison de l'épingler, du fait qu'elle reste surdéterminée par son objectif – la question de l'existence humaine et la question du sens de l'être –, en sorte que la question du mode d'être de l'objet technique lui-même reste peu élucidée. Une lecture détaillée pourrait montrer que dans *Être et temps* l'objet n'est pas un objet mais toujours un *renvoi* et un *contact*¹⁹. En forçant un peu, on peut repérer dans *l'Origine de l'œuvre d'art* quelques éléments supplémentaires: l'outil y renvoie à la solidité de la Terre et à la possibilité de sa désolation. Cependant, au fond, l'outil heideggérien disparaît toujours dans son usage, qui tire son sens de son *être-pour* (*Um-zu*) et de son renvoi au monde. Nous ne voyons pas comment l'outil lui-même *marche*.

En ce sens, on peut dire que Heidegger ne pense pas jusqu'au bout ce qu'est l'outil lui-même. L'analyse d'*Être et temps* est une analytique existentielle et non pas une phénoménologie de l'outil. J'ai montré ailleurs que les traits fondamentaux d'une phénoménologie de l'objet technique sont mieux déterminés par Gilbert Simondon dans son livre *Du mode d'être de l'objet technique*²⁰. Simondon n'aime pas particulièrement Heidegger mais sans qu'il le dise, il lui doit néanmoins une approche de type phénoménologique qui vise le *mode d'être* de l'objet – *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit* chez Heidegger; *élément*, *individu* et *ensemble* chez Simondon. Seuls ces derniers permettent de saisir l'objet technique à même son fonctionnement *propre*, indépendamment de son *Um-zu* humain. Simondon étudie pour ainsi dire le métabolisme de l'objet technique avec d'autres objets techniques, ainsi qu'avec leurs constructeurs et utilisateurs qui sont *là avec* lui. À partir de là, Simondon examine la généalogie propre de l'objet technique ainsi que le milieu associé qu'il ouvre. Ainsi, il montre comment l'objet ouvre le monde

¹⁹ Je présente cette lecture dans le premier chapitre de mon livre *Techniques en Philosophie* (Paris, Hermann, 2020), où la comparaison suivante entre Heidegger et Simondon est présentée en détail.

²⁰ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (Paris, Aubier, 2012).

avant de servir dans des desseins et des projets humains. C'est pourquoi Simondon semble nécessaire pour continuer là où Heidegger s'arrête, mais nous n'aurions pas Simondon sans la version heideggérienne de la phénoménologie.

Quel est le monde pensé depuis l'objet technique ? Dans *Être et temps*, Heidegger part de l'outil, par exemple d'un marteau, et déploie à partir de lui le monde significatif de son utilisateur, qui trouve aussi à partir de l'objet les autres *Dasein* d'abord en tant qu'utilisateurs des mêmes objets. Par exemple, le *Mitsein* peut se constituer autour d'un champ (§ 26). Dans *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon décrit de nombreux objets techniques modernes, par exemple des moteurs à essence ou des tubes électroniques, et déploie *leurs* généalogies et *leurs* milieux associés, par exemple l'évolution d'un moteur lorsqu'on y ajoute de nouveaux éléments (disons des valves ou des pistons) qui ont auparavant appartenu à d'autres machines. Le milieu associé d'un objet technique comporte d'autres objets qui sont techniquement compatibles avec lui, mais aussi des humains qui les fabriquent et les utilisent. Le milieu associé d'un objet technique n'est pas nécessairement une communauté localement et temporellement unie : par exemple les éléments d'un téléphone portable viennent des quatre coins de la planète (matière brute africaine, main-d'œuvre chinoise, conception américaine et consommation européenne).

Est-ce que le monde contemporain, surdéterminé par le numérique, réalise des possibilités déjà contenues dans les pensées heideggérienne et simondonienne de l'objet technique, ou est-ce qu'il requiert de nouvelles approches théoriques, comme le dit Bernard Stiegler ? En fait, le numérique ne se condense pas dans des objets mais dans des réseaux : il est *contact-entre* plutôt qu'*entité*. Le numérique ne remplace pas la force et l'adresse de la main mais la puissance de la « pensée » – mais c'est la pensée impersonnelle que Heidegger rejette comme travestissement caractéristique de l'époque de la technique : la vitesse des calculs et le volume des archives. Le numérique ne médiatise pas le métabolisme de l'humain avec le monde mais tout d'abord les échanges entre les humains. Il ne produit pas des objets mais des contacts entre humains sans que ceux-ci aient besoin de partager un même lieu et temps et sans qu'ils deviennent une communauté. Malgré quelques

remarques sur la cybernétique, ni Heidegger ni Simondon n'ont vraiment connu l'expansion de l'informatique que nous vivons aujourd'hui²¹. Est-ce que le numérique est à portée de la main et sous la main autrement que l'outil heideggérien, est-ce qu'il a une autre généalogie et un milieu associé différent ? Est-ce qu'il ouvre une autre époque de la technique ?

2. L'époque de la technique

Avant de répondre à de telles questions, il convient de demander en quoi consiste chez Heidegger l'époque de la technique: la sienne, peut-elle être encore la nôtre?

Elle se manifeste en des installations complexes s'appuyant sur des systèmes scientifiques et industriels comme par exemple la radio, la bombe atomique ou bien – exemple emblématique de « Die Frage nach der Technik » – la centrale hydro-électrique sur le Rhin²². La centrale – *Kraftwerk*, littéralement « œuvre de la force » – illustre particulièrement bien la technique moderne en tant que *Kraftmaschinentechnik*, « technique des machines de la force » (« technique motorisée » ne rend pas le sens littéral de l'expression)²³. Dans la mesure où toutes les techniques sont selon Heidegger des « modes du dévoilement»²⁴, la technique moderne dévoile la nature comme l'énergie qui peut en être extraite²⁵ et plus généralement comme le fond ou la réserve, *Bestand*²⁶. En revanche, la technique artisanale plus ancienne existe comme une œuvre, par exemple un pont de bois²⁷ ou le vieux pont de Heidelberg²⁸, et permet de découvrir le monde et la terre où habite le *Dasein*. La technique moderne ne cherche pas à produire de telles œuvres ni même en général des produits: elle produit purement et simplement de la force de pro-

²¹ Voir, cependant, Erich Hörl, «La destinée cybernétique de l'occident. McCulloch, Heidegger et la fin de la philosophie» (*Le milieu des appareils*, 1/2008 <https://doi.org/10.4000/appareil.132>) et Yuk Hui, «Simondon et la question de l'information», (http://digitalmilieu.net/documents/Hui_Simondon%20et%20Information_Cahiers%20Simondon6.pdf)

²² Heidegger, *Essais et conférences*, p. 21.

²³ Heidegger, *Essais et conférences*, p. 19.

²⁴ Heidegger, *Essais et conférences*, p. 19.

²⁵ Heidegger, *Essais et conférences*, p. 20.

²⁶ Heidegger, *Essais et conférences*, p. 22.

²⁷ Heidegger, *Essais et conférences*, p. 19.

²⁸ Heidegger, *Essais et conférences*, p. 151.

duction, comme ici de l'énergie. À cet égard, on peut comparer l'interprétation heideggerienne de la technique à l'interprétation marxiste du capital, en tant que celui-ci ne vise pas à produire des objets précieux mais purement et simplement de la plus-value, du capital²⁹. La technique et le capital reflètent ainsi tous les deux l'interprétation moderne de l'être comme volonté de volonté³⁰. Comme on le voit notamment dans « Überwindung der Metaphysik », Heidegger souligne cependant davantage la désolation et la dévastation de la Terre elle-même. (Ici on peut se demander si le numérique visant l'information produit autre chose que de l'énergie, ou si en interprétant la connaissance en tant qu'information il change la connaissance elle-même en une nouvelle forme d'énergie.)

De manière parallèle, la technique moderne se rapporte à l'humain comme à un « matériel humain », voire à une « ressource humaine »³¹. Une fois, dans une phrase glaçante de *Einblick in das was ist*, Heidegger va jusqu'à parler du traitement des êtres humains dans les chambres à gaz et dans des camps de destruction comme s'ils n'étaient littéralement que du *matériau*³². Le plus souvent, cependant, il fixe la ressource humaine dans sa force de travail, comme « bête de labour » (der Mensch wird zum arbeitenden Tier fest-gestellt)³³ (68/82). Cet « animal qui travaille » est l'*animal rationale* dépouillé de toute liberté et réduit à l'animalité, qui n'est que la force physique brute, et à la rationalité, qui n'est que la ratiocination calculatrice. Heidegger est bien entendu loin d'être le seul à déplorer l'aliénation du travailleur par la technique moderne et le devenir-travailleur de tout un chacun, y compris des scientifiques et des étudiants. Les marxistes bien sûr mais aussi par exemple Jacques Ellul et Gilbert Simondon ont alerté contre cette réduction de l'humain à sa pure force de travail et contre la perte du savoir et du savoir-faire qui accompagnent cette réduction. Bien des auteurs diagnostiquent ainsi le même phénomène, tout en divergeant quant à sa raison pro-

²⁹ Michael Eldred, *Capital and Technology* (<https://www.arte-fact.org/capiteen.html>)

³⁰ Heidegger, *Essais et conférences*, p. 76.

³¹ Heidegger, *Essais et conférences*, p. 24, 106.

³² Martin Heidegger, *GA Bd 79, Bremer und Freiburger Vorträge* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005) p. 27.

³³ Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, p. 82.

fonde, qui est selon Heidegger la réduction sous-jacente de l'humain à sa nature métaphysique.

Heidegger est l'un des premiers philosophes à diagnostiquer l'effet désolant de la technique moderne lorsqu'elle provoque la dévastation de la terre et l'abrutissement de l'humain. (Il n'est certes pas le seul. À ceux qui rejettent le diagnostic heideggérien parce qu'il serait «catastrophiste», il convient de faire remarquer que la question n'est pas de savoir si *Heidegger* a raison de voir le monde ainsi. À bien des égards, le monde *est* bel et bien ainsi, et la pollution, la désertification, l'exploitation, la brutalisation et tant de catastrophes écologiques et humaines sont un *fait* massif, non pas une perspective philosophique qu'on peut adopter ou non, et ce fait est imputable pour une part à la technique moderne, par exemple aux centrales électriques. La question que nous devons poser en tant que philosophes ne porte pas sur la véracité des faits mais sur leur interprétation philosophique.)

Quel est le fondement philosophique du monde aménagé par les « techniques des machines de force »? L'idée heideggérienne sur l'époque de la technique remonte surtout aux années 30 et 40 pendant lesquelles il développe sa pensée de l'historialité selon un geste spécifique: il décrit un monde et ses habitants, tout en comparant le monde présent au monde passé et au monde qui peut venir³⁴. Je voudrais maintenant montrer non seulement pourquoi ce geste est problématique, mais aussi pourquoi il relève chez Heidegger d'une technique de pensée impensée, qui illustre excellemment son propre propos sur l'ambiguïté de la technique. Cet impensé est une sorte de phénoménologie des figures historiques qui véhicule une onto-technologie ou une onto-typologie, comme l'a montré Philippe Lacoue-Labarthe.³⁵

Nous avons déjà vu que Heidegger pense le monde de la technique à partir des « machines de la force », et ses habitants à partir de « l'animal laborans ». Dans « Zur Seinsfrage », Heidegger partage jusqu'à un certain point la description donnée de ce monde par Jünger via la figure (*Gestalt*) du travailleur, bien que dans un second temps il rejette sa pensée en termes de

³⁴ P. ex. dans GA Bd 96, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1939/1941)* Dans Bd 96, p. 68, 188, Heidegger associe souvent l'histoire à la technique. Voir aussi Heidegger, GA Bd 95 *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, p. 100, 105: «Die Technik ist die Historie de Natur».

³⁵ Philippe Lacoue-Labarthe, « Typographie », dans *Mimesis des articulations*, ed. Sylviane Agacinski et al. (Paris, Aubier-Flammarion, 1975).

figures, au motif que celles-ci prolongent le subjectivisme de la métaphysique classique³⁶. Sujet ayant peu à peu perdu la liberté et la conscience qui le déterminaient à origine, le travailleur est la figure par excellence: il donne forme aux choses, mais uniquement parce qu'il est lui-même formé, formateur formé. De même, l'habitant du monde de la technique pense sans penser, en suivant les mécanismes impersonnels du calcul. Quand la pensée se réduit au calcul, elle se tourne en son contraire. La science consiste en calculs qui proviennent en réalité d'un monde « numérisé » (comme on le dirait aujourd'hui) qui s'auto-organise de manière « cybernétique ». Selon Heidegger, l'époque de la technique n'est pas produite par l'humain, elle est une situation époquale qui transforme l'humain en « travailleur ». Cette situation est déterminée par le *Ge-stell*. Plus originaire que la *Gestalt*, le *Ge-stell* est la disposition abstraite qui dispose le monde en sorte que tout ce qui est, y compris l'humain lui-même, y apparaît comme fonds, force et opération calculable. Surtout dans les *Cahiers noirs*, le *Ge-stell* est caractérisé par la «Machination» (*Machenschaft*), qui montre l'étant en tant qu'il est faisable, *machbar*³⁷. Réserve de forces, le monde de la technique n'est le chez-soi de personne³⁸. Contrairement à la parole, qui abrite selon Heidegger le chez-soi du *Dasein*, le calcul a l'universalité du mauvais infini: il nivelle, égalise et ouvre l'espace illimité planétaire. (Par ailleurs, si Heidegger ne défend pas la démocratie, c'est que la même tendance universelle et égalisatrice se manifeste en elle: sa vocation est universelle et planétaire, bien que sa réalité ne le soit pas, ce qui est bien son paradoxe intime). Tout en déployant cet espace homogène, la technique détruit ce qui se refuse à ses calculs, notamment la *phusis* inutilisable, l'œuvre d'art énigmatique et l'existence questionnante. La dévastation par la technique n'est donc nullement une simple pollution de l'environnement, elle est une désolation métaphysique où tout ce qui n'est pas utilisable et calculable cesse tout simplement d'apparaître. Selon Heidegger, tout cela reflète la métaphysique de la subjectivité, qui parvient ici à

³⁶ Heidegger développe une critique du type et de la typologie aussi dans GA Bd 96, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1939/1941)*, p. 31, 135.

³⁷ Heidegger, *GA Bd 65 Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann), p. 126. Heidegger, Bd 96, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1939/1941)*, p. 52-53, 185, 192, 206, 253, 173.

³⁸ Heidegger, « Lettre sur 'L'Humanisme' », in *Questions III-IV* (tr. Roger Munier, Paris, Gallimard, 1976), p. 95-99.

la fois à son sommet et à sa fin auto-destructrice³⁹. La configuration ultime de la métaphysique rend évidente sa toxicité.

La pensée de la technique est toujours ambiguë. Comme la technique est à la fois le danger et ce qui sauve, le *Ge-stell* est à la fois ce qui empêche de penser et ce qu'il faut penser. L'être se donne aujourd'hui en termes du *Ge-stell*. D'un côté, l'époque de la technique est le monde réel actuel que la pensée doit affronter. Il est habité par le travailleur planétaire qui se trouve aussi bien dans l'américanisme, dans le bolchevisme et dans l'Allemagne nazie⁴⁰. Mais d'un autre côté, l'époque de la technique moderne se décrit comme en creux et au négatif entre le monde passé (du « *Handwerk* ») et le monde à venir d'un autre commencement. De celui-ci nous savons juste que son habitant n'est plus le « travailleur » actuel mais le « pâtre de l'être », à savoir quelqu'un qui prépare et veille à la possibilité de l'événement⁴¹. N'étant pas un travailleur, il ne construit pas le lieu utopique; il cherche une autre *techné* plus proche de l'art, et une autre manière d'habiter le monde.

Ces figures sont bien connues; il ne s'agit pas ici de les justifier mais seulement de s'en souvenir pour pouvoir évaluer le sens de l'opération philosophique de Heidegger. Il est notable que Heidegger pense l'historicité malgré tout à travers des *figures* des époques successives (le travailleur, le pâtre, le veilleur, le poète, le penseur, etc.). La figuration est presque une méthode, ou un peu moins que cela, une *technique philosophique* déjà utilisée surtout par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* et par Nietzsche dans *Zarathoustra*. Selon Heidegger, la philosophie devrait être plus qu'une simple technique de la pensée⁴². Elle devrait être un cheminement sans méthode prédéterminée, cheminement qui peut aussi mener nulle part ou errer (*Irre*), à condition qu'elle réfléchisse à son propre parcours. Mais Heidegger a-t-il vraiment réfléchi sur la technique de pensée onto-typologique qui soutient son récit de l'époque moderne? Rien n'est moins sûr. En particulier dans les *Cahiers noirs*, il s'appuie lourdement sur la typologie, et on y trouve même plusieurs figures supplémentaires qui ont trait à la technique, notamment le

³⁹ Heidegger, *Essais et conférences*, p. 94-95.

⁴⁰ Sur la mêmeté du bolchevisme et du national-socialisme, voir Heidegger, Bd 96, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1939/1941)*, p. 109, 190, 195, 256-7, 127.

⁴¹ L'homme n'est pas le maître de l'étant mais le « berger de l'être »: Heidegger, « Lettre sur 'L'Humanisme' », in *Questions III-IV*, p. 101.

⁴² Heidegger, « Lettre sur 'L'Humanisme' », in *Questions III-IV*, p. 72.

nazi, le juif et le « guide » (*Führer*). Le nazi, dont Heidegger endosse l'habit lors du rectorat 1933 mais dont il fustige la bêtise et la brutalité tout de suite après, est celui qui lui paraissait pendant un moment pouvoir préparer « l'autre commencement » mais qui a vite trahi ses attentes et, à partir de là, a surtout ignoré la possibilité de l'autre commencement et au contraire tout soumis à la planification organisée dévastatrice⁴³. Le nazi est la figure même de la technique totalitaire. Or, fait curieux, le Juif est aussi une figure de la technique, car il est associé chez Heidegger au calcul et à l'absence de patrie qui sont les caractéristiques principales de l'époque de la technique. Le nazi et le juif forment ici un couple étrange, « le surhomme et le soushomme qui sont métaphysiquement le même », à savoir l'*animal rationale*. Tout sauf des déterminations biologiques, le nazi et le juif sont des figures métaphysiques qui appartiennent à la même époque métaphysique de la technique. Cependant, à y regarder de plus près, ces figures ne reviennent pas au même. Suivant un préjugé ancien, le juif est associé au calcul et à l'absence de patrie en tant que ce sont des attributs du capital. Le nazi, en revanche, est associé à la technique comme force, domination et organisation, mais aussi à l'idée de la patrie située. C'est pourquoi les nazis incarnent malgré eux l'héritage grec de la *techné*, bien que de manière abrutie, alors que les juifs en semblent exclus.

La philosophie de Heidegger aurait dû lui interdire de penser l'humanité en termes de figures, surtout « nationales »; ses critiques de la subjectivité et de la représentation auraient dû le prémunir contre la figuration. Pourtant, il s'en sert pleinement. Le plus souvent, il évite leur interprétation la plus basse qui consiste à vouloir sélectionner et former les humains selon les figures: c'est le sens de la troisième figure de l'époque de la technique, celle du *Führer*, qui selon lui impose une forme à un peuple, comme lui-même pensait devoir le faire à l'époque de son *Führerschaft* comme recteur de l'université. Mais même après avoir abandonné cette approche, il en garde de « la vérité », l'idée de devoir « bâtir » un monde qui, lui, laissera son em-

⁴³ Martin Heidegger, GA Bd 94, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1931-1938)* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2014), p. 92, 123, 223. Ce développement peut se suivre dans GA Bd 94, où on voit que Heidegger croit dès 1932 ou 1933 à une vérité métaphysique du nazisme mais cesse d'y croire au moins depuis 1936, quand il critique le national-socialisme réel. Voir aussi Heidegger, GA Bd 95 *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, p. 22.

preinte sur ses habitants. Peu importe que l'initiative ne vienne pas de l'humain mais de l'être, l'idée de bâtir un monde conserve une certaine typologie. C'est pourquoi les textes controversés de Sloterdijk sur le parc humain reflètent correctement l'éthos des textes de Heidegger de cette période⁴⁴.

Ce que Heidegger montre bien, c'est l'ambiguïté de la technique, la façon dont nous sommes moins utilisateurs qu'utilisés par elle, y compris lorsqu'elle est aliénante et dévastatrice. Mais en même temps, il se laisse lui-même prendre dans l'ambiguïté de la pensée de la technique. Il se sert de la technique de pensée typologique, qui est une anthropo-technique caractéristique de l'époque, et en même temps il est servi par elle et finit par renforcer sa logique qu'il aurait en toute conséquence dû refuser. Cela tient essentiellement au fait que malgré tout, il pense la technique comme une technique existentielle – la forme du monde qui formatte ses habitants. En revanche, il n'examine pas réellement les caractéristiques propres de la technique qu'il a pourtant lui-même mises au jour, notamment le calcul sans pensée et l'expansion sans limites. Qu'est-ce que ces caractéristiques impliquent, au juste? Ici, on ne peut qu'indiquer trois domaines d'interrogation:

1) Pensée. Si l'époque de la technique est l'époque du calcul sans pensée, elle semblerait littéralement incarnée dans la réalité numérique de notre temps. Alors que d'aucuns se sont demandés si l'ordinateur pense et si l'intelligence artificielle nous supplantera, N. Katherine Hayles a notamment montré pourquoi ces questions sont fantasmatiques⁴⁵. Comme le dit Heidegger, la machine ne pense pas. Mais si Heidegger semble toujours espérer que pour cette raison nous pourrions abandonner la machine calculatrice, des théoriciens plus tardifs comme Derrida, Hayles ou Stiegler ont plutôt montré que cette non-pensée machinique appartient constitutivement à la pensée. Notre pensée *inclut ce qui lui est étranger*, la non-pensée technique, et aujourd'hui les calculs ultra-rapides et les mémoires gigantesques. Une partie de notre pensée se produit en-dehors de nous, pas même collectivement mais machinalement. C'est cette étrangeté intime qui demande aujourd'hui d'être prise en compte.

⁴⁴ Peter Sloterdijk, *Règles pour un parc humain* (tr. Olivier Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000).

⁴⁵ N. Katherine Hayles. *Unthought. The Power of Cognitive Nonconscious* (Chicago: University of Chicago Press, 2017).

2) Lieu. Si la technique est l'expansion sans limites et l'absence de chez soi et de patrie, elle ne détruit pas pour autant la vie située et localisée, mais elle lui superpose une autre logique, celle du contact, du transport et de la vitesse qui conditionnent la temporalisation et l'espacement sans quoi la situation n'est pas pensable.

3) Totalité. Le *Ge-stell* est planétaire – mais est-il pour autant *un seul système totalitaire*? Si l'époque de la technique mène à son terme l'époque de la subjectivité, la technique n'est pas pour autant un sujet, qui serait une sorte de double malveillant du sujet absolu hégélien. Certains ont pensé que la technique est un système qui prend l'allure d'un sujet, tant elle semble poursuivre un but, par exemple celui du Capital, de l'Histoire, de l'Évolution, ou aujourd'hui de la « singularité technologique » (c'est l'idée de la technosphère devenant consciente et prenant contrôle du monde⁴⁶). Sans doute les effets de la « technosphère » humaine sont-ils aujourd'hui omniprésents et omnipuissants, au point qu'on peut caractériser notre époque d'«anthropocène». Mais celle-ci n'est nullement un effet voulu, coordonné et planifié de la technique. En cela, il est très différent de l'organisation planifiée totalitaire décrit dans les *Cahiers Noirs*. Elle est l'effet accidentel involontaire d'un grand nombre de processus transductifs qui n'ont en principe rien à voir ensemble: effet de la techno-nature qui ne croît pas de manière plus ordonnée qu'une jungle. On ne peut pas même l'apercevoir sans la coopération de nombreux scientifiques, qui font apparaître des phénomènes planétaires comme le changement climatique, qui sont des effets collatéraux hasardeux de la technique.

La pensée heideggerienne de l'époque de la technique est-elle encore pertinente? Il me semble que ses idées du *Ge-stell*, de l'ambiguïté de la technique et du calcul demeurent indépassables. Ils ont tous besoin d'être réaffirmées, puis déconstruites, en tant qu'éléments constitutifs de la technique. En revanche, la question de l'époqualité me semble beaucoup plus problématique, notamment lorsqu'elle prend un sens politique. À terme, il peut cependant être utile si elle est interprétée au sens de la condition transcendantale plutôt qu'au sens historique. Voyons comment.

⁴⁶ C'est l'idée fantasque de Ray Kurzweil in *Humanité 2.0* (tr. Adeline Mesmin, Paris, M21, 2007).

3. Onto-techno-logie

La pensée de l'époque de la technique a une allure naïve, voire suspecte, aussi longtemps qu'elle se donne comme une narration linéaire, comme le récit d'une histoire découlant du passé via le présent vers l'avenir: en l'occurrence du passé de la technique artisanale via l'actualité de la technologie industrielle vers l'avenir, de droit inconnu, mais pensé comme un autre commencement. Cette naïveté imprègne bien des passages des *Cahiers Noirs* où Heidegger commente la situation politique de son temps. Dans ses considérations philosophiques, cependant, en tous cas dans ces considérations publiées, Heidegger n'est pas naïf, et sa pensée de l'époque de la technique ne se limite pas au récit linéaire. La question de l'époque de la technique prend un sens plus intéressant quand on lui donne un sens ontologique plutôt qu'historique – ou peut-être *onto-historique*.

Heidegger formule le plus clairement l'exigence d'interpréter le *Ge-stell* dans un sens ontologique dans *Identité et différence*. Comme on le sait, ce texte invite à penser l'identité depuis la coappartenance de l'homme et de l'être⁴⁷, où l'homme est ouvert à l'être et l'être est présent et destiné à l'homme. Selon Heidegger, à notre époque, l'être est présent en tant que monde de la technique. Comme nous l'avons déjà vu, celui-ci ne consiste pas en installations et pensées de l'homme, mais en *Ge-stell* («Arraisonnement») qui «place» (*stellt*) l'homme et l'être l'un par rapport à l'autre⁴⁸. Heidegger affirme ici que

dans le *Ge-stell*, nous percevons un premier et insistant éclair de l'*Ereignis* («copropriation»). Le *Ge-stell* constitue l'essence du monde technique contemporain. En lui nous entrevoyons la *coappartenance* de l'homme et de l'être, où c'est leur 'Gehören-lassen' ('laisser-appartenir') qui détermine, dès l'origine, le monde du 'co-' et de son unité.⁴⁹

L'*Ereignis*, qui est le mot heideggérien le plus abouti pour dire comment il y a l'être et comment il y a le temps pour l'homme, doit être pensé à

⁴⁷ Heidegger décrit l'identité de la pensée et de l'être comme leur coappartenance qui se manifeste lorsque « l'homme est ouvert à l'être, placé devant lui, qu'il demeure rapporté à l'être et qu'ainsi il lui correspond. » Heidegger, «Identité et différence», in *Questions I-II*, p. 265.

⁴⁸ Heidegger, «Identité et différence», in *Questions I-II*, p. 265 – 169.

⁴⁹ Heidegger, «Identité et différence», in *Questions I-II*, p. 272-3.

même le *Ge-stell*, et non pas *au-delà* de lui. Je cite encore un peu longuement:

Dans l'Arraînement règne une étrange rencontre de dépendance, d'un côté, d'attention, de l'autre. Il s'agit pour nous de percevoir dans la simplicité de cette *Eignen* ('propriation'), 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*. [...] Ce qu'aujourd'hui le monde technique nous fait entrevoir dans le *Ge-stell*, entendu comme constellation de l'homme et de l'être, est un *prélude* à ce que nous désignons par terme de *Ereignis*. Toutefois cet *Ereignis* ne tient pas nécessairement à son prélude. Car en lui se dévoile la possibilité qu'il dépasse le simple règne de *Ge-stell*, pour arriver à un *Ereignis* plus initial. Dépasser ainsi le *Ge-stell* par la vertu de l'*Ereignis* et pour revenir à lui, ce serait là un événement qui, étroitement lié à l'*Ereignis*, ne pourrait être le fait de l'homme seul: le monde technique serait ramené de la condition de maître à celle de serviteur, et cela au sein du domaine que l'homme doit traverser pour trouver un accès plus authentique à l'*Ereignis*.⁵⁰

Le défi est donc de penser l'*Ereignis* à travers le *Ge-stell* technique. L'*Ereignis* n'est pas un autre monde qui viendrait après le monde de la technique, ou une sur-réalité au-delà de la réalité présente: il est l'être tel qu'il se donne à l'époque de la technique, et il ne peut se penser tel qu'à travers la technique. Même si le *Ge-stell* a tendance à cacher la question de l'être, l'accès à celle-ci requiert qu'on affronte le *Ge-stell*, au lieu de le contourner, et qu'on l'affronte précisément en tant qu'il mène vers l'être qu'il obscurcit pourtant. Or les enjeux philosophiques de ce motif sont souvent cachés par l'ambiance affective suscitée par la rhétorique dramatique de Heidegger. On peut les expliquer de manière condensée en interprétant la notion de *Ge-stell* comme une déconstruction de la notion d'*horizon transcendantal* (même si Heidegger n'utilise pas lui-même ce terme). Disons que le *Ge-stell* est comme l'horizon transcendantal du monde contemporain, car il détermine comment les choses y apparaissent et comment les humains peuvent y penser. Heidegger déplace cependant quelque chose dans la notion du transcendantal car, premièrement, il insiste sur ceci que le *Ge-stell* n'est pas la condition de possibilité de l'expérience *humaine*, mais la condition de possibilité de l'apparaître du *monde* lui-même. Le *Ge-stell* n'est pas éprouvé (*experiri*) par

⁵⁰ Heidegger, «Identité et différence», in *Questions I-II*, p. 270-271.

l'homme mais destiné (*geschickt*) par l'être. Deuxièmement, si le *Ge-stell* est la façon dont l'être lui-même s'articule et se destine, il n'est pas justement un mode *rationnel*. Heidegger y insiste: le *Ge-stell* n'est pas l'ordre logique, dialectique et bien fondé du monde (et en ce sens il est le contraire de la *logique* hégélienne). Le *Ge-stell* est l'ordre ou plutôt le désordre technique et la déchirure du monde caractérisés par les calculs vides et le gigantisme. Dans la tradition philosophique, la transcendance est la raison des choses, bien qu'on ne la connaisse pas toujours; ici, le *Ge-stell* technique est par définition écarté de la raison à cause de sa contingence et de son caractère changeant, plastique et excessif.

Je clarifie cette différence par une illustration qui ne vient pas de Heidegger lui-même. Pensez au célèbre tableau de Caspar David Friedrich *Le voyageur contemplant une mer de nuages*, qui représente la perspective « naturelle » d'un homme qui regarde un paysage alpin couvert de nuages. Ici, l'horizon est la structure organique du paysage qui se déploie devant l'homme. Le *Ge-stell* de l'époque de la technique n'a pas ce caractère organique. Il ressemble plutôt à une des toiles d'Anselm Kieffer, comme par exemple *Ramanujan Summation*. Il fait violence à l'horizon naturel, et aussi à l'horizon culturel si celui-ci est pensé comme reflet de sa nature (comme le dispositif du tableau de Friedrich). Le *Ge-stell* n'est ni la perspective « naturelle » de l'être humain qui regarde le monde, ni la structure organique du monde qui se déploie comme un « paysage ». Il est une esquisse de la possibilité du sens non naturel qui s'impose avec violence et surdétermine la vue et la vision si puissamment que le sens même du « naturel » disparaît. Or l'horizon signale ici la structure transcendantale qui donne accès à la question de l'être. Si l'idée d'un horizon « naturel » permet encore d'imaginer que l'être a l'évidence de la nature, une, substantielle et éventuellement créée, au contraire la pensée de l'être à travers le *Ge-stell* interdit toute évidence et ébranle la foi en la naturalité, en l'unicité, en la substantialité et en la création. Le *Ge-stell* montre que nous n'avons aucun accès naturel et direct à la question de l'être. Nous voyons la nature et l'homme comme réserves (*Bestand*) tout en voyant que cette vision est fausse; nous voyons que nous ne voyons pas, que l'être en lui-même s'obscurcit, se cache et se retire. Le *Ge-stell* est la

transcendance qui articule la possibilité de la question de l'être tout en la rendant impossible.

La même exigence de penser l'être à travers la technique reste au centre de toute la pensée tardive de Heidegger, même si elle n'est pas toujours aussi manifeste. Par exemple l'essai « La Chose », où Heidegger introduit la pensée du *Geviert* (« quadriparti »), a agacé certains lecteurs à cause de son allure mythologisante. Mais en fait, « La Chose » est aussi une méditation de l'être à partir de l'objet technique. Après tout, la chose exemplaire de ce texte est une cruche, objet ni naturel ni idéal, produit par une activité technique fort ordinaire. Évidemment, Heidegger ne l'étudie pas vraiment *en tant que* produit d'une activité technique, car justement il écarte la technicité de la cruche en l'envisageant dans l'activité sacrée d'une libation qui a pour but d'ouvrir le monde dont les dimensions sont les mortels, les immortels, le ciel et la terre. Ces termes sont sans doute mythologisants, mais ils indiquent aussi le besoin de penser à partir de la technique aussi les problèmes philosophiques classiques (après tout, la terre renvoie à l'être, le ciel au temps, les mortels aux humains, et les immortels à la question du sens).

L'invitation de penser l'être à travers la technique est peut-être le dernier legs de Heidegger à la pensée contemporaine. Cette invitation consiste en deux mouvements au moins. D'abord, Heidegger invite à *voir* la technique, à prêter attention à l'impossibilité de la réduire à la science, à la connaissance, à la maîtrise humaine du monde. Il enjoint à la nécessité corrélatrice de chercher d'autres catégories pour sa compréhension. Ensuite, Heidegger invite à *penser* la technique ainsi découverte, à voir ce qu'il y a là à penser, à la fois son rôle constitutif dans l'existence humaine *et* son manque de fondement, sa contingence et son côté destructeur. Même si nous ne pouvons poser la question de l'être que dans un monde donné médiatisé, notre tâche comme philosophes est d'essayer de penser à travers la médiation, de penser de manière critique et déconstructrice, faire apparaître son historicité, sa finitude, son obsolescence, non pas afin de voir une réalité supérieure, mais plus modestement afin de préparer le terrain pour l'arrivée de quelque chose d'autre. Heidegger n'a certes pas pensé la technique jusqu'au bout – mais il l'a découverte et préparée *en tant que* question.

Certains penseurs ont aujourd'hui prolongé l'élaboration de l'onto-technologie, dont la question a été entr'ouverte par Heidegger. Je n'ai pas l'intention d'entrer dans ce débat ici, mais pour donner une petite indication, je nommerai deux penseurs fort différents. Premièrement Graham Harman, qui part de l'analytique heideggérienne de l'outil et construit sur cette base toute une ontologie de l'être-outil⁵¹. Sa lecture de Heidegger est superficielle et son système métaphysique peut bien n'être qu'une spéculation, mais la pure spéculation est aussi son intention déclarée. Deuxièmement, Jean-Luc Nancy, qui a déployé une méditation sur l'éco-technie qui aboutit, dans «De la struction», à l'analyse de notre époque à partir du mot «struction». Le néologisme «struction» est selon Nancy la racine commune des mots «construction», «destruction» et «instruction». Elle désigne la situation typique du fonctionnement technique, dans laquelle on envisage les choses seulement selon leur fonctionnement et non pas selon leur capacité à construire ou à détruire le monde du sens. Nancy dit: «*Struo* signifie « amasser », « entasser ». Il n'y est pas vraiment question de l'ordonnance ni de l'organisation qu'impliquent le *con-* et l'*in-*struction. C'est le tas, l'ensemble non assemblé. C'est contiguïté et coprésence, certes, mais sans principe de coordination.»⁵² «Struction» – amasser, entasser, associer sans figure et unité – est le trait fondamental de l'époque [...] qui est la nôtre. On peut comprendre ceci un sens critique: en effet, notre monde est le monde de la croissance capitaliste et économique sans fin, qui n'a d'autre sens que sa propre croissance. Mais on peut aussi comprendre la struction en un autre sens, en un sens libérateur, si on cesse de définir la liberté et la créativité selon le deuil d'un sens passé et les réinvente sous le régime de la technique.

Ces exemples sont uniquement évoqués pour montrer que la question de la pensée de la technique avec, contre et après Heidegger ne se résout finalement pas en étudiant de nouveaux systèmes techniques. Ils sont là pour rappeler que la pensée heideggérienne de la technique est elle-même

⁵¹ Graham Harman, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects* (Chicago and La Salle, Open Court, Illinois, 2002); Harman, *L'objet quadruple. Une métaphysique des choses après Heidegger*, Paris, PUF, 2010.

⁵² Jean-Luc Nancy, «De la struction», dans Aurélien Barrau et Jean-Luc Nancy, *Dans quel monde vivons-nous ?* (Paris, Galilée, 2011), p. 89. Voir aussi Nancy, *L'Équivalence des catastrophes (après Fukushima)* (Paris, Galilée, 2012).

une technique de pensée qu'on ne peut pas contourner, mais qu'on doit affronter et traverser afin de, peut-être, un jour finir par la dépasser.

Recebido em 05/04/2021

Aprovado em 30/11/2021



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).