

Revue Internationale de Philosophie

Pensée et technique. Notes préliminaires pour une question touchant la problématique heideggerienne

Author(s): Rudolf Boehm

Source: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 14, No. 52 (2) (1960), pp. 194-220

Published by: [Revue Internationale de Philosophie](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23940119>

Accessed: 25-10-2015 12:40 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Revue Internationale de Philosophie is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue Internationale de Philosophie*.

<http://www.jstor.org>

Pensée et technique.

**Notes préliminaires pour une question
touchant la problématique heideggerienne**

par Rudolf BOEHM

Wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muß unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, daß alle Denker des Abendlandes, unbeschadet ihrer Größe, solche Flüchtlinge sein mußten. Das Denken ging in die Literatur ein.

Martin HEIDEGGER.

J'ai rêvé alors que les têtes les plus fortes, les inventeurs les plus sagaces, les connaisseurs le plus exactement de la pensée devaient être des inconnus, des avars, des hommes qui meurent sans avouer. Leur existence m'était révélée par celle même des individus éclatants, un peu moins *solides*.

Paul VALÉRY.

La question, pour Heidegger, est celle de l'Être. Pourtant, celle-ci en implique d'autres, dont, de la manière la plus immédiate, celle de savoir : Qu'est-ce que la métaphysique ?

L'évidence du lien qui existe entre ces deux questions peut être trompeuse. Il ne faut pas trop rapidement vouloir l'entendre dans un sens analogue à celui du principe kantien — « principe suprême de tous les jugements synthétiques » — qui veut que les conditions de possibilité de l'expérience en général soient aussi les conditions de possibilité des objets de

cette expérience. Il est vrai que, traditionnellement, on nomme « métaphysique », précisément, la discipline philosophique qui a pour tâche première d'élucider la question de l'Être. Heidegger, lui, désigne par « métaphysique » une tendance fondamentale qu'il attribue à toute la pensée occidentale jusqu'à nos jours et qui, tout au contraire, naquit d'une perte du sens originel de cette question et menace de finir par consacrer cette perte à jamais. Comment cela ? Voilà exactement ce qu'il s'agit, pour Heidegger, de comprendre en se demandant : Qu'est-ce que la métaphysique ? Et voici la réponse qu'il a donnée à cette dernière question : L'essence de la métaphysique — et manifestement, il signifie le contraire d'une restriction lorsqu'il précise : de la métaphysique telle qu'elle s'achève dans le stade final de son histoire — l'essence de la métaphysique est identique à celle de la technique. Ce sera donc par son caractère essentiellement technique que, métaphysique, la pensée de la tradition occidentale aura échoué à saisir ou à préserver cette question fondamentale, qu'elle aura abouti à l'anéantissement du sens même de cette question. Afin de ranimer celle-ci, il s'agira de briser le cadre de cette pensée métaphysique et technique par l'élan nouveau d'une pensée plus originelle et plus essentielle à laquelle Heidegger entend frayer un chemin.

Cependant, dans les notes qui suivront, nous voudrions soumettre à la réflexion la possibilité que, lorsque Heidegger oppose à la pensée métaphysique — pensée essentiellement technique — telle qu'elle domine, selon lui, toute la tradition philosophique de l'Occident, la conception d'une pensée plus originelle et plus essentielle, la portée la plus authentique de cette opposition réside dans le fait que celle-ci est fondamentalement enracinée dans toute philosophie en tant que telle, structurellement inhérente à l'existence même d'une philosophie et manifeste sous la forme de la différence — apparemment triviale — qui existe entre la *pensée* dont une philosophie naît, est née originellement et peut renaître, d'une part, et de l'autre, la *technique* à laquelle cette même philosophie doit sa réalisation effective en tant que ce qu'on appelle une œuvre philosophique, ou bien encore entre une même philosophie en tant que pensée et en tant qu'œuvre.

A première vue, assurément, cette différence générale qu'il

y a, en philosophie, entre pensée et technique et à laquelle se réfère notre question, ne semble relever que de faits d'une triste banalité, fussent-ils de ceux dont est faite la problématique quotidienne du travail philosophique. Penser, en effet, n'est pas écrire. Réfléchir n'est pas communiquer. Voir n'est pas montrer. Comprendre n'est pas convaincre. Savoir n'est pas enseigner. S'interroger n'est pas exposer des problèmes. Connaître n'est pas formuler des thèses. Traduire une pensée en paroles, même, n'est pas mettre au point une terminologie. Acquérir de quelque domaine une vue d'ensemble n'est pas construire un enchaînement d'observations. Pénétrer un tout dans sa totalité n'est pas composer un ouvrage. Qu'est-ce à dire ? Et du reste, même si ces faits devaient mériter l'intérêt d'un philosophe, les « problèmes » qu'ils impliquent se présentent-ils seulement en philosophie, constituant ainsi une problématique propre à celle-ci ? On en doutera.

Est-ce à dire que nous voudrions, par ce qui va suivre, opérer une réduction des données du problème heideggerien de la métaphysique aux faits d'une situation aussi générale que triviale et dépourvue d'un intérêt spécifique ? Non. Tout au contraire, les réflexions heideggeriennes sur l'essence et le destin de la métaphysique occidentale, ramenées à leur portée la plus inéluctable, nous semblent promettre de faire jaillir une lumière nouvelle sur les rapports élémentaires entre pensée et technique, et où ceux-ci pourraient perdre tout de leur apparente banalité.

Nous ne saurions expliciter davantage, au préalable, notre problème. C'est qu'il ne peut s'agir, dans le cadre de la présente étude, que d'en esquisser les perspectives. A cette fin, nous nous proposons d'examiner, sous forme d'analyse historique, les conceptions heideggeriennes de la *τέχνη* au sens grec, de la technique au sens moderne et de l'essence technique de la métaphysique.

*
**

Des réflexions sur le sens profond de la *τέχνη* au sens grec apparaissent pour la première fois, dans l'œuvre heideggerienne, dans un cours d'*Introduction à la métaphysique*, fait

en 1935 et publié en 1953¹. Le long passage principal est celui où, dans la partie finale du cours², afin d'établir une base de départ pour une discussion adéquate du fragment n° 5 de Parménide : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, Heidegger propose une interprétation des vers 332 à 375 de l'*Antigone* de Sophocle et fonde cette interprétation sur une analyse de la signification qu'avait pour les Grecs ce qu'ils appelaient τέχνη. Il faut remarquer tout de suite que, lorsque Heidegger se réfère ici à ce mot grec et insiste sur sa signification authentique, cela relève d'un choix et d'une décision de sa part absolument libres; ce mot n'intervient nulle part dans les textes à l'explicitation desquels son évocation doit servir. En fait, ce sont plutôt ces interprétations qui semblent servir de contexte à l'exposition d'un concept fondamental de la pensée heideggerienne elle-même, concept fondamental heideggerien qui aura pour terme ce mot grec de τέχνη. Et par ailleurs, il est manifeste que, sous ce nom, réapparaît ici, sous une forme modifiée, l'idée de cette « transcendance » que l'essai *Vom Wesen des Grundes*, paru en 1929³, attribuait à l'existence de l'être-« là » humain. On ne peut donc guère mettre en doute le fait qu'effectivement, ce qui se présente d'une façon immédiate, dans le cours de 1935, comme une simple interprétation du sens originel d'un mot grec, implique aussi et surtout l'explicitation d'une conception fondamentale de Heidegger lui-même.

Concept fondamental — conception fondamentale, disons-nous. Afin de faire mesurer toute la portée du concept de τέχνη qui se trouve exposé dans le cours de 1935 et qui renouvelle celui de transcendance défini dans *Vom Wesen des Grundes*, rappelons que dans ce dernier écrit, Heidegger fait remarquer

¹ *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953; traduction française, par Gilbert Kahn : *Introduction à la métaphysique*, Paris, P. U. F., 1958. Pour nos citations de Heidegger, nous renverrons aussi bien aux éditions originales de ses ouvrages qu'aux traductions françaises qui en existent, même lorsque ces citations, faites toujours en français, ne reprennent pas littéralement le texte des traductions publiées.

² Le troisième chapitre, intitulé *Etre et pensée*, de la quatrième section : *La limitation de l'Etre*. En fait, ce chapitre est encore suivi d'un autre, très bref, sur *Etre et devoir*.

³ Première publication dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband : Festschrift Edmund Husserl* (1929), pp. 71-110.

dans une note « que la partie publiée jusqu'ici des recherches sur « l'Être et le Temps » n'a pas d'autre objectif que celui d'exposer une conception concrète et révélatrice de la *transcendance* (cf. §§ 12-83; spécialement § 69) »⁴. Cette remarque se réfère aux deux premières sections de la première partie de *Sein und Zeit*⁵. Cependant, au sujet de la troisième section, inédite, de cette première partie⁶, Heidegger note à une autre occasion : « Ici, le tout se renverse. Cette section ne fut pas publiée parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout en usant de la langue de la métaphysique. La conférence intitulée *Vom Wesen der Wahrheit* qui fut conçue et donnée en 1930, mais imprimée en 1943 seulement, fait entrevoir la pensée de ce renversement de « l'Être et le Temps » en « le Temps et l'Être »⁷. Dans une ajoute, écrite en 1949, à la « note » qui conclut le texte imprimé de la conférence dont il vient d'être question, Heidegger précise : « La réponse à la question qui concerne l'essence de la vérité traduit en paroles un renversement dans l'histoire de l'Être⁸. » Cette réponse elle-même devient la formule : « *L'essence de la vérité est la vérité de l'Être*⁹. » C'est ainsi que s'approfondit une thèse qui, dans le texte de la conférence elle-même, s'exprimait par la phrase que voici : « *L'essence de la vérité est la liberté*¹⁰. » Or, la ver-

⁴ *Vom Wesen des Grundes*, p. 100, n. 1. Pour éviter tout malentendu, reproduisons ici encore la phrase qui suit immédiatement celle que nous citons en haut : « Cela, à son tour, doit servir à rendre possible la réalisation du projet *unique* que nous poursuivons et qui est clairement indiqué par le titre même de toute la première partie, à savoir le projet de conquérir « l'horizon *transcendental* de la question de l'Être ». »

⁵ Il s'agit des deux sections seules publiées jusqu'à ce jour.

⁶ Cette troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* devait avoir pour titre : *Zeit und Sein* — « Le Temps et l'Être ». (Toute la seconde partie de l'ouvrage est également restée inédite.)

⁷ *Über den « Humanismus »*, première édition dans *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den « Humanismus »*, Bern, Francke, 1947, p. 72. Traduction française, par Roger Munier : *Lettre sur l'Humanisme*, Paris, Aubier, 1957, p. 65.

⁸ *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, Klostermann, 2^e édit., 1954, p. 26; la traduction française, basée sur la première édition de 1943, par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel : *De l'essence de la vérité*, Louvain et Paris, Nauwelaerts et Vrin, 1948, ne contient pas le texte cité ici.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Loc. cit.*, p. 12.

sion primitive de l'essai *Vom Wesen der Wahrheit* date de 1930, c'est-à-dire de la même époque que *Vom Wesen des Grundes*. A propos de l'idée de liberté évoquée dans *Vom Wesen der Wahrheit*, on a donc toute raison de se rappeler que, dans cet autre écrit, de 1929, le concept de liberté se trouve référé de la manière la plus immédiate, sinon identifié, à celui de transcendance. Aussi y est-il dit que « la transcendance de l'être-là », c'est-à-dire de l'être humain, constitue le « fondement de la différence ontologique » c'est-à-dire de la « différence de l'Être et de l'étant », et que « l'essence de la vérité puise sa possibilité intrinsèque dans l'essence de la transcendance ¹¹ ».

Cette transcendance elle-même doit être entendue ici au sens d'un « acte » de transcender; fréquemment, Heidegger l'appelle un « avènement » (*Geschehen*). Plus précisément, elle constitue le « mouvement fondamental » (*Urbewegung*), l'« avènement fondamental » (*Urgeschehen*) ou encore l'« histoire fondamentale » (*Urgeschichte*) qui s'accomplit par le fait qu'« un étant qui a pour caractère l'être-au-monde — l'homme — fait irruption dans l'Êtant » et ouvre ainsi « la possibilité que l'Êtant se révèle » ¹².

Les vers de Sophocle à l'interprétation desquels doit servir, dans le cours d'*Introduction à la métaphysique* de 1935, la mise-en-évidence du sens originel qu'avait pour les Grecs le mot de *τέχνη*, parlent de ce que l'existence de l'homme manifeste de *δεινόν* : d'étrange, d'effrayant, d'inquiétant ¹³. Ce *δεινόν* est, d'après Heidegger, double : L'inquiétant est, d'une part, la violence (*Gewalttätigkeit*) qui caractérise profondément l'existence même de l'être humain et qui constitue à proprement parler l'essence de celui-ci; et d'autre part, la prédominance plus puissante encore (*das Überwältigende*) de l'Être qui, à la fois, provoque et brise la « réaction » violente contre elle qu'est l'être de l'homme. Le règne de cette suréminence de l'Être et ce qu'il a d'inquiétant s'exprime, selon Heidegger, dans le mot grec de *δίκη*; ce en quoi consiste la violence qui transite l'existence de l'homme peut être compris en réfléchissant sur le sens originel du mot de *τέχνη*. « Ainsi, s'affrontent

¹¹ *Vom Wesen des Grundes*, loc. cit., pp. 78-79.

¹² Loc. cit., p. 98; cf. p. 110.

¹³ Heidegger traduit par *un-heimlich*, « dé-paysant ».

le δεινόν en tant que le prédominant (δικη) d'une part et le δεινόν en tant que le violent (τέχνη) de l'autre, et certes non à la manière de deux choses subsistantes. Ce face à face consiste au contraire en ceci que la τέχνη se soulève contre la δικη, qui de son côté, en tant que disposition (*Fug*), dispose d'avance de toute τέχνη. Ce face à face mutuel *est*. Et il n'est que pour autant que survient ce qu'il y a de plus inquiétant : l'être de l'homme, c'est-à-dire pour autant que l'homme existe, en tant qu'histoire¹⁴. »

Que l'être de l'homme soit τέχνη, cela signifie qu'il est le violent. Que l'homme soit le violent, cela signifie que son être est τέχνη. Quel est donc le sens de ce mot ? « Τέχνη ne signifie ni art, ni dextérité, ni surtout technique au sens moderne. Nous traduisons τέχνη par « savoir ». Mais ceci demande une explication. Par savoir, on n'entend pas ici le résultat de simples constatations concernant un subsistant inconnu auparavant. De telles connaissances ne sont jamais que des hors-d'œuvre, d'ailleurs indispensables pour le savoir. Celui-ci est, au sens authentique de la τέχνη, une visée originelle et constante au-delà de tout subsistant (*Hinaussehen*). Cette transcendance — au lieu d'utiliser le terme de *Transzendenz*, Heidegger dit ici : *Hinaussein* — met en œuvre préalablement, de diverses manières et sur différentes voies et dans différents domaines, ce qui confère seulement au subsistant son droit relatif, sa détermination possible et par là sa limite. Savoir, c'est savoir *mettre en œuvre* l'Être sous la forme de l'étant, c'est-à-dire comme tel ou tel étant. Les Grecs appelaient τέχνη dans un sens privilégié l'art proprement dit et l'œuvre d'art parce que, de la manière la plus immédiate, l'art fait surgir l'Être, c'est-à-dire l'Apparaître surgissant de par lui-même, dans un étant (dans l'œuvre)...¹⁵. » « Ainsi, la τέχνη caractérise le δεινόν, le violent, dans son trait principal et décisif; car faire violence est employer la violence contre le prédominant : afin de conquérir de haute lutte, dans le savoir, une ouverture de l'Être, antérieurement refermé sur lui, dans ce qui apparaît en tant qu'étant¹⁶. »

¹⁴ *Einführung in die Metaphysik*, loc. cit., p. 123; p. 174 de la traduction française.

¹⁵ *Loc. cit.*, p. 122; p. 173 de la traduction. Nous soulignons, pour des raisons inhérentes au texte.

¹⁶ *Loc. cit.*, *ibid.*; p. 174 de la traduction.

Résumons : L'homme se fait homme par son savoir. De ce fait, son existence même se trouve en quelque sorte en contradiction, et sûrement en conflit, avec l'Être. Originellement, en effet, le règne de l'Être est refermé sur lui-même. Tout savoir, toute lumière qui fait apparaître l'Êtant en tant que tel, doit être conquis sur l'Être de haute lutte, lutte qui doit forcer une ouverture de l'Être au milieu de l'Êtant. L'homme n'atteint point au savoir dans une contemplation tranquille, par un acte de soumission à l'ordre de l'Être, par un abandon de soi à la présence et à la puissance prédominantes de celui-ci. Au contraire, tout savoir non seulement suppose, mais encore il *est* essentiellement et nécessairement une insurrection violente contre la prédominance de l'Être; non seulement il doit pouvoir se réaliser sous la forme d'une œuvre, mais, tout comme l'« art proprement dit », il n'a d'*existence* qu'en tant qu'œuvre; non seulement il requiert la mise-en-œuvre de certaines techniques, mais encore il *est* τέχνη. Inversement, la τέχνη elle-même est en premier lieu, et plus essentiellement et plus fondamentalement encore qu'elle ne se manifeste sous la forme de l'art, celle « du » savoir, c'est-à-dire la « technique » de la rébellion de l'homme contre la tyrannie de l'Être.

Que l'homme soit capable de pareille insurrection contre la puissance la plus formidable qui soit, celle de l'Être (et qu'il soit cette capacité), constitue, pouvons-nous ajouter en rappelant les écrits antérieurs, sa vraie liberté. Cette liberté, il la réalise en opérant cette transcendance au-delà de l'Êtant, qui pénètre jusque dans la forteresse d'où l'Être exerce son règne. C'est aussi lorsque l'homme s'avance sur ce chemin de la transcendance et entame la lutte violente contre la prédominance de l'Être que s'accomplit l'« histoire fondamentale »¹⁷.

*
* *

On ne peut pas ne pas relever une ambiguïté que comporte l'expression d'« histoire fondamentale » (*Urgeschichte*) dans les écrits heideggeriens auxquels nous venons de nous référer. D'une part, aussi bien l'interprétation de la transcen-

¹⁷ Le terme n'intervient plus, il est vrai, qu'une seule fois, dans l'*Einführung*, *loc. cit.*, p. 119; p. 169 de la traduction.

dance de l'être humain dans *Vom Wesen des Grundes* que l'explicitation du sens originel de la *τέχνη* dans l'*Einführung in die Metaphysik* visent nettement un avènement fondamental qui sous-tend toute l'histoire en ce sens que cet avènement est celui qui doit toujours — et toujours à nouveau — s'accomplir fondamentalement afin qu'une histoire et une existence authentiquement historique de l'homme soient possibles et aient lieu. D'autre part, dans le cours de 1935, Heidegger nous invite à remonter à l'époque « présocratique » de la pensée et de la poésie grecques afin d'y retrouver, chez Anaximandre, chez Héraclite, chez Parménide et chez Sophocle¹⁸, un *savoir* originel du fait que tout accomplissement historique repose sur une insurrection violente — la *τέχνη* — de l'homme contre la prédominance de l'Être; et il est difficile, il est impossible d'éluder la question si ce « savoir » ou la conquête de celui-ci par les premiers penseurs de la Grèce ancienne n'avait pas précisément le sens de la *τέχνη*, de l'« avènement fondamental » lui-même. Et lorsque, de plus, dans le même contexte, Heidegger considère que la philosophie de Platon et celle d'Aristote manifestent une « déchéance » (*Abfall*) et une « chute » (*Absturz*) de la pensée par rapport au savoir conquis par leurs prédécesseurs¹⁹, l'expression d'« histoire fondamentale » semble signifier bien plutôt un événement premier, fondamental et singulier par lequel toute « notre » histoire fut mise en branle. Encore faudra-t-il ajouter, avec Heidegger : « Le *δεινότατον* du *δεινόν*, le plus inquiétant de l'inquiétant, réside dans l'affrontement de *δίκη* et de *τέχνη* ... Dans l'affrontement de l'Êtant prédominant dans sa totalité et de l'être-là violent de l'homme se crée la possibilité d'une chute (*Absturz*) dans ce qui est sans issue et sans séjour : la perte (*Verderb*). Cette perte et la possibilité d'en arriver là ne surviennent cependant point seulement à la fin, et peut-être alors dans la mesure où le violent ne réussirait pas un coup particulier et se méprendrait; mais cette perte règne et se réserve d'emblée et fondamentalement dans l'opposition du prédominant et de la violence. La violence exercée contre la prédominance de l'Être *doit* se briser sur celle-ci, si toutefois l'Être est en tant

¹⁸ *Einführung*, p. 127; pp. 179-180 de la traduction.

¹⁹ *Loc. cit.*, pp. 139 et sq.; pp. 196 et sq. de la traduction.

que ce qu'il est, comme φύσις, règne qui s'épanouit²⁰. » En fait, cette « perte » ne constitue pas seulement une possibilité, mais une nécessité qui s'inscrit, elle encore, essentiellement dans l'avènement de l'histoire fondamentale; et « l'essence de l'être humain ne se révèle à nous que lorsqu'elle est comprise à partir de cette nécessité nécessitée par l'Être lui-même. L'être-là de l'homme historique, c'est : être exposé comme étant la brèche en laquelle la prédominance de l'Être fait irruption en apparaissant, afin que cette brèche elle-même se brise sur l'Être²¹. » On en conclura qu'en dernière analyse, l'avènement de l'histoire fondamentale, mis en œuvre par le soulèvement des penseurs « présocratiques », ne trouve lui-même son accomplissement essentiel que précisément dans l'échec de l'insurrection, dans la perte du savoir dont celle-ci fut l'œuvre et dans la déchéance de la pensée qui marquent la philosophie platonico-aristotélicienne. Et peut-être encore que la « chute » et donc, en un sens, l'histoire fondamentale elle-même, ne s'arrêtent pas là. Ainsi s'ouvre la perspective d'une troisième interprétation possible du sens de l'« histoire fondamentale » où celle-ci désignerait le « processus » essentiel d'une très longue époque historique de l'Occident.

D'autre part et en vue du développement que connaîtra cette problématique dans la période subséquente de la pensée heideggerienne, il est bon de faire remarquer ici certaines divergences des vues historiques manifestées par Heidegger dans *Sein und Zeit*, dans *Vom Wesen des Grundes* et dans *Einführung in die Metaphysik*. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger entendait renouveler une question fondamentale — la question du « sens » de l'Être — « qui animait la pensée de Platon et d'Aristote et qui depuis s'est éteinte²² », tout en constatant « que l'interprétation antique de l'Être de l'Êtant s'est faite à partir du « monde » ou de la « nature » au sens le plus large »²³, alors qu'il faut partir au contraire, afin d'élucider cette question et d'y trouver une réponse valable, d'une analyse de l'être privilégié qui revient, par rapport à cette ques-

²⁰ *Einführung*, p. 124; p. 176 de la traduction.

²¹ *Ibid.*; pp. 176-177 de la traduction.

²² *Sein und Zeit*, première publication dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VIII (1927), pp. 1-438; p. 2.

²³ *Loc. cit.*, p. 25.

tion précisément, à l'étant humain. Dans *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger souligne à nouveau que, dans la philosophie antique et en particulier chez Platon, « la tâche d'une prospection ontologique de l'être-là (de l'homme), relative à la constitution métaphysique fondamentale de celui-ci, n'est pas expressément saisie »²⁴. Toutefois, il croit pouvoir reconnaître à présent dans le fameux *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* dont parle Platon, dans la *République*²⁵, à propos de *ἀγαθόν*, une expression authentique de l'idée d'une « transcendance de l'être-là » telle que, dans cet essai, il vient de l'esquisser lui-même²⁶ : « *Λ'ἀγαθόν* est alors cette *ἐξίς* (puissance) qui dispose de la possibilité de la vérité, de celle du comprendre et même de celle de l'Être, et en dispose dans une unité indissoluble²⁷. » Si ce que nous disions plus haut sur la parenté étroite qui existe entre les idées de « transcendance » (dans *Vom Wesen des Grundes*) et de *τέχνη* (dans *Einführung*) est vrai, il faudra donc constater que cette même idée se trouve d'abord référée, par Heidegger, à Platon, tandis qu'ensuite, la philosophie platonico-aristotélicienne est au contraire caractérisée par la perte de cette idée et du savoir de la *τέχνη* originelle.

Citons ici enfin ce que Heidegger dit sur les rapports entre la pensée « présocratique », la philosophie platonico-aristotélicienne et, implicitement, la sienne dans un passage du début du cours de 1935 : « L'Êtant comme tel et en totalité, les Grecs le nomment *φύσις*. Indiquons seulement en passant que déjà au sein de la philosophie grecque le mot commença assez tôt à prendre un sens plus restreint... *Φύσις* devient plus étroit par opposition à *τέχνη* — ce qui ne désigne ni l'art ni la technique, mais un *savoir*, qui dispose de la liberté de faire des plans, de mettre en place et de diriger des institutions (cf. le *Phèdre* de Platon). La *τέχνη* est un engendrer, un construire, en tant qu'elle est un pro-duire par le savoir. (Ce qui est essentiellement identique en *φύσις* et *τέχνη* ne pourrait être élucidé que dans une étude particulière.) Le terme opposé au physique est cependant l'historique, un domaine de l'Êtant que les Grecs comprennent néanmoins également

²⁴ *Vom Wesen des Grundes*, pp. 98-99.

²⁵ VI., 509 B.

²⁶ *Loc. cit.*, p. 98; voir plus haut.

²⁷ *Loc. cit.*, p. 99.

sous le concept de φύσις, celle-ci étant prise originellement dans un sens plus large ²⁸. » Le contexte montre — comme du reste il est historiquement indiscutable — que le rétrécissement du concept de φύσις, par son opposition à la τέχνη, se produit dans la pensée platonico-aristotélicienne. Le fait que celle-ci, d'après *Sein und Zeit*, fonda l'ontologie trop exclusivement sur le domaine « de la « nature » au sens le plus large », et non sur une analyse ontologique de l'être (historique) de l'homme, trouve dans l'*Einführung in die Metaphysik* une expression modifiée que voici : l'ontologie platonico-aristotélicienne se fonda sur une conception trop restreinte de la totalité de la φύσις, en négligeant ce qu'il y a d'« essentielle-ment identique en φύσις et τέχνη » et dont les « Présocratiques » avaient conquis le savoir ²⁹.

*
**

Les perspectives d'une conception et d'une problématique de la τέχνη et des rapports essentiels entre pensée et « technique » se renversent dans la série d'essais et d'études, datant de 1936 à 1946, que Heidegger publia en 1950 dans un recueil intitulé *Holzwege* ³⁰.

D'une part, la plus ancienne de ces études, qui traite *De l'origine de l'œuvre d'art* et dont la version primitive — la version publiée est plusieurs fois remaniée — remonte à l'année même du cours d'*Introduction à la métaphysique* dont nous parlions plus haut, développe, certes, des idées reprises de ce cours, mais les transforme de manière à en restreindre très considérablement la portée primitive. Ainsi, il y est dit au sujet du sens du mot grec de τέχνη auquel, du reste il n'est consacré qu'une note en passant : « Τέχνη ne signifie ni l'artisanat, ni l'art, ni surtout la technique au sens d'aujourd'hui. Τέχνη ne vise jamais et en aucune façon une sorte de prestation pratique. Ce mot désigne au contraire un des modes du savoir.

²⁸ *Einführung in die Metaphysik*, loc. cit., pp. 12-13; pp. 24-25 de la traduction.

²⁹ L'« étude particulière », en effet, dont la nécessité vient d'être mentionnée plus haut, semble être celle qu'on trouve dans la partie finale du cours.

³⁰ Frankfurt, Klostermann.

Savoir, à son tour, signifie : avoir vu, et cela au sens large de voir qui est : apercevoir le présent en tant que tel. L'essence du savoir réside, pour la pensée grecque, dans l'ἀλήθεια, c'est-à-dire dans le dévoilement de l'Étant. Ce dévoilement sous-tend et oriente tout comportement à l'égard de l'Étant. La τέχνη, conçue par les Grecs comme savoir, n'est une production de l'Étant qu'en tant qu'elle amène expressément le présent en tant que tel de son état voilé dans l'état du dévoilement de la vue de ce présent; jamais la τέχνη ne signifie une activité de faire³¹. » Si la τέχνη est toujours considérée ici comme un *mode* du savoir, il n'est plus question qu'elle en constitue l'essence même. A ce qu'il semble, le mot a cessé de jouer, pour Heidegger, un rôle de terme fondamental. Il ne désigne plus non plus l'essence historique de l'être-là humain. Enfin, la τέχνη ne peut même plus être comprise comme un mode original du savoir où se manifesterait la nécessité de faire appel à la violence afin de mettre en œuvre la vérité; en effet, le savoir lui-même, en général, se trouve défini à présent comme un « engagement (*Sichheinlassen*) ex-statique de l'homme existant dans le dévoilement de l'Être », ce qui veut dire qu'il « n'est pas l'action décidée d'un sujet, mais l'ouverture de l'être-là qui se libère de l'emprise de l'Étant et se convertit vers la révélation de l'Être »³². Il reste qu'à présent Heidegger dit de la Vérité elle-même qu'elle est « le conflit fondamental (*Urstreit*) où de diverses manières est conquis de haute lutte un lieu ouvert dans lequel tout ce qui se manifeste et s'établit en tant qu'étant s'avance et d'où il se retire »³³, mais il s'agit là d'une « lutte entre l'illumination et la dissimulation dans l'affrontement du monde et de la terre »³⁴, et non d'une insurrection violente qui oppose l'homme lui-même à la prédominance de l'Être. Il est vrai que, peut-être, le fait le plus important à retenir est néanmoins celui que, plus que jamais, l'idée de Vérité même se trouve rattachée ici à celle d'un conflit fondamental.

D'autre part, cependant, dans plusieurs des autres études réunies dans les *Holzwege*, un autre problème, à peine effleuré

³¹ *Holzwege*, pp. 47-48.

³² *Loc. cit.*, p. 55.

³³ *Loc. cit.*, p. 49.

³⁴ *Loc. cit.*, p. 51.

dans l'*Einführung in die Metaphysik*, s'avance au premier plan des préoccupations heideggeriennes : celui de la technique moderne. A première vue, il est vrai, il peut paraître parfaitement arbitraire de supposer un rapport entre ces deux faits et entre l'interprétation d'une conception du savoir impliquée dans le mot grec de τέχνη, d'une part, et de l'autre, une analyse de la problématique de la technique moderne. N'avons-nous pu constater que, dans les textes cités plus haut, Heidegger ne cesse de souligner que le mot grec de τέχνη ne signifie rien moins que « technique au sens moderne » ? Et pourtant, déjà les quelques mots dits au sujet du problème de la technique moderne dans le cours de 1935 peuvent nous inciter à nous interroger sur les rapports éventuels entre l'une et l'autre.

Dans *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger parlait à propos de l'avènement de la transcendance — c'est-à-dire à propos de cette histoire fondamentale décrite plus tard comme le soulèvement de la τέχνη — d'un « épanouissement du monde » (*Aufbruch von Welt*), d'une « aube du monde » (*Weltdämmer*)³⁵. En ce qui concerne le problème de la technique moderne, le phénomène inquiétant de « la frénésie sinistre de la technique déchaînée »³⁶, Heidegger l'évoque, dans l'*Einführung in die Metaphysik*, dans le contexte d'une brève caractéristique de ce qu'il appelle le « crépuscule » ou l'« obscurcissement du monde » (*Weltverdüsterung*)³⁷. La technique n'est pas encore nommée ici parmi « les événements essentiels de cet obscurcissement » qui sont : « la fuite des dieux, la destruction de la terre, la grégarisation de l'homme, la prépondérance du médiocre »³⁸ — à moins que ce soit précisément la domination de la technique qui travaille à la « destruction de la terre ». Cependant, Heidegger fait remarquer que, lorsqu'on parle d'un « obscurcissement du monde », il faut entendre que « le monde est toujours monde de l'esprit »³⁹; en premier lieu, cet « obscurcissement du monde implique une dégradation de l'esprit » (*Entmachtung des Geistes*)⁴⁰, c'est-

³⁵ *Vom Wesen des Grundes*, p. 104.

³⁶ *Einführung*, p. 28; p. 46 de la traduction.

³⁷ *Loc. cit.*, pp. 29 et 34; pp. 47 et 54 de la traduction.

³⁸ *Loc. cit.*, p. 34; p. 54 de la traduction.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

à-dire l'interprétation de l'esprit comme une « intelligence » instrumentale⁴¹, ayant pour conséquence une « conception technico-pratique de la science »⁴². Tout cela, peut-il ne pas frapper ? La τέχνη éveille l'aube du monde, la technique moderne « met en œuvre » son obscurcissement. Originellement, le savoir est τέχνη, finalement, la science succombe à une interprétation technicienne de sa « fonction ». Enfin, l'histoire fondamentale et première est le fait d'une τέχνη qui fait irruption dans l'Être antérieurement refermé sur lui, Être refermé qui ne semble être rien d'autre que ce qui aura pour nom « la terre », et la technique moderne pourrait s'identifier à une destruction de la terre. Ne serait-ce pas en dernière analyse que précisément dans la technique moderne l'histoire fondamentale de la τέχνη s'achève finalement en échouant dans un monde crépusculaire ?

L'essai sur Descartes, écrit en 1938 et publié dans les *Holzwege* sous le titre *d'époque de la vision du monde*, a pour but de mettre en lumière les origines de ce qui fut appelé en 1935 l'« obscurcissement du monde » dans la métaphysique cartésienne. Ayant nommé ici en premier lieu parmi les « phénomènes essentiels de l'époque moderne » la science, Heidegger continue immédiatement : « La technique des machines est un phénomène d'un rang équivalent. En effet, on interprète mal cette dernière si on la considère comme une simple application de la science mathématique de la nature... Au contraire, la technique des machines constitue elle-même une transformation originale de la praxis et qui exige, de son côté, l'emploi de la science mathématique de la nature. La technique des machines demeure jusqu'à présent la manifestation la plus éclatante de l'essence de la technique moderne; cette essence de la technique moderne elle-même est identique à l'essence de la métaphysique moderne⁴³. » Y aurait-il donc des rapports analogues entre technique et métaphysique modernes d'une part et entre la τέχνη au sens originel et la pensée « présocratique », d'autre part ? Et du reste, d'après la quatrième des notes explicatives qui suivent l'essai, « la position métaphysique fondamentale de Descartes est historiquement supportée

⁴¹ *Einführung*, pp. 35-37; pp. 56-59 de la traduction.

⁴² *Loc. cit.*, pp. 36-37; p. 58 de la traduction.

⁴³ *Holzwege*, p. 69.

par la métaphysique platonico-aristotélicienne... Avec Descartes commence l'achèvement de la métaphysique occidentale » tout entière⁴⁴. Autrement dit, le problème de la technique moderne remonte en dernière analyse au fait de la « chute » et de la « déchéance » de la philosophie d'un Platon et d'un Aristote par rapport au savoir conquis par leurs prédécesseurs, c'est-à-dire à la perte — inévitable — des conquêtes d'une *τέχνη* originelle. Comment donc la chute de la *τέχνη* originelle engendre-t-elle la domination à venir de la technique moderne, et comment cette dernière se distingue-t-elle essentiellement de la première ?

Remonter aux origines premières de l'obscurcissement du monde moderne, dominé par la technique, en démontrant de façon explicite que « la position métaphysique fondamentale est historiquement supportée par la métaphysique platonico-aristotélicienne », tel est l'objectif de l'essai heideggerien sur *Platons Lehre von der Wahrheit*, définitivement rédigé et publié, avant même les *Holzwege*, dès 1942⁴⁵. Mais d'une façon explicite, il n'est question dans ce texte ni de la *τέχνη* ni de la technique. Cela ne nous avance guère de rappeler que, comme celle de *Vom Wesen der Wahrheit*, la version primitive de *Platons Lehre von der Wahrheit* remonte à 1930 et doit donc s'être située dans le voisinage de *Vom Wesen des Grundes*⁴⁶.

Cependant, en ce qui concerne ce problème des rapports entre la *τέχνη* originelle et la technique métaphysique, nous relevons un fait encore plus troublant à la lecture, dans les *Holzwege*, de l'étude sur *La parole de Nietzsche : Dieu est mort*, de 1943. C'est ici que Heidegger traite expressément de ce stade final de l'histoire de la métaphysique où l'essence de celle-ci se confond définitivement avec celle de la technique. Or, d'après ce texte, cet achèvement de l'histoire de la métaphysique où celle-ci réalise pleinement son essence technicienne a lieu lorsque « s'achève l'insurrection (*Aufstand*) de l'humanité moderne qui, en tant que subjectivité, s'arroe la domination inconditionnelle au milieu de la subjectivité (*sic*) de l'Etat »⁴⁷. Ou encore plus explicitement : « L'homme passe à l'insurrection. Le monde devient l'objet (*Gegenstand*). Dans cette objec-

⁴⁴ *Holzwege*, p. 91.

⁴⁵ Cf. *Platons Lehre von der Wahrheit*, *loc. cit.*, p. 4.

⁴⁶ Voir *ibid.*

⁴⁷ *Holzwege*, p. 207.

tivisation insurrectionnelle de tout étant, ce qui doit en premier lieu être placé sous la disposition de la représentation et de la production, à savoir la terre, entre au centre des positions et dispositions humaines. La terre elle-même ne peut plus se montrer qu'en tant qu'objet de l'attaque qui, sous la forme de l'objectivisation inconditionnelle, s'organise dans le vouloir de l'homme. Partout, la Nature se manifeste alors, parce qu'il est voulu ainsi de par l'essence de l'Être, comme l'objet de la technique⁴⁸. » Il suffit de nous rappeler que dès l'essai sur *L'origine de l'œuvre d'art*, Heidegger nomme « la terre » ce qu'il décrivait dans le cours de 1935 comme « l'Être tel qu'il se referme originellement sur lui-même » pour constater une analogie des plus frappantes entre cette analyse de l'essence de la technique moderne et celle du sens originel de la τέχνη dont nous avons pris connaissance plus haut. En fait, la τέχνη originelle de l'insurrection de l'homme contre l'Être tel que cet Être constitue notre Terre, se trouve attribuée ainsi à l'humanité de l'époque moderne qui, au milieu de l'Êtant transformé et dégradé en son objet, s'arrogue une subjectivité absolue. Il est vrai que cela peut encore s'entendre de trois façons différentes : Ou bien, cela veut dire que pareille insurrection technicienne de l'homme ne peut rien signifier d'autre qu'une tentative de l'homme de s'ériger en sujet absolu d'un monde dont l'être est réduit à son objectivité; et dans ce cas, ou la τέχνη antique impliquait déjà, elle aussi, le « subjectivisme » moderne, ou cette τέχνη n'a trouvé sa véritable réalisation qu'à notre époque. Ou encore, la technique moderne, celle dont l'essence se confond avec celle de la métaphysique moderne, constitue une des formes seulement sous lesquelles la τέχνη de l'homme s'est réalisée au cours de l'histoire, à savoir celle où l'insurrection de l'homme contre la prédominance de l'Être vise l'établissement de son rôle dominant en tant que sujet absolu.

C'est sans doute la seconde de ces trois interprétations possibles qui est la plus proche de la conception heideggerienne de l'histoire de la pensée, qui s'exprime dans les *Holzwege*. En effet, dans l'essai sur *Le fragment d'Anaximandre*, écrit en 1956, sur lequel se termine ce recueil, Heidegger

⁴⁸ *Holzwege*, p. 236.

n'évoque plus de façon explicite cette idée de *τέχνη* qui, selon l'*Einführung in die Metaphysik*, était caractéristique du savoir originel des premiers penseurs de la Grèce. Et pourtant, Heidegger y oppose à nouveau la conception prégnante de la φύσις, chez les « Présocratiques », à la notion plus restreinte de nature qu'on trouve, par exemple, chez Aristote, en faisant remarquer que, chez ce dernier, « la φύσις n'a plus ce sens large où elle signifiait la totalité de l'Êtant. Au début des considérations thématiques de sa *Physique*, c'est-à-dire de l'ontologie des φύσει ὄντα, Aristote délimite le mode d'être de ces derniers contre les τέχνη ὄντα ⁴⁹. » A la δίκη (traduite, comme dans le cours de 1935, par *Fug*) n'est plus opposée la τέχνη, mais simplement, avec Anaximandre lui-même, l'ἀδικία (*Unfug*, mot qui désignait en 1935 la déroute qui résulte nécessairement de l'insurrection). Cette ἀδικία ne distingue pas l'être violent de l'homme : d'après Anaximandre, « l'ἀδικία est le trait fondamental des εἶντα » en général ⁵⁰. Toutefois, cette ἀδικία de l'Êtant en général est caractérisée ainsi : « La déroute (*Un-fuge*) consiste en ceci que l'Êtant qui séjourne son temps dans l'être (*das Je-weilige*) tend à insister sur son séjour à la manière de ce qui est purement consistant (*des nur Beständige*). Par ce caractère insurrectionnel (*dieses Aufständische*) du séjour, ce qui y séjourne insiste sur sa pure consistance (*Beständigkeit*) ⁵¹... » D'une part, cette interprétation de l'ἀδικία reflète donc toujours des traits importants de l'ancienne conception heideggerienne du savoir des « Présocratiques ». D'autre part, elle rappelle à nouveau ce qui fut dit, dans l'essai sur Nietzsche, de l'homme moderne qui, dans celui sur Anaximandre même, est appelé « l'homme passé à l'insurrection » (*der aufständige Mensch*). Et enfin, bien que Heidegger évite dans l'*Anaximandre* de faire expressément allusion, tout aussi bien à la τέχνη originelle, qu'à la technique moderne, les notions de « consistant » et de « consistance » annoncent un concept de *Bestand* qui lui sert dès cette époque-là à désigner le mode d'être fondamental du « monde de la technique moderne ».

Nous pouvons noter aussi que, lorsque Heidegger cherche

⁴⁹ *Holzwege*, pp. 298-299.

⁵⁰ *Loc. cit.*, p. 327.

⁵¹ *Loc. cit.*, p. 328.

à justifier ici le caractère « artificiel » — le mot allemand est : *gewaltsam* — de sa traduction du fragment d'Anaximandre, il semble toujours en appeler à la conception du savoir qui fut évoquée par lui en 1935 par rapport à la signification originelle de la τέχνη⁵².

*
**

L'explicitation du mode d'être auquel la révolte de l'homme qui caractérise notre époque technicienne entend réduire la totalité de l'Êtant, comme *Bestand* — à traduire à peu près par « la consistance disponible » — se trouve pour la première fois dans les notes sur le problème du *Dépassement de la métaphysique* qui ne seront publiées qu'en 1954⁵³ mais qui datent des années 1936 à 1946⁵⁴. De ces notes, limitons-nous à citer la phrase que voici : « La dénomination « la technique » est conçue ici d'une manière si essentielle qu'elle se recouvre avec l'expression : « la métaphysique achevée ». Elle contient un rappel à la τέχνη, laquelle est une condition fondamentale pour le déploiement de l'essence de la métaphysique⁵⁵. » Cette phrase confirme pour la première fois la légitimité de notre problème concernant les rapports entre la τέχνη antique et la technique moderne. Et dans la *Lettre sur l'humanisme*, adressée en 1946 à Jean Beaufret et publiée pour la première fois, sous la forme d'annexe à *Platons Lehre von der Wahrheit*, en 1947⁵⁶, ces rapports se trouvent pour la première fois, dans un certain sens et dans certaines limites, mis en lumière explicitement. La *Lettre* comble, à propos de notre problème, les lacunes que nous constatons plus haut dans l'écrit auquel elle se trouve annexée lors de sa première publication. Elle nous donne quelques lumières sur les origines de la métaphysique technicienne de notre époque dans la philosophie de Platon et d'Aristote — en insistant sur une

⁵² *Holzwege*, p. 303; cf. aussi *Über den « Humanismus »*, *loc. cit.*, pp. 91-92.

⁵³ Dans *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, pp. 71-99; traduction française, par André Préau : *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 80-115.

⁵⁴ Cf. *loc. cit.*, p. 283; p. 343 de la traduction.

⁵⁵ *Loc. cit.*, pp. 80-81; p. 92 de la traduction.

⁵⁶ Voir note 7.

différence radicale d'esprit qui sépare cette dernière de la pensée « présocratique ».

Dès le début de cette lettre *Über den « Humanismus »*, Heidegger nous invite à « nous libérer d'une interprétation technicienne de la pensée dont l'origine remonte jusqu'à Platon et Aristote. Dès cette époque, la pensée elle-même passe pour une τέχνη, un procédé de réflexion au service de l'agir et du faire... La désignation de la pensée comme θεωρία, et la détermination du connaître comme comportement « théorétique », se situe déjà à l'intérieur de l'interprétation « technicienne » de la pensée. Elle est une tentative de réaction pour garder encore à la pensée une autonomie en face de l'agir et du faire... Dans cette interprétation technicienne de la pensée, l'Être en tant qu'élément de la pensée est abandonné⁵⁷. » « Lorsque la pensée s'écartant de son élément va à sa perte, elle compense cette perte en s'assurant une valeur comme τέχνη, comme instrument de formation, pour devenir bientôt exercice scolaire et finir comme entreprise culturelle. Peu à peu, la philosophie devient une technique de l'explication par les causes ultimes. On ne pense plus, on s'occupe de « philosophie »⁵⁸. » La première conception technicienne de la pensée se trouve ainsi explicitement attribuée à la philosophie platonico-aristotélicienne et considérée comme un signe essentiel du déclin de cette philosophie par rapport à la pensée plus ancienne; alors que dans *Einführung in die Metaphysik*, ce déclin se trouvait précisément caractérisé par la perte du sens originel de la τέχνη des « Présocratiques » Il est vrai qu'il semble difficile de reconnaître ce sens originel de la τέχνη tel qu'il est décrit en 1935 dans l'interprétation technicienne de la pensée telle que la *Lettre* l'attribue à Platon et à ses successeurs. Et pourtant, cette conception platonico-aristotélicienne du caractère technique de la pensée doit être à l'origine de la forme que la technique prend à l'époque de l'achèvement de la métaphysique et dont la description, dans le *Nietzsche*, nous rappelait celle de la τέχνη la plus ancienne.

Heidegger caractérise plus particulièrement les premières conséquences d'une interprétation technicienne de la pensée en

⁵⁷ *Über den « Humanismus »*, pp. 54-55; p. 29 de la traduction.

⁵⁸ *Loc. cit.*, p. 58; p. 35 de la traduction.

faisant remarquer qu' « aussi les termes tels que « logique », « éthique », « physique » n'apparaissent qu'au moment où la pensée originelle va à sa perte. Dans leur grande époque, les Grecs ont pensé sans de telles étiquettes. Ils n'appelaient même pas « philosophie », la pensée »⁵⁹. C'est dans ce contexte que s'établit de la façon la plus immédiate un rapport entre la τέχνη caractéristique de la philosophie platonico-aristotélécienne et la technique qui domine l'époque moderne : « La suprématie de semblables étiquettes n'est pas le fait du hasard. Elle repose, et particulièrement dans les temps modernes, sur la dictature propre de la publicité... Celle-ci est l'effort, conditionné métaphysiquement parce qu'il a ses racines dans la domination de la subjectivité, d'installer de force l'ouverture de l'Êtant dans l'objectivisation inconditionnelle de tout⁶⁰. »

Plus loin dans la *Lettre*, Heidegger revient encore sur le problème des rapports entre τέχνη antique et technique moderne, dans un passage consacré au phénomène du « dépaysement » (*Heimatlosigkeit*)⁶¹, devenu, à notre époque, « un destin mondial », et au Marxisme qui, à partir de la notion hégélienne de l' « aliénation » (*Entfremdung*), aurait saisi la portée profonde de ce phénomène. Le Marxisme, en effet, est un matérialisme; mais « l'essence du matérialisme se dissimule dans l'essence de la technique, sur laquelle on a beaucoup écrit mais peu pensé. La technique est dans son essence un destin de l'histoire de l'Être, le destin de la vérité de l'Être en tant qu'elle repose dans l'oubli. En effet, ce n'est pas seulement selon l'étymologie qu'elle remonte à la τέχνη des Grecs, mais sa source historique essentielle est à chercher dans la τέχνη comme mode de l'ἀληθεύειν, c'est-à-dire comme mode de la révélation de l'Êtant. En tant que figure de la vérité, la technique a son fondement dans l'histoire de la métaphysique⁶². » Mais sans doute n'est-ce pas par le seul fait que la τέχνη forme un mode de l'ἀληθεύειν que la philosophie platonico-aristotélécienne, lorsqu'elle assigne à la pensée un sens technicien, s'oppose à la première pensée des Grecs et prépare l'avènement

⁵⁹ *Über den « Humanismus »*, p. 56; pp. 31-33 de la traduction.

⁶⁰ *Loc. cit.*, p. 59; pp. 35-37 de la traduction.

⁶¹ *Loc. cit.*, pp. 86-87; pp. 97-99 de la traduction; cf. note 13.

⁶² *Loc. cit.*, p. 88; p. 101 de la traduction.

d'un règne de la technique au sens de la métaphysique moderne.

Toutefois, à la question qui reste ainsi toujours ouverte, Heidegger fournira une réponse dans une conférence qu'il fera en 1953 sur *La question de la technique*⁶³. Parlant à nouveau des rapports entre τέχνη et technique, il semble très précisément reprendre d'abord le passage que nous venons de citer en dernier lieu de la *Lettre sur l'humanisme*. Il dit de la τέχνη : « Quant au sens de ce dernier mot, nous devons tenir compte de deux points. D'abord τέχνη ne désigne pas seulement le faire et la dextérité de l'artisan, mais encore l'art au sens élevé du mot et les beaux-arts. La τέχνη se rapporte au pro-duire, à la ποιησις ; elle est quelque chose de poïétique. — L'autre point à considérer au sujet de la τέχνη est encore plus important. Depuis un temps ancien et jusqu'à l'époque de Platon, le mot τέχνη est associé au mot ἐπιστήμη. Tous deux sont des noms de la connaissance au sens le plus large. Ils désignent le fait de pouvoir se retrouver en quelque chose, de s'y connaître. La connaissance donne des ouvertures. En tant que telle, elle est un dévoilement... La τέχνη est un mode de ἀληθεύειν. Ce qu'elle dévoile, c'est ce qui ne se pro-duit pas soi-même et n'est pas encore présent, ce qui peut donc se présenter et se réaliser, tantôt sous telle forme, et tantôt sous telle autre... Ainsi le point décisif dans la τέχνη ne réside aucunement dans l'action de faire et de manier, pas davantage dans l'utilisation de moyens, mais dans ce qu'on vient d'appeler le dévoilement. C'est comme dévoilement, non comme fabrication, que la τέχνη, est une pro-duction⁶⁴. » Cette analyse ne diffère guère de celle proposée dans l'étude sur *L'origine de l'œuvre d'art*. Quant à la technique moderne, Heidegger commence par dire d'elle aussi, simplement : « La technique est un mode du dévoilement⁶⁵. » Plus loin, cependant, Heidegger distingue ainsi, de façon explicite, τέχνη antique et technique moderne : cette dernière, dit-il, « est un mode de dévoilement qui relève d'un destin <historique et bien déterminé de l'Être>, à savoir le mode provoquant. Le dévoilement

⁶³ Publiée dans *Vorträge und Aufsätze*, loc. cit., pp. 13-44; pp. 9-48 de la traduction.

⁶⁴ Loc. cit., pp. 20-21; pp. 18-19 de la traduction.

⁶⁵ Loc. cit., p. 21; p. 19 de la traduction.

pro-ducteur, la *ποίησις*, est aussi un mode relatif à un tel destin. Mais ces modes ne sont pas des espèces qui, rangées l'une à côté de l'autre, tomberaient sous le concept de dévoilement. Le dévoilement est ce destin qui, chaque fois, subitement et d'une façon inexplicable pour toute pensée, se répartit en dévoilement pro-ducteur et en dévoilement pro-voquant et se donne à l'homme en partage. Dans le dévoilement pro-ducteur, le dévoilement pro-voquant a son origine qui est liée au destin⁶⁶. »

Mis en rapport avec les vues sur l'histoire de la pensée esquissées dans la lettre *Über den « Humanismus »*, cela semble d'abord vouloir dire : Le caractère de provocation est le propre de la technique moderne; l'« interprétation technique de la pensée » qui se fait jour dans la philosophie platonico-aristotélicienne ne peut donc signifier que l'orientation de la pensée vers une idée de « pro-duction », quelle que soit la manière dont cette technique pro-ductrice « produit » ou « provoque », à son tour, la provocation de la technique moderne. Et pourtant, bien plutôt que les explications fournies dans la *Lettre* au sujet de l'« interprétation technique de la pensée » chez Platon et Aristote, l'idée d'une *τέχνη* comme pro-duction « poïétique » que nous venons de lire ne rappelle-t-elle pas au contraire, dans cette même *Lettre*, les phrases que voici : « L'essence de l'agir est loin d'avoir été pensée de façon vraiment rigoureuse. On ne connaît l'agir qu'en tant qu'effectuation d'un effet dont la réalité est évaluée selon son utilité. Mais l'essence de l'agir est l'accomplir. Accomplir signifie : déployer une chose dans la plénitude de son essence, la conduire vers l'épanouissement de cette plénitude, *producere*. Ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà. Or, ce qui « est » avant tout, est l'Être. La pensée accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme⁶⁷. » Or, ces paroles visent manifestement une pensée qui ne s'est point encore « écartée de son élément » : telle la pensée des « Présocratiques ». Quel sera alors le sens de la conception technique de la philosophie chez Platon et Aristote ?

Cette dernière question semble cependant la moins impor-

⁶⁶ *Vorträge und Aufsätze, loc. cit.*, pp. 37-38; p. 40 de la traduction.

⁶⁷ *Loc. cit.*, p. 53; p. 25 de la traduction.

tante lorsque nous constatons pour finir : Dans l'essai sur *La question de la technique*, de 1953, Heidegger retrouve à nouveau le sens originel de la *τέχνη* chez les plus anciens penseurs de la Grèce. Et cet essai, n'est-il pas écrit au moment même où Heidegger s'est décidé à faire paraître son cours d'*Einführung in die Metaphysik* de 1935 ? Et Heidegger se rapproche surtout des thèses fondamentales de ce cours de 1935, dans *La question de la technique*, lorsqu'il semble y considérer tous les modes de l'*ἀληθεύειν*, c'est-à-dire du savoir compris originellement, comme autant de modes de la *τέχνη* ou de la technique, et enfin, lorsqu'il semble y considérer comme essentiellement inséparables, dans la technique, les caractères producteur et de provocation.

*

* *

Tentons d'esquisser une conclusion que les notes précédentes permettent de formuler au moins sous la forme d'une question.

Aussi constamment que de la question du sens de l'Être, Heidegger semble préoccupé d'un problème qui, bien qu'il se présente sous plusieurs aspects différents, dans des contextes variables et dans une orientation changeante, demeure fondamentalement identique : le problème qui résulte d'une condition technique à laquelle la pensée semble inéluctablement astreinte lorsqu'elle entend achever une mise-en-œuvre de sa vérité. En effet, toute *τέχνη* ou technique à laquelle la pensée doit pourtant faire appel afin d'évoquer le sens de l'Être, semble fatalement devoir provoquer un conflit qui oppose à ce sens originel de l'Être précisément la tentative de la pensée. L'Être lui-même se refuserait-il donc originellement à l'évocation de son sens ? Ou bien la provocation technicienne de l'Être constituerait-elle, selon le sens même de l'Être, à la fois le seul mode possible et le seul mode authentique d'une telle évocation, et cela de sorte que la pensée réussirait à faire éclater le sens de l'Être par le fait même de l'échec de son œuvre ? Mais dans ce cas, la philosophie ne pourrait-elle oublier l'Être et concentrer simplement tous ses efforts en vue d'atteindre à la plus grande perfection de sa technique ? Ou bien enfin, y aurait-il tout de même une possibilité pour la pensée de se défaire de ses liens à une condition technique ?

Après en avoir découvert des traces chez Platon (1929-1930), Heidegger commence par interpréter la pensée et la poésie « présocratiques » en fonction d'une conception originelle de l'existence et de l'œuvre de l'homme, comme τέχνη (1935). Par la suite, il reconnaît une tendance analogue, dans la technique qui domine l'époque contemporaine, et plus fondamentalement encore dans la métaphysique moderne elle-même d'où celle-là tire son origine (1938). Il se rend à l'évidence que cette métaphysique moderne dont l'essence est identique à celle de la technique moderne se fonde elle-même en dernière analyse sur l'ancienne philosophie platonico-aristotélicienne (1942). C'est à cette dernière qu'il attribuera alors la première conception technicienne de la pensée elle-même, telle qu'elle devait conduire finalement, à notre époque, à l'identité essentielle et parfaite des objectifs et des résultats de la métaphysique et de la technique au sens le plus large du mot (1946). Il est amené ainsi à s'interroger de façon explicite sur les rapports et divergences entre τέχνη antique et technique moderne (1953). Il distingue la τέχνη productrice des Anciens de la technique provoquante de l'époque moderne, tout en affirmant l'inséparabilité de l'une et de l'autre et laissant planer une ambiguïté significative sur le sens de la τέχνη impliquée dans la métaphysique platonico-aristotélicienne. N'en tirera-t-on point la conclusion qu'en dernière analyse, le problème de la technique, dans toute sa gravité, selon sa fonction productrice et dans ses traits provoquants, non seulement occupe de fait toute l'histoire de la philosophie occidentale, mais, peut-être, tient d'une façon essentielle et nécessaire aux conditions d'existence d'une pensée qui s'engage dans son œuvre ?

Selon toute apparence, Heidegger lui-même commence par admettre que la condition, le sens et le destin de l'œuvre du philosophe soient bien tels que les concevaient, d'après sa propre interprétation, les « Présocratiques » (1935). Puis, cette conception originelle de la τέχνη lui semble mieux convenir, plus spécialement, à une interprétation authentique de l'essence de l'art, c'est-à-dire de l'œuvre d'art (peut-être dès 1936). A la même époque, Heidegger se préoccupe de plus en plus intensément du problème de la science et de la technique moderne, il en découvre la racine dans la métaphysique cartésienne (1938) et il devine les origines platonico-aristotéliciennes de

cette dernière (1942). D'emblée, il semble s'être interrogé pour savoir si l'alliance entre métaphysique et technique modernes ne remonte pas en dernier lieu à une conception technicienne de la pensée, chez Platon et Aristote, telle qu'elle peut facilement découler de l'idée de la *τέχνη*, de sa nécessité, de son sens et de son destin, qu'il avait attribuée aux « Présocratiques » : conception technicienne de la pensée qui, pour des raisons auxquelles nous venons de faire allusion, subordonnerait à la tâche de parfaire la « technique » et l'œuvre de la philosophie en tant que telles, la question même qui concerne la pensée : la question du sens de l'Être (avant 1946). Il a certainement commencé à douter de l'authenticité d'une conception technicienne de la pensée, même au sens des « Présocratiques » d'après le cours de 1935, dès qu'il découvrit à la métaphysique moderne dans son stade final, qui ne semble travailler qu'à préparer la mise-en-place d'une domination absolue de la technique, et à cette dernière elle-même, des tendances qui ne semblent que trop bien réaliser, précisément, le rôle et le but assignés par les « Présocratiques », d'après Heidegger en 1935, à la *τέχνη* et au savoir de l'homme (1943). Dans ces conditions, et bien qu'il maintienne qu'on ne peut confondre sans plus la *τέχνη* antique et la technique moderne, et bien qu'il apparaisse toujours qu'en un sens, tous les modes de manifester la vérité soient, pour l'homme, des modes de techniques (1953), Heidegger estime que la tâche propre à la pensée devrait être plutôt de se libérer de l'emprise de plus en plus écrasante de la technique et de se convertir vers ce qui, sans doute, fut aussi à l'origine de la provocation du soulèvement gigantesque de cette dernière : la prédominance plus puissante encore de l'Être. Mais si la mise-en-œuvre de la technique elle-même réussit ainsi à provoquer pareille conversion, ne réalise-t-elle pas précisément ce à quoi elle était destinée, selon l'interprétation heideggerienne de la *τέχνη* de 1935 ? N'en conclura-t-on point surtout au caractère essentiellement ambivalent des rapports qui lient la pensée à la technique ?

Dès le début de la présente étude, nous faisons allusion à un aspect de la pensée heideggerienne qui semble actuellement le plus familier à la plupart de ses lecteurs : la perspective d'un « dépassement » de la métaphysique sous sa forme

traditionnelle par le fait d'une « libération » de la conception technicienne de la pensée qui domine et pervertit de plus en plus cette philosophie traditionnelle et par un « retour » vers une pensée plus originelle et plus essentielle. Notre étude aura contribué à faire admettre qu'il s'agit là d'une représentation par trop simpliste de la problématique heideggerienne. Il est pourtant incontestable que depuis de longues années déjà, la pensée heideggerienne s'inspire de la possibilité de penser en deçà de toute condition technique. Par contre, il semblera que nous voudrions présenter les rapports entre pensée et technique comme indissolubles, constituant un « problème éternel ». En fait, il n'est question ici d'aucune éternité, mais toujours de l'histoire de la philosophie, et peut-être de l'« histoire fondamentale ». Nous penserions en effet qu'une analyse systématique des rapports ambivalents et inéluctables qui relient, dans toute philosophie, la pensée originelle à la condition technique de sa réalisation, contribuerait à découvrir les structures fondamentales qui déterminent le mode de mouvement historique propre à l'histoire de la philosophie⁶⁸.

Louvain.

⁶⁸ D'une manière plus concrète, nous avons tâché de mettre en lumière cette problématique sur l'exemple de la pensée et de l'œuvre husserliennes, dans des études sur *Husserl et l'idéalisme classique* (*Revue philosophique de Louvain*, 1959) et sur *Les ambiguïtés des concepts husserliens d'« immanence » et de « transcendance »* (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1959).