

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES
ET SOCIALES

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT
FOR SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**ETRE ET TECHNIQUE : UNE LECTURE
DE ESSAIS ET CONFERENCES DE
MARTIN HEIDEGGER**

Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de Master en Philosophie

Spécialité : Ontologie et Métaphysique

Par

BITOUNDOU TABODO Paul Martial

Matricule : 13B50

Licencié en Philosophie

Membre du Jury

Président du Jury

Pr OWONO ZAMBO

Maître de Conférences

Université de Yaoundé I



Directeur de Mémoire

Pr Ernest MENYOMO

Maître de Conférences

Université de Yaoundé I

Examineur

Dr AMOUGOU AFOUBOU

Chargé de cours

Université de Yaoundé I

Le 29 Juillet 2022

SOMMAIRE

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RESUME.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE : ETRE ET TECHNIQUE : AUX CONFINS D'UNE QUESTION.....	6
CHAPITRE I : L'ETRE ET LA TECHNIQUE DES RAISONS D'UN RAPPORT TUMULTUEUX.....	7
CHAPITRE II : TECHNIQUE MODERNE ET TECHNE GRECQUE : COMPREHENSION HERMENEUTIQUE DU CONCEPT D'INSTRUMENTALITE ET VERITE COMME DEVOILEMENT	24
CHAPITRE III : PHENOMENALITE ET TECHNIQUE MODERNE : LE DISPOSITIF... 46	
DEUXIEME PARTIE : DES RAISONS D'UNE RUPTURE.....	59
CHAPITRE IV : DU FONDEMENT ET DES CAUSES D'UNE RUPTURE EPISTEMIQUE DANS LE RAPPORT DE L'ETRE ET LA TECHNIQUE.....	61
CHAPITRE V : AMBITION DE DEPASSEMENT DU DISCOURS SUR L'ETRE PAR LA TECHNIQUE MODERNE.	81
CHAPITRE VI : DE LA DEMYSTIFICATION DU PROJET TECHNOSCIENTIFIQUE.. 98	
TROISIEME PARTIE : L'ONTOLOGIE HEIDEGGERIENNE DE LA TECHNIQUE EN QUESTION.....	114
CHAPITRE VII : L'ETRE ET LA TECHNIQUE DEUX DIMENSIONS INDISSOCIABLES	114
CHAPITRE VIII : VERS LA QUETE DE L'ESSENTIEL.....	131
CHAPITRE IX : A L'INTERSTICE D'UNE PRECOMPREHENSION DE LA PERTINENCE, DE LA REFLEXION HEDEGGERIENNE SUR LA TECHNIQUE MODERNE.....	Erreur ! Signet non défini.
CONCLUSION GENERALE	165
BIBLIOGRAPHIE.....	169
TABLE DES MATIÈRES	175

A

Mon Père. BITOUNDOU TABODO GABRIEL, in memorium.

REMERCIEMENTS

Notre gratitude va à l'endroit de tous ceux qui ont œuvré à l'élaboration de ce travail. Qu'il nous soit permis de nommer ici :

- Le Dr Ernest MENYOMO dont la sollicitude à notre endroit, la patience et l'accompagnement, nous ont été d'une aide indicible,
- Notre famille biologique pour le soutien multiforme témoigné à notre égard, Je pense à mes frères et sœurs, mes neveux et nièces ainsi que mon fils Ethan BITOUNDOU. Nous espérons que ce travail sera pour eux un outil d'encouragement et de projection intellectuelle à venir,
- Nos parents BITOUNDOU TABODO Gabriel de regrettée mémoire qui n'a cessé de nous encourager durant son vivant, et notre mère OBAMA Régine véritable architecte de notre courage. Tous deux nous ont amplement soutenu tant sur le plan humain que sur le plan financier,
- Notre Tante EYENGA Brigitte pour ses multiples contributions et son inestimable dévouement.
- Monsieur ASSENGUE, Monsieur ELLEME EYINGA et Madame ETEMBE Séraphine pour tout leur soutien et assistance multiforme.

RESUME

Suivant la marche assurée du célèbre penseur allemand le philosophe Martin Heidegger (1889-1976), le présent travail de recherche, vise à proposer les résultats d'une enquête philosophique et phénoménologique portant sur l'histoire du philosophe depuis l'Antiquité jusqu'à la Modernité et particulièrement sur deux dimensions de son déploiement que sont d'une part la problématique sur l'Être et d'autre part son rapport avec la technique moderne. Soixante-neuf ans après la présentation du texte de la conférence « La question de la technique » (1953) et compte tenu de la technicisation et de la dévastation progressive du monde habité par l'homme qui sont caractéristiques de notre époque, il apparaît nécessaire de repenser à nouveaux frais cette question de la technique à partir du corpus heideggérien ainsi que des divers commentaires s'y étant depuis ajoutés. Identifiant avec Heidegger la technique moderne comme le trait fondamental de notre époque, cette recherche vise à réinterpréter le concept de « technique », en le délestant des interprétations successives de la tradition philosophique qui en ont fait un ensemble de moyens en vue de fins. Ce faisant, le concept de technique se voit déployé dans toute son historicité et par-delà sa détermination métaphysique comme dévoilement de l'étant. Suivant toujours Heidegger, nous explorons ensuite le terme de Dispositif qui nomme l'infrastructure métaphysique régissant le mode d'Apparaître de tout phénomène à l'époque de la technique. Notre travail tente du même souffle de montrer comment l'histoire de la métaphysique occidentale, comprise comme histoire de l'être et de son oubli successif, mène à son propre achèvement dans l'avènement moderne de cette époque. Au terme de notre recherche, il apparaît que la technique moderne, en tant que trait fondamental de notre époque, détermine l'Apparaître même de l'étant, c'est-à-dire le type d'étant auquel les sujets qui nous sont contemporains auront accès, notre phénoménalité se faisant dès lors intégralement technicienne. Le présent mémoire montre en ce sens en quoi notre époque est à la fois celle de la domination de la technique, sous la figure paradigmatique du Dispositif planétarisé, et celle de l'accomplissement de la métaphysique occidentale, née en Grèce il y a plus de deux millénaires. En guise d'ouverture conclusive, le présent travail aborde finalement les périls Danger ainsi que la possibilité corollaire et les garantis d'un sauver qui gisent selon Heidegger au sein du Dispositif.

Mots clés : phénoménologique, technicisation, technique, Dispositif

ABSTRACT

Following the assured march of the very famous German thinker the philosopher Martin Heidegger (1889-1976), the present research work aims at proposing the results of a philosophical and phenomenological investigation on the history of the philosopher from Antiquity to Modernity and particularly on two dimensions of its deployment that are on the one hand the problem of Being and technique. Sixty-nine years after the presentation of the text of the conference "The Question of Technology" (1953) and in view of the technicalization and progressive devastation of the man-inhabited world which are characteristic of our time, it seems necessary to rethink at new costs this question of technology from the Heideggerian corpus as well as the various comments that have since been added to it. Identifying with Heidegger modern technology as the fundamental feature of our time, this research aims at reinterpreting the concept of "technique", relieving it of the successive interpretations of the philosophical tradition that have made it a set of means for ends. In doing so, the concept of technique is deployed in all its historicity and beyond its metaphysical determination as an unveiling of the being. Still following Heidegger, we then explore the term Device which names the metaphysical infrastructure governing the mode of Appearance of any phenomenon in the age of technique. Our work attempts in the same breath to show how the history of Western metaphysics, understood as the history of being and its successive oblivion, leads to its own completion in the modern advent of this epoch. At the end of our research, it appears that modern technology, as a fundamental feature of our time, determines the very Appearance of being, the type of being to which contemporary subjects will have access; our phenomenality is therefore fully technical. The present dissertation shows in this sense how our epoch is both that of the domination of technology, under the paradigmatic figure of the Planetarized Device, and that of the fulfillment of Western metaphysics, born in Greece more than two millennia ago. As a conclusive opening, the present work finally addresses the danger as well as the corollary possibility and the guarantees of a rescue that lie according to Heidegger within the Device.

Keywords : phenomenological, technicalization, technique, Device

INTRODUCTION GENERALE

La Mondialisation et le système de croissance qu'elle développe en tant que son attribut d'être, engage le sort et le destin de l'humanité tout entière. Par ailleurs l'intelligence s'affirme davantage, le déferlement d'invention ainsi que le lot d'innovation qu'elle apporte modifie sans cesse le cours de l'histoire humaine, d'ailleurs avec une célérité si fulgurante que l'humanité en manifeste les effets. Ainsi du commerce progressif des richesses naturelles à l'automatisation augmentée de la production, de la bureaucratie méthodique à la systématisation des savoirs, on observe et constate partout dans le monde une souscription montante à la technique, et ce, d'une façon d'autant plus globalisante à mesure que cette technologicisation s'automatise à travers les avancées de l'informatique. Cette réalité avait déjà marqué de l'originel étonnement philosophique et ceci il y'a plus d'une soixantaine d'année, (précisément la neuvième en référence à la formulation de ce travail) le philosophe Allemand Martin Heidegger.

A cet effet la rédaction de sa conférence majeure sur « la question de la technique » depuis l'an 1953, était en soi, le geste philosophique le signal de non-négligence et de la nécessité, de la prise en charge d'un phénomène important de l'histoire humaine. De ce fait la pluridimensionnelle compréhension, la perspicacité de son raisonnement, la clairvoyante contemplation ainsi que la pénétrante conceptualisation à l'œuvre de son philosophe, présentent sans scrutin mais naturellement ce phénoménologue rompu, comme l'esprit le plus à même de nous porter efficacement au jugement sériel de notre époque. La modernité supputée époqualement comme l'identifiant de la période en cours d'investigation philosophique, a marqué d'un intérêt particulier Martin Heidegger, et le meublage conceptuel ainsi que la teneur de l'argumentaire développé autour de sa phénoménalité l'a très tôt rendu viral dans le domaine de la pensée. En plus, la thématique en vigueur organisée autour du phénomène de la Technique moderne, a fait de lui l'un des penseurs les plus importants de la modernité.

Par conséquent, la conférence de 1953 était le point culminant d'une longue et mûre réflexion, celle-ci présageait dans l'exigence méthodique, structurée et organisée d'une lecture historique des événements successifs et constituant la matière des siècles destinés de notre univers terrestre, de construire sur la base d'une phénoménologie qui retrace les vecteurs des mouvements inscrits à l'ordre du temps par une historiographie des temps passés, localisables dans la forte Antiquité grecque, des temps présents et ceux avenir, une ontologie des temps-modernes. Car s'il est vrai selon le philosophe allemand Friedrich Wilhelm Hegel que « toute philosophie est fille de son temps », il revient cependant au philosophe d'identifier

et de renseigner sur le contenu et la teneur de cette dernière, car la philosophie doit se donner pour tâche de diagnostiquer le présent qui est le sien ; ainsi, nous dit Foucault : le philosophe se doit de « dire ce que nous sommes aujourd’hui et ce que signifie, aujourd’hui, dire ce que nous disons »¹.

De cette sorte, la révélation des déterminants de ce temps, aura ainsi permis, conformément à cette exigence, non seulement de retracer son origine, d’identifier ses fondements, mais aussi de définir la tâche propre au siècle de l’intelligence et de la technique. Cependant comment appréhende-t-on ce siècle, quel est son origine et quels sont ses fondements ? Par convenance empirique et expérientielle, les temps modernes est un siècle de renversement de paradigme et d’affirmation technique, il tire son origine dans la réalisation de la métaphysique du sujet débutée depuis René Descartes, dans son vœu de scientification et de révolution de la nature des savoirs, précisément lisible vers la fin de son *Discours de la méthode*², Et trouve ses fondements dans l’oubli de la question de l’Être à l’œuvre depuis l’antiquité, mais tacitement plus affirmé à partir d’ Aristote. Quel est à présent le rapport qui se trouve entre d’une part les temps nouveaux et d’autre part la question de cet oubli qui se révèle porter de manière lointaine la modernité technicienne ? Il semble en réalité, dans l’historicité philosophique, que les temps nouveaux sont la manifestation d’un délaissement et que l’oubli qui se révèle en est la cause. La causalité qui se dégage de ces deux réalités dont l’importance et le souci de se saisir, n’est plus à démontrer, en ceci qu’elles rentrent dans les conditions d’être de l’histoire et la définissent, nous impose donc de recourir à un questionner méthodique particulier c’est-à-dire à une philosophie propre au sujet en question afin que par cette méthode la démystification nécessaire à la compréhension s’opère efficacement.

La question de l’Être est une question éminemment métaphysique et ontologique, à cet effet elle recourt méthodologiquement, à une ontologie phénoménologique capable de présenter avec clarté et éclaircissement les différentes connexions logiques possibles qui lient et constituent la compréhension de l’histoire humaine dont il est question de découvrir le sens et de comprendre la direction. La tâche qui est présentement entamée, se veut réaliser une modeste ébauche de la compréhension de notre temps, mais aussi et surtout d’établir ses

¹ Michel Foucault, *Dits et écrits*, Tome I, n.64 : « Qui êtes-vous professeur Foucault ? »

² René Descartes, *Discours de la méthode*, Nouveaux Classiques Larousse, 1637, P.97 « Au lieu de cette philosophie spéculative qu’on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu de l’eau de l’air des astres des cieux et tous les autres corps qui nous environnent aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »

corrélations fondamentales avec les époques antérieures dont la plus importante est l'Antiquité circonscrite depuis Héraclite jusqu'au Stagirite en passant par Parménide et Platon. La méthode choisie dont le caractère est purement descriptif aura pour but de nous livrer de manière objective une floppée d'objets, d'outils et d'accessoires historiographiques quant aux faits, crises et possibilités empiriques qui marquent et dessinent le mouvement de notre histoire. Toutefois, cette ultime marche, tente maintenant d'interpeller et de convoquer l'essence propre de notre temps, essence dont l'éventualité et la convenance d'approche est, semblablement nous le verrons, d'emblée détournée et délaissée par les méthodologies qui élaborent les sciences positives. La représentation est de ce fait toute singulière si nous consentons la considération de l'ontologie phénoménologique sur cette histoire qui nous passionne, afin d'y découvrir les cadres conceptuels et les profils de déterminations nous concédant de comprendre notre actualité et notre réalité. Si nous recueillons de manière conséquente, la sommation selon laquelle le philosophe doit se donner pour tâche de déceler, la direction de phénoménalité qui lui est d'actualité, alors on doit agréer que Heidegger l'aura réalisé avec majesté. Suivant cette ère de démythification et de compréhension du monde, Heidegger explicite son discernement de la modernité en relevant : « que l'étant devienne étant dans et par la représentation, voilà ce qui fait de l'époque qui en arrive là une époque nouvelle par rapport à la précédente. »³

En conséquence, nous essayerons tout au long de ce travail, d'explicitier le sens de cette parole ainsi que l'attachement essentiel entre subjectivité représentative, métaphysique et technique moderne. Toujours à ce propos, Françoise Dastur affirme qu'« Heidegger voit dans la modernité une fondamentale ambiguïté et non pas l'unité monolithique d'une époque » qu'il s'agirait de critiquer unilatéralement, ébranlant ainsi « l'image couramment répandue d'un Heidegger antimoderne, ennemi de la technique et méprisant pour les sciences »⁴, rappelant à l'appui que ce dernier, avant de choisir la philosophie de manière définitive, aurait sérieusement songé à consacrer sa vie à la physique et aux mathématiques. Si donc notre époque est celle de la technique, il ne s'agit pas de la quitter pour se tourner vers une utopie passée et réactionnaire, ou future et révolutionnaire, mais un moment à comprendre, car comme nous le dit Tourpe : « le phénomène n'est pas un rapport de conscience, mais l'ouverture de l'être lui-même dans son objectivité la plus radicale à la

³ Martin Heidegger, *L'époque des conceptions du monde*, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 118.

⁴ Françoise Dastur « *Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique* », *Poésie*, 2006/1 (N° 115), p.34.

subjectivité pensante. »⁵ Il va donc plutôt être question de cerner avec rationalité, les deux dimensions susmentionnées et ici convoquées de notre temporalité historique, les phénoménalités propres à leur nature, ainsi que les systèmes qui les définissent ontologiquement.

Toutefois, le travail ici en formulation, qui s'inscrit dans l'héritage Heideggérien veut s'abreuver de ses vestiges de pensée afin non seulement d'exhumer la primordiale et originelle question philosophique, dont-il semble le gardien, à savoir la question de l'Être et corrélativement de son oubli constaté, mais aussi de fournir par la suite la toile de fond caractéristique du monde actuel. Pour y parvenir nous voulons affilier notre réflexion sur la bibliographie mesurée de la lecture d'un ensemble de texte, résumé dans un ouvrage célèbre dont le titre est : *Essais et Conférences*. Ce dernier qui est en réalité le regroupement d'un ensemble de conférences qui ont été faites par Martin Heidegger sur une période bien déterminée, en vue d'une meilleure explicitation, une disqualification des équivoques, et une clarification de son système de pensée. Mais notre marche ne s'y arrêtera pas, compte tenu de l'étendu et de la panoramité de la thématique en cours d'évaluation. Le thème qui porte et supporte l'édifice réflexif de notre mémoire est intitulé : *Être et Techniques : une lecture de Essais et Conférences de Martin Heidegger*. Nous irons donc naturellement, autrement par nécessité puiser des ressources intellectives dans plusieurs autres ouvrages du même auteur, en relation directe avec le thème en question, afin d'offrir plus de lumière pour la compréhension du travail qui s'amorce. Notre première partie, qui sera articulée autour de la thématique de : Être et Technique, des raisons d'un rapport tumultueux, nous permettra d'élaborer un état de la question de l'Être. La seconde partie quant à elle établira les raisons d'une ascension de la technique et nous donnera plus d'outils pour sa profonde révélabilité. La troisième et dernière partie, s'ouvrira sur la vision ontologiques des rapports naturels entre les deux réalités, mais aussi recentrera et donnera dans l'exigence des priorités propres à Heidegger, la fonction que doit non seulement occuper la pensée philosophique dans le monde actuel, mais aussi redéfinira le sens de l'existence de l'homme, et ébauchera subséquentement, le travail à opérer dans cette modernité paradoxale afin de préserver le monde, garant majeur de cette humanité si chère, qui subsume dans sa généralité la philosophie de Heidegger.

⁵ Tourpe, « *la chair et l'être* », in *Revue Philosophique de Louvain*, 104, (2006), p.387.

PREMIERE PARTIE :
ETRE ET TECHNIQUE :
AUX CONFINS D'UNE QUESTION

CHAPITRE I :

L'ETRE ET LA TECHNIQUE DES RAISONS D'UN RAPPORT TUMULTUEUX

Penser l'Etat d'une chose, c'est avant tout s'interroger sur sa condition, ses qualités. C'est envisager une enquête sur ses modes d'être, c'est-à-dire les différentes manières dont il a été posé, afin de relever si possible la crise, sinon d'affirmer l'exigence de sa pertinence. Une telle charge se trouve prescrite dans l'interstice de notre travail en ceci que la question sur l'Etre se trouve assignée dans le temps à une dégradation, celle-ci a pour origine plusieurs contradictions dogmatiques, superflues, arbitraires et des oppositions que nous prendrons le temps de comprendre de dénuder, de dépouiller et de débarrasser des contre-sens, dans le souci d'un éclairage utile sur la question en cours d'évaluation.

1.1. Eclairage et état des lieux de la question de l'Etre

La question de l'Etre fait office de débat il y a besoin de la reconstruire. Il faut la ressusciter de son oubli. Mais qu'est ce qui est à l'origine d'une telle constatation. Pour y parvenir il va nous falloir opérer un saut au cœur de l'histoire de la philosophie occidentale au mieux de celle de la métaphysique. Pour ce faire un retour dans la pensée du philosophe Allemand Martin Heidegger est nécessaire.

En effet Martin Heidegger inaugure et interpelle sur la question de l'oubli de l'Etre. Dans ses méditations sur la métaphysique le professeur de Fribourg déclare : « la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli »⁶. Il est donc question de dégager selon lui le problème de l'Etre de la léthargie dans laquelle il se trouve, et celle-ci remonte à l'antiquité grecque. Mais avant tout il faut saisir l'origine de la question ainsi que les causes possibles de son oubli. Une telle tâche est celle que nous nous préparons à mener sur les traces réflexives et méditatives de Heidegger. Peut-on lire : « C'est elle qui a tenu en haleine la recherche de Platon et d'Aristote, avant de s'éteindre bien entendu après eux, du moins en tant que question thématique d'une recherche effective »⁷. Aristote serait donc le dernier

⁶Martin Heidegger, *Etre et Temps*, traduction d'Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1986, P.26.

⁷Idem.

qui aurait évoqué la question de l'Être. Mais pourquoi serait-il celui après qui cette question aurait été abandonnée ? Heidegger nous précise que cet abandon est lié à certaines opinions. Nous nous permettrons de relever quelques-unes.

En effet « l'Être est le concept le plus universel et le plus vide »⁸. La complexité et la complexification troublante de la compréhension du sens de la question et de l'essence de l'Être en question, aurait conduit à une confusion qui aurait meublée l'enquête de cette question dans son antiquité, et c'est ce tumulte des incompréhensions de la question qui serait à l'origine de la difficulté d'appréhension de cette thématique, il faut le dire rigide et presque impénétrable, ce qui l'a menée vers sa progressive mais assurée désuétude, car :

Une compréhension de l'être est toujours déjà comprise dans tout ce que l'on saisit de l'étant. Mais l'universalité de l'être n'est pas celle du genre. L'être ne délimite pas la région suprême de l'étant pour autant que celui-ci est articulé conceptuellement selon le genre et l'espèce⁹

La seconde raison est que l'Être apparaît depuis Platon comme un intelligible. A priori, c'est un concept qui semble aller de soi et dont la saisie relèverait de la pure subjectivité :

En tant que tel, il répugne à toute tentative de définition. Du reste, ce concept le plus universel, donc indéfinissable, n'a même pas besoin de définition. Chacun l'utilise constamment en comprenant très bien ce qu'il entend par là. Du coup, ce qui, en son retrait, avait jeté et tenu dans l'inquiétude le philosophe antique est devenu une « évidence » si aveuglante que quiconque persiste à s'en enquérir se voit reprocher une faute de méthode¹⁰.

Un troisième préjugé est également à inscrire ici il est renchéri par Heidegger à la suite de ceux évoqués plus tôt. Il relève que le concept de l'Être est le plus obscur :

Bien plutôt le concept d'être est-il le plus obscur. Le concept d'être est indéfinissable. C'est ce que l'on concluait de son universalité. A bon droit. L'être ne peut en effet être conçu comme étant. L'être ne peut venir à la détermination selon que de l'étant lui est attribué. L'être n'est ni dérivable définitionnellement de concepts supérieurs, ni exposable à l'aide de concepts inférieurs. Mais suit-il de là que l'être ne puisse plus poser de problème ? Nullement. Tout ce qu'il est permis d'en conclure, c'est ceci : l'être n'est pas quelque chose comme de l'étant. Par suite, le mode de détermination de l'étant justifié dans certaines limites, la définition de la logique traditionnelle, qui a elle-même ses fondations dans l'ontologie antique, n'est pas applicable à

⁸Idem.

⁹Idem.

¹⁰Idem.

*l'être. L'indéfinissabilité de l'être ne dispense point de la question de son sens, mais précisément elle l'exige*¹¹

Ces différents préjugés nous permettent de mieux entrevoir la toile de fond qui nous édifie sur l'origine du problème lié à la position de la question de l'Être. Il semble que la nature proluxe et la prolifération des sens et significations de cet Être aient suscité chez bon nombres de philosophes du XVIII^e siècle le besoin d'établir un discours différent, à vocation plus claire et concrète. L'ambition épistémologique et de réformation des philosophes tels que Emmanuel Kant et le rejet de la métaphysique par Friedrich Nietzsche, peuvent nous servir à dessein d'illustration. Dans *la critique de la raison pure*, Emmanuel Kant pose les conditions de toute philosophie future. Il pense que l'expérience seule est le fondement de la connaissance. « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience cela ne soulève aucun doute. [...] Ainsi chronologiquement aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent »¹². Pour Kant il n'y a de connaissance que par l'expérience, celle-ci a pour instrument d'usage, les sens, ces sens sont des moyens par lesquels nous sentons les objets, les objets physiques visibles, tangibles, palpables. Une deuxième catégorie, appréhendée comme une condition de possibilité de l'expérience et fondement de toute connaissance est à poser, il s'agit de l'espace, cadre saisissable dans lequel ces objets sont localisables, l'empiriste nous apprend à ce propos que :

*L'espace est une représentation nécessaire à priori qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures on ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, quoique l'on puisse bien penser qu'il n'y ait pas d'objets dans l'espace. Il est considéré comme la condition de la possibilité des phénomènes*¹³.

Pour Kant la connaissance n'est possible que par l'empirisme et sa méthode, le connaissable n'est admis que dans les limites du pouvoir de la raison humaine, par la confrontation sensible de la raison avec le factum, à cet effet tout fondement métaphysique du savoir est à destituer.

La posture contre métaphysique de Nietzsche n'est plus à démontrer. Le concept de « Nihilisme » est l'expression philosophique par laquelle la critique nietzschéenne de la métaphysique se fait entendre. En effet ce penseur reproche à la métaphysique d'être dogmatique. Le Nihilisme dont il est le promoteur, entant que système, a dont pour visée première la dévaluation de toutes les valeurs proposées, par tout le système métaphysique

¹¹Idem.

¹²Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. André tremesaygues et Bertrand Pacaud, Paris, PUF, 1944 p.31.

¹³Idem.

depuis la longue lignée des présocratiques jusqu'à Platon, Aristote ainsi que la période médiévale sous le bassin doctrinal du catholicisme. En critiquant le transformisme ainsi que les vérités absolues. Nietzsche veut s'insurger contre cette forme de philosophie qui semble mépriser ou délaissier le corps au profit de l'esprit, autrement, il s'insurge contre ce qui lui paraît négliger la vie réelle qui pour lui fonde l'existence et la connaissance, au profit d'une transcendance qu'il juge vaporeuse, éthérée. En tant que philosophe et pèlerin de la vie, Nietzsche veut à cet effet renverser les valeurs anciennes en faisant de l'existence réelle de l'homme le socle et le fondement de toute véritable philosophie. C'est ainsi qu'il pose comme principe de sa philosophie, la méditation de la vie qui débouchera sur la promotion de la volonté de puissance et l'établissement de la surhumanité. La philosophie du XVIII^e siècle semble se désolidariser des thématiques désormais reléguées dans « les arrières mondes. » Le regard est porté vers l'étant en tant qu'objet disponible mais aussi sur l'homme bien que superficialité. Ce qui compte désormais c'est l'étant, la science et ses résultats. La philosophie mute progressivement vers l'épistémologie, les sciences positives ainsi que leurs applications techniques entament l'oubli de l'être vers son achèvement.

En sommes, nous avons posé les bases de la compréhension de la crise de la question de l'Être. Crise ayant engendré l'oubli de la question sur l'être et favorisé de manière lointaine la venue processuelle de la technique moderne.

1.1.1. Du cheminement vers la technique

L'exposé précédent nous a permis de faire un état des lieux du discours porté sur la question métaphysique et ontologique de l'Être. Nous avons à cet effet pu ressortir l'origine ainsi que les causes de la crise de sens ayant conduit à son oubli. Le présent exposé quant à lui sera articulé autour des apories ayant entamés la fin du discours métaphysique porté sur l'être en vue de l'établissement du discours épistémologique et géniteur lointain de la technique moderne.

En effet nous avons appris que le XVIII^e siècle a vu naître le premier discours contre la métaphysique, tel que développée depuis Héraclite, Parménide, Platon et Aristote. Les héritiers de ces questions désormais théologisées à savoir Saint Augustin et plus tard Thomas d'Aquin, verront contre eux Galileo Galilei (1564-1642), Nicolas Copernic au XVI^e siècle. David Hume quant à lui adopte une démarche empirique mettant plutôt l'accent sur l'expérience. A cet effet, dès le XVIII^e siècle les idées telles que le monde intelligible, l'ordonnement métaphysique des causes, des destinées, sont congédiées. Les philosophes

se refusent toute détermination transcendantale des conditions de compréhension et de validité de la connaissance, la règle des trois états d'Auguste Comte est une illustration parmi tant d'autres. Dans son essai : *Qu'est-ce que les lumières ?* Emmanuel Kant définissant cette période historique, nous renseignait en ces termes :

*Les lumières c'est la sortie de l'homme de l'état de tutelle dont-il est lui-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient, non pas à une insuffisance de l'entendement, mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir, sans la conduite d'un autre. Sapere Aude ! aie Le courage de te servir de ton propre entendement telle est la devise des lumières*¹⁴.

Kant après diagnostic, conditionne l'accès à la connaissance et l'émancipation de l'homme nouveau par l'usage de l'entendement. Après cela, l'homme est affirmé comme un centre de référence absolu, La raison est affirmée comme la source de connaissance, la condition pour l'homme d'atteindre sa majorité. La philosophie post-moderne est dès lors affirmée. Elle banni la métaphysique au profit de l'empirisme. En effet tel que nous le rappelle Max Planck « est réel, ce qu'on peut mesurer »¹⁵. De telles positions imposent désormais un nouveau rapport de l'homme vis-vis de lui-même ainsi que de la méthode d'accès au savoir. Il ne s'agit plus de saisir l'Être par des méthodes frisant le magique, comme les méditations Héraclitéennes et Parméniennes. Les objets à étudier doivent se soumettre aux exigences mathématiques et physiques. Celles-ci impliquent l'objectivité la mesurabilité et la calculabilité de l'étant. L'exactitude devient un principe majeur de la légitimité de la connaissance et cette exigence est un fondement de la recherche depuis le XVII^e siècle. On se rappelle d'ailleurs que René Descartes de son temps, nous invita à une nouvelle philosophie à savoir la science et déclarait que celle-ci devait : « nous rendre comme maître et possesseur de la nature »¹⁶. Dès lors, on sentait un besoin pour la pensée philosophique, de muter vers la science. Le savoir devenait désormais recherche de la certitude, par l'objectivité, la mesure et la méthode, tel que l'indique les caractéristiques de l'essence des sciences. « L'essence de la science moderne dont-il s'agit ici réside dans ce que Heidegger lui-même appelle le projet mathématique de la nature ». ¹⁷ Ce besoin exigeant que René Descartes exprime comme ambition de libération de l'homme de l'emprise des explications magiques de la nature manifestant le vœu de sa maîtrise c'est-à-dire de l'environnement existentiel de l'homme, a

¹⁴Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les lumières ?* Trad. Olivier Juilliard, Paris, Gallimard, 1784, p.498.

¹⁵Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p.64.

¹⁶Rene Descartes, *Op.cit. P.* 97.

¹⁷Alain Boutot, *Heidegger*, « Que sais-je », Paris, Gallimard, PUF, 1989, p.91.

cependant muté de manière importante et s'est imprimé dans la modernité sous l'égide du progrès technique et technologique ayant pour instrument et levier la science. Descartes dit :

Au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu de l'eau de l'air des astres des cieux et tous les autres corps qui nous environnent aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature¹⁸.

Nous pouvons dès lors voir le aspiration depuis fort longtemps de la domestication de l'environnement c'est ce besoin qui poussé à ses limites se manifeste à notre époque par la technique moderne.

En somme, l'avènement de la technique moderne s'inscrit donc dans un long processus de la volonté humaine de se libérer des fondements métaphysiques jugés nuageux subjectifs et semble-t-il, progressivement inadaptés aux besoins des hommes.

1.1.2. De l'exigence d'un discours sur l'Être chez Martin Heidegger.

Dans cette partie il sera question pour nous de nous demander si l'avènement de la technique moderne, avènement qui s'inscrit dans la longue mutation progressive de la pensée philosophique, mérite de dissuader ou d'exclure du cercle des prospections philosophiques le questionnement sur l'Être.

En effet nous avons appris dans les précédentes formulations, que la question sur l'Être a été sujette à plusieurs préjugés. C'est ces préjugés qui ont conduit petit à petit à sa désuétude ainsi que son obsolescence. Ainsi faut-il abonder dans le sens de ceux-là qui rejettent l'expression de la philosophie tournée sur ce fondamental questionnement à cause de ces seuls préjugés ? Le but du questionnement métaphysique sur l'Être apparaît depuis l'antiquité comme souci d'explication et d'explicitation rationnelle et phénoménologique de la nature, de l'homme ainsi que de l'origine et du sens des rapports de l'homme avec le monde. Cette démarche épouse celle de plusieurs philosophes dont les recherches semblent dénaturées jugées très incertaines. Platon le premier sur la liste a tenté dans son projet métaphysique à dépasser la connaissance scientifique telle qu'elle existe en son temps, c'est à cet effet qu'il pense la recherche des premiers principes. Il rêve d'ailleurs d'une science absolue totalement rationnelle, et sans mélange de sensible. Cette démarche sera empruntée,

¹⁸Rene Descartes, *Op.cit.* P.97.

par tous les philosophes voulant découvrir les fondements derniers de la connaissance, ou désirant s'élever au savoir absolu, ce fut par exemple nous le pensons le cas du philosophe Allemand Friedrich Hegel. Le questionnement sur l'Être pose les bases de la recherche d'un être se situant au-delà des apparences elle recherche les premiers principes. Elle veut répondre dans l'exigence de la méthode ontologique à la question la plus essentielle que puisse formuler un esprit humain, et celle-ci est : la question du fondement et de l'origine de sa propre pensée et par là celle de son rapport avec les choses et le monde qui l'entoure.

En fait au-delà de tous les préjugés assignés à l'incompréhension de la question ontologique, parmi lesquels ceux de son obscurcissement, Martin Heidegger, formule une orientation sur la structure formelle de la question de l'Être et cette orientation a pour but de favoriser une meilleure exposition de la question nous dit-il :

Tout questionner est un chercher. Tout chercher reçoit son orientation préalable de ce qui est cherché. Le questionner est un chercher connaissant de l'étant en son « être-que » et son « être-ainsi ». Le chercher connaissant peut devenir « recherche » en tant que détermination qui libère ce qui est en question¹⁹.

Pour Heidegger tout questionner vise donc principalement un éclairage, car il est une libération de l'énigme d'une réalité jusque-là obscurcie. Peut-on encore lire

L'interprétation de la compréhension moyenne de l'être ne peut recevoir son fil conducteur nécessaire que du concept élaboré de l'être. C'est à partir de la clarté du concept et des modes de compréhension explicites qui lui appartiennent qu'il faudra établir ce que vise la compréhension obscurcie ou non encore éclairée de l'être et quel type d'obscurcissement ou d'empêchement d'un éclairage explicite du sens de l'être sont possibles et nécessaires.²⁰

Ainsi une compréhension du problème sur l'être nécessite un cadre propice et des conditions précises, pour une réelle et véritable position du questionner. Mais quel est ce cadre et ces conditions dont il s'agit particulièrement ici ? En effet il est premièrement question de se défaire de toute possible contamination par des préjugés, autrement des « théories ou opinions traditionnelles sur l'être, ces théories demeurantes cependant inapparentes entant que sources de compréhension dominante »²¹, car, cette question selon Heidegger n'est pas quelque chose de totalement inconnue, même si elle peut paraître à priori et pour le néophyte quelque chose d'absolument insaisissable.

¹⁹Martin Heidegger *Etre et temps*, pp.25-34.

²⁰*Idem.*

²¹*Idem.*

En réalité comme toute prospection, l'enquête sur la question du sens de l'être nécessite une heuristique particulière et celle qui est recommandée ici est la phénoménologie. Celle-ci diffère des autres méthodes qui depuis Aristote se sont bornées dans la confusion de penser plutôt l'étant au lieu de l'être tel qu'initialement voulu. C'est-à-dire qu'au lieu de chercher la compréhension du sens, ils se sont plutôt orientés vers l'examen des modes, rentrant et s'enfermant ainsi dans un tourbillonnement vicieux à la compréhension et une confusion sans retour. Et Aristote est sûrement le premier ayant institué cette méthode-là. Car Aristote ayant trouvé la difficulté de se confronter à la question de l'être en tant qu'être se retourna plutôt du côté des catégories, or Heidegger nous fait comprendre que « le premier pas philosophique dans la compréhension du problème de l'être consiste à ne pas raconter d'histoire, c'est-à-dire à ne pas déterminer l'étant comme étant en sa provenance par le recours à un autre étant comme si l'être avait le caractère d'un étant possible ». L'être comme questionné requiert donc un mode propre de mise en lumière, qui se distingue des autres modes de découverte de l'étant. Cependant qu'en est-il de la méthode à savoir la phénoménologie ?

Dans son sens général la phénoménologie telle que la définit André Lalande est : « l'étude descriptive d'un ensemble de phénomènes, tels qu'ils se manifestent dans l'espace ou le temps ».²² Comme méthode, la phénoménologie est un effort pour appréhender à travers des événements ou des faits empiriques des essences, c'est-à-dire des significations idéales, et celles-ci sont saisies par l'intuition, vision ou contemplation des essences. Comme système enfin la phénoménologie cherche à mettre en lumière le principe ultime de toute réalité. Dans la phénoménologie il s'agit de dévoiler les phénomènes en eux-mêmes tels qu'ils sont, se manifestent sans égard vis-à-vis de ce qui s'impose ou de la tradition transmise.

Edmund Husserl dans sa formulation de la phénoménologie nous apprend ceci que :

Dans la phénoménologie se sont les choses elles-mêmes que nous devons mettre en question. C'est donc un retour à l'expérience à l'intuition ». Et Heidegger qui fut l'étudiant et disciple de Husserl la reprendra pour la préciser dans son célèbre ouvrage *Etre et temps*. Comme le retour aux choses elles-mêmes.

La phénoménologie a pour but de mettre les choses à nu de les donner à voir. Les phénomènes doivent être placés sous le regard et décrits sans parti-pris, sans présuppositions métaphysiques. La phénoménologie est descriptive elle est la description imparfaite des

²²André Lalande, *Le néant chez Heidegger et Sartre*, Paris, Edition. Cairn international, 1947, p.53.

phénomènes. Elle est la peinture du donné. Au total la méthode qui est employée par Heidegger est non pas une démonstration mais une description et pour parler comme Heidegger une « monstration » telle est la méthode phénoménologique. Elle entreprend de décrire les phénomènes tels qu'ils se présentent en eux-mêmes, car le phénomène est en fait ce qui apparaît de quelque manière que ce soit. On veut aller directement aux choses pour les exprimer avec rigueur. Car le phénomène n'est pas une apparence trompeuse, c'est la chose elle-même entant qu'elle se montre. Et cette méthode est celle que Heidegger veut appliquer à son ontologie.

Dans la formule grecque la phénoménologie signifie écrit Heidegger « ce qui se montre tel qu'il se montre lui-même ».²³ Mais que nous montre la phénoménologie ? qu'a-t-elle à nous faire voir ? la réponse de Heidegger est claire :

*Manifestement quelque chose qui d'abord et plus souvent ne se montre justement pas qui à la différence de ce qui se montre d'abord et le plus souvent est en retrait mais qui est en même temps quelque chose qui fait essentiellement corps avec ce qui se montre d'abord et le plus souvent de telle sorte qu'elle en constitue le sens et le fond*²⁴

Nous comprenons bien que ce quelque chose c'est l'être ou la vérité de l'être mieux encore la quiddité même de l'être. Cet être par la monstration phénoménologique bien que caché ne se confond pas au noumène kantien dans la mesure où lui il se montre et ne dissimule rien d'autre derrière lui. Cependant, comment justifier enfin la pertinence de l'exigence d'un retour sur la question de l'être par Heidegger ?

En effet Heidegger commence par présenter l'Être comme ce qui détermine l'étant, comme étant, « ce par quoi l'étant de quelque manière qu'il soit élucidé est toujours déjà compris »²⁵. Le concept de l'être, semble ici indissociable avec celui de l'étant, car parler de l'Être revient d'abord et avant tout parler de l'étant en qui il se manifeste, comme acte qui porte cet étant à l'existence. C'est ainsi que l'étant lui-même, se pose comme sujet à questionner, car : « c'est l'étant lui-même qui apparaît comme l'interrogé de la question de l'Être. »²⁶, il est celui de qui doit jaillir la réponse c'est lui qui a réponse de son être. Mais quel étant est-on en droit d'interroger ou d'exiger des réponses, pour une question aussi délicate ? Heidegger nous dit qu'il ne s'agit pas de n'importe quel étant. Il pense plutôt

²³Martin Heidegger, *Être et Temps*, p.62.

²⁴*Idem.*

²⁵*Ibidem.* p.35.

²⁶*Idem.*

l'existence d'un étant particulier, exemplaire et qui détiendrait la primauté dans l'élaboration de la question de l'être. Il parle d'un étant pour qui comprendre et concevoir, choisir, accéder sont des comportements constitutifs du questionner. C'est un étant « qui questionne en son être »²⁷ et cet étant que nous sommes nous-mêmes et qui a la possibilité essentielle de questionner, Heidegger le nomme le Dasein. Ainsi l'exigence et la pertinence du questionnement de l'être trouve pour fondement le lien étroit que cette question partage avec le Dasein. Penser l'être c'est donc avant tout penser la condition du Dasein, ce qu'il est en son être.

Nous avons progressivement ressorti les raisons de la désuétude de la question sur l'être, parmi lesquelles la méthode d'enquête et les orientations des philosophes antiques. Heidegger veut reformer cette méthode et convoque la phénoménologie comme outil de prospection propre au type de questionnement ontologique particulier et distinct qu'est le questionnement sur l'être qui a pour finalité la compréhension du Dasein.

1.2. De la métaphysique à l'avènement de la technique moderne

Dans le travail précédent nous avons présenté l'exigence du discours sur l'être chez Heidegger. Il a été question pour nous de montrer qu'au-delà des préjugés dont le but était de dévaluer cette question importante, celle-ci reste indélébile, et inaltérable, en ceci qu'elle demeure la question fondamentale de toute véritable philosophie. La question de l'Être parce qu'elle est un questionner sur le Dasein, sur ce qu'il est en son être, parce qu'elle s'ouvre sur le sens de son être-ainsi, que sur l'Être lui-même, englobe de ce fait l'existence du tout de l'être. A présent nous allons dans cette partie présenter le rapport de la métaphysique comme théorie du Dasein ou logique de l'étantité de l'étant avec la technique moderne. Car selon les dires de Heidegger la technique moderne serait l'achèvement ou l'aboutissement historial de la métaphysique occidentale.

Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la métaphysique*. Martin Heidegger commence par nous donner une définition de la métaphysique. Il dit la métaphysique est le Dasein lui-même. Ultérieurement dans son *Essais et Conférences*, mais dans la même intention de nous édifier davantage, il nous apprend qu'elle se présente plutôt comme « une pensée en direction de l'étantité de l'étant ». ²⁸ Il apparaît dans ces deux propos, une corrélation entre la métaphysique et le Dasein. Mais qu'est ce qui peut justifier la nature métaphysique de cet

²⁷Idem.

²⁸Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.81.

étant, au point que toute véritable recherche métaphysique ne puisse s'en exempter ? En effet selon Heidegger la métaphysique ferait partie de l'homme. La constitution ontologique de l'homme est en soi purement métaphysique. A la question de savoir : « A quel point la métaphysique fait partie de la nature de l'homme ? »²⁹ Heidegger répond : « l'homme tel que la métaphysique nous le présente, c'est-à-dire comme un étant est d'abord entre autres choses doté de facultés. Son essence, constituée de telle et telle façon, sa nature le quoi et le comment de son être sont déjà en eux-mêmes métaphysiques ». ³⁰Cette réponse bien qu'énigmatique nous balise le chemin qui mène à la compréhension de la nature métaphysique du Dasein.

En effet l'homme est constitué d'une dualité ontologique. Il est bidimensionnel c'est-à-dire doté d'une nature matérielle ou physique et d'une nature spirituelle si l'on doit se référer à la structure psychosomatique de ce que nous pouvons nommer la considération anthropologique de Socrate, adopté plus tard par Platon et Aristote. En ce qui concerne Heidegger, il présente l'homme comme un être constitué d'un côté sensible partie biologique ou matière corporelle et d'un côté non sensible partie rationnelle manifestée par le Logos. Ainsi par ces deux dimensions dont la différence selon lui reste « *non perçue* », l'étant demeure intimement lié à l'Être. Par ces propos, il apparaît clairement que l'homme est fondamentalement un être métaphysique de sorte que la transcendance, se révèle constitutive, de l'unité ontologique de ce qu'il est, comme l'être en qui il revient de se questionner en son être. On peut donc pour le moment retenir que la métaphysique est le propre de tout homme, c'est l'identité du Dasein : « celle-ci fait partir de la nature de l'homme »³¹. En fait, tout homme est un être pensant, tout acte de penser est une exportation du sujet vers un objet qui est la cible du cogito, tout cogito est donc un voyage du sujet intellectif, en quête de sens, et de compréhension du substrat des phénomènes existentiels. Dans le cas d'une représentation ontologique le cogito est déjà toujours porteur du sujet qui cogite, comme objet du cogito, ainsi, le sujet est toujours le premier objet d'une représentation ontologique, de ce fait, le sujet pensant est donné ici et présenté comme étant le primat de tout acte de penser. Cependant comment l'homme qui est un être fondamentalement métaphysique est-il devenu la cause de la désuétude progressive de la métaphysique ?

En effet il s'agit d'une sorte de réforme du même. A savoir que la métaphysique qui est pour nous une ontologie du dasein va muter progressivement depuis Descartes et plus tard

²⁹*Idem.*

³⁰*Ibidem.*P.83.

³¹*Idem.*

selon le vœu Kantien vers une philosophie transcendantale, elle-même devenue une théorie de la connaissance. La mutation de l'ontologie en théorie de la connaissance entraîne derechef nonobstant les différentes modifications lui ayant été greffé depuis Aristote, plusieurs réformes parmi lesquelles, la majeure concerne l'objectivisation de l'étant.

En conséquence, l'étantité de l'étant est convoquée, dans l'arène de la méthode objective. Autrement l'essence et l'ensemble des objets d'études sont appelés à obéir et à se soumettre aux critères de la calculabilité et de la mesurabilité. L'objectivité s'impose désormais comme la condition de possibilité, le déterminant exclusif de la connaissance et celui-ci se sert de la certitude, comme instrument et outil de validation et de validité du cogito. Mais cette théorie de la connaissance est pour Heidegger la simple conséquence d'un changement de sens de l'être devenu objectivité, elle marque selon lui « l'impuissance fondamentale et croissante de la métaphysique moderne à connaître son propre être et le fond de son être. »³² Et l'orientation en question est l'empirisme.

A partir de là, l'ère des mutations de l'étant s'affirme. La métaphysique devient celle de l'objet et non plus de l'étantité de l'étant, entendu comme l'être du Dasein. Elle est de plus en plus une volonté qui requiert l'étant et qui engage par ce fait de manière progressive, mais assurée l'oubli extrême de l'être. Cet oubli dont les germes commencent, avec la promotion d'une forte volonté de maîtrise de l'étant disponible, se transforme progressivement en la volonté de la volonté qui depuis Nietzsche, fait l'apologie du monde sensible rejetant avec avidité le monde suprasensible dit illusoire. Or Heidegger nous dit que : « la volonté de la volonté impose les formes fondamentales qui lui permettent de se manifester. Elle ne le fait toutefois que pour s'assurer elle-même d'une façon qui puisse absolument être continuée »³³ et l'achèvement de cette forme de métaphysique, mutée en théorie de la connaissance, telle que nous l'avons précisé plus haut, arrive à son point culminant de domination, notamment d'abord en occident sous la forme de ce que nous appelons la technique moderne. Et Heidegger le précise en ces termes : « la forme fondamentale sous laquelle la volonté de la volonté apparaît et en calculant, s'installe elle-même dans la non-historicité du monde de la métaphysique achevée peut être appelée d'un mot : la technique ».³⁴

Nous avons montré dans cette partie que le dasein est un être éminemment métaphysique c'est pourquoi il revient à la métaphysique de penser la dimension ontologique

³²*Ibidem*.P.86

³³*Ibidem*.P.92

³⁴*Idem*.

congédiée à l'ère des sciences au seul profit de la dimension ontique, promue par la science et prise en otage par la technique moderne.

1.2.1. Rejet du discours sur l'Être et affirmation de la technique moderne

Dans le travail précédent il a été question pour nous de tracer l'itinéraire qui a été suivi par la métaphysique et donc l'aboutissement est l'avènement de la technique moderne. Notre propos suivant sera articulé autour des raisons du rejet du discours sur l'Être dans la période moderne ainsi que l'intronisation de la technique moderne comme phénomène des « Temps nouveaux ».

En effet la métaphysique telle que déployée depuis l'antiquité, a parcouru un long chemin. Elle a connu plusieurs affronts essuyé différentes contradictions et s'est confrontée à une flopée d'obstacles. Du XVII^{ème} au XIX^{ème} siècle, la métaphysique arrive à son achèvement, avec la proclamation de sa décadence par les philosophes du soupçon à l'instar de Nietzsche. Il est important de souligner que le philosophème nietzschéen est présenté et interprété dans l'histoire de la philosophie en général comme la philosophie à coup de marteau en ce sens qu'elle entreprend une déconstruction, voire un démolissage du fondement même de la philosophie traditionnelle et notamment tout l'héritage platonicien ainsi que ses variantes platonisantes qui jusque-là ordonnent et rythment l'histoire de la philosophie en général et celle de la métaphysique en particulier.

En effet Nietzsche reproche à la métaphysique de surfer sur des contradictions depuis son origine. On peut lire

Comment une chose pourrait-elle procéder de son contraire, par exemple la vérité de l'erreur ? Ou la volonté du vrai de la volonté de tromper ? Ou le désintéressement de l'égoïsme ? Ou la pure et radieuse contemplation du sage de la convoitise ? Une telle genèse est impossible ; qui fait ce rêve est un insensé³⁵.

Mais Nietzsche n'est lui-même pas totalement étranger à la métaphysique, bien que la philosophie dite « *métaphysique* » de Nietzsche semble plutôt exceller dans la prépondérance d'une sorte de psychologie qui fait l'apologie des idées de puissance et de force par l'enthousiasme pour la vie. Ainsi pour lui, l'essentiel de la philosophie sur l'humain est pour ainsi dire désormais centré sur ses seules capacités autrement son aptitude à s'élever au-

³⁵Friedrich Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1971, p.22.

dessus de tout, à s'affirmer comme un nouvel humain puissant et indestructible : le surhumain ou le surhomme.

A la suite de Nietzsche le philosophe Auguste Comte, fondateur du principe des trois Etats, moyen d'explication de l'évolution de la conscience humaine vers l'esprit positiviste, ne se déroge pas de cette considération lorsqu'il assigne à la métaphysique le caractère d'une maladie chronique de l'esprit humain. Pour lui l'exercice de la métaphysique se déterminerait par la volonté d'expliquer la nature, infinie des êtres ainsi que l'origine et la destination des choses. Elle serait pense-t-il : une invention des entités ou abstraction personnifiant des entités dont l'usage caractéristique permet de la regrouper sous le nom d'ontologie. Dit-il : « on peut donc finalement envisager l'état métaphysique comme une sorte de maladie chronique naturellement inhérente à notre évolution mentale, individuelle ou collective, entre l'enfance et la virilité. »³⁶

Pour Carnap cependant les énoncés métaphysiques sont dénués de sens. Ce philosophe du XX^e siècle justifie son jugement en scindant et regroupant différents types d'énoncés en fonction de leurs disciplines d'origine. Dans un texte publié en l'honneur *du manifeste du cercle de vienne*, ce dernier postule qu'on peut ranger les énoncés de deux manières : Premièrement ceux qui sont vrais en vertu de leur seule forme, ils correspondent aux jugements analytiques kantien, parmi lesquels correspondent, les formules de la logique et des mathématiques. Après ceux-ci arrivent les énoncés dits de négation, ils sont contradictoires autrement faux en vertu de leur forme aussi. Pour Carnap ces différents types d'énoncés seuls permettent de parvenir à la vérité en ceci qu'ils sont des énoncés d'expérience, car ils relèvent de la science empirique. Carnap dit :

Si l'on veut construire un énoncé qui n'appartient pas à l'une de ces espèces, cet énoncé sera automatiquement dénué de sens. Et puisque la métaphysique ne veut formuler d'énoncés analytiques ni se couler dans le domaine de la science empirique, elle est contrainte d'employer des mots en l'absence de tout critère, des mots qui sont de ce fait privés de toute signification »³⁷.

En fait pour Carnap les énoncés philosophico-métaphysiques sont insensés. Les seuls qui méritent d'être considérés parce que vrais, sont de nature empirique et appartiennent à la science empirique. Cette science même en quête de certitude, d'efficacité et d'objectivité, œuvre à l'ère moderne à côté et aux fins de la machine technique.

³⁶Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, 1974, p.15.

³⁷Rudolf Carnap, « le dépassement de la métaphysique », dans *Manifeste du Cercle de Vienne*, traduction collective sous la direction de A. Soulez, Paris, Avenir, 1985, p.156.

Mais de quelle technique s'agit-il ? Car il nous semble que la période antique était déjà détentrice d'une forme de technique connue sous le vocable grec *technè*. Sa définition fera l'objet d'un chapitre avenir mais elle sera précédée par la compréhension de l'essence même de la technique. Cependant la technique que nous voulons présenter ici et dont parle Heidegger est la technique moderne. La technique moderne est une activité qui conserve relativement la parenté avec l'art, appréhendé sous l'idée d'une manière de procéder pour parvenir à une fin. Sous ce prisme, on parlera d'un procédé de fabrication ou encore une méthode de pensée susceptible d'améliorer les voies d'accès aux fins que l'on se propose. Mais alors que l'art se définit par une fin esthétique désintéressée, la technique dont nous parlerons vise avant tout l'utilité qu'elle ne peut obtenir qu'au prix d'une économie de moyens et un maximum d'efficacité. Ainsi la réussite de la technique qui fera ultérieurement l'objet de notre enquête, se mesure au degré d'efficacité des moyens mis en œuvre pour accroître les capacités d'une machine, améliorer la gestion d'une entreprise, mais surtout faciliter la maîtrise de l'homme sur la nature.

Nous avons montré dans le travail qui vient d'être mené comment la métaphysique s'est faite détrôner sur quatre siècles pour finalement faire place à la science et préparer l'avènement de la technique moderne.

1.2.2. Vers l'essence de la technique

Dans le travail précédent, il a été question pour nous de donner l'historialité de la défaite de la question métaphysique sur l'être, son ouverture vers le discours scientifique et son corollaire technique. A présent, il va être question pour nous, de faire une translation vers la technique et davantage questionner son essence.

L'origine du mot technique est à situer dans le concept grec *technè*. Heidegger rappelle qu'à l'origine ce terme, ne désigne pas un moyen matériel, mais un savoir, un tour de main dans le sens où l'artisan sait comment s'y prendre pour faire apparaître. C'est un mode de l'Alethein, du déceler ou la capacité de dévoilement de « l'homo-faber »³⁸. Toutefois le point décisif dans la *technè* ne réside aucunement selon Heidegger, dans l'action de faire et de manier mais davantage, dans l'utilisation des moyens de production, caractéristique d'un type de dévoilement propre à son essence dont nous parlerons plus tard.

La question de la technique et de son essence constitue un thème majeur dans la philosophie de Martin Heidegger. Un exposé riche sur la question est d'ailleurs présenté dans

³⁸Henri Bergson, *l'évolution créatrice*, Paris, Gallimard, 1996, p.140.

notre livre de chevet, son : *Essais et Conférences*. Dans le chapitre premier l'auteur interpelle et exige de penser avec sérénité la question de la technique, entreprise comme le phénomène du siècle. Son exposé porte ainsi prioritairement sur la définition de la technique, son essence, ainsi que la différence entre la technique et l'essence de la technique. Le but du questionner sur cette question est premièrement de poser un rapport libre de l'homme vis-à-vis du phénomène. Or un tel rapport exige une véritable compréhension du phénomène en question, sa claire appréhension, ainsi que sa définitive saisie. Heidegger nous dit :

*Nous questionnons au sujet de la technique et voudrions ainsi préparer un libre rapport à elle. Le rapport est libre quand il ouvre notre être Dasein à l'essence de la technique si nous saisissons cette essence alors nous pourrions prendre conscience de la technique dans sa limitation*³⁹.

De ce fait, c'est quoi la technique ici en question ? Heidegger nous propose deux principales définitions apparemment courantes. Pour l'une, « la technique est le moyen de certaines fins, suivant l'autre elle est une activité humaine »⁴⁰, une aptitude, c'est pourquoi la penser est donc plus que nécessaire car elle est intimement liée à l'homme. Notre réflexion sur ce phénomène est davantage nécessaire en ceci que non seulement toute activité humaine permet de définir l'homme ainsi que son existence, mais surtout parce que dans ce sens la technique justement semble bien s'être élevée à un niveau d'influence incontestable de la vie entière à notre époque. C'est à cet effet, que la raison se porte philosophiquement à l'investigation de la question afin de cerner la nature, les causes et les conséquences de cette activité dont le poids sur l'existence ne fait plus aucun doute. Le but d'un tel examen étant, de comprendre l'homme, le sens de son histoire et de l'humanité toute entière, car : « nous demeurons partout enchaînés à la technique et privés de liberté que nous l'affirmons avec passion ou que nous la niions pareillement »⁴¹. Pour Heidegger, il existe une sorte de relation fatale autrement indéniable de l'homme avec la technique, un lien qu'il ne peut s'en défaire, et pour plusieurs raisons, ce constat peut être justifié. En effet l'homme et la technique, sont liés, car l'homme est l'acteur de la technique, l'activité technique est le propre de l'homme. L'étude des quatre causes chez Aristote nous renseignera davantage à ce sujet. En outre, La technique est une manière d'avérer, c'est-à-dire de dévoiler la vérité, nous lisons pour cela que : « la technè [...] désigne l'une des cinq manières selon Aristote dans l'éthique à Nicomaque d'avérer, c'est-à-dire de dévoiler la vérité ».

³⁹Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.9.

⁴⁰*Idem.*

⁴¹*Idem.*

La technique aurait ainsi entre-autre pour tâche, de réaliser des fins. Pour comprendre ce mode propre à la technique Heidegger nous conduit à l'étude des catégories ou des causes Aristotéliennes. Nous apporterons plus d'éclairage sur le sujet de ces causes ainsi que du rôle qu'elles jouent, dans la partie du mémoire portant sur *la conception instrumentale de la technique*.

Il est apparu dans cette partie qui s'achève que l'activité technique est le propre de l'homme. Celle-ci et l'homme sont indissociables. Cependant l'influence de la technique oblige la raison philosophique à prendre en charge la compréhension de ce phénomène qui embrase toute l'existence humaine. C'est la raison pour laquelle nous avons commencé par émettre le vœu (que nous réaliserons dans le prochain chapitre), selon Heidegger de questionner l'essence de cette activité afin d'en cerner définitivement le sens.

CHAPITRE II :

TECHNIQUE MODERNE ET TECHNE GRECQUE : COMPREHENSION HERMENEUTIQUE DU CONCEPT D'INSTRUMENTALITE ET VERITE COMME DEVOILEMENT

2.1) Vers une refondation ontologique de la pensée de la technique

« Ce qui demeure sans doute plus important que le nombre des interprétations divergentes de la vérité et de son essence est d'apercevoir [...] que nous n'avons jusqu'à présent encore jamais réfléchi de façon sérieuse et avec un soin suffisant à ce qu'est au juste ce que nous nommons « vérité ». Nous ne cessons néanmoins de désirer la « vérité ». Toute époque de l'histoire est à la recherche du « vrai »⁴².

Le Dasein, c'est-à-dire l'existant, qui, accomplissant une de ses possibilités propres, a un rapport compréhensif à son monde sous le mode du « questionner », travaille à un « chemin de pensée ». Afin d'ouvrir un tel chemin vers l'essence de la Technique moderne, il faut d'abord délester cette essence à des diverses interprétations qui, s'étant avec le temps agrégées sur son socle, masquent son être le plus originel. C'est précisément la tâche à laquelle s'attelle Heidegger dès la première page de sa conférence de 1953, lorsqu'il affirme que « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique »⁴³. Que faut-il comprendre de cette affirmation quelque peu énigmatique qui, au côté d'autres sentences controversées du philosophe Allemand, est devenue célèbre ? Afin de tenter de répondre à cette première question, il faut retourner au philosophème central de la pensée heideggérienne, déjà à l'œuvre dans *Etre et Temps*.

⁴²Martin Heidegger, *Parménides*, trad. Thomas Piel, Paris, Gallimard, 2011, p.25.

⁴³Martin Heidegger, *Essais et conférences*, p.9.

La position de la différence ontologique, c'est-à-dire de la différence entre l'Être et l'étant, sous-tend en effet en tant que geste philosophique la plupart des développements futurs qui font l'objet de ce mémoire. Toute l'histoire de la philosophie, constate Heidegger, se fonde dans un long délaissement de la question de l'Être, dont le combat autour de l'essence fait pourtant rage, au tout début de cette même histoire dans le terreau fertile de la Grèce antique. La réactivation de la question du sens de l'Être, « aujourd'hui tombée dans l'oubli »⁴⁴ par rapport à celle portant sur l'étant, constitue le but à la fois conscient et affirmé de Heidegger dans son *opus magnum* de 1927 : il s'agit de dégager, à l'aide d'une analytique existentielle du Dasein celui seul qui peut poser la question de l'Être, ce qu'il conçoit comme horizon du sens de l'Être. La même année, dans *les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger décrit ainsi la différence ontologique :

*Nous devons nécessairement pouvoir marquer clairement la différence entre l'Être et l'étant, si nous voulons prendre comme thème de recherche quelque chose comme l'Être. Il ne s'agit pas là d'une différenciation quelconque, mais c'est seulement à travers cette différence que le thème de l'ontologie peut être conquis. Nous la désignons comme différence ontologique, c'est-à-dire comme la scission entre l'Être et l'étant*⁴⁵.

Position philosophique jouant en quelque sorte le rôle de pivot dans l'économie de la pensée heideggérienne, la différence ontologique, dont il sera ici suffisant de ne restituer que les grandes lignes, consiste non pas en une différence de degré entre l'Être et l'étant, mais décrit plutôt une scission d'essence entre les deux, manquées par la tradition philosophique occidentale, et ce, dès le premier commencement grec. L'histoire de la pensée occidentale à laquelle se conforme comme son double l'histoire tout entière de l'Occident se voit déterminée par l'oubli ou l'abandon de l'Être, long délaissement de la question du sens de l'Être par les philosophes de la tradition.

A la discipline philosophique ayant comme tâche de déterminer depuis Aristote les propriétés générales de l'Être c'est-à-dire à la « philosophie première » de laquelle toutes les disciplines philosophiques particulières doivent normalement découler, notre tradition philosophique a donné le nom assez juste d'« *ontologie* ». L'ontologie serait en ce sens une partie de la philosophie qui en constituerait en même temps le fondement. Est-ce exact ? Dans *Être et temps*, Heidegger écrit qu'« ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines

⁴⁴Martin Heidegger, *Être et temps*, p.21.

⁴⁵Jean-François Courtine : *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 35.

qui appartiendraient à la philosophie parmi d'autres »⁴⁶, mais qu'elles caractérisent bien plutôt « la philosophie elle-même selon son objet et sa méthode. »⁴⁷ La philosophie tout entière, correctement comprise comme (onto-logie), se voit attribuer pour objet l'être (onto-) et pour méthode, la phénoménologie, c'est-à-dire le logos qui lui convient. Mais nous disions plus tôt que les philosophes de la tradition avaient délaissé la question de l'Être. C'est que, pour Heidegger, ceux-ci ont pratiqué l'ontologie en termes simplement ontiques, termes se référant par définition à l'étant et à ses qualités plutôt qu'à l'être même de cet étant, et ce, malgré leur compréhension affirmée de l'ontologie comme « *science de l'être* ». Pourquoi est-ce un problème ? Nous n'avons après tout accès qu'à des étants. Pour Maurice Corvez, l'Être dont parle Heidegger correspond au « *caractère le plus fondamental des étants* »⁴⁸. En effet, l'être de l'étant n'est pas lui-même quelque chose d'étant. L'Être « n'est pas davantage l'ensemble des étants c'est-à-dire l'Univers des physiciens, « ni quelque fondement ultime du monde, extérieur à lui »⁴⁹ ; par exemple, le premier moteur d'Aristote, ou encore le Dieu créateur des monothéistes. Nous reviendrons par la suite à la notion d'Être chez Heidegger, qui évolue de 1927, où elle est le thème de la recherche de *Etre et Temps*, à la période des années trente et quarante où, sous forme d'« *histoire de l'Être* », elle englobe la question de la technique qui nous occupe présentement. Notons pour l'instant que les termes par lesquels les philosophes de la tradition vont décrire l'étant en laissant l'être en déréliction totale deviendront progressivement les concepts centraux de la métaphysique occidentale et dont l'essoufflement aboutira au déploiement du nihilisme tel que diagnostiqué par Nietzsche. Comment cette question de l'oubli de l'être et de la différence ontologique s'inscrit telle dans la constellation conceptuelle que forme la question heideggérienne de la technique ? Pour Heidegger, « la question de l'oubli de l'être détermine à la fois l'histoire de la philosophie et celle, corrélative, de l'Occident tout entier »⁵⁰, l'avènement de la technique dans la modernité ne peut être compris par les termes métaphysiques et ontiques qui l'ont vu naître.

Nous devons bien plutôt réinvestir la question de la technique selon la définition de la philosophie donnée dans *Etre et temps*, c'est-à-dire que notre objet doit en être : l'Être le plus intime et notre méthode, la phénoménologie. Si la question de la technique se pose précisément à notre époque, il semble nécessaire de comprendre phénoménologiquement

⁴⁶ Martin Heidegger, *Etre et temps*, p.37

⁴⁷ Ibidem.P.38.

⁴⁸ Maurice Corvez, « L'Être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger », dans *Revue Philosophique de Louvain*, 1965, p.259.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ Alain Boutot, *Op.cit*, p.22.

l'avènement de ce que Heidegger appelle lui-même les « *Temps nouveaux* », et de conséquemment reconnaître la Technique moderne comme le trait fondamental de cette époque. Notre modernité, les « *Temps Nouveaux* », se caractérise de manière distinctive par une emprise totale de la rationalité scientifique sur le monde, ainsi que par la plus rapide progression des technologies qu'ait enregistrée jusqu'à présent l'histoire de notre espèce. Prolongeant la réflexion Heideggérienne sur la technique, plusieurs auteurs de la seconde moitié du XX^e et de la première moitié du XXI^e siècle dressent un portrait assez pessimiste de notre époque. Par exemple, *La technique ou l'enjeu du siècle* du penseur de la technique Jacques Ellul s'ouvre avec la phrase suivante : « aucun fait social humain, spirituel, n'a autant d'importance que le fait technique dans le monde moderne »⁵¹. Ellul y insiste également sur le caractère désacralisant de la technique moderne, tout en opposant l'analyse Heideggérienne de la phénoménalité technique à l'analyse Marxienne du capitalisme, jugée vaine. De manière analogue, mais tout à fait distincte, le marxisant Jean Vioulac va jusqu'à décrire un « *avènement du règne de la technique* » qui en un court laps de temps aurait urbanisé une grande majorité de la population humaine et dévasté la terre à une échelle jusqu'ici incomparable, et qui constituerait « la plus profonde mutation qu'ait connue l'humanité depuis le néolithique »⁵².

Si ce constat peut nous sembler catastrophiste et quelque peu totalisant, l'acceptabilité scientifique des concepts comme ceux d'anthropocène, de sixième extinction massive des espèces, d'urbanisations massives des populations, de mondialisation financière et économique des rapports humains et de changements climatiques induits par l'activité humaine devrait suffisamment nous alarmer en ce sens, et ainsi justifier un réinvestissement proprement philosophique de la question de la technique. Si on tient compte de la différence ontologique, une analyse simplement ontique du tout de ces phénomènes considérés comme un agrégat contingent est insuffisante. Car, considérer la technique comme quelque chose de neutre revient à s'y livrer de la pire façon, cette conception nous rendant « complètement aveugles »⁵³ face à ce qui est ici à penser. Pourquoi ? Nous y répondrons plus clairement dans la suite de notre exposé, mais remarquons pour l'instant que nous avons tous, au fond, une préconception non questionnée qui dirige nos actions par rapport à la technique, aux objets techniques et aux technologies dont on sait par ailleurs l'importance massive qu'ils prennent

⁵¹Jacques, Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954.

⁵²Jean, Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, PUF, Paris, 2009, p.14.

⁵³Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.10.

dans nos vies, sous la forme pourtant archirécente de l'informatique et du réseau mondial qu'est devenu Internet. Cette préconception nous indique généralement que les objets techniques sont de simples moyens en vue de fins, qu'« On »⁵⁴ peut soit justifier, soit critiquer selon l'usage qui cherche à en être fait et selon nos complexions morales respectives et particulières.

Ce faisant, nous ne nous questionnons jamais sur l'essence la plus profonde de cette technique qui régit pourtant nos vies de part en part, sous les diverses formes que notre époque lui permet de prendre, nous pesons simplement le « pour » et le « contre », au cas par cas, de manière comptable. Il s'agira donc, pour mener à terme le présent travail, de reconnaître d'emblée « la nécessité, structure et primauté de la question de l'Être »⁵⁵ par rapport à la connaissance scientifique ou philosophique de l'étant, et donc d'examiner l'essence de la technique de manière ontologique et à partir d'elle-même, plutôt que de la dériver des différentes applications technologiques qui ne sont que manifestations de son essence et qui restent toujours ontiques. Il nous semble désormais possible de saisir partiellement le sens de l'affirmation selon laquelle « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique »⁵⁶. Sans une analyse ontologique de l'essence de la technique, il nous est impossible de réellement prendre conscience de ce qui s'y joue en creux, « que nous l'affirmions avec passions ou que nous la niions pareillement »⁵⁷. Si nous transposons artificiellement l'analyse du premier paragraphe de *Être et Temps* à cette question de la technique, il semble qu'« un dogme se soit élaboré » sur les interprétations successives du phénomène technique ; dogme qui non seulement déclare superflue la question de l'essence de la technique, « mais encore légitime expressément l'omission de la question »⁵⁸. En quoi consiste précisément ce « dogme », que nous avons résumé dans la première partie de ce mémoire ainsi qu'en décrivant la préconception que s'en fait la multitude ? Pour répondre à cette question, revenons maintenant à la conférence de 1953. La première difficulté qui se manifeste lorsque, pour parler avec Heidegger, nous « questionnons » au sujet de la technique, consiste en une compréhension d'emblée évidente de celle-ci, qui, en tant que communément répandue, masque l'être le plus intime du phénomène technique. « Questionner, » nous dit Heidegger, « c'est travailler à un chemin, le construire »⁵⁹. Ce chemin de pensée, mène à

⁵⁴Martin Heidegger, *Être et Temps*, p.126

⁵⁵*Ibidem.* p.25.

⁵⁶Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.9.

⁵⁷*Ibidem*, p.10

⁵⁸Martin Heidegger, *Être et temps*, p.27.

⁵⁹Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.9.

travers le langage vers ce qui est en question, c'est-à-dire, vise à atteindre ce qui, derrière l'évidence commune, n'apparaît pas lui-même et pourtant régit l'être-tel de ce qui apparaît. Cherchant à atteindre un nouvel horizon de pensée, ce chemin ne mène pas à la clôture de la question, mais plutôt à un questionnement toujours renouvelé. Renouvelant en ce sens la question de l'essence de la technique face à la compréhension que nous en avons d'emblée, il importe désormais de s'attarder à dépasser ce « *dogme* » que constitue la représentation dominante et ontique de la technique pour en atteindre non plus seulement l'essence, mais aussi l'essance.

Nous venons de poser les bases de la réflexion sur la question de l'essence de la technique à partir du poids de son influence dans la vie. Ce qui nous a conduit à la compréhension de la différence ontologique, la méthode de prospection nécessaire du type de questionnement en cours, le but étant de la délaissier des complexions inutiles et d'avoir une idée claire et évidente de ce phénomène du siècle.

2.1.1. La compréhension anthropologique et instrumentale de la technique

Forts de cette première indication, nous devons maintenant tenter de saisir l'être du phénomène en question en faisant le procès rigoureux de ce que Heidegger nomme la « *représentation courante* » et « *instrumentale* » de la technique, qui fixe la pensée de cette dernière à partir des diverses innovations technologiques qui parsèment l'histoire humaine ; c'est-à-dire, qui conçoivent l'essence de la technique comme quelque chose d'essentiellement technique, sur laquelle il serait de toute évidence superflue de s'interroger philosophiquement. L'homme, dans cette optique, serait l'animal capable d'innovation technologique, et nous pourrions faire aller son histoire de la découverte initiale de l'outil jusqu'à l'explosion technologique et informatique qui caractérise notre époque, comme le fait d'ailleurs la discipline historique avec des notions comme paléolithique, âge de la pierre taillée et « néolithique », « âge de la pierre polie », mais aussi, plus près de nous, par l'idée récurrente de révolution numérique. Cette représentation courante de la technique comme instrumentalité, qui possède l'avantage apparent d'être axiologiquement neutre par rapport à son objet, se révèle, malgré son insuffisance phénoménologique, être exacte : si, comme l'affirme Heidegger, la tradition philosophique occidentale nous a légué une conception de l'essence d'une chose comme devant correspondre à « ce que cette chose est »⁶⁰, son quoi, il serait malhonnête de nier que la conception Instrumentale de la technique, selon laquelle cette

⁶⁰Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.10.

dernière est à la fois le moyen de certaines fins et une activité humaine, soit bel et bien exacte. Heidegger écrit :

*Ces deux manières de caractériser la technique sont solidaires l'une de l'autre. Car poser des fins, constituer et utiliser des moyens sont des actes de l'homme. La fabrication et l'utilisation d'outils, d'instruments et de machines font partie de ce qu'est la technique. En font partie ces choses mêmes qui sont fabriquées et utilisées, et aussi les besoins et les fins auxquels elles servent. L'ensemble de ces dispositifs est la technique. Elle est elle-même un dispositif, en latin un instrumentum.*⁶¹

Cette conception instrumentale et anthropologique de la technique est exacte en ce qu'elle se « conforme visiblement à ce que l'on a sous les yeux lorsqu'on parle de technique »⁶². Applicable tant à la technique moderne qu'aux différentes « techné » des civilisations traditionnelles qui s'accordent à l'idée de manœuvre, opposée à celle de machination, elle aplatit en quelque sorte la différence d'essence entre technique moderne et techné traditionnelle. Bien évidemment, « une centrale électrique [...] avec ses turbines et ses dynamos », « l'avion à réaction » et « la machine à haute fréquence sont des moyens pour des fins »⁶³, et, ajoutons, sont des activités humaines. Cette conception instrumentale qui fait de la technique un moyen en vue de fins détermine également le rapport de l'homme à celle-ci : les objets techniques étant des moyens, leur utilisation « correcte », c'est-à-dire en vue de fins jugées bonnes, constitue l'attitude souhaitable de l'homme à leur égard. Le point essentiel, écrit Heidegger, « est de manier de la bonne façon la technique entendue comme moyen. »⁶⁴. Considérée comme neutre, la technique exige simplement d'être maniée, utilisée. L'homme voudra conséquemment prendre en main la technique et en justifier l'usage par son orientation vers des fins spirituelles par exemple, allonger la durée de la vie humaine par les techniques médicales, idée que nous développerons dans la seconde partie de ce mémoire, ou encore diminuer le temps de travail des hommes via l'intelligence artificielle. En un mot, « on veut s'en rendre maître »⁶⁵ et, ainsi, user de la technique en vue des fins diverses qui viennent la légitimer en aval. Pourquoi donc ne pas en rester à cette conception, qui a déjà l'avantage d'être la plus commune et partagée de tous, et qui, de l'aveu même de Heidegger, est manifestement exacte ?

⁶¹Idem.

⁶²Idem.

⁶³Ibidem. P11.

⁶⁴Idem.

⁶⁵Idem.

Répondons à cette question par une autre : quelle est au juste la différence entre exactitude et vérité ? Ne définit-on pas, en régime scientifique, la vérité comme la rectitude de l'énoncé, sa droiture vis-à-vis du réel, c'est-à-dire sa correspondance à un état de fait ? La vue exacte, écrit Heidegger, « *observe toujours, dans ce qui est devant nous, quelque chose de juste* »⁶⁶, et il en va ainsi de la conception instrumentale dont nous déclinons davantage les caractéristiques principales. Mais l'exactitude n'est pas encore la vérité : Mais, pour être exacte, l'observation n'a aucun besoin de dévoiler l'essence de ce qui est devant nous. C'est là seulement où pareil dévoilement a lieu que le vrai se produit. C'est pourquoi ce qui est simplement exact n'est pas encore le vrai. Ce dernier seul nous établit dans un rapport libre à ce qui s'adresse à nous à partir de sa propre essence. La conception instrumentale de la technique, bien qu'exacte, ne nous révèle donc pas encore son essence.⁶⁷ Afin d'établir un libre rapport à son essence, il faut pour Heidegger passer du plan ontique de considération de la technique, qui, comme nous l'avons vu, en saisit l'être à partir des différents étants qui la composent en tant que moyens, c'est-à-dire à ce que nous appelons communément les « *technologies* », au plan ontologique, qui s'intéresse plutôt au déploiement d'essence de la technique. Arrêtons-nous un instant : que dit le mot de technologie ? Formé de *technè* et de *logos*, *techno-logie* renvoie d'emblée à un discours « *logos* » portant sur la technique « *technè* ». Si en ce sens, le *logos* généralement admis sur la *technè* prend aujourd'hui la forme d'un discours sur les objets techniques bien réels qui aujourd'hui nous sont devenus indispensables, la technologie n'est qu'un symptôme périphérique de ce qui nous occupe ici en réalité, c'est-à-dire de l'essence de la technique ; dans les termes de Heidegger, « ce que cette chose est en son être-tel, le « *quoi* » en son « *comment* » ainsi que la provenance de cette essence qui constitue l'origine de cette chose »⁶⁸.

2.1.2. L'instrumentalité et les quatre causes chez Aristote

Nous avons déjà fait remarquer que Heidegger considère l'essence de la technique comme quelque chose qui ne relève ni de la technique, ni même de la technologie au sens indiqué, et montré pourquoi il est inutile de tenter de déterminer philosophiquement le « *quoi* » de la technique à partir des différents étants que l'on qualifie de « *techniques* », bref à partir des outils, inventions et technologies qui peuplent notre monde. Prenant au sérieux l'injonction selon laquelle il faut chercher le vrai à travers l'exact, tentons maintenant

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ Martin Heidegger, « *L'origine de l'œuvre d'art* », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1986, p.1.

de voir comment se décline la conception courante de la technique afin de dépasser cette dernière par la réflexion. La technique, qui nous présente son objet comme un moyen en vue d'une fin, nous renvoie d'emblée au domaine de l'instrumentalité, «là où des fins sont recherchées et des moyens utilisés, où l'instrumentalité est souveraine, et où domine la causalité»⁶⁹. La notion de causalité est, selon Heidegger, absolument déterminante pour l'histoire de la philosophie. C'est en effet à partir de la détermination aristotélicienne de la notion de cause que s'érige initialement l'édifice que nous appelons aujourd'hui Métaphysique, et dont le cours, selon Heidegger, détermine complètement les époques successives de l'Occident. Il s'agit donc désormais de montrer comment s'est construite, par sédimentation, notre conception moderne de la «causalité» qui est au centre de notre représentation de la technique. Comment comprendre ce caractère causal de la conception instrumentale de la technique ? Comment comprendre l'idée d'instrumentalité elle-même ?

Nous ramenant à l'origine historique du concept philosophique de causalité, Heidegger décrit ainsi sa détermination traditionnelle :

Depuis des siècles, la philosophie enseigne qu'il y a quatre causes : La causa materialis, la matière avec laquelle, par exemple, on fabrique une coupe d'argent ; la causa formalis, la forme, dans laquelle entre la matière ; la causa finalis, la fin [...] par laquelle sont déterminées la forme et la matière de la coupe dont on a besoin ; la causa efficiens, celle qui produit l'effet, la coupe réelle achevée : l'orfèvre.⁷⁰

Quittant à première vue la question de la technique moderne pour reconduire le concept de causalité à sa détermination métaphysique fondamentale chez «Aristote»⁷¹, Heidegger évoque ainsi, dans un geste qui n'a rien de fortuit, la doctrine aristotélicienne des quatre causes afin d'explicitier ce que nous entendons par «causalité» et par «instrumentalité». Comme le montre Jean-François Mattei dans *Les deux souches de la métaphysique chez Aristote et Platon*⁷², cette quadripartition de la causalité par Aristote constitue en fait le cœur de la métaphysique occidentale, métaphysique à laquelle Heidegger a coutume d'appliquer la méthode dite de la «destruction», qui vise, en vertu de la question de l'oubli de l'être, à

⁶⁹Martin Heidegger., *Essais et Conférences*, p.12.

⁷⁰*Idem.*

⁷¹Aristote, *Métaphysique*, IV^e siècle av. J.-C. trad. Marie-Paule Duminil, Annick Jaulin, Édition de : Marie-Paule Duminil, Annick Jaulin, 2008,(A, 3, 983 à 25).

⁷² Jean François, Mattei, «*Les deux souches de la métaphysique chez Aristote et Platon*», *Revue Philosophiques*, n.3, 2000, p.3».

exhumer les fondements impensés et historiques de la métaphysique, recouverts par l'oubli bimillénaire de l'Être de l'étant.

A ce propos, Jean Grondin fait d'ailleurs remarquer que la destruction représentait la tâche propre à la philosophie dès le *manuscrit des Interprétations phénoménologiques d'Aristote* rédigé en 1922.⁷³ Heidegger y écrit en effet que la tâche qui incombe à l'herméneutique philosophique consiste, « pour autant qu'elle prétende contribuer à la possibilité d'une appropriation radicale de la situation actuelle grâce à l'interprétation »⁷⁴. Ainsi, toute herméneutique philosophique doit être comprise comme « destruction » méthode qui constitue un réel tour de force philosophique en ce qu'il ouvre à l'exploration philosophique un champ transcendantal autrement impensable, et que Françoise Dastur décrit ainsi dans *Heidegger et la pensée à venir*: Ce qui est donc exigé, c'est une « destruction » ou plutôt une déconstruction de la tradition sclérosée en vue de renouer avec les expériences originelles qui sont au fondement de notre concept d'être. Il s'agit bien en effet de renouer avec la recherche ontologique de Platon et d'Aristote, mais cela n'implique nullement sa simple reconduction, car pour Heidegger, « répéter ne signifie nullement reproduire le passé, mais le prendre en charge et lui répondre, ce qui implique que toute répétition est décidément tournée vers le futur ».⁷⁵

Le retour à Aristote ne se veut donc pas un retour unilatéral et « orthodoxe » à ses thèses, retour qui en vertu de la finitude fondamentale de tout Dasein, serait de toute façon impossible, mais bien plutôt une herméneutique au sens où nous venons de le délimiter : il s'agit, par une confrontation avec les thèses du Stagirite, de retrouver le sens impensé et en retrait qui gît au fondement de la conception aristotélicienne de la causalité par l'interprétation. Conformément à cette façon de travailler un concept à partir des couches successives d'interprétations qui masquent le sens initial de celui-ci, c'est en ramenant l'instrumentalité à sa détermination initiale, c'est-à-dire, par-delà la quadruple causalité chez Aristote, que nous pourrions dévoiler ce qu'est la technique en son essence. C'est que le caractère causal lui-même ne se voit pas révélé par l'exactitude de la compréhension de la causalité. Si, « depuis des siècles, on fait comme si la doctrine des quatre causes était une vérité tombée du ciel »⁷⁶, le moment est peut-être venu de demander pourquoi ces causes sont

⁷³Jean, Grondin, *Heidegger et le problème de la métaphysique*, p.10.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. Jean-François. Courtine, TER, Mauzevin, 1992, p.19.

⁷⁵ Françoise, Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p.15.

⁷⁶Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.12.

au nombre de quatre, et qu'est-ce que signifie au juste le mot « cause ». La compréhension historique et métaphysique de la causalité tout comme celle de l'Être risquent ici de barrer le chemin à une atteinte réelle de ce que sont proprement la causalité, l'instrumentalité et, conséquemment, la technique elle-même.

Depuis le premier commencement de la philosophie en Grèce antique, il est coutume « de représenter la cause comme ce qui opère », ce qui veut dire, nous dit Heidegger, « obtenir des résultats, des effets ». Ici, la *causa efficiens* « marque la causalité d'une façon déterminante »⁷⁷ en obscurcissant pour nous modernes le rôle des trois autres. Nous pouvons provisoirement remarquer que cette hégémonie de la cause efficiente sur les autres constitue une domination du schème logique de l'instrumentalité, c'est-à-dire d'une *causa sans fine*, d'un moyen en vue des fins qui ne peuvent valoir elles-mêmes que comme moyens dans une chaîne infinie. En latin *causa*, plus proche du français « cause ». Les termes latins « *causa* [et] *casus* » se rattachent au verbe *cadere*, tomber, et signifient ce qui fait en sorte que quelque chose dans le résultat « échoie » de telle ou telle manière »⁷⁸ à quelque chose d'autre. Si nous comprenons généralement la causalité comme une opération, Heidegger argumente que le concept de cause n'a, dans le domaine de la pensée grecque, aucun rapport avec cette compréhension opérationnelle. Pour les grecs cause se traduirait par, « *ce qui répond d'une autre chose* », ce qui est coupable de quelque chose ; la quadripartition de la causalité étant ainsi comprise comme un ensemble de « modes, solidaires entre eux, de l'acte-dont-on-répond »⁷⁹. Ainsi, pensée « à la grecque », la cause est responsable de l'objet produit, au sens de l'attribution d'un acte à un agent moral et non pas d'une opération effectuant.

Revenons avec Heidegger à l'exemple d'une coupe sacrificielle afin d'éclaircir cette responsabilité. La *causa materialis* y est constituée par l'argent en tant que « ce de quoi la coupe d'argent est faite »⁸⁰, la matière, en un sens indéterminée, dont elle est faite ; la *causa formalis*, c'est la forme de la coupe, c'est-à-dire son aspect, son *eidōs* au sens que Platon donne à ce terme ; la *causa finalis*, c'est le ce-en-vue-de-quoi la coupe est faite ici, le sacrifice, qui définit l'être-tel de l'étant à produire ; finalement, le quatrième facteur qui contribue à la production de la coupe, c'est l'orfèvre. Mais l'orfèvre n'est pas considéré comme étant cette quatrième cause « *en ceci que par son opération il produit la coupe* »

⁷⁷*Ibidem.* p.13.

⁷⁸*Idem.*

⁷⁹*Idem.*

⁸⁰*Idem.*

sacrificielle achevée comme objet d'une fabrication »⁸¹, donc, pas en tant que *causa efficiens*, dont Heidegger nous dit que la doctrine d'Aristote ignorait totalement ce que la philosophie des modernes et la science physico-mathématique entendent aujourd'hui par-là, lui qui définissait plutôt la quatrième cause comme « le principe premier d'où part le changement ou la mise en repos »⁸². Au contraire, l'orfèvre « considère et il rassemble les trois autres modes mentionnés de l'acte dont on répond »⁸³, c'est-à-dire la matière, la forme et la finalité qui déterminent l'être-tel de l'étant à savoir la « coupe ».

Dans son *Parménide*, Heidegger écrit que « l'essence propre de la parole consiste à laisser apparaître l'étant dans son être et à sauvegarder ce qui est ainsi apparu, ce qui se tient hors du retrait en tant que tel »⁸⁴. Si nous entendons dans cette parole le logos comme révélateur par excellence de la vérité, nous comprenons mieux comment l'orfèvre rassemble les trois modes précédents de l'« acte dont on répond » d'une certaine manière, et se rend ainsi « co-responsable comme ce à partir de quoi la production et le reposer-sur-soi de la coupe sacrificielle trouvent et conservent leur première émergence « dans la non-occultation »⁸⁵ : en un mot, il la laisse apparaître dans la présence et dans le hors-retrait, concepts que nous prendrons dans le prochain chapitre, le soin de préciser et de clarifier.

2.2. La technique relation de dévoilement de l'homme à l'étant

Dans cette partie nous allons à la suite du développement concernant le dévoilement utiliser le poème de Parménide comme canal paradigmatique à partir duquel se donne la monstration de la vérité de l'être.

Le « Poème didactique » de Parménide dont-il sera ici question se découvre de manière heuristique comme le domaine de la vérité-dévoilement. Dans son cours sur le poème de Parménide, Heidegger met en place le cadre conceptuel qui détermine la compréhension de la vérité qui sera la sienne, au moins jusqu'à la conférence de 1953, sinon jusqu'à la fin de son chemin de pensée. Bien qu'esquissée dès 1924 dans *le cours du Sophiste* où Heidegger montre que la technique est un rapport d'être dévoilant du Dasein à l'étant, cette compréhension de la technique comme entretenant un lien à la vérité ne devient véritablement une pensée historique que dans le cours du Parménide donné à l'hiver 1942-43.

⁸¹*Ibidem.* p.14.

⁸²Aristote, *Physique*, trad. Hamelin, Paris, Vrin, 1907, II 3-9.

⁸³Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.14.

⁸⁴Martin Heidegger, *Parménide*, p.126.

⁸⁵ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.15

Présocratique, Parménide fait partie, avec Héraclite et Anaximandre, de ceux que Heidegger appelle les penseurs « *initiaux* » de la philosophie occidentale, en tant que ceux-ci pensent le vrai, c'est-à-dire « font l'épreuve de son essence et dans une telle épreuve de son essence, savent la vérité du vrai »⁸⁶. Nous allons maintenant tenter de comprendre ce « *penser du vrai* » qui en fait des penseurs « *initiaux* ».

Partons de ce dernier terme : « *initiaux* », leurs pensées respectives « ne résident pas en arrière dans un passé, mais devancent ce qui est à venir »⁸⁷, tout en « se montrant en dernier lieu dans le déploiement d'essence de l'histoire »⁸⁸. Afin de comprendre en quoi la pensée dite « initiale » devance l'avenir, tout en ne se montrant paradoxalement qu'à la fin de ce dernier, il faut d'abord distinguer avec Heidegger les idées de « début » et de « commencement ». D'une part, le « début », c'est l'amorce chronologiquement située d'une pensée, entendue non pas comme acte psychologique ou cognitif du représenter, mais comme « l'avoir-lieu de l'histoire dans laquelle un penseur apparaît, prononce sa parole et procure à la vérité un site au sein d'une humanité historique »⁸⁹, c'est-à-dire comme l'événementialité de la pensée initiale de la vérité d'un peuple historiquement situé. D'autre part, il faut entendre par commencement « ce qui est à penser et ce qui est pensé dans cette pensée des premiers temps »⁹⁰, c'est-à-dire à la fois son « *quoi* » et sa « *tâche* ». Ce faisant, le penseur institue la vérité de cette humanité historique particulière, non pas par sa propre volonté, mais plutôt par la manière dont l'Être se donne à lui : en effet, si la pensée commune, scientifique ou ascientifique, pense l'étant, chaque fois d'après ses régions singulières et ses aspects définis, et ce, dans le but implicite, de maîtriser et dominer l'étant, Nietzsche ayant déjà démasqué l'imposture de la pure et détachée volonté de connaissance en tant que finalité explicite de la pensée, la pensée des penseurs est au contraire pensée de l'Être, et penser revient pour ces derniers à « céder le pas devant l'Être »⁹¹.

Ces penseurs, répondant chacun à leur manière à l'historialisation de l'Être, instituent comme nous le verrons la vérité pour une humanité historique donnée, et déterminent conséquemment toute l'histoire humaine en creux. Malgré les tentatives fondationnelles de *Être et Temps*, cette « *histoire de l'Être* » en vient à être comprise par Heidegger comme le seul horizon de compréhension de l'Être dont nous disposons : « l'histoire de l'Être n'est ni

⁸⁶Martin Heidegger, *Parménide*, p.11.

⁸⁷*Idem*.

⁸⁸*Ibidem*.p.12.

⁸⁹*Ibidem*.p.20.

⁹⁰*Idem*.

⁹¹Martin Heidegger, *Parménide*, p.20.

l'histoire de l'homme et de l'humanité, ni l'histoire des relations humaines à l'étant et à l'Être. L'histoire de l'Être est l'Être lui-même, et seulement cela.»⁹² .En ce sens, Anaximandre, Parménide et Héraclite sont « les seuls penseurs initiaux, non pas parce qu'ils ouvrent la pensée occidentale à son début »⁹³, donc en raison de leur situation chronologique dans l'histoire de la pensée, mais plutôt « parce qu'ils pensent le commencement »⁹⁴, c'est-à-dire, conformément aux distinctions préalablement établies, qu'ils se voient octroyés la « tâche » de penser le « quoi » de ce que l'on appellera plus tard et rétrospectivement « philosophie occidentale », et ce, non pas en « s'emparant du commencement de la façon dont un chercheur s'attaque à son affaire » ou en se représentant « le commencement comme une construction que leur pensée aurait elle-même forgée »⁹⁵ ; tout au contraire, ces penseurs sont « saisis par le commencement tenus par lui, recueillis en lui et rassemblés vers lui. »⁹⁶ Comment comprendre cette « saisie » des penseurs par le « commencement » de la philosophie occidentale ? Rappelons d'abord que Heidegger définit le commencement comme « ce qui est à penser et ce qui est pensé dans cette pensée des premiers temps »⁹⁷.

Nous savons également avec Heidegger que le philosophe avait comme tâche de penser la non-occultation qui fait époque. Parménide et les autres penseurs initiaux devraient donc être saisis par leur époqualité même : celle du commencement de la philosophie en Grèce antique. Qu'en est-il de ce commencement ? Selon une représentation courante, le début de la philosophie occidentale en Grèce antique s'accomplit « dans la dissociation du Logos à l'égard du Mythos »⁹⁸. Ainsi la pensée de Parménide, en plus d'être le témoin privilégié de cette séparation initiale, devrait garder des traces de cette provenance mythique, traces que l'interprète du Poème didactique se doit de considérer comme simple ornement poétique, et l'interprétation de l'apparition de la déesse ne devrait pas, selon cette vision historiographique du travail philosophique qui compare les époques selon une méthode prédéfinie, constituer l'essentiel d'une compréhension juste du texte⁹⁹ de l'Eléate. Remettant en question cette séparation entre mythos et logos, Heidegger n'est assurément pas de cet avis et va prendre au sérieux la divinité en question dans le Poème didactique : Le penseur Parménide parle d'une déesse qui le salue [...]. La déesse fait suivre son salut, dont elle-même élucide l'essence

⁹²Martin Heidegger, *Nietzsche II*, trad.Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 489.

⁹³Martin Heidegger, *Parménide*, p.21.

⁹⁴*Idem.*

⁹⁵*Idem.*

⁹⁶*Idem.*

⁹⁷*Idem.*

⁹⁸Martin Heidegger, *Parménide*, p.18.

⁹⁹*Ibidem.* p.19.

propre, de l'annonce des révélations dont le penseur sur son chemin doit, grâce à elle, faire l'épreuve. Tout ce que le penseur dit dans les fragments suivants du poème est par conséquent la parole de cette déesse. [...] Qui est cette déesse ? [...] La déesse est la déesse « Vérité ». Elle-même « la Vérité » est la déesse.¹⁰⁰ Il n'y a pas une déesse qui serait protectrice de l'universel « vérité » vérité qui, de son côté, serait dissociable de sa déesse attitrée : si Parménide nomme la déesse « vérité », c'est bien plutôt qu'il éprouve et fait l'expérience de « la Vérité » comme une déesse s'adressant à lui. Cependant, le fait que « le concept abstrait de vérité se trouve ici personnifié en une figure divine »¹⁰¹ ne nous dit rien de ce qui appartient en propre à l'essence grecque de la vérité et de la divinité. Au contraire, nous dit Heidegger : « l'essence vérité » qu'incarne la déesse « régit de part en part la parole du penseur »¹⁰², et il faudra, afin de comprendre cette dernière et son apport dans notre présente recherche sur l'essence de la technique, élucider préalablement l'essence de la déesse Alethéia, c'est-à-dire de la vérité en son sens le plus originel. On voit ici nettement comment Heidegger rejette la distinction artificielle entre mythe et raison : originellement, la vérité est du domaine de la divinité, et ce sens originel doit être pris au sérieux. Pour Christian Sommer, Heidegger opère un « mouvement de remythologisation onto-historiale » dans son réinvestissement des penseurs présocratiques, mouvement qui « conteste ainsi le schème de progression du *Mythos* au *Logos*, rejetant le schème d'un dépassement du premier par le dernier, pour réactiver le stade antérieur, archaïque, d'une collaboration intime entre philosophie et poésie.

Il s'agit ainsi de revenir en deçà de leur scission antithétique et scientifique »¹⁰³, à un domaine de pensée où le sens originel du mot d'Alethéia puisse encore être entendu. « *Tout effort pour penser,* » écrit Heidegger : « fût-ce seulement de loin, l'Alethéia de manière quelque peu appropriée, reste vain aussi longtemps que nous ne nous risquons pas à penser la Léthé (oubli) à laquelle renvoie, semble-t-il, l'Alethéia. »¹⁰⁴ La déesse Léthé, fille d'Eris,

¹⁰⁰Nous restituons ici la traduction française des vers 22 à 32 du Poème didactique, qui constituent le fragment que Heidegger tente d'élucider : « Et la déesse en toute bienveillance m'accueillit et prit, de sa main, ma main droite ; elle prononça alors et m'adressa cette parole : « Ô homme, qu'accompagnent d'immortels auriges, grâce aux cavales qui t'emportent parvenant à notre demeure, réjouis-toi ! Car ce n'est pas un destin mauvais qui t'a envoyé parcourir ce chemin - lui qui est en vérité loin des hommes, hors de leur sentier (battu) -, mais la règle ainsi que l'accord. Or voici qu'il te faut de tout faire l'épreuve, tant du cœur sans dissimulation du hors-retrait, anneau accompli, que de l'apparaître tel qu'il paraît aux mortels, où l'on ne peut faire fond sur le non-celé. Mais en outre tu apprendras également à faire l'épreuve de ceci : comment ce qui paraît demeure tenu (dans la nécessité) d'être à la mesure du paraître, tandis qu'il transparait à travers toutes choses et (ainsi), de la sorte, conduit tout à son achèvement. » (Parménide, p.24).

¹⁰¹*Ibidem*, p.25.

¹⁰²*Ibidem*, p.26.

¹⁰³Christian, Sommer, *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris, Gallimard, PUF, 2017, p.21.

¹⁰⁴*Idem*.

apparaît d'abord, dans la Théogonie d'Hésiode¹⁰⁵, avec la privation et la souffrance. Privation, souffrance et oubli ne sont pas apparentés par leur mode d'action sur l'homme, mais plutôt par leur être propre : « Léthé, l'oubli, est un cèlement qui dérobe ce qui est essentiel et détourne même l'homme de lui-même, c'est-à-dire toujours ici de la possibilité d'habiter son essence. »¹⁰⁶ Partant de la traduction de Léthé comme « *oubli* » : le processus du sombrer-dans-l'oubli) et interprétant le « A » d'« *Alethéia* » comme privatif, Heidegger donne pour traduction de l'Alethéia grecque le hors-retrait et le décèlement Cette traduction est-elle d'un quelconque intérêt pour la philosophie, et plus précisément, pour la question qui nous occupe présentement ? Bien évidemment, selon Heidegger : Assurément, le seul fait de savoir que la désignation linguistique de la « *vérité* » est en grec « *Alethéia* », ne nous apprend encore rien de l'essence de la vérité [...]. Mais si nous traduisons Alethéia par « *hors-retrait* » et, par-là, nous nous traduisons selon les indications directrices que donne ce mot, nous ne nous arrêtons plus à une simple désignation linguistique, mais nous nous tenons face à une connexion d'essence. La vérité est ainsi la venue à la parole de la sortie initiale du retrait de l'Être, rappelons ici le logos comme révélateur exclusif de la vérité, c'est-à-dire comme dévoilant, la mise en sûreté d'un régime de phénoménalité historial qui détermine en creux toute la tradition de pensée qui en découle, c'est-à-dire Alethéia, hors-retrait. Cette compréhension nouvelle et pourtant plus originelle en tant que répondant à l'idée grecque de Logos comme dévoilant de la vérité comme dévoilement n'est pas simplement une élucubration théorique : elle implique bien plutôt le Dasein dans son essence même, en tant que celui-ci est traduit, transposé par l'être-au-monde historial institué par l'Alethéia, et déterminé par elle dans son rapport à la phénoménalité, que le Dasein ait d'ailleurs conscience ou non de cette détermination et de cet Alethéia. Dans « *la question de la vérité* », écrit Heidegger : « il n'y va pas seulement d'une modification du concept traditionnel de vérité, ni d'un complément apporté à sa représentation courante, il y va d'une mutation de l'être-Homme. »¹⁰⁷

*La vérité est ce par quoi quelque chose comme un monde s'ouvre, se dévoile, se découvre au Dasein dans son être-tel historiquement situé, tandis qu'un autre être couvert par l'oubli dont Nietzsche faisait déjà le moteur d'un rapport sain de l'homme à l'Histoire dans sa Seconde considération inactuelle*¹⁰⁸,

¹⁰⁵HESIODE, *Théogonie*, trad. Annie Bonnafé, Paris, Payot et Rivages, 1993, p.184.

¹⁰⁶Martin, Heidegger, *Parménide*, p.107

¹⁰⁷Martin, Heidegger, *Questions III et IV*, trad. René Char, Paris, Gallimard, 1990, p.347.

¹⁰⁸Friedrich, Nietzsche, *Seconde considération inactuelle : De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* (1874), trad. Henri Albert, Édition électronique, Les Échos du Maquis, 2011, p.p.6-7

« Ainsi que dans le deuxième essai de la *Généalogie de la morale* »¹⁰⁹.

Si pour Héraclite « *la nature aime à se cacher* » (fragment 123), c'est qu'au sein même de l'Alethéia gît un conflit entre cèlement oublié, et décèlement, conflit qui semble être en jeu : si la pensée philosophique peine à penser ce qui rend possible l'Alethéia, « cela ne tient nullement à une quelconque négligence humaine, mais à la structure de l'Alethéia elle-même qui se soustrait à la vision au profit de ce qu'elle laisse apparaître, l'étant lui-même »¹¹⁰. En effet, l'Être est toujours l'être de l'étant, et de fait nous sommes toujours confrontés à l'être-tel de l'étant en présence et non pas à sa venue en présence elle-même. Pour le dire avec les mots de Françoise Dastur : Nous sommes toujours déjà dans la non-occultation et c'est pourquoi nous ne parvenons pas à penser son événement même, la venue en présence elle-même, l'apparition elle-même en tant que sortie de l'occultation. Car la non-occultation advient à partir d'une occultation plus originelle encore et c'est celle-ci, ce cœur de l'Alethéia qu'est la Léthé (oubli), occultation et oubli à la fois, qui demeurent comme telles impensées.

C'est cet événement de l'ouverture à partir d'une fermeture plus originelle qu'elle, qui reste encore à penser à la fin de la philosophie.¹¹¹ Ainsi nous retrouvons l'idée de tâche de la philosophie : elle doit penser l'impenser de la non-occultation qui, à chaque fois et toujours déjà, fait époque, et ce, en remontant par-delà la sédimentation contingente d'interprétations successives qui bloque le chemin à la pensée. Il semble également que nous retrouvons ici notre problème initial :

Si le pro-duire fait passer de l'état caché à l'état non-caché, [...] présente si « pro-duire a lieu seulement pour autant que quelque chose de caché arrive dans le non-caché », et si « cette arrivée repose, et trouve son élan, dans ce que nous appelons le dévoilement, [le faire-venir-du-retrait]¹¹².

Alors la techné telle que nous l'avons comprise jusqu'à présent est un mode du dévoilement, et trouve son lieu dans le domaine de la vérité-Alethéia. Échappant à la non-occultation comme face essentielle et cachée de l'Alethéia. La techné doit désormais de ce fait, être entendue comme amenant l'objet à pro-duire à la présence, hors du retrait, à amener cet étant à l'être. Bref, la techné d'une époque fait apparaître les étants du monde en déterminant la teneur phénoménologique de cet apparaître.

Nous venons dans le but d'un éclairage de la nécessité de la technique comme un phénomène de l'existence, montrer que celle-ci rentre dans constitution historique de monstration de la vérité de l'être. A partir du poème de Parménide, nous avons présenté la

¹⁰⁹Friedrich, *Nietzsche, La Généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, trad. Henri Albert, vol. 11, p.p.85-160.

¹¹⁰DASTUR, F., *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p.19.

¹¹¹*Idem*.

¹¹²Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.17.

vérité de notre temps comme incluant celle de la technique comme un mode effectif de participation de l'être à l'existence, en ceci qu'elle serait un instrument de révélation de la vérité de ce temps, en permettant la sortie du hors-retrait de l'être, de la Léthé pour sa révélation objective.

2.2.2. Le renversement de la vérité mode d'appréhension de l'histoire de l'être moderne

Résumons pour l'instant les acquis philosophiques du précédent chapitre. Partant d'une distinction entre la représentation courante de la technique et son essence, nous avons parcouru le chemin menant à l'idée d'instrumentalité. Ce faisant, nous avons montré comment celle-ci consiste en un « *faire-venir* » dans la présence, c'est-à-dire comment la technè produit son objet dans le domaine de l'Alethéia. Si les multiples technè traditionnelles dévoilent l'étant par la manœuvre sous la forme de l'étant « *là-devant* » utilisable par un Dasein en vue de lui-même et de ses pairs en opposition avec l'étant « *sous-la-main* » de la métaphysique occidentale, les prochains chapitres nous montreront comment la technique moderne, devenue machinique, somme ou requiert la nature de se dévoiler en tant qu'un fond calculable de ressources qui devient l'horizon de l'être-au-monde et embrase depuis peu toute l'humanité, grâce au phénomène paradoxalement nommé de la « *mondialisation* », qui semble être responsable plus de la destruction du monde que de la construction d'un nouveau : c'est-à-dire que, pour nous modernes, le monde apparaît toujours déjà à l'aune du déferlement de la technique, processus qu'il nous reste à comprendre comme « *Dispositif* ».

La possibilité même de la vérité, tout au long de la métaphysique occidentale, est déterminée par un cadre métaphysique à l'instar du cadre apriorique de *la Critique de la raison pure*. L'histoire de la philosophie nous apprend que la vérité a traditionnellement été comprise en Occident comme « *adequatio intellectus et res* », c'est-à-dire comme « *adéquation* », correspondance entre l'esprit et la chose. Déjà, avant Platon, Parménide avait pointé vers une identification entre l'Être et la pensée¹¹³. L'arrivée de l'idée platonicienne sur la scène philosophique, qui vient ensuite déterminer la phénoménalisation du réel par le *Logos*, fait que la tâche de la pensée est dès lors d'être en adéquation à l'Idée ; tâche dont on peut considérer que la suite des efforts pour l'atteindre constitue l'histoire même de la philosophie entendue comme métaphysique, c'est-à-dire, comme préconception théorique de l'étant présidant au développement des sciences et de tout rapport à l'étant en général. Toujours dans l'époque des conceptions du monde, Heidegger note en ce sens qu'« il n'y a de

¹¹³FONTAINE-DE VISSCHER, « *La pensée du langage chez Heidegger* », Revue Philosophique de Louvain, 1966, p. 239.

science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation »¹¹⁴, certitude qui se construit selon lui sur la vérité adéquation dominante depuis Platon et qui sera perfectionnée avec la métaphysique de Descartes, dans laquelle « l'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation »¹¹⁵. C'est-à-dire qu'à partir de Descartes, la métaphysique prend la forme du règne de la représentativité subjective, pour finalement devenir à l'époque du fonds une simple question de vérifiabilité d'énoncés dans un système logique, par exemple dans le calcul des prédicats de Frege. L'histoire de la métaphysique occidentale correspond pour Heidegger à une histoire de l'oubli de l'être, comprise comme histoire du dévoilement de l'étant et du retrait de l'Être, c'est-à-dire comme histoire de la vérité procédant de l'oubli progressif de la question de l'Être par les penseurs clés de cette tradition. Ainsi déterminée époqualement, la vérité est affirmée dans toute sa finitude, et l'Histoire, est corrélativement le récit des advenirs successifs du vrai, récit de la succession des dévoilements respectifs à chaque époque. Il faut ici se rappeler l'étymologie grecque du mot d'« époque » signifiant en effet « l'arrêt, la mise entre parenthèses, et la période, imposant une compréhension de l'Alethéia comme faisant à chaque fois époque, c'est-à-dire comme arrêtant une phénoménalité précise pour un temps et pour une humanité historique située ». Si l'essence de la technique moderne, en tant qu'essence même de notre époque, « met l'homme sur le chemin de ce dévoilement par lequel, d'une manière plus ou moins perceptible, le réel partout devient fonds »¹¹⁶, il importe de comprendre cet « envoi » qui contraint l'homme à dévoiler l'étant d'une telle façon comme un destin à partir duquel « l'essence de toute histoire se détermine »¹¹⁷

2.2.1. La technique comme instrument du dévoilement

Nous avons montré que, loin d'être seulement un ensemble de moyens visant des fins, la techné est un mode du dévoilement de l'étant. Qu'est-ce que cela implique quant à notre compréhension de l'essence de la technique moderne, qui, de prime abord, ne correspond pas à la techné grecque dans son déploiement ?

Revenons à la conférence de 1953 : « tout "pro-duire" », y écrit Heidegger, « se fonde dans le dévoilement, [...] rassemble en lui les quatre modes du faire-venir, de la causalité et

¹¹⁴Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang, Brokmeier, Paris, Gallimard, 1987, p. 114.

¹¹⁵*Idem.*

¹¹⁶Martin Heidegger, *Essais et conférences*, P. 32

¹¹⁷*Idem.*

les régit, et en lui réside la possibilité de toute fabrication productrice. »¹¹⁸ Bien évidemment, la technique moderne est, tout comme la techné grecque, une production. Cette production fait advenir en présence un étant, dévoilant ainsi son être-tel hors du retrait comme « vrai » pour l'espace d'un temps. Voilà qui ne correspond plus du tout à ce que nous disions plus tôt de la technique ; c'est-à-dire que, conformément à la représentation de la multitude, celle-ci ne serait qu'un simple ensemble de moyens humains en vue de fins. Cette perspective, étonnante aux yeux de Heidegger, doit continuer de nous étonner « le plus longtemps possible, et d'une manière si pressante que nous prenions enfin au sérieux la simple question : que dit donc le mot de technique ? »¹¹⁹

Il apparaît que la découverte du caractère aléthique de toute technique nous permet enfin de prendre au sérieux cette simple question du vouloir-dire du mot de technique, mise de côté par la représentation courante de celle-ci. Plutôt que de simplement accepter cette définition dont nous avons déjà montré les apories, ou encore de définir la technique par les concepts traditionnels de la philosophie, qui nous mènent, conformément à l'histoire de l'oubli de l'être, à considérer la technique de manière ontique, il faut bien plutôt tenter, comme nous l'avons fait avec la notion de vérité, d'atteindre le sens originel et inaltéré du mot de techné. Cette question trouve une réponse en adéquation avec la citation susmentionnée du Banquet de Platon¹²⁰ : d'une part, techné désigne originellement, en plus du faire de l'artisan et de l'art, l'art au sens plus global, elle est production, (c'est-à-dire dévoilement décelant qui laisse l'étant, entrer en présence sous l'égide de l'Alethéia. D'autre part, le mot techné, dans la pensée grecque pré-platonicienne, se trouve dans une association originelle avec le mot « science », mais aussi « être savant en acte ». Tous deux, écrit Heidegger : « sont des noms de la connaissance, [...] désignent le fait de pouvoir se retrouver en quelque chose, de s'y connaître. »¹²¹

De l'ontologie, qui traite de l'Être ou du moins, qui prétend traditionnellement accomplir cette tâche, nous semblons maintenant être passés à l'épistémologie, qui traite de la possibilité de la connaissance pour les hommes. Comment comprendre cette intervention du Dasein humain dans notre réflexion ? C'est que le comprendre (préalable à tout « s'y connaître » est selon Heidegger une possibilité propre, un mode d'être du Dasein. Ainsi, la techné désigne une forme de connaissance, un « s'y-connaître ». Celle-ci consiste en

¹¹⁸*Ibidem.* p.18.

¹¹⁹*Idem.*

¹²⁰PLATON, *Banquet*, *Œuvres complètes*, sous la direction de Brisson, Paris, Flammarion, 2011, p. 205 b-c.

¹²¹ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, ch. 3 et 4.

une ouverture, en un dévoilement, et, conséquemment, en la sortie de la Léthé d'une possibilité d'être du Dasein.

La technè est un mode de l'Alethéia. Elle dévoile ce qui ne se pro-duit par soi-même et n'est pas encore devant nous, ce qui peut donc prendre, tantôt telle apparence, tantôt telle tournure, et tantôt telle autre. Qui construit une maison ou un bateau, qui façonne une coupe sacrificielle dévoile la chose à pro-duire suivant les perspectives des quatre modalités du « faire-venir ». [...] Ainsi le point décisif, dans la techné, ne réside aucunement dans l'action de faire et de manier, pas davantage dans l'utilisation de moyens, mais dans le dévoilement dont nous parlons. C'est comme dévoilement, non comme fabrication, que la techné est une pro-duction.¹²² Entendre le sens originel du mot de techné, comme nous entendions plus tôt le sens de l'instrumentalité dans sa connexion d'essence avec la causalité, revient à comprendre ce que les Grecs comprenaient par ce mot au « commencement » de la philosophie occidentale. Ceux-ci ne comprenaient pas la techné comme « l'action de faire et de manier » ou encore comme « l'utilisation de moyens » en vue de fins ; non, ils entendaient bien plutôt le « laisser-venir en présence » que nous avons décrit jusqu'ici. C'est-à-dire, au risque de se répéter, que la technique « déploie son être dans la région où le dévoilement et la non-occultation, où l'Alethéia, où la vérité a lieu »¹²³. Anticipant une objection éventuelle, Heidegger s'interroge quant à l'adéquation de cette détermination aléthique de la technique au réel : ne convient-elle qu'à la techné grecque, et, en ce sens, aux diverses techné(s) traditionnelles qui configurent l'être-au-monde des peuples dits « primitifs », Ou, au contraire, ce que nous avons dit convient-il à la technique moderne ?

Rappelons-le, c'est précisément le déploiement d'essence de la technique moderne qui, dans son pouvoir toujours grandissant sur l'être-au-monde des hommes, nous pousse à poser avec Heidegger la question de la technique. Il est donc absolument capital de déterminer si l'entente grecque du mot de techné peut nous apporter quelque chose dans notre réflexion sur la technique moderne. Heidegger écrit : « la technique moderne est différente de toutes celles d'autrefois, au point de ne pouvoir leur être comparée, parce qu'elle est fondée sur la science moderne, exacte, de la nature. »¹²⁴. *Entre temps*, poursuit Heidegger, « on a vu clairement que l'inverse était aussi vrai : la physique moderne, en tant qu'expérimentale, dépend d'un matériel technique et est liée aux progrès de la construction des appareils. »¹²⁵ La relation entre science et technique est ici renversée : la science « exacte » de la nature pourrait

¹²²Martin, Heidegger, *Essais et Conférences*, p.19.

¹²³*Idem*.

¹²⁴*Idem*.

¹²⁵*Ibidem*. p.20.

bien être elle-même à la remorque de la technique moderne, et non l'inverse : Qu'est-ce que la technique moderne ? Elle aussi est un dévoilement. C'est seulement lorsque nous arrêtons notre regard sur ce trait fondamental que ce qu'il y a de nouveau dans la technique moderne se montre à nous. Arrêtant notre regard sur ce trait fondamental de la technique dans son déploiement d'essence moderne, il apparaît que ce déploiement n'est plus régi par une production, mais plutôt par une pro-vocation. Nous verrons, dans les chapitres suivants, qu'avec elle, « la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée »¹²⁶. Ainsi, loin d'être un simple moyen, la technique dévoile l'étant dans son être-tel pour un Dasein, et Jean Vioulac peut décrire conséquemment la techné comme une mainmise de l'existant sur le tout de l'étant, seule capable de « maintenir la marge de manœuvre ouverte par le maniement »¹²⁷, c'est-à-dire le rapport technique de l'homme à l'étant comme savoir-faire manuel, et en conclure qu'« il n'y a de monde, » c'est-à-dire de l'ouverture d'un Dasein à de l'étant, « *que par cette maintenance de la mainmise qui constitue l'essence première de la technique* »¹²⁸.

Il est donc apparu que la technique peut se concevoir comme un dispositif du dévoilement, c'est-à-dire un moyen de faire venir en présence, un mode de l'Alethéia. Elle n'est pas d'abord et seulement un moyen de production et de fabrication d'outils qui peuvent nuire lorsqu'ils sont mal pensés. Dans la suite de notre odyssee nous allons porter notre attention sur la nature de la technique moderne comme simple moyen de production. Il va être question pour nous de la dénuder afin de mieux l'appréhender. Notre point de départ sur cette piste de réflexion s'articulera en premier autour du Dispositif.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ Jean, Vioulac, *Op.cit.* p.57.

¹²⁸ *Idem.*

CHAPITRE III : PHENOMENALITE ET TECHNIQUE MODERNE : LE DISPOSITIF

3.1) Généralité et distinctions hétéroclites des sens de la technique

En quête d'une compréhension ontologique de la technique des Temps nouveaux, qui vise à nous permettre d'offrir un diagnostic de l'époque que nous vivons, et dans le souci de comprendre la phénoménalité de l'histoire de l'oubli de l'être ainsi que de son rapport d'avec la technique, nous allons poursuivre notre chemin au cœur de la pensée heideggérienne, cette fois encore en nous réinvestissant du concept de différence ontologique, distinction rigoureuse opérée par Heidegger entre l'Être et l'étant dès 1927, et qui, ajouté à notre cadre de réflexion comme objet de recherche, nous a permis de montrer en quoi l'essence de la technique ne peut être comprise comme étant elle-même quelque chose de technique. Conséquemment, nous avons pu apercevoir en quoi le discours technologique (c'est-à-dire ontique) et historique est inapte à saisir la pleine essence de ce phénomène qui marque notre époque avec une force déterminante, rendant dès lors nécessaire la tâche d'une réinterprétation ontologique et historique du concept de la technique moderne. À cet effet, nous avons procédé avec Heidegger à une compréhension herméneutique du concept commun que la majorité se fait de notre objet, en tentant d'y trouver un fil conducteur qui s'est avéré être l'idée d'instrumentalité.

En effet, si la technique et les objets technologiques sont aujourd'hui essentiellement considérés comme des moyens produits par l'homme en vue de fins multiples, les Grecs entendaient tout autre chose par le nom de «technè»; «technè» signifiait pour eux le «laisser-venir-à-la-présence». Qu'est-ce qui justifie que l'on retourne ainsi à la pensée grecque, au sein de laquelle la technique telle que nous la connaissons est absente. C'est que la discipline que nous connaissons sous le nom de «philosophie» dont nous verrons éventuellement qu'elle n'est pas innocente dans le déploiement historique de notre époque serait née, sous la forme que nous reconnaissons encore aujourd'hui comme «philosophie», dans le terreau fertile de la Grèce antique. Assumer la provenance grecque de la philosophie,

c'est, comme nous le verrons, également assumer la provenance occidentale de la technique elle-même. Partant du domaine conceptuel de l'instrumentalité, sous lequel se range aujourd'hui tout naturellement la « question de la technique », c'est pourquoi nous avons tenté de circonscrire de causalité telle que déterminée dans l'Antiquité grecque par Aristote, suivant en cela le texte de la conférence de 1953.

Considérée selon les quatre modes de l'acte-dont-on-répond autrement, la cause pensée « à la grecque », il est apparu que la techné, comme production laisse venir à la présence l'objet à produire, c'est-à-dire l'être caché vers le non-caché. Ce « laisser-venir-dans-la-présence » correspond pour Heidegger au domaine de l'Alethéia, c'est-à-dire de la vérité entendue comme l'événement du dévoilement de l'étant en tant que quelque chose pour une humanité historique située. Ainsi, écrit Heidegger, « la technique est un mode du dévoilement, et elle déploie son être dans la région où le dévoilement et la non-occultation, où l'Alethéia, où la vérité a lieu »¹²⁹, c'est-à-dire que la technique se joue dans un rapport aléthique de l'être à l'étant, et en dévoile le tout en tant que quelque chose pour la subjectivité moderne. A présent, il nous faut maintenant passer de l'essence de la technique, entendue comme « substance » ou « objet », à laquelle on pourrait par exemple prédiquer certaines caractéristiques ontiques, à l'essence de la technique. En privilégiant cette graphie, nous suivons ici le sens que lui adjoint Levinas, qui décrit l'essence comme « *l'être différent de l'étant, l'esse latin distinct de l'ens scolastique* »¹³⁰ et plus postérieurement Jean Vioulac, selon qui « l'essence est l'événement ontologique par lequel advient le lieu de la manifestation des essences »¹³¹ particulières. Ainsi l'essence de la technique doit être comprise comme le déploiement d'un certain mode d'être de l'étant propre aux temps nouveaux. Il s'agira tout d'abord, toujours à partir de la conférence de 1953, de bien entendre l'essence de la technique comme pro-vocation, c'est-à-dire comme interpellation qui pose et somme l'étant de se livrer à elle d'une certaine manière. Ainsi l'élaboration de la compréhension de la manifestation factuelle de l'essence de la technique moderne constituera la suite de ce chapitre et de certains points à venir.

3.1.1. Technique moderne et modification du rapport de l'homme à l'étant

Il nous est apparu que le mot de techné, tel que les Grecs l'entendaient jadis, nous conduit, par-delà le domaine de l'instrumentalité où règnent moyens et fins, vers « la région

¹²⁹ Martin, Heidegger, *Essais et conférences*. 19

¹³⁰ Emmanuel, Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Gallimard, 1974, p. 9.

¹³¹ Jean, Vioulac, *Op.cit.* p.19.

où le dévoilement et la non-occultation, où l'Alethéia, où la vérité a lieu. »¹³² Comme mode du dévoilement, la technè laisse l'étant se découvrir de telle ou telle façon, c'est-à-dire le laisse venir en présence en réunissant les trois premiers modes de « l'acte-dont-on-répond », et ce, toujours en tant que quelque chose dont le « sens » si nous prenons ce mot selon sa double signification de « sens » et de « direction » vise en dernière instance le Dasein par exemple, le sacrifice pour la coupe sacrificielle. Mais, comme techné est précisément un mot qui convient à la technique artisanale de l'antiquité, comment peut-on légitimement appliquer la compréhension que nous en avons retirée à la technique moderne, qui, comme le note Heidegger, est le seul « élément inquiétant qui nous pousse à demander ce qu'est la technique ». ¹³³

D'une part, entant que dépendante de la « science exacte de la nature »¹³⁴, qui est bien évidemment un phénomène récent dans l'histoire de notre espèce, la technique moderne semble être un phénomène tout à fait sans précédent dans l'historiographie qui dresse le récit de notre espèce, de par l'ampleur de sa maîtrise et l'irrésistibilité de l'accroissement infini de celle-ci. Mais, d'autre part, nous avons également constaté qu'une conception technico-anthropologique de l'homme fait de son histoire le long développement de technologies, parsemé certes de ruptures et d'inventions, mais constituant tout de même un continuum du point de vue de l'essence de l'homme, ce dernier étant conçu comme animal doté de capacités techniques, de la technique néolithique de fabrication des silex à celle, plus près de nous dans le temps, régissant tant la libération de l'énergie atomique que la production d'intelligence artificielle.

Nous voilà donc de retour devant la question qui amorçait notre questionnement, quoique ce dernier se voit désormais enrichi de la distinction précédemment établie entre techné(s) traditionnelle(s) et technique moderne : « quelle est donc l'essance de la technique moderne »¹³⁵, et comment comprendre son rapport aux sciences, elle qui, comme l'écrit Heidegger, « s'avise de les utiliser »¹³⁶ Si « elle la technique aussi est un dévoilement »¹³⁷, ce dévoilement ne prend toutefois pas la forme d'une « *pro-vocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée. Si, par exemple, les ailes d'un moulin à vent « tournent bien au vent et sont livrées directement à*

¹³² Martin Heidegger *Essais et conférences*, p.19.

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ *Idem.*

¹³⁷ *Idem.*

son souffle »¹³⁸, elles ne fonctionnent pas en vue d'une extraction et d'une accumulation subséquente d'énergie. La vie du meunier était rythmée par le souffle du vent lui-même, qui lui dictait les heures où il pouvait accomplir son travail. Au contraire, une centrale électrique établie sur un cours d'eau « *somme* » ce dernier de « livrer sa pression hydraulique, qui somme à son tour les turbines de tourner », mouvement qui « *fait tourner la machine dont le mécanisme produit le courant électrique, pour lequel la centrale régionale et son réseau sont commis* »¹³⁹. Par cette provocation le cours d'eau n'apparaît plus comme le vent au meunier, c'est-à-dire comme quelque chose ayant son principe en elle-même et qui par-là rythme la vie même du Dasein : à l'opposé, le cours d'eau est lui-même provoqué à livrer son énergie et obtient par-là sa propre phénoménalité. Prenant l'exemple du Rhin, Heidegger écrit : « *ce qu'il est aujourd'hui comme fleuve, à savoir fournisseur de pression hydraulique, il l'est du fait de l'essence de la centrale* »¹⁴⁰. S'il est un objectum, c'est au sens bien restreint où l'objectivité équivaut à une totalité que l'on requiert, à un « *stock* » disponible plutôt qu'à un objet. De manière analogue, si l'agriculture des cultures traditionnelles visait essentiellement à produire suffisamment afin de nourrir sa communauté, où « *cultiver signifiait encore : entourer de haies et entourer de soins* »¹⁴¹, si le paysan, loin de provoquer la terre qu'il cultivait, « *semait le grain, confiait la semence aux forces de croissances et veillait à ce qu'elle prospère* »¹⁴², le dévoilement propre à la technique moderne, de son côté, somme la nature et la met en demeure de livrer les énergies qui y sont cachées. « Par cette imposition », écrit Heidegger, le pays du paysan « *devient zone charbonnière, le sol, lieu de concentration minière* »¹⁴³. C'est donc la nature elle-même, au sens grec, qui est prise dans le tourbillon de la pro-vocation. Pour Heidegger la nature dans le sens grec est un principe qui porte en soi les moyens de son ouverture or celle-ci s'oppose à la nature de la science moderne, comprise comme ensemble causal de phénomènes gérés par des lois déterminées par un législateur.

Revenons à l'agriculture, plutôt qu'un rapport de Dasein à la nature, où la première tire de la seconde une subsistance qu'elle pro-duit elle-même, l'agriculture moderne « *a été prise dans le mouvement aspirant d'un mode de culture d'un autre genre, qui requiert la nature au sens de la pro-vocation* »¹⁴⁴, et la culture des champs de jadis « *est aujourd'hui une*

¹³⁸ *Ibidem.* p.20.

¹³⁹ *Ibidem.* p. 21.

¹⁴⁰ *Ibidem.* p. 22.

¹⁴¹ *Ibidem.* p.20.

¹⁴² *Ibidem.* p.21.

¹⁴³ Martin Heidegger, « *Le dispositif* », trad. Jollivet, conférences prononcées en 1949, Poésie, vol. 115, no. 1, 2006, pp. 7-24.

¹⁴⁴ Martin, Heidegger, *Op.cit.* p.21.

industrie d'alimentation motorisée »¹⁴⁵. Intégré dans une longue chaîne de moyens et de fins, dont on peut pour l'instant noter qu'elle correspond d'un point de vue formel à la totalité légale de la succession des causes et des effets qui, selon Kant, constituait le principe d'unité de la nature, le dévoilement qui régissait le mode de culture de nos ancêtres s'est renversé et a pris la forme d'une accumulation mécanique de toutes les énergies naturelles possibles en tant que moyens les uns pour les autres, où « l'air est requis pour la fourniture d'azote, le sol pour celle de minerais, le minerai par exemple pour celle d'uranium, celui-ci pour celle d'énergie atomique, laquelle peut être libérée pour des fins de destruction ou pour une utilisation pacifique, et ce, ad nauseam. Le mode de dévoilement qui régit la technique moderne, comme « *requérir* », prend certes la forme d'une accumulation ; mais cette accumulation n'est pas accomplie comme en vue d'elle-même. Ce « *requérir* » est compris par Heidegger comme « *avancement en un double sens : d'une part, il « fait avancer, en tant qu'il ouvre et met au jour* »,¹⁴⁶ c'est-à-dire qu'il dévoile au sens précédemment explicité de l'Alethéia, qu'il laisse venir à la présence une chose en tant que quelque chose. Par exemple, le Rhin en tant que source d'énergie murée dans la centrale, en tant que lieu d'une industrie touristique, etc. D'autre part, cet avancement vise également à faire avancer d'une autre manière ce dont il est question, c'est-à-dire, à la pousser en avant vers son utilisation maximum et au moindre frais. Non seulement, donc, le Rhin sera, dépendamment de l'industrie qui le phénoménalise comme fonds sources d'énergie ou lieu d'une industrie touristique, mais de surcroît, il devra l'être sous le mode de l'efficacité la plus grande. On retrouve ici à l'œuvre la logique de l'efficacité et de la production que nous reconnâtrons bientôt aussi dans le système capitaliste qui régit actuellement l'économie mondiale.

Selon Heidegger, « *le charbon extrait dans le bassin houiller* »¹⁴⁷ que l'écorce terrestre s'est dévoilée être « *n'est pas mis là pour qu'il soit simplement là et qu'il soit là n'importe où* »¹⁴⁸. Il est au contraire stocké, c'est-à-dire « *qu'il est sur place pour que la chaleur solaire emmagasinée puisse être, comme telle, commise* »¹⁴⁹ ; chaleur qui servira à son tour à la livraison de la vapeur, dont la pression actionne un mécanisme et par-là maintient une fabrique en activité. Toute énergie accumulée de la sorte est donc elle-même à la remorque de la production d'autres étants, dans un enchevêtrement infini de causes et d'effets. Chaque objet devient dès lors un fonds dont la phénoménalité est toujours déjà, en tant que moyen, à

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ *Ibidem.* p.21.

¹⁴⁷ *Idem*

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ *Idem.*

la remorque de fins qui sont elles-mêmes des moyens, la chaleur du charbon pour l'énergie, l'énergie pour la fabrique, la fabrique pour la consommation, la consommation pour le marché, et ainsi de suite. Cette totalité en vient à constituer comme une immense machine, où le mouvement de la pression hydraulique provenant de la centrale « *fait tourner la machine dont le mécanisme produit le courant électrique, pour lequel la centrale régionale et son réseau sont commis aux fins de transmission* »¹⁵⁰ ; totalité à partir de laquelle, « *à partir de la mise en place de l'énergie électrique, le fleuve du Rhin apparaît, lui aussi, comme quelque chose de commis* »¹⁵¹, certes encore comme le fleuve du paysage d'autrefois, mais « pas autrement que comme un objet pour lequel on passe une commande, l'objet d'une visite organisée par une agence de voyages, laquelle a constitué là-bas une industrie de vacances. »¹⁵² Le dévoilement qui régit la technique moderne est ainsi une interpellation au sens d'une provocation, laquelle « a lieu lorsque l'énergie cachée dans la nature est libérée, que ce qui est ainsi obtenu est transformé, que le transformé est accumulé, l'accumulé à son tour réparti et le réparti à nouveau commué »¹⁵³. Michel Henry, dans son article *Le concept de l'être comme production*, décrit ainsi la « provocation » à l'œuvre dans la technique moderne : Ce dévoilement qui livre la nature comme un fonds de réserves, de matières premières et d'énergie, comme un fonds à exploiter, et cela de telle manière que cette exploitation soit poussée au maximum [...] commet la nature à nous livrer tout ce dont nous pouvons faire quelque chose. Et cette provocation de la nature est la manière dont l'être nous interpelle aujourd'hui. Nous disions du dévoilement décrit par Heidegger qu'il régit la technique moderne. Nous disions également qu'il se déploie comme une interpellation et une provocation. Mais ce dévoilement « *ne se déroule pas purement et simplement* »¹⁵⁴ et « *ne se perd pas non plus dans l'indéterminé* »¹⁵⁵ : au contraire, il semble d'une manière inquiétante tenir sa propre direction de lui-même, en ce que moyens et fins s'enchevêtrent les uns aux autres dans le réseau que nous venons brièvement de décrire. Il nous est maintenant nécessaire de décrire la teneur de cet « *enchevêtrement* » des étants, qui semble constituer un tournis et un emballement, en tant que direction » assurée par le dévoilement, ce qui nous permettra de comprendre comment la totalité de l'étant se phénoménalise comme « *fonds* » et devient ainsi une « *pièce de rechange* » dans la « machine » technologique analogiquement à la manière dont les concepts de la tradition, dans les philosophies qui prétendent avoir dépassé la

¹⁵⁰ *Idem.*

¹⁵¹ *Ibidem.* p. 22.

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ *Idem.*

¹⁵⁵ *Idem.*

métaphysique, deviennent eux-mêmes de simples « fonds » mis à disposition du logicien ou de l'historien de la philosophie.

3.1.2. De l'étant en question au sein de la technique moderne

En vue de quoi le dévoilement que nous continuons de décrire avec Heidegger se réalise-t-il ? « La direction elle-même de ce qui est dévoilé, » écrit Heidegger, « est partout assurée. Direction et assurance de direction sont même les traits principaux du dévoilement qui pro-voque. »¹⁵⁶ En quoi consiste cette « direction » qui est partout assurée par le dévoilement qui régit la technique moderne ? Nous disions plus tôt que direction et sens (au sens de signification) faisaient tous deux parties prenantes du sens (au sens large) de l'étant dévoilé. Si nous revenons à notre exposition de la quadruple causalité aristotélicienne telle que réinvestie par Heidegger, on peut penser que la *causa finalis* de la production est, à l'instar de celle d'un système logique autoréférentiel, automatisée et interne à la production elle-même : le dévoilement qui interpelle produit l'étant, comme fin et veille lui-même et sa réalisation efficace et à moindre frais. C'est-à-dire que les étants ainsi dévoilés s'enchaînent les uns aux autres dans une automatisation où l'étant a certes une direction, mais n'a plus de sens, et où, comme nous l'avons déjà vu, le fleuve doit livrer son énergie hydraulique, qui à son tour doit produire une énergie électrique, qui, pour sa part, permet à une usine de fonctionner afin de pouvoir produire des biens de consommation qui seront ensuite vendus pour faire tourner la « machine »¹⁵⁷.

Dans cette « *interpellation provoquante* » qui semble constituer une spirale et un emballement continu, l'étant est partout commis à être sur-le-champ au lieu voulu, et à s'y trouver de telle façon qu'il puisse être commis à une commission ultérieure, c'est-à-dire que ce qui est réalisé par ce dévoilement est posé comme stable, position stable que Heidegger nomme le « *Fonds* ». Que faut-il entendre par ce terme de « *Fonds* » ? « Promu à la dignité d'un titre »¹⁵⁸, le « *Fonds* » « caractérise la manière dont est présent tout ce qui est atteint »¹⁵⁹ par le dévoilement technique de l'étant. C'est-à-dire que tout étant, à l'époque de la technique, verras la phénoménalité se constituer comme « *Fonds* ». L'étant n'est plus « en face de nous comme objet pour un sujet, c'est-à-dire constitué en sa phénoménalité comme quelque chose, comme par exemple dans la corrélation noético-noématique husserlienne ; non, il nous

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ *Ibidem.* p. 23.

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ *Idem.*

apparaît au contraire toujours déjà comme un fonds, c'est-à-dire quelque chose qui est commissible et qui peut l'être à tout moment. L'avion commercial sur la piste de décollage n'est pas un objet au sens, d'un objectum qui serait jeté contre un subjectum, c'est-à-dire qui pourrait être compris par lui et qui lui apparaîtrait tel, il est au contraire de telle manière qu'il soit prêt à s'envoler, à accueillir des passagers qui ont acheté leurs billets dans une industrie. L'avion est sous le mode de la disponibilité, il est ainsi un fonds disponible et un capital de ressources industrielles. De plus, l'avion tient son être même de sa possibilité de transport, qui elle-même ne fait sens qu'au sein d'une industrie constituée comme le transcendantal matériel plutôt que subjectif de l'objet « avion », qui, par-là même n'en est plus vraiment un, en tant qu'il n'est pas constitué ou jeté contre un sujet. Françoise Dastur, dans son article « *Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique* », résume ainsi le passage de l'objet au Fonds : Dans l'horizon de la technique moderne, les rapports de l'homme et de l'objet ne se laissent plus cerner à la manière classique : « *car rien ne se présente plus sous la figure de l'objet, c'est-à-dire d'un vis-à-vis du sujet, mais tout apparaît au contraire comme fonds et réserve de puissance pour le sujet* »¹⁶⁰. Il apparaît ainsi que ce qui autrefois se phénoménalisait comme objet pour un sujet ne se réalise aujourd'hui que comme « Fonds ».

A présent nous pouvons mieux avancer dans notre exposition donc l'étape suivante nous remet au cœur du concept du « *fonds* », avant que dans la suite nous entrons au cœur de notre propos portant sur l'« *Arraînement* ». En effet après la présentation du caractère du dévoilement de la technique moderne à savoir l'interpellation qui provoque, nous pouvons mieux saisir la place du « *Fonds* ». Le fonds est un mode de la technique moderne par lequel tout étant ou objet est originairement considéré comme un outil au service du commissible. Ainsi l'interpellation qui provoque est un instrument au service d'une assurance de disponibilité de l'étant disponible dans le fonds, car le fonds se présente lui-même comme un réservoir qui garantit la stabilité et la permanence de la présence de l'étant à des fins de commission possibles mais évidentes. « Maintenant quelle sorte de dévoilement convient à ce qui se réalise par l'interpellation pro-voquante ? Ce qui se réalise ainsi est partout commis à être sur-le-champ au lieu voulu, et à s'y trouver de telle façon qu'il puisse être commis à une commission ultérieure. Ce qui est ainsi commis à sa propre position-et-stabilité. Cette position stable nous l'appelons le « Fonds ».¹⁶¹

¹⁶⁰Françoise, Dastur, *Op.cit.* p.12.

¹⁶¹*Ibidem.*P.23.

Le Fonds assure la stabilité, dans une configuration où le dasein appréhende désormais l'étant comme une ressource dont l'appropriation est nécessaire. C'est un enfermement de la compréhension phénoménologique de l'étant dans le seul aspect de son utilisation. L'utilitarité de l'étant est donc en quelque sorte le fondement du Fonds, car dans celui-ci tout est représenté dans sa forme de possibilité de rentabilité et d'exigence de permanente rentabilité. Cependant comment en arrive-t-on au Fonds non seulement comme rassemblant et mise en disposition de l'étant mais également comme assurance de disponibilité de l'étant par la technique moderne ? Cette interrogation nous conduira inéluctablement vers l'étude de l'arrondissement que nous mènerons dans les chapitres à venir.

3.2) De l'ouverture vers l'experientialisation de l'essence de la technique moderne.

L'exposé précédent nous a permis de porter un regard sur l'histoire de l'Être ainsi que sur le concept de la vérité comme essence du dévoilement. Il est apparu que la vérité dont la signification est une *adequatio intellectus et res* est un principe philosophique antique dont l'extension réapparaît aujourd'hui comme caractère des sciences modernes, en tant que certitude de la représentation. Cependant cette représentation affirmée superficiellement a contribué à favoriser l'oubli de l'Être en vue de l'établissement de la science ainsi que de la technique moderne toutefois, nous voudrions bien pousser plus loin ce questionnement afin d'appréhender ce phénomène de la technique moderne qui selon Martin Heidegger : « n'est pas neutre », ce qui nous a permis de ressortir la différenciation entre d'une part la technique et d'autre part son essence. Ce travail nous a permis d'entrevoir celle-ci comme *pro-vocation*. Ce caractère *pro-vocateur* de la technique moderne est issu de sa considération purement instrumentale et cherche la domestication de l'étant disponible, ce qui nous mène au questionnement de ses relents suprématistes.

En effet, pour Heidegger la technique est un mode d'être par lequel l'homme exprime une de ses qualités fondamentales ontologiques à savoir la créativité. « *Nous demeurons partout enchaînés ... que nous l'affirmions avec passion ou que nous niions pareillement* ». ¹⁶² Mais pour un rapport libre de notre être à la technique, nous avons le devoir de la questionner afin de mieux la cerner dans ce qu'elle est en son être. Après avoir spécifié non exhaustivement les différentes caractéristiques de son essence, nous disons que la technique qui établit son règne sur l'oubli de l'être en tant qu'elle constitue son aboutissement, est *pro-vocation*. Ce caractère *pro-vocateur* inhérent en la technique moderne,

¹⁶²Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.p.10-11.

est poursuivi et par ailleurs observé comme la manifestation du besoin pour l'homme de se rendre maître et possesseur de la nature par son appropriation complète. Mais l'absence de la prise en considération sérieuse de l'essence de cette technique finit par la poser comme une menace pour l'homme. Ainsi « *La technique menace davantage d'échapper au contrôle de l'homme* »¹⁶³. La technique moderne loin de la technè originelle, n'est pas un simple moyen, un simple mode de dévoilement, une pure production. Son but n'est pas seulement de faire-venir l'étant du caché vers le non-caché, son ambition n'est pas seulement la simple et pure monstration, la révélation de l'étant disponible, dont elle permettrait l'apparition sensible et la manifestation matérielle.

En fait le dévoilement de la technique moderne est pro-vocateur, et son ambition est la domestication et la prise en otage de la nature, c'est en cela qu'elle se fait un fort allié des sciences dites exactes. « Le dévoilement cependant qui régit la technique moderne ne se déploie pas en une production ... Le dévoilement qui régit la technique moderne est une provocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée »¹⁶⁴. La technique moderne se pose comme un système de contrôle et d'exploitation permanente des ressources disponibles, qui puise et use sans retenu, toutes les denrées et ressources nourricières de la nature. « De l'extraction de charbon et de minerais, l'écorce terrestre se dévoile aujourd'hui comme un bassin houiller, le sol comme entrepôt de minerais »¹⁶⁵. Au sein de la technique moderne l'homme semble s'être dépossédé de sa nature propre, celle que Heidegger nomme souci et que nous expliciterons plus tard. La nature est pressée, pressurée, exploitée, voire spoliée, forcée de fournir tout ce qu'elle possède comme matière. Cette attitude questionnante au sein de la technique, vient de son être et phénoménologiquement d'un attribut qui serait une sorte d'ambition de suprématie, de contrôle et de gouvernance sur les ressources de la nature. Tout est devenu exigence de production maximale, on requiert de la nature qu'elle révèle davantage de ressources à exploiter abusivement. On requiert du sol davantage de fertilité dans l'agriculture désormais d'un genre nouveau. « *L'air est requis pour la fourniture d'azote, le sol pour celle de minerais, le minerai par exemple pour celle d'uranium, celle-ci pour celle d'énergie atomique, laquelle peut être libérée pour des fins de destruction ou pour une utilisation pacifique* »¹⁶⁶. Dans la technique moderne tout est commissible et convoqué toujours pour

¹⁶³*Ibidem.* p.10.

¹⁶⁴*Ibidem.* P.20.

¹⁶⁵*Idem.*

¹⁶⁶*Ibidem.* P.21.

servir des fins infinies, elle devient elle-même un système d'intérêt sans cesse grandissant. La technique moderne est mue par la volonté de s'approprier tout l'étant disponible, et de fait toute la nature dans la totalité, qu'elle ne considère que comme un simple objet au profit du sujet. Il y'a ce que nous pouvons appeler ici une sorte de volonté impérialiste de l'homme de transformer le monde environnant en un stock de moyens d'énergie disponibles pour assurer la maîtrise de l'homme sur la nature, ce que Heidegger nomme l'arraisonnement.

Le réel ne prend du sens pour l'adepte de la technique moderne que comme ressources d'énergie ou de matériaux soumis à la maîtrise scientifique technique. La nature est pour ainsi dire sommée de fournir ce dont l'homme a besoin, il y'a comme une volonté souveraine et rationnelle de domination de plus en plus grande sur la nature. Et cette volonté aspire à être toute puissante et conditionnée, elle vise sans cesse sa perpétuation, son renouvellement et son accroissement continu. Mais un tel besoin constant, au service des fins au caractère utilitariste et de quête du profit capitaliste ainsi que de la consommation, ne pourrait-il pas finir par déraisonner l'humain, au point d'en faire un danger pour soi-même ? Cette interrogation constituera la charpente d'enquête d'un chapitre à venir.

3.2.1. Le dévoilement commettant

Nous venons de montrer comment la technique moderne s'affirme comme un outil de domination du monde. A présent nous voulons montrer comment ce projet 's'inscrit clairement dans une dialectique d'aliénation de l'être. Il nous a été assuré par Heidegger que l'essence de la technique moderne se trouve dans l'arraisonnement. Cet arraisonnement qui se présente comme « le mode suivant lequel le réel se dévoile comme fonds »¹⁶⁷. L'homme est ici conditionné à dévoiler le réel comme fonds dans l'exigence du « commettre »¹⁶⁸. Heidegger nous dit : « l'essence de la technique moderne met l'homme sur le destin du dévoilement commettant ». Or continu-t-il, mettre sur le chemin se dit envoyer et cet envoi est nommé « Destin », ce destin détermine désormais toute l'histoire de l'humanité actuelle »¹⁶⁹. Cependant une rétrospective de notre voyage intellectif nous rappelle que l'essence de la technique moderne est le fondement de l'oubli de la question de l'Etre, en ceci que son mode commettant diffère fondamentalement de celui du simple et pur dévoilement connu depuis la Grèce comme essence de la technè et de la poésie. Son parcours se complait ainsi dans cette ambition plus ou moins consciente d'annihilation de l'être par la volonté d'accaparement et

¹⁶⁷*Ibidem.* P..32.

¹⁶⁸*Idem.*

¹⁶⁹*Idem.*

de manipulation de tout l'étant en tant que nouveau destin de l'humanité. Car le dévoilement de la technique moderne traque la matière et exige qu'elle se présente et qu'elle corresponde toujours à ses besoins. Ainsi l'air est traqué autant que le charbon, le fer, l'acier, le coltan, le cobalt, le destin de tout l'étant se trouve défini à priori. En effet nous disons que « l'essence de la technique moderne, fait partie de l'arrondissement ».¹⁷⁰ Ainsi toute la puissance et la force dont elle fait montre font partir du destin, un destin pourtant bénéfique, en ceci qu'il pousse chaque fois l'homme vers de nouvelles possibilités. Mais notre souci réside justement dans l'orientation et la direction où ces possibilités issues du dévoilement s'inscrivent exclusivement dans la circonscription et le domaine du « commettre ». ¹⁷¹. Heidegger pense que : « le dévoilement commettant ferme à l'homme la possibilité de se diriger d'une façon plus originelle vers l'être du non-caché et sa non-occultation pour percevoir comme sa propre essence son appartenance au dévoilement »¹⁷². Le dévoilement commettant trahit à cet effet l'essence véritable de l'Alethéia comme pure dévoilement.

3.2.2) L'obscurcissement de l'Être dans l'interpellation provoquante

Nous venons de dire que la technique moderne apparaît comme une volonté de domestication de la nature, elle est un système de contrôle et d'exploitation permanente des ressources de la nature. C'est un détournement de l'ordre de la nature, une incitation et une excitation à son dénudement mais aussi à la concupiscence de l'humanité, il y'a une tentative de dénaturation, d'altération et d'obscurcissement du sens de l'existence et de la vie. La technique est caractérisée par une interpellation pro-voquante, et celle-ci est la mesure. Tout objet est promu à une valeur utilitaire. Le dévoilement qui pro-voque exige de l'objet qu'il soit et demeure présent en l'attente de commission, c'est en cela qu'il est demandé à devenir un objet du Fonds. En effet, « Le Fonds est la manière dont est présent tout ce qui est atteint par le dévoilement qui provoque »¹⁷³. Il s'agit donc davantage d'une position, et celle-ci s'apparente à la stabilité c'est-à-dire que le principe du Fonds, est qu'il garantisse une position stable autrement qu'il tienne l'objet dans le Dispositif de manière à rassurer de sa présence pour une utilisation ultérieure. La technique moderne par l'interpellation qui provoque, reconfigure le rapport de l'homme à l'objet, il n'est pas simple ni pure, mais doit obéir au principe de la présence commissible et de l'usage permanent. L'objet du Fond apparaît donc toujours dans une position de potentialité d'usage et de commission, il obéit toujours à

¹⁷⁰*Ibidem*. P.35

¹⁷¹*Idem*.

¹⁷²*Idem*.

¹⁷³*Ibidem*. p.23

une fin qui est celle de son utilisation maximale et de son potentiel de rentabilité. Tout est machinisé, mécanisé et instrumentalisé, et l'homme semble lui-même instrumentalisé. L'homme est instrumentalisé par l'arraisonement qui fait de lui le moteur et l'acteur du commettre comme Fonds. Mais d'où vient le comportement commettant chez l'homme ? Qu'elle est cette attitude qui le pousse toujours à exiger de la nature qu'elle se révèle et se présente toujours à l'appel du commettre ? Il semble que cette attitude du commettre chez l'homme soit originaire du développement par l'homme des sciences dites exactes, elles-mêmes issues du besoin d'affirmation du rationalisme et du rejet de la métaphysique. Le problème de ce que nous nommons ici l'obscurcissement de l'Être apparaît donc comme conséquence du comportement commettant qui veut toujours révéler et dévoiler la nature et par la primautivisation de l'étant dévoilé reste dans l'oubli du sens de la non-occultation dont il est originaire et de laquelle dépend la direction dans laquelle, sa venue trouve sa compréhension. Car en tant qu'une partie de l'Être, tout étant est en soi, une ouverture à la compréhension prise dans son sens profond. Or la technique moderne ne se demande pas pourquoi l'étant est là, quel est le sens et le pourquoi de sa présence, quelle est sa raison d'être. Par la technique moderne, l'homme a trouvé le moyen d'utiliser la nature pour des fins contraires à celles qui lui sont assignées originellement. Il a fini par s'arraisonner lui-même par une sorte de volonté de puissance malade perçue comme une volonté de la volonté, c'est-à-dire le besoin de s'auto-affirmer comme le seul maître et gouverneur de tout et du tout, autrement de la totalité de l'existant.

Dans la première partie de notre travail qui vient d'être achevée, il a été question pour nous de présenter les raisons historiques et historiographiques de l'oubli de la question de l'être. Nous avons par la suite donné les conséquences systématiques du mouvement que cet oubli a causé dans l'histoire de la pensée philosophique avec la venue d'une philosophie à connotation scientifique, le rejet de la métaphysique et l'instauration de la technique moderne comme phénomènes paradigmatiques des temps nouveaux. Cependant, la compréhension philosophique de la technique comme caractère et identifiant de la modernité, a permis de poser la différence entre la technè mode antique de compréhension des usages de la technique et la technique moderne donc les attributs sont le dispositif, le fond, l'arraisonement et l'interpellation provoquante. La suite de notre travail nous portera logiquement à poser les raisons de la rupture entre la question de l'être et la technique moderne.

DEUXIEME PARTIE :
DES RAISONS D'UNE RUPTURE

Le monisme est la position philosophique qui affirme l'unité indivisible de l'être. Dans son expression moderne, il soutient l'unicité de la substance qui compose l'univers. L'unité fondamentale du cosmos ou de l'univers y rend la matière et l'esprit indissociables. Le monisme s'oppose donc aux conceptions dualistes, qui distinguent le monde matériel ou physique et le monde psychique ou spirituel, et il s'oppose aussi aux conceptions philosophiques pluralistes pour lesquelles chaque être possède une nature particulière. Sur le plan de la connaissance, le monisme interdit de dissocier les sciences de la nature et celles de l'esprit. L'ensemble de la science est alors représenté comme un édifice solidaire. Il établit également et enfin un rapport étroit entre la philosophie et la science.

La technique moderne semble reposer, trouver et prendre ses repères dans cette idéologie qui est plus ouverte à la ressemblance universalisable, plutôt qu'à l'identification par la spécificité et l'individualité, garantie d'une préservation contre la dilution et l'inauthenticité de l'être. Nous voulons nous inscrire en faux contre la fausse preuve de l'avènement de la technique moderne comme une conséquence directe de la mutation de la conscience humaine et du progrès de la raison qui comprend et ordonne les faits. Nous allons pas à pas dans cette partie, nous investir à présenter progressivement et clairement les fondements de la rupture entre la question de la technique et celle de l'être, ses corrélations avec l'ambition du dépassement du discours sur l'être par la technique moderne et enfin la démystification du projet technoscientifique.

CHAPITRE IV :

DU FONDEMENT ET DES CAUSES D'UNE RUPTURE EPISTEMIQUE DANS LE RAPPORT DE L'ÊTRE ET LA TECHNIQUE

4.1) Le dispositif et danger

La technique moderne apparaît comme un système, un organisme bien structuré avec des objectifs bien précis. L'objectif de la technique moderne est le contrôle de l'étant celle-ci se fait l'allier de la science afin d'atteindre ses objectifs. Cependant l'humain n'est pas en reste, car il se fait lui aussi prendre au piège de la technique moderne par l'arraisonement dont-il est victime. C'est dans le but de mieux comprendre les causes et les conséquences de la distorsion qui inaugure la contradiction comme fondement des rapports entre la technique moderne et le souci de l'être en question dans la question de l'être, que nous voudrions débiter cette entrer en matière de cette seconde phase de notre travail, par le dénudement du grand système de pilotage de la technique moderne dont les bases se trouvent dans la compréhension du dispositif et donc les moyens sont la science et la théorie.

Le dispositif est l'expression par laquelle Heidegger résume et structure la compréhension du système qui gouverne la technique moderne. Le dispositif apparaît comme la fondation du système technique, c'est en lui que se ficèle tout son édifice. Il comprend et regroupe en son sein trois piliers que sont le fonds, l'arraisonement, et ou la pro-vocation. Il s'assure que le monde fonctionne comme un « *Fonds* ». Il impose ses principes dans chacun des domaines politiques, scientifiques et philosophiques, il suffit que son intérêt se trouve manifesté. Ce terme pris de l'allemand « *Gestell* » nomme des objets, mais pas de simples objets comme une étagère. A l'instar de son étymologie allemande, il désigne exclusivement des objets d'utilité, où ceux dont il assigne à l'utilité dès qu'il les porte à la désignation, autrement dit, l'utilité et lui sont liés, elle est son essence. Au sein du dispositif, se trouve réuni tout ce qui est présent en sa totalité, tout l'étant est mis en demeure, y compris l'homme. Le Dispositif fonctionne comme une sommation principielle dont la vocation est de garantir la disponibilité de l'étant qu'il s'assure de comptabiliser la totalité, qu'il regroupe dans ce qu'on aura nommé le « *Fonds* ». Ce dernier est la dimension dans laquelle s'opère le rassemblement

de l'étant dont il veut immobiliser sceller et nouer la présence. Le Dispositif est donc un principe qui recommande la disposition de l'entière présence de l'étant, il est un outil aux fins de possession de la totalité de l'étant disponible comme ressource et matière de la nature, il se présente de ce fait comme un mécanisme de contrôle de la nature dont-il doit s'assurer objectivement de la disposition et de la disponibilité des ressources selon les besoins de la technique moderne. Pour parvenir à cette mission, le Dispositif, se fait l'allier de la science et utilise la théorie pour traquer partout l'étant dans la nature.

En effet la particularité de la science en tant qu'outil et instrument du Dispositif est qu'elle a une vocation empirique, à cet effet elle questionne d'abord le réel et celui-ci constitue son objet d'étude, faisant de la nature son espace et son domaine d'enquête. La théorie est le couronnement de l'enquête scientifique, une fois établie sur la base d'une observation minutieuse des phénomènes, elle permet à son tour de les prédire au moyen d'une déduction principiellement rigoureuse. Or le Dispositif a besoin d'un tel atout capable de lui permettre de trouver partout et à tout moment les objets dont le rassemblement est nécessaire et urgent au service de ses multiples fins. Par le biais de la théorie (dispositivée) c'est-à-dire prise en otage dans le dispositif, à la solde de ce système de gouvernance de la technique moderne, chaque fois la science questionne et inspecte le réel ou la nature, en quête du dévoilement de sa matière, de son substrat autrement des étants dès lors considérés sous le prisme seul d'objets d'utilité dont la nature dispose pour l'usage de la technique moderne. Heidegger nous fait comprendre que : « le réel est la chose présente qui se met en évidence »¹⁷⁴. Le réel est donc d'abord présence, Il est de la nature du réel d'être partout présent, en toute liberté d'être, le réel apparaît partout où l'espace lui donne grâce de se présentifier. En tant que réalité il bonifie chaque fois l'existence de sa présence dévoilante et dévoilée, et participe ainsi du mouvement dynamique de l'Etre dont l'essence est d'apparaître. Et la science sous la botte du Dispositif, se sert partout de ce réel pour le transformer en objet des fins techniques. L'ambition de la science change désormais de vecteur, son principe d'objectivité devient un moyen de contrôler dorénavant le mouvement de la nature afin de se l'approprier et de fournir la machine technique. « A l'époque moderne, la chose se présente de telle façon qu'elle met sa présence en position dans l'objectivité. La science met le réel sur le pied du mur. Elle l'arrête et l'interpelle pour qu'il se présente chaque fois comme l'ensemble de ce qui opère et de ce qui est opéré »¹⁷⁵. L'objectif dans le Dispositif est donc

¹⁷⁴*Ibidem.* P.62.

¹⁷⁵*Idem.*

assez clair, il est la matérialisation postérieure de l'exigence formulée antérieurement par René Descartes, à savoir l'ambition de l'homme de devenir maître et possesseur de la nature, par le biais de la maîtrise et de la manipulation « *intelligencé* » de la science. Sauf que à l'ère moderne, l'intention technique de l'usage de la science, se mue en une sorte de prise en otage de la nature, conduisant à son irréversible damnation. Dans le dispositif un seul principe « l'Arraisonement » gouverne le monde, une seule réalité « *la science* » préside la direction et l'orientation de l'avenir de l'humanité, un seul acteur « *la technique moderne* » réalise les fins.

La technique dans la revendication du Dispositif surfe ainsi sur deux exigences, à savoir celle du « *requérir* » et du « *commettre* ». Dans cette sommation, le Dispositif commande et recommande non seulement la nature, la science et ses méthodes de servir les besoins de la technique moderne, mais aussi le Dispositif comme principe d'action qui gouverne la technique moderne exige partout qu'elle inspecte et révèle la nature dans ses méandres et ses tréfonds. Il exige la course à l'exploration des possibilités et leurs saisies immédiates, et ceci parfois dans l'ignorance absolue et la débonnance des conséquences de ces actions, puisque ses fins étant orientées du seul côté de la satisfaction de ses appétits capitalistes. Toutefois, pour ne pas sembler trop pessimiste et ne pas laisser croire, que ce seul pessimisme figure comme objectif à démontrer du principe ici en question, nonobstant ce qui a déjà été dit, bien que pour cela il faille une nouvelle compréhension ainsi qu'une nouvelle orientation et des neuves perspectives opérationnalisables, nous supputons que le Dispositif pourrait aussi être appréhendé comme une ouverture, qui décèle et place l'homme à de nouvelles visions, dans cette mesure le Dispositif imposerait à l'homme à progresser « sans cesse au bord d'une possibilité à savoir de poursuivre et de faire progresser seulement ce qui a été dévoilé dans le commettre et de prendre toute mesure à partir de là ». ¹⁷⁶

Cependant, il apparaît clairement que dans le règne du Dispositif gouverné par la science et ses méthodes, le réel semble être devenu le référentiel de toute activité humaine. Il n'y'a de considération que pour ce qu'on peut calculer, mathématiser, pour ce qui est commissible et que l'on peut évaluer. Toute enquête doit émarger sur les méthodes du matérialisme, de l'empirisme et du pragmatisme, or il nous semble encore que ce soit l'Ontologie qui ici arrive à exhumer l'essence à l'œuvre dans la gouvernance à l'ère moderne, démystifie son sens ainsi que sa direction qui semblent s'inscrire dans la phénoménalité de ce

¹⁷⁶*Ibidem*.P.35.

que Heidegger traduisait par : « la fuite des Dieux »¹⁷⁷. Car si ces phénomènes peuvent être compris « *positivement* » par exemple, le matérialisme comme « positivisme » chez Auguste Comte et dans les sciences, le pragmatisme comme abandon d'idéaux dogmatiques dans la philosophie pratique ou encore la démythologisation du monde comme rationalisation chez Max Weber ils constituent également, dans la perspective contraire, la « fermeture d'une possibilité », c'est-à-dire « que l'homme se dirige plutôt, et davantage, et d'une façon toujours plus originelle, vers l'être du non caché et sa non-occultation, pour percevoir comme sa propre essence son appartenance au dévoilement »¹⁷⁸. Autrement, le Dispositif, forçant le Dasein à dévoiler l'étant comme « *fonds* », « *ferme la possibilité* » pour lui d'entretenir un rapport originel et aléthique à l'étant, c'est-à-dire qu'il le prive de l'essence la plus originaire de la vérité elle-même, voire de la sienne propre. L'être du non-caché étant pour le Dasein moderne toujours déjà mathématisé, celui-ci risque de voir toute son existence restreinte à cette possibilité. Or Heidegger poursuit : « Placé entre ces deux possibilités, l'homme est exposé à une menace partant du destin. Le destin du dévoilement comme tel est dans chacun de ses modes, donc nécessairement, danger. »¹⁷⁹

Il est apparu dans cette enquête que le dispositif apparaissait comme un système de prise en otage de la nature à des fins de commission autrement d'utilisation. L'étant n'y est considéré que sous le prisme de la quantifiabilité de sa possible rentabilité. A présent notre réflexion voudrait s'arrêter sur l'arraisonnement en tant qu'il est l'attribut majeur du dispositif et la condition de possibilité de la réalisation du mouvement de la technique moderne.

4.1.1) Technique moderne comme domaine de l'arraisonnement

Nous venons de présenter le dispositif comme un système qui prescrit la méthode de contrôle et qui encadre le mode de fonctionnement de la technique moderne. A présent nous voulons suspendre momentanément notre attention sur l'arraisonnement en ceci qu'il constitue un élément majeur de ce système, soit en est le moteur, voire la cause principale.

En effet dans le dispositif la technique moderne avait réquisitionné la nature pour que celle-ci serve ses besoins et ses fins. Et par le moyen de la science et son principe d'objectivité, elle arrive à traquer à suivre et à poursuivre partout l'étant disponible afin de s'en approprier et de réaliser son impérialisme sur la matière. Cependant quel est le principe qui oriente ce système « Dispositif » ? Dans l'élaboration méthodique de l'explication et de

¹⁷⁷ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.100

¹⁷⁸ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p. 35.

¹⁷⁹ *Idem.*

la présentation du phénomène de la technique moderne Martin Heidegger dans son *Essais et Conférences*, entreprend de nous présenter le cœur et le fondement du système qui rassemble toute ambition de la technique moderne autour des actions du « *requérir* » et « *commettre* ». C'est ainsi qu'évoluant progressivement dans la révélation dudit système il ressort que le « *Gestell* » traduit par « *Arraînement* » se pose comme le cœur de tout le système de déploiement de la technique moderne. Mais pour comprendre ce phénomène il faut que nous remontions à ce que Heidegger a qualifié plus tôt de « *Fonds* » cette compréhension elle-même, nous convie à remonter à l'essence de la technique moderne qui se trouve dans « *l'interpellation* » qui « *provoque* » afin que dans la mise en lumière de leur rapport le sens que joue le *Gestell*, nous apparaisse plus clairement. En effet Heidegger nous dit : « Le dévoilement qui régit complètement la technique moderne a le caractère d'une interpellation au sens d'une pro-vocation »¹⁸⁰. Il s'agit clairement d'une convocation, d'une incitation à se présenter, à se montrer à répondre à l'appel d'un besoin, d'une recommandation à exécuter. L'interpellation qui pro-voque est une sommation exigentielle de présentation à la disponibilité, à cet effet elle incite la nature à un comportement nouveau. Il s'agit d'un appel et d'une sollicitation acharnée vis-à-vis de la nature afin de répondre toujours aux désirs de la technique moderne. L'interpellation qui pro-voque est une agression de la nature, car sa présence impose une mise en évidence obligatoire de la nature qui est traquée dans son être afin qu'elle dévoile et révèle tout son contenu à des fins connues. Heidegger nous précise que le caractère qui identifie le dévoilement qui régit la technique moderne se présente pour une cause bien définie

*Celle-ci a lieu lorsque l'énergie cachée dans la nature est libérée, que ce qui est ainsi obtenu est transformé, que le transformé est accumulé, l'accumulé à son tour réparti et le réparti à nouveau commué. Obtenir, transformer, accumuler, répartir, commuter sont des modes du dévoilement. Mais celui-ci ne se déroule pas purement et simplement*¹⁸¹.

En effet l'interpellation qui provoque trouve sa raison d'être dans une orientation propre et particulière de la technique moderne. Dans un premier moment nous pouvons apercevoir comme un besoin de libération, dans le cadre d'une monstration attitude qui s'inscrirait naturellement voire intrinsèquement dans le mode de l'Alethéia, en ceci qu'on sortirait quelque chose de l'ombre pour la mettre dans la lumière, la faire connaître et la comprendre comme un atout existentiel, un mode d'être et une portion de l'être qui en tant

¹⁸⁰*Ibidem*.P.22

¹⁸¹*Idem*.

qu'étant ouvrirait à des possibilités. Cependant il se trouve que ce mode interpellateur de la nature premièrement et supposément connu comme libération peut et prend dans la perspective de l'interpellation, une nouvelle connotation à savoir celle de « livraison », et dans un tel mode la nature devient un objet soumis à la livraison. Il s'agit ainsi clairement d'une dépossession de la nature, en ceci que cette livraison n'est pas simple, elle requiert que la nature présente dans sa totalité son contenu à des fins d'exploitation systémique, voire systématique. Dans l'interpellation, il s'agirait bien d'une extorsion et d'un pillage des ressources de la terre, qui à chaque fois se vide un peu plus. A présent nous pouvons mieux avancer dans notre exposition donc l'étape suivante nous remet au cœur du concept du « *Fonds* », avant que dans la suite nous entrons au cœur de notre propos portant sur l'« *Arraisonnement* ».

En outre après la présentation du caractère du dévoilement de la technique moderne à savoir l'interpellation qui provoque, nous pouvons mieux saisir la place du « *Fonds* ». Le fonds est un mode de la technique moderne par lequel tout étant ou objet est originairement considéré comme un outil au service du commissible. Ainsi l'interpellation qui provoque est un instrument au service d'une assurance de disponibilité de l'étant disponible dans le Fonds, car le Fonds se présente lui-même comme un réservoir qui garantit la stabilité et la permanence de la présence de l'étant à des fins de commission possibles mais évidentes, l'étant au sein du Fonds n'est dévoilé que dans ce sens-là dans l'appel de la pro-vocation. « Maintenant quelle sorte de dévoilement convient à ce qui se réalise par l'interpellation provoquante ? Ce qui se réalise ainsi est partout commis à être sur-le-champ au lieu voulu, et à s'y trouver de telle façon qu'il puisse être commis à une commission ultérieure. Ce qui est ainsi commis à sa propre position-et-stabilité. Cette position stable nous l'appelons le « *Fonds* ».¹⁸²

Le fonds assure la stabilité, dans une configuration où le dasein appréhende désormais l'étant comme une ressource dont l'appropriation est nécessaire. C'est un enfermement de la compréhension phénoménologique de l'étant dans le seul aspect de son utilisation. L'utilitarité de l'étant est donc en quelque sorte le fondement du Fonds, car dans celui-ci tout est représenté dans sa forme de possibilité de rentabilité et d'exigence de permanente rentabilité. Cependant comment en arrive-t-on au fonds non seulement comme rassemblant et mise en disposition de l'étant mais également comme assurance de disponibilité de cet étant

¹⁸²*Ibidem*.P.23

par la technique moderne ? Cette interrogation nous conduit incontestablement vers l'étude de l'arraisonement. Mais c'est quoi l'arraisonement ?

Un éclairage sur cette notion permettra de mieux cerner le sens auquel il renvoie dans notre travail. Alain Finkielkraut nous édifie. Dans son ouvrage *A la première personne* ; il dit : « L'arraisonement serait la traduction française du mot allemand Gestell. En effet ce mot Gestell rassemble toutes les opérations désignées par les verbes qui portent le radical stellen qui lui signifie mettre en évidence, autrement, représenter, traquer, commettre, interpellier. La traduction française Arraisonement a le mérite de faire image de manière concordante. « Avec le Gestell le réel se trouve arrêté dans sa course comme un bateau en pleine mer, contraint de fournir des justifications, de rendre des comptes et finalement requis pour des taches de rationalisation planétaire. »¹⁸³. En effet l'Arraisonement est le principe du Dispositif dont la règle est l'exigence de commissibilité de tout l'étant disponible. Ce caractère que Heidegger reconnaît à la technique moderne, est le signe par lequel elle affirme sa volonté d'accaparement de la nature, de domestication du réel et de domination du monde. Dans l'arraisonement il y'a modification du sens et de la direction originelle de l'étant. Il est une attitude portée par une privation, un refus d'acceptation de considération et de respect de la nature professée par les naturalistes, il y'a une absence de considération d'éthique vis-à-vis de la nature, il y'a comme normalisation d'un mode de pensée nouveau qui lui est propre et qui permettrait le mieux de réaliser des objectifs biens définis bien établis et bien ficelés ceux de la technique moderne et de la science. Par l'arraisonement il y'a restructuration du lien de l'homme à la nature, il y'a reconfiguration du rapport de l'homme à l'étant. L'étant n'est plus perçu que comme une simple chose, un simple objet dont la considération relève du seul cadre de son utilisation de sa manipulation comme pure et simple objet. Le réel se trouve freiné, arrêté dans sa course, rien n'est plus naturel, tout mute vers l'artificiel et ceci presque dans tous les domaines de la technique et de la science.

L'arraisonement apparait comme le premier principe par lequel l'homme affirme sa volonté impérialiste et séquestratrice confiscatoire de la nature, toute l'intelligence humaine est mobilisée, pour contenir le réel avidement. Il y'a une forte impulsion vers une extension de la domination technique à l'ensemble de la planète. Il y'a affirmation d'une volonté impérialiste de transformer le monde environnant en un stock de matière de moyens et d'énergies disponibles pour assurer sa maîtrise sur la nature toute entière. L'arraisonement est une volonté infinie d'accumulation de l'étant en vue de son accaparement sa confiscation

¹⁸³Alain Finkielkraut, *A la première personne*, Paris, Gallimard, 2019, p.96

et sa détention au cœur du système de la technique moderne. Par l'altération de son sens originel, il est le cœur du système de la technique moderne, il apparaît comme la condition d'existence du système qui soutient l'édifice de la technique moderne, le domaine de définition de l'orientation ontique de celle-ci, en étant le levier qui décide de la direction et du sens dans l'absolu de l'étant en présence. C'est par lui que le réel est désormais rationalisé comme « Fonds » et c'est par lui que l'assurance de disponibilité de la matière et de toute autre ressource du même genre est possible.

4.1.2) Technique moderne et la pro-vocation

Nous voudrions débiter cette partie de notre travail par une brève revisitation du sens étymologique du concept de « *pro-vocation* » ; car Heidegger adepte de la sémiologie, et conscient de la polysémie qui parfois plonge les mots dans la confusion, voudrait bien souvent, voire toujours les situer dans leur contexte d'expression originel, afin que par l'herméneutique philosophique nous nous éloignons le mieux de l'erreur.

Ainsi s'agissant proprement du concept de « *pro-vocation* » nous devons relever qu'il procède du latin « *provocare* » qui signifie appeler. D'autres traductions l'assimilent au fait d'exciter quelqu'un par un comportement agressif, inciter à des réactions violentes, voire aussi d'occasionner ou d'être la cause de... ainsi l'attitude qui provoque, se traduirait d'abord comme un acte d'appel, une interpellation, mais nous nous accommoderons mieux avec l'incitation. Ainsi nous disons que par l'attitude qui « *pro-voque* » le Dasein appelle la nature, il la convoque à se présenter, à se montrer, il lui ordonne de se rendre disponible, il l'oblige à lui obéir, et lui mandate une mission, le destin de l'étant. Ce destin est celui de la domestication et de la disponibilité pour la commission. De ce fait la pro-vocation apparaît comme une attitude qui rétrograde l'étant à la seule dimension d'objet, et impose un rapport désormais fondé sur cette seule considération. L'attitude de pro-vocation, demande à la nature d'apparaître et de ne plus point se dissimuler. L'étant est extrait, extirpé, partout où il se trouve voir se cache, afin de se présenter au jour, de se faire voir. L'entreprise de la pro-vocation est portée par un esprit purement empirique. Et cet esprit veut connaître pour utiliser il veut savoir pour domestiquer. La pro-vocation est intimement liée au Fonds pour qui elle constitue un élément important ; En effet tout ce qui arrive dans le fonds est préalablement convoqué et exigé par l'attitude qui pro-voque de manière à lui assurer une position stable dans le système global de la technique moderne comme objet à commettre. C'est la pro-vocation qui garantit la livraison future mais assurée de l'étant-objet disponible comme matière stable dans le Fonds.

Cependant dans ce Fonds rendu possible par la pro-vocation, tout objet est stable pour l'utilisation maximale et non comme objet à contempler ou comme un moyen d'exaltation de l'intelligence lorsqu'elle découvre les richesses produites par la nature. Le mode d'expression de l'attitude qui pro-voque se meut selon les exigences utilitaristes, il y apparait à l'interstice toutes les règles d'action que Bentham aurait formulé dans *son introduction aux principes de la morale et de la législation*. Car l'homme dans la technique moderne, est justement un habile comptable qui avant d'agir réfléchit et calcule ses intérêts en mesurant la quantité d'avantages qu'il peut en tirer. On peut donc à juste titre présumer que la recherche du profit serait ce qui fait le fondement de l'attitude qui pro-voque, car son action n'est pas non intéressée, elle ne sert pas juste à un besoin de découverte, son appétit n'est non plus le simple et pur besoin de connaissance, le pur dévoilement, la quête des savoirs, l'enrichissement épistémique. Que non l'essence de la pro-vocation est la sommation à la présentation de toutes les possibilités d'usage de l'étant et à des fins de rentabilité marchande et de bénéfice commercial. Ici l'ambition est bien celle de l'exploitation. Tout étant est convoqué à l'usure, on voit l'intérêt partout et en tout, la marchandisation et la commercialisation sont les principes de tout rapport aux choses. Tout est engagé dans le dépérissement, la détérioration, la dégradation voir le mourissement.

Nous venons de montrer que au sein de la provocation qui est un attribut de la technique moderne, le Dasein appelle la nature, il la convoque à se présenter, à se montrer, il lui ordonne de se rendre disponible il lui oblige à lui obéir, il lui assigne un destin qui est celui de l'utilisation maximale.

4.2. Une direction et un avenir mitigé

Il va être question pour nous, de présenter ici, les conséquences possibles de l'application des préceptes de la technique moderne pour l'avenir de l'humanité.

En effet le vœu bienveillant des scientifiques autrement des adeptes et théoriciens des sciences ainsi que de la technique moderne aurait sûrement été que ces inventions de l'intelligence soient non seulement des outils de compréhension de la nature, de sa maîtrise mais surtout des moyens pour l'amélioration des conditions d'existence de l'homme, tel est nous le pensons le substrat de l'injonction cartésienne formulée dans son *discours de la méthode*. On peut à juste titre se rappeler de l'interpellation de Berthelot qui vantant le pouvoir libérateur de la science, avec un optimisme intrépide disait : « il n'y'a plus bientôt aucun mystère de la nature » montrant par-là l'étendu du pouvoir de la science à trouver partout les réponses à tout. Si la science a pour but de connaître les lois qui régissent et gouvernent les phénomènes de la nature, la technique est le moyen par lequel elle agit efficacement sur celle-ci, elle lui permet par la connaissance des lois positives, de prévoir les phénomènes et ou de les transformer selon les besoins et désirs des hommes. En plus par la technique la science acquiert un pouvoir illimité celui de manipuler la nature selon ses aspirations bonnes et souvent moins bonnes. Cependant c'est justement l'orientation équivoque des actions menées par la technique à l'ère moderne qui est pour nous matière à caution. En outre avec les instruments de la technique nous pouvons constater que l'homme est désormais capable du meilleur, mais surtout du pire. L'usage de la bombe atomique pendant la deuxième guerre mondiale, est une illustration parfaite de ce que l'homme est capable de faire de pire grâce à la technoscience.

De même, devant le bilan fastidieux des guerres fratricides constatées au regard des éléments que nous offrent les médias sur la vie dans le monde, on ne peut qu'éprouver de la répugnance à l'égard de la technoscience, car aujourd'hui plus que jamais, l'homme par la production scientifique notamment les armes de destruction massive est devenu un véritable loup pour l'Homme, voire pour lui-même. Il n'y'a qu'à considérer le bilan annuel des accidents de circulation à travers le monde, pour se rendre compte que la technoscience est parfois pour l'homme un instrument de servitude et d'aliénation plutôt qu'un moyen authentique de libération et d'épanouissement. Que dire des camps militaires de combat, qui constituent également des lieux d'expérimentation des armes modernes, où l'homme est considéré comme un véritable cobaye, par des vendeurs d'armes des pays dits riches et

civilisés. L'expérience faite dans certains pays montre bien que la technoscience actuelle contribue à développer la « volonté de puissance » ainsi que l'instinct de mort.

D'autre part, la condition ouvrière dans les grandes industries, est un spectacle en lui-même désolant. Pris dans un rythme et dans un bruit infernal, l'ouvrier est assimilé à un automate, un simple maillon de la chaîne industrielle appelé à effectuer les mêmes gestes pendant toute sa carrière. Cette attitude que Karl Marx a nommé la division du travail et que Georges Friedman a appelé « le travail en miette », ne sert en réalité pas l'ouvrier, elle l'asservit davantage, le déshumanise, l'avilit. Par ailleurs les recherches effectuées ces dernières années dans le cadre de la génétique, et dont le cas le plus problématique est celui du clonage humain, pose des problèmes d'ordre éthique et morale. Il en est de même de la commercialisation des organes humains dû à l'acharnement thérapeutique. Le bien-être et la libération que semble nous proposer la technoscience apparaissent donc, comme des cadeaux empoisonnés, tant il est vrai d'après Henri Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, que la technologie à base scientifique a rompu l'équilibre de l'âme et du corps, dans la mesure où notre âme, est restée la même, tandis que notre corps voyait sa puissance accrue à travers les machines et surtout les machines de guerre qui aggravent l'horreur, par des guerres donnant aux hommes un pouvoir sans précédent, de sorte que d'après Bergson, à la civilisation mécanique autrement technique, il y fallu : « un supplément d'âme ».

Sur le plan environnemental, l'idée de maîtriser la nature par la science, avait peut-être initialement pour intention, de découvrir les mécanismes de la nature, afin de la comprendre, afin que l'homme en soit maître et possesseur, aussi Descartes considérait-il la technique, comme cette ruse de la raison, ayant pour finalité, d'utiliser les forces de la nature, afin d'améliorer les conditions d'existence de l'homme. Mais aujourd'hui, la technoscience semble bien s'être détournée et retournée contre

l'homme lui-même, car elle est à l'origine de la plus part des catastrophes et désastres écologiques, que l'homme observe aujourd'hui ; et pourtant, selon Hans Jonas dans *Le principe de responsabilité* : « l'homme ne doit pas seulement s'occuper de son bien-être, mais aussi de celui de la nature, condition de sa survie » ; car pense-t-il la nature a autant de droit que l'homme, il faut donc respecter l'homme et respecter la nature, puisque leur destin est intimement lié, L'homme et nature sont interdépendant, codominant ils ne font qu'un.

Il a été question pour nous de montrer les conséquences de la technique moderne pour l'avenir de l'humanité. A présent nous voudrions questionner conformément à celles-ci, le sens de l'existence humaine

4.2.1) De la technique moderne et la perte du sens de l'être

En effet ici notre tâche sera celle d'un rapprochement entre la technique qui est le phénomène de la modernité et son imbrication dans le questionnement de la compréhension du sens et du statut ontologique de l'être. La question balisant sera élaborée ainsi qu'il suit : Quelle est la position, le statut ou la place de l'être dans la technique moderne. L'être grâce à qui nous questionnerons ici sera le Dasein.

L'explicitation du Dasein chez Heidegger apparaît sous la forme d'une analytique existentielle, sous laquelle la première impression en fait un être mystérieux, néanmoins il ne demeure pas non plus dans la sphère de l'incompréhensible car : « la compréhension d'être appartient au Dasein »¹⁸⁴. Une étude de son caractère ontologique s'avère donc être la clé qui nous permettra de saisir non seulement ce qu'est réellement l'être de l'homme pour ainsi ressortir par la suite, la possible contradiction qui subsiste dans son rapport avec le phénomène de la technique moderne.

La compréhension de l'être du Dasein, se trouve selon Heidegger dans la constitution fondamentale de sa quotidienneté. C'est donc dans la perspective de la compréhension fondamentale de la quotidienneté du Dasein, qu'il convient de comprendre la mise en relief préparatoire de l'être de cet étant. La quotidienneté est le canal paradigmatique de la compréhension du sens du dasein, car elle transcende par la répétitivité de ses actions, les limites d'une simple analytique du dasein. Car « *L'analyse du dasein est non seulement incomplète, mais encore et avant tout provisoire. Elle dégage seulement d'abord l'être de cet étant, sans dégager son sens* ». ¹⁸⁵ Il revient donc à la temporalité donc la modalité est la quotidienneté, de se présenter comme un outil de mise en lumière du sens du Dasein. « *C'est la temporalité qui sera mise en lumière comme le sens de l'étant que nous appelons Dasein* »¹⁸⁶, autrement c'est par la temporalité que l'étant-Dasein, acquiert progressivement du sens. En effet si l'être du Dasein est temporel, et que la temporalité est un mode du temps, alors le temps est le principe de compréhension possible de l'être du dasein, il est ce par quoi le dasein ainsi que ses actions sont perceptibles et existentiellement saisissables. Et le temps

¹⁸⁴ Martin Heidegger, *Etre et Temps*, p.48.

¹⁸⁵ *Ibidem*.p.50.

¹⁸⁶ *Idem*.

infini par nature partage cet attribut d'avec l'Être de sorte qu'il devienne la possibilité historique de saisie de l'être dans sa multi-dimensionnalité, sa pré-ontologie et son essence. On peut lire chez Heidegger.

Au Dasein appartient à titre de constitution ontique un être pré-ontologique. Le Dasein est selon une guise telle que, étant, il comprend quelque chose comme l'être. Cette relation étant maintenu il faut montrer que ce à partir de quoi le Dasein en général comprend et explicite silencieusement quelque chose comme l'être est le temps. Celui-ci doit être mis en lumière et originellement conçu comme l'horizon de toute compréhension et explicitation de l'être. Et pour faire apercevoir cela, il est besoin d'une explication originelle du temps, comme horizon de la compréhension de l'être à partir de la temporalité comme être du Dasein qui comprend l'être¹⁸⁷.

Il apparaît clairement ici que pour saisir l'être que nous souhaitons démystifier, il faille que nous nous immergions dans la compréhension du temps, comme cadre historique de déploiement de l'être, et pour ce faire une lecture progressive « du temporellement étant »¹⁸⁸ c'est-à-dire des événements historico-ontiques est de mise. Mais plus que pour étudier l'être dans son cadre d'appréhension qui est le temps il faut nécessairement étudier le Dasein en ceci que le temps est sa modalité puisqu'il se meut dans la temporalité, notre investigation s'articulera dans la suite sur la compréhension ontico-ontologique du Dasein.

En effet l'étude du Dasein ne commence pas avec Heidegger, elle remonte plutôt à l'antiquité, la souvenance de l'instinct grégaire de Platon, ainsi que la formulation anthropologique de Aristote qui fit de l'homme un animal politique avait déjà posé les bases d'une telle recherche. Avec René Descartes au XVI^{ème} siècle, elle acquit une nouvelle orientation, cependant c'est avec Martin Heidegger que cette question arbore tout son sens. Poser la question du sens de l'être avec Heidegger, c'est de demander plus simplement ce que signifie être, autrement que signifie pour l'Humain le fait d'être ? Maurice Corvez se propose dans sa lecture analytique de Heidegger de nous en donner une réponse, il nous dit : « l'être vrai est l'être tel qu'il est pour l'homme »¹⁸⁹, et l'être tel qu'il est pour l'homme est phénomène, c'est-à-dire qu'il apparaît.

En effet la question de l'Être est intimement liée avec celle de l'existence, et l'être qui est le plus à même de comprendre l'Être apparaissant est l'homme. Ainsi comprendre le sens de l'existence de l'homme c'est corrélativement comprendre le sens de l'Être qui nous

¹⁸⁷ *Idem.*

¹⁸⁸ Martin Heidegger, *Être et Temps*, p.51.

¹⁸⁹ Maurice, Corvez, « *L'Être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger* ». In : *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 63, n°78, 1965. p. 260.

intéresse. L'homme est considéré chez Heidegger comme un étant, mais cet étant diffère des autres étants. En effet l'homme est un étant particulier en ceci qu'il est le seul de ces étants en qui il réside l'idée de l'Être, il est le seul doté du pouvoir de penser l'Être et cela est son existence. Vouloir accéder à l'horizon de compréhension et d'explicitation de l'Être en général, nous invites donc sans détour, à l'analyse de l'être de l'homme, de son mode d'être communément appelé Dasein. L'être de l'homme faculté et qualité intrinsèque de compréhension de l'Être est le canal paradigmatique vers une élévation rapprochant de celui-ci, car il en est lié par son essence transcendante et cette dernière se laisse découvrir dans sa quotidienneté. La nature existentielle du Dasein lui a doté d'une aptitude à savoir la compréhension, cette dernière est le moyen par lequel il arrive à transcender verticalement les autres étants pour accéder dans l'horizontalité de son élévation à l'être des étants.

Or le présupposé ici semble nous révéler que l'être du Dasein surpasse celui de tous les étants, le saisir suppose donc une saisie préalable des autres étants, leurs rapports et leurs modes d'être. Pour le faire, il faut un engagement existentiel concret vis-à-vis des étants dans le monde et cela apparaît être une clé d'ouverture vers l'accession véritable vers l'Être. Mais du Dasein se révèle encore deux autres dimensions primordiales ou caractères existentiels en dehors de la compréhension, il s'agit de « *la Disposition affective* » et le « Logos ». Par l'affectivité le dasein est lié aux autres étants, et par le logos qui est ouverture à l'intelligibilité et au langage moyen de construction des concepts, il arrive à exprimer l'Être pour qui le langage est un abri. Dans sa *lettre sur l'humanisme*, Heidegger nous précise que : « le langage est la maison de l'Être. Dans son abri habite l'homme »¹⁹⁰ par cette troisième dimension du Dasein, qu'est le Logos, l'Être apparaît, il se révèle. Le langage est ici un outil par lequel l'être agit par son réceptacle Dasein. Par le langage, mais surtout le langage libre, l'être se fait présent il se présente il s'accomplit car se déploie dans la plénitude de son essence. Heidegger nous dit que par le langage, « La pensée accomplie la relation de l'Être avec l'essence de l'homme »¹⁹¹, l'homme est donc intimement lié à l'Être et par le Logos en articulation dans le langage il touche l'Être, il l'exprime.

Cependant les trois dimensions sus-évoquées du Dasein se résument chez Heidegger au souci, ainsi l'être est souci.

L'être de l'homme est souci, c'est par lui que le Dasein est dans ce monde, qui n'est pas seulement l'ensemble des étants, l'univers de la nature et de

¹⁹⁰ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier paris, Aubier 1946. p.67.

¹⁹¹ *Idem*.

*l'Histoire, mais, plus profondément et selon son concept ontologique, un horizon qui se découvre à l'être-là, principalement dans la mesure où l'homme y trouve accès par l'emploi de ses instruments*¹⁹²

Le souci est un caractère affectif issu de l'angoisse, autrement de la solitude dans laquelle le Dasein se découvre comme un être-jeté dans le monde qu'il doit désormais découvrir, comprendre et plus tard construire. Mais comment le Dasein parvient-il à construire le monde ? C'est par la pensée de l'Être, car l'être est pensé et par la pensée, il accède à l'Être pour qui penser est une propriété fondamentale. Heidegger nous dit : « penser est l'engagement par l'Être pour l'Être... C'est l'engagement de l'Être »¹⁹³. Il apparaît donc clairement après ces éclairages que le rapport de l'Être au Dasein est le penser. Le penser est donc clairement l'action unitive d'une interconnectivité ontologique et naturelle. Après avoir saisi pour notre part les différents sens du Dasein d'une part et de l'Être d'autre part, il nous semble évident de ressortir et de présenter le jugement selon lequel la technique serait à l'origine de la perte du sens de l'Être.

Nous évoquions plus haut la temporalité comme condition de compréhension de l'être-là et plus originairement de l'essence de tout étant, donc de l'Être en général. En effet la tridimensionnalité du Dasein présente la temporalité comme le substrare de l'être-là et se donne comme le canal de saisie véritable de l'être dans sa dynamique.

*La temporalité fonde l'historicité de l'Être. Elle en est la condition de possibilité, comme elle est le mode d'être temporel de l'être-là lui-même. L'être-là est en soi historique, de cette historicité fondamentale qui se confond avec l'Être. Son explicitation ontologique devient, en elle-même et nécessairement une interprétation de l'histoire, à la façon d'un accomplissement de la compréhension. L'Être comme Histoire est L'Être lui-même et rien d'autre*¹⁹⁴.

Cependant une lecture de l'histoire qui se propose en sa qualité de modalité ontologique de l'Être, nous laisse voir une désorientation dans le temps du sens de l'Être, ceci par une sorte de retrait du dasein de l'usage de son ultime aptitude. Car l'Être dont nous parlons à comme attribut fondamental, la transcendance et cette transcendance est le lieu où il rencontre le Dasein. Par le logos le Dasein a le privilège d'accéder à l'Être dans son intimité la plus profonde et par l'angoisse l'éveil et l'incitation à la transcendance s'opèrent naturellement. Il apparaît donc qu'il faut un type d'étant particulier à savoir le Dasein, un

¹⁹² Maurice Corvez, p. 262.

¹⁹³ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*.p.68.

¹⁹⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, vol II, p.489.

mode privilégié qu'est le logos, une dimension primordiale le souci et un cadre d'émulsion de la pensée et d'échange qui est la philosophie, plus profondément la métaphysique et l'ontologie pour opérer une véritablement intellection capable de toucher l'Être et de saisir le Dasein en son être. Par l'angoisse il naît voire jaillit un éveil une propulsion et projection naturelle du Dasein qui le pousse à chercher l'Être, grâce à l'intuition extatique, qu'il opère par le lien ontologique qu'il partage avec lui à travers la transcendance. Or la technique dont nous entendons poser le rapport à l'Être et plus proche avec le Dasein est loin d'une telle démarche, elle marche sur le sentier de l'oubli de l'Être et du mépris du Dasein, elle rejette la transcendance qui est pourtant le principe et l'essence du rapport de l'Être et du Dasein parce qu'elle la juge subjective. En fait la distanciation qui origine la perte du sens de l'être par la technique moderne figure dans le fondement de son objet et de ses intérêts.

En réalité la technique moderne opère dans le domaine des étants, qui sont considérés comme des simples objets, des choses vouées à la pure et simple utilisation. Autrement la considération et la valeur de l'étant dans le domaine de la technique moderne réside dans son utilitarité, et celle-ci est évaluée par sa rentabilité, sa profitabilité. Pourtant cette profitabilité envisagée comme principe de considération des étants, fondée sur la superficialité de l'apparaissant, finit par enfermer l'homme dans ce cercle infernal de prise en considération de tout l'étant disponible sous le seul aspect de sa possible rentabilité, sa commercialité. Nous disons que la technique moderne et son allié la science n'opèrent pas dans le domaine de l'Être, la compréhension des questions ontologiques leur est étrangère inaccessible. Par ailleurs réfléchir sur le sens de l'être suppose un ancrage dans le logos, or la technique moderne parce qu'elle est en quête du factum et que la réalité objective est son objet, elle ne peut réellement s'élever à la dimension de compréhension nouménale ici exigemment convoquée. Dans un cours donné en 1952 à l'université de Fribourg-en-Brisgau, Martin Heidegger déclare :

La science ne pense pas, la science ne se meut pas dans la dimension de la philosophie. Mais, sans le savoir, elle se rattache à cette dimension. [...] La phrase : « La science ne pense pas » n'est pas un reproche, mais c'est une simple constatation de la structure interne de la science : c'est le propre de son essence que, d'une part, elle dépend de ce que la philosophie pense, mais que, d'autre part, elle oublie elle-même et néglige ce qui exige là d'être pensé¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Martin Heidegger, Essais et conférences, p.154.

En effet, penser c'est aller au-delà de l'apparence, or la technique et la science s'intéressent à l'étant. Pourtant, ce dernier est du domaine de l'ontique. Aussi, l'étant n'est que le côté superficiel de l'être. Il est l'aspect extérieur de sa manifestation phénoménale. Par contre, l'ontologie étudie l'être, elle s'intéresse aux caractéristiques générales ainsi qu'aux propriétés de tout ce qui est, elle enquête le phénomène dans son intériorité et c'est dans cet intérieur qu'elle extirpe la réalité d'être dudit phénomène, son essence et son sens. Lorsque nous disons que la technique moderne engage un oubli du sens de l'être, c'est qu'il apparaît par sa méthode et ses orientations, un éloignement important avec les existentiels qui sont les caractères fondamentaux du Dasein qui est cependant une manifestation privilégiée de l'être en tant qu'il est le réceptacle de cet être. Cette appréciation n'est donc pas un jugement fortuit, c'est une simple et pure constatation rationnelle.

Nous avons montré comment la technique moderne opère dans une dimension différente de celle du questionnement de l'être. En effet l'ontique est son domaine tandis que l'ontologique est de celui de l'ontologie. Dès lors la distance et la perte du sens de l'un l'être par l'autre la technique apparaît logique. En fait les questions de l'être ne rentrent pas dans les préoccupations de la technique. Car lorsque l'ontologie pense la compréhension de l'étant dans sa totalité, la technique elle demande l'appropriation de cet étant en vue de sa domestication et sa commission.

4.2.2.) L'oubli de l'être en question dans le projet de la technique moderne

Nous venons de montrer, pourquoi nous estimons que la marche de la technique moderne engage tacitement la primauté du sens de l'être. A présent nous voulons présenter ce qu'il advient de cette attitude de perte de sens de l'être, dont l'origine se trouve dans son oubli lointain.

Si nous disons que l'être perd du sens c'est parce que nous constatons la dévaluation de sa primordiale dimension le logos dans ce processus de matérialisation et de mécanisation de tout, de sorte que son être propre en vient à être altéré ainsi que possiblement le sens de son histoire à l'ère technoscientifique. En effet, il nous a été donné de comprendre dans une publication améliorée de : *Introduction à la métaphysique* de 1943 parue en 1949 que : « l'être ne vient jamais à la présence sans les étants »¹⁹⁶. Un tel jugement traduit l'idée que l'étant exprime l'Être. Lorsque nous le disons, nous émettons l'idée que l'étant est la conséquence et la manifestation de l'Être. Ce jugement est fondé sur l'idée que parce que

¹⁹⁶ Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. Khan, Paris, Gallimard, 1949, P.49.

l'Être est la cause de tout étant, il est ce par quoi et de quoi tout étant est, de sorte que tout ce qui est, trouve la raison de son étance dans la réception de l'exister, ou du fait d'être, en tant qu'il est un attribut fondamental et une catégorie de l'Être car l'Être est. Une telle idée traduirait possiblement et légitimerait dans une certaine mesure l'illusion que du type d'étant actuellement promu dans l'exister, soit déduit la manifestation dans son exigence d'apparition, la vérité de l'Être. Une telle marche et démarche contribuerait à son tour à affirmer que le mode d'être de la technique moderne, qui semble s'imposer comme l'argument de l'affirmation de la modernité, preuve d'une évolution voire une amélioration découle, manifeste et exprime la vérité de l'Être moderne. Ce qu'exprime et véhicule une telle équation, c'est que la technique moderne exprime l'Être, pour certains même, elle en est la finalité puisqu'elle réalise la longue marche progressive et achevant de la métaphysique du sujet. Or au constat fait, l'achèvement de la métaphysique du sujet semble discréditer la marche de l'Être. Car c'est dans son ultime pas que s'affirme sans contradiction, l'oubli ou la volonté de néantisation de l'Être, par la transformation et l'altération de sa vérité, calquée sur la quantité et la calculabilité et de définir la condition d'existence et de considération de tout étant à partir de là.

Sur le plan moral, les repères sont l'utilitarisme, l'hédonisme, le pragmatisme. Les passions et les plaisirs sont béatifiés, tout est construit en fonction de l'appétit du corps, la possibilité de la croissance du bonheur, la capacité de consommation, car l'incitation au bonheur et à la concupiscence est l'instrument au service de la garantie de la consommation qui est la finalité de la production technique.

En outre, la technique moderne plonge l'homme dans une impersonnalisation où il cesse d'être un homme c'est-à-dire une dimension particulière de l'existence pour se confondre avec les autres étants finalement réductibles à une simple chose. L'objectivisme scientifique qui creuse dans les neurones et tout l'organisme du sujet dit extraire de ce dernier toutes les données qui permettent d'établir de lui un panorama de toutes ses composantes, ce qui le rend maîtrisable sur la base de son génome. L'homme n'est donc plus un être mystérieux, son mystère s'évapore et se volatilise. De ce fait la technique dont la science sert d'instrument, utilise ces données pour lui fournir ce dont elle a besoin indépendamment du vouloir de l'homme puisqu'elle, la technique au travers de la science, semble connaître mieux que l'humain ce qui lui sert le mieux, et c'est sur la base d'une telle attitude qui méconnaît la dimension Daseinique de l'homme que survient progressivement son périssement. De ce fait il apparaît évident que l'ère de la modernité régentée par la domination technique, manifeste

un destin qui est celui de l'oubli de l'Être, par la désactivation de la dimension primordiale de l'homme et la surévaluation de la dimension ontique de l'étant. Or le Dasein est encore le seul à se placer objectivement dans la vérité, il est celui seul qui puisse révéler présupposer la vérité, car par le privilège ontologique de connexion au Logos, il est, reste et demeure un être ouvert à la vérité. Heidegger nous dit :

En tant que constitué par l'ouverture, le Dasein est essentiellement dans la vérité. L'ouverture est un mode d'être essentiel du Dasein. Il n'y a de vérité que dans la mesure où et aussi longtemps que le Dasein est. De l'étant n'est découvert que lorsque, n'est ouvert qu'aussi longtemps que le Dasein est en général. Les lois de Newton, le principe de contradiction, toute vérité en général ne sont vrais qu'aussi longtemps que le Dasein est. Avant que le Dasein fût, après que le Dasein ne sera plus, aucune vérité n'était ni ne sera, parce qu'elle ne peut alors être en tant qu'ouverture, découverte, être découvert.¹⁹⁷

Le Dasein est ainsi la condition d'être de la vérité, c'est la raison pour laquelle la tentative de sa flétrissure est pour nous matière à caution. Nous ne prétendons pas ici, dédire le rôle de la technique, dont l'efficacité, est visible dans chacune des actions transformatrices et la nature et de la production de bien-être ou bonheur. Ce que nous relevons, c'est qu'en son sein git une sorte de contraste sur la promotion des valeurs contre l'humain à cause du gouvernement du simple étant. Le philosophe camerounais Njoh Moelle relève déjà les symptômes d'une telle activité dans son ouvrage *Essai sur la signification humaine du développement*. Là on peut lire :

Le développement conçu comme une accumulation pure et simple de l'avoir est un mauvais développement. La production devenant l'objectif principal, tout lui est subordonné, y compris l'homme lui-même. [...] Le règne de la technique est le règne de la déshumanisation de l'homme et de l'aliénation sous toutes les formes.¹⁹⁸

En effet, la technique moderne transfère et transfuge en l'homme un caractère de simple chose, il y a une chosification de l'homme, une dégradation du sens de l'humain ce qui entraîne des divisions sociétales, entre ceux qui la tiennent représentés par le capitalisme bourgeois et ceux qui la subissent prolétariés. Ce qui la rend problématique et philosophiquement problématique.

¹⁹⁷ Martin Heidegger, *Être et Temps*, p.182.

¹⁹⁸ Ebenezer Njoh Moelle, *De la médiocrité à l'excellence, Essais sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Edition Clé, 1970. P.87.

*L'époque industrielle et capitaliste entraîne des conséquences psychologiques et morales inéluctables, non seulement elle crée le prolétariat et l'a placé dans une situation pénible et humiliante, mais elle a aussi porté un coup en l'homme en général. La mécanisation et la rationalisation abaissent la qualité. La technique aboutit au règne de la quantité, on constate l'aliénation de la nature humaine ce que Marx appelait Verdinglichung : l'homme est considéré comme une chose*¹⁹⁹

Peut renchérir le même auteur.

Il a été question pour nous de présenter les reproches propres à l'activité technique. Ceux-ci sont issus du caractère dévaluateur de l'humain tributaire d'une certaine orientation propre à la technique moderne, à savoir la béatification des passions, l'incitation à la consommation pour l'assurance de l'écoulement des produits qui eux-mêmes procèdent de la manipulation de l'étant à des fins purement utilitaristes. L'homme n'est désormais lui-même qu'une simple chose, un simple objet qu'on manipule à des fins de consommation et donc de garantie de commercialisation de l'étant. Il ressort donc que l'activité technique, poussée à ses extrêmes manifestations est un danger pour l'humain.

¹⁹⁹ *Idem.*

CHAPITRE V :

AMBITION DE DEPASSEMENT DU DISCOURS SUR L'ETRE PAR LA TECHNIQUE MODERNE.

Nous venons de montrer comment le règne de la technique moderne se pose comme une volonté de l'oubli de l'Être, commencé depuis la décréation de la fin de la métaphysique. A présent nous essayerons de montrer que cet oubli tend vers une altération de l'essence de l'être.

5.1) Technique moderne et désontologisation

L'histoire de la philosophie se construit autour de plusieurs conceptualisations, chacune apportant une pierre à l'édifice de l'état de la question de l'Être. De l'Être et le non-être formulé par Parménide, l'Être transcendant ou l'Idée de Platon, de l'Être substance d'Aristote, l'Être comme intuition mystique arrive avec Plotin. La période médiévale quant à elle se caractérise par la transcendance, l'Être substance est énoncé chez thomas d'Aquin, et plus tard le tournant s'annonce avec Descartes pour qui l'être est cogito, chez Spinoza la substance, celle-ci se déploie dans l'immanente et est de ce fait apodictique, chez Malebranche, l'Être infini s'appréhende par l'intuition. Pour Lavelle plus proche de nous, l'Être-acte ou présence totale se dévoile dans l'expérience, par le concours d'une intuition fondamentale pure ou participative, et enfin l'empirique où idéaliste, c'est le percipi de Berkeley, le phénomène de Husserl ou l'étant de Heidegger et l'En-Soi de Sartre tous deux indifférenciés.

Ce qui ressort de ces différents niveaux d'abstraction du même, c'est la dimension transcendantale de l'Être. Penser l'Être, c'est recourir paradigmatiquement à la transcendance, car celle-ci semble son canal privilégié. De la catégorisation de l'Être, il ressort plusieurs modes et niveaux de compréhension. Et selon cette considération, les savoirs sont appréciés sur la base de leurs particularités et leurs différences enrichissantes qui dénotent non seulement de la pluridimensionnalité de compréhension et d'intellection de l'Être, mais aussi impose la rigueur prospective qui fait échapper et éloigne de la confusion souvent récurrente entre d'une part l'Être et d'autre part de l'étant. Heidegger nous dit :

*Nous devons nécessairement pouvoir marquer clairement la différence entre l'Être et l'étant, si nous voulons prendre comme thème de recherche quelque chose comme l'Être. Il ne s'agit pas là d'une différenciation quelconque, mais c'est seulement à travers cette différence que le thème de l'ontologie peut être conquis. Nous la désignons comme dif-férence ontologique, c'est-à-dire comme la scission entre l'Être et l'étant.*²⁰⁰

Une telle scission a pour but de permettre, de circonscrire et ainsi de ne point se méprendre par l'embarras d'une telle question et de rendre favorable sa meilleure prise en charge réflexive. En effet la confusion et le long délaissement de la question de l'Être a conduit au dépouillement de la pertinence de cette thématique et du même coup, entamé la désontologisation de l'humain. Par la confusion entre l'Être et étant, le principe et la propriété, le mode et le genre, plusieurs tentatives du questionnement sur l'Être sont biaisées, Car souvent ceux même qui prétendent être plus proches, dans l'espoir de s'être le mieux rapprochés, sont détournés et désorientés par faute de langage et de méthode. C'est pourquoi il nous apparaît logique que la seule philosophie capable de penser l'Être est l'ontologie et celle-ci a pour méthode de prospection la phénoménologie, comme nous l'avons déjà dit dans la première partie de ce mémoire. Heidegger cet effet nous fait déjà comprendre que l'ontologie et la phénoménologie ne sont pas seulement deux disciplines qui caractériseraient la philosophie parmi tant d'autres, elles seraient pour lui ses constituants majeurs, de sorte que par elles la véritable philosophie existe et se déploie pour questionner et comprendre le monde en son être le plus profond. L'élévation et la suprématisation de l'étant qui conduisent cependant la technique vers l'instrumentalisation et la relégation de la dimension privilégiée de l'Être de l'étant par le dérèglement de la compréhension, entame progressivement un renversement du sens, par un existentialisme mécanique pour ne pas dire machiniste. Le règne est désormais celui de la technique, la science exploite toutes ses possibilités même les plus irrationnelles, le sens de l'existence se réduit à la consommation de la production technique, puisqu'elle fait de l'homme un consommateur par essence, un être qui n'a d'utilité que comme moyen d'écoulement des produits faits pour la consommation et la rentabilité capitaliste. Cependant cette attitude dépossède l'être de son être, car elle instrumentalise l'homme qui est réduit à la banalité. De ce fait elle conduit tant à la désontologisation de l'être qu'à la dissimulation de sa vérité.

Il est apparu que la déconsidération de la nécessité principielle de la compréhension du sens de l'Être, a mené progressivement à une confusion d'identité avec l'étant, de manière à

²⁰⁰ Jean François Courtine, *les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p.85.

aboutir à une désontologisation de l'être. Cette attitude a pour conséquence majeure, l'instrumentalisation et la projection d'une automatisation de l'humain, c'est le projet transhumaniste.

5.1.1) Réduction ontique de l'humain et le projet transhumaniste

L'appel vers la surhumanité, la volonté de déconstruction de la métaphysique et l'ouverture aux nouvelles possibilités d'essence technoscientifique ainsi que la divinisation de l'homme réalisable par les moyens de la technique ont mené l'homme à penser son perfectionnement : c'est le transhumanisme.

En effet plus vulgarisé au XXI^{ème} siècle, le transhumanisme se définit selon Max More comme un mouvement culturel et intellectuel international, prônant l'usage des sciences et des techniques afin d'améliorer la condition humaine par l'augmentation des capacités physiques et mentales des êtres humains et de supprimer de ce fait, le vieillissement et la mort. L'idéologie transhumaniste a pour champ lexical favori le posthumanisme, l'eugénisme, la futurologie, le postgenrisme pour ne citer que ceux-là. Ses actions apprend-t-on, visent à favoriser l'émergence des individus dits améliorés, augmentés par l'usage des nanotechnologies, ainsi que la dotation du même coup, d'une intelligence artificielle supérieure à l'intelligence humaine traditionnelle, sur la base de l'usage des technologies. Les adeptes de ce courant soutiennent, la systématisation des techniques telles que : la nanotechnologie, la biotechnologie, les techniques de l'information et de la communication et des sciences cognitives, ainsi que d'hypothétiques sciences futures, comme la réalité simulée, l'intelligence artificielle forte, l'intelligence artificielle, et enfin la cryonie. Notre première partie consistera à présenter le transhumanisme, son rapport avec le malthusianisme et l'utilitarisme, par la suite nous montrerons pourquoi nous estimons que ses actions sont philosophiquement problématiques et existentiellement polémiques.

Le transhumanisme est une branche de la technique, qui utilise la science et la médecine pour des ambitions d'amélioration de l'espèce humaine. Les enjeux du transhumanisme sont entre autres, les grandes mutations scientifiques telles que les prothèses bioniques, les corps génétiquement modifiés, la cyborgation, les machines connectées au cerveau et la recherche de l'immortalité comme stade ultime. Elle pense également la fabrication de l'humain, en créant des usines à gènes qui modifieraient l'alphabet du vivant. Le rêve est également de parvenir à la maîtrise du génome humain avec un séquençage à haut débit qui permettrait de mettre en relation les caractéristiques de l'ADN, le but étant

d'installer une médecine préventive qui aiderait au traitement des maladies génétiques. En réalité le transhumanisme est une souscription aux différentes possibilités qu'offre l'intelligence et l'imagination humaine, dans l'usage de la technique moderne, mais ces possibilités sont posées en rapport avec les machines leurs modes d'être. Ce que nous disons c'est que les projets qui sont présentés pour l'humain dans la sphère du transhumanisme semblent être une reproduction de ceux qui antérieurement étaient formulés pour les machines. Il est donc question soit de faire de l'homme une machine, soit de le fusionner avec cette dernière, par l'introduction dans l'organisme humain des machines qui devront prendre son contrôle, c'est le cas de la cyborgation. La machine est pour ainsi dire le référentiel de modelage de l'homme futur, en réalité l'homme et la machine sont hissés au même rang et bientôt presque indissociables.

Dans son célèbre ouvrage *Le meilleur des mondes*, Aldous Huxley nous présente un monde où il y'a de la ségrégation entre d'une part des êtres presque parfaits dotés d'aptitudes et des qualités hors du commun, et d'autre part des individus inférieurs rejetés par les dirigeants parce que limités et donc inutiles, cependant, ces derniers peuvent pourtant procréer car étant encore totalement humain, pendant que les individus dits supérieurs manquent de cette capacité, et ce contraste est le paradoxal indicateur phénoménologique qui interpelle sur les conséquences à venir de cette idéologie contre-humains. Ainsi s'il apparaît d'une part une augmentation des qualités, il ressort d'autre part une altération voire une ablation de la nature propre ainsi que la préservation de la souche la propriété authentique de la race humaine à savoir la fertilité de l'« Homme ». Mais ce que nous jugeons paradoxal pourrait bien être le but tacitement à l'œuvre, car l'infertilisation réduirait la masse inapte, pour préserver dans l'aise d'un monde nouveau la qualité voire la seule quantité des hommes-réformés. Il apparaît dès lors une forte corrélation entre le transhumanisme et les idées malthusianistes.

Pour le comprendre, il faut remonter aux toutes premières origines de ce courant de pensée : le terme « *transhumanisme* » aurait été inventé par Julian Huxley, le frère du célèbre Aldous Huxley. Biologiste connu pour ses positions favorables à l'eugénisme, co-fondateur du WWF et de l'UNESCO, il est surtout à l'origine du « *Manifeste des généticiens* » qui défendait le projet de société dont son frère a tiré les conséquences dans *Le meilleur des mondes*. Ce projet vise à améliorer les qualités des individus comme celles d'un produit, tout en limitant leur quantité afin de favoriser un monde meilleur, le célèbre « *Brave New World* », entendu *Le Meilleur des Mondes*. Pense-t-il : « *La qualité des personnes, et non la seule quantité, est ce que nous devons viser : par conséquent, une politique concertée est nécessaire*

pour empêcher le flot croissant de la population de submerger tous nos espoirs d'un monde meilleur ». Il apparaît donc une volonté d'amélioration de l'humain, de transformation de son existence et présupposément du monde. Mais l'introduction des politiques et du désir de commercialisation lui donne des penchants utilitaristes. Il apparaît donc important de relever que le transhumanisme comme le néomalthusianisme actuel se justifient tous deux par l'idéologie capitaliste et utilitarisme.

L'utilitarisme, est une doctrine morale qui puise elle-même sa source dans l'idéologie des Lumières du XVIII^{ème} siècle et qui vise à « maximiser le bien-être collectif ». Or l'utilitarisme s'oppose radicalement à l'humanisme puisqu'il n'est pas exclusif aux humains : son but est d'augmenter la somme de bien-être de l'ensemble des êtres sensibles, ce qui inclut les animaux, voir potentiellement l'ensemble du vivant. En outre ce courant figure comme la première doctrine de l'histoire de la philosophie à inverser le sens de la morale : selon les utilitaristes, le bien-fondé d'une action ou d'une politique ne dépend pas de sa conformité à un principe moral, mais de sa conséquence. Pour arriver à ce but de maximisation du bien-être de l'ensemble du vivant, tous les moyens sont bons et aucun principe moral a priori ne peut être reconnu, surtout s'il vient freiner un processus dont les conséquences attendues sont bonnes et satisfaisantes en elles-mêmes. Ainsi de la promotion de l'amélioration de l'homme par la technique, à la limitation de l'espèce suivant l'exigence et la possibilité du bien-être des méritants privilégiés, se trouve résumé l'idéologie du siècle ainsi que ses corollaires épistémologiques. Après cette présentation qui nous a mené à faire un rapprochement entre le transhumanisme, le malthusianisme et l'utilitarisme, nous pouvons lire dans l'interstice la réduction ontique de l'humain à la choséité, à l'objectité. L'homme n'est peut-être désormais plus qu'un rat de laboratoire, qui lorsqu'il ne correspond plus aux fins capitalistes, devra servir aux expériences à des fins de modification et d'amélioration, de réparation, car son existence est centrée sur sa capacité à fournir de nouveaux avantages, à apporter des bénéfices et du profit, c'est l'exigence du dispositif. L'humain est donc désormais lui-même arraisonné et plus tard commissible. La déshumanisation est à l'œuvre et celle-ci est guidée par l'essence de la technique moderne.

Nous venons de présenter les conséquences propres aux ambitions techniques qui semblent réduire l'humain à la dimension purement ontique ceci dans la congédiation de sa dimension ontologique et humaine. Il apparaît que même la science lorsqu'elle prise en otage par l'arraisonnement technique ses orientations ne peuvent servir que des causes loin de cette humanité chère que toute science doit promouvoir.

5.1.2. Le rapport de vérité entre la méthode scientifique et la réalité

La science depuis la révolution scientifique pense seule pouvoir maîtriser la nature. Or nous constatons malgré nous qu'il existe une relation de force entre la science et le réel, car la science traque le réel, et en retour le réel ne lui offre qu'un aspect de ce qu'il n'est pas. Depuis l'avènement de la modernité le constat de l'action de la science sur la nature est sans équivoque d'une grande brutalité. La physique produit des bombes, la médecine produits parfois plus de virus qu'elle ne trouve de vaccins pour soigner les maladies génétiques héréditaires causées.

En effet l'ambition de la science est davantage de maîtriser la nature et non de la comprendre. Il y'a une relation d'oppression et de pression de l'un sur l'autre. La science par le seul esprit empirisme, dit avoir le secret de la compréhension des phénomènes de la nature. Par la théorie elle pense la maîtriser et plus concrètement sortir la nature de son secret pour la saisir telle qu'elle est réellement, car dit-on : « *La théorie arrête le réel* »²⁰¹. Mais nos certitudes proviennent telles exclusivement de l'expérience ?

Dans la querelle traditionnelle entre empiristes et rationalistes, Descartes en évoquant l'expérience de la cire, démontrait bien que notre connaissance procède uniquement de la raison, tandis que pour les empiristes comme John Locke, la sensibilité et l'expérience seules sont les causes de la connaissance. Au XVIII^e David Hume pose l'une des questions clé de la philosophie de la connaissance, à savoir : « *d'où vient la certitude que ce que nous apprenons de l'expérience correspond bien à la façon dont les choses se passent dans la réalité ?* » En d'autres termes une telle certitude est-elle vraiment fondée ? Sans doute la répétition des expériences tend-t-elle à nous faire croire qu'il y'a, entre les faits, les événements et les phénomènes, des relations de cause à effet.

Cependant, cette répétition constatée ne suffit pas à établir de façon indubitable l'existence des lois causales dans la nature. Car si nombreuses que soient les expériences concordantes, nous ne serons jamais assurés d'avoir étudié la totalité du champ des phénomènes concernés, l'universalité et la nécessité des lois causales resteront donc des problématiques. De ce fait la connaissance scientifique tout entière ne reposerait-elle, en dernière instance, que sur une croyance ? Cette hypothèse très lourde que Hume fait peser sur le fondement du savoir, Kant croit pouvoir la lever. Le concept de cause doit, selon lui, contenir en lui-même l'idée de liaison nécessaire entre cause et effet, or la théorie empiriste

²⁰¹Martin Heidegger, *Essais Et Conférences*, P.69

ne satisfait pas cette exigence, ainsi une telle connaissance de l'idée de cause ne saurait être tirée de l'expérience. Il faut donc affirmer qu'il existe des connaissances à priori, c'est-à-dire entièrement et uniquement produites par la raison. Kant admet que ces connaissances sont les conditions de possibilité de toute expérience.

la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans et qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements, suivant des lois immuables, qu'elle doit obliger la nature à correspondre d'une part, et à répondre à ses questions d'autre part, et ne pas se laisser conduire pour ainsi dire en laisse par elle ; car autrement faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance, nos observations ne se rattacherait point à une loi nécessaire, chose que la raison demande et dont elle a besoin; il faut donc que la raison se présente à la nature tenant, d'une main, ses principes qui seuls peuvent donner aux phénomènes concordant entre eux l'autorité de lois.²⁰²

pourtant le constat fait, semble laisser penser que pour les scientifiques la théorie suffit à rendre crédible une connaissance scientifique de manière à la tenir pour indubitable, pourtant Gaston Bachelard nous dit : « *la science est une connaissance approchée* » il renchérit que : « *l'esprit scientifique est essentiellement une rectification du savoir, il juge son passé historique en le condamnant* » et Popper de nous apprendre que : « *la science évolue par conjecture et réfutation c'est-à-dire par essai et erreur* ». En fait ce que nous voulons montrer c'est ceci que la science malgré son objectivité n'est pas capable de rendre compte de la nature ou du réel avec perspicacité car : « *l'objectivité ne peut jamais embrasser la plénitude d'être de la nature* »²⁰³. Bien que le réel soit déjà toujours donné pour se rendre observable, toute présence du réel n'est donnée phénoménologiquement, que comme une impression de présentification de l'Être dont elle est un moyen non précellenciel d'apparaître. Heidegger nous fait bien comprendre que : « *La représentation scientifique ne peut jamais encercler l'être de la nature, parce que l'objectivité de la nature n'est, dès le début, qu'une manière par laquelle la nature se met en évidence* »²⁰⁴. Ainsi ce qu'il faut donc à la science c'est avant tout la raison car l'expérience seule sans raison peut conduire à la déroute. Le logos apparaît comme la véritable condition d'accès à la connaissance, car par son canal il ne suffira pas seulement de comprendre un pan du réel, mais de lier possiblement l'ensemble de ses composantes, par les catégories qui posent à priori les principes de relation originelles des choses et de cette manière trouver un véritable sens de l'existence et des actions humaines.

²⁰² Emmanuel Kant, *Op.cit.* P.17.

²⁰³ Martin Heidegger, *Essais Et Conférences*, P.70.

²⁰⁴ *Idem.*

C'est seulement de cette manière, que la science ne sera plus un, des instruments au service de l'ambition technique de traquage de la nature et le réel par la théorie, afin d'une découverte et d'une révélation pour leur utilisation maximale, mais plutôt un outil qui par cette compréhension du réel établira des rapports d'une existence correcte favorable à la cohabitation sereine de l'homme et de la nature.

Nous venons ici de montrer que la théorie comme instrument de la science ne suffit pas à présenter la vérité d'être du réel tel que les scientifiques prétendent le faire car l'expérience seule ne suffit pas. Pour pallier cette insuffisance, nous avons convoqué le rationalisme comme doctrine secours. Ainsi la raison c'est-à-dire le logos apparaît comme le véritable outil de révélabilité de la vérité de l'Être.

5.2. La technique Vers l'établissement de la puissance

Nous venons de voir comment la science pense avoir l'exclusivité de la méthode d'expression du vrai et en cela veut se constituer en paradigme universel. Cependant elle est contrée par le rationalisme qui vient battre en brèche ses fondements, en démontrant que seule la raison donne accès au savoir réel. Pourtant au regard de ces différentes sphères de réflexion, fort est de constater qu'elles ne sont pas aussi hétéroclites qu'elles le prétendent, car toutes cherchent à établir le règne du savoir sur la seule validité principielle de l'objectivité. Or pour Heidegger aucune objectivité n'est en soi capable de rendre compte de la vérité qui est l'Être, chacune ne serait qu'une ouverture superficielle sur des fragments d'être ouvrant à la pale vérité dont la plénitude d'être et la contemplation effective est une qualité du seul Dasein, ontologiquement lié à l'Être par le questionnement authentique et cependant exclu du règne de la technique moderne. A présent ce qui nous importe est de montrer que la démarche de la technique moderne dont la science est un instrument, apparaît comme un levier de manifestation de la volonté de puissance. Toutefois quel est le fondement d'un tel jugement ?

En effet le point central de la philosophie de Nietzsche pour qui Heidegger a consacré des conférences est que la vie est volonté de puissance, mais à quoi fait référence cette volonté qui s'articule autour de la puissance ? Le point de départ chez Nietzsche est le corps, plus précisément son intérieur siège de l'instinct, générateur des pulsions, des émotions, et porteur d'énergie et de force vitale. Ainsi c'est le corps dans sa double dimension mais unitive biologique et physiologique qui renferme et scelle le véritable sens de la vie de l'homme. Dès lors, c'est lui qui doit être écouté et doit porter toute attention, car étant la base et le fondement du sens de toute vie. Dans son ouvrage *Aurore*, il en donne un aperçu.

Aussi loin que quelqu'un puisse pousser la connaissance de soi, rien pourtant ne peut être plus incomplet que son image de l'ensemble des instincts qui constituent son être [...]. En admettant qu'un instinct arrive au point où il exige d'être satisfait ou d'exercer sa puissance, ou de s'en libérer ou de combler un vide (pour employer des images) : il considère chaque événement de la journée en se demandant comment l'utiliser pour ses propres fins ; que l'homme marche, ou se repose, ou se fâche, ou lise, ou parle, ou lutte, ou se réjouisse, l'instinct, dans sa soif, parle[...] Que ce texte qui reste en général très semblable d'une nuit à l'autre soit commenté de façons si différentes, que la raison inventive se représente hier et aujourd'hui des causes si différentes pour des excitations nerveuses identiques : tout cela provient de ce que le souffleur de cette raison était aujourd'hui un autre qu'hier, un autre instinct voulait se satisfaire, se manifester, s'exercer, se restaurer, s'épancher, il était précisément au plus fort de son flux, alors qu'hier c'était le tour d'un autre. [...] Dans chaque cas un instinct trouvera satisfaction, qu'il s'agisse d'un instinct colérique, ou combatif, ou méditatif, ou bienveillant. Cet instinct s'est emparé de l'événement comme d'une proie : pourquoi lui précisément ? Parce qu'assoiffé et affamé il était à l'affût.²⁰⁵

Cet aphorisme nous fait comprendre que non seulement l'on ne peut comptabiliser objectivement toutes les forces qui subsument et s'expriment dans son corps sous forme d'instinct, mais surtout, que c'est toujours elles qui de manière permanente demandent à être satisfaites et donc définissent sa vie et déterminent son être. Dans un autre aphorisme véhiculant la même explicitation nous lisons :

Si rien ne nous est donné comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions, si nous ne pouvons descendre ni monter vers aucune autre réalité que celle de nos instincts, car la pensée n'est que le rapport mutuel de ces instincts, n'est-il pas permis de nous demander si ce donné ne suffit pas aussi à comprendre, à partir de ce qui lui ressemble, le monde dit mécanique ou matériel?[...] Le comprendre, comme une réalité du même ordre que nos passions mêmes, une forme plus primitive du monde des passions, où tout ce qui se diversifie et se structure ensuite dans le monde organique,[...] comme une sorte de vie instinctive où toutes les fonctions organiques d'autorégulation, d'assimilation, de nutrition, d'élimination, d'échanges sont encore synthétiquement liées; comme une préforme de la vie ? En définitive, il n'est pas seulement permis de hasarder cette question ; l'esprit même de la méthode l'impose. [...], voilà une morale de la méthode à laquelle on n'a pas le droit de

²⁰⁵ Nietzsche, *Aurore, Réflexions sur les préjugés moraux*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1901, p.91.

*se soustraire aujourd'hui ; elle est donnée « par définition » dirait un mathématicien.*²⁰⁶

Le philosophe nous fait clairement comprendre ici que notre monde est constitué d'appétits, de passions et d'instincts et que c'est ceux-ci qui constituent notre véritable réalité, autrement c'est en eux, dans la manifestation causale de leur volonté naturelle d'être, que se trouve l'édification de la vérité existentielle.

*En fin de compte la question est de savoir si nous considérons la volonté comme réellement agissante, si nous croyons à la causalité de la volonté. Dans l'affirmative et au fond notre croyance en celle-ci n'est rien d'autre que notre croyance en la comme la seule qui soit [...] A supposer enfin qu'une telle hypothèse suffise à expliquer notre vie instinctive tout entière en tant qu'élaboration et ramification d'une causalité elle-même nous devons essayer de poser par hypothèse la causalité de la volonté seule forme fondamentale de la volonté, à savoir la volonté de puissance, comme c'est ma thèse [...], nous aurions alors le droit de qualifier toute énergie agissante de volonté de puissance. Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son « caractère intelligible » serait ainsi « volonté de puissance » et rien d'autre.*²⁰⁷

Le mode naturel d'être de l'homme, constitué par l'instinct, trouve son articulation majeure autour de la volonté. Et la volonté est selon Nietzsche cet ensemble de forces de pulsions en relations les uns avec les autres. Cette volonté et plus précisément la volonté de puissance est traduite chez Nietzsche par les pulsions, celles du corps, son monde d'appétits et de passions, d'énergies agissantes. La volonté de puissance est une volonté qui veut la puissance, car le propre de tout instinct est justement de vouloir croître et dominer : « tout instinct soutient-il dans un aphorisme précédent, aspire à la domination »²⁰⁸. Le parallèle qu'il nous est permis d'opérer est de présenter la correspondance de cette volonté, ses objectifs, et son mode d'être avec l'essence de la technique moderne, qui cherche bien par là, maîtrise de la nature, à s'appropriier globalement de cette dernière, à la contrôler, la soumettre à la satisfaction de la nature physiologique des passions humaines, répondant ainsi à une exigence de la domination qui est son caractère fondamental. Il n'est donc question que du besoin de conservation et de réalisation du bonheur, selon les pulsions primitives des hommes, matérialisées dans l'idéologie utilitariste dont la profession de foi est capitaliste et promotrice d'un eudémonisme concupiscent. La technique moderne par ses mécanismes se constitue

²⁰⁶ Nietzsche, *Par-delà bien et mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir*, trad. Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1971, p.99.

²⁰⁷ *Ibidem*, §36

²⁰⁸ *Ibidem* §6

progressivement en puissance puisqu'elle veut maîtriser, manipuler, manœuvrer, trafiquer et soumettre la nature, car celle-ci garantit la légitimité de l'expression primitive de la nature instinctive de l'homme, celle de l'assouvissement de la domination et de l'étanchement permanent de la soif des passions.

Nous venons de voir comment la technique moderne progressivement se mue en volonté de puissance. C'est par elle que l'homme est porté de manière incontrôlable et parfois irrationnelle à la satisfaction de ses pulsions même lorsque celles-ci rentrent en contradiction avec les exigences de l'humanité.

5.2.1) Vers la machinisation de l'humain et l'exaltation de l'homme-machine

La civilisation moderne technicienne est depuis déjà orientée vers l'artificialisation des conditions d'être du monde et l'humain n'est pas en reste, une opportunité semble-t-il lui est offerte, celle-ci aurait pour vocation de le libérer de la finitude de la mort pour le préserver dans l'éternité physique, non biologique mais machiniste, car jusque-là le corps toujours vieillissant semble jaloux de ses heures de repos éternel ou de résurrection dans l'éternité. Comment parvenons-nous à la réflexion d'une existence artificielle articulée autour d'un quelconque et possible homme-machine ? À quoi renvoie conceptuellement cette expression qui semble invraisemblable ?

Depuis quelques temps, un grand nombre de recherches scientifiques s'efforcent de rendre la vie artificielle elle aussi, et de couper le lien qui maintient encore l'homme parmi les enfants de la nature. [...]. Cet homme futur, que les savants produiront, nous disent-ils, en un siècle pas davantage, paraît en proie à la révolte contre l'existence humaine telle qu'elle est donnée en cadeau venu de nulle part (laïquement parlant) et qu'il veut pour ainsi dire échanger contre un ouvrage de ses propres mains l'homme.²⁰⁹

Ce constat fort apeurant, provient de la lecture de Hannah Arendt, qui fut une brillante étudiante et proche de Martin Heidegger. La philosophe est assez préoccupée par les processus d'évolution et de progrès politiques et techniques qui marquent l'histoire de l'humanité. En effet la quête et la conquête de la puissance, sont de plus en plus les outils que recherchent toutes les politiques, car elles sont la condition d'un pouvoir, qui lui, détermine un positionnement, une visibilité, le respect et surtout la richesse. Et ce paradigme est désormais ce qui guide et oriente les politiques actuelles faisant de la technique moderne et de ses productions de véritables leviers de progrès. Le développement croissant des techniques à

²⁰⁹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy 1961, p. 210.

l'œuvre dans l'invention des nouvelles technologies de perfectionnement, œuvre par la fructueuse imagination, à des possibilités de perfectionnement de l'humanité.

A l'image de la machine qui sans cesse connaît et bénéficie de quelques innovations, l'homme est pensé dans la perspective de son amélioration, on lui sert la possibilité d'une mutation, d'un changement, d'une transformation en un type nouveau d'être, il s'agit d'une émancipation, voire une révolution scientifico-biologico-technicienne. L'arrivée dans le domaine de la technoscience de l'anthropotechnie, est la preuve de la volonté de l'homme depuis quelques décennies déjà à changer. L'homme veut se débarrasser de toutes ses faiblesses il veut se perfectionner, il est donc en quête de son « *augmentation* » et cette attitude inaugure bien, la civilisation des possibilités, qu'est l'ère de la technique moderne, qui surfe sur les tentatives permanentes de surmonter les limites actuelles du corps humain, par l'usage, des moyens naturels ou artificiels, de sorte que celle-ci semble devenir comme le pense Goffette : « *l'art de transformation extra-médicale de l'être humain par intervention sur son corps* »²¹⁰. Le corps de l'homme devient de plus en plus un simple objet de manipulation technologique, à qui on souhaite dans un avenir proche, pouvoir ajouter remplacer un organe, à l'image d'une pièce défectueuse qu'on remplacerait dans une machine dans le but d'un prolongement indéfini et infini du plaisir de la vie. La course contre la mort qui en est le fondement explicite, recommande désormais d'extraire de l'homme naturel, ce qui fait de lui un homme c'est-à-dire sa nature d'anthropo-mortem, sous-entendue par son biologisme faillible et défaillant. Le vœu d'une machinisation de l'humain, est dorénavant inscrit, comme perspective dans la production d'un avenir où l'homme dans la posture d'un dieu terrien pourra lui-même produire en série des êtres semblables.

Dans son opus *Histoire naturelle de l'âme*, La Mettrie s'interroge : « *Qui sait si la raison de l'existence de l'homme, ne serait pas dans son existence même ? Peut-être a-t-il été jeté au hasard sur la surface de la terre [...] semblable à ces champignons qui paraissent d'un jour à l'autre, ou ces fleurs qui bordent les fossés et couvrent les murailles* »²¹¹. Une telle interrogation veut congédier toutes hypothèses d'affirmation de la transcendance et de cette manière faire de l'homme son propre maître et de la technique son instrument d'affirmation. Peut-on lire de nouveau :

Concluons donc hardivement que l'homme est une machine et qu'il n'y'a dans tout l'univers qu'une seule substance. Ce n'est point ici une hypothèse [...], l'ouvrage de préjugé ou de ma raison seule. [...] mais [...] le raisonnement le

²¹⁰ Jérôme Goffette, *Naissance de l'anthropotechnie. De la biomédecine au modelage de l'humain*, Paris, Vrin, 2006, p.69.

²¹¹ La Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme*, Paris, Hachette, 2016, pp.53-54.

*plus vigoureux [...] à la suite d'une multitude d'observations qu'aucun savant ne contestera*²¹².

La technique est bien l'ultime étape du processus d'évolution jusque-là connu de manière historique, c'est elle qui façonne l'humain actuelle et sa puissance est telle que rien ne lui échappe. Son pouvoir est immense et sa force écrasante. Sa divinisation la suprématisait au point d'en faire une toute puissance, dont le poids des actions écrase progressivement l'humanité. Pourtant voulant dédire cette affirmation Ellul laissait entendre que : « *ce n'est pas la technique qui nous asservit mais le sacré transféré à la technique.* »²¹³ C'est dire pour cet auteur, partisan et farouche défenseur de la technique moderne, que l'humain a développé une certaine addiction pour la technique moderne et c'est cette forte addiction, cette assuétude cristallisée sur les objets techniques qui est la cause de ce qui semble une perte de conscience de l'homme, et qui le mène à son aliénation. L'addiction en question, agit subconsciemment comme un algorithme décidant tacitement par le type d'objet qu'elle met sur le marché du type de comportement et des nouveaux rapports des hommes d'avec la réalité. L'homme se fait progressivement machine, dépourvu de rationalité, inapte à la compréhension, infirme à la cogitation objective sur le sens de son humanité, qui semble lui échapper, parce que désormais extirpée de sa condition biologique, identifiée par la quadri-réalité ontologico-catégoriale du : naître, grandir, vieillir et mourir.

Il a été question pour nous de montrer comment par l'usage abusive de la technique moderne, l'humain perd progressivement de son humanité et accepte par confusion d'essence ou de l'oubli du sens de sa nature existencialo-existentielle, la mutation vers une machinisation, une robotisation humaine, en soi problématique pour l'humanité.

5.2.2) Vers la contradiction de l'immortel-Homme : de l'illusion de l'éternité transhumaniste vers l'éternité ontologico-logosienne du Dasein

L'histoire humaine s'est faite sur certaines valeurs parmi lesquelles, l'homme est un être psychosomatique, il est un animal rationnel, il est doté de la raison ou du bon sens. Ces réalités sont celles qui ont forgées le monde, elles déterminent la nature de l'homme. Mais l'homme n'est pas que raison, penser n'est pas sa seule condition d'être. En effet l'existant et le vivant finissent par mourir de sorte que la mort est une réalité de l'être de l'homme, elle est son identité ontologique, elle fait partie de son essence, car : « l'homme est un être pour la mort ». Mais qu'est-ce que le mourir ? A-t-il un rôle existentiel à jouer en tant que condition

²¹² *Ibidem*.P.82.

²¹³ Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, Paris, 2^e édition, Mille et une nuits, 2003, p.316.

d'être de l'homme ? sinon son annulation décrétée est-elle le moyen d'une émancipation nouvelle, d'un progrès ou d'une évolution de l'humain ? La problématique de la mort qui nous intéressera ici aiguise notre attention à la suite de la volonté d'éternisation ou de l'éternité théoriquement en quête au cœur des projets technoscientifiques.

En effet l'interrogation sur la mort n'a de fondement qu'au sein de l'existence et de sa finitude, celle-ci se traduit par la fatalité et l'évidence de la venue dans le temps de l'absence naturelle de la vie. Penser la mort c'est avant tout poser la question de son sens qui s'articule autour soit de la compréhension son rejet par ceux qui la prennent comme une disgrâce au plein accomplissement de l'homme, soit par ceux qui la tiennent comme l'achèvement d'un accomplissement. L'exigence du questionnement d'un sens témoigne à cet effet de la nullité, pour l'homme d'une existence tout entière concentrée sur la tâche animale de vivre. Chercher ou donner un sens à sa vie suppose que l'homme soit capable de se rapporter à des fins proches, ou lointaines, et par conséquent qu'il soit ouvert à la dimension temporelle de l'avenir. Mais la croyance à une autre existence semble un besoin fondamental pour l'homme. Cependant on peut tout aussi bien remarquer que la mort, comme évènement toujours à venir, dont je ne peux jamais être contemporain, est justement ce par rapport à quoi s'oriente toute existence. La mort constitue alors la condition de possibilité de l'idée même d'un sens. La mort est donc bien davantage qu'un simple évènement biologique.

De plus, tout homme est mortel, certes, mais on meurt, c'est là une donnée objective de l'expérience sans cesse confirmée. Dans l'un de ses ouvrages *Etre et Temps* précisément du paragraphe 46 jusqu'au paragraphe 60 Martin Heidegger s'investit de donner une explication du phénomène de la mort. Pour lui à chaque être, il revient en propre une condition d'être, ce qu'il nomme un « excédent constant »²¹⁴ une réalité inévitable et irrémédiable qu'il désigne comme « un ne-pas-encore »²¹⁵. Il affirme à cet effet que la réalité existentielle du Dasein se trouve dans cet excédent qui porte en soi une position à venir destinalement incontournable. Pour mieux éclaircir cette explication, il propose pour la compréhension dans le paragraphe 48 intitulé *Excédent, fin et totalité*, l'exemple du « fruit vert », dit-il à ce propos :

Le fruit vert, par exemple, se presse vers sa maturité. Ce qu'il n'est pas encore ne lui est alors nullement ajouté, dans la maturation, en tant que pas-encore-sous-la-main. C'est lui-même au contraire qui se porte à la maturité, et un tel se-porter caractérise son être en tant que fruit. Tout élément imaginable qui

²¹⁴ Martin Heidegger, *Etre et Temps*, p.242.

²¹⁵ *Idem.*

*pourrait lui être apporté serait incapable d'éliminer l'immaturité du fruit si cet étant ne venait pas de lui-même à maturité.*²¹⁶

Ce qu'il est question ici de saisir, c'est bien l'idée selon laquelle, la mort est cet excédent qui pourtant constitue la finalité ontologique de tout étant. Cependant la difficulté de la compréhension de cet événement constitutif de l'être du Dasein est servie dans l'explication de la quotidienneté. En fait la quotidienneté est le règne de ce que Heidegger nomme le « On ». Il s'agit ici d'un cadre où tout est banalité, par le bavardage l'opinion dicte la vérité. Le On est le règne de la démission de soi et de l'inauthenticité qui obstrue la rationalité, et dilue le Dasein dans l'hétérogénéité caractéristique de « l'être-l'un-avec-l'autre ». On y fait le constat du boycott de la raison, le Dasein otage de la masse vie l'impersonnalité à la solde et la décréation de la vulgarité inobjective. Le règne du nivèlement qui est un attribut de la gouvernance du « On » aplati, écrase à l'intérieur de soi toute possibilité d'émergence de la conscience propre, dans un bavardage où le bruit et l'évasivité permanente, amoindrissent, toute possibilité de se reconnecter à soi-même, à la réalité, à son authenticité, autrement à son être-propre. Nous illustrons cela par ceci que :

*Dans l'utilisation de moyens de transports publics, dans l'emploi de l'information (journal), tout autre ressemble à l'autre. Cet être-l'un-avec-l'autre dissout totalement le Dasein propre dans le mode d'être des autres, de telle sorte que les autres s'évanouissent encore davantage quant à leur différenciation et leur particularité expresse. C'est dans cette non-imposition et cette imperceptibilité que le On déploie sa véritable dictature. Nous nous réjouissons comme on se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme on voit et juge ; plus encore nous nous séparons de la "masse" comme on s'en sépare ; nous nous indignons de ce dont on s'indigne. Le On, qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont non pas cependant en tant que somme, prescrit le mode d'être de la quotidienneté.*²¹⁷

En effet, le « On » décharge le Dasein de ses responsabilités et l'éloigne de sa proprétude. Un tel vent qui entraîne, avec soi l'être propre du Dasein en dehors de sa condition d'être, par l'empêchement qu'il constitue pour ce dernier, à se penser sérieusement, le laisse toujours surpris face à la mort, ou à sa mort de sorte qu'elle devienne un ennemi, une condition qui suscite la peur et l'angoisse, en ceci qu'elle nous enlève de l'existence vers une condition non pensée, non méditée et inconnue, de manière que la combattre voir pouvoir

²¹⁶Ibidem. P.243.

²¹⁷Martin, Heidegger, *Etre et temps*, p.281.

l'esquiver devient une mission de la nouvelle dimension d'expression de la vulgarité qui git au sein de la technique moderne, et s'exprime dans le projet de la fabrication de l'immortalité.

Penser l'immortalité c'est supposer la possibilité d'un dépassement, d'un distancement, voire d'une scission ontologico-catégoriale de son être, c'est comme dans l'exemple précédemment cité, un fruit qui refuse d'atteindre sa maturité, ou son murissement, alors que la mort est cet attribut de l'existence. Par contre, la prise en compte de l'être dans sa totalité, suppose, la prise en charge plénière de toutes les dimensions de l'être au monde parmi lesquelles la mort désormais classifiée comme un phénomène parasite. Ainsi est-il possible de déparasiter l'existence de la mort au point de rendre la mort inoffensive pour l'être-au-monde ? De fait l'idée de la mort angoisse, or cette éprouvante anxiété est chez Heidegger un sentiment naturel propre au Dasein, qui naîtrait de la prise de conscience de sa condition d'apparition dans ce monde en tant qu'un être-jeté et se manifeste dans la circonscription de la non investigation rationnelle de la réalité de sa propre condition d'être c'est-à-dire la mort qui est une réalité naturelle et indépassable au même titre que l'existence.

C'est que dans la découverte de son être comme être-jeté-au-monde, la solitude, et le sentiment d'abandonnement de cet être-là, suscite un sentiment de dérélliction, de délaissement une force néantisant, qui plonge dans l'inconfort et l'incertitude l'être-au-monde, car il se découvre seul face à sa condition d'être-jeté, dans un monde qu'il ignore à priori, et qu'il doit pourtant appréhender et rendre viable. Mais dans une autre perspective, c'est l'angoisse traduite dans le champ lexical précédemment implicite, qui permet au Dasein de se questionner sur le sens de son être au monde, « *c'est l'angoisse comme mode de l'affection qui, la première, ouvre le monde comme monde* »²¹⁸, et c'est dans l'usage méthodique de ce questionner primordial que le Dasein se révèle comme « *souci* », ce sentiment affectif fondateur de la conscience de l'humanité, et celle-ci trouve son sens profond dans la condition pensée de la finitude mortuaire du Dasein, qui cependant est un pouvoir-être. En effet il revient au Dasein de transcender la mort physique, de ne donc point la craindre, car celle-ci fait partie de son être. Elle est une possibilité indépassable, par laquelle il atteint une nouvelle dimension d'être, il rentre dans l'histoire, s'unit à elle et devient éternel. En rentrant dans l'histoire il s'élève à la dimension du logos, non corruptible par la finitude ontologique, il transcende désormais le temps et demeure en tout temps. Ce que nous voulons faire remarquer est que par la mort le Dasein entre dans le temps et l'histoire où il demeure éternellement dans la mémoire de l'humanité. Dans cette perspective la mort pour

²¹⁸*Ibidem*. P.192.

le dasein est donc plutôt une porte vers une nouvelle dimension de soi, c'est celle de la véritable éternité ontologique et non mécanique.

Il ressort de cet exposé, que la mort n'est pas une malédiction, elle est plutôt une possibilité. Le Dasein ne craint donc pas la mort puisqu'elle est sa condition d'être propre et ontologiquement inaltérable. La mort est donc une ouverture et non une fermeture. Par celle-ci le Dasein ne disparaît point mais plutôt demeure présent par l'accès à une nouvelle dimension qu'est l'histoire, car nous dit Heidegger : « *La mort n'est pas la fin du possible, mais elle est l'Abri suprême la mise à l'abri qui rassemble où réside le secret du dévoilement qui nous appelle.* »²¹⁹ La mort est une autre nouvelle dimension de pénétration à soi, c'est une découverte propre de l'être.

²¹⁹Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.310.

CHAPITRE VI :

DE LA DEMYSTIFICATION DU PROJET TECHNOSCIENTIFIQUE.

Nous venons de voir comment le projet de l'immortalisation de l'humain est pure absurdité, voir une imposture ontologique, car la mort n'est en rien la fin de l'humain mais une possibilité pour lui de rentrer dans l'histoire et d'être éternel par transmutation au logos et le débarras de sa limitation ontologique. Actuellement nous voulons étudier le progrès dans ses différents aspects et voir si son intellection actuelle n'est pas en paradoxe avec sa conceptualisation philosophique et ontologique ?

6.1) De l'illusion du progrès vers la décadence

Tout progrès suppose une amélioration, et cette amélioration est en soi un changement voire une transformation, un tel idéal est ce qui justifie l'action de la technique moderne qui depuis son apparition propose sans cesse des outils et des philosophies qui promeuvent de transformer le monde, et l'humain dans sa multi-dimensionnalité n'est pas en reste. Mais quel type de changement promeut la technique moderne et comment opère-t-elle sa transformation ? En effet nous concevons que toute action de transformation humaine est philosophiquement une action libératrice, dans tous les cas c'est cela l'idéal philosophique. La technique par la création libère le génie de l'homme et le génie par la technique exprime une dimension essentielle de l'homme, à savoir sa capable de production en vue de son accomplissement. Heidegger nous fait comprendre que : « *l'essence de l'agir est l'accomplir* »²²⁰, cependant quel type d'accomplissement véhicule l'agir au sein du progrès technique ? Une évolution progressive, par définition, est une évolution qui se fait dans le temps, comme l'écrit Hegel : « *La définition générale du progrès est que celui-ci constitue une succession d'étapes de la conscience* »²²¹. Ce que nous lisons nous renseigne que le progrès a deux dimensions la première est historique et s'appréhende sur la lecture des

²²⁰Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p.62.

²²¹Hegel. *La raison dans l'histoire*, Kosta, Papaioannou, Edition numérique, 2012, p. 207.

événements dans le déroulement qu'ils opèrent dans le temps et la deuxième est la marche processuelle de la conscience humaine dans le monde, or dans ce monde il y'a le Dasein qui est ouverture à la compréhension. Nous savons que comprendre c'est se situer à l'intérieur de la chose, c'est saisir le phénomène en son être.

Or toute compréhension suppose une méthode : la phénoménologie, dont la technique de prospection est descriptive est celle qui est requise en ontologie. Toute description est en soi historiographique, car elle dévoile le passé, saisie le présent, et conçoit l'avenir par l'évidence des rapports qu'elle peut établir. C'est une telle approche qui nous permettra de poser les bases de notre démonstration. En effet l'humanité a sans cesse évolué, l'histoire en témoigne. L'humain à lui-même traversé différentes étapes de transformation et métamorphose biologique et physiologique jusqu'au stade actuel. Sa conscience à muté, il est parti de l'australopithèque en passant par l'homo-habilis pour devenir l'humain sapien, capable des prouesses modernes. Au cours des derniers siècles, les sciences et les techniques se sont perfectionnées à vitesse accélérée, les progrès les plus remarquables étant ceux liés aux domaines de la physique, de la médecine, de l'astrophysique, du spatial ou encore des télécommunications. Parallèlement, les avancées sociales se sont multipliées en faveur de plus de liberté et d'égalité. Par conséquent, la technique produit davantage, l'exigence du marché et de la concurrence requiert plus de perfectionnement le but étant la satisfaction à la demande. De l'autre côté, l'homme est libre d'user de la technique à sa guise le but étant la satisfaction de ses appétits, les plaisirs et le bonheur qui ne sont jamais stables mais toujours en expansion croissante.

Cependant ce qu'il faut noter, est que pour que la technique moderne produise, elle doit préalablement puiser dans le sol, des matières premières qui lui serviront de moyens pour sa production. Les centrales nucléaires fonctionnent au charbon, tous les objets électroniques de connexion ont besoin de colbac et de coltan pour ne citer que ces minerais-là. Or les produits fabriqués causent de plus en plus de maladie, la pollution des industries dégrade l'atmosphère, elle altère la couche d'ozone et entame le réchauffement climatique qui a un impact sur le climat mondial et malgré les tentatives philanthropiques de remédier, rien n'avance véritablement, car il ne s'agit pas encore de sauver l'homme, l'intérêt est encore porté sur la rentabilité capitaliste, l'humain ne vaut plus grand chose, plus qu'aliéné pendant que l'indice de la valeur est porté sur la capacité de productivité, l'efficacité et l'efficience. Certains pays deviennent des poubelles et des dépotoirs des matières non biodégradables. La course vers la puissance facteur du pouvoir politique dans le monde moderne, accentue les

investissements, notamment dans l'industrie de l'armement de plus en plus lourde. L'exemple est celui de la Russie actuelle, la Corée du nord et la Chine détenteurs modernes des missiles (dont le plus performant de nationalité Russe serait SATAN 2) autrement d'une force nucléaire, capable de faire plus de mal que la bombe la plus redoutée de la deuxième guerre mondiale : « la bombe atomique ». La production est phénoménale, elle vise parfois la répression et s'évalue sur l'habileté de destruction et de décimation de l'homme ainsi que du monde et de la vie. La morale est mortifère les valeurs humaines sont remodelées selon les plus puissants.

En outre, l'historiographie des extraordinaires progrès réalisés depuis 200 ans, montre que ceux-ci, ou du moins la plupart mettent l'humanité et la planète en danger. Par conséquent, notre civilisation n'a jamais paru aussi déboussolée. Perte de sens, désenchantement, crise morale et civilisationnelle, souffrance psychique, terreur par la tendance à l'autodestruction, nostalgie du passé, solastalgie, autant de symptômes, qui montrent que le progrès tel que nous le connaissions, est devenu une voie sans issue. En réalité, il règne un grand flou autour de la notion de progrès. Sa définition actuelle semble partielle, incomplète et dépassée. Le progrès, au sens métaphysique, nécessite une approche radicalement nouvelle. Le bal des événements que nous vivons depuis quelques siècles est bien plutôt orienté vers la décadence de l'humain et la déchéance de l'humanité. Tout porte à croire que l'homme est en quête de sa perte, il semble d'ailleurs militer pour l'accélération de son effectuation.

Il a été question pour nous de questionner le progrès. Cette marche réflexive nous a permis de découvrir l'ambiguïté qui réside jusqu'ici dans la conceptualisation moderne de cette notion. Le constat fait présente un véritable paradoxe entre le principe du progrès qui vise l'amélioration et les manifestations destructrices aux temps modernes qui cependant réclament et revendiquent son identité.

6.1.1) De la désacralisation de l'humanité

Nous avons présenté dans le chapitre précédent, le paradoxal sens du progrès moderne. A présent, nous voudrions nous investir de penser les conséquences de cette réalité propre aux temps modernes sur la condition d'être de l'humain.

Le long voyage de l'oubli de l'Être, l'établissement de la métaphysique du sujet et son achèvement par la technique moderne ont suffisamment été à l'œuvre pour éloigner progressivement l'humain-homme, (par opposition au paradoxal humain machine) de son

être. En effet penser la problématique de la sacralité désacralisée de l'humain c'est avant tout questionner le sens de la sacralité en question en l'homme, autrement de ce qui en lui est susceptible de le présenter comme un être sacré. Ainsi on parle du sacré pour indiquer ce qui a été sacré, révéralé, c'est-à-dire, élevé par un sacre, consacré, ce dernier étant lui-même l'acte par lequel on reconnaît la souveraineté, la suprématie la dignité, et qui confère la respectabilité d'un étant sur l'ensemble de ses semblables, c'est ce à quoi l'on doit un respect absolu et qui s'impose par sa haute valeur. Ainsi présenté, nous donnerons quelques conceptions de l'humanité datant de l'antiquité passant par la renaissance et ayant comme point de chute la contemporanéité. A partir de là, nous dirons par quoi nous pensons que l'humanité moderne aurait perdu de sa consistance et connu un accidentel renversement.

Pour Heidegger le premier humanisme remonte à l'époque Romaine, ce dernier supposait que l'homme était un animal rationnel. Souligne-t-il que le premier humanisme entendu, celui de Rome et les genres d'humanisme qui depuis se sont succédés jusqu'à l'heure, présentent, présupposent tous l'essence la plus universelle de l'homme comme évidente. L'homme est considéré comme un animal « rationnel », mais cette considération est équivoque, en ceci qu'elle détermine l'essence de l'homme dans l'animalité, « *animalitas* », en laquelle elle greffe une dimension rationnelle. L'homme est par conséquent dans cette perspective, malgré l'effort de différenciation, toujours au fond pensé dans sa semblance aux autres étants et jamais en dehors. Cette forme de l'« *humanitas* » qui appauvrit l'homme en le privant de sa particularité, de sa sacralité, est de ce fait à revoir. La Renaissance à son tour nous présente l'homme comme une substance pensante, circonscrivant ainsi l'essence de l'homme dans le seul cogito. Le problème avec cette approche, est qu'elle enlève à l'homme sa dimension somatique et en fait un être décorporé et dans ce sens inapte à penser la condition de l'homme qui est aussi et après tout un corps, avant d'être une aptitude à penser. Une autre perspective conçoit plutôt l'homme comme un existant capable de penser son essence, c'est-à-dire apte à dire ce qu'il est réellement en tant qu'être. Mais comment cela se construit-t-il ?

En effet l'homme est revendiqué par l'Être : « l'homme ne se déploie dans son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'Être »²²², et cette revendication qui est un appel, est une voix qui le mène vers le lieu d'habitation de son essence.

²²² Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p.79-80.

L'essence de l'homme réside dans le langage qui est son habitation. Par le langage l'homme se trouve dans l'extatique, l'ek-sistence autrement l'éclaircissement ou mieux l'éclaircie de l'Être. Seul l'homme a en propre cette manière d'être. L'ek-sistence ainsi comprise est non seulement le fondement de la possibilité de la raison, ratio, elle est cela même en quoi l'essence de l'homme garde la provenance de sa détermination. L'ek-sistence ne peut se dire que de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de la manière humaine d'« être » ; car l'homme seul est, pour autant que nous en ayons l'expérience, engagé dans le destin de l'ek-sistence. C'est aussi pourquoi l'ek-sistence ne peut jamais être pensée comme un mode spécifique parmi d'autres modes propres aux vivants, à supposer qu'il soit destiné à l'homme de penser l'essence de son être, et non pas seulement de dresser des rapports sur sa constitution et son activité, du point de vue des sciences naturelles ou de l'histoire²²³.

L'homme est donc le seul être capable de se penser soi-même et sa condition d'être. En conséquence, l'homme n'est pas seulement homme à cause des caractéristiques que nous venons de décrire, l'homme comme étant, est élevé au plus haut degré de considération et sacré dans son être parce qu'il est le seul être qui soit capable de nous renseigner sur son être, sur le monde, sur l'existence et enfin sur le sens de l'être des étants ainsi que de la nature du sens des diverses relations qui existent dans ce vaste macrocosme de cohabitation des possibilités dont l'ensemble représente le « pouvoir-être » du Dasein. Cependant le Dasein dont l'humanisme n'est jamais assez effectif que dans le déploiement accomplisseur de soi dans le questionner permanent de ce en quoi il lui revient de s'affirmer comme Dasein à savoir le penser sur le sens de son être, demeure-t-il toujours dans ce monde ambiant dans la disposition de cette principielle possibilité en laquelle son être s'identifie et s'incarne le mieux en tant que destin ontologiquement assigné ?

En fait le mouvement du progrès et de transformation sus-évoqué entraîne un tel déferlement, que l'humain se trouve dans l'impasse et l'irrésolution ne sachant plus quelle direction prendre. Ce phénomène a pour conséquence le nivellement à savoir ce que nous pouvons nommer le règne de la banalité. Le nivellement est une tendance de ce que Heidegger nomme la « médiocrité » Dit-il : « Le souci pour la médiocrité dévoile à nouveau une tendance essentielle du Dasein, que nous appelons le nivellement de toutes les possibilités d'être. »²²⁴ Ce qui est objectivement présenté ici est le renoncement à l'essentiel, l'oubli de ce qui vaut le mieux, la dictature de l'ignorance. Ce que nous voulons dire, est que dans le

²²³ *Ibidem.* p.80.

²²⁴ Martin, Heidegger, *Être et temps*, p.93.

mouvement actuel de développement et de progrès nous constatons une forte action de dilution de tous dans une idéologie qui est celle de la consommation et de la ressemblance, le Dasein est lui-même en ce temps celui qui est objet du nivellement, par infection du goût pour ce que nous avons nommé plus haut la médiocrité. Les autres donnent au Dasein la mesure, la règle, voire la loi, au titre du public. Par cette attitude, l'être-l'un-avec-l'autre, cesse d'être soi-même, il se distancie, s'en dépossède, puisque désormais régit par la publicité :

*Distancement, médiocrité, nivellement constituent, en tant que guises d'être du On, ce que nous connaissons au titre de la publicité. C'est elle qui de prime abord règle toute explicitation du monde et du Dasein, et qui a toujours le dernier mot. Et s'il en va ainsi, ce n'est pas sur la base d'un rapport d'être insigne et primaire aux choses, pas parce que la publicité dispose d'une translucidité expressément appropriée du Dasein, mais bien parce qu'elle ne va pas au fond des choses, parce qu'elle est insensible à l'égard de toutes les différences de niveau et d'authenticité. La publicité obscurcit tout, et elle fait passer ce qu'elle a ainsi recouvert pour ce qui est bien connu et accessible à tous.*²²⁵

Dans cette perspective, le Dasein est donc toujours pris dans le piège de la dispersion continue et du déracinement constant. Son humanité est remise en cause puisque fragilisée par sa permanente dépendance à tout et rien en même temps, toujours inauthentique, c'est-à-dire en perte de son authenticité.

Il a été question pour nous dans l'analyse qui vient d'être faite, de présenter les raisons de ce que nous avons appelé la désacralisation de l'Humain. Pour ce faire nous avons passé en revue les différentes considérations de l'humanisme depuis l'antiquité en passant par la renaissance jusqu'à la modernité. Il nous ait apparu dans cette modernité que la conceptualisation de l'humanité Heideggérienne, celle qui prend sa source dans la considération du Dasein comme l'être revendiqué par son essence, était une orientation plus apte à l'accomplissement véritable de l'humanité de l'Homme moderne.

6.1.2) Vers l'accélération décadencielle

Nous avons montré comment le progrès, la direction qu'il prend dans les temps modernes rentrait en contradiction, avec son essence nous avons par la suite montré l'impact de ce type de progrès sur l'altération du statut existentiel de l'homme à savoir son humanité.

²²⁵*Ibidem.* p. 93.

A présent, nous voulons poursuivre notre exposé par la présentation de l'influence manifeste des relents destructeurs de l'être moderne par la technique moderne.

En effet le regard sur l'activité technique conduit vers une image mitigée, non résolue par tous. A l'image de Aldous Huxley déjà présenté antérieurement dans : *Le Meilleur des mondes*, l'humanité par la technique semble aller tout droit vers une impasse, un précipice. Comme l'affreuse créature de Frankenstein, les progrès techniques pourraient bien se retourner contre l'humain et même l'anéantir. Rousseau aurait bien compris plus tôt l'ambivalence des progrès techniques, il supputait déjà que ceux-ci ne se contenterait pas seulement de modifier notre manière de vivre mais également, transformeraient notre manière de penser et de sentir. L'accent qui est mis sur l'orgueil, la cupidité dans les propos de ce dernier, avait sûrement pour but de nous préparer à la dégradation et la ruine des mœurs constatées en ce siècle moderne. Peut-on s'instruire de lui.

À mesure que le genre humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes [...] les nouvelles lumières qui résultèrent de ce développement augmentèrent sa supériorité sur les autres animaux, en la lui faisant connaître [...] la privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession n'en était douce, et l'on était malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder²²⁶

C'est ainsi que nous est présenté la paradoxalement des progrès techniques. Pour Rousseau, dans les progrès techniques l'humain se consume, il baigne dans l'incertitude des rapports avec son vis-à-vis, autrement les relations humaines y sont dubitatives. L'homme moderne comme l'explique déjà Heidegger n'est plus appelé à utiliser les techniques, mais à vivre avec elles voir au milieu d'elles, car il ne vit plus à proximité d'un milieu naturel à jamais disparu, mais avec des objets qui forment la totalité de son environnement. Il en résulte que l'humain n'a plus un contact direct avec la nature et la société, mais un contact médiatisé par la présence obsédante des objets. Ainsi les relations dans la société ne sont plus soutenues par la présence physique d'autrui, mais par la voix impersonnelle du téléphone, de même que c'est moins notre œil, que la caméra qui nous renseigne désormais sur les événements du monde. De ce fait, la technique théoriquement faite pour rapprocher les hommes, pourrait contribuer en réalité à les maintenir dans l'isolement. Il apparaît que l'humain n'est pas la première préoccupation de la technique, mais plutôt la production, l'efficacité, et l'économie, car la technique et l'économie sont intimement liés et se rencontrent dans un souci commun

²²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), 2^e partie, Ed. Hatier, coll. Les classiques de la philosophie, 1999, p.p. 59-62.

de produire avec un maximum d'efficacité des objets condamnés à être perpétuellement renouvelés.

En outre, c'est que les techniques sont actuellement soumises aux impératifs de la compétition internationale, à cet effet, elles ne sont plus des instruments au service du travail, mais comme le souligne Hannah Arendt, des ensembles complexes auxquels l'homme doit adapter sa vie et ses connaissances. Cette réflexion de Arendt n'est pas très lointaine de celle de son maître pour qui la technique moderne dont l'essence véritable est la « *provocation* », peut être conçue comme une menace pour l'être même de l'homme. Si l'essence de la technique est bien l'« *arraisonnement* » c'est-à-dire la mise à la raison de la nature, on peut reconnaître qu'elle constitue non pas un danger, mais le danger suprême. Encore faut-il le reconnaître que l'essence de la technique n'est pas quelque chose de technique. Avec elle, tout ce qui est essentiel, selon Heidegger se trouve toujours en retrait.

Par ailleurs, de par les contraintes qu'elles font peser sur les individus, les techniques ouvrent le champ d'une vision purement utilitariste et utilitaire du monde, dépourvue de toute transcendance, c'est-à-dire privée de dimensions symboliques, philosophiques et religieuses qui habitaient auparavant l'univers culturel des hommes. Tout est réfractaire à la méditation, au recueillement, toutes les idées sont infléchies, inclinées, vers l'efficacité et le pragmatisme, ce qui suppose une lutte de chaque instant contre l'irrationnel, les traditions et les cultures propres et authentiques à chaque identité singulière. De ce fait tout porte à croire qu'une remise en question de l'empire de ces machines qui « *écrasent l'homme* », et ne laissent plus aucun espace vacant, aucun temps de respiration pour la libre pensée est à faire dans la société actuelle et Simone Weil nous en donne la raison, nous dit-elle :

La société actuelle ne fournit pas d'autres moyens d'action que des machines à écraser l'humanité ; quelle que puissent être les intentions de ceux qui les prennent en main, ces machines écrasent et écraseront aussi longtemps qu'elles existeront. Avec les bagnes industriels que constituent les grandes usines, on ne peut fabriquer que des esclaves et non pas des travailleurs libres, encore moins des travailleurs qui constitueraient une classe dominante. Avec des canons, des avions, des bombes on peut répandre la mort, la terreur, l'oppression, mais non pas la vie et la liberté. Avec les masques à gaz, les abris, les alertes, on peut forger de misérables troupeaux d'être affolés, prêts à

*céder aux terreurs les plus insensées et accueillir avec reconnaissance les plus humiliante tyrannies, mais non pas des citoyens.*²²⁷

Enfin de compte, il apparaît clairement présenté par Weil une inflexion assurée de l'activité technique contre l'humain. Avec elle, il ne trouve plus véritablement de voix, puisque permanemment vers l'impasse lorsqu'il ne s'y trouve pas encore.

6.2) De l'asservissement de la consommation

Il vient d'être démontré que dans l'ère de la technique moderne, les rapports de l'humain avec la société et la nature sont quelques fois altérés. Nous voudrions dans le travail qui va suivre, montrer comment l'oubli de l'Être annoncé il y'a quelques siècles se mu progressivement vers l'oubli de l'humain, par la pression et l'oppression d'un renversement de paradigmes et des valeurs imposées par les objets techniques, qui désormais sont le centre de toutes les attentions.

En effet de la technique comme création, nous sommes passés vers la technique comme production. Ainsi la technique produit pour la consommation, et cette consommation est le facteur de la garantie de l'économie. Consommer est ainsi la condition de possibilité de la stabilité de l'industrie technique par l'accroissement économique. En cela ce qu'il faut comprendre devient que : faire consommer est le but de l'industrie technique, car elle ne fabrique que pour la consommation, et celle-ci a pour seule véritable cible, l'humain dans sa totalité. L'homme au sein de l'industrie technique est donc lui-même sans cesse « *provoqué* ». Par la pro-vocation, l'homme est incité sans cesse au besoin d'une production illimitée des objets donc il semble avoir besoin, il est rendu dépendant de l'objet et il en est contrôlé. Par l'arraisonnement son existence en prend un coup, le sens de sa vie en est modifié. Il est chaque fois requis par la commission de la consommation. L'arraisonnement transporte l'homme des préoccupations essentielles vers celles de son être purement somatique, biologique, et de ses appétits. Pourtant de mémoire pas lointaine, la technique était un moyen de création des outils adéquatement mesurés aux besoins nécessaires, elle était un moyen avec un degré fini d'adéquation à des fins proches, nettement définies. Mais aujourd'hui la *technè* est devenue une anticipation constante d'un avenir façonné en dehors de l'homme où cependant il est sommé pour la consommation. L'humain est ainsi pris en otage d'une augmentation constante de l'appétit, car il le faut le redire, c'est le degré croissant et la

²²⁷ Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), Œuvres complètes, t. II Paris, Gallimard, 1991, pp.104.

modalisation du goût aux objets techniques qui garantit la survie du dispositif de la technique moderne.

De ce fait l'homme est tout le temps servi comme cobaye, il est testé inlassablement par chaque nouvelle production, il est question de savoir s'il adhère aux goûts nouveaux, quel est son niveau d'appréciation afin de s'assurer de la vente et de l'écoulement de la production technique. On cherche ainsi à automatiser l'humain, on veut en faire un automate, voire un humanoïde au service de la consommation. Consommer c'est : « *achever, mener à son terme* ». L'humain n'a pour fonction ici que d'achever c'est-à-dire d'user d'un objet afin de permettre son remplacement rapide dans la chaîne de production technique. Dans cette optique, la société de consommation qui est fabriquée à l'ère de la technique moderne, fait de l'homme une machine à avaler, une sorte de dépotoir des objets techniques, car chacun de ceux-ci est voué à l'utilisation devant laisser place à une autre foule de remplaçant après usage. L'humain est donc asservit à la gastro-technique, il est pris dans le piège de l'exploitation abusive de ses possibilités d'être passionnelles, encore que celles-ci la plupart du temps sont inventées, renouvelées en fonction du but à atteindre par l'industrie technique. De cette manière si l'on veut vendre du papier, on invente la presse, celle-ci pour écouler les journaux écrits, créer l'information peu importe sa nature, (vraie ou intox) fondée ou fake-news. Et le phénomène de la publicité aliénante du Dasein dont nous décrivons déjà avec Heidegger sert ici de catalyseur d'appétit.

Chez l'être pour la consommation, celui que nous décrivons comme sujet-objet du phénomène de la technique moderne, la conscience de soi est annihilée, elle est rendue inopérante, l'humain est téléguidé par ses passions et ses désirs qui s'accroissent davantage, pilonnées par plus de publicité, le but étant d'inciter chez le plus grand nombre, le goût pour la consommation de la production technique. Par exemple Dans la société de consommation moderne, le neuf et le beau ne suffisent plus : il faut posséder les produits derniers cri, signifiants les plus performants ou les plus à la mode. Les achats ne sont plus destinés à répondre à des besoins fondamentaux, mais à satisfaire les désirs, à être enviés et à épater. Le bonheur que procure l'acquisition d'un nouvel objet est déjà toujours éphémérisé par la nouveauté, ce qui induit bientôt un sentiment d'insatisfaction permanente et un besoin d'une nouveauté nouvelle, car la durée de vie des produits ne cesse de diminuer, conduisant cependant à l'épuisement des ressources ainsi qu'à l'accumulation des déchets.

En plus derrière l'attitude de ces acheteurs boulimiques, se profile un véritable scénario catastrophe, un véritable consumérisme pathogène. Dans le phénomène que nous

continuons de décrire, le consommateur est programmé pour consommer et ce faisant se consomme lui-même, il s'use et se déshumanise, se révèle un produit moins performant que ceux qu'il fabrique « *L'esprit du consommateur* », affirme-Gunther Anders, « *est toujours déjà préformé ; il est toujours déjà prêt à être modelé, à recevoir l'impression de la matrice ; il correspond plus ou moins à la forme qu'on lui imprime.* »²²⁸ Hannah Arendt n'est pas loin de cette conception du monde technique qui origine le monde de la consommation. Pour elle, le monde de la technique moderne est celui de l'éphémère ; il produit des objets qui sont aussitôt dépassés et transforme le citoyen en consommateur. A peine créé, un objet technique appartient déjà au passé, suscitant l'idée que rien de ce qui existe n'a de valeur permanente. Mais une telle conscience n'est-elle pas repercutive et productrice d'une psychologie de l'inconstance où rien n'est plus tenu pour essentiel puisque tout est voué à la désuétude du rapidement provoqué, par la pression du remplacement permanent qui est le propre du dispositif. De cette manière, rien n'a vraiment plus de valeur, parce que même les valeurs sont censées être dépassées et remplacées par celles qui cadrent mieux avec le niveau d'appétits des consommateurs, ici il semble que c'est l'appétit qui règne, c'est lui qui gouverne le sens des valeurs et du monde.

L'exposé qui vient d'être fait a permis de présenter les causes de la perte des valeurs et de la deshumanisation depuis accélérée par la machine technique. Dans les temps nouveaux qui caractérisent la modernité, il se trouve que ce qui compte, c'est la consommation. L'humain n'a de valeur que par son indice de consommation des objets techniques. L'asservissement et l'automatisation de l'humain pour la consommation irréfléchie sont le propre de l'homme moderne qui ne choisit plus et ne décide plus de son existence.

6.2.1) Vers la déchéance accélérée du composé humain

Nous venons de voir comment dans l'ère de la technique moderne, l'humain n'est parfois réduit qu'à la consommation, son être n'est réduit qu'à son seul corps. Nous voulons ici déceler les conséquences d'une telle attitude. Notre prise en charge s'étendra tant sur la dimension biologique que spirituelle, car celles-ci constituent la totalité considérée philosophiquement et ontologiquement comme constitutive de l'humain en général.

En effet l'humain est d'abord entant qu'existant, un être biologique, c'est-à-dire constitué d'un corps et ce corps est magiquement relié à la nature de manière que ces deux dimensions de l'existence sont interdépendantes. Sur le plan chimique par exemple plusieurs

²²⁸ Gunther, Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, (1956), Paris, Encyclopédie des nuisances, IVREA 2002, p.226.

éléments de la nature se retrouvent ou sont utilement, soit vitalement recommandés pour le corps, l'oxygène est comme le carburant des cellules, c'est lui qui brûle dans les mitochondries et apporte de l'énergie au corps, il est la nourriture des cellules, sa qualité compte pour le rendement des cellules et la performance du corps dans sa totalité, car l'anatomie dans son entièreté est un assemblage, un agrégat de cellules, l'humain, est donc par ce raisonnement déduit comme une macrostructure cellulaire, un géant cellulaire. C'est donc par l'interconnexion que l'humain biologique a d'avec la nature qu'il est pour lui un devoir d'y veiller, car son être en dépend. D'un autre côté l'homme a le pouvoir de modifier la nature, sa force son intelligence sont pour lui des outils fiables pour une telle tâche. Ainsi, l'homme décide permanemment selon l'efficacité de son pouvoir, de l'être de la nature, et celle-ci autrement la nature le plus souvent n'est là que pour subir ces actions humaines. C'est malheureusement la réalisation qu'on en fait du vœu lointain celui de Descartes de la maîtrise de la nature et de sa gouvernance, qui se solde désormais par la volonté de la domestiquer et de lui imposer de réaliser tous les fantasmes humains. On peut comprendre Heidegger lorsqu'il dit : « *ainsi le réel peut-il être désormais poursuivi et dominé du regard.* »²²⁹ Mais l'activité humaine sur le réel rassure-t-elle ? Heidegger nous dit : « *la science moderne, entendue comme théorie au sens de visée, est une élaboration du réel, une intervention, nullement rassurante, dans le réel.* »²³⁰ Car la même intelligence qui a permis d'inventer les vaccins, est la même qui sert pour la fabrication des armes chimiques et biologiques. Le même génie qui permet de penser les moyens d'assainissement de l'environnement, est le même qui permet à l'industrie de fabriquer des outils d'une pollution de plus en plus grande. Un tel paradoxe n'est-il pas indicateur d'une déchéance commencée ? Nous parlions plus haut, de l'oxygène, qui est la nourriture des cellules et l'élément fondamental de la vie, mais cet oxygène est sans cesse dégradé et diminué par le haut niveau de pollution qui affecte le monde. L'air pollué n'a que peu de moyen d'être recyclé, parce que les arbres sont chaque jour abattus. Le déboisement est réel et la désertification accélérée. Les espaces verts sont créés en souvenir de la nature, dont la présence curative devient un luxe.

En Afrique par exemple ces activités œuvrent malheureusement contre certaines cultures fortement implantées depuis des siècles. On voit les pygmées partout chassés et déracinés de leur microcosme et biotope, à cause de l'obligante conversion à la citoyenneté moderne, dont l'expression la plus forte réside, dans la construction des logements sociaux modernes, l'implantation des industries énergétiques, le positionnement des usines agro-

²²⁹ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.62.

²³⁰ *Ibidem*.P.63.

alimentaires tout ceci porté par l'influence de la culture moderne et de la reconfiguration du monde et des sociétés par la technique moderne. Tous ces exemples mènent vers la même réalité, qui est le rejet de la nature purifiante et la marche vers la civilisation destructrice, qui se caractérise par la production de la pollution atmosphérique, par le rejet des gaz toxiques, l'empoisonnement de l'Homme par la pollution des rivières et des cours d'eau actée par le déversement des eaux et substances nocives. Tout semble donc se passer comme si l'humain lui-même provoquait subrepticement sa fin, par une intoxication permanente, ainsi qu'une tentative d'asphyxiations constantes, tel un suicide organisé. Le constat est qu'il y'a une sorte de dénaturation de tout ce qui peut et doit lui permettre de garder une existence saine et de la préserver. Car la prolifération des maladies nouvelles, est la résultante de la modification cellulaire et de la métamorphose accidentelle de certains virus par la présence prolongée de certaines substances chimiques polluantes dans l'air, l'atmosphère, l'eau et le sol. Et malgré les efforts d'une science qui n'est pas toujours innocente, l'humain ne cesse de s'avancer progressivement, mais assurément vers sa fin inéluctable à cause de la nature de ses actions qui toutes dans le cadre du contexte que nous développons ou pour la plupart semblent concourir sans contradiction vers l'ultime destin. Le composé humain est dans un danger sans précédent le constat est effroyable et la réalité ne fait plus aucun doute.

Il a été question pour nous de présenter les conséquences inéluctables de l'asservissement de l'humain par la consommation irréfléchie, du flot des productions techniques. Nous avons aussi montré comment l'humain en perte de repère et du sens de son existence devenait davantage un danger pour lui-même ainsi que pour le monde.

6.2.2) De la perte des valeurs humaines

Nous voulons dans la présente partie montrer comment ce que nous avons décrit plus haut à savoir la décadence du composé humain, conduirait à la perte progressive des valeurs humaines, autrement nous voulons présenter l'éloignement, voire le renoncement inconscient qu'elle opère chez l'humain contre lui-même.

Depuis l'interpellation lumino-kantienne, la philosophie, présente l'humain comme une valeur suprême, et le philosophe de Königsberg, Emmanuel Kant, nous rappelle d'ailleurs à cet effet que : l'homme est la valeur suprême », une telle approche s'inscrit dans la conceptualisation Heideggérienne du Dasein qu'il érige au rang de l'étant souverain.

Ainsi ce qu'il est question de saisir, c'est que l'homme est l'être qui mérite le plus de considération et d'attention existentielle. En effet il n'y'a d'existence que par l'homme, et cette existence, n'a de sens que selon les orientations qui lui sont assignées conformément aux

exigences de bien-être, de développement et d'épanouissement. Toute existence humaine, est fondée par et sur des valeurs, elles sont son ciment et constituent l'héritage historique d'un peuple. Celles-ci sont des normes qui encadrent et permettent une existence stable et heureuse de l'humain ainsi que son accomplissement. Conformément à cela, chaque volonté d'agir de l'homme doit reposer et se positionner sur ces normes, afin de permettre sa réalisation existentielle. Max Scheler, dans une tentative de définition de la valeur, nous dit que : « *l'essence de la valeur est d'être une qualité tout à fait irréductible à d'autres, indépendante des objets qui lui servent de support.* »²³¹ Autrement des valeurs c'est des principes qui demeurent, immuables, immutables et, inaltérables de toute existence humaine. Elles se doivent de rester stables en tout temps afin de garantir la paix, la stabilité et l'harmonie. L'historicité des civilisations humaines nous propose quelques valeurs parmi lesquelles : le respect, l'amour, la liberté, la paix, la justice, l'équité, la tolérance, la responsabilité, l'honnêteté et la loyauté, etc... La civilisation actuelle malheureusement semble de moins en moins valoriser ces dernières. En effet la crise que nous décrivons dans le chapitre consacré au décryptage de la déchéance de l'humain, a des corrélations dans la perte des valeurs que nous présentons ici. La révolution technique a posé de nouveaux types de rapports sociaux, qui souvent bafouent l'exigence de considération essentielle de ces outils pensés et construits pour la sociabilisation. L'égoïsme, le népotisme et le despotisme, sont des attitudes qui prévalent, car l'intérêt est ce qui compte à plusieurs niveaux de relations en société.

Or ces nouveaux repères existentiels, sont à plusieurs ordres comptables des égarements enregistrés dans la crise civilisationnelle que vit l'humanité actuelle. Et pourtant, il n'y'a de valeur que ce qui permet à l'humain d'affirmer son humanité, c'est-à-dire de justifier son existence comme un être libre, responsable et raisonnable ayant des droits et des devoirs vis-à-vis de lui-même et de l'humanité. Kant par exemple fonde son « humanisme » sur la valeur du respect d'autrui et instruit son observation à l'humain en général. Nous dit-il dans son *fondement de la métaphysique des mœurs* : « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité dans ta personne ou dans la personne d'autrui, toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen. »²³² Ce dont il est question pour Kant, c'est d'ériger existentiellement et principiellement, une exigence de considération de l'humain par l'humain. Mounier n'est pas en reste, lorsqu'il fait à son tour de la personne une valeur absolue. Pour lui la personne est une liberté engagée, qui seule peut incarner les valeurs universelles telles que l'amour. C'est celui qui est capable de se déterminer par sa raison, et

²³¹ Jean Langlois, « article Valeur », *Penser en valeurs Le Dictionnaire Martin Heidegger*, 1954, p.83.

²³² Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris Gallimard, 1989, p.53.

de s'opposer à des penchants égoïstes, car l'humain est un devoir-être, et en cela une valeur en soi. Affirme-t-il : « la personne ne croit s'élever qu'en se purifiant incessamment de l'individu qui est en elle »²³³, l'individu étant compris ici comme l'ensemble des penchants en l'homme. Pour Heidegger on est véritablement humain que dans la quête de la vérité de l'être, or cette vérité se possibilise exclusivement dans l'usage rationnelle de la pensée en tant qu'elle est le chemin par excellence d'accès à cette vérité de l'Être. Pour cet auteur la pensée agit, en tant que pouvoir-être : « *la pensée agit en tant qu'elle pense. La pensée n'est pas seulement l'engagement dans l'action, [...] elle est l'engagement pour et par la vérité de l'Être* »²³⁴ car la pensée est le moyen de la révélation de la vérité de l'Être, elle est aussi l'Être qui décide de se donner dans la possibilité de sa plénitude, l'explicitation de cette vérité sera apportée dans un chapitre ultérieur.

De cette manière la valeur par excellence est celle de la pensée, c'est elle qu'il faut ressusciter, car, c'est justement elle qui fonde la véritable humanité de l'homme. Par la pensée l'homme a dont accès à lui-même, il peut mieux se connaître et appréhender son monde, il peut le construire. A l'opposé, il semble évident que c'est la crise du besoin de penser, qui lentement mais avec perspicacité tire progressivement le monde vers les multiples crises enregistrées depuis quelques siècles déjà. On peut ainsi poser le constat sans risque de nous tromper, que l'humain pense moins principiellement à son semblable, si oui par calculation d'un intérêt quelconque. Les rapports sociaux sont de plus en plus fondés sur cette base-là, et l'humanité en pâti malheureusement. Les valeurs de respect d'amour de compassion, que nous évoquions tantôt sont dénaturés. L'humain retourne vers une existence fondée sur les pulsions et ses instincts bestiaux, voilà les nouveaux référentiels de la rationalité. Or ces sentiments que nous avons nommés sont des outils qui favorisent pour l'humain la pratique des vertus, des bonnes actions et qui garantissent, une existence calme, paisible, harmonieuse et stable. Ils sont l'une des marques du souci de l'humain pour l'humain. Ils manifestent le désir affectif de l'homme pour son semblable, car ce n'est que par cette forte considération d'autrui, que l'humain est capable d'empathie pour son semblable. Au lieu de cela, à l'ère de la technique, l'humain vit plus pour le gain, ce qui intéresse est le capital, les finances et l'enrichissement. Le profit enfante de nouveaux rapports et l'humain s'y noie, il est considéré comme une simple chose, un simple objet, qui peut être utilisé et jeté après usage. Il est lui aussi jugé sur sa productivité, il est un simple esclave tenu de rendre des services et mis hors

²³³ Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, œuvres III, Paris, seuil, 1950, p.452.

²³⁴ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p.68.

du système de production, dès que baisse cette capacité, car cette dernière est son critère majeur d'évaluation et détermine sa place dans le système moderne.

Dans la partie qui s'achève, il a été question pour nous de présenter dans sa généralité le mode de fonctionnement de la technique moderne, mais davantage de montrer l'influence et les conséquences de celui-ci sur l'homme. Dans la dernière partie de notre travail qui s'annonce dès le prochain chapitre, nous allons donner le contenu de notre enquête sur les voies et les moyens recensés pour garantir possiblement un avenir certain pour l'humanité non seulement par un recadrement de l'activité technique qui à sa place pour l'homme et le monde, mais surtout par une mise au point des règles qui garantiraient une harmonieuse cohabitation entre l'être et la technique ainsi qu'une existence saine pour l'humain.

**TROISIEME PARTIE :
L'ONTOLOGIE HEIDEGGERIENNE
DE LA TECHNIQUE EN QUESTION**

CHAPITRE VII :

L'ETRE ET LA TECHNIQUE DEUX DIMENSIONS INDISSOCIABLES

Il s'agira dans cette partie de nous questionner sur le rapport entre l'Etre et la Technique. Nous aimerions pour cela, présenter dans un premier temps, l'origine de leur étroite relation, et dans un deuxième temps ce qui semble les rendre indissociables. En effet pour débiter notre exposé, nous voudrions commencer par redéfinir l'Etre tel que Heidegger

nous le précise, car nous pensons pouvoir décrypter à l'interstice de cette définition, l'éclairage de l'explicitation que nous recherchons.

7.1) De la nature causale

Dans la culture philosophique l'Être a souvent été nommé de plusieurs manières, comme propriétés des choses, comme leur possibilité essentielle, comme vérité ou enfin comme schème des catégories. L'observation des différentes définitions de l'Être a cependant quelque chose de particulier, c'est qu'elle semble nous ramener à autre chose que l'Être lui-même, et ce quelque chose est extérieure à l'Être mais pourtant lui est fondamentalement lié car il n'apparaît que pour exprimer l'Être. La chose que nous voulons évoquer conformément à l'éclairage de notre enquête est ici nommée l'étant. En effet l'Être semble se définir toujours par rapport à l'étant. Mais qu'est-ce que l'étant ? Et comment est-il rattaché à l'Être ?

En effet l'étant est la finalité de l'Être, l'Être est ce qui porte tout étant ; tous les étants s'unifient dans l'Être et ce dernier pénètre et commande toutes les significations que l'on peut attribuer à l'étant, car il est la commune origine de toutes les modalités de l'étant. Mais chaque étant a cependant quelque chose qui le lie à l'Être et cette chose Heidegger la nomme l'étance. L'étance ou l'étantité, est donc l'identité ontologique qui lie particulièrement un étant d'avec l'Être. Mais comment parvenir à ressortir cette spécificité qui subsume l'attachement entre l'Être et l'étant ? Pour y parvenir, il va nous falloir faire un saut dans la compréhension et la saisie d'un étant particulier à savoir le Dasein. Le dasein est l'étant qui a conscience de l'Être, car le Dasein est ouverture à l'Être.

Mais c'est quoi Être pour le Dasein ? Être pour le Dasein c'est avoir un sens, et ce sens est la vérité ou l'être du Dasein, car le Dasein en tant qu'il accède à l'Être est sa manifestée, et conformément à cela nous dit Heidegger : « *l'être vrai est l'être tel qu'il est pour l'homme. De plus, cet être doit se montrer par lui-même, directement. Il est alors phénomène.* »²³⁵ Tout phénomène est une manifestation, toute manifestation à son origine dans une action, toute action est un acte, et tout acte a pour fonction de produire, il présente, permet à ce qui n'est pas encore visible de le devenir, il permet à ce qui est encore du domaine du caché, d'accéder au non-caché. Or tout acte de cette nature est appelé techné sinon technique, ainsi la technique serait l'acte qui rend possible la présentation de l'Être comme étant, c'est ce qui le révèle comme phénomène. Autrement dit, si l'essence de l'Être

²³⁵Maurice Corvez, *Op.cit.* p.260.

est d'apparaître, la technique est ce qui permet la monstration la phénoménalisation de l'Être comme étant dans le monde. Maintenant comment entrevoir l'indissociabilité, comment penser l'inséparabilité de l'Être et la technique, plus simplement dit, qu'est-ce qui scelle un tel rapport, une telle alchimie ?

En effet la problématique de l'Être trouve son sens en ceci qu'elle est un questionnement sur le Dasein sur le sens de son être, or ce sens réside aussi et peut-être surtout dans la manière dont le Dasein rend opérable l'Être. En effet tout Dasein est producteur et créateur, et la technique est le moyen et l'instrument par lequel le Dasein façonne sa production, la technique est au cœur de l'être du Dasein, elle est un attribut fondamental du Dasein mais procède d'une aptitude qui lui est conférée, transférée, transmise, et transfusée par l'Être, à savoir le logos. Par le logos, le Dasein qui médite l'Être, ne trouve plus seulement dans le langage subjectif, la force de le transmettre, mais par la technique qui est comme un pouvoir de transfiguration et plus de transmutation, il le rend matière tangible et palpable. Par la technique l'Être se révèle se montre et se dévoile. C'est une dimension essentielle de l'être du Dasein par laquelle il objectivise l'Être, il le rend concret et permet son déploiement dans la dimension existentielle. Ainsi, par la technique le Dasein accède à sa dimension plénière, celle de révélateur-producteur, car son action transformatrice est un moyen par lequel l'Être se fait produire, se présentifie : *« Ainsi le point décisif, dans la technè, ne réside aucunement dans l'action de faire et de manier, pas davantage dans l'utilisation de moyens, mais dans le dévoilement dont nous parlons. C'est comme dévoilement, non comme fabrication²³⁶ ».*

Ainsi la technique porte l'Être vers sa transparence, elle l'établit objectivement dans la dimension matérielle de l'existence. En effet, l'historiographie des modes de l'apparaître nous renseigne, que toute chose qui se montre suit un processus naturel ou mécanique. La réflexion ou la pensée lorsqu'elle médite suit un processus d'arrangement et de disposition logique d'un ensemble de choses de manière à permettre une accessibilité à la vérité d'une idée, au mieux de la rendre concrète. De même une telle opération est d'usage lorsque par des moyens mécaniques, l'artiste transforme du bois, de l'airain, de l'argent, du bronze, ou de l'or en un objet utilisable. L'exemple de la coupe sacrificielle œuvre de l'orfèvre, formulée par Martin Heidegger, en est une illustration efficiente. La technique est donc le processus qui façonne la chose devant se montrer. La technique permet à l'Être de se déployer vers une ouverture de sa compréhension objective, par la technique l'Être sort de la subjectivité pour se

²³⁶ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.19.

faire matière. Il entre touche le monde et le spiritualise car sa forme intelligible devient matière. Relativement à cela, nous pouvons présenter la technique comme une modalité de l'Être en usage par le Dasein comme canal de l'effectuation et de l'effectualité de l'Être.

Il été question pour nous de parcourir les différentes définitions de l'être, de donner son rapport à l'étant. Ce dernier rapport nous a permis de comprendre le lien de nécessité qui existerait entre l'être et la technique. Cette compréhension nous permettra de construire l'édifice d'harmonieuse cohabitation que nous comptons proposer comme solution à la fin de notre exposé général.

7.1.1) Heidegger et l'exigence d'un retour aux choses même ; l'exigence de la pensée pensante

L'histoire de la pensée nous présente le film d'une succession de modification et de transformation des idées ou parfois les mêmes choses s'opposent à cause de la détérioration langagière ou de la dénaturation des concepts. Un tel constat est fait par Heidegger, et est à l'origine de sa critique des différents modes de pensée conventionnalisés et encadrés par des exigences logiques. Il va être question pour nous de questionner le langage, afin de juger s'il n'est pas aussi souvent à l'origine des problèmes de compréhension et de ce fait n'est pas la cause de la perte du sens de l'être, pour qui la manifestation première se trouve dans le langage

Pour Heidegger, l'essence d'une chose ne se donne que dans la pensée pure, c'est-à-dire celle défait de toute normalisation, dilution, car le propre d'une essence est bien qu'elle demeure invariable. Pour Heidegger ce qu'il est exigé pour l'homme de penser, c'est bien l'Être, ainsi toute pensée qui pense réellement doit le prendre pour base fondamentale, car en toute bonne pensée c'est l'Être et lui seul qui se donne à sentir, à comprendre et à voir, il est l'essence de la pensée et c'est lui qui doit déterminer le sens de cette pensée dans la marche historique du monde, car penser l'être est la finalité de toute pensée pensante. Retourner aux choses même comme une exigence de la pensée, est un appel à descendre toujours au plus profond de la plus profonde profondeur des phénomènes ou des concepts qui portent leur signifiante, afin de dépasser leur convenance et d'atteindre leur avenance autrement leur substrat, leur être originel. Mais comment advient-on à une telle possibilité de penser ? Heidegger nous balise la voie, il pense qu'une telle action n'est possible que par la libération de la pensée de toute forme de doctrine, c'est-à-dire l'ensemble des exigences conventionnelles qui prescrivent la validité de la pensée par son caractère de conformité ou sa

conformabilité à une doctrine qui tient lieu de conviction systémique propre à une discipline ou à un regroupement intelligencé précis d'individus, qui circonscrivent la compréhension dans un seul canal théorique, fût-il étroit. Il prend pour cela l'éthique et la logique pour ne citer que ces cadres de compréhension là, comme élément de sa démonstration. Il pense que le propre de ces doctrines est de réduire la pensée au concept et de faire du concept connu l'outil primordial d'accès à la compréhension. Or une telle attitude, qui circonscrit le cadre de recherche à la conceptualisation, rétrograde et enferme toute possibilité d'ouverture et de meilleure élaboration ainsi qu'une meilleure compréhension de la vérité en quête de sens.

Or « *l'ontologie* », qu'elle soit transcendantale ou précritique, ne tombe pas sous le coup de la critique parce qu'elle pense l'être de l'étant et par là même s'élève en une pensée plus rigoureuse que la pensée conceptuelle. La pensée qui tente de penser en direction de la vérité de l'Être ne porte au langage, dans la difficulté de sa première approche, qu'une part infime de cette toute autre dimension. Le langage lui-même s'altère, tant qu'il ne parvient pas à maintenir l'aide essentielle de la vue phénoménologique, tout en refusant une prétention excessive à la « *science* » : et à la « *recherche* ». Toutefois, pour rendre discernable et en même temps compréhensible cette tentative de la pensée à l'intérieur de la philosophie subsistante, il fallait d'abord parler à partir de l'horizon de cette philosophie et se servir des termes qui lui sont familiers. Entre-temps, l'expérience apprend que ces termes mêmes devaient immédiatement et inévitablement induire en erreur. Car ces termes et la langue conceptuelle qui leur est adaptée n'étaient pas repensés par les lecteurs à partir de la réalité qui est d'abord à penser, mais cette réalité même était représentée à partir de ces termes maintenus dans leur signification habituelle. La pensée qui pose la question de la vérité de l'Être, et par là même détermine, le séjour essentiel de l'homme à partir, de l'Être et vers lui, n'est ni éthique ni ontologie.²³⁷

Une idée apparaît clairement dans cet énoncé de Heidegger. L'auteur propose tacitement le moyen et le cadre à partir desquels, il serait possible d'opérer avec assurance un retour dans la vérité. Ainsi il est nécessaire pour la pensée en quête de l'essentiel que le langage comme outil de la compréhension et de la révélabilité subjectivo-objective, s'émancipe véritablement, c'est ce dernier qui dans la compétence de l'explicitation de son objet et du sujet rendra indubitablement possible l'accessibilité à la vérité. La seconde exigence à l'interstice est l'orientation vers la méthode comme cadre de l'explicitation en question. Et pour lui la phénoménologie semble être posée comme le domaine dans lequel

²³⁷ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p.119.

toute explicitation est rendue possible. Et c'est dans l'exigence antérieure de son maître Edmund Husserl, qu'il est demandé que le phénoménologue veille toujours à opérer un retour vers la chose elle-même afin qu'à partir de là c'est-à-dire de la racine, la chose nous apparaisse et dans son extension, le prolongement de la pensée qui lui est assignée, puisse se retrouver dans le rassemblement du penser, et de cette manière que l'assemblage de l'unité de la chose pensée soit évident. La phénoménologie et le langage dans son émancipation, c'est-à-dire son expression plus libre, sortie des cavernes de la conceptualisation conventionnalisée, serait d'après ce qui vient d'être dit, les deux outils essentiels pour la détermination de la vérité de l'Être. L'Être doit en effet se penser dans le même mode de sa donation s'il se donne librement par le logos, cette liberté est également l'attitude qui permet d'accéder à son éclairci, indépendamment des prisons conceptuelles et doctrinologiques.

En effet nous rappelle Heidegger, le but de la pensée est de dire, elle dit l'Être puisque revendiquée par l'Être et au service de l'Être.

*Elle est, en tant qu'elle dit ce qu'elle a à dire. A chaque moment historique, il n'y a qu'un seul énoncé de ce que la pensée a à dire qui soit selon la nature même de ce qu'elle a à dire. Cette obligeance qui lie cet énoncé à ce qu'il a à dire est essentiellement plus éminente que la validité des sciences, parce qu'elle est plus libre. Car elle laisse l'Être être.*²³⁸

Nous disions que le conventionnalisme configure l'être dans une forme de langage qui l'enferme et l'opprime, car décidant de l'unique voie d'accès et de compréhension et prenant toute mesure d'interprétation et d'explicitation à partir de là. Or l'être se donne sous différentes formes, et l'intelligence le saisit multipliement, et le langage qui est le moyen par lequel il s'externalise, libéré du conventionnalisme, permet ainsi la formulation et la meilleure explicitation de l'Être, non seulement selon la particularité de sa donation, mais aussi suivant le niveau, le degré de rapprochement de l'intelligence et selon les facilités dont dispose l'intelligence qui le saisit dans sa temporalité nécessaire de révélabilité pour et dans sa présentification historique. Pour Heidegger, la technicisation du langage par la logique et la grammaire, arrête et freine l'émulsion de la pensée pensante, elle la circonscrit et la loge dans un système ficelé, l'oriente vers une direction particulière de sa donation absolutisée, mais qui pourtant n'épuise pas l'immensité non-universalisée de la dynamique de sa manifestation plénière, dans sa temporalité exigentielle de présentification. Pour dire que le langage sous le prisme doctrinologique, subit une aliénation, qui empêche une ouverture à la dimension ek-

²³⁸*Ibidem.* P.120.

sistentielle du Dasein, au déploiement vers la compréhension authentique libre et désenchaînée. Une telle configuration qui automatise le langage est en soi appauvrissement, voire anéantissement continué.

Enfin ce qu'il est question de relever ici, selon les orientations Heideggériennes, c'est la dimension statique du langage conventionnalisé et la prison qu'il devient pour le devenir de la pensée et la révélabilité de l'Être. Le langage en tant qu'il est l'abri de l'Être est un veilleur de l'Être, au sein duquel, l'Être peut s'émanciper et s'accomplir dans un dévoilement ou sa révélabilité se trouve achevée. Car c'est le langage qui construit la compréhension, et tant qu'architecte de la compréhension, il scelle la nature et la qualité de la révélation, celles du dévoilement et enfin de l'accomplissement de la compréhension et de l'effectuation de l'Être, en son temps et pour la compréhension universelle de son mouvement nécessaire, pour son accomplissement historique.

7.1.2) La phénoménologie du dévoilement de la vérité existentielle

Nous avons plus haut abordé la question de la vérité notamment dans l'herméneutique Heideggérienne du poème didactique de Parménide. A présent nous voudrions comprendre quel rapport l'auteur établit-il entre l'être et la pensée. Cette enquête nous conduira à la lecture du texte que Heidegger fait de la Moira qui est un concept grec que Parménide a développé et qui a servi d'outil d'enquête pour la saisie de la vérité de l'Être chez Heidegger.

Le début de la sentence en question s'ouvre avec ces mots :

Le rapport de la pensée et de l'être met en mouvement toute la réflexion de l'Occident. Il demeure la pierre de touche inaltérable, qui montre dans quelle mesure et de quelle manière sont accordés faveur et pouvoir d'arriver à proximité de ce qui, s'adressant à l'homme historique, se dit à lui comme étant ce qu'il faut penser. C'est à ce rapport que Parménide donne un nom dans sa sentence (fragment III)²³⁹.

Ce rapport que nous voulons ici aborder est l'une des thématiques cruciales de la philosophie, mais pourquoi elle gagne autant d'importance ? C'est qu'elle place l'homme non seulement dans ce qu'il est comme étant, mais également dans ce en quoi il lui revient de demeurer. L'exposé débute par une opinion très vite évincée par l'auteur, elle est traduite du texte original par W. Kranz. Celle-ci stipule que :

²³⁹ Martin, Heidegger, *Essais et conférences*, p.279.

Penser et la pensée sont une même chose ; car sans l'étant, où elle réside comme chose énoncée, tu ne saurais trouver la pensée. Certes il n'y a rien, ou il n'y aura rien, hors de l'étant, puisque la Moira lui a imposé d'être un tout, et immobile. Ne sera donc qu'un nom tout ce que les mortels ont ainsi fixé, convaincus que c'était vrai : « devenir » aussi bien que « périr », « être » aussi bien que « ne pas être », « changer de lieu » aussi bien que « passer d'une couleur brillante à une autre²⁴⁰.

En effet il apparaît dans la lecture de ce début de texte que la pensée existe comme un étant parmi la multitude de ceux qui sont donnés et dont l'ensemble constitue une sorte de tout, une unité à savoir l'Être. Mais une telle approche sombre dans l'obscur parce qu'elle place la pensée comme faisant parti de la communauté des autres étant autrement elle met la pensée à côté et au même rang que toutes les autres choses qui existent comme telle. La pensée n'a ainsi aucun statut particulier et distinct, elle est une simple chose donnée dans l'existence. La seconde interprétation plus proche de la quintessence du message véhiculé par l'auteur débute dans la page 283. Là l'auteur fait comprendre que parler du rapport de la pensée avec l'être, c'est selon le prédécesseur antique, parler du rapport de la pensée vis-à-vis de la connaissance, et ce dernier se trouve débattu dans une discipline particulière la métaphysique ou l'ontologie. Pour l'auteur la connaissance se donne par la perception, et cette perception est celle de l'étant qui apparaît comme l'objet : *« Dans l'expérience que la philosophie moderne a de l'étant, celui-ci apparaît comme l'objet. L'étant se tient en face, ce qui n'est possible que par la perception et pour elle. »²⁴¹* L'acte de la perception « *le percipere* » a donc pour fondement, en tant que qualité « *appetitus* » de saisir l'étant et de le ramener à la présence, une telle conception est lisible chez Leibniz et plus tard chez Berkeley, elle est ici présentée en ces termes: *« Comme Leibniz l'a vu assez clairement, le percipere, en tant qu'appetitus, avance la main vers l'étant et le saisit, pour l'amener à soi dans le concept, par une saisie qui traverse, et pour rapporter sa présence (repraesentare) au percipere »²⁴²* cependant,

Parmi les pièces doctrinales de la philosophie moderne, une thèse se détache, qu'on ne peut s'empêcher de ressentir comme libératrice, dès lors qu'avec son aide on essaie d'élucider la sentence de Parménide. Nous parlons de la thèse de Berkeley, qui repose sur la position métaphysique fondamentale de Descartes et qui s'énonce ainsi : *esse = percipi* : « être » égale « être-représenté ». L'être tombe sous la dépendance de la représentation au sens de la

²⁴⁰*Ibidem.* p.280.

²⁴¹*Idem.*

²⁴²*Idem.*

perception. La thèse de Berkeley crée d'abord l'espace à l'intérieur duquel la sentence de Parménide devient accessible à une interprétation scientifique et philosophique et est ainsi arrachée aux brumes d'un pressentiment à demi poétique, ce qu'est, présume-t-on, la pensée présocratique. *Esse est percipi* : être, c'est être représenté. L'être est en vertu de la représentation. L'être est égal à la pensée, pour autant que l'objectivité des objets se compose, se constitue, dans la conscience représentante, dans le « *je pense quelque chose* ». A la lumière de cette assertion touchant le rapport de la pensée et de l'être, la sentence de Parménide apparaît comme une gauche préfiguration de la théorie moderne concernant la réalité et sa connaissance.²⁴³

La compréhension de cette opinion pose ici la relation directe, le lien fondamental qui existe entre l'acte de la pensée et l'être. Il est apparu antérieurement que l'être c'est l'élément unificateur des étants et en cela le principe de ceux-ci. Autrement de l'étant c'est l'Être qui se laisse apparaître. Or l'étant n'est confirmé et connu que par sa présence, et cette présence est validée dans son apparition. Ainsi, c'est l'apparition de l'étant qui rend compte de sa présence comme objet de la connaissance. Et c'est cette apparition comme catégorie de l'Être qui se pose comme la condition d'accès à l'Être par l'étant qui est dans ce cas, le moyen ultime de débutation et d'effectuation possible de la connaissance. Pour mieux comprendre ce dont-il est question dans ce texte, il nous ait utile de nous transporter vers la page suivante :

*La Pensée et ce pourquoi la pensée est, sont une même chose. Car sans l'étant, dans lequel elle s'énonce, tu ne trouveras pas la Pensée, car il n'y a rien et il n'y aura rien, en dehors de l'étant. Telle est la pensée principale. La Pensée se produit ; et ce qui est produit est une pensée. La Pensée est ainsi identique à son être ; car il n'y a rien hors de l'être.*²⁴⁴

Dans cette interprétation qui semble plus éclaircie et mieux élaborée, Heidegger nous donne la compréhension Hégélienne du texte de Parménide. Dans cette dernière, c'est l'Être qui se donne dans la pensée, en effet, « L'Être, pour Hegel, est l'affirmation de la pensée » qui se pro-duit elle-même. L'Être est une production de la pensée, de la perception, par laquelle par exemple Descartes interprète déjà l'« *idea* ». Par la pensée l'Être, en tant que le fait pour la représentation d'être affirmée et posée, est transféré dans le domaine de l'idéal. La représentation est ainsi le mode de saisie de l'être elle le présente à la pensée qui le rend présent et l'objectivise.

²⁴³ *Idem.*

²⁴⁴ *Ibidem.* p.284.

Dans cette même perspective l'auteur nous réitère qu'il faut penser l'être, mais comment penser l'être il faut le faire selon la formulation du fragment VIII à savoir dans le « pli » : ce pli qui semble être la face cachée de l'étant dans sa double considération selon la conception parméniennne « Parménide dit, l'étant, qui par son double sens désigne le Pli. »²⁴⁵ Nous donne ainsi une ouverture de compréhension. En effet la pensée est présente en raison du Pli, ce dernier semble représenter ce qui n'est jamais dit. « Prendre dans son attention », c'est s'approcher du Pli, c'est d'après le fragment VI, être déjà rassemblé et tendre vers le Pli. Mais que nous révèle le pli en lui-même en tant que ce pourquoi vient la pensée ? Heidegger nous donne d'abord un début de signification il nous dit :

Nous sommes encore très loin de connaître, par une expérience conforme à son être, le Pli lui-même, ce qui veut dire aussi : le Pli en tant qu'il réclame la pensée. Le dire de Parménide n'éclaire qu'un point : si la pensée est présente, ce n'est ni en raison de l'« étant en soi », ni par soumission à la volonté de l'« être pour soi ». En d'autres termes : ni l'« étant en soi » ne rend nécessaire une pensée, ni l'« être pour soi » ne contraint la pensée. Tous deux, chacun pris pour soi, ne font jamais savoir comment l'« être » réclame la pensée. Mais celle-ci déploie son être à cause du Pli de l'un et de l'autre. C'est en allant vers le Pli que le « prendre-dans-son attention » s'approche de l'être. C'est dans une telle approche que la pensée appartient à l'être. Heidegger nous donne une explicitation du pli dans *Nietzsche II*, et là ce dernier apparaît comme le « ne pas encore ». Le pli est ainsi : « ce que nous ne pensons pas encore, ce que nous ne nommons pas encore. ».

En effet c'est que le « ne pas encore » est ce qui donne le plus à penser, car il saisit la pensée et l'oriente vers l'impensé, le découvrir, car tout pli est un enferment un obscurcissement, et la philosophie en tant qu'elle est une pensée pour la découverte et l'éclairement de tout, prend en otage le pli afin de le déplier, c'est-à-dire le mène vers une vérité toujours à venir : son dépliement entant qu'il est « un dévoilement de la présence des choses présentes »²⁴⁶. Car la pensée n'existe que dans la quête de l'affirmation d'une représentation celle-ci étant elle-même le moyen par lequel l'Être apparaît comme étant. Cependant pour parvenir à penser le non-pensé en tant qu'il suppose la découverte de l'étant et l'accès à une vérité toujours présente dans l'à-venir, Heidegger exige de méditer sur le langage. Car Le dépliement du Pli domine, comme « dire » en tant que « faire-apparaître ». Le Pli abrite en lui ce qu'il pense comme chose dite. Mais ce qui est perçu dans la pensée,

²⁴⁵*Ibidem*.p.292.

²⁴⁶Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.301.

c'est la présence des choses présentes. Le « dire » qui pense, et qui correspond au Pli, en tant qu'il laisse la présence étendue-devant. Ce qui ne se produit tout à fait que sur la voie de pensée où s'engage le penseur appelé par l'Alethéia »²⁴⁷.

Nous venons ainsi de voir comment la pensée du texte de Parménide sur la Moira est une ouverture non seulement sur le rapport de l'être à l'étant, mais aussi sur le fondement de la pensée comme dépliement du pli. A présent, nous voudrions revenir à la réflexion sur la technique notamment sur son véritable rôle.

7.2) Du véritable rôle et mission de la technique

Nous avons déjà abordé la question de la technique notamment en ce qui concerne son essence comme provocation et comme arraisonnement. Nous avons également présenté la technique selon sa vocation première celle proposé par la lecture des penseurs antiques, à présent nous comptons poser le regard sur la mission que la philosophie voudrait assigner à cette activité.

La philosophie pense l'humain ainsi que ses conditions d'être, elle promeut et idéalement propose des voies et des moyens d'un cadre existentiel commode pour l'homme, c'est-à-dire un milieu où ce dernier exprimerait son humanité, où il serait épanoui. Un tel cadre est celui dont l'humain a besoin. Ainsi la technique en tant qu'elle est un moyen de production, un outil de transformation, est-elle capable de réaliser ce vœu ? En effet l'humain moderne comme l'explique Heidegger, n'est plus amené à utiliser des techniques, mais à vivre avec des techniques et au milieu d'elles. Il ne vit plus à proximité d'un milieu naturel à jamais disparu, mais avec des objets qui forment la totalité de son environnement. La technique est le phénomène de notre temps et répond selon Heidegger à une exigence du destin époqualement et historialement propre à l'homme de ce temps.

Par le phénomène de la technique, l'homme se construit, façonne le monde et se développe tant sur le plan du progrès matériel que sur le plan culturel et intellectuel. L'australopithèque forge sa pierre taillée grâce à l'acquisition de la technique, plus tard la maîtrise du feu par l'homo-sapiens, ainsi que, la construction du premier abri contre hiver de l'homme naturel chez Rousseau ayant conduit à l'idée de la propriété privée. L'humain accède donc à une dimension privilégiée, il se découvre producteur et créateur. Platon nous raconte que la technique a été donné à l'homme comme moyen de survie et de protection, c'est pour garantir sa sécurité que dans le mythe de Prométhée ce dernier ira par infraction

²⁴⁷ *Ibidem*.P.307.

dans l'atelier de Athéna (Déesse de la guerre et de l'intelligence) et de Héphaïstos (Dieu du feu et des métaux) dérober le feu et la science afin d'en pourvoir à l'humain :

Alors Prométhée, ne sachant qu'imaginer pour donner à l'homme le moyen de se conserver, vole à Héphaïstos et à Athéna la connaissance des arts avec le feu, car, sans le feu, la connaissance des arts était impossible et inutile ; et il en fait présent à l'homme. L'homme eut ainsi la science propre à conserver sa vie, mais il n'avait pas la science politique ; celle-ci se trouvait chez Zeus²⁴⁸.

Dans ce mythe il apparaît donc clairement que la technique a pour rôle de permettre la sécurité et la conservation de l'homme, même si le contexte met tacitement en exergue un milieu Hostile dont la réalité ne diffère cependant pas avec la nature de notre temps, s'il faille considérer tous les phénomènes auxquels l'humain est confronté. La technique en tant que production est un moyen par lequel l'homme accède aux possibilités ineffables, elle est une ouverture à la découverte et à la création. René Descartes puisqu'on y revient toujours en formulant le vœu que par la technique et la science l'homme devienne maître et possesseur de la nature souhaitait sûrement que l'homme accède à la pleine connaissance, et qu'ainsi ayant le secret des récents mystères, qu'il ait désormais le contrôle et mène une vie paisible, harmonieuse et stable curée de tous les obstacles passés. On peut lire cette ambition bienfaisante dans son *Discours de la Méthode* :

Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, « j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. » Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ; et au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.²⁴⁹

Il est donc question du bien général, il s'agit d'un savoir mis en œuvre pour le bien de tous, c'est cela la vocation, que Descartes semble assigner ici à la technique et la science. La technique doit veiller au bien général, produire des biens utiles, capables de réaliser l'humain, c'est-à-dire de le préserver et non de le décimer, un tel constat est malheureusement visible à

²⁴⁸ Platon, *Protagoras*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1960, P. 320 d-322 b.

²⁴⁹ René Descartes, *Op.cit.* P.97.

l'ère de la technique moderne. Et Heidegger nous le précisait déjà dans les débuts de son questionnement sur la technique dans son *Essais et conférences* en ces termes : « C'est elle précisément (la technique moderne) et elle seule l'élément inquiétant qui nous pousse à demander ce qu'est la technique ». ²⁵⁰ Or si l'inquiétude dont parle l'auteur, est dû à l'essence de la technique dont nous relevons l'inquiétude en question, il faille que l'humain mette à contribution, sa raison afin de limiter, les conséquences du dévoilement commettant pour un dévoilement purement aléthique c'est-à-dire un dévoilement pour la vie « *revelatio ad vitam* » et non le contraire, c'est-à-dire un « *revelatio ad mortem* ».

Il a donc été question dans cette partie de proposer la mission que nous jugeons idéale pour la technique. Nous avons pensé avec Heidegger et ses prédécesseurs notamment Descartes que la technique a une mission humanitaire essentielle, son destin se trouve dans la promotion de la vie et la veille de la stabilité, le bien-être non pas le bien-être mais aussi le développement et l'épanouissement de tous tel que nous l'a présenté le mythe des jumeaux grecs, mythe sur lequel nous reviendrons dans un chapitre ultérieur.

7.2.1) Le souci et la volonté d'un renversement de paradigme

Nous voulons ici fournir une meilleure compréhension du souci ébauché plus haut, comme un mode d'être du Dasein. Pour ce faire, nous voudrions débiter par un témoignage qui le situe pré-ontologiquement à l'humain afin de démontrer par une historicité du Dasein, le souci comme son caractère ontologique propre, et à la suite présenter la possibilité d'un renversement de paradigme de la technique moderne par la résurgence permanente en l'homme de ce caractère porteur d'humanité, et capable de curer en lui, des penchants aliénateurs et destructeurs.

Dans son ouvrage *Etre et Temps* notamment au paragraphe 42 Heidegger nous donne d'étudier pour cela l'extrait d'une fable antique :

Un jour que le « Souci » traversait un fleuve, il aperçut un limon argileux songeur, il en prit un morceau et se mit à le façonner. Tandis qu'il réfléchissait à ce qu'il avait créé, Jupiter survient. Le « Souci » lui demande de prêter un esprit au morceau d'argile façonné : il y consent volontiers. Mais lorsque le « Souci » voulut imposer à la créature son propre nom, Jupiter le lui interdit, exigeant que son nom à lui fût donné. Tandis qu'ils disputaient de ce nom, la Terre (Tellus) surgit à son tour, désirant que l'image reçût son propre nom, puisqu'elle lui avait prêté une parcelle de son corps. Les querelleurs prirent Saturne pour arbitre, qui leur signifia cette décision apparemment équitable : « Toi, Jupiter, qui lui as donné l'esprit, tu dois à sa mort recevoir son esprit ;

²⁵⁰ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.19.

toi, Terre, qui lui as offert le corps, tu dois recevoir son corps. Mais comme c'est le "Souci" qui a le premier formé cet être, alors, tant qu'il vit, que le "Souci" le possède. Comme cependant il y a litige sur son nom, qu'il se nomme homo, puisqu'il est fait d'humus (de terre).²⁵¹

La fable dont l'extrait nous ait proposé ici semble retracer l'origine de l'homme c'est pour cela et en cela que ce texte est proposé. Il ressort de la compréhension, que l'Homme procède du souci, ce dernier en est son créateur son façonneur. Le souci contient et possède l'Homme, « Cura prima finxit » : cet étant tire l'origine de son être du souci. « Cura teneat, quamdiuvixerit » : l'étant en question n'est pas détaché de cette origine, mais tenu en elle, régit par elle aussi longtemps qu'il est au monde. Heidegger nous apprend que le nom Homo est donné par Saturne qui dans la mythologie est le Dieu du temps. Ainsi Saturne décrète que la détermination préontologique de l'homme, le mode d'être qui régit son passage temporel dans le monde soit le Souci. Une autre compréhension de l'être du Dasein dont nous abordons ici toujours comme souci, nous est apportée par l'étude sémantique du terme « Cura » Heidegger nous dit :

L'histoire sémantique du concept ontique de « cura » permet encore d'apercevoir d'autres structures fondamentales du Dasein. Burdach attire l'attention sur une équivoque du terme « cura », selon laquelle il ne signifie pas seulement « effort anxieux », mais aussi « soin », « dévouement ». C'est ainsi que Sénèque écrit dans sa dernière lettre (Epist. CXXIV) : « Parmi les quatre natures existantes (arbres, animal, homme, Dieu), les deux dernières, qui seules sont douées de raison, se distinguent par ceci que le dieu est immortel, l'homme mortel. Or chez eux, ce qui achève le bien de l'un, à savoir du dieu, c'est sa nature, ce qui achève le bien de l'autre, à savoir de l'homme, c'est le souci (cura) » : « unira bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis. La perfection de l'homme, autrement dit le fait qu'il devienne ce qu'il peut être en son être-libre pour ses possibilités les plus propres (dans le projet), est un « achèvement » du « souci »²⁵².

La caractéristique principale de l'homme est un existentiel, il s'identifie ontologiquement comme souci, et renvoie au dévouement à l'attachement au besoin naturel de fournir et d'apporter des soins à soi-même et au monde, car en tant qu'il est un être-jeté-au

²⁵¹Martin Heidegger, *Etre et Temps*, p.163.

²⁵²Idem.

monde dans lequel il se découvre existentiellement, c'est dans ce monde-là et pour ce monde-là que ce caractère prend tout son sens, arbore son utilité. L'utilité et la particularité du Souci réside en ceci qu'il est avant tout un devoir-être, et ce dernier a pour fonction de contenir l'existant dans une exigeante sympathie avec le monde. Le Souci peut donc ici, et en vertu de cela, être porteur d'une mission ontologique assignée au Dasein de manière préontologique, celle d'être le veilleur par excellence de l'humanité. Il faut cependant relever qu'on ne peut véritablement parler du souci sans parler de l'angoisse, même si la fonction du Souci semble justement de l'apaiser. L'angoisse est un mode affectif qui procèderait de la conscience du néant en face du Dasein. Car le Dasein se retrouve jeté-au-monde seul et obligé pourtant d'y rester. Le Dasein se découvre ainsi face à sa condition, qui ne trouve jamais de manière générale, de solution, même dans son être-l'un-avec-l'autre, où souvent le grand attachement à ce mode d'être, finit par le diluer et le contenir dans une dictature et une inauthenticité de soi à travers sa prise en otage du « On ». De ce fait nous pensons appréhender cette angoisse comme à l'origine, du besoin de production non contrôlée d'objets techniques, en vue de combler un vide et une incertitude apparente de l'existence du Dasein comme palliatif à un renversement de cette condition d'être psychologique et parfois insupportable de l'être qui est aussi et pourtant, ouverture aux possibilités. Par conséquent il faille que le Dasein doive convoquer en son être le Souci afin que l'être-pour-soi demeure permanemment, la finalité et l'exigence d'être de l'homme. Et qu'ainsi les paradigmes de configuration de l'action des techniques, restructurent leurs programmes et algorithmes de fonctionnement afin que la technique elle-même soit recueillie par ce Souci, et ne reste pas en marge de la veille et de la protection de l'humanité tel que confiée tacitement à l'homme par le Dieu Saturne, et solennellement par « *Cura* ».

Nous venons ici de définir le concept du Souci par une historicité de son origine issue de la mythologie grecque. Ce qui nous a permis de le révéler comme « *dévouement* » et « *soin* ». Ainsi nous avons présenté cette qualité, propriété propre au Dasein, comme un outil capable de restructurer l'action de la technique moderne, en la débarrassant de ses appétits et son caractère humano-aliénant, pour en faire un instrument et une action au service de l'homme.

7.2.2) La technique au service d'une libération de l'être.

Nous voulons une fois de plus présenter, le vœu humain et philosophique de réorienter l'activité technique, dont les effets sont de plus en plus incommodes à l'existence. Dans cette

perspective, nous voudrions ici ouvrir notre réflexion sur les démarcations d'usage possible en vue d'une amélioration du regard porté de ce temps sur cette activité du siècle.

La technique est à la fois considérée comme un moyen au service des fins humaines et comme une menace à l'égard de la nature et de l'homme. En effet la technique d'une part, provoque en l'homme l'espoir d'une libération. Et d'autre part, elle engendre le sentiment de la crainte d'un asservissement, d'une aliénation. Il y a donc une ambivalence qui sous-tend le rapport de l'homme à la technique. Ambivalence parce que la technique confère à l'homme une volonté de puissance sur la nature en paraphrasant l'expression nietzschéenne. Autrement dit, la technique permet à l'homme de devenir tout ce qu'il est possible qu'il devienne par l'accroissement de sa puissance, mais aussi l'assujettissement qu'elle fait en donnant le pouvoir aux machines, et la forte dépendance qu'elle crée. En général, la technique constitue l'ensemble des moyens mis en œuvre en vue d'une fin. En particulier, la technique est l'ensemble des objets créés par l'homme en vue de maîtriser la nature. En ce sens, la technique est anthropologique et instrumentale comme l'entend Heidegger dans *La Question de la technique*. Les instruments, les outils, les machines sont des médiateurs qui permettent de suppléer à la faiblesse naturelle du corps humain et d'alléger la pénibilité du travail humain. La technique instrumentale permet la délégation. Cette délégation libère du temps et de l'énergie. Ainsi l'homme peut-il se consacrer à autre chose. En effet, l'homme libéré peut alors s'adonner aux loisirs et à l'oisiveté.

Toutefois, si la technique donne la liberté à l'homme, c'est certes la promesse d'une tentation mais c'est aussi problématique. D'une part, la promesse d'une tentation permet d'accroître la volonté de puissance de l'homme et de le rendre indépendant à l'égard des contraintes naturelles. Ainsi, la technique serait-elle un facteur de libération progressive de l'homme par rapport à la nature. La technique est le processus de la liberté mise en œuvre. Et d'autre part, c'est aussi problématique car la liberté ne peut se réduire à une plus grande volonté de puissance. En effet, ce serait confondre la liberté avec l'indépendance ce qui aurait pour conséquence de réduire les contraintes et les obstacles extérieurs. Être libre consisterait à ne rencontrer aucun obstacle, aucune contrainte extérieure. Autrement dit, être libre ce serait faire tout ce qui plaît, tout ce qui est désiré. Un problème alors surgit. C'est entendre la liberté au sens de l'opinion commune qui confond l'indépendance qui est l'absence d'obéissance aux règles et l'autonomie au sens défini par Rousseau au Chapitre VIII « *De l'état civil* » du *Livre I du Contrat social* : « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ».

Ainsi l'usage de la technique libère-t-il l'homme ? Il y a deux problèmes sous-jacents concernant les rapports entre la technique et la liberté. La liberté se réduit-elle à

l'indépendance ? En d'autres termes, la technique permet-elle la liberté comme volonté de puissance ? et paradoxalement, si la technique permet une plus grande indépendance à l'égard de la nature, n'aliène-t-elle pas autrement l'homme ? Certes, d'abord, nous nous intéresserons aux conditions de libération qu'offre la technique à l'homme. Mais, nous questionnons aussi les conséquences de cette libération.

En effet, la technique permet la libération de l'homme. Dans *Le Protagoras*, Platon explique en quoi la technique libère l'homme du joug de la nature. Dans l'Olympe, les dieux s'ennuient. Alors Zeus demande à son fils Héphaïstos, dieu des Forges, qu'il a eu avec sa sœur Héra, de fabriquer quelque chose pour les sortir de l'ennui. Héphaïstos a une idée. Il convoque les dieux olympiens dans sa forge et leur montre ce qu'ils doivent faire. Ils mélangent la terre et le feu pour façonner des créatures. Certaines sont à l'image exacte des dieux. Ce sont des hommes. D'autres ont des pattes, des nageoires, des carapaces, des ailes. Ce sont des animaux. D'un souffle (psychè) puissant, Zeus leur donne la vie. Il reste à pourvoir les créatures de qualités pour les rendre autonomes. Zeus charge les titans jumeaux, Prométhée et Epiméthée de répartir les différentes capacités entre les différents êtres vivants de manière équilibrée. Ces jumeaux ne se ressemblent guère. Epiméthée est aussi maladroit et irréfléchi que Prométhée est prudent et réfléchi. Epiméthée exige de faire la distribution. Comme Epiméthée réfléchit après, il a commis un oubli qui se révèle tragique. « L'homme est nu, sans chaussures, sans couverture, sans armes ». Sans protection corporelle, l'homme ne peut s'abriter des intempéries. Dépourvus d'armes, l'homme ne peut se préserver des assauts des autres êtres vivants. L'homme n'a aucun moyen de subsistance, car Epiméthée a dilapidé sans y prendre garde, toutes les facultés que Zeus lui avait accordées. Alors, la conséquence de la maladresse et de l'imprudence d'Epiméthée est la mort certaine de l'homme. Constatant la faute d'Epiméthée, Prométhée vole chez Héphaïstos, le feu et chez Athéna, le savoir technique. Le don que fait Prométhée à l'homme est incomplet car Prométhée n'a pas eu le temps de pénétrer dans l'Acropole voler à Zeus le savoir politique. Néanmoins, le don de Prométhée est un don d'amour car il remplit un vide originel. Et pour ce vol, Prométhée est condamné. Il est enchaîné. Et les vautours lui dévorent le foie éternellement.

De ce don d'amour, qu'en fait l'homme ? Le don d'amour permet à l'homme de croire, aux dieux, de créer l'art, d'où la double étymologie de technè, signifiant à la fois technique et art, de parler, de construire des habitations, de tisser des vêtements et des couvertures, de fabriquer des chaussures, de cultiver la terre. Et le don d'amour de Prométhée permet aussi à l'homme d'acquérir la raison (logos). Le feu et le savoir technique ne sont pas des capacités en elles-mêmes. Mais ils sont les moyens par lesquels l'homme acquiert

l'ingéniosité. L'art en tant que technè est une méta-capacité. En effet, si nous suivons le mythe de Prométhée, nous voyons que la technique confère à l'impuissant la puissance, elle donne à l'homme les moyens de mener une vie quiète, heureuse, une existence honorable.

CHAPITRE VIII : VERS LA QUETE DE L'ESSENTIEL.

Il est établi, depuis le long développement que nous avons fait dans la production intellectuelle du présent mémoire, que la question sur l'être et la technique, demeurent des interrogations nécessaires. A présent nous voulons dans le présent chapitre, orienter notre réflexion sur l'essentiel autrement sur la substance à conserver, de ce long périple intellectif.

A cet effet nous comptons débiter notre réflexion, sur la représentation de la possibilité de la convocation, d'un cadre approprié de définition des différentes actions humaines, qui de manière incontestable, ont une influence et un impact non négligeable sur le monde et de fait peuvent à dessin servir d'instrument d'affaiblissement du monde, en vertu d'un usage peu recommandable.

8.1) Des interrogations inédites : vers une éthique de la technique moderne

Pour Hans Jonas, la civilisation technologique ouvre une ère nouvelle et suscite des interrogations inédites. La promesse des technosciences modernes s'est en effet aujourd'hui inversée en menace, et c'est la perpétuation de l'humanité et son prolongement qui sont aujourd'hui remises en cause. Dès lors, une nouvelle éthique du respect est à fonder, les catégories morales classiques étant devenues caduques. Dans son ouvrage, *Le principe de responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, l'auteur s'interroge sur les conditions de possibilité théoriques, mais aussi pratiques d'une véritable politique publique de responsabilité dont les enjeux sont de taille : il s'agit de la protection de la planète, et à terme de l'avenir de l'humanité toute entière. Dit-il :

Dans ces temps anciens la technique était comme nous l'avons vu, une concession adéquate à la nécessité et non la route vers le but électif de l'humanité, un moyen avec un degré fini d'adéquation à des fins proches, nettement définies. Aujourd'hui, sous la forme de la technique moderne, la technè s'est transformée en poussée en avant infinie de l'espèce et en son entreprise la plus importante. On serait tenté de croire que la vocation de l'homme consiste dans la progression, en perpétuel dépassement de soi, vers des choses toujours plus grandes et la réussite d'une domination maximale sur les choses et sur l'homme lui-même semblerait être l'accomplissement de sa vocation²⁵³

L'auteur pose donc ici un diagnostic, mais il désigne aussi les particularités qui poussent à une distinction utile des vocations. Contrairement à l'usage traditionnel, la technique moderne est poussée vers des fins incontrôlées et indéterminées, ces fins semblent échapper progressivement à l'humanité. Par son esprit d'invention, l'homme est devenu maître de la nature, et ainsi s'est libéré de l'aliénation de celle-ci. Mais la débordante créativité caractéristique d'un progrès de l'humanité, mérite-t-elle d'être poussée de manière aussi désinvolte, tel que le constat accablant de la modernité nous l'esquisse à son

²⁵³ Hans Jonas, *Le principe responsabilité* (1979). *Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean. Greish, Paris, Edition Du Cerf, 1991, p.198.

paroxysme ? Autrement l'absence d'une circonscription des limites d'action de la technique, ne présage-t-elle pas un obstacle futur à l'émancipation de l'homme par la possibilisation de nouvelles sources d'aliénations ? Car il est fort de constater que la course vers le perfectionnisme technique instaure et alimente à l'intérieur de son domaine des nouvelles formes d'aliénations, toutes procédant des effets d'une inconsideration préalable des limites de ses actions. L'improportionnalité des moyens qui constituent les indications de force et du pouvoir de la technique actuelle la rend incontrôlable. Les outils de la violence, ont atteint un niveau de perfectionnement technique, qu'il devient impossible de concevoir un système politique qui soit capable de correspondre à leur puissance destructrice ou qui puisse rendre compte de leur utilisation rationnelle. Réfléchir sur une éthique de la technique, c'est donc avant tout faire surgir de l'humanité la nécessité de sa conservation problématique et de sa préservation incertaine, celle de l'homme et du monde comme tel. Il faut pour cela une forte responsabilisation des pouvoirs techniques sur chacune des actions posées, ainsi qu'une détermination et une orientation de la nature de ces actions à long terme.

Si la sphère de la production a investi l'espace et l'agir essentiel, alors la moralité doit investir la sphère du produire dont elle s'est éloignée autrefois, et elle doit le faire sous la forme de la politique publique. Jamais dans le passé la politique publique n'avait eu affaire à des questions de cette ampleur et recouvrant de telles latitudes de l'anticipation projective. En effet, l'essence transformée de l'agir humain modifie l'essence fondamentale de la politique

²⁵⁴.

Le confinement de la pensée technique sur le bien-être est donc à reconsidérer, car il envisage le rapport de l'humain à la société que sous la sphère d'un moyen d'écoulement des produits, dans une société de production et de consommation de masse. Pour mettre en évidence les limites d'une telle réalité, notamment dans le monde occidental, Jonas formule une heuristique de la peur, celle-ci a pour but d'inciter à une renonciation sans appel à ce type de technologie déferlante, ainsi qu'au vœu chimérique d'un progrès sans limite devant irradier tous les peuples. Ainsi il faut peut-être concevoir la vie humaine sous l'angle d'une évolution naturelle et non provoquée, où il ne sera plus question de concevoir en vue de provoquer une réalité nouvelle, entendue comme un projet d'évolution, mais de centrer toute attention sur l'existence elle-même. De ce fait, une conversion à l'authenticité sartrienne est peut-être à faire, en ceci qu'elle est intimement liée à la morale dont nous souhaitons déjà plus haut, l'application par des pouvoirs de la politique publique, pense-t-il : « l'authenticité dépasse la

²⁵⁴ *Idem.*

simple sincérité et lui est moralement supérieure ». Heidegger nous demande également de nous tenir dans l'éclairci de l'Être, c'est-à-dire d'être-dans-le-monde par l'ouverture à celui-ci, plutôt que dans l'appropriation et la transformation des étants par une subjectivité souveraine, dissimulée dans le « On » inauthentique.

En somme nous reconnaissons que la vulnérabilité est malheureusement un caractère inhérent à la nature humaine, cependant nous retenons que l'éthique de la responsabilité et du respect des valeurs humaines, est un principe de protection de cette dernière et de sécurisation de la vie. Nous devrions de ce fait peut-être tous devenir des citoyens écologiques du monde, cela seul modifierait notre manière d'être et de faire.

Nous venons de présenter la difficulté d'une liberté non encadrée de l'action de la technique moderne. Pour pallier cela nous avons émis dans la conception Jonassienne qui est un lecteur de Heidegger, la formulation d'une éthique de responsabilité et de respect des valeurs humaines et de la vie, afin que celle-ci devienne la base d'encadrement de l'activité technique. Nous avons également pensé, à une politique publique de reconsidération des fins de la technique, ainsi qu'un cadre juridique de réflexion des pouvoirs publics et une déontologie stricte applicable à l'industrie technique pour le bien notre humanité.

8.1.1) Des dérives technocratiques

Au XVII^e siècle, le philosophe Francis Bacon, émet l'idée que la connaissance par la compréhension des mécanismes de la nature, et le développement des aptitudes techniques en vue de la maîtriser, apporte une illumination de l'esprit et une pureté d'action avantageuse au pouvoir en place. L'appropriation d'un tel discours est à l'origine de l'instauration d'un technocratisme visible, usant de tous les moyens techniques pour imposer son hégémonie teintée de capitalisme. L'exposé qui va suivre tentera de comprendre la politique technocratique, son origine, son influence et la nature de ses ambitions pour l'humanité.

En 1624 Bacon propose, dans une utopie *La Nouvelle Atlantide*, un système où un collège de savants dénommé : la « *maison de Salomon* ». Celle-ci sera chargée de conseiller le gouvernement, vers une exploitation sage et raisonnée de la nature menant à la richesse et à la puissance de la nation. Cette ambition de quête de puissance et de pouvoir, qui se trouve dans tout projet technique, s'est donc métamorphosée au point qu'elle devienne la force qui gouverne, réduisant l'homme à un simple outil au service du pouvoir technique, de sorte que

le pouvoir politique, lorsqu'il ne préserve pas son autonomie de gouvernance, n'échappe pas à la force majestueuse et écrasante de la puissance impérialiste des technocrates.

La technocratie est une forme de gouvernement, d'entreprises, d'État, où la place des experts techniques et de leurs méthodes est centrale dans les prises de décision. Selon une définition courante et philosophiquement acceptable, la technocratie est : la condition politique dans laquelle le pouvoir effectif appartient à des techniciens appelés technocrates. Cependant, on peut observer que les sociétés techniciennes, ont progressivement dépossédé le citoyen de certaines responsabilités. Ainsi, les grandes orientations socio-économiques courent le risque de ne plus être élaborées, ou même influencées par les citoyens, mais par des techniciens qui réduisent la politique aux limites du possible et de l'impossible. A l'éthique de la conviction, animée par des meilleurs sentiments du peuple sujet transformé en objet, ils opposent celle de la responsabilité qui sacrifie l'utopie généreuse au réalisme des faits. Il en résulte que pour les auteurs comme Jurgen Habermas, dans la perspective technocrate, la démocratie n'est plus à proprement parlé le gouvernement du peuple par le peuple. Certes celui-ci est à la source de la souveraineté, puisqu'on le consulte périodiquement, mais cela ne signifie pas qu'il en possède effectivement l'exercice : il se contente en effet de ratifier par son vote des décisions prises en dehors de lui, par des hommes dont il estime avant tout les compétences techniques. Ainsi dépossédé de ses prérogatives essentielles, le citoyen aurait moins le sens de l'intérêt général que le souci permanent de ses seuls intérêts privés. Nous dit-il :

Le progrès quasi autonome de la science et de la technique dont dépend effectivement la variable la plus importante du système, à savoir la croissance économique, fait [...] figure de variable indépendante. [...] Il en résulte une perspective selon laquelle, l'évolution du système social paraît être déterminé par la logique du progrès scientifique et technique. La dynamique immanente à ce progrès semble produire des contraintes objectives auxquelles doit se conformer, une politique répondant à des besoins fonctionnels. Or une fois que cette illusion s'est effectivement bien implantée, la propagande peut invoquer le rôle de la science et de la technique pour expliquer et légitimer les raisons pour lesquelles dans les sociétés modernes, un processus de formation démocratique de la volonté politique concernant les questions de la pratique doit nécessairement prendre une fonction et céder la place aux décisions de

*nature plébiscitaire concernant les alternatives mettant tel ou tel personnel administratif à la tête de l'Etat. C'est la thèse de la technocratie,*²⁵⁵

Le pouvoir politique perd donc sa valeur, il n'est dans la société technocratique qu'un instrument virtuel dont le rôle tel un miroir sert à refléter l'image d'une réalité, définie par le pouvoir privé et représenté par la machine techno-scientifique. Au vu de cela, est-il possible d'entrevoir la possibilité pour l'homme d'influencer le devenir des techniques en vue de se reconstruire un devenir de l'humain authentique ?

En effet, la tendance, pas toujours consciente, à faire de la méthodologie et des objectifs de la technoscience un paradigme de compréhension qui conditionne la vie des personnes et le fonctionnement de la société, est à l'origine d'un grand nombre de difficultés du monde actuel. Car l'idée d'une croissance infinie ou illimitée et des ressources, est issue de la vision technicienne de la nature, et elle « suppose le mensonge de la disponibilité infinie des biens de la planète, qui conduit à la « presser » jusqu'aux limites et même au-delà des limites »²⁵⁶. Le pape François par exemple dans la même lancée, va même jusqu'à accuser le paradigme technocratique, de domination tyrannique, paradigme qu'il est presque impossible d'utiliser sans être dominé par son pouvoir et sa logique. L'emprise de la technocratie s'étend, d'après François, jusqu'à l'économie et la politique : le développement des technologies n'est guidé que par le profit, et « *les finances étouffent l'économie réelle* ». Le pape estime que : « *les racines les plus profondes des dérèglements actuels sont liées à l'orientation, la fin et le contexte social de la croissance technologique et économique* »²⁵⁷. Le technocratisme est un pouvoir conçu de la même essence que la technique moderne, à savoir la provocation et l'arraisonement. Par la provocation il réduit tout étant y compris l'humain à la chosification, dont le caractère, est l'utilisation après définition de la valeur par le technocrate, car tout étant n'ayant de valeur que dans un système d'utilisation au service des projets techniques et capitalistes. Ce que nous disons, c'est que le technocratisme, en tant que système régi par le pouvoir technique, manque parfois de lucidité rationnelle, considérant la politique, non pas comme un art ou une croyance aux idéaux de bien-être du peuple, mais comme le résultat de la nécessité technique. Il instaure à long terme un pouvoir ploutocratique ou Aristocratique contraire au règne de la Méritocratie, entendue comme un système qui prend en compte et

²⁵⁵ Jurgen Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, trad. J-R, L'Admiral, Paris, Edition, Denoel, 1973, pp.45-46.

²⁵⁶ François, « Loué sois-tu. Laudato si' : Encyclique, Montrouge/Paris, Cerf, coll. « Docs Eglises », juin 2015, p 106-107. (ISBN 978-2-204-10287-2, lire en ligne (http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudatosi.html)).

²⁵⁷ François 2015, § 108-109.

repose sur la dignité humaine. Ces systèmes de gouvernance que nous venons de citer, notamment les deux premiers, ont ceci de particulier, qu'ils sont au service d'un arraisonnement plus grand et par cet arraisonnement conçu très souvent comme le péril suprême, empêchent toute possibilité du technocrate de percevoir la vérité de l'homme pour l'homme, et celle-ci réside en notre sens au souci de l'émancipation participative par l'homme pour son semblable et le monde, ainsi qu'à l'érection de l'humanité comme valeur suprême et absolue.

Nous avons ici montré après avoir définis, ce que c'est que le pouvoir technocratique, dont nous pensons qu'il court permanemment vers des dérives, ce que nous lui reprochons. Si dériver c'est selon le dictionnaire Larousse édition 1986 « le fait de s'écarter de sa direction initiale », nous voulons préciser que la dérive dont nous parlions prenait en compte la technique comme essence du pouvoir technocratique, système dont nous pensons, contribuer aussi à l'aliénation, en déconsidérant l'humain au bénéfice des appétits capitalistes.

8.1.2) Analyse et compréhension du sens de l'Habiter humain

Dans la longue suite des conférences et cours donné par Heidegger, il a formulé un cours intitulé habiter. Nous voulons entreprendre une étude ce de dernier, car nous pensons qu'il regorge des ressources pour construire davantage la pertinence notre travail.

En effet Heidegger veut s'investir à donner son sens au mot Habiter. Pour lui on ne saurait parler de l'habitation sans parler au préalable du bâtir car : « *Nous ne parvenons, semble-t-il, à l'habitation que par le « bâtir »*. Celui-ci, le bâtir, a celle-là, l'habitation pour but »²⁵⁸. Cependant l'auteur continu-t-il en nous précisant que toutes les constructions ne sont pas des habitations, car ce n'est pas en toute construction que l'on habite, même si : « *pourtant ces constructions, rentrent dans le domaine de notre habitation* »²⁵⁹. En effet habiter à pour Heidegger un sens particulier et ce sens ne viendra à nous que tant que nous nous laisserions approprier par la langue en le considérant comme le moyen d'accès au sens, nous dit-il :

L'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître du langage, alors que c'est celui-ci qui le régent. Peut-être est-ce avant toute autre chose le renversement opéré par l'homme de ce rapport de souveraineté qui pousse son être vers ce qui lui est étranger. Il est bon que nous veillions à la tenue de notre langage, mais nous n'en tirons rien, aussi longtemps qu'alors même le

²⁵⁸ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, p.170.

²⁵⁹ *Ibidem.* p.171.

*langage n'est encore pour nous qu'un moyen d'expression. Parmi toutes les paroles qui nous parlent et que nous autres hommes pouvons de nous-mêmes contribuer à faire parler, le langage est la plus haute et celle qui partout est la première*²⁶⁰

Pour Heidegger la déformation et le mauvais usage du langage nous éloigne de la vérité. Ainsi s'inspirant de la langue allemande, Heidegger nous renseigne que procédant du vieux-haut allemand, le mot bâtir « *buan* », signifie : « Habiter », autrement, « demeurer » et « séjourner ». En outre ce terme n'indique pas seulement le fait d'habiter, il renseigne également sur la manière d'habiter, et par ricochet, sur le comment penser cette habitation. Plus loin apparaît cependant avec plus d'éclairci le sens auquel nous devons aboutir, et ce sens est celui de l'être de l'habitation. Renchérit-il : « Là où le mot *bauen* parle encore son langage d'origine, il dit en même temps jusqu'où s'étend l'être de l'« habitation ». *Bauen*, *buan*, *bhu*, *beo* sont en effet le même mot que notre *bin* (suis) dans les tournures *ich bin*, du *bist* (je suis, tu es) et que la forme de l'impératif *bis*, « *sois* »²⁶¹ Il apparaît donc que le sens du mot en question s'ouvre progressivement vers un statut, mais lequel viendra-t-il assouvir notre curiosité ? nous dit Heidegger le verbe en question à une corrélation avec le verbe *Etre* à savoir le *Bin* dont la conjugaison en français renvoie à la première personne du singulier par « je suis », « *ich bin* ».

*Le vieux mot bauen, auquel se rattache bin, nous répond : « je suis », « tu es », veulent dire : j'habite, tu habites. La façon dont tu es et dont je suis, la manière dont nous autres hommes sommes sur terre est le buan, l'habitation. Etre homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire : habiter*²⁶²

La phénoménologie du verbe en question dans ce questionner de l'Habiter, nous conduit donc non pas seulement à l'identification d'un statut, mais surtout à l'identification ontologique de l'être pour qui habiter est une qualité intrinsèque. Car si l'être de l'habitation nous amène vers le « je suis » caractéristique du *Dasein* et donc de l'être conscient de son statut privilégié d'être au monde, c'est que ce verbe est le révélateur d'une condition de l'être de l'homme. De ce fait on peut comprendre que l'homme n'est véritablement homme que pour autant qu'il habite. L'homme est son habitation et son type d'habitation est caractéristique de sa manière d'être. Il apparaît encore que ce terme renvoie au verbe « enclore », « soigner », « veiller sur la croissance », « édifier ». Ainsi l'être de l'homme est

²⁶⁰*Ibidem.* p.172.

²⁶¹*Ibidem.*P.173.

²⁶²*Idem.*

donc protection, soin et souci, garde et sécurité, et enfin révélateur d'un savoir utile à préserver pour l'humanité par l'édification dont-il est par ailleurs l'attribut.

Les deux modes du bauen au sens de cultiver, en latin colere, cultura, et bauen au sens d'édifier des bâtiments, aedificare sont tous deux compris dans le bauen proprement dit, dans l'habitation. Mais bauen, habiter, c'est-à-dire être sur terre, est maintenant, pour l'expérience quotidienne de l'homme, quelque chose qui dès le début, comme la langue le dit si heureusement, est « habituel ». Aussi passe-t-il à l'arrière-plan, derrière les modes variés dans lesquels s'accomplit l'habitation, derrière les activités des soins donnés et de la construction. Ces activités, par la suite, revendiquent pour elles seules le terme de bauen et avec lui la chose même qu'il désigne. Le sens propre de bauen, habiter, tombe en oubli²⁶³

Le soin que Heidegger apporte à la compréhension subtile du terme habiter a pour but ici de dénoncer d'une part un mode d'être, celui des conditions précaires auxquelles sont soumis des personnes délogées délocalisées et souvent aussi de la spectaculaire mauvaise urbanisation visible dans les pays et certaines régions du monde où habiter est un véritable luxe pour l'homme. Dans la perspective ici développée, il apparaît bien que chaque homme mérite d'habiter et que l'habiter défini sans autre condition préalable la nature propre de l'être-au-monde, ainsi l'être est son habitation et l'habitation désigne et renseigne sur le type d'être. L'habitation est le reflet de l'être. Pourtant, il est connu de manière notoire que la pollution et la lutte contre la nature, nommée culture, propre à l'époque moderne gouvernée par la technique, prive l'humain de son droit d'habiter ou le dénature, par la production des toxines, l'entretien de la montée incessante de la chaleur par la production des gaz à effet de serre, l'augmentation du désert avec le retrait de la faune, la baisse continue du niveau de la mer et des océans qui originent, l'assèchement commencé de la planète. Or justement pour Heidegger, habiter, ce n'est pas uniquement être sur la terre ou séjourner sur la terre ; c'est plus encore ménager le fait d'être sur la terre ou arranger, faciliter le séjour terrestre, c'est-à-dire l'épargner et en prendre soin. Enonce-t-il : « *Le trait fondamental de l'habitation est le ménagement* »²⁶⁴. Et ce dernier le définissait-il déjà : « *Il a lieu quand nous laissons dès le début quelque chose dans son être, quand nous ramenons quelque chose à son être et l'y mettons en sûreté, quand nous l'entourons d'une protection* »²⁶⁵. Ainsi : « *Habiter, être mis*

²⁶³Ibidem.p.174.

²⁶⁴Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.176.

²⁶⁵Ibidem.p.175.

en sûreté, veut dire : rester enclos dans ce qui nous est parent, c'est-à-dire dans ce qui est libre et qui ménage toute chose dans son être »²⁶⁶.

Il apparait qu'habiter à un sens qui veut être révélé et réapproprié par Heidegger. C'est à cet effet que nous avons voulu à sa suite réinvestir ce concept afin de lui redonner son sens propre souvent perverti, non seulement par l'homme lui-même, mais également par les politiques sociales, au travers de la mauvaise urbanisation et de la politique du logement instauré par le technocratismes qui crée le bidonvilisme pour le prolétariat et les quartiers riches pour les opulents. Or pour Heidegger habiter est le propre de tout homme, il est la condition d'être de l'humanité.

8.2) Pertinence du sens poétique de l'Habiter

Nous avons déterminé plus haut ce que veut dire pour Heidegger le fait d'Habiter ainsi que le sens que Heidegger accorde à ce concept. A présent nous voudrions comprendre comment l'homme doit-il habiter la terre.

En effet Heidegger formule son exposé sur le texte d'un renommé poète allemand du nom de Hölderlin l'extrait poétique qui nous intéresse s'énonce ainsi : « *Plein de mérites, mais en poète, L'homme habite sur cette terre* »²⁶⁷. Cet énoncé aussi énigmatique nous pousse à nous demander quel est le rapport que fait Heidegger entre l'habitation et la poésie ? En quoi la poésie peut-elle être utile et favorable à l'habitation, quel est leur possible compatibilité ? La lecture du texte semble nous signifier sans contradiction que la condition d'habitation de l'homme, est la poésie ou l'action poétique, car : « La poésie est le véritable faire-habiter »²⁶⁸. Précédemment nous disions que ce par quoi nous parvenons à l'habiter était le bâtir. Ainsi si la poésie est un faire-habiter alors : « *en tant que faire-habiter la poésie est un bâtir* »²⁶⁹. Mais comment la poésie permet-elle le bâtir et l'habitation ? Il va nous falloir pour cela, questionner l'être de la poésie lequel questionnement nous mènera inéluctablement au lien d'avec l'être de l'habitation. L'accès à l'être selon Heidegger nous provient de la parole qui serait adressée par le langage. Le langage dont parle l'auteur a cependant des caractéristiques : il doit être libre, soigné et soigneur, en quête de vérité et soucieux de la

²⁶⁶*Ibidem*.p.176

²⁶⁷*Ibidem*. p.228

²⁶⁸*Ibidem*. p.227

²⁶⁹*Idem*.

révéler efficacement, il doit éviter que : « *d'étranges machinations viennent à l'esprit de l'homme* »²⁷⁰ corrompant ainsi l'être du souverain langage.

*Car, au sens propre des termes, c'est le langage qui parle. L'homme parle seulement pour autant qu'il réponde au langage en écoutant ce qu'il lui dit. Parmi tous les appels que nous autres hommes pouvons contribuer à faire parler, celui du langage est le plus élevé et il est partout le premier. Le langage nous fait signe et c'est lui qui, le premier et le dernier, conduit ainsi vers nous l'être d'une chose [...] Mais la correspondance, (adéquation, la synchronicité) dans laquelle l'homme écoute vraiment l'appel du langage, est ce dire qui parle dans l'élément de la poésie*²⁷¹.

Le début du poème qui pose ici le rapport de l'habitation de l'homme sur la terre avec la poésie s'énonce par une question, elle demande : « *L'homme, quand sa vie n'est que peine, a-t-il le droit de regarder au-dessus de lui et de dire : moi aussi, C'est ainsi que je veux être ? Oui* »²⁷². De la poésie qui est l'art du langage, lui-même outil de révélation de l'Être, il apparaît que l'homme face à la difficulté existentielle notamment celle du logement doit garder espoir. Car : « *C'est seulement dans le climat de la pure peine que l'homme s'efforce de mériter* »²⁷³. Ainsi l'homme dans la douleur et la peine travaille, s'éprouve pour un dépassement en vue d'un meilleur être.

*Mais il est aussi permis à l'homme dans ce même climat, à partir de lui, à travers lui, d'élever le regard vers ceux du ciel. Le regard vers le haut parcourt toute la distance qui nous sépare du ciel et pourtant il demeure en bas sur la terre. Le regard vers le haut mesure tout l'entre-deux du ciel et de la terre. Cet entre-deux est la mesure assignée à l'habitation de l'homme. Cette mesure diamétrale qui nous est assignée et par laquelle l'entre-deux du ciel et de la terre demeure ouvert, nous la nommons la Dimension*²⁷⁴

Dans l'espérance du meilleur ou d'une meilleure condition d'être, l'homme se tourne vers le ciel, par cette orientation contemplative, il accède à une nouvelle dimension de son être, celle du dépassement et de la transcendance qui supprime toute distance d'avec la divinité. C'est pourquoi il est dit dans les vers (28 et 29) :

L'homme ... se mesure avec la Divinité. » Elle est « la mesure » avec laquelle l'homme établit les mesures de son habitation, de son séjour sur la terre, sous le ciel. C'est seulement pour autant que l'homme de cette manière mesure-et-

²⁷⁰ *Idem.*

²⁷¹ *Ibidem.*p.228.

²⁷² *Ibidem.*p.233.

²⁷³ *Idem.*

²⁷⁴ *Idem.*

*aménage son habitation qu'il peut être à la mesure de son être. L'habitation de l'homme repose dans cette mesure aménageante qui regarde vers le haut, dans cette mesure de la Dimension où le ciel, aussi bien que la terre, a sa place*²⁷⁵.

Ainsi l'aménagement de l'habitation de l'homme sur la terre se fait par une sorte de contemplation des Dieux. De celle-ci naît la mesure de l'aménagement de sa condition d'existence sur terre. C'est dire que pour Heidegger cette mesure est la valeur d'appréciation et d'évaluation par l'homme de la nature et de la qualité de son habitation, autrement c'est dans la comparaison avec les dieux que l'homme détermine la proportion de son habitation, c'est la correspondance de l'habitation des dieux qui détermine, construit le mérite du bâtir de son habitation terrestre. Par ailleurs, l'être de la dimension est la mesure, ainsi la dimension en tant qu'elle procède de la mesure est le canal par lequel l'homme accède à la compréhension du mérite de son habitation cependant ;

*La mesure aménageant de l'être humain rapporté à la Dimension qui lui est mesurée conduit l'habitation à sa structure fondamentale. La mesure aménageant de la Dimension est l'élément où l'habitation humaine trouve sa garantie, c'est-à-dire ce par quoi elle dure Cette mesure est la poésie de l'habitation. Etre poète, c'est mesurer*²⁷⁶.

Il semble ressortir un rapprochement de la mesure avec la divinité car la mesure est l'être de la dimension, et la dimension quant à elle est le cadre et le lieu d'accès à la divinité par la possibilité de la réduction de la distance qu'elle opère vis-à-vis de la divinité. Pour parvenir à une telle compréhension Heidegger nous demande de nous fier à la parole du poète. « Dans les vers qui suivent, les questions de Hölderlin portent avant tout sur la mesure. Elles ne portent à proprement parler que sur la mesure. Celle-ci est la divinité avec laquelle l'homme se mesure ». Cependant si la mesure est la divinité comment concevoir l'indicateur factuel et matériel à travers lequel l'homme peut objectivement identifier par la mesure la correspondance de l'être de l'habitation avec la ressemblance que celle-ci doit avoir comme modèle et archétype de l'habitation de l'homme sur la terre ? car Dieu jusqu'à preuve du contraire demeure inconnu.

Les questions commencent avec le vers 29, en ces termes : « Dieu est-il inconnu ? ». Non, manifestement. Car s'il l'était, comment pourrait-il, en tant qu'inconnu, être jamais la mesure ?²⁷⁷ Toutefois « Dieu, au sens de celui qu'il est, est inconnu pour Hölderlin et, s'il est

²⁷⁵Ibidem. p.234.

²⁷⁶Ibidem. p.235.

²⁷⁷Ibidem. p.236.

pour Hölderlin la mesure, c'est précisément en tant qu'il est cet Inconnu. Mais de quelle manière la mesure peut-elle résider ou être contenue dans l'inconnu »²⁷⁸.

En effet l'identifiant de Dieu est le ciel et son étendu, car la mesure consiste dans la façon dont le Dieu qui reste inconnu, est en tant que tel manifesté par le ciel, car : « Dieu apparaît par l'intermédiaire du ciel [...] et ceci dans le recueillement d'un percevoir qui demeure un entendre »²⁷⁹. Le ciel est ainsi un repère d'identification de la mesure propre à l'habitation. Par ailleurs, le poète écoute et médite l'être qu'il révèle par le langage, l'acte poétique est donc recueillement de la vérité méditée et révélation de son être, et c'est cette méditation sur la mesure en tant que principe d'accord de l'être de l'habitation d'avec la divinité comme référentiel, que se révèle, la nature de l'habitation de l'homme comme poétique

Car l'homme habite en mesurant d'un bout à l'autre le « sur cette terre » et le « sous le ciel ». Ce « sur » et ce « sous » sont solidaires l'un de l'autre. Leur compénétration est cette mesure diamétrale que l'homme parcourt chaque fois qu'il est en tant que terrestre. [...] Parce que l'homme est pour autant qu'il se tient dans toute la Dimension, son être doit être chaque fois mesuré. Il a besoin pour cela d'une mesure qui d'emblée atteigne la Dimension tout entière. Apercevoir cette mesure, en mesurer toute l'étendue et la prendre comme mesure, cela pour le poète s'appelle : être poète. La poésie est cette prise de la mesure, à savoir pour l'habitation de l'homme²⁸⁰.

L'éclairci de l'habitation poétique de l'homme arrive donc à son achèvement avec cette dernière compréhension. Par la mesure prise comme principe de correspondance de la nature de l'habitation de l'homme identifiable à sa perfection, caractéristique de la divinité qui est son référentiel et dont elle est la manifestation, l'homme appréhende mieux ce que c'est qu'habiter et c'est dans ce mode, de l'habitation seul lui correspondant en tant qu'il est le seul capable de s'élever vers les Dieux, qu'il lui revient de circonscrire, toute habitation pour l'homme. L'habitation doit pour ce fait, traduire la dignité de l'homme, elle doit être le reflet de son identité, sa haute dignité.

8.2.1) Nécessité d'un retour méditatif sur l'Être

Nous avons tour à tour élucidé d'une part la compréhension de l'habiter, et d'autre part, celle de l'habiter poétique sur les voies de compréhension de Heidegger, dans une herméneutique du poème du poète allemand Hölderlin. Ce qui était un moyen pour nous de

²⁷⁸ *Idem.*

²⁷⁹ *Ibidem.p.237.*

²⁸⁰ *Ibidem.p.238.*

prendre en charge la crise de logement sociale qui sévit la société, et ainsi apporter par la définition de l'habitation une exigence de reformation psychologico-mentalo-moral-social, de la conception afin que l'habiter sous le prisme de son essence et à l'ère de la modernité, devienne un devoir moral-social-humain, des pouvoirs publiques et politiques en charge de la veille et de la garde de l'humanité qui leur a fait grâce en leur conférant le pouvoir de législation et de gouvernance, afin de la garder, la préserver, la sécuriser et la rendre viable. A présent nous voudrions nous investir à la méditation sur l'urgence et la nécessité du retour méditatif sur l'être.

En effet méditer c'est examiner avec une attention particulière, constante et profonde un sujet, une problématique brûlante. La question que nous réquisitionnons ici, à savoir celle sur l'Être, est selon Heidegger la question la plus importante de toute la philosophie. Pourquoi une telle déclaration ? C'est que la réflexion philosophique sur l'Être, est dans sa nature une réflexion ontologique sur tout l'étant, mais aussi et surtout sur un étant privilégié, à savoir le Dasein.

Si nous demandons la question : qu'en est-il de l'être ? [...] Il s'agit de ceci : l'être-là historial de l'homme, et cela veut toujours dire en même temps notre être-là à venir le plus authentique, cet être-là, il s'agit dans la totalité de la provenance qui nous est destinée, de le replacer dans la puissance de l'être, lequel doit être rendu patent de façon originnaire ; tout cela bien entendu seulement dans les limites à l'intérieur desquelles le pouvoir de la philosophie peut quelque chose²⁸¹.

Il s'agit donc d'un investissement pas du tout anodin, en ceci qu'il pose la question la plus importante, celle de l'être de l'homme dans sa généralité. Comme le souligne précisément Heidegger lorsqu'il définit l'être de l'étant que nous sommes toujours nous-même²⁸² comme l'être pour lequel il est en son être question de son être, montrant par-là la tension constante et réciproque du mouvement de synchronicité qui existe entre l'être et l'étant, entre le sens et l'existence. En effet, l'étant que nous sommes renvoie précisément à la problématique transcendantale qui ne saurait contourner l'analytique existentielle, celle nous mettant face à une intrication quadrimotique : étant, être, existence, sens²⁸³. Dans son développement sur la structure formelle de la question de l'être, il apparaît à l'interstice que le

²⁸¹ *Ibidem.* p.53.

²⁸² *Ibidem.* p.28.

²⁸³ Jean Bertrand AMOUGOU, « Annales de la faculté des arts lettres et sciences humaines », Volume1, N°5, Nouvelle série, 2006, Deuxième semestre, p.99.

questionnement sur l'être, est aussi voir avant tout, un questionnement sur le statut historial du Dasein c'est-à-dire de l'homme qui pense. La question sur l'être est donc une question éminemment humaine, qui tient en présence permanente l'homme total dans l'éclairci de son être, en quête de la signification et de la vérité de son être. Car l'homme cet existant qui s'interroge sur son être, c'est cela sa condition normale d'être, il n'est jamais plus humain que dans et par la tenue et le recueillement permanent de cette question.

Penser l'humain dans sa condition d'être propre, est la véritable raison d'être de l'homme, c'est la mission existentielle et ontologique du Dasein, son destin existentiel dont le but est de prendre en charge pensivement l'être pluridimensionnel du Dasein pour le révéler dans sa cohérence ou pour tracer possiblement les voies de son devant-être, voir du devoir-être. De ce fait, la problématique sur l'être, est une percée, une embrasure, une possibilisation ou simplement une ouverture aux possibilités, aux potentialités, car c'est en elle et par elle que l'humain se réalise véritablement, parce que en se questionnant sur son être, il se dénoue, s'ouvre et se libère vers la découverte de soi, et en questionnant le monde ou son monde, il découvre et établit, les rapports de nécessité qui existent entre l'homme et la nature d'une part, et entre ce dernier et son monde d'autre part, rapports qui se rapportent, à l'influence originelle et réciproque, entre l'homme et la nature, et qui doivent codifier, décrypter, régler et réglementer, les actions à poser vis-à-vis de la nature en particulier et du monde en général. La question sur l'être est précurseur et avant-coureur d'un humanisme profond, car en elle, il est question de comprendre et de pénétrer ce que c'est que l'humain, prendre en charge l'existence et démystifier la vie ceci par les faveurs d'un dénudement de son histoire.

L'historialité du Dasein qui est l'un des modes de questionnement et de compréhension du Dasein à travers son historiographie, est une ouverture à la saisie de l'humanité du Dasein, opérée par ce questionnement de son être, par ailleurs, elle veut donner la possibilité de parvenir dans ce en quoi se décèle ou se décèlera, son identité véritable, son identifiant authentique universel et inaltérable, son pouvoir-être authentique. Méditer l'être, c'est réfléchir sur le sens de la vie dans sa généralité, en tenant pour outil ce que Heidegger désigne par les existentiels. Une telle perspective de compréhension nous conduit inéluctablement à croire que cette méditation nous ouvre vers l'élaboration et la formulation d'un mode d'être, de vivre, une morale et une éthique de l'humain pour l'humain, car il est question à la fin de définir la manière d'être de l'homme, d'examiner la façon dont-il doit vivre, de déterminer ses comportements et ses agissements et enfin ses actions. De ce fait se tenir dans la compréhension, la quête et l'intellection éventuelle de l'être c'est se soucier de l'humain et du

monde. Foucault ne nous dit-il pas que : « le souci de soi s'articule avec la connaissance de soi ».

Enfin Il est donc question ici, d'une incitation au besoin de préoccupation, pour ce qui a le plus d'importance, autrement sur l'essentiel de l'existence. Il s'agit d'une interpellation sur l'indispensable et le fondamentalement obligatoire. La méditation sur l'être, est une assignation à la préservation de l'essentiel, du primordial et du vital, qui est l'humain et le monde, sa destinée et sa vie.

8.2.2) De la nécessité d'un retour sur la question de l'Être

Dans les chapitres antérieurs, nous avons côtoyé la question de l'oubli de l'Être, nous avons profité pour rendre compte du procès d'intention qui avait servi pour sa damnation. Pourquoi revenir à ce niveau de notre travail sur cette question ? Nous avons dans le premier travail où elle s'est trouvée interpellée, fait l'historicité de sa désuétude progressive, nous voulons dans la présente exposition, dire son poids et son intérêt majeur comme question de l'universel en général, et du sens de l'humain en particulier.

En effet penser l'Être c'est penser le sens. Mais de quoi il est concrètement question, lorsque nous émettons ce concept de sens ? Pour essayer de répondre, nous nous donnerons en prélude, la préséance de présenter ici les attributs sinon les différentes manières dont est rendu perceptible l'idée souvent superflu du sens. L'idée du sens se donne sous forme de : connaissance, instinct, disposition, don, aptitude, conscience, cognition, expérience, intuition, raison, logique, entendement, discernement, intelligence, jugement, sagesse, prudence, philosophie, circonspection et enfin mesure pour n'évoquer que cela. La question de l'Être est une question en direction sur les repères existentiels, sa primauté ne fait donc aucun doute à l'aune de l'ère moderne où toute l'existence humaine s'articule autour du phénomène de la technique moderne, dans l'oubli de l'homme. Est existentiel tout ce qui se rapporte à la constitution intrinsèque de l'existence humaine et non pas à ce qu'on en fait, à ce qu'on en sent, à ce qu'on en attend. Un mode de vie, un projet de vie, un style de vie sont existentiels. Mais la liberté de l'homme, son existence qui se révèle une coexistence, un être-avec-autrui, sont des existentiels. Heidegger explique lui-même qu'on peut envisager l'existence de deux façons : soit comme compréhension de soi pour vivre, pour exister, sans se poser des questions de philosophie théorique sur ce qu'est l'être de l'existence, soit comme

compréhension de soi axée sur l'existentialité, c'est-à-dire sur la structure ontologique de l'existence.

La première compréhension de soi sera dite existentielle : elle est spontanée, vécue, non savante autrement on réfléchit, mais seulement pour agir. La seconde compréhension de soi sera dite existentielle : elle est délibérée, méthodique, savante, en quête de connaissance désintéressée : elle emploie la réflexion, non pour agir, mais pour analyser. Heidegger définit comme existentielle une analytique des constituants de l'être de l'homme et il appelle existentiels ces constituants eux-mêmes. Mais il souligne que deux éléments doivent être réunis pour qu'on soit sûr d'atteindre, dans ce qu'elle a de constitutif, la structure de l'existence humaine : d'une part, il faut que cette existence se comprenne comme un « étant », distinct de l'Être ; d'autre part, il lui faut comprendre qu'elle n'est pas un étant comme les autres, mais que dans son être se pose la question de l'Être, de sorte que sa compréhension de soi passe par la compréhension de l'être et que celle-ci, loin d'être une vue de l'esprit, est une détermination d'être inhérente à sa propre réalité. C'est pourquoi, en rigueur, l'existential ne désigne pas seulement ce qui appartient aux structures de l'existence, mais ce qui, dans ces structures, rattache l'être-là, l'homme à l'Être et le fait-d'être au sens de l'être. Nous disions déjà dans un chapitre précédent à l'éclairage de Martin Heidegger repris par Maurice Corvez que l'Être est l'être tel qu'il est pour l'homme et cet être-là a pour structure existentielle, des existentiels que sont : la compréhension. La « compréhension, qui oriente et lance la transcendance vers l'Être des étants. Cette ouverture extatique à la lumière de l'Être implique un engagement avec les étants, un commerce concret avec le monde. »²⁸⁴ les deux autres existentiels fondamentaux sont la disposition affective et le Logos. La disposition consiste dans un éveil de l'ordre affectif, non pas psychologique, ou anthropologique, mais ontologique, donnant lieu à une expérience concrète dont la profondeur et la richesse dépassent celles de toute saisie purement représentative. C'est surtout par l'angoisse, lorsque l'homme se découvre jeté parmi les étants et essentiellement dépendant à leur endroit, que cette expérience devient révélatrice de l'être caché de l'homme et du monde.

Quant au logos, troisième dimension de la structure existentielle de l'être-là, il concerne l'être pour autant que celui-ci rend possible l'intelligibilité et le langage. Selon ce logos originel, l'Être se dévoile comme la source de l'articulation des concepts et des mots, ainsi que du pouvoir qui rend le Dasein capable d'amener à l'expression ce qu'il saisit par la compréhension et la disposition. Cependant, Les trois existentiels qui composent le noyau

²⁸⁴Corvez Maurice, *Op.cit.* P. 261.

ontologique du Dasein en nous référant à l'Être par-delà les étants, ne forment qu'une seule essence, un unique dynamisme, que désigne le mot de souci. L'être de l'homme est souci. Ainsi la question du sens, articulée spécifiquement sur les existentiels, comme domaine d'appropriation et de révélabilité du sens de l'être, nous ouvre à la découverte de celui-ci comme souci. Toute l'analytique existentielle débouche ainsi sur ce caractère qui résume et subsume tous les attributs du sens précédemment nommés plus haut.

Il a été question pour nous de revenir sur le sens de la question de l'être. Il est apparu que la question sur l'être est avant tout une question sur le sens existentiel de l'homme en particulier et du monde en général. Notre travail ici avait donc pour but de ressusciter chez l'humain le besoin de se penser soi-même en permanence afin de rester maître de son existence, car son sens et sa direction dépendent de son éveil et de la conscience du souci garant de son salut.

CHAPITRE IX :
A L'INTERSTICE D'UNE
PRECOMPREHENSION DE LA PERTINENCE,
DE LA REFLEXION HEDEGGERIENNE SUR
LA TECHNIQUE MODERNE.

Nous avons conclu notre chapitre précédent qui reposait à dessein sur l'essentiel à saisir du débat sur le sens du questionnement sur l'Être d'une part et d'autre part sur la technique moderne. Pour ce faire nous avons pris en charge tour à tour : les interrogations inédites, nous avons épilogué sur les dérives technocratiques, le point assaillant a été celui de l'analyse de l'habiter et du sens poétique de l'habiter. Ce périple épistémique s'est achevé avec la réflexion sur la nécessité d'un retour sur la question de l'Être. A présent notre entrée dans la matière à penser concernant les ultimes éclairages intellectifs de ce travail, qui tire vers son acheminement final, aura pour terme de comprendre, une attitude. Celle-ci condamne l'émancipation et fauche l'érection de la liberté chère au Dasein, pour finalement présenter les possibilités de la distancer, voire de la dépasser.

9.1) L'inauthenticité au cœur du débat

A l'époque moderne, avec la domination de la technique l'homme a perdu ce lien avec soi, devenant étranger à lui-même, sans patrie. Il s'est déconnecté de son être-propre pour se réfugier dans une dimension étrangère de lui-même. Autrement son être, a immigré, il s'est exporté vers une autorité plus ou moins futile, un en-dehors pour se réfugier et se loger dans la différence, la protestation, le contraste et le désaccord de soi-même : Et cet être est désigné par le caractère de l' « inauthentique ».

L'observation du monde, des différents mouvements d'expression de l'Homme font voir que davantage, l'homme est moins référé existentiellement, mais cependant toujours existentiellement. C'est dire qu'il est moins ce qu'il doit être que davantage ce qu'il fait. Heidegger nous fait comprendre ceci que : « *C'est dans la préoccupation du monde ambiant que les autres font rencontre comme ce qu'ils sont ; ils sont ce qu'ils font.* »²⁸⁵ en effet la direction et le sens de l'être sont en pleine mutation, la métamorphose est de l'ordre de l'existentiel dans sa généralité. Sur le plan social, l'humain est conduit dans un mouvement de masse guidé et instrumentalisé par la technique moderne. Sans vouloir ici tenter un procès, nous disons néanmoins, que à l'ère moderne, l'humain se trouve dans un tel cafouillage de possibilité, qu'il se perd, car sans repère.

Pourtant la science se développe davantage, l'intelligence se décuple, les savoirs fusent, ce qui entraîne par conséquent, un changement, voire une volonté de renversement des paradigmes. Le pragmatique est la forme et l'exigence méthodique qui est référé dans les

²⁸⁵ Martin Heidegger, *Être et Temps*, p.114.

domaines de l'action humaine à l'ère trivialement nommée la technoscience, ceci a pour cause la recherche de l'efficacité, comme quoi ce qui est capable de produire un effet immédiat, probant est ce qui compte, mais un tel appétit pour la production de l'effet comme garantie de la validité de l'efficacité, est à l'origine d'un ensemble de phénomènes dévastateurs à l'ère moderne, notamment le phénomène de la mode. Car la mode c'est la validité et la reconnaissance du pouvoir de ce qui fait de l'effet, et dans cette société où tout acte producteur d'un effet attire l'attention, l'effet est devenu ce qui garantit la valeur d'une action. Très souvent l'effet vient de la nouveauté, cette nouveauté elle-même traductrice d'un certain progrès à priori, c'est cela le sens qu'on veut bien retrouver en tout temps comme substrat du progrès.

Cependant ce qui est censé être une amélioration garantie d'un mieux-être, se transforme très souvent en aggravation, dégénérescence, détérioration de l'humain. Le désir humain de se libérer de la nature, des conditions naturelles et précaires, est malgré tout, la raison de la déclinaison ou de la déviation du sens et des valeurs existentiels de son être. Le travail pour l'accomplissement de soi, la préservation de son être, la garde de sa dignité par l'éveil permanent de l'expression cohérente, homogène, logique, et rationnelle de sa liberté est difficilement accomplie à l'ère de la modernité comme nous l'avons déjà esquissé et prélué depuis quelques chapitres plus haut. L'humain est davantage sujet, susceptible disposé à la manipulation, il est fabriqué, voire falsifié, et une telle existence est celle que nous conceptualisons comme inauthentique. A l'époque de la technique moderne, l'homme a abandonné son être, il s'est fait détourner et s'est confié à la technique qui est le nouveau paradigme, l'idéal humain rendu concret, la solution à l'atteinte des possibilités les plus insoupçonnées. Nous ne voulons cependant pas laisser croire que la critique que nous exposons ici tient en rigueur les prouesses comptables de la production très souvent innovatrice incontestablement constatable, de l'action de la technique moderne, mais ce qui ne peut ne pas être relevé dans l'exigence d'une description cohérente de son essence commissible, c'est que la technique moderne porte un destin qui est fondamentalement danger et Heidegger le dit sans tâtonnement et avec emphase.

Le destin qui envoie dans le commettre est ainsi l'extrême danger. La technique n'est pas ce qui est dangereux. Il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le mystère de son essence. C'est l'essence de la technique, en tant qu'elle est un destin de dévoilement, qui est le danger²⁸⁶.

²⁸⁶Martin Heidegger, *Essais Et Conférences*, p.35.

C'est par cette essence de la technique que l'homme est pris en otage en son être pour servir à la réalisation d'un destin l'arraisonement. Celui-ci accapare l'humain pour en faire un instrument du dispositif en tant qu'il est le destin de l'ère moderne. « Or le Dispositif force l'homme ainsi « *mis en chemin* » à avancer « *sans cesse au bord d'une possibilité, celle de poursuivre et de [faire] progresser seulement ce qui a été dévoilé dans le commettre et de prendre toutes mesures à partir de là* »²⁸⁷

Le Dasein est ainsi confisqué dans une conceptualisation univoque mais partielle, opaque rendant toute ouverture impossible, car ayant circonscrit le possible dans le seul pouvoir technique. Le Dasein est donc pris dans le piège celui de l'aliénation. Il est sans cesse dirigé, inconsciemment guidé ou téléguidé, sa liberté bafouée et inopérante. Il est devenu semblable à un objet et pense comme une machine technique, autrement dit la technique s'est approprié son essence, ainsi il agit désormais conformément à celle-ci. Cependant : « *L'essence de la technique réside dans l'Arraisonement. Sa puissance fait partie du destin* »²⁸⁸. Le destin de la technique est donc clairement un envoi vers la fin, car elle ne connaît aucune limite et son action n'a pas de prix, elle s'exerce en toute liberté et n'a de mesure que la volonté et la grandeur des ambitions à atteindre, même quand celles-ci vont à l'encontre de toute éthique et défit tout bon sens. L'effrayant au sein de la technique moderne qui mérite d'être rationnellement pris en compte, se trouve en son essence, indépendamment des outils à l'œuvre dans ses actions, il est la caractéristique de son être même : « *La menace qui pèse sur l'homme ne provient pas en premier lieu des machines et appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle. La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être* »²⁸⁹. L'homme est arraisonné, otage du dispositif et aveuglé par l'émerveillement de la technique il s'oublie mais aussi s'y noie passivement.

Nous avons souhaité aborder la question de l'inauthenticité de l'homme. Cette question est au cœur de la pensée et Heidegger. Elle nous a permis ici de relever l'attitude passive de l'homme moderne en proie à la technique moderne. Ce constat nous permet de sonner l'alerte du naufrage humain et d'inciter à l'éveil pour une reprise du navire de l'humanité en péril.

²⁸⁷ *Idem.*

²⁸⁸ *Idem.*

²⁸⁹ *Idem.*

9.1.1) Réappropriation du sens de l'humain

Nous avons montré comment la technique est en soi une inclination au service d'une inauthentification du Dasein en particulier et de l'humain dans sa généralité. A présent nous allons nous investir à penser la nécessité et l'urgence d'une réappropriation du sens de l'humain comme possibilité d'un sauver.

Dans l'un de ses ouvrages, Pascal David, nous renseigne que Heidegger définissait l'humanisme au sens large comme : « *le souci de veiller pensivement à ce que l'homme soit humain et non inhumain* ». Défendre, garder, surveiller, se rassurer de la santé et éloigner l'homme de tout désagrément, c'est cela l'humanisme. Par cette idéation, il apparaît une volonté nouvelle de repenser l'humain en son être. Cette vision pose la définition de l'homme dans un rapport immédiat d'avec autrui et le monde et suppose que l'humain est davantage véritablement humain dans le rapprochement qu'il opère de son vis-à-vis dans l'exigence de son essence qui est souci. L'humanité devient à partir de là une éthique de l'existence. Or penser une éthique de l'existence, c'est penser les valeurs qui constituent celle-ci, celles que Heidegger nomme les existentiels. Ceux que nous prendrons en compte ici sont entre autres : l'agir, la pensée et le langage pour ne citer que ceux-là, ces qualités sont des outils fondamentaux de la compréhension et de la révélabilité de l'homme et permettent de présenter l'humain dont-il est question. Parlant de l'agir nous l'aurions déjà relevé plus tôt, Heidegger nous renseigne que l'agir n'a de sens que comme un accomplir dit-il :

Nous ne pensons pas de façon assez décisive encore l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre. Mais l'essence de l'agir est l'accomplir. (Accomplir signifie : déployer une chose dans la plénitude de son essence. ²⁹⁰

L'agir humain doit donc être toujours en vue d'un accomplir, et cet accomplir doit toujours être celui de l'être. De ce fait accomplir l'être, c'est réaliser concrètement par l'agir les valeurs qui déterminent son humanité c'est-à-dire ces existentiels dont l'agir en fait partie. Mais toute action de l'agir procède de la pensée, car c'est la pensée qui s'imprime dans l'agir. Définissant celle-ci, Heidegger nous dit :

La pensée accomplit la relation de l'Etre à l'essence de l'homme. Elle ne constitue ni ne produit elle-même cette relation. La pensée la présente

²⁹⁰Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p.67.

*seulement à l'Être, comme ce qui lui est remis à elle-même par l'Être. Cette offrande consiste en ceci, que dans la pensée l'Être vient au langage*²⁹¹

Par la pensée l'homme appréhende l'Être et identifie particulièrement la relation naturelle qui les lie fondamentalement. Or l'homme est souci celui-ci est l'essence de l'homme révélée dans sa dimension de Dasein. Une relation de l'être à son essence est une relation au souci qui le détermine. S'agissant du langage, celui-ci, doit porter et présenter l'Être, il doit le révéler. Mais cette action de présentation et de révélation doit préserver le lien essentiel de l'Être et du langage, lien qui s'inscrit dans l'humanité de l'homme dont nous parlons. Heidegger nous dit que « *Le langage est la maison de l'Être. Dans son abri, habite l'homme* »²⁹². Ainsi dans le langage l'Être se trouve et se retrouve, il se présentifie et est accessible. L'Être est donc manifesté dans le langage, car l'Être demeure dans le langage, le langage est son sentier d'expression libre et naturelle.

Cependant l'homme aussi y habite. Il y'a donc une cohabitation de l'Être et de l'homme dans le langage, les deux y séjournent dans un abri assuré. Par conséquent, il ressort que l'homme est dans une relation particulière avec l'agir, la pensée, l'Être et le langage. Nous constatons cependant qu'en dehors de l'Être lui-même, les autres existentiels n'ont pour fonction que de sceller une relation plus intime de l'homme avec l'Être, et par ailleurs de produire les moyens d'une fluide connectivité, une connectivité qui prend tout son sens dans le lien de l'Être avec l'essence de l'homme. Nous disions que l'essence de l'homme est souci, et ce dernier renvoie à la garde, la veille la protection, la sécurité, la garanti, bref à tout un champ lexical propre à l'accomplissement des soins. L'essence de l'homme est ainsi de veiller et d'apporter des soins à l'Être, autrement sa mission et son humanité s'y résument. L'humanité de l'homme est de prendre soin de l'Être, et cette humanité s'articule autour des existentiels que sont l'agir, la pensée et le langage.

Nous avons pensé réinvestir la question du sens de l'humain en disgrâce. Pour ce faire nous avons rappelé la conception heideggérienne de l'humanisme, le véritable sens de l'agir pour humain, le rôle de la pensée et l'usage du langage pour l'homme.

9.1.2) L'existentialisme au cœur de la pensée Heideggérienne

Nous venons de présenter la conception que nous avons extirpé de la compréhension heideggérienne de l'humanisme. De l'humanisme chez Heidegger, nous avons dégagé comme

²⁹¹ *Idem.*

²⁹² *Idem.*

condition et indicateur, l'agir comme un outil pour l'accomplissement qualitatif de l'être, la veille de la pensée en vue de la bonne formulation de l'Être, et le langage comme instrument de sa révélabilité authentique. A présent nous voulons nous ouvrir au rapprochement qui pourrait exister entre la philosophie du Dasein, la technique et l'existentialisme.

Nous voulons préciser que Heidegger n'a jamais souscrit ouvertement au courant philosophique que nous abordons pour des raisons qui lui étaient propres et justifiées. Cependant nous pensons que les idées formulées par le premier Heidegger, portent en elles les gènes de ce courant qui a eu pour précurseur majeur, l'un des philosophes solitaires et post-kantien Soren Kierkegaard. Ce courant est apparu depuis le début du XIX^e siècle dénommé, siècle de l'histoire et du système. L'existentialisme est un courant de pensée philosophique et littéraire qui place l'homme au centre de son existence, de ses choix. En effet, exister veut dire « sortir de ... », « Réaliser », « œuvrer ». D'après ce courant, l'homme est un être essentiellement libre qui ne dépend de rien sauf de ses propres aspirations. On aura en fonction des convictions deux groupes des existentialistes. D'une part, l'existentialisme athée représenté par Heidegger, Nietzsche, Sartre, ceux-ci refuseraient catégoriquement l'existence d'un Dieu créateur de l'homme et du destin, d'autre part, l'existentialisme chrétien, représenté quant-à-lui par Soren Kierkegaard, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier. Il s'agit des existentialistes qui admettent l'existence d'un être suprême mais dont l'homme n'est pas totalement dépendant.

L'existentialisme estime que le sens de l'être se trouve dans son existence, autrement que l'existence est construite et réalisée par l'homme, ainsi l'homme fait et est le seul maître de son existence. On se rappelle à cet effet, les célèbres formules de Sartre : « *l'homme est ce qu'il se fait* », car : « *l'existence précède l'essence* ». Plutôt que la conférence de Sartre qui s'est tenue en 1946 à la Sorbonne, et où Sartre explicitait le sens et la quintessence de son opus : « *l'existentialisme est un humanisme* », Martin Heidegger dans son ouvrage *Etre et Temps* paru en 1927, précisément au paragraphe neuf, énonce ceci que : « *l'essence du Dasein réside dans son existence* »²⁹³. Autrement, c'est dans l'existence que s'accomplit l'être de l'Homme.

En effet l'existentialisme préconise la primauté de l'existence sur l'essence. Chez Heidegger, le Dasein est un être au monde, et dans ce milieu se découvre et s'affirme son existence, comme un être-jeté, il se découvre lui-même comme existant dans la stricte

²⁹³Martin Heidegger, *Etre et Temps*, p.41.

circonscription du monde et que ce monde est la condition de possibilité d'être de la dimension existentielle de son être. En plus le Dasein est un pouvoir-être et un devoir-à-être de l'homme, il est une dimension d'être de l'homme existant à partir de laquelle son existence devient détermination de soi et liberté d'être authentique. La Daseineité est si on peut la nommer ainsi, une dimension essentielle à conquérir de l'être au monde, car le Dasein est une possibilité d'être privilégiée, à côté d'une multitude d'autres parmi lesquelles se tiennent, l'authenticité et l'inauthenticité. Mais l'existentialisme s'affirme comme un accomplissement de soi et cet accomplissement se traduit dans la réalisation plénière de son être comme volonté d'être ce qu'on peut également relever comme un engagement vers l'exécution de son plein potentiel, ce que nous appelons les existentiels, au service d'un plein achèvement de l'essence du Dasein dont la matérialisation est de l'ordre existentiel. Plus haut dans le chapitre précédent, nous évoquons les caractères fondamentaux de l'humanisme, ceux-ci sont les piliers de l'opérationnalité de l'existence, car leur manifestation œuvre à l'aboutissement, voire au couronnement de l'existence du Dasein. Si le Dasein a pour mission de construire son monde et que cette action traduit la vocation existentielle de son être, il faut relever qu'elle doit se construire autour de ces fondamentaux qui seuls réalisent pleinement son être.

Ainsi le logos, la pensée, le langage, la compréhension, l'angoisse, l'affection ou dimension affective, la liberté et le souci sont autant de déterminants ontologiques qui meublent l'existence du Dasein et conditionnent les choix existentiels concrets de sa vie. Les caractères qui nous sont donnés dans l'analytique existentielle tels que la « mienneté », le bavardage, la dictature du « On », le nivellement ou règne de la banalité ainsi que la publicité, sont des traits, certains à l'œuvre du caractère de l'inauthenticité et d'autres, des garanties et garde-fous qui encadrent, définissent et scellent une existence authentique, celle que Heidegger reconnaît comme étant la véritable existence du Dasein, ainsi que l'empreinte de son pouvoir-être le plus propre. A l'intérieur de cette authenticité qui est la qualité prisée du Dasein, existe la « mienneté » qui se présente comme la mesure de l'être-l'un-avec-l'autre et qui engage cet être particulier, dans un retour permanent sur soi, et lui évite un éloignement, une distanciation dilutive, dévaluative, une dispersion qui le ferait sombrer dans l'inauthenticité. Mais pourquoi ce caractère de mienneté est-il à prendre en compte lorsqu'on sait que le Dasein se découvre déjà toujours autour des étants, qu'il est déjà toujours un être-avec, et que son existence est déjà toujours scellée dans un rapport de coexistence nécessaire ? il est vrai qu'il faille le préciser.

En réalité c'est vrai que le Dasein ne se conçoit pas d'abord comme un « Je » mais toujours comme un rapport à l'être en général, autrement comme un être enchaîné, et donc ontologiquement en lien irrémédiable avec l'ensemble des étants, qui constituent son monde. Cependant, la Mienneté arrive comme le principe d'individuation, ce quelque chose à conquérir à chaque fois, aujourd'hui, à chaque instant, car c'est elle, cette Mienneté qui restitue le Dasein en son être-propre. En effet la Mienneté appartient à l'existence, elle est à cet effet à-être. En outre, le Dasein est investi d'une ouverture à soi, ouverture qui est éprouvée comme un pouvoir-être, une possibilité, pouvant faire l'objet d'un choix libre et éclairé, ce qui veut dire que l'être du Dasein est à chaque fois en jeu, en compétition, en adversité, à conquérir, il peut être dans le souci du soi ou se fuir, être propre ou impropre.

En effet c'est que le Dasein se trouve dans une démultiplication ou une désarticulation permanente, par des sentiments de dispersion et d'éparpillement éphémères qui sont le lot de son existence. Si une telle possibilité d'être lui est propre, l'exigence Heideggérienne demeure qu'il est nécessaire et urgent que le Dasein en sorte, pour souscrire et rentrer dans l'existence qui le caractérise le mieux entant qu'il est un être pluridimensionnel, capable de projeter de comprendre, d'anticiper et de se transcender. C'est face à une telle existentialité que nous pouvons revenir et porter jugement sur le rapport du Dasein avec l'activité de la technique moderne, questionner le sens d'un tel rapport, lorsque nous constatons la dissolution et l'inculturation de l'homme face à la puissance de la technique, de sorte qu'il s'oublie lui-même, le monde et sacrifie tout étant possible, qu'il met à la merci du dispositif, ce vaste système d'exploitation qui désarticule tout étant de son essence et l'aliène dans un arraisonnement qui le convertit au service de la technique moderne.

L'existentialisme dont nous voulions ressortir ici les traits caractéristiques, se décèle au travers de la condition d'être du Dasein, condition qui se décline sous les différentes possibilités d'être du Dasein, dont les généralités sont l'authenticité et l'inauthenticité. Cependant même s'il n'existe pas à proprement parler une considération d'ordre morale entre ces différentes expressions possibles du Dasein, il en demeure que l'authenticité est l'être-propre et revendiqué par l'essence du Dasein en ceci qu'elle restaure l'agir du Dasein dans la pleine cohérence avec son essence et veille à l'adéquation entre le Dasein et son être-propre, être qui se dévoile dans le logos et qui s'achève dans le souci comme son caractère le plus essentiel.

9.2) Vers une réorientation existentielle

Nous venons de donner notre compréhension de ce qu'est l'existentialisme pris sous l'angle de la conception de l'existence propre à Heidegger. A présent nous nous investissons à prendre en charge de nouveaux horizons de pensée, toujours affiliés à la direction que notre thématique exige. Ainsi notre marche en quête de sens nous mènera cette fois vers l'ouverture à laquelle nous convie le rapport entre la problématique de la question de l'Être et la technique moderne.

Nous avons tout au long du travail qui s'égraine progressivement vers son point d'achèvement, établi la différence ontologique qui clarifie et identifie les particularités qui existent entre l'Être et l'étant, ce qui nous a permis de poser la nécessité du retour sur la question de l'Être et d'investir avec acuité celle de la technique moderne.

La question du sens de l'Être se présente comme un besoin, d'investigation et de participation de la pensée philosophique, pour une réorientation et une innovation dans la compréhension du sens de l'existence humaine, assignée à la question de la technique. La philosophie que nous proposons veut prendre en charge deux dimensions importantes de l'histoire de l'homme afin de comprendre si possible, le sens et la direction de l'humanité à l'ère moderne. En effet la technique moderne s'affirme comme le destin de l'humanité, elle arrive comme sa finalité historique et est l'expression factuelle du progrès humain à son point le plus culminant, de cette manière, elle s'affirme comme le baromètre de la modernité.

Sous l'image de ce baromètre, c'est elle qui oriente, dirige et définit le sens (nous entendons par là : la conscience, la connaissance, la raison, la logique et même la philosophie) de l'humanité. Mais cela surprend-t-il ? En effet, nous avons démontré que la technique moderne est un système causal. Pour la nommer, la quadruple causalité pensée par le philosophe Stagirite, est formulée comme un système d'actions dont l'essence est de produire, production qu'on a assimilé au dévoilement. Mais le dévoilement suffit-il ? « La coutume, depuis longtemps, est de représenter la cause comme ce qui opère. Opérer veut dire alors : obtenir des résultats, des effets »²⁹⁴. L'activité de la technique a donc pour fonction première de produire mais cette production se fait selon des causes bien déterminées chacune ayant une dimension et un rôle bien défini.

La causa efficiens, l'une des quatre causes, marque la causalité d'une façon déterminante. Cela va si loin que l'on ne compte plus du tout la causa finalis,

²⁹⁴Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, p.13.

la finalité, comme rentrant dans la causalité. Causa, casus se rattachent au verbe cadere, tomber, et signifient ce qui fait en sorte que quelque chose dans le résultat « échoie » de telle ou telle manière²⁹⁵.

En effet lorsque nous comprenons les causes, celles-ci jouent chacune un rôle particulier, dont l'un des majeurs est opéré par la cause finalis ou cause finale en tant qu'elle pose la fin d'usage de la production. Or la déconsidération de sa primauté constatable dans l'étape de production est à l'origine de la perte de sens à l'œuvre dans l'activité technique. L'œuvre de la technique moderne semble se limiter à la cause efficiente puisque à partir d'elle est remplie sa fonction d'opération en vue de l'obtention des résultats. La conception pragmatique qui ressort de cette compréhension du fonctionnement de la technique permet de cerner beaucoup plus aisément la nature et les conséquences déplorables de certaines de ses actions. En effet la finalité comme principe d'être de la production technique n'est pas proprement pensée, si elle l'est cela est fait de manière superficielle. Or c'est d'elle que la chose échoie et incombe, c'est elle qui doit finir la production non pas seulement dans le laisser-venir de la chose, mais surtout doit veiller au pourquoi de la chose en venue, à sa raison d'être, car dans le but et la fin de la chose en venue, réside le commencement de la chose, la fin définit ce que la chose sera pour le reste de sa présence parmi les autres étants, elle dit à quoi cette dernière sera utile, à quoi elle servira, quel sera sa fonction existentielle, son rôle.

Ainsi par exemple dans une illustration appréhendée chez Heidegger, l'orfèvre est celui qui achève la coupe sacrificielle en faisant d'elle une coupe sacrificielle, c'est lui qui la sacre et qui en fait un objet spécial. Ce que nous voulons démontrer ici, c'est la réalité subjacente dans le rapport de l'être avec la technique moderne, celle-ci est que la technique moderne ne pense pas le sens ni l'essence de l'être qui se manifeste non seulement comme fondement de l'activité technique, mais également comme résultat, effet et production de ladite activité, car, c'est en réalité l'Être qui se dévoile à la fin du processus technique de production. C'est que en réalité dans la technique moderne, ce n'est pas l'être qui y est pensé, il n'est ni le but ni la fin, ni la cause ni le moyen. La technique moderne est figée sur l'étant de manière exclusive et s'arrange que ce dernier satisfasse, corresponde à ses besoins et garantisse ses profits. L'homme est lui-même pris comme un simple moyen, un pur exécutant et non comme l'acteur principal, le meneur de l'activité technique dans son ensemble. Dans le système des causes, il est lui-même pris comme un simple instrument à la solde de l'activité technique, or

²⁹⁵ *Idem.*

en réalité il regroupe en lui, toutes les causes, il est le réceptacle de celles-ci, et leur accomplisseur. Elles ne s'expriment et ne servent comme moyen que par la possibilité d'être de l'homme qui en tant que Dasein, peut penser la faisabilité d'une telle possibilité. Pourtant, il semble que la technique elle-même s'est érigée en maître et en tant que système, elle gouverne les quatre causes, celles-ci sont prisonnières et voient leur essence dénaturée, changée, modifiée, attaquée et corrompue par l'essence de la technique moderne qui est arraisonnement et provocation.

A l'issue de cet exposé, il ressort que la technique moderne apparaît comme la manifestation du développement de la conscience humaine moderne. Cependant nous faisons le constat que la technique moderne fait fit de la quatrième dimension de son processus naturel d'être si l'on se réfère à la structure présentée par Aristote. Ainsi la cause finale qui doit pourtant prescrire la finalité de l'être dévoilé est congédiée. On peut à dessein comprendre le fossé qui existe entre l'activité technique moderne et l'idée de la technique dans son sens traditionnel.

9.2.1) Etre et Technique : Perspectives d'une cohabitation nouvelle ou nouvelles

Nous venons de présenter la nécessité d'une réorientation existentielle. Celle-ci pose le renversement du principe d'être de la technique moderne et demande tacitement qu'elle réévalue les pièces à l'œuvre dans son système afin que l'humain soit considéré et investit comme l'acteur et non comme un moyen et un simple instrument à la solde d'un système qui n'a que lui-même comme repère et mesure. A présent nous tenterons de donner des pistes d'une cohabitation possible autrement d'une existence où l'activité technique pourrait rentrer en adéquation avec les principes d'une existence fiable et servir de garantie pour l'expression libre et épanouie de l'être.

En effet, nous posons le postulat qu'il doit revenir au Dasein de penser la technique et non à la technique de diriger l'être. L'humain doit être au centre de cette activité et toute mesure doit être appréciée à partir de là. En outre dans l'activité technique, est manifestée une dimension essentielle du Dasein. C'est que par son action, le Dasein opère, la transmutation de l'Etre pour lui donner d'être matériel et non plus simplement subjectif, idéal. Dans cette perspective la technique pourrait elle-même recevoir l'identité d'existential parmi tant d'autres, car elle est à l'œuvre pour servir d'instrument de construction et d'édification efficace du monde dont le Dasein a besoin pour une existence moins angoissante, car : « *Le*

monde en tant que tel (la mondanéité) se rapporte ultimement à l'être-là. Sa profondeur est celle de l'Être lui-même. L'être-là se pense comme être-dans-le-monde »²⁹⁶.

La technique s'existentialise dont en ceci qu'elle œuvre dans le monde non de manière fortuite, mais comme une nécessité, une exigence naturelle ontologiquement assignée à l'être du Dasein pour servir de moyen, d'outil ou d'instrument aux fins de réalisation, et de manifestation empirique de l'Être, c'est la compréhension de la technique moderne comme achèvement de la métaphysique, même si cette métaphysique s'est plus ouverte à la science technicisée, plutôt qu'à la compréhension rigoureuse de l'être et de son sens. Par conséquent, par la technique l'Être participe objectivement à l'existence, il prend part à la vie, il la façonne selon la revendication du sens et la direction qu'il veut lui assigner conformément à la science dont il est investi comme fondement indubitable et architecte de l'histoire humaine. Or jusqu'ici, la technique s'est toujours représentée tout ce qui est, ce que nous désignons dans la sémantique Heideggérienne comme l'étant, ce que l'on peut désigner dans l'imagerie Cartésienne comme la nature, comme un simple objet pour la volonté, les choses n'ont à cet effet de réalité que comme objets manipulables et utilisables par le sujet. Une telle manœuvre jugée comme un impérialisme de la volonté humaine, et à l'œuvre dans les actions de la technique moderne, transforme ainsi le monde environnant en un stock, un réservoir, une accumulation de moyens et d'énergies disponibles pour assurer une forte et grande emprise de l'homme sur la nature. Cette conception purement hégémonique en notre sens laisse croire que le but et la mission existentielle de l'homme est de dominer la nature, ce qui pose un rapport despotique et tyrannique de l'homme vis-à-vis de la nature.

Or Heidegger pose un cadre de compréhension et d'action différent, tant sur la forme de la relation en question que dans son fond. La nature et l'homme sont des données, des possibilités d'être, mais la nature est première dans l'ordre chronologique d'apparition ou d'advenance, car, l'être-jeté se découvre dans la nature, l'essence de son apparition y demeure, la nature est de ce fait la condition et le moyen par lequel l'humain est rendu possible. Le berceau de l'être de l'homme est dans ce cadre-là présentifié, de cette manière, la nature et l'homme sont ontologiquement liés et reliés et par conséquent scellés dans une coexistence naturelle et donc indissociable et inaltérable. Sur la base d'une telle saisie du rapport, que nous évoquons, l'homme et le monde ne font qu'un, sont interdépendants, d'où la nécessité d'une cohabitation pacifique et bienfaitrice.

²⁹⁶Maurice Corvez. *Op.cit.* P.262.

9.2.2) Vers la promotion d'une ère nouvelle

Nous avons tout au long du cheminement explicatif antérieur, présenté les causes d'une instable collaboration entre la question de la technique moderne et celle du sens de l'être. Par la suite, nous avons présenté, les perspectives d'une cohabitation naturelle entre l'être et la technique, possibilisées par la convocation, et sous la direction du Dasein. A présent, nous voulons conclure avec la proposition d'une voie vers une ère nouvelle.

L'humain dans sa constitution la plus originelle est un être capable de progresser jusqu'à l'illumination de soi, c'est cette illumination qui le dispose naturellement à la compréhension et l'organisation, et ces qualités sont pour lui lorsqu'il les atteint, des outils pour bâtir et reconstruire, mais aussi des atouts pour fortifier l'édifice pour lequel l'illumination a servi d'outil : « *Car l'homme seul est, pour autant que nous en ayons l'expérience, engagé dans le destin de l'ek-sistence* »²⁹⁷. Nous avons mentionné plus haut ce que c'était cette ek-sistence. Elle renvoyait à « *une instance extatique de la vérité de l'Etre* »²⁹⁸, une sorte de dimension éclairée du Dasein où ce dernier perçoit clairement l'Etre. Heidegger nous le reprecise : se tenir dans l'éclairci de l'Etre, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme »²⁹⁹. Et cette dimension est selon nous la garantie de la libération, le déterminant de l'humanisme véritable, car entant qu'existential, l'ek-sistence est la condition de l'accès à la vérité de l'Etre.

Une telle disposition comme ouverture à la compréhension est une aubaine au service de la confirmation de la position privilégiée qu'occupe l'humain dans le monde. Pourquoi revenir succinctement ici sur l'humanisme, c'est que la finalité du discours heideggérien sur l'Etre a pour fondement justement d'explorer, de définir, de concevoir ou d'admettre finalement l'identité véritable de l'homme. Cette identité définie comme Dasein, nous a conduit à la détermination de son essence dont l'attribut est d'un type nouveau un humanisme : « *l'humanisme consiste en ceci : réfléchir à veiller que l'homme soit humain et non inhumain, barbare, c'est-à-dire hors de son essence* »³⁰⁰. L'humanisme dont nous parlons repose sur des signes des symboles fondamentaux nommés des existentiels. Et c'est précisément le besoin de la veille sur ces sacramentaux, entant qu'ils sont les déterminants exclusifs et la garanti majeure de la préservation de l'identité humaine, qui fonde le

²⁹⁷Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p.80.

²⁹⁸*Ibidem*. p.87.

²⁹⁹*Ibidem*. p.80.

³⁰⁰*Ibidem*.p.75.

questionnement sur l'essence de la technique comme thème et problématique importante, car c'est elle la technique moderne qui justement semble occuper le trône et décide désormais de l'être de l'homme. Or Heidegger renchérit que : « *l'humanisme signale que l'essence de l'homme devrait être prise comme essentielle* »³⁰¹. En effet l'essence en question marque la différence ontologique, particularise l'homme et révèle sa primauté, sa prééminence, sa préexcellence parmi les étants, ainsi que sa précellence dans l'ordre qualitatif des existants et du monde.

En effet la technique moderne handicape l'expression réelle de l'homme, elle séquestre toute dimension de la liberté et en fait un simple étant un être réduit à sa primitivité, en ceci qu'il ne juge ni ne décide plus, mais assiste simplement et passivement à l'organisation d'une existence fade, en laquelle il ne prend part mais coopère. Par conséquent, l'existence n'a de sens que sous la dictature des ambitions techniques, qui pourtant ne font pas l'unanimité. A l'ère moderne, l'existence est devenue comme un programme où tout peut être défini par avance, la liberté de choix est supprimée l'homme est traqué dans ses moindres gestes. Une telle activité de contrôle de manipulation de l'homme par le contrôle mental et psychologique nous ramène rétrospectivement au début du XX^e siècle précisément au colloque Lippmann : « *sur les techniques de manipulation mentale depuis au moins les années 1920 en parallèle de l'essor de la psychologie et de la publicité* »³⁰². De tels procédés n'ont cessé et sont à l'œuvre dans les projets techniques où la promotion du luxe et la manipulation sont deux facteurs d'utilité majeure, car ils permettent d'une part l'écoulement des produits par la promotion des besoins, et d'autre part le contrôle des envies réalisé par la dépendance à la dopamine et l'assurance de rentabilité. On existe plus pour soi, la technique décide se charge de cela à la place de l'humain, l'humain s'automatise, c'est-à-dire qu'on le rend automate, on peut à cet effet clairement comprendre tous les projets en gestation dans les chambres du transhumanisme dans lesquelles se conçoivent la possibilité de la robotisation de l'homme, sa marionnettisation, c'est qu'on a commencé depuis longtemps à l'altérer, à le modifier par l'ablation et l'amputation de ses attributs principaux, son annihilation est peut-être déjà décrétée et l'exécution entamée.

La nécessité de la résurgence de la problématique sur l'Être et la Technique est donc une ouverture non seulement à la présentation et la compréhension de deux dimensions

³⁰¹Ibidem.p.105.

³⁰² Edward L. Bernays, Propaganda « Comment manipuler l'opinion en démocratie, Zones, » trad. Oristelle, Bonis, 2007, (1^{ère} éd.1928), p.144. Et Stuart Ewen, « Consciences sous influences : Publicité et genèse de la société de consommation », Paris, Aubier, 1983, p. 240.

essentielles de l'histoire de la pensée, ainsi que de l'implication de leur phénoménalité dans la détermination du monde moderne, mais aussi de la pénétration philosophique et métaphysico-ontologique, en vue de restituer les sens, de démystifier les contre-sens, de banaliser les non-sens, pour restaurer l'équilibre du monde et redonner par ce geste du retour au philosophème originel et authentique, du sens à l'existence et sa primauté à l'humain véritable.

CONCLUSION GENERALE

Parvenu au terme de notre travail, nous voudrions bien contenir les idées développées plus haut, en les consignait de nouveau ici. A cet effet nous nous permettrons de donner un panorama du développement qui en a été fait. Il s'agissait dans la longue et périlleuse marche de quête et d'enquête épistémique où nous avons été engagés, d'essayer de proposer ou de soumettre un diagnostic phénoménologique implacable de notre propre contemporanéité à partir du moule conceptuel heideggérien de la Technique moderne. Suivant Martin Heidegger, nous nous sommes appuyés à disposer en éclairage en quoi la phénoménalité qui nous est contemporaine mérite le crédit d'être officialisé de technique, et comment l'essence de notre temps, comprise comme Dispositif, ne se comprend qu'à partir de l'histoire de la métaphysique qui l'a vu naître et de l'histoire de l'être qui, en creux, les fondent respectivement. Bien que semblable exercice, soit véritablement difficile à parachever de manière strictement intégrale dans la parcelle contrainte à un mémoire, il s'avère néanmoins que nous ayons progressivement monté, jusqu'à une conception de notre propre époque qui puisse déboucler nos propres conceptions philosophiques et celles d'éventuels lecteurs, en nous permettant de formuler nouvellement, des interrogations proprement philosophiques et dignes d'être posées et cela autant sur la base de la légende retraçable de la science comme domaine de pensée, que sur l'action humaine et du politique. Afin de conclure le présent travail, nous allons maintenant brièvement résumer le chemin parcouru avant d'examiner, en guise d'ouverture conclusive, l'éventualité d'un autre commencement.

Nous avons énoncé notre parcours philosophant par une explicitation fondamentale, il s'agissait de la présentation de la problématique majeure à l'origine de la condition relevée à la critique dans notre contemporanéité, nous parlons de la question de l'être. Sur les pas assurés de Martin Heidegger, nous avons présenté les raisons de la désuétude progressive de cette question métaphysique ayant mené à son oubli. À partir d'*Etre et Temps*, nous avons montré la difficulté qui a servi d'obstacle à la prospection antique de cette question, en opérant un saut au cœur des auteurs fondateurs dont la circonscription régionale était l'occident et précisément la Grèce. Il est ainsi apparu que la suffocation de la compréhension était entamée depuis Platon et réalisée dès Aristote. Ainsi même si : « *C'est elle qui a tenu en haleine la recherche de Platon et d'Aristote, avant de s'éteindre bien entendu après eux, du moins en tant que question thématique d'une recherche effective* »³⁰³. La complexion des préjugés et les méthodes anti-méthodes inadéquates à la nature de la question, auront donc servi de pallier pour l'écartement naturel de cette primordiale problématique philosophique.

³⁰³Martin Heidegger, *Etre et Temps*, P.26.

Le besoin de reformation et les révolutions intellectuelles faites dès la renaissance, ont composé succinctement l'ouverture à de nouveaux horizons. Ainsi après René Descartes, c'est Kant qui revendiquait de nouveaux postulats : « *Que toute notre connaissance commence avec l'expérience cela ne soulève aucun doute. [...] Ainsi chronologiquement aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent* »³⁰⁴. La volonté de se décliner de l'embaras de la philosophie dite spéculative de l'antiquité conduira ainsi à la réorientation de l'objet du philosophe de manière que très tôt les réflexions furent décalées de l'ontologique récente vers l'ontique en présence et de cette action même jaillit le règne de la technique moderne comme époque d'affirmation de l'étant.

Notre seconde marche nous a conduit à l'éclairage apporté par Martin Heidegger sur la compréhension de la technique. A cet effet, nous sommes partis de la différence ontologique, celle-ci étant l'outil méthodique par lequel, Heidegger a marqué la scission entre l'être et l'étant, entre la technique et l'essence de la technique car : « *l'essence de la technique n'est absolument rien de technique* »³⁰⁵, nous dit-il, ce qui a permis de ressortir en fin de compte, l'essence de la technique comme dévoilement aléthique et celle de la technique moderne comme Arraisonement. La démystification de ces particularités essentielles, a dès lors rendu possible la saisie de la nature des actions de ces différents modes technique et légitimé le réinvestissement philosophique qui a soutenu notre besoin de prise en charge de l'instrumentalité dont le non questionnement est à l'œuvre dans la domestication de l'homme. En effet la conception instrumentale et anthropologique de la technique nous a concédé de la poser comme le moyen de certaines fins. Une analyse de cette conception purement adéquate avec la perception du mouvement logique de l'action technique, l'établi sans conteste comme originellement militante de la perception actuelle de la technique par l'homme, et de l'espace que celle-ci occupe dans son existence moderne. La vocation ontique de la technique s'est imposée avec tellement de force qu'elle détermine sur tous ses modes d'expression, les voix et les préceptes de l'humanité en cours. Ceux-ci sont comptables entre autres de l'exaltation de l'homme-machine par la poussée de l'humain vers la transhumanité, de l'accélération décadencielle, avec la désacralisation de l'humain réduit à l'asservissement de la consommation, de la déchéance accélérée du composé humain, avec la perte des valeurs humaines.

³⁰⁴Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, p.31.

³⁰⁵Martin Heidegger, *Essais et conférences*, p.9.

La troisième et dernière partie est une ouverture vers de nouvelles perspectives, et de nouvelles percées. La centralisation de nos visées réflexives a été portée particulièrement sur la vérité comme finalité du dévoilement, ainsi que sur le sens que doit être réinvesti la technique à l'ère des temps nouveaux. De cette tâche dont la marche nous a ramené au commencement de la pensée philosophique occidentale, nous avons pu déduire la mission que doit recouvrir la technique en tant que projet ontologisé de la métaphysique occidentale et dont connaturel à l'essence moderne, en ceci que le plan originel d'ontologisation du monde semble bien s'être soldé suivant la puissance industrielle démiurgique du dispositif qui porte l'édifice d'affirmation de l'époque actuelle. Cependant Conviant à une réinitialisation complète de la pensée philosophante et à une résignation de ses concepts fondamentaux tels que compris dans l'optique de l'oubli de l'être, nous avons voulu opposer sur les traces de Heidegger à la figure phénoménologiquement prépondérante du dispositif une sorte de vœu pieux inscrivant à l'ordre des perspectives le retour à l'essentiel, et la nécessité d'un retour méditatif sur l'être comme une possibilité de son sauver en péril : rappelons que ce sont en effet les poètes et les penseurs initiaux de la pensée occidentale qui, répondant à l'être dans l'indissociation initiale entre mythe et raison, ont effectué le premier commencement.

En ce sens, ceux-ci sont plus, les témoins du dévoilement de leur propre époque, que de véritables initiateurs au sens de la libre volonté. Comment se pourrait-il donc que les poètes qui sont les gardiens de la vérité de l'être et les penseurs des siècles à venir viennent eux-mêmes s'opposer par leur art à la rationalité calculatrice, dépassant en ce sens leur propre époque ? Et pourraient-ils véritablement se voir tentés de le faire, sans couler dans un esprit idéaliste et utopique de dépassement de l'histoire ou de retour unilatéral vers un passé mythique et glorieux, perspectives elles-mêmes intégralement dépendantes du régime de phénoménalité qu'il s'agit précisément ici de dépasser ? Ainsi, peut-être faut-il, tout comme le fait Heidegger, renvoyer dos à dos les idéologies antimodernes, tant progressistes que réactionnaires, afin de plutôt invoquer la possibilité réelle d'un autre commencement de la pensée, c'est-à-dire d'une véritable tabula rasa de la métaphysique occidentale venant offrir à l'homme d'autres horizons que ceux de la technique moderne. S'il en est ainsi, l'essence du Dasein doit être préservée en même temps que sa possibilité la plus propre : celle du questionner, qui porte peut-être en son sein la semence historique d'un commencer nouveau, et ceci conformément à la sentence de Platon : « *le commencement est comme un dieu qui, aussi longtemps qu'il séjourne parmi les hommes, sauve toutes choses* »³⁰⁶

³⁰⁶ Hannah Arendt, La Crise de la culture, « La tradition et l'âge moderne », Paris, Gallimard, 1972, p.29.

BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGE DE MARTIN HEIDEGGER

- *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. Waelhens et W. Biernel, Paris, Gallimard, 1953.
- *Essais et Conférences*, trad. André Préau Paris, Gallimard, 1958.
- *Qu'est-ce que la métaphysique*, trad. Gilbert Khan, Paris, Gallimard, 1967.
- *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.
- *Traité de la signification des catégories chez Duns Scot*, trad. F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970.
- *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger, Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.
- *Qu'est-ce qu'une chose*, trad. Jean Reboul, Jacques Traminaux, Paris, Gallimard, 1971.
- *Nietzsche II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- *Héraclite*, trad. J. Launay et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1973.
- *Etre et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- *Etre et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. Jean-François Courtine, TER, Mauzevin, 1992.
- *Parménide*, trad. Thomas Piel, Paris, Gallimard, 2011.
- *Pensées directrices. Sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique moderne*, trad. Dominique Pradelle, Éditions du Seuil, Paris, 2019.

II- OUVRAGE SUR HEIDEGGER

- **ARJAKOVSKY, Antoine, FÉDIER, François. Et FRANCE-LANORD, H,** *Le dictionnaire Martin Heidegger Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.
- **BALAZUT Joel,** *Heidegger et l'essence de la poésie*, Paris, L'Harmattan, 2017,
- **BEAUFRET Jean**

- *Dialogue avec Heidegger, philosophie grecque*, Paris, les Editions de Minuit, 1973.
- *Dialogue avec Heidegger, philosophie moderne*, Paris, les Editions de Minuit, 1973.
- *Dialogue avec Heidegger, Approche de Heidegger*, Paris, Les Editions de Minuit, 1974.
- **BOUTOT, Alain**, « Heidegger », *Que sais-je ?* Paris, PUF, 1989.
- **DASTUR, Françoise**
 - *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.
 - *Heidegger la question du Logos*, Paris, Vrin, 2007.
 - *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011.
 - *Dictionnaire Martin Heidegger*, Collection Dictionnaire, 2014.
- **FONTAINE-DE VISSCHER**, *La pensée du langage chez Heidegger*, *Revue Philosophique de Louvain*, 1966.
- **GRONDIN, Jean**
 - *Le Tournant de la pensée de Martin Heidegger*, PUF, Paris, 1987.
 - *Heidegger et le problème de la métaphysique*, Paris, PUF, 1994.
- **HAAR, M**, *La fracture de l'Histoire, Douze essais sur Heidegger*, Paris, Millon, 1994.
- **HERMANN, F. W. VON et ALFIERI, F**, *Martin Heidegger, La vérité sur ses Cahiers noirs*, Paris, Gallimard, 2018.
- **STEINER Georges**, *Martin Heidegger*, Paris, Flammarion, 1988.
- **VIOLAC, Jean**, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, PUF, Paris, 2009.
- **WAHL Jean**, *Heidegger, les cours de Sorbonne*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, Sorbonne, 1961.

III- AUTRES OUVRAGES

- **ARENDT, Hannah**, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Edition. Calmann-Lévy, 1961.
- **AUBENQUE Pierre**, *Le problème de l'être chez Aristote*, essai sur la problématique Aristotélicienne, Paris, PUF, 1962.
- **ARISTOTE**,

-*Ethique à Nicomaque*, Presse de l'imprimerie Tardi, Paris Bourges 1950.

- *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970.

-*Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014.

- **BERGSON, Henri**, *l'évolution créatrice*, Edition PUF, 1996.
- **CARNAP, Rudolph**, « *le dépassement de la métaphysique* », dans *Manifeste du Cercle de Vienne*, trad, collective sous la direction de A. Soulez, Edition, Avenir, 1985.
- **DERRIDA Jacques**
 - *Les Fins de l'homme, les marges de la philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1972.
 - *Psyché, Invention de l'autre*, Paris, Gallimard, 1987.
- **DESCARTES René**
 - *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Bordas, 1962.
 - *Méditations métaphysiques*, Paris, L.G.E., 1987.
 - *Le Discours de la méthode suivi du traité des passions*, Paris, Booking International, 1995.
- **COMTE, Auguste**, *Discours sur l'esprit positif*, Edition, Vrin, 1974.
- **COURTINE, Jean-François**, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.
- **DESCARTES Rene**, *Discours de la méthode*, Strasbourg, Levrault, 1824.
- **ELLUL, Jacques**
 - *La tec-Les nouveaux possédés*, 1973, 2^e édition, Mille et une nuits, 2003.
 - *Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954.
- **GREISCH, Jean**, *Ontologie et temporalité : Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994.
- **GILSON, Emmanuel**, *L'Etre et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.
- **HEGEL Georg Wilhelm Friedrich**
 - Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan et préface par Jean Hyppolite, Paris, Gallimard, 1940.
 - *La raison dans l'histoire, introduction à la philosophie de l'histoire*, trad nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou, coll 10/18, Paris, Felix Meiner Verlag, 1955.
- **HUUSERL Edmund**, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, trad. De l'Allemand par Mlle Gabriel Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1953.

- **KANT, Emmanuel**
 - *Critique de la raison pure*, trad. Française avec notes par André Tremesaygues et B Pascaud, préface de Ch. Serrus, Paris, Quadrige/PUF, 1944.
 - *Traité de pédagogie*, Paris, Naigeon, 1980.
 - *Les fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Revue et commentaire, Note, notice bibliographique, index des notions et des auteurs cités par Jacques Muglioni, Agrégé de philosophie, Paris, Editions Bordas, 1988.
 - *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ?* trad. Jean François Poirier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, 1991.
- **Mgr. Leonard**, *Métaphysique de L'Etre*, Paris, Cerf, 2006.
- **NIETZSCHE**
 - *Aurore, Réflexions sur les préjugés moraux*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1901.
 - *Naissance de la tragédie*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1949.
 - *Généalogie de la morale*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1964.
 - *Par-delà bien et mal, prélude d'une philosophie de l'avenir*, texte établi par Giorgio Gollari et Mazzino Montinari, trad. Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1971.
 - *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, L.G.E, 1972.
 - *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1981.
 - *La volonté de puissance*, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
 - *Le livre du philosophe*, trad. Introduction et notes par Angèle Kremer-Marietti, Paris, GF. Flammarion, 1991.
- **NJOH-MOUELLE**, *De la médiocrité à l'excellence, essai sur la signification humaine du développement*, Editions Yaoundé, CLE, 1998.
- **SARTRE Jean-Paul**,
 - *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1970.
 - *L'Etre et le néant*, Paris, Gallimard, 1976.
- **SPINOZA Baruch**
 - *Ethique, Tome 3, in œuvres*, Paris, Garnier- Flammarion, 1955.
 - *Traité théologico-politique*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1955.
- **VIOLAC Jean**, *La logique totalitaire, essai sur la crise de l'occident*, Paris, Presse Universitaires de France, 2013.

IV- ARTICLES SUR HEIDEGGER

- **BOURAHIMA OUATTARA,**
 - « Figures ethnologiques de la pensée de l'être », Cahiers d'études africaines [En ligne], 157| 2000, mis en ligne le 02 janvier 2000, consulté en mai 2021. URL : <http://etudesafricaines.Revues.org/4>
 - « Heidegger et le problème de la métaphysique », dans DIOTI, n. VI, 1999.
- **CORVEZ, Maurice,** « *L'Etre et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger* », dans *Revue Philosophique de Louvain*, 1965.
- **DASTUR, Françoise,** « *Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique* », *Poésie*, 2006/1(N°115)
- **FRANCOIS, Loué sois-tu.** *Laudato si' : Encyclique*, Montrouge, Paris, Cerf, coll. « *Docs Eglises* », juin 2015, p 106-107.
- **GRONDIN, Jean,** « Heidegger et le problème de la métaphysique », dans DIOTI, n. VI, 1999.
- **HAASE, Ladmiraal U,** « *Les sciences modernes de l'être* », dans *Noesis*, 9, 2006.
- **HENRY, Michel,** « *Le concept de l'être comme production* », dans *Revue Philosophique de Louvain*, 1975. Edition, Denoel,1973.
- **JURGEN, Habermas,** *La Technique et la science comme idéologie*, trad. J-R, Ladmiraal, 1973.
- **LANGLOIS, Jean,** « *Valeur, Penser en valeurs Le Dictionnaire Martin Heidegger* »,1954.
- **MATTEI, Jean François**
 - Conférence du 08 janvier au Goethe-institut, publiée sous le titre : « En chemin avec Heidegger », dans le N°45 des cahiers de l'Herne, octobre 1983.
 - « *Les deux souches de la métaphysique chez Aristote et Platon* », *Revue Philosophiques*, n.3, 2000.
 - « *Pourquoi réveiller la question de l'être ?* », *L'énigme de l'être chez Heidegger*, Paris, PUF, 2004.
- **TANO Jean Gobert,** *Une pensée de l'altérité, chez Martin Heidegger*, en ligne, 5-2007, Recherche mise en ligne le 07 déc. 2007, Aout 2021, URL [http : // le portique.Revue. Org/ index 1433 html](http://leportique.Revue.Org/index1433.html).

V- VEBOGERAPHIE

http : // www. Cairn.info/revue-staps-2011-2htm. Site consulté pour la première fois le 11/05/2022 à 09h22 minutes.

http: // www.cnrtl.fr Site consulté pour la dernière fois le 11/05/2022 à 12h26 minutes.

http: // www.larousse.fr/encyclopédie/divers/divers/réel/86571. Site consulté pour la dernière fois le 18/05/2022 à 12h18 minutes.

http : // www.revel.unice.fr/symposia/corpsetsavoir/index.html?id=182. Site consulté pour la dernière fois le 01/06/2022 à 22h28 minutes.

http : // www.universalis.fr.encyclopedie.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE : ETRE ET TECHNIQUE : AUX CONFINS D'UNE QUESTION	6
CHAPITRE I : L'ETRE ET LA TECHNIQUE : DES RAISONS D'UN RAPPORT TUMULTUEUX	7
1.1. Eclairage et état des lieux de la question de l'Être	7
1.1.1. Du cheminement vers la technique	10
1.1.2. De l'exigence d'un discours sur l'Être chez Martin Heidegger.....	12
1.2. De la métaphysique à l'avènement de la technique moderne	16
1.2.1. Rejet du discours sur l'Être et affirmation de la technique moderne.....	19
1.2.2. Vers l'essence de la technique.....	21
CHAPITRE II : TECHNIQUE MODERNE ET TECHNE GRECQUE : COMPREHENSION HERMENEUTIQUE DU CONCEPT D'INSTRUMENTALITE ET VERITE COMME DEVOILEMENT	24
2.1) Vers une refondation ontologique de la pensée de la technique	24
2.1.1. La compréhension anthropologique et instrumentale de la technique	29
2.1.2. L'instrumentalité et les quatre causes chez Aristote.....	31
2.2. La technique relation de dévoilement de l'homme à l'étant	35
2.2.2. Le renversement de la vérité mode d'appréhension de l'histoire de l'être moderne	41
2.2.1. La technique comme instrument du dévoilement	42

CHAPITRE III : PHENOMENALITE ET TECHNIQUE MODERNE : LE DISPOSITIF	46
3.1) Généralité et distinctions hétéroclites des sens de la technique	46
3.1.1. Technique moderne et modification du rapport de l'homme à l'étant.....	47
3.1.2. De l'étant en question au sein de la technique moderne.....	52
3.2) De l'ouverture vers l'experientialisation de l'essence de la technique moderne... 54	
3.2.1. Le dévoilement commettant.....	56
3.2.2) L'obscurcissement de l'Etre dans l'interpellation provoquante.....	57
DEUXIEME PARTIE : DES RAISONS D'UNE RUPTURE	59
CHAPITRE IV : DU FONDEMENT ET DES CAUSES D'UNE RUPTURE EPISTEMIQUE DANS LE RAPPORT DE L'ETRE ET LA TECHNIQUE	61
4.1) Le dispositif et danger	61
4.1.1) Technique moderne comme domaine de l'arraisonement.....	64
4.1.2) Technique moderne et la pro-vocation	68
4.2. Une direction et un avenir mitigé.....	70
4.2.1) De la technique moderne et la perte du sens de l'être	72
4.2.2.) L'oubli de l'être en question dans le projet de la technique moderne.....	77
CHAPITRE V : AMBITION DE DEPASSEMENT DU DISCOURS SUR L'ETRE PAR LA TECHNIQUE MODERNE.	81
5.1) Technique moderne et désontologisation	81
5.1.1) Réduction ontique de l'humain et le projet transhumaniste	83
5.1.2. Le rapport de vérité entre la méthode scientifique et la réalité.....	86
5.2. La technique Vers l'établissement de la puissance.....	88
5.2.1) Vers la machinisation de l'humain et l'exaltation de l'homme-machine.....	91
5.2.2) Vers la contradiction de l'immortel-Homme : de l'illusion de l'éternité transhumaniste vers l'éternité ontologico-logosienne du Dasein	93
CHAPITRE VI : DE LA DEMYSTIFICATION DU PROJET TECHNOLOGIQUE.	98
6.1) De l'illusion du progrès vers la décadence	98
6.1.1) De la désacralisation de l'humanité.....	100
6.1.2) Vers l'accélération décadencielle	103
6.2) De l'asservissement de la consommation	106

6.2.1) Vers la déchéance accélérée du composé humain	108
6.2.2) De la perte des valeurs humaines	110

TROISIEME PARTIE : L'ONTOLOGIE HEIDEGGERIENNE DE LA TECHNIQUE EN QUESTION..... 114

CHAPITRE VII : L'ETRE ET LA TECHNIQUE DEUX DIMENSIONS INDISSOCIABLES..... 114

7.1) De la nature causale	115
7.1.1) Heidegger et l'exigence d'un retour aux choses même ; l'exigence de la pensée pensante.....	117
7.1.2) La phénoménologie du dévoilement de la vérité existentielle.....	120
7.2) Du véritable rôle et mission de la technique	124
7.2.1) Le souci et la volonté d'un renversement de paradigme	126
7.2.2) La technique au service d'une libération de l'être.....	128

CHAPITRE VIII : VERS LA QUETE DE L'ESSENTIEL..... 131

8.1) Des interrogations inédites : vers une éthique de la technique moderne	132
8.1.1) Des dérives technocratiques	134
8.1.2) Analyse et compréhension du sens de l'Habiter humain.....	137
8.2) Pertinence du sens poétique de l'Habiter.....	140
8.2.1) Nécessité d'un retour méditatif sur l'Etre.....	143
8.2.2) De la nécessité d'un retour sur la question de l'Etre	146

CHAPITRE IX : A L'INTERSTICE D'UNE PRECOMPREHENSION DE LA PERTINENCE, DE LA REFLEXION HEIDEGGERIENNE SUR LA TECHNIQUE MODERNE..... Erreur ! Signet non défini.

9.1) L'inauthenticité au cœur du débat ou ('inauthenticité et perte de l'être de l'homme).....	150
9.1.1) Réappropriation du sens de l'humain	153
9.1.2) L'existentialisme au cœur de la pensée Heideggérienne.....	154
9.2) Vers une réorientation existentielle	158
9.2.1) Etre et Technique : Perspectives d'une cohabitation nouvelle ou nouvelles.....	160
9.2.2) Vers la promotion d'une ère nouvelle	162

CONCLUSION GENERALE

BIBLIOGRAPHIE